

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الإنسانية، م٢٩ع٢، ٥٥٦ صفحة (٢٠٢١م)

رندمد ٠٩٨٩ - ١٣١٩

رقم الإيداع : ٠٢٩٤ / ١٤



مجلة جامعة الملك عبدالعزيز الآداب والعلوم الإنسانية

المجلد ٢٩ العدد ٢

م٢٠٢١

مركز النشر العالمي
جامعة الملك عبدالعزيز
ص ب : ٨٠٩٠ - جدة ٢١٥٨٩
المركز العالمي للنشر
<http://ipc.kau.edu.sa>

■ هيئة التحرير ■

رئيسًا	أ.د. أحمد بن محمد صالح عزب aazab@kau.edu.sa
عضوًا	أ.د. عبدالرحمن بن رجا الله السلمي aralsulami@kau.edu.sa
عضوًا	أ.د. محمد بن صالح ناخي الغامدي Msalghamdil@kau.edu.sa
عضوًا	أ.د. أمال بنت يحيى الشيخ Ayalshaikh@kau.edu.sa
عضوًا	أ.د. سامية بنت عبدالله بخاري Sbukare @kau.edu.sa
عضوًا	أ.د. زكريا بن أحمد الشربيني zalsherpeny @kau.edu.sa
عضوًا	أ.د. نهى بنت سليمان الشرفا Nalshurafa@kau.edu.sa
عضوًا	د. زيني بن طلال الحازمي Zalhazmi@ kau.edu.sa
عضوًا	د. سليمان مصطفى آيدان slaydinn@hotmail.com
عضوًا	د. عبدالرحمن بن عبيد القرني aoalqarni@ kau.edu.sa
عضوًا	أ.د. عائض بن سعد الشهراني asalshahrani @ kau.edu.sa

الصفحة	المحتويات القسم العربي
١	• الصياد في كمينه: صورة الحكيم في النكت الشعبية بمواقع التواصل الاجتماعي عادل خميس الزهراني
٢١	• تقييم الكفاءة اللغوية الكتابية لطلاب ضعاف السمع في جامعة الملك عبد العزيز في ضوء مقاييس آكتفل ACTFL للطلاقة اللغوية سعيد بن علي بن سعيد آل الاصلع
٣٩	• الرؤية النقدية لقصيدة المدح عند العقاد: بين التنظير والتطبيق مصطفى محمد تقي الله بن مايبا
٦٥	• مقصد رفع الحرج في باب الخلع والطلاق دراسة تطبيقية مقاصدية مازن بن عبداللطيف البخاري
٩١	• الحافظ السيوطي وحاشيته على تفسير البيضاوي محمد إبراهيم عبد الحليم محمد
١٢٧	• نداء الكافرين في القرآن الكريم دراسة تفسيرية تحليلية فازع مهنا أحمد الخزاعي
١٥١	• تعقبات جامع العلوم الباقولي للأخفش في شرحه لكتاب اللمع عرض ومناقشة إبراهيم بن سالم الصاعدي
١٩٩	• قاعدة (الفضيلة المتعلقة بنفس العبادة أولى من الفضيلة المتعلقة بمكانها) خالد بن سليم الشراري
٢٢٥	• تأثير أمواج التسونامي والتذبذبات المناخية على التّضاريس السّاحلية لسواحل المملكة العربيّة السّعوديّة على الخليج العربي بدر الدّين منلا الدخيل و حسين أحمد المحمّد
٢٤٧	• دور الجامعات السعودية في تعزيز قيم المواطنة الرقمية (دراسة تحليلية للمواقع الإلكترونية للجامعات السعودية) ظافر بن أحمد مصلح القرني

- دراسة نصية تحليلية لقول الله تعالى: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى ۗ قَالَ أُولَئِكَ تُؤْمِنُ ۗ قَالَ بَلَىٰ وَ لَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ۗ) إيمان بنت محمد العسيري ٢٩١
- الموت في شعر تأبط شراً
منى عبدالله منصور المطرفي ٣٠٣
- "مخاطر السلع المقلدة وأثارها في الفقه الإسلامي"
جيهان الطاهر محمد عبد الحليم ٣٢٣
- موقف ابن مسعود رضي الله عنه من جمع القرآن
نجلاء عبدالعزيز القاضي ٣٤٧
- ملامح التفكير النحوي في وصف (مسألة الكحل) وتأويلها بين الحاجة والترغيب الفكري
فوزية بنت بداح بن مخلد العتيبي ٣٧٧
- مفهوم ختم النبوة عند محمد إقبال
محمد بن سعيد بن حامد آل مدشة الغامدي ٣٩٥
- التنظي دراسة أصولية تطبيقية عن الظن: منشأه ومكانته في الاستدلال الشرعي
فَيْصَل بن داؤد المعلم ٤٢٩
- لُفْظَاتَا "الرَّسُولِ وَالنَّبِيِّ" فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ دِرَاسَةٌ نَحْوِيَّةٌ نَصِيَّةٌ
عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُصْطَفَى الشَّنْقِيْطِيِّ ٤٦٣
- مقياس الدافعية للعمل ذو الأبعاد المتعددة: أبعاده، وصدقه، وثباته في السياق التعليمي السعودي
صالح علي يعن الله القرني و خوش نور خان ٥٠٤
- المسؤولية الاجتماعية كمتغير وسيط في العلاقة بين التشوهات المعرفية والتمرد النفسي لدى
عينة من طالبات الجامعة
رضية محمد حميد الدين و مجده السيد علي الكشكي ٥١٨

الصيداء في كمينه: صورة الحكيم في النكت الشعبية بمواقع التواصل الاجتماعي

د. عادل خميس الزهراني

أستاذ النقد الحديث المشارك، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الملك عبدالعزيز بجدة.

akalzhrani@kau.edu.sa

مستخلص. ينظر هذا البحث إلى صورة 'الحكيم' في النكت الشعبية المنتشرة في مواقع التواصل الاجتماعي، وخصوصاً (تطبيق الواتس آب)، بشيء من التحليل، هادفاً إلى معرفة التغيرات الطارئة على صورة 'الحكيم'، في هذه النكت.

تمثل (نكت الحكيم) واحدة من الظواهر الثقافية البارزة في منصات الإعلام الجديد، ويظهر الحكيم في هذه النكت مختلفاً عن صورته النمطية في الثقافة العربية، التي تربطه بالوقار والحكمة وصاحب السلطة المطلقة على فن القول. يفترض الباحث أن هذه النكت التي تعكس صورة غير مألوفة عن مكانة الحكيم ووظيفته تخبيء خلفها خطاباً يستحق النظر والدراسة. لذلك يقوم البحث بتحليل بنية هذه النكت، ومحاولة ربطها بالظاهرة الثقافية العامة المتمثلة في مواقع التواصل الاجتماعي.

ويأتي موضوع هذا البحث ضمن اهتمامات النقد الثقافي الذي يتناول الظواهر الثقافية والأدبية وعلاقتها بالجمهور، محاولاً استخلاص العوامل المكونة لشعبية هذه الظواهر والقوى المحركة لها. ينظر النقد الثقافي إلى (النكت) باعتبارها نظاماً لغوياً محملاً بالشفرات الاجتماعية، التي يمكن لها أن تكشف عن الخطابات المضمره. كلمات مفتاحية: نكتة، مواقع التواصل الاجتماعي، خطاب، نقد.

١- مقدمة

على صورة 'الحكيم'، ومحاولة تحليل ما يمكن أن تمثله التغييرات التي طرأت على تلك الصورة. يحضر الحكيم في الثقافة العربية، وفي ثقافات أخرى، بوصفه 'مؤسسة رسمية' ذات سلطة مطلقة على الحكمة التي تعد خلاصة التجربة الإنسانية، لكن هذه

يتناول هذا البحث صورة 'الحكيم' في الطرف الاجتماعي، (أو النكت الشعبية كما يطلق عليها)، المتداولة في وسائل التقنية الحديثة ومنصات الإعلام الجديد. ويهدف البحث إلى قراءة التحول الذي طرأ

والسلطوية الهرمية".^{١١} من هنا يسعى النقد الثقافي لتسليط الضوء على هذا النظام اللغوي، في محاولة لفك رموزه، والكشف عما يخبئه من خطابات وأسئلة. وسيكون تحليل هذه 'النكت' اعتماداً على منهج تحليل الخطاب الذي يتناول "أنماط اللغة في النصوص، ويهتم بالعلاقة بين اللغة والسياقات الاجتماعية والثقافية المستعملة فيها"،^{١٢} كما يرى براين بالترديد في كتابه **تحليل الخطاب**. هذا المنهج الذي يُعنى بالخطابات اللغوية تحدثاً وكتابة، "يهتم أيضاً بكيف تقدم استعمالات اللغة وجهات نظر مختلفة لهذا العالم، وكيف تتأثر الاستعمالات اللغوية بالعلاقة بين المتشاركين في الحديث، وكيف تؤثر على الهويات والعلاقات الاجتماعية. كما أنه يهتم أيضاً بكيفية بناء الآراء والهويات من خلال استعمال الخطاب".^{١٣} هذا يعني أن تحليل الخطاب "يقود إلى مناقشة الرؤية البنائية الاجتماعية للخطاب، التي تعني أن طريقة ما نقوله تسهم في بناء رؤى معينة حول العالم والناس وأنفسنا".^{١٤}

٢ - النكتة: المفهوم والوظيفة

ترتبط الحكمة في الثقافات عموماً بالعقل والمعرفة الواسعة والتجربة العريضة التي تساعد على إصدار الأحكام الصحيحة. والترجمة الحرفية للفلسفة - كما هو شائع ومعروف - تعني (حب الحكمة). وقد تباينت

النكت تمثل انقلاباً غير مسبوق على هذه السلطة، حين تعكس لنا صورة مختلفة تماماً، تخبئ خلفها خطاباً يستحق النظر والدراسة. ويأتي موضوع هذا البحث ضمن اهتمامات النقد الثقافي الذي يتناول الظواهر الثقافية/اجتماعية وعلاقتها بالجماهير، ناظراً في العوامل المكونة لشعبية تلك الظواهر والقوى المحركة لها. تتشكل 'النكت الشعبية' ظاهرة تستحق الدراسة؛ ليس لحجم قبولها الجماهيري وانتشارها الواسع والسريع وحسب، بل لقدرتها المستمرة على التجدد والتكيف مع طبيعة الظروف الاجتماعية المختلفة زماناً ومكاناً، والتأثير بعيداً عن سلطة المؤسسة الرسمية، وذلك لأنها تدخل ضمن "الفعل الجماهيري والثقافي [الذي] يقع تحت تأثير ما هو غير رسمي"،^{١٥} مثلها مثل الأغنية العصرية، والإشاعة، والمسلسلات التلفزيونية، كما يؤكد الناقد عبدالله الغدامي، في كتابه (النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية).

من هنا ينظر النقد الثقافي إلى (النكت) باعتبارها نظاماً لغوياً محملاً بالشفرات الاجتماعية، التي يمكن لها أن تكشف عن الخطابات المضمرة. فالنكت كما ترى الناقدة الثقافية ماري دوقلاس "ترفض التصنيف والتسلسل الهرمي"، ولذلك "فهي رموز دقيقة للتعبير عن المجتمع - في هذا السياق - الخالي من التمييز

^{١١}الغدامي، عبدالله، **النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، ط٢، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١) ص ١٥.

^{١٢}Daughlas, Mary, "Jokes," **Rethinking Popular Culture: Contemporary Perspectives in Cultural Studies**, ed. Chandra Mukerji & Michael Schudson,

(Berkeley & LA: Universoty of California Press, 1991) p. 303.

^{١٣}بالترديد، براين، **تحليل الخطاب**، ترجمة: عبدالرحمن الفهد، (الرياض: دار جامعة الملك سعود للنشر، ٢٠١٨) ص ٢.

^{١٤}السابق.

^{١٥}السابق، ص ١.

(التهكم السقراطي)، نسبة إلى الفيلسوف الإغريقي الذي كان يعمد إلى إبراز نفسه جاهلاً في محاوراته مع السفسطائيين،^٧ بهدف الإيقاع بهم وإظهار مدى جهلهم.^٨ ويرى عبدالحميد شاکر أن اهتمام كبار الفلاسفة يأتي لوجود ارتباط بين فلسفاتهم وأفكارهم الخاصة بعلم الجمال وبين أفكارهم المتعلقة بالضحك، "فالضحك وثيق الصلة بالفن والإبداع والتذوق".^٩ ويعطي شاکر مثلاً - من عدة أمثلة يحشدها في كتابه - بالفيلسوف 'الضحك' ديمقريطس الذي "كان يلجأ إلى الضحك [على حماقات الجنس البشري]، كوسيلة ذات طبيعة جيدة تساعد على التحمل والمواجهة".^{١٠}

وينقل أبو إسحاق القيرواني في فصل بعنوان (حاجة أهل الأدب إلى ظريف المضحكات) عن الأصمعي قوله: "بالعلم وصلنا وبالمُح لنا".^{١١} كما يورد القيرواني بيتين لأبي نواس يربط فيهما بين الحكمة والإضحاك، يقول فيهما:

آراء المفسرين في معنى الحكمة في قوله تعالى: (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ)،^١ كما يرد عند الطبري، بين العلم، والعقل، والفقہ بالقرآن، والإصابة في القول والفعل (من هنا خصها بعضهم بالنبوة).^٢ من هنا يورد ابن منظور عدداً من التعريفات الخاصة بمفهوم 'الحكيم'، فالرجل الحكيم هو العدل المتقن للأمور، الذي أحكمته التجارب. "ويقال لمن يُحسُنُ دقائق الصناعات ويتقنها: حكيم.... والحكيم العالم وصاحب الحكمة".^٣ وقد عرّف ابن القيم الحكمة بأنها "فعل ما ينبغي على الوجه الذي ينبغي في الوقت الذي ينبغي".^٤

من هنا ارتبطت صورة الحكيم في الأذهان بقول الصواب وفعله، وأنه الإنسان الذي يملك المقومات الكافية التي تؤهله للإفادة من خلاصة تجاربه الإنسانية، وتجارب الآخرين، وتقديمها لعامة الناس للإفادة منها. هذه المقومات تجعله يسيطر على المعرفة، وعلى وسائل تقديمها للناس، حتى حين يتربط الأمر بالسخرية والضحك.

وقد ارتبطت السخرية والضحك بالحكمة منذ القدم، إذ تورد كتب الفسلفة طريقة من طرق السخرية تدعى

VI انظر: بدوي، عبدالرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٥٧٨، و معهد

الإنماء العربي، الموسوعة الفلسفية العربية، ج ١، ص ٤٧٥.

VII عبدالحميد، شاکر، الفكاهة والضحك: رؤية جديدة، (الكويت: عالم المعرفة، ٢٠٠٣) ص ٦١.

VIII السابق، ص ٦٥.

IX أبو إسحاق إبراهيم الحصري القيرواني، جمع الجواهر في الملح

والنوادير، تحقيق محمد العزازي (بيروت: دار الكتب العربية، ١٤٣٩هـ) ص ٣٨.

^١ سورة البقرة، آية ٢٦٩.

^٢ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبدالله التركي، ج ٥، (القاهرة: دار هجر، ٢٠٠١) ص ١٢.

^٣ ابن منظور، لسان العرب، مادة (ح ك م).

^٤ ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق البغدادي، ج ٢، (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٣) ص ٤٤٩.

V السفسطائيون جماعة من اليونانيين اتخذوا من التعليم مهنة لهم، وكانوا يعتمدون على البلاغة والجدل في تعليمهم ومناظراتهم، وقد انتشروا في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد (انظر: معهد الإنماء العربي، الموسوعة الفلسفية العربية، ج ١، ص ٤٧٩).

"إني أنا الرجل الحكيم بطبعه *** ويزيد في عامي حكاية من حكي
أَتَتبع الظرفاء أكتب عنهمو *** كما أحدث من أحب فيضحكا"^I

وهكذا يظل الحكيم مسيطراً على المعرفة وعلى المنهج؛ يظهر متحكماً في الضحك، وفي أهدافه ووسائله، كما أنه الشخص الذي يضع الكمين في القصة الطريفة وفي النكتة، وهو الذي يضحك، ويضحكُ الناس على الناس... لكنه لا يظهر غالباً في الجهة الأخرى من الكمين/النكتة، حيث ينقلب السحر على الساحر ويكون مضحوكاً عليه، لا مضحوكاً بسببه. وترد النكتة في المعاجم العربية بأكثر من معنى، منها النقطة السوداء في السطح الصافي، ويقال للعظم إذا أخرج مخه بعد كسره 'نُكْتُ مخه'،^{II} ومنها جاء استخدام النكتة في التراث العربي أيضاً بمعنى جوهر الشيء وخلاصة المسألة. ومنها كانت 'المسألة الدقيقة' أخرجت بدقة وإمعان،^{III} كما يستخلصها بو علي ياسين في كتابه (بيان الحد بين الهزل والجد). وهي في معناها هذا تقترب كثيراً من مفهوم الحكمة، كما أن ياسين يورد المعاني الأخرى التي تقربها من مفهوم الطُرفة مثل نبوة الفارس وسقوطه، ومثل العلامة الخفية، كذلك تشير 'النكتة' أحياناً إلى الجملة اللطيفة التي تؤثر في النفس.^{IV} ويرى عباس السوسوة أن بديع الزمان الهمذاني الذي عاش في القرن الرابع الهجري

كان "أول من استعمل النكتة بمعنى التعليق الساخر في رسالة".^{IV} ويعرّف الفيلسوف الألماني شوبنهاور النكتة بأنها "محاولة لإثارة الضحك على نحو قصدي، من خلال إحداث التفاوت بين تصورات الناس والواقع المدرك، عن طريق إبدال هذه التصورات على نحو مفاجئ، في حين تظل عملية تكوين الواقع (الجاد) مستمرة".^V وكان الفيلسوف الإغريقي إفلاطون قد رأى "أن الضحك الساخر... يقوم بدور 'محكمة القانون' التي تصدر أحكامها الخاصة بشكل مباشر وحاسم".^{VI} من هنا يؤكد الباحثان توماس كاتكرت ودانيال كلين أننا كبشر "قد اكتشفنا - في الحقيقة - أن (التكيت) أو صنع الطرائف هو إحدى الطرق الناعمة (البارعة) لاستخلاص الأفكار الفلسفية العامة".^{VII} ولذلك عدّ سيجموند فرويد الفكاهة "واحدة من أرقى الإنجازات النفسية للإنسان"، لأنها "تصدر عن آلية (ميكانيزم) نفسية دفاعية في مواجهة العالم الخارجي المهدد للذات، وتقوم هذه الآلية الدفاعية على أساس تحويل حالة الضيق (أو عدم الشعور بالمتعة) إلى حالة من الشعور الخاص بالمتعة أو اللذة".^{VIII}

^V عبد الحميد، ص ٩٦.

^{VI} السابق، ص ٦٥.

^{VII} Thomas Cathcart, Daniel Klein, **Heidegger and a Hippo Walk Through Those Pearly Gates** (New York: Viking Penguin, 2009) introduction.

^{VIII} عبد الحميد، ص ١٢٨.

^I البيتان مثبتان في أكثر من مرجع، بروايات وصيغ مختلفة.

^{II} ابن منظور، لسان العرب، مادة (ن ك ت).

^{III} بو علي ياسين، بيان الحد بين الهزل والجد: دراسة في أدب النكتة،

(دمشق: دار المهدي للثقافة والنشر، ١٩٩٦) ص ٣٦-٣٧.

^{IV} السوسوة، عباس، "النكتة: تأصيل لغوي تاريخي"، مجلة مجمع اللغة

العربية، دمشق، مجلد (٧٩)، الجزء (٢).

بخصوص مسألة استعصى على الذات الإنسانية حلها".^{III}

ويخلص البشتاوي إلى أن النكتة وسيلة تعبير "لا يمكن التحكم في مصدر صناعتها، ولا ضبط إيقاعها ولا حتى إيقاف رواجها كتعبير يُشكّل في حقيقته عملاً درامياً مستقلاً بذاته، له تركيبة أدبية وجمالية مضغوطة ومكثفة، تعمل على إفراز مشاعر ومواقف وآراء سلسلة وواعية".^{IV}

وفي مقال للباحث الأكاديمي فالح العجمي عن (النكتة: تقويمها ووظائفها) أشار فيه إلى أن دافع المقال كان مناقشة دارت في مجموعة (واتس آب) حول دور النكتة في المجتمعات العربية. ونقل العجمي قلق بعض المشاركين في النقاش من أن تكون النكتة وسيلة لتكريس الظواهر السلبية أو تعميمها على المجتمع، كما أشار إلى موقف فريق آخر نظر إلى الجانب التنفيسي الذي يساعد على تخفيف الاحتقان الناتج عن ضغوط الحياة. ويرى العجمي أن النكتة خلاصة للتجارب المتراكمة لأنماط مختلفة من البشر تتحول إلى 'لقطة' تعكس المفارقة المنطقية في الموقف، لذلك تعد النكتة من أدوات النقد الفنية البارعة -واللاذعة أحياناً- في التأثير على السلوك البشري. ويختتم العجمي مقاله بتساؤل مهم له دلالته في سياق هذا البحث. يقول العجمي: "لكن ما مصيرها [أي النكت] بعد تغير وسائل نقلها؟ أي بعد تحولها من أداة

لعل ذلك هو ما دفع فرويد لأن يخصص جزءاً من جهده العلمي لدراسة ظاهرة الفكاهة والنكت وتحليلها معتمداً على أدوات علم التحليل النفسي. وقد يكون من المفيد الإشارة سريعاً إلى تحليل فرويد للحيل التي تعتمد عليها النكتة (تكنيكات النكتة)، وهي: (١) التكتيف الذي يتم إما بتركيب كلمات وعبارات معينة، أو بالتغيير في الكلمات والأصوات. (٢) تكرار استخدام المادة ذاتها، سواء كلها أو بعضها، أو من خلال تغيير ترتيبها. أو من خلال استخدام دلالات مختلفة لكلمات معينة، أو معانٍ مزدوجة أو مجازية للكلمات والعبارات، أو عن طريق التلاعب بالكلمات. كل هذه الحيل تعتمد على التكتيف وعلى الإيجاز غالباً، حتى أصبحت (أي التكتيف والإيجاز) أهم سمات النكتة.^I ويلخص عبدالحميد شاكر وظائف النكتة في عدة نقاط من أهمها: "تحقيق التواصل أو التفاعل الاجتماعي وتجديده"، و"تعزيز التماسك الاجتماعي"، و"مقاومة الاكتئاب والقلق والإحباط"، و"تحديد بعض أنماط السلوك الاجتماعي المقبولة وغير المقبولة"، بالإضافة إلى "التخفيف من وطأة بعض القيود الاجتماعية، والتعبير عن الاتجاهات العامة نحو السلطة"، سياسية كانت أو دينية أو غير ذلك.^{II} من هنا يرى يحي البشتاوي، في بحث له بعنوان (النكتة الشعبية ودورها النقد السياسي)، أن النكتة "تعبير عن رغبة وتنفيس عن شعور مكبوت وتفرغ انفعالي

^{III} يحي البشتاوي، النكتة الشعبية ودورها في النقد السياسي، نيسان

٢٠١٦، موقع وزارة الثقافة الأردنية. تاريخ النسخ: ١٨ يوليو ٢٠١٩:

http://www.ich.gov.jo/sites/default/files/p2_1.pdf

^{IV} السابق.

^I السابق، ص ١٣٢-١٣٣.

^{II} السابق، ص ٣٩٥.

ولصعوبة حصر النكت في كل هذه المواقع، فإن عينة الدراسة ستكون محصورة في عدد من النكت التي يتم تدويرها في تطبيق (الواتس آب)، لأنه - وفقاً لموقع ستاتستا (Statista) - يمثل أكثر منصات خدمة التراسل شهرة واستخداماً.^{III} كما أن النماذج المأخوذة منه يمكن أن تشكل تصوراً شاملاً للظاهرة المطروحة للدراسة. علماً أن نظرة سريعة على ظهور النكت في التطبيقات والمنصات المختلفة تكشف عن عدم وجود اختلاف كبير في طبيعة الظاهرة أو طريقة صياغتها، وقد يُحصر الاختلاف في الإمكانيات والميزات التي يتيحها كل تطبيق على حدة.

لا بد من الذكر أن ظاهرة النكت كانت موجودة، ولعلها كانت متداولة على نطاقات معينة؛ في المجالس، وفي المواقع الإلكترونية ومجموعات البريد الإلكتروني، لكن الانفجار التكنولوجي وتطور وسائل التواصل الاجتماعي، وظهور منصات الإعلام الجديد وتكاثرها أسهم بوضوح في انتشار هذه النكت وتوسيع دائرة متلقيها وموجهيها.

وهذا يقود إلى التفكير في المحفزات التي كانت خلف انبثاق الظاهرة على السطح؛ فرغم أن نكت الحكيم في صورتها الجديدة قد تظهر من فينة لأخرى دون محفز مادي ملموس غير الرغبة في الضحك والإضحاك، إلا أن الأحداث والظروف تمثل محفزاً مهماً في الغالب لظهور هذه النكت وإعادة تدويرها

مباشرة (وجهاً لوجه، وفي إطار الأصحاب أو الشلة الواحدة) إلى أن أصبحت رقمية تنتقل من المعارف إلى غيرهم في سرعة كبيرة؟^I

٤- نكت الحكيم والإعلام الجديد

يبدو تساؤل العجمي في محله، فنكت الحكيم -التي يتناولها هذا البحث- تنتشر في منصات التواصل الاجتماعي والإعلام الجديد مثل الفيس بوك وتويتر والواتس آب وغيرها، وتتداولها الحسابات (بشراة) في هذه المنصات. ما حدا بالبشتاوي إلى أن يعد وسائل التواصل الاجتماعي والفضائيات ومحطات التلفزة من أهم عوامل انتشار هذه النكت واتساع دائرة تأثيرها.^{II} توفر المنصات الحديثة للإعلام الجديد ميزتين مهمتين: تكمن الأولى في إمكانية التفاعل المباشر مع هذه النكت بالضحك والتعليق والنقاش وربطها بالسياقات الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية الراهنة، بحيث تصبح النكتة محفزاً فورياً للدخول في نقاش حول القضايا المختلفة. أما الميزة الأخرى التي توفرها تطبيقات الإعلام الجديد فهي مساهمتها في توفير المساحة المناسبة لإعادة تدوير هذه النكت، وإعادة الحياة دون سابق إنذار، بالإضافة إلى إعادة صياغتها وترتيبها وتكييفها لتتناسب والمستجدات دوماً، حتى تبدو حديثة لم تصنع إلا لهذا الطرف أو ذلك الحدث الجديد.

^{III} انظر: موقع:

Statista: the Statistics Portal, date of access 22 July 2019: <<https://www.statista.com/statistics/258749/most-popular-global-mobile-messenger-apps/>>.

^I فالج العجمي، النكتة.. تقويمها ووظائفها، صحيفة اليوم الإلكترونية، ٢٠١٤-٠٥-١٨، تاريخ النصف: ٢ يناير ٢٠١٩:

<<http://www.alyaum.com/articles/931076/>>.

^{II} البشتاوي، ص ٢.

قال حكيم: السمكة التي تغلق فمها لن يصطادها أحد.

قال أحد الحضور: و إذا صادوها بشبك؟
قال الحكيم: من أين الأخ؟
قال : من السعودية.

قال الحكيم: أنت من اللي يداومون ساعة؟؟"

بالطريقة نفسها في النكتة السابقة، ينتهي الحوار بين الحكيم وأحد الحضور بسؤال ساخر يوجهه الحكيم للحاضر المتذكي، وهو بالأحرى سؤال إنكاري (استهجاني) يقصد به الجمهور أحد وزراء الخدمة المدنية في المملكة، إثر تعليق له في برنامج تلفزيوني شهير قال فيه 'إن إنتاجية الموظف السعودي لا تزيد عن ساعة واحدة في اليوم'. تسبب هذا التصريح في حالة من الانفجار في الساحة المحلية السعودية، إذ اشتعل الجدل حول تصريح الوزير ودقة ما ورد فيه، وكفاءة الوزير لشغل منصبه الحساس. فأصبح التصريح حديث الصحافة والإعلام، وظهرت المقالات الشاجبة والرسائل الغاضبة والمقاطع الراضية والحملات الإلكترونية ضد الوزير وفحوى تصريحه. خصوصاً وأن اللقاء جاء متزامناً مع عدد من القرارات الحكومية الهادفة للترشيد بإلغاء عدد من الامتيازات والحقوق المادية للموظفين في القطاعات الحكومية،

وانتشارها، بعد إعادة صياغتها لتتكيف مع استجد من أحداث.

وقد يكون الظرف حدثاً اجتماعياً أو اقتصادياً أو رياضياً أو قراراً يحرك الرأي العام، ويستثيره فتكون النكت فرصة للتعبير والتنفيس. مثل:

أتى حكيم إلى رجل فقال له:

هل أدلك على ثلاث إن فعلتها نلت رضا الناس !

قال الرجل: وش دخلني في الناس

فقال الحكيم : والله إنك صادق،

طيب تعرف أحد يجيب شغالات لرمضان؟!

يشير تساؤل الحكيم في آخر النكتة إلى ظرف اجتماعي موسمي، تحول إلى ما يشبه الظاهرة الاجتماعية، إذ تتصاعد حاجة العائلات في المملكة العربية السعودية لإيجاد مساعدة في الأعمال المنزلية (حيث يتكثف في الشهر نشاط إعداد الموائد الرمضانية التي تجتمع حولها الأسر مع رغبة في الانشغال بالعبادات)، فيكثر السؤال عن توفر الخدمات المؤقتات، وتبدأ حركة تشبه نشاط السوق السوداء الذي يبرز فيه الوساطات والمزايدات.

وهذه نكتة أخرى أعيدت صياغتها بطريقة ساخرة لتشير إلى مقولة وزير من الوزراء في السعودية في لقاء تلفزيوني، مقولة تسببت في إحداث ضجة كبيرة تحولت إلى قضية رأي عام. تقول النكتة:

في الناس)، أي: مالي وللناس!؟. وقوله: شغالات لرمضان يعني به الخدمات في شهر رمضان.

^{II} سأل الحكيم: من أين أنت أيها الأخ؟ فحين علم أنه من المملكة العربية السعودية، قال: أنت من الذين لا تتجاوز مدة بقائهم (أو مدة إنتاجيتهم) في العمل ساعة واحدة.

ل- تسيطر اللهجات المحلية على لغة معظم الرسائل، وهو جزء مهم من بُنيته. لذلك لا أحاول التصرف فيها كثيراً. لكني سأضع بعض التوضيحات المختصرة عن الدلالات الغامضة أو الملتبسة في سطور النكت. في هذه النكتة يقول الرجل رداً على اقتراح الحكيم: (وش دخلني

(حافز)، الذي سرعان ما يوقف عطاءه عن أولئك الذين لم يبادروا بتحديث بياناتهم في سجلات البرنامج.

٥- صور الحكيم في خطاب النكتة

تشير عينة الدراسة إلى أن الحكيم يظهر في عدة صور مختلفة، فهناك صورة الحكيم المعتادة، فهو الفصيح البليغ عميق الخبرة والتجربة:

سئل حكيم: من أسعد الناس؟

قال: من أسعد الناس.

سألوا حكيماً: أي أنواع الموسيقى هو الحرام؟

فأجاب: صوت الملاحق في صحون الأغنياء

عندما ترن في آذان الفقراء.

وقد يبدو الحكيم في بعض هذه النكت متفاحاً متفذكاً. تؤدي به محاولة الفذلكة والتذاكي إلى عواقب وخيمة:

سأل غلام حكيمًا: ماهي الشجاعه؟؟

فقال: أن لاتنتقم ممن أساء اليك.. بل تحمّل

وتصبر.

فبصق الغلام في وجه الحكيم ليختبره.

فمردغه الحكيم الين أكله التراب"☺☺☺

فقال الغلام: والله إني داري إنك كذوب

طلب أحد الحكماء من مدخنين ان

يطفئون" سجائرهم في ثيابهم ..

ما أدى إلى حالة عامة من القلق والإحباط في المجتمع السعودي.^١

وتستغل بعض (النكت) الحدث الاجتماعي بطريقة أعمق وأكثر تعقيداً، فيصبح الحدث جزءاً من تكوين الحكمة شكلاً ومضموناً، كما يلاحظ في هذا المثال:

قال حكيم سعودي

يا بني.. كن في حياتك مثل ساهر وانتهد كل فرصة

والتقطها

وإلا فإن حياتك ستكون مثل حافز تنسك إن لم

تحدثها

توظف النكتة نظامين حكوميين من برنامجين مختلفين أحدثا تساؤلات واسعة وجدلاً مستمراً. ف (ساهر) نظام مروري آلي يتصيد المخالفات المرورية لسائقي المركبات في المملكة، ويحرر على إثرها غرامات مالية عليهم، أما (حافز) فهو برنامج دعم حكومي لأولئك الذين لم يحالفهم الحظ في الحصول على وظائف أو على دخل مادي ثابت. وتستفيد الحكمة/النكتة من مفارقة الأخذ والعطاء في هذين البرنامجين لتجعلهما جوهر الرسالة التي يريد (الحكيم السعودي) إيصالها للناس. فالحياة مجموعة من الفرص التي لا ينبغي تفويتها، والنموذج هنا هو برنامج (ساهر) الذي لا يفوت فرصة في الأخذ، وإلا فإن النسيان سيكون نصيبك إذا انتظرت أن يأتيك العطاء، فهناك ألف مبرر لتوقّف الحياة العطاء عنك، كما يفعل

^١- أي أن الحكيم ضربه ضرباً مبرحاً، حتى تلطخ جسده بالتراب.
^{١١١}- الصحيح نحويّاً بطبيعة الحال: (بطفنوا).

^١ يمكن الاطلاع على قصة تعليق الوزير على هذا الرابط من يوتيوب تحت عنوان (الوزير المقال القصة كاملة). تاريخ التصفح: ١٠ أغسطس ٢٠١٩ <

<https://www.youtube.com/watch?v=IO9uPx5aNxU>>.

قال أحدهم : وهل نحن مجانين !! حتى نحرق
ثيابنا ؟

فرد الحكيم: هل ثيابكم أعلى من أرواحكم !!
قال المدخن: على شحم.. لا أطفئها في خشمك.¹
فذهب الحكيم وهو يردد مقولة ابن مصلح
الزهراني:"

لعنكم الله ولعن من رباكم (☺ =) .

أحد الحكماء سأل جنوبياً: هل الهواء الذي نخرجه
من صدورنا حار أم بارد؟

قال الجنوبي: بارد

قال الحكيم: أجل.. لماذا ننفخ أيدينا لندفئها عندما
يكون الجو بارداً؟

استدرك الجنوبي.. ثم قال: لا.. حار

قال الحكيم: إذن.. لماذا ننفخ كوب الشاي الحار
لكي نقوم بتبريده؟

قال الجنوبي: نفخوا لحبيك .. شفت لحبيك؟
نفخوووووه^{III}

وهناك الحكيم الواقعي الذي يفكر ويتصرف مثل بقية
البشر:

إذا رماك أحد بكلام جارح فكن حكيماً

وارمه بالورود !!!

مع المزهرية طبعاً

والطاولة إذا (كنت) تقدر ..^{IV}

مساء التسامح!

وقد يكون الحكيم أحد مشاهير اللحظة في وسائل
الإعلام الجديد، مثل شخصية (العم معيض)، الذي
أصبح أحد المشاهير المختلف حولهم، بعد تسرب
مقطع فيديو له وهو يضرب أبناءه بالعصا، وهي قصة
تحولت إلى حديث الرأي العام وتدخلت فيها أطراف
رسمية وغير رسمية كثيرة. وقد وُظِّفَتْ شخصية العم
معيض بعد تحولها إلى نموذج يفضي إلى صفات
معيضة في عدد من الرسائل والنكت الشعبية:

يقول شكسبير:

أحضان الأنثى ودفء جسدها يزيل هموم الدنيا

وضغوظها..

وقال أيضاً:

الرجل الذي يعامل المرأة كملكة

دليل على أنه تربى على يد ملكة أخرى.

وهنا دخل 'معيض' بفلسفة مغايرة. وقال:

المرأة كالكهرباء .

إذا أحسنت استخدامها أضاءت لك حياتك بالنور

^{III}- ترددت كثيراً قبل أن أثبت النكتة بصورتها الحالية، لكني قررت في
النهاية أن أفعل، لارتباط دلالتها بالظاهرة الاجتماعية. يستدرج الحكيم
الرجل الذي ينتمي لقبيلة من قبائل جنوب المملكة العربية السعودية، حتى
ينفذ صبر الأخير (الجنوبي) حين يشعر أن الحكيم يماطله، فيقول له:
(نفخوا لحبيك.. شفت لحبيك.. نفخوه)، وهي عبارة تقريرية ساخرة تفيد
الدعاء على الشخص، وتعني تقريباً: (نفخت الجن في ذقتك. هل ترى
ذقتك!! نفخوه).

^{IV} تظهر المفارقة في ادعاء الحكمة والتسامح في البداية، ثم تنكشف حين
يقول: (ارمه بالورود، وبالإناء الزجاجي الذي توضع فيه الورود
(المزهرية)، وارمه أيضاً بالطاولة التي وضع عليها إناء الورود.

¹- 'على شحم': تعبير سعودي دارج، يفيد التقرع. والمعنى: اسكت. قبل
أن أطفئ السيجارة داخل أنفك.

II- ابن مصلح شاعر سعودي شعبي، من مشاهير شعراء جنوب المملكة،
من قبيلة زهران. والعبارة اشتهرت عنه، قالها في حفل شعري شعبي
مباشر، ممتعضاً من ضجيج الجماهير. ثم جرت على ألسن الناس مثلاً،
يقال في لحظات النزق والغضب. يمكن مشاهدة مقطع الشاعر ابن مصلح
وهو يردد العبارة على موقع يوتيوب. انظر: الشاعر بن مصلح للجمهور
لعنكم الله ولعن من رباكم، موقع يوتيوب، تاريخ التصفح: ٢ فبراير،
٢٠٢٠:

<https://www.youtube.com/watch?v=KRqoH8e_lsc>.

وإذا أسأت استخدامها نفضتك .. ونفضت أم اللي
جابتك!

أعتقد كلام معيـض مقنع أكثر من شكسبير.

حكيم يا معيـض..!!

وربما كان الحكيم متواطئاً مع المؤسسة ضد الفرد،
فتلبس شخصية المتحدث الرسمي لإحدى مؤسسات
الدولة:

اشتكى رجل مهموم إلى حكيم عدم امتلاكه منزلاً.

فقال له الحكيم: سوف أسالك سؤالين

فاصدقني القول : هل جئت إلى هذه الدنيا ومعك
منزل؟

قال الرجل: لا

فقال الحكيم: وعندما ستترك الدنيا، هل ستأخذ معك

منزلك الى الآخرة؟

فقال الرجل: لا

فقال الحكيم: سبحان الله !! شيء لم تأت به ..

ولن يذهب معك .. فلماذا كل هذا الاهتمام؟!

مع تحيات

وزارة الإسكان .. قسم التوعية الدينية .

وكثيراً ما ظهر الحكيم في النكت بصورة الذكوري

(المتحيز)، الذي يسخر من المرأة وينتقص من

مظهرها ومن تفكيرها وعواطفها:

سئل حكيم : كيف ترى مكياج (بعض) البنات؟؟

قال: أشبه بمصباح علاء الدين

فقليل له: لماذا؟

قال: الاثنان لو مسحتهم يطلع لك جني"

حكيم ياشيخ 😊

شايب حكيم يقول:

إذا بتتزوج ثانية

خذ وراها الثالثة

عشان تبرّد قلب الأولى و تقرص الثانية وتخوّف

الثالثة من الرابعه

تكتيكات مدربين ٤-٤-٢...!!!

٦- بنية السرد وهيكل النكتة

يمكن القول إن معظم النكت التي تشكل عينة الدراسة

تتشارك في بنيتها العامة، وتتكرر فيها عدد من

المظاهر النصية والسمات الأسلوبية، لذلك يمكن

التركيز عليها في هذا التحليل؛ بداية يُلاحظ أن معظم

النكت تأتي على شكل قصة قصيرة، تتضمن حواراً

يكون الحكيم طرفاً فيه، وتحضر فيه الأسئلة، كما

تحضر النهاية غير المتوقعة، والجملة الختامية التي

تشكل ما يشبه (القفلة النهائية للنكتة). وسيركز هذا

الجزء على تحليل النكت انطلاقاً من هذه المظاهر،

لتوضيح العلاقة بين هيكل النكت وسماتها النصية،

وبين الظاهرة عموماً باعتبارها ظاهرة اجتماع/ثقافية،

بقدر ما هي ظاهرة لغوية.

III- المعنى أن شيخاً كبيراً وحكيماً يقول: إذا كانت نيتك قائمة بالزواج من
ثانية، فتزوج الثالثة ورابعة، للأسباب التي ذكرها.

I- نفضتكَ الكهرباء. أي لدغتك حتى جعلتك تنتفض.
II- أي أنك لو مسحت (زينة الفتاة الصناعية التي تدعى المكياج) سيخرج
لك الجني، كما سيحصل معك لو مسحت على مصباح علاء الدين (كما
يرد في الخرافة)، وهنا تكمن المفارقة.

القصص استحضار لهذه الوظيفة، لكن في سياق مختلف يسائل ذلك الدور التربوي، إذ تُظهر هذه النكت رفضاً لهذا التقليد (القصة التي تنتهي بعبارة وعظة). ويمكن قول ذلك على تقنية الحوار، وما فيها من استدراج للقارئ نحو النهاية التي تحمل الخلاصة (الأخلاقية والوعظية). ويقوم الحوار في القصص بعدة وظائف، منها "الكشف عن مواقف الشخصيات بعضها من بعض"، ويرى إبراهيم محمود خليل أن الحوار قد يكون "أداة تعبير عن الشخصية لا ترقى إليها التقنيات السردية الأخرى، إذ يتيح لكل من الكاتب والقارئ الوقوف على تنوع الآراء، ووجهات النظر عن طريق الانتقال من الراوي (السارد) إلى الشخص نفسه"، كما "يجعل من الشخصية موضوعاً لتأملات القارئ، ينظر إليها نظر جديدة تختلف عن نظرتة إليها في أثناء قيامها بالأفعال وأدائها للأدوار".^٧

ويؤدي الحوار في القصة وظائف مهمة كما يرى السرديون فهو يقوم "بمهمة إخبار القارئ بمجموعة من المعطيات المرتبطة بالأمكنة، والعصر الذي تجري فيه الأحداث، والمدة التي استغرقتها، وبأفعال وحركات الشخصيات، وبعواطفهم وأفكارهم وآرائهم"، وعليه فإن "الحوار يؤدي في إطار الكتابة القصصية وظائف محددة؛ منها: وظيفة تفسيرية إخبارية تجعل الأقوال

يميز الناقد تيد كوهين في كتابه (النكت: أفكار فلسفية حول قضايا تنكيتية) بين نوعين من النكت: النكت العادية الصيغية، والنكت التي تأتي على شاكلة قصة قصيرة.^١ وغالبية النكت التي شكلت عينة هذه الدراسة من النوع الثاني، إذ تُبنى النكتة على شكل قصة قصيرة بالاعتماد كثيراً على تقنية الحوار بين الحكيم وشخص آخر.

ولطالما ارتبطت القصة بالوظيفة التربوية، فالتعلم والاعتبار والاتعاض كلها من الوظائف التقليدية التي يؤديها السرد، ويذكر عبدالله إبراهيم أن الحيز الدلالي الذي أسسه القرآن لمفهوم القص يتلخص في "الخبر المقيد بالدقة والصواب والحق واليقين والاعتبار والتدبر والحسن".^٢ وقد ظلت هذه الوظيفة مرتبطة بالقص في الثقافة العربية بعد ذلك، "لتحقيق أغراض وعظمية وأخلاقية ثابتة... فيكون مجلس القصص... مجلساً دينياً، هدفه التوجيه والوعظ، يقف فيه القاص موقف الواعظ الديني... ثم ينحو منحى تعليمياً في بيان أصول العبادات...".^٣ كما تحضر في هذا السياق مقولة امبرتو إيكو، الذي يذكر "أن مهمة الرواية هي التعليم عن طريق التسلية".^٤

تمثل القصة إحدى الصيغ التي خرج بها العقل البشري لإيصال الرسالة المطلوبة، واعتماد النكت على

السمللي، فن الرواية، شبكة الألوكة الأدبية واللغوية، ١٦ ديسمبر

٢٠١٤، تاريخ التصفح: ٢ فبراير ٢٠٢٠.

<https://www.alukah.net/literature_language/0/79895/>

٧ خليل، إبراهيم محمود، النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك، ط٤، (عمان: دار المسيرة، ٢٠٠٣) ص ١٨٢.

^١ Cohen, Ted, **Jokes: Philosophical Thoughts on Joking Matters**, (Chicago: University of Chicago Press, 1999) 1.

^٢ عبدالله، إبراهيم، السردية العربية: بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢) ص ٤٩.

^٣ السابق، ص ٦٧.

^٤ العبارة مشهورة ومنتشرة في المواقع الإلكترونية، لكني لم أجد مصدراً يؤكد نسبتها لامبرتو إيكو، أو أحد كتبه. انظر مثلاً: ربيع بن المدني

للسخرية. كما يقود الحوار في النكت إلى أبعاد غير مرئية، أو مسكوت عنها، مثل نظرة الإنسان العادي نحو تقمص الحكيم دور العارف المطلق بطبيعة الحياة وأسرارها. يؤدي الحوار دور الخلفية الصوتية للقصة، لكنها - كما توحى النكت - خلفية ثابتة ومملة، غير ملونة كذلك، في عصر الألوان والموسيقى غير المحدودة، وعصر تعدد الأصوات والمنابر، وتشظي الخطابات، وصعود الجماهير.

لكن الحوار، الذي يبدأ عادياً وروتينياً، ينقلب إلى ما يشبه الكمين اللغوي، الذي يكون الحكيم فيه إما ضحية له (كما حصل مع حكيم السمكة، وحكيم رضا الناس)، أو متواطئاً في صنع الكمين (كما هو الحال مع حكيم الفتى، وحكيم الفيمتو في المثالين السابقين).

يكون الكمين بالانقلاب على سير الحدث في القصة؛ وقد أشار إيمانويل كانت "إلى أنه عندما يستمع المرء إلى نكتة فإنه ينمي بداخله حالة من التوقع تتعلق بالانتظار إلى النقطة التي سيتغير الأمر عندها... متى يتحول؟ متى ينتج منه جديد؟ ثم، وعند punch line، يتبدد ذلك التوقع فجأة، ويفضي الأمر كله إلى لا شيء".¹ ويكون الانقلاب بعكس المتوقع إما عن طريق إحراج الحكيم برد غير متوقع مثل رفض النصيحة، أو إبداء اللامبالاة وعدم الاهتمام من الطرف الثاني بما يقوله الحكيم، أو بتوفير إجابات متعددة تقود الحكيم إلى الحيرة والتردد. مثل هذه الإجابات تجعل الحكيم يكتشف أن الزمن قد تغير، وأن بضاعته لم تعد تلك البضاعة الثمينة. وقد يحدث الانقلاب بناء على رد فعل الحكيم العادي والساخر

وسيلةً لعرض عناصر الحكمة، ورسم مجرى الأحداث. ووظيفة درامية وذلك حين يعمل تدخل أحد المتحاورين على تحريك الأحداث وإحداث الصراع. ووظيفة وصفية وذلك حين يعكس الحوار سمات الشخصية النفسية وطريقتها في التعبير عن مواقفها وأحاسيسها.¹ ويمكن ملاحظة كيف يقدم الحوار هذه الوظائف للقصة في المثالين التاليين:

فتى سأل حكيم: لماذا أعشقت فتاة حتى الجنون وأنا أعلم في النهاية أنه ليست لي؟
فقال : لإنك خررووووووووف !!

وسأل أحد حكيم قال: ما السر في بشاشة وجهك واحمرار خدودك..

قال : أشرب فيمتو

يبدأ الحوار - كما هو ملاحظ في النكتتين السابقتين - بطريقة تقليدية؛ حيث يبادر الفتى في النكتة الأولى، والشخص المجهول في النكتة الأخرى بسؤال الحكيم سؤالين يبعثان على التأمل، ويوحيان ببحث السائلين عن إجابتين عميقتين تتجاوزان ظاهر اللفظ وسطحية المعنى. وهما سؤالان يليقان بالحكيم وفقاً لصورته النمطية في الذهنية الجمعية.

غير أن الحوار في النكت يكشف عن جوانب جديدة في الموقف الوعظي، أو في شخصية الحكيم؛ فتظهر بشريته المبتذلة، ويظهر مثله مثل إنسان الشارع إن صح التعبير - سريع الغضب، أو أحمق مثاراً

¹ <http://www.alukah.net/literature_language/0/110556>. ^{II} عبدالحميد، ص ٩١.

¹ هرامة، حميد، النص السردي، موقع الألوكة الإلكترونية، تاريخ التصفح ٦ يوليو ٢٠١٩.

وقد عبّر عن هذا الرأي أحمد أمين -صراحةً- في كتابه (فيض الخاطر) حين رأى أن العامية منتشرة في المجتمع، وهو ما يجعل استخدامها في الطرف أفضل و'لطف'، ويبث فيها روح الحياة والقبول؛ يقول: "إذا حولت النكتة العامية إلى لغة فصحي سمجت، كما تنبه إلى ذلك الجاحظ^{III} من قبل.... والناس عادة يتقبلون ما يكتب باللغة الشعبية قبولاً حسناً؛ لأن النبوغ فيها أبرع، وهي لهم أنسب".^{IV} وفي نكت الحكيم تأتي العبارة الفصيحة وتعقبها العامية (الشعبية) لتمارس ازدواجية اللغة لعبتها في ذهن المتلقي؛ يسأل الحكيم بعض الشبان المدخنين: هل ثيابكم أعلى من أرواحكم!! فيرد أحدهم: على شحم.. لا أطقها في خشمك. (وهذا تعبير شعبي يشير إلى غضب هذا الشاب من تفاسيح الحكيم).

وفي نكتة أخرى يبادر الحكيم رجلاً بالسؤال: هل أعلمك ثلاثة أشياء إذا فعلتها نلت رضا الناس؟! فيأتي رد الرجل مفاجئاً: لا.. علمني متى ينزل الراتب وفكنا من سؤالك الهاملة!! (يستخدم الرجل، المهتم بموعد صرف الراتب الشهري أكثر من حكم الحكيم، عبارة 'سؤالك الهاملة'، وهي عبارة شعبية تعني الأحاديث غير المفيدة وغير الهادفة).

وحين يتمادى حكيم ما في استدراج محدثيه بالأسئلة المتذاكية، يأتيه السؤال على طريقته الفصيحة: لماذا تُحادثنا هكذا؟! فيدرك الحكيم حينها أنه على وشك أن يقع في الفخ، ليأتي رده (بالعامية هذه المرة): لا والله.. تعرف حكيم ولازم أتبهل (أو أستهبل، بمعنى: أتذاك وأتذلك).

وتتراجع فيها سلطة النخب، حيث الإعلام والصورة تتيجان للجميع المشاركة؛ بحيث يمكن لأي فرد أن يفسر الصورة ويضع عليها تأويله الشخصي، دون إملاءات مسبقة؛ وهذا ما "أطلق إمكانيات التأويل الحر، مثلما وسّع دوائر الاستقبال وسأوى بين الناس في ذلك"،^I كما يقول عبدالله الغدامي. وهذا بدوره أسهم في تغيير اجتماعي واضح، حيث أصبح صوت الجمهور مسموعاً، وأصبح رأيه ذا قيمة، في الحكم على الظواهر والقضايا، فيما تراجع صوت النخبة، وانحسر دورها في التأثير والتأويل والوصاية؛ هذا لا يعني أن النخب قد اختفت ولم يعد لها دور أو وجود، لكنها -كما يؤكد الغدامي- "فقدت دورها في القيادة والوصاية وتلاشت تبعا لذلك رمزيتها التقليدية التي كانت تملكها من قبل، ولم تعد الثقافة رموزاً فريدة لا في السياسة ولا في الاجتماع ولا في الفن والفكر".^{II}

٧- سلطة اللغة وعامية الفصح

بعيداً عن محاولة التفاسيح وتكلف البلاغة التي تسم بعض هذه النكت، فإن أهم المظاهر اللغوية التي تصبغها هي الخلط بين الفصح والعامي، وهو تكنيك أساسي لا يخلو من دلالة؛ فالفصحى كانت وتظل رمزاً لطبقة النخبة الثقافية، وهي سمة من سماتهم، وإن كان العامة يقدرون اللغة الفصحى باعتبارها لغة القرآن ورمز الهوية العربية، إلا أنهم كثيراً ما ينظرون لمتحدثيها من النخبة بنظرة أقل تقديراً، حتى تحوّل الحديث بالفصحى عيباً أو نقطة للسخرية، يشار إلى مستخدمها بالتقعر والتكلف في الحديث لإثبات اختلافه عن طبقة العامة في مجتمعه.

^I الغدامي، عبدالله، الثقافة التلفزيونية: سقوط النخبة وبروز الشعبي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥) ص ١١.

^{II} السابق.

^{III} يشير أمين هنا إلى قول الجاحظ في (البيان والتبيين): "وإن سمعت بنادرة من نواذر العوام وملحة من ملح الحشوة والطعام، فإياك وأن تستعمل فيها الإعراب، أو تتخير لها لفظاً حسناً، أو تجعل لها من فيك

مخرجاً سرياً؛ فإن ذلك يفسد الإمتاع بها، ويخرجها من صورتها، ومن الذي أريدت له". الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، ت: عبدالسلام هارون، ج ١، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٨)، ص ١٤٦.

^{IV} أمين، أحمد، فيض الخاطر، ج ٩، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢)، ص ١٢٢.

(الخرفنة) جذراً معجمياً متشظياً: (خروف، خرفن، تخرفن، مخرفن...) يصف حالة المعجب المستعد لدفع كل ما لديه من أجل الحصول على رضا المعجب به. وكذلك تدل عبارة (طاح وجه الحكيم) على موقف الحرج والإحباط الذي أصابه بعد سماعه ما لم يتوقع، وهي عبارة يستخدمها المجتمع، وخصوصاً فئة الشباب، كثيراً، فتكون عبارة (طاح وجهي)، أي أنني أخرجتُ فجأة حتى أسقط في يدي ولم أحر جواباً، وهو موقف لا يجدر بالحكيم أن يقع فيه في زمن مضى على ما يبدو. وهكذا تأتي العبارة العامية بجوار أختها الفصيحة، وما تحمله من دلالات اجتماعية خاصة لا لتسهم في النتيجة الساخرة/الضحكة وحسب، بل لتقدم إضافتها للرسالة العامة، والخطاب الخفي الذي تحمله ظاهرة النكت الشعبية.

ولا تكون اللفظة العامية رداً من الحكيم أو من محاوريه في كل الأحوال فقط، بل قد تأتي على شكل عبارة ختامية مقتضبة في آخر النكتة، لتكون قفلة لها، شبيهة بـ 'الخرجة' التي تأتي في نهاية آخر قفلة في الموشح (وغلب عليها أن تكون عامية)¹، لكنها في النكتة قفلة ساخرة مبتدلة، ترتبط كثيراً بالحدث الدارج وبالقضية الحامية حينها، وكأنها تقول إن هذا الحدث، أو تلك القضية هي المهم، وتكون عاميتها تمثيلاً لعامية المجتمع (الذين يمثلون أكثرية الجماهير)، وهذا هو ما يهم هذه الجماهير حقيقة، وليس حكمتك ومعرفتك وبلاغتك وكل التراث والتقاليد التي صنعتك حكيماً في هذه الصورة.

ولعلها تقول ضمن ما تقول أيضاً، إن من يريد أن يلعب دور الحكيم في هذا الزمن، لا بد أن يقترب من الناس، ويعيش همومهم وقضاياهم، بطريقة هم، لا

في هذا المثال الأخير، يحرص الحكيم، في الحال التي يتلبس فيها الدور التقليدي الجاد، على الفصحى وهو يحاور محدثيه، لكن حين يأتي السؤال من أحد الذين يحدثهم عن دوافعه خلف استخدام هذه الطريقة ينقطع إيقاع الاستدراج (والفذلقة)، ويكون السؤال كاشفاً يضع الحكيم في مأزق الواقع، حينها يتشبث الحكيم بسلاح محدثيه من العامة، ويرد عليهم بلسانهم (العامي) رداً يشي بأن دوره يقف عند حدود هذه الألعاب اللغوية والتفصيح ليس إلا، وتكون (البهلة) وظيفه الحكيم الذي لطالما شغل مناصب معرفية وفلسفية مقدسة.

ولا بد من الوقوف عند هذه العبارات المحلية الصرفة التي تضمها النكت، لتشير إلى المجتمع المحلي تحديداً، وما تحمله من أبعاد ثقافية واجتماعية؛ فعبارات مثل: (أكل الأرض، مردغهُ، لأنك خروف، هبداً بالكريك، طاح وجه الحكيم، وغيرها) مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمجتمع السعودي (والخليجي ربما). وغالباً ما تؤدي وظائف دلالية أبعد من معناها الحرفي، ما يجعلها غير مفهومة -أو مدركة بكافة أبعادها- في سياقات اجتماعية مختلفة؛ فأكل الأرض مثلاً تحمل، بالإضافة إلى دلالة الوجع والذل، بعداً كاريكاتيرياً ساخراً لا يدركه الغريب عن السياق الخاص الذي تُقال فيه العبارة (وهو سياق إقليمي ضيق أحياناً)، كما أن (الخروف) في عبارة: (لأنك خروف) المقصود به الشاب الرومانسي المحب للفتاة، تقود بالضرورة إلى استخدام المجتمع لهذا التعبير للدلالة على وضع معين، كما تقود إلى ظاهرة اجتماعية شهيرة في المجتمع السعودي وكل ما يدور حولها من جدل واختلاف أحال 'الخروف' ومشتقاته إلى مصطلح اجتماعي بارز في المعجم المحلي، فأضحت

¹ انظر: عتيق، عبدالعزيز، الأدب العربي في الأندلس، (بيروت: دار النهضة، ١٩٧٦) ص ٣٤٩.

بأخرى، وممثلهم في هذا السياق هو 'الحكيم' الذي يطال التغيير هنا صورته ووظيفته، بعد أن احتفظ بهما طويلاً في الوعي الجمعي.

وهو تغيير يعني -كما أظهرت النكت وما تحمله من روح ساخرة- اهتزاز صورة النموذج، الذي يمثله الحكيم هنا، وبالتالي رفض ما يمثله من سلطة أبوية أو هرمية. تهتز صورة الحكيم، وتضع النكت له ملامح لم يعهدها وجهه، وتجعله يرتدي ألواناً لم تكن تليق به في وقت مضى، بل ترسمه -أحياناً - بطرق كاريكاتيرية، وتورطه في مواقف محرجة تحول فيها تقاصحه وتذاكبه إلى فخ، يجعله يبدو مهرجاً بهلواني الطباع. كل هذا يقود إلى وضع سلطته تحت مجهر الشك، فتصبح موضع تساؤل المجتمع، واستنكارهم ربما. فهل يعني هذا أن الحكيم (بصورته التقليدية الراسخة) أضحى كائناً خارج الزمان، منتهي الصلاحية، لا وظيفة له في زمن التكنولوجيا ومنصات التواصل الاجتماعي؟

شخصياً لا أعتقد ذلك؛ فقد أظهرت النكت، وأظهر تحليلها، اعترافاً ضمناً بدور الحكيم، واحتراماً لسلطته التي اكتسبها عبر الزمان، لكن هذا الزمان قد وصل إلى منعطف حتمي يوجب إجراء تعديلات جوهرية على صورة الحكيم ووظيفته. تشير النكت إلى أن طرق الحكيم التقليدية، والملتوية، لم تعد تجدي في عصر ما بعد الحداثة؛ فالصبر، والتأمل، واللغة الهادئة المكثفة، وربما الفصاحة والبديهة اللغوية، لم تعد تقيد في هذا الزمن ولم تعد تناسبه. فهي لا تعين أبناء هذا المجتمع (الذين يستهلكون هذه النكت) على مواجهة ظروف هذا العصر، ولا تحل مشاكلهم المعقدة، فلم يعد الوقت ترفاً في زمن السرعة الذي نشهده.

في مشهد لافت من المسلسل الكوميدي الشهير (واي فاي)، يجتمع صفوة رجال القبيلة في خيمة شيخهم

بطريقته التي ربما لا تخلو من حكمة ومن رسالة تدعو للتأمل، لكنها طريق طويلة لا تناسب عصر السرعة والخفة، ولا تناسب الحدث ولا الزمان ولا المكان. حكيم هذا الزمان هو ذلك الحكيم الذي يبدو فرداً من أفراد المجتمع، يغضب ويتصرف برغبة، ويتأثر بقضايا الرأي العام، ويسيء أدبه أحياناً، ويطلب دخاناً (سجائر)، ويبحث عن شغالات (خادمات) في رمضان... الخ. لم تعد صورة المترهب المتسربل بروح بوذا الصورة الذهنية المألوفة للحكيم في مجتمع ما بعد الحداثة... لكنه الحكيم الذي يشعر بهم، لأنه مثلهم يمشي في الأسواق ويأكل الطعام، بل الكثير من الطعام، حتى تضطره السمنة لعملية التكميم:

قال حكيم وكان ذا سمن:

ألا أنبئكم بما يرفع الضغط، ويُوجب الربط؟

قالوا: أنبئنا!

قال: أن يأكل غيرك أضعاف ما تأكل ولا يسمن.

ثم بكى وهو يأكل «سلطة».

وأنشد قائلاً:

يسمنه الهواء إذا تنفس

ويسمن إن رأى الفول المدمس

٨- ما الذي تقوله النكت؟

بعد هذا التحليل النصي والسياقي، يبقى السؤال الأهم عن القوى المحركة لهذه النكت، واما تقوله لنا هذه الظاهرة في المجمل. يمكن أن نتفق على أن التغيير، بوصفه عاملاً تاريخياً حتمياً، هو أبرز العوامل التي تقف خلف انبثاق الظاهرة وإبقائها حية ومتجددة في المجتمع.

وهو تغيير يتجه نحو مشاركة الجمهور في صناعة المعنى، وفي عملية التأويل، وفي تحويل الرسالة (نصية كانت أو ثقافية)، والتحكم في توجيه مسارها التاريخي. وهي مشاركة يدفع ثمنها النخب بطريقة أو

لكنها تزيل وتذيب التوتر في الوقت نفسه. لذلك يعتمد الإنسان إلى صنع النكت حول أشد الأمور رعباً لنا نحن البشر، كالموت مثلاً. في الحقيقة، لقد اكتشفنا أن (التنكيت) وصنع الطرائف هو إحدى الطرق الناعمة لاستيضاح الأفكار الفلسفية المطلقة".¹¹¹

٩- الخاتمة

من المهم في سياق وصف هذه الظاهرة التأكيد على عدد من العوامل المؤثرة في بقائها وانتشارها، ويأتي في رأس القائمة عدمُ حصانة الرسائل وضعفُ مناعتها، مما يجعلها عرضةً للتغيير والتوجيه والأدلجة دون ممانعة أو مقاومة. من هنا يُلاحظ تغير الصياغة النصية للنكتة ذاتها من وقت لآخر، ومن سياق لآخر، واعتمادها (الاعتباطي) على مزاج مرسلها الذي يملك كامل السلطة عليها، ما يجعلها نهياً ليس لثقافته ومستوى تعليمه وحسب، بل لمزاجه اللحظي وأيديولوجيته كذلك. من هنا لوحظ على النكت كثرة الأخطاء النحوية والإملائية، والشعبوية المموجة أحياناً، واعتمادها أحياناً على لهجات محلية، وارتباطها بأقاليم معينة. (وقد تستخدم النكتة ذاتها في التنافس العصبي القبلي فتظهر بأكثر من صورة).

عدم حصانة النكت يقود أيضاً إلى تدويرها المكرور والممل أحياناً، وهو ما يؤدي إلى ابتذالها، ويفقدها بريقَ الدهشة. لكن مرونتها، (المتمثلة في عدم

لمناقشة أهم قضاياهم وأخطر قراراتهم. لكن المشهد لا يبدي ما تتضمنه هذه الكلمات من هيبة وجدية، إذ يكتفي رجال القبيلة بالاستماع إلى كلمات شيخهم السخيفة وقصصه الساذجة، والترديد سويماً بإذعان وبلاهة: 'حكيم يا شيخ'!

يصور المشهد التبعية الساذجة لرأس السلطة (الشيخ الحكيم)، وما تشير إليه ضمناً من جهل هذا الجمهور وتبعيته العمياء وإرادته المسلوبة. وتقوم النكت بدور مشابه لما يفعله المشهد الكوميدي، لذلك تحمل النكت بالضرورة نقداً سياسياً/اجتماعياً لاذعاً يبدي رفضاً لأي سلطة تحاول سلبه إرادته وحرية. "منذ بدايات ظهور النكتة الشعبية اقترنت وظيفتها في كثير من الأحيان بالتعبير عن مغزى سياسي يلامس مجريات الواقع وتداعياته ضمن سياقاته السلبية، فشكلت النكت شكلاً آخر من أشكال التعبير الجماعي عن هموم الجماعة بطريقة مجازية ساخرة فيها نوع من النقد للوضع السياسي والاجتماعي القائم".¹¹²

لكن الاعتماد على النكت بطبيعة الحال قد يشير أيضاً إلى الخوف من المواجهة، ومن عواقب المواجهة ربما. وهو وضع يجعل الضحك والسخرية الطريقة الوحيدة -ربما- للتعامل مع هذا العالم المجنون، عالم ما بعد الحداثة. يذكر توماس كاثكارت و دانيال كلفن أن النكت يمكن أن "تحدث عن أمور محبطة ومقلقة،

¹ انظر: واي فاي الموسم ٤_ حكيم يا شيخ، يوتيوب، تاريخ التصفح: ٣ فبراير ٢٠٢٠.

¹¹² البشتاوي، ص ٨. < <https://www.youtube.com/watch?v=kqV5LLKzSjU> >

¹¹¹ Cathcart , Thomas & Klein, Daniel, **Heidegger and a Hippo Walk Through Those Pearly Gates: Using Philosophy (and Jokes!) to Explain Life, Death, the Afterlife, and Everything in Between** Daniel Martin Klein, (New York, Penguin, 2009) p. 3.

- الجاحظ، عمرو بن بحر. (١٩٩٨). *البيان والتبيين*. ت: عبدالسلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي.
- خليل، إبراهيم محمود. (٢٠٠٣). *النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك*. ط٤. عمان: دار المسيرة.
- السملالي، ربيع بن المدني. (١٦ ديسمبر ٢٠١٤). فن الرواية، شبكة الألوكة الأدبية واللغوية. تاريخ التصفح: ٢ فبراير ٢٠٢٠: <https://www.alukah.net/literature_language/0/79895/>.
- سورة البقرة، القرآن الكريم، آية ٢٦٩.
- السوسوة، عباس. (٢٠٠٤). النكتة: تأصيل لغوي تاريخي. مجلة مجمع اللغة العربية. دمشق، مجلد (٧٩)، الجزء (٢).
- الطبري. (٢٠٠١). *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، تحقيق: عبدالله التركي. القاهرة: دار هجر، ٢٠٠١.
- عبدالحميد، شاكر. (٢٠٠٣). *الفكاهة والضحك: رؤية جديدة*. الكويت: عالم المعرفة.
- عتيق، عبدالعزيز. (١٩٧٦). *الأدب العربي في الأندلس*. بيروت: دار النهضة.
- العجمي، فالح. (١٨ مايو ٢٠١٤). النكتة.. تقويمها ووظائفها. *صحيفة اليوم الإلكترونية*. تاريخ التصفح: ٢ يناير ٢٠١٩: <<http://www.alyaum.com/articles/931076/>>.
- الغدامي، عبدالله. (٢٠٠٥). *الثقافة التلفزيونية: سقوط النخبة وبروز الشعبي*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

حصانتها من انتهاك نصيتها، وتكرار تدويرها)، قد يكون سمةً من سماتها، يجعلها أكثر مناسبة للطرف الثقافي الذي ولدت فيه الظاهرة؛ فهي تسمح للجميع أن يتدخل في صياغتها، وفي توجيهها، وتحوير رسالتها. كما أن إرسالها المتكرر يضمن بقاءها لفترة أطول، وبالتالي تأثيرها كذلك. كما أن مسألة التكرار هذه نسبية في عالم أصبح كل ما فيه نسبي الطبيعة على ما يبدو؛ فقد تكون تلك النكتة التي مرّت على متلقٍ ما عدة مرات في منصات مختلفة، هي نفسها التي تظهر في هاتف متلقٍ آخر للمرة الأولى؛ يقرأها، فتتسع حدقتا عينيه، وتتبثق من فكّيه ضحكة مجلجلة، أو غير مجلجلة، ثم يقرر أن يرسلها لقائمة المضافين لديه في الواتس آب، أو يغرد بها لمتابعيه في تويتر، أو يضعها على صفحته في الفيس بوك... وتستمر الحكاية.

قائمة المراجع

- إبراهيم، عبدالله. (١٩٩٢). *السردية العربية: بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي*. بيروت: المركز الثقافي العربي.
- أمين، أحمد. (٢٠١٢). *فيض خاطر*. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
- بالتريديج، براين. (٢٠١٨). *تحليل الخطاب*. ت: عبدالرحمن الفهد. الرياض: دار جامعة الملك سعود للنشر.
- بدوي، عبدالرحمن. (١٩٨٤). *موسوعة الفلسفة*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- البشتاوي، يحيى. (نيسان ٢٠١٦). النكتة الشعبية ودورها في النقد السياسي. *موقع وزارة الثقافة الأردنية*. تاريخ التصفح: ١٨ يوليو ٢٠١٩: <http://www.ich.gov.jo/sites/default/files/p2_1.pdf>.

(2009). *Heidegger and a Hippo Walk Through Those Pearly Gates: Using Philosophy (and Jokes!) to Explain Life, Death, the Afterlife, and Everything in Between*. New York, Penguin.

-

C

ohen, Ted. (1999). *Jokes: Philosophical Thoughts on Joking Matters*. Chicago: University of Chicago Press.

-

D

aughlas, Mary. (1991). Jokes. In Chandra Mukerji & Michael Schudson (eds.), *Rethinking Popular Culture: Contemporary Perspectives in Cultural Studies*. Berkeley & LA: University of California Press.

-

Statista: *the Statistics Portal*, date of access 22 July 2019: <<https://www.statista.com/statistics/258749/most-popular-global-mobile-messenger-apps/>>.

- الغدامي، عبدالله. (٢٠٠١). *النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ط٢، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي*.
- القيرواني، أبوسحاق إبراهيم الحصري. (١٤٣٩هـ). *جمع الجواهر في الملح والنوادر*. تحقيق: محمد العزازي. بيروت: دار الكتب العربية.
- ابن قيم الجوزية. (٢٠٠٣). *مدارج السالكين*. تحقيق: البغدادي. بيروت: دار الكتاب العربي.
- ابن منظور. (٢٠٠٣). *لسان العرب*. بيروت: دار صادر.
- معهد الإنماء العربي، (١٩٨٨). *الموسوعة الفلسفية العربية*.
- هرامة، حميد. (١٨ ديسمبر، ٢٠١٦). النص السردي، موقع الألوكة الإلكتروني، تاريخ التصفح ٦ يوليو ٢٠١٩: <http://www.alukah.net/literature_language/0/110556>.
- ياسين، بوعلي. (١٩٩٦). *بيان الحد بين الهزل والجد: دراسة في أدب النكتة*. دمشق: دار المهدي للثقافة والنشر.

English References

-

C

athcart , Thomas & Klein, Daniel.

The Hunter in his Own Ambush: Image of the Wiseman in Social Media Jokes

Dr. Adel Khamis Alzahrani,
*Associate Professor of Modern Criticism, Arabic
Language & Literature Dept., King AbdulAziz Univesity, Jeddah.*
akalzhrani@kau.edu.sa

Abstract. this paper attempts to analyse the image of the "wiseman" in social media jokes, WhatsApp jokes in particular, in order to show how this image has changed. The jokes of wiseman represent a cultural phenomenon in social media platforms; they draw a different picture that is not consistent with the traditional image of the wiseman in Arabic culture, as a person who had always preserved wisdom, dignity, as well as the authority upon the art of speech. This study supposes that this phenomenon implies a discourse, which could be analysed and contextualised.

The subject matter of this research is obviously one of the interests of cultural criticism, which studies literary & cultural issues in terms of their relation to the masses. Basically, cultural criticism aims at revealing factors & forces which drive such phenomena, in order to show hidden messages and discourses.

Keywords: Jokes, social media, discourse, criticism.

تقييم الكفاءة اللغوية الكتابية للطلاب ضعاف السمع في جامعة الملك عبد العزيز في ضوء مقاييس آكتفل ACTFL للطلاقة اللغوية

سعيد بن علي بن سعيد آل الاصلع

أستاذ مساعد - لسانيات تطبيقية

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

قسم المواد العامة، جامعة الملك عبد العزيز

مستخلص. تسعى هذه الدراسة إلى استكشاف المستوى اللغوي للغة المكتوبة وتقييمها للطلاب ضعاف السمع في جامعة الملك عبد العزيز في ضوء مقاييس المجلس الأمريكي لتعليم اللغات الأجنبية آكتفل ACTFL. تكونت عينة الدراسة من أربعة عشر طالبا من الطلاب ضعاف السمع المنتظمين في الجامعة. وُجمعت بيانات الدراسة من خلال اختبار تحريري طُلب منهم فيه الإجابة عن أربعة أسئلة من خلالها يكتبون عن مواضيع مألوفة لهم تشمل الجدول اليومي، وجدولهم أو برنامجهم خلال إجازة الأسبوع السابق للاختبار، وبرنامجهم أو جدولهم للإجازة ما بين الفصلين الدراسيين والتي كانت قريبة وقت إجراء الاختبار، بالإضافة إلى عقد مقارنة بين حياتهم في التعليم العام وتجربتهم في المرحلة الجامعية من حيث أوجه الشبه والاختلاف. الأسئلة التي طُلب منهم الإجابة عنها تُعد أسئلة في مواضيع مألوفة لهم وبإمكانهم الإسهاب في الحديث عنها. كان الباحث يسعى إلى استكشاف قدرتهم على السرد في الزمن الحاضر، والسرد في الزمن الماضي، والسرد في الزمن المستقبل، وكذلك محاولة استكشاف إذا كان لديهم القدرة على التنقل بين الأزمنة والسرد بها واستخدامها بشكل صحيح، بالإضافة إلى محاولة استكشاف مدى قدرتهم على المقارنة والربط بين الجمل، واستخدام أدوات الربط بشكل سليم. أظهرت نتائج الدراسة أن الطلاب المشاركين في الدراسة لديهم تأخر شديد وضعف في مهارة الكتابة بحيث إن مستواهم الكتابي يتراوح ما بين مبتدئ أوسط إلى مبتدئ أعلى وفق مقاييس آكتفل ACTFL. ولذلك ختمت الدراسة بذكر بعض أسباب هذا التأخر الشديد، ومحاولة تقديم حلول للتغلب عليها ومعالجتها؛ حيث إنه ينبغي التفريق بين تعليم اللغة العربية كلغة أولى، وتعليمها كلغة ثانية؛ ولهذا فإن الدراسة توصي بإعادة تصميم مناهج اللغة العربية للطلاب من ذوي الإعاقة السمعية بحيث يتعلمون اللغة العربية كلغة ثانية،

وكذلك ينبغي تأهيل معلمي اللغة العربية لتعليمها كلغة ثانية لهذه الفئة من الطلاب. وكذلك توصي الدراسة بإضافة سنة تمهيدية مكثفة لتطوير وتقوية المهارات والجوانب اللغوية لهذه الفئة من الطلاب.

الكلمات المفتاحية: تقييم الطلاقة اللغوية، مستوى الكفاءة الكتابية للطلاب ضعاف السمع، تعليم العربية كلغة ثانية.

المقدمة

للطلاب والطالبات من ذوي الإعاقة السمعية للدراسة فيها في تخصص التعليم الابتدائي (الريس والمنيعي، ٢٠١٤).

ولكن للأسف فهذه التجارب لم تحقق النجاح المتوقع والمأمول وذلك بسبب ضعف الجانب اللغوي لدى هذه الفئة من الطلاب والطالبات (الريس والمنيعي، ٢٠١٤). فكما هو معلوم في حقل اكتساب اللغة أنه يجب مراعاة عامل مهم وهو عامل المدخلات اللغوية من خلال التعرض للغة المراد تعلمها من خلال مهارتي الاستماع والقراءة (مهارات الاستقبال). وكذلك في المقابل، المخرجات اللغوية -وهي اللغة التي يتم إنتاجها- تكون من خلال مهارتي التحدث والكتابة (المهارات الإنتاجية). فبالنسبة لفئة الصم وضعاف السمع، فإن الاستماع كقناة لدخول اللغة والتعرض اللغوي لديهم معطلة في حال الصمم، أو قد تسمح بدخول ضعيف وغير مثالي للتعرض اللغوي في حال ضعف السمع؛ مما يؤثر سلباً على جودة المدخلات كماً وكيفاً؛ وبالتالي يصبح لدى الشخص ضعف وتأخر لغوي. أو بعبارة أخرى، لا يتعرض الطلاب ضعاف السمع في الغالب للغة المنطوقة بما يكفي؛ لأن ضعف السمع يحد من هذا التعرض، مما يؤدي إلى ضعف لغوي وتأخر في اكتساب اللغة بسبب عدم التعرض إلى الكمية والنوعية الكافية من المدخلات

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وإمام المتقين محمد بن عبد الله -صلى الله عليه وسلم- أما بعد:

فقد أولت المملكة العربية السعودية اهتماماً كبيراً لذوي الاحتياجات الخاصة عموماً وذوي الإعاقة السمعية خصوصاً، ولا سيما في مجال التعليم، ومنها -على سبيل المثال لا الحصر- فتح المجال لهم لمواصلة دراساتهم الجامعية. ففي شهر جمادى الأولى من عام ١٤٢٢هـ صدرت الموافقة الكريمة بالسماح للطلاب الصم وضعاف السمع في المملكة العربية السعودية بمواصلة تعليمهم الجامعي، وكانت البداية بالكليات التقنية. وبعد ذلك بثلاث سنوات، أي في عام ١٤٢٥هـ أُتيح لهم المزيد من خيارات الدراسية، كما ذكر الريس والمنيعي (٢٠١٤) أن البداية الفعلية للتعليم العالي للصم في المملكة العربية السعودية كانت في عام ١٤٢٥هـ حيث أصبح بإمكان الطالبات الصموات الالتحاق بأقسام السكن، وإدارة المنزل، والتربية الفنية بكلية الاقتصاد والتربية الفنية بالرياض. وكذلك في عام ١٤٢٦هـ افتتحت فصول خاصة بالطلاب الصم في كليات الاتصالات والمعلومات بالرياض وحائل وبريدة بحيث يمكنهم التخصص في التطبيقات المكتبية والحصول على دبلوم في ذلك التخصص. وكذلك فتحت الجامعة العربية المفتوحة (فرع الرياض) الباب

تأخير متزايد في القدرة على اكتساب مهارة الكتابة. كذلك أظهرت الدراسات أن أداء طلاب المرحلة الثانوية من ضعاف السمع الخفيف كان مشابهاً لنظرائهم من الطلاب الذين ليس لديهم إعاقة سمعية. في المقابل، كان أداء الطلاب الذين لديهم ضعف سمع شديد في المرحلة الثانوية في مهارة الكتابة مقاربا للمهارات اللغوية الكتابية للطلاب الذين ليس لديهم إعاقة سمعية والذين تتراوح أعمارهم بين تسع وعشر سنوات، أي ما يعادل طلاب الصفين الثالث أو الرابع الابتدائي. لذلك فإن مهارة الكتابة تتطور لدى الطلاب الصم وضعاف السمع مع تقدم العمر، ولكن الطلاب الذين يعانون من ضعف سمع شديد ظلوا متأخرين مقارنة بنظرائهم بدون إعاقة سمعية، في حين أن الطلاب الذين يعانون من ضعف سمع خفيف قد يتخلفون عن الركب في البداية، ولكنهم في الغالب يدركون زملاءهم السامعين في المرحلة الثانوية، ويصبحون في المستوى اللغوي نفسه (Yoshinaga-Itano, and Downey, 1996; Antia, Reed and Kreimeyer, 2005).

ومما تجدر الإشارة إليه هو أن بعض الصم أو ضعاف السمع قد يقومون بعملية زراعة قوقعة، أو أنهم قد يستخدمون سماعات طبية تساعدهم على السمع، ولكن كيف سيكون تأثيرها على تطورهم اللغوي؟ في دراسة قام بها الباحثون (Spencer, Barker, and Tomblin, 2003) عن التطور اللغوي وعلى وجه أخص اكتساب مهارتي القراءة والكتابة لأولئك الأطفال

اللغوية المطلوبة لتطور ونمو اللغة لهذه الفئة (Dostal and Wolbers, 2014).

أما فيما يتعلق بتطور مهارتي القراءة والكتابة لدى الطلاب الصم وضعاف السمع، فقد أظهرت الدراسات الغربية السابقة أنها تتقدم ولكن بشكل ضئيل مقارنة بنظرائهم ممن ليس لديهم إعاقة سمعية (Yoshinaga-Itano and Downey, 1996; Dostal and Wolbers, 2014) إضافة إلى ذلك فقد بينت الدراسات أن كتابة الطلاب الصم وضعاف السمع كانت في العادة عبارة عن جمل قصيرة، وتحتوي على أخطاء نحوية، وتراكيب خاطئة وغير قياسية، بالإضافة إلى أنهم يغيرون الموضوع وينتقلون بين الأفكار عشوائيا ومن دون تقديم تفسيرات كاملة أو مناقشة لجميع محاور الموضوع أو تقديم صورة واضحة وكافية وشاملة للأفكار، أو بعبارة أخرى، فإن كتابتهم تفتقر إلى التماسك والوحدة الموضوعية والعضوية (Marschark, Mouradian, and Halas, 1994; Marschark, Lang, and Albertini, 2002; Spencer, Barker, and Tomblin, 2003; Singleton, Morgan, DiGello, Wiles, and Rivers, 2004; Mayer, 2010).

أما من حيث التساؤل عن إمكانية وجود علاقة بين درجة فقدان السمع والتأخر في اكتساب المهارات اللغوية وخاصة مهارة الكتابة، فقد أظهرت الدراسات أن زيادة درجة فقدان السمع تؤثر سلبا وتؤدي إلى

فعلى سبيل المثال ذكرت ويليامز (Williams, 1999) أن لغة الإشارة كان لها تأثير إيجابي على الأطفال الصم الذين لاحظتهم في غرفة الصف في المرحلة الابتدائية، حيث لاحظت أنهم يستخدمونها بنفس الطريقة التي يستخدم بها الأطفال الآخريين - الذين ليس لديهم مشاكل في السمع - اللغة المنطوقة للمساعدة في كتابتهم، مما كان له أثر إيجابي على تطور مهارة الكتابة لديهم. ولذلك كشفت هذه الدراسات عن وجود تأثير إيجابي للتفاعل الاجتماعي من خلال الحديث بين الطلاب العاديين واستخدام لغة الإشارة للطلاب الصم وضعاف السمع لتطوير مهارة الكتابة. وكذلك أظهرت دراسة Dostal and Wolbers, (2014) أن التركيز على بناء وتطوير لغة الإشارة بالتزامن مع تعليم مهارة الكتابة للطلاب الصم وضعاف السمع أظهر نتائج إيجابية وساهم في تطور ملموس لمهارة الكتابة لدى الطلاب المشاركين في الدراسة. ولذلك فإن التفاعل الاجتماعي بين الطالب الأصم أو ضعيف السمع مع أقرانه من الطلاب العاديين يؤثر إيجاباً على التطور اللغوي لديهم، وهذا ما أكدته الدراسات (Troyer, 1991; Labbo, 1996).

وبالنظر في الدراسات التي أُجريت على الطلاب ضعاف السمع في المجتمع السعودي، فتُعد دراسة المنيعي والريس (٢٠١٤) إحدى أبرز هذه الدراسات. فقد درس الباحثان مهارتي الفهم القرائي والكتابة للطلاب الصم في المملكة العربية السعودية. وقد

الذين يستخدمون السماعات الطبية أو قاموا بزراعة قوقعة صناعية، حيث قارنوا بين أداء ستة عشر طالبا ممن زرعو القوقعة في مهارتي القراءة والكتابة، في مقابل ستة عشر طالباً عادياً، ليس لديهم مشاكل في السمع. وكشفت نتائج تلك الدراسة أن الأطفال الذين زرعو القوقعة الصناعية واجهوا صعوبات حقيقية في استخدام التراكيب النحوية بشكل صحيح، بما في ذلك العطف، والاستخدام الصحيح للأفعال.

أما عن إمكانية تأثير لغة الإشارة على اللغة المكتوبة للطلاب الصم وضعاف السمع ودورها في اكتساب مهارة الكتابة، فقد أشارت الدراسات إلى أن لغة الإشارة الأمريكية "American Sign Language" (ASL) تُعدُّ اللغة الأولى للأطفال الصم وضعاف السمع (Charrow and Fletcher, 1974; Dostal and Wolbers, 2014). ونظراً لأنها لا تحتوي على رموز مكتوبة، لم يتمكن هؤلاء الطلاب من تطوير مهارتي القراءة والكتابة. وكذلك يرى ماير وويلز (Mayer and Wells, 1996) بعدم وجود نقل لغوي (Language Transfer) من لغة الإشارة الأمريكية ASL إلى مهارات الإنتاج اللغوي من تحدث وكتابة. في المقابل، أظهرت بعض الدراسات وجود علاقة إيجابية بين إتقان لغة الإشارة الأمريكية ASL واكتساب مهارات اللغة الإنجليزية بما فيها مهارة الكتابة (Wilbur, 2000; Goldin-Meadow and Mayberry, 2001; Cummins, 2006; Menendez, 2010; Wolbers, 2010).

كما ذكر دورن وسوفو Dorn and Soffos, (2001) هي عملية إدراكية معرفية تشتمل على فهم الأفكار، واللغة التعبيرية، والمهارات الآلية. ومما تجدر الإشارة إليه هو ما ذكره سبنسر ومارستشارك (Spencer and Marschark, 2010) أنه إلى الوقت الحاضر لم يتوصل الباحثون إلى حل مشكلة ضعف وتأخر مهارة الكتابة لدى الطلاب الصم وضعاف السمع من خلال منهج يدعم تطوير مهارة الكتابة لدى هذه الفئة. لذلك جاءت هذه الدراسة لتساهم في سد هذه الفجوة من خلال توصيف مستوى اللغة الكتابية للطلاب ضعاف السمع في جامعة الملك عبد العزيز في ضوء معايير المجلس الأمريكي لتدريس اللغات الأجنبية. أو بعبارة أخرى، فهذه الدراسة تسعى إلى استكشاف المستوى اللغوي لمهارة الكتابة لدى الطلاب ضعاف السمع في جامعة الملك عبد العزيز ومقارنته بمعايير الطلاقة اللغوية الكتابية المعتمدة في المجلس الأمريكي لتعليم اللغات الأجنبية "The American Council on the Teaching of Foreign Languages (ACTFL)", ومن ثم محاولة استكشاف أسباب الضعف اللغوي الكتابي لدى العينة المشاركة -إن كان هناك ضعف- وهل هناك أسباب أخرى غير مشاكل الإعاقة السمعية تؤثر سلباً على تطورهم اللغوي وخاصة مهارة الكتابة، ومن ثم تسعى هذه الدراسة إلى تقديم بعض المقترحات من زاوية بيداغوجية "pedagogy" للتغلب على هذا الضعف.

تكونت العينة البحثية من مجموعتين: المجموعة الأولى تتكون من (١٦٥) طالبا من الطلاب الصم الملتحقين بكلية الاتصالات والمعلومات في الرياض وكلية التقنية في حائل، في حين كانت المجموعة الأخرى تتكون من (٧٤) طالبا من الطلاب السامعين في الصف الثالث الابتدائي. وجدت الدراسة أن طلاب الصف الثالث الابتدائي تفوقوا على طلاب الكلية الصم في مهارات الفهم القرائي وكذلك مهارة الكتابة، وبالتالي فإن الطلاب الصم يعانون من تأخر لغوي شديد. لذلك خلصت الدراسة إلى أن الكفاءة اللغوية في مهارتي القراءة والكتابة لدى الطلاب الصم وضعاف السمع منخفضة للغاية لدرجة أن طلاب الصف الثالث الابتدائي كانوا أفضل أداءً منهم.

وفي دراسة أخرى للريس والخرجي (٢٠١٠) أوصى الباحثان بإدراج سنة تحضيرية خاصة لتقوية الكفايات اللغوية للطلاب الصم وضعاف السمع قبل الالتحاق ببرامج التعليم العالي، بالإضافة إلى توفير التقنيات التعليمية الحديثة والمساعدة في تطوير التعليم المقدم لهم، وكذلك الاهتمام بالدورات التدريبية وورش العمل التي تهدف إلى رفع مستوى أعضاء هيئة التدريس ومنسوبي برامج التعليم الجامعي الذين يقومون بتدريس هذه الفئة من الطلاب.

ويتضح مما سبق قلة الأبحاث العربية التي تناولت موضوع الطلاب ذوي الإعاقة السمعية وخاصة في المرحلة الجامعية. والأقل من ذلك هي الدراسات التي تسعى لتقديم تحليل وصفي لمستواهم اللغوي. فالكتابة

المنهج وجمع البيانات

اتبعت هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي لتوصيف البيانات المستخرجة من الطلاب المشاركين في الدراسة، ومن ثم تحليلها وعرضها أو مقارنتها بمعايير المجلس الأمريكي لتعليم اللغات الأجنبية ACTFL.

ولجمع البيانات في هذه الدراسة، فقد قام الباحث بعمل اختبار كتابي للطلاب المشاركين في هذه الدراسة وعددهم أربعة عشر طالبا قبل نهاية الفصل الدراسي الأول من العام الجامعي ١٤٤٠-١٤٤١ هـ. جميع المشاركين من الطلاب ضعاف السمع، وجميعهم يستخدمون سماعات طبية. جميع المشاركين من الطلاب المنتظمين في جامعة الملك عبد العزيز، حيث إن سبعة منهم -وقت جمع البيانات- مازالوا في السنة التحضيرية (المسار الإداري والإنساني)، وستة من المشاركين كانوا في السنة الثانية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ومشارك واحد كان في السنة الثالثة في كلية الاقتصاد والإدارة. جميع المشاركين شاركوا في الاختبار الكتابي عن طريق كتابة قطع تعبيرية للإجابة عن أربعة أسئلة تطرقت لمواضيع مألوفة بالنسبة لهم.

(١) السؤال الأول: طُلب منهم فيه الكتابة عن جدولهم اليومي المعتاد، وذلك لغرض استكشاف قدرتهم على الوصف والسردي باستخدام الفعل المضارع.

(٢) السؤال الثاني: وفيه طُلب منهم الكتابة عن جدولهم وما قاموا به خلال إجازة نهاية الأسبوع السابقة

للاختبار، وذلك لغرض اختبار قدرتهم على السردي باستخدام الفعل الماضي.

(٣) السؤال الثالث: وفيه طُلب منهم الكتابة عن خطتهم وبرنامجهم لإجازة ما بين الفصلين، وذلك لغرض اختبار قدرتهم على السردي باستخدام الزمن المستقبل.

(٤) السؤال الرابع: وفيه طُلب منهم الكتابة عن تجربتهم في التعليم الجامعي ومقارنتها بتجربتهم في التعليم العام، وذلك لغرض اختبار قدرتهم على المقارنة واستخدام أدوات الربط.

الاختبار لم يكن مقيدا بزمن محدد لإنهائه، وإنما ترك الزمن مفتوحا لهم للإجابة عن جميع الأسئلة. وبعد أن انتهى المشاركون من أداء الاختبار، أجرى الباحث بعض المناقشات الودية مع المشاركين وسؤالهم بعض الأسئلة عن الصعوبات التي يواجهونها في الجامعة، وكذلك الخدمات المقدمة لهم في الجامعة، وكذلك عن طريقة دراستهم وتعليمهم خلال مرحلة التعليم العام، ومقارنتها بتجربتهم في الجامعة.

وبعد جمع البيانات المكتوبة، قام الباحث بتحليل اللغة المكتوبة للطلاب المشاركين من خلال منهج تحليل الأخطاء، ومن ثمَّ عرضها ومقارنتها بمعايير المجلس الأمريكي لتعليم اللغات الأجنبية ACTFL. الجدير بالذكر بأن المجلس الأمريكي لتعليم اللغات الأجنبية في عام ٢٠١٢ وضع تصنيف وإرشادات لتعليم اللغات الأجنبية، وصنف الكفاية اللغوية في المهارات اللغوية (التحدث، الاستماع، القراءة، الكتابة) إلى خمسة

- المتوسط (INTERMEDIATE): ويتفرع إلى ثلاثة مستويات فرعية، هي:
 - A. المتوسط الأعلى (INTERMEDIATE HIGH).
 - B. المتوسط الأوسط (INTERMEDIATE MID).
 - C. المتوسط الأدنى (INTERMEDIATE LOW).
 - المبتدئ (NOVICE): ويتفرع إلى ثلاثة مستويات فرعية، هي:
 - A. المبتدئ الأعلى (NOVICE HIGH).
 - B. المبتدئ الأوسط (NOVICE MID).
 - C. المبتدئ الأدنى (NOVICE LOW).
- وفي الجدول الآتي تفصيل للكفايات اللغوية وفقاً لمهارة (الكتابة)، وذلك لكل مستوى من المستويات المذكورة أعلاه^١.

- مستويات، هي: ١- المستوى المتميز، ٢- المستوى المتفوق، ٣- المستوى المتقدم، ويتفرع هذا المستوى الرئيس إلى ثلاثة مستويات فرعية، هي: المتقدم الأعلى، والمتقدم الأوسط، والمتقدم الأدنى، ٤- المستوى المتوسط، وكذلك يتفرع إلى ثلاثة فروع، هي: المتوسط الأعلى، والمتوسط الأوسط، والمتوسط الأدنى، ٥- المستوى المبتدئ، وكذلك يتفرع هذا المستوى إلى ثلاثة فروع، هي: المبتدئ الأعلى، المبتدئ الأدنى الأوسط، المبتدئ الأدنى. وفيما يأتي توصيف موجز لهذه المستويات:
- المتميز (DISTINGUISHED).
 - المتفوق (SUPERIOR).
 - المتقدم (ADVANCED): ويتفرع إلى ثلاثة مستويات فرعية، هي:
 - A. المتقدم الأعلى (ADVANCED HIGH).
 - B. المتقدم الأوسط (ADVANCED MID).
 - C. المتقدم الأدنى (ADVANCED LOW).

^١ D8%A7%D8%A8%D8%A9 أبو حيمد، إبراهيم. كتاب الاختبارات اللغوية. الحجوري، صالح، والجراح، محمد. (٢٠١٦). إرشادات المجلس الأمريكي لتعليم اللغات الأجنبية (ACTFL) دراسة وصفية تحليلية للمستويات والمهارات والكفايات.

^١ المزيد من المعلومات عن مقاييس المجلس الأمريكي لتعليم اللغات الأجنبية ACTFL، انظر:

الموقع الرسمي ل أكتفل ACTFL

<https://www.actfl.org/resources/actfl-proficiency-guidelines->

[2012/arabic/%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%AA%](https://www.actfl.org/resources/actfl-proficiency-guidelines-2012/arabic/%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%AA%)

المستوى الرئيس	المستوى الفرعي	مهارة الكتابة
المتميز		<ul style="list-style-type: none"> يستطيع المتعلم كتابة معظم المراسلات الرسمية وغير الرسمية في موضوعات متعددة ومتنوعة في الجوانب الاجتماعية والعلمية والمهنية. يستطيع المتعلم بشكل فعال شرح أمور معقدة ويشارك بطرح آراء يناقشها ويحسن معالجتها لغويا وبلاغيا. يستطيع المتعلم تنظيم الأفكار عند الكتابة وتسلسلها، بحيث تكون العلاقة بين الأفكار مترابطة. يجيد المتعلم قواعد الكتابة بدقة وتنوع في الأساليب، سواء أكانت تراكيب أم مفردات أم قواعد الإملاء أم أدوات الربط أم علامات الترقيم.
المتفوق		<ul style="list-style-type: none"> يتمكن المتعلم من تنفيذ مهام كتابية رسمية بصورة تحليلية حول قضايا أكاديمية أو اجتماعية. يستطيع المتعلم استخدام الخطاب المقنع والافتراض في النص الذي يكتبه وفق الأنماط الثقافية الخاصة باللغة الهدف. قدرة المتعلم على المحافظة على نسق الكتابة من حيث تسلسل الأفكار والربط بين الجمل والفقرات، وقدرته على تطوير الفكرة والمقارنة الموضوعية. يتمكن المتعلم من الكتابة بأسلوب لغوي دقيق يظهر تمكنه في القواعد والأساليب اللغوية.
المتقدم	المتقدم الأعلى	<ul style="list-style-type: none"> يستطيع المتعلم الكتابة التفصيلية في عدد من الموضوعات بدقة واضحة. يستطيع المتعلم كتابة معظم المراسلات الاجتماعية والتجارية وفق قواعد مناسبة. يستطيع المتعلم الكتابة باستفاضة حول الجوانب المحسوسة من الموضوعات ذات العلاقة باهتماماته ومجالات تخصصه. يستطيع المتعلم الوصف والسردي كتابيا في جميع الأزمنة الرئيسة بتمكن جيد من التراكيب النحوية والمفردات العامة.
	المتقدم الأوسط	<ul style="list-style-type: none"> يستطيع المتعلم كتابة مراسلات اجتماعية عادية والربط بين الجمل في نصوص بسيطة ضمن موضوعات مألوفة. يستطيع المتعلم الوصف والسردي كتابة في جميع الأزمنة مع القدرة على كتابة ملخصات غير معقدة في موضوعات ذات صبغة عامة. يستطيع المتعلم الكتابة باستخدام أدوات ربط متنوعة في نصوص بسيطة يصل طولها لعدة فقرات وتتسم أفكاره غالبا بالوضوح والتوسع والتنظيم. يستطيع المتعلم الكتابة بتمكن لمعظم التراكيب النحوية الشائعة وحصيلة جيدة من المفردات المتداولة.
	المتقدم الأدنى	<ul style="list-style-type: none"> يستطيع المتعلم السرد والوصف كتابة في الأزمنة الثلاثة وبعض التمكن من أشكال المضارع مع القدرة على صياغة ملخصات في موضوعات مألوفة. يستطيع المتعلم ربط الجمل بعضها ببعض في نصوص تحوي فقرة واحدة. تتسم كتابة المتعلم باحتوائها على عدد محدود من أدوات الربط، وقد يلجأ إلى التكرار غير المناسب. يتمكن المتعلم من الكتابة باستخدام بعض التراكيب والمفردات الشائعة.
المتوسط	المتوسط الأعلى	<ul style="list-style-type: none"> يستطيع المتعلم تلبية معظم الحاجات الكتابية العملية والاجتماعية المحدودة. يستطيع المتعلم تدوين ملاحظات بشكل دقيق حول موضوعات مألوفة. يستطيع المتعلم السرد والوصف كتابة في الماضي والحاضر والمستقبل حين يكتب حول الأحداث والأحوال اليومية.
	المتوسط الأوسط	<ul style="list-style-type: none"> يستطيع المتعلم تلبية عددا من الحاجات الكتابية العملية؛ إذ لديه قدرة على التواصل كتابيا بنصوص قصيرة بسيطة، وموضوعات إنشائية تتعلق بالأمور الشخصية المفضلة والحياة اليومية وغيرها من الموضوعات الشخصية. يستطيع المتعلم التعبير كتابة باستخدام الزمن الحاضر أو على الأقل في إطار زمني ثابت. يتمكن المتعلم من استخدام الجمل غير المعقدة وبعض الاشتقاقات الزمنية الأساسية، مثل:

		<ul style="list-style-type: none"> تصريف الأسماء والأفعال. يمكن فهم كتابة المتعلم ببسر من أبناء اللغة المعتادين على كتابة غير أبنائها.
	المتوسط الأدنى	<ul style="list-style-type: none"> يستطيع المتعلم تلبية بعض الحاجات الكتابية العملية المحدودة. يستطيع المتعلم كتابة الرسائل القصيرة، والبطاقات البريدية، وتسجيل بعض الملاحظات مثل الرسائل الهاتفية. يستطيع المتعلم إنشاء جمل خبرية أو استفهامية بسيطة ضمن إطار خبرة لغوية محددة، تكتب عادة بالزمن الحاضر. لا يستطيع المتعلم التعبير كتابة بدقة عن حاجات متقدمة بل يقتصر التعبير على الحاجات الأولية. يمكن فهم كتابة المتعلم ممن اعتادوا على كتابة غير أبناء اللغة الأصليين إلا أنهم يحتاجون إلى جهد إضافي للفهم.
المبتدئ	المبتدئ الأعلى	<ul style="list-style-type: none"> يستطيع المتعلم تلبية حاجات كتابية عملية بصورة بدائية مستخدماً القوائم والرسائل القصيرة والبطاقات البريدية. يستطيع المتعلم التعبير عن نفسه كتابة ضمن السياق الذي تعلم فيه اللغة معتمداً أساساً على مادة محفوظة. يستطيع المتعلم دمج كلمات محفوظة مع تراكيب لكتابة جمل بسيطة حول موضوعات مألوفة جداً، تكون عادة ما بين ٥٠-١٠٠ حرف مركب من النظام الكتابي التصويري. تكون كتابة المتعلم مفهومة غالباً لأبناء اللغة المعتادين على كتابة غير أبنائها، مع حدوث فجوات في الفهم.
	المبتدئ الأوسط	<ul style="list-style-type: none"> يستطيع المتعلم كتابة عدد محدد جداً من المفردات والعبارات المحفوظة في سياقها. يستطيع المتعلم كتابة معلومات محدودة لملء استمارات رسمية بمعلومات ذاتية، مثل: الأسماء والأعداد والجنسية. يبدى المتعلم دقة لا بأس بها عند الكتابة عن موضوعات مألوفة تدرب عليها مستخدماً لغة محدودة ذات صيغ ثابتة. يصعب فهم كتابة المتعلم حتى عند ممن اعتاد قراءة كتابة غير أبناء اللغة.
	المبتدئ الأدنى	<ul style="list-style-type: none"> يستطيع المتعلم نسخ كلمات أو عبارات مألوفة جداً مستخدماً الحروف الأبجدية. يستطيع المتعلم إنتاج عدد محدود من الكلمات والعبارات من ذاكرته على أن يعطى الوقت الكافي والتلميح المناسب، لكن الأخطاء متوقعة.

للحصول على فهم أكبر للظروف التعليمية التي يمرّ بها الطلاب ضعاف السمع خلال مراحل تعليمهم العام.

النتائج والمناقشة

أظهرت بيانات الدراسة أن الطلاب المشاركين في الدراسة من الطلاب ضعاف السمع في جامعة الملك عبد العزيز لديهم تأخر لغوي في مهارة الكتابة بل وتأخر شديد. فمن خلال مقارنة ما أنتجوه من لغة مكتوبة بمقاييس أو معايير أكتفل ACTFL فإن

وبعد جمع البيانات المكتوبة وتحليلها، ولأجل فهم أكثر للبيئة التعليمية التي مر بها الطلاب المشاركون في الدراسة خلال مسيرتهم الدراسية في التعليم، تواصل الباحث مع خمسة معلمين من معلمي التربية الخاصة، وممن يدرسون الطلاب ذوي الإعاقة السمعية وأجرى معهم مقابلات غير رسمية عن طريق الهاتف وذلك لسؤالهم عن منهج لغتي الذي يُدرّس للطلاب ذوي الإعاقة السمعية، وعن كيفية تدريس منهج لغتي، وطريقة تقييمهم للطلاب ذوي الإعاقة السمعية. وذلك

- صعوبة فهم ما كتبوه - كما في النموذج ١ أدناه.
- أنهم لم يستطيعوا الرواية باستخدام الزمن الماضي بشكل صحيح وذلك بالحديث عن برنامجهم وما عملوه خلال إجازة نهاية الأسبوع السابق.
- أنهم لم يستطيعوا السرد باستخدام الزمن المستقبل بشكل صحيح للحديث عن خطتهم وبرنامجهم للإجازة القادمة.
- أنهم لم يستطيعوا وصف برنامجهم اليومي وذلك من خلال السرد باستخدام الزمن الحاضر.
- أنهم لم يستطيعوا المقارنة واستخدام جمل معقدة للمقارنة بين تجربتهم في المرحلة الجامعية ومقارنتها بمراحل التعليم العام، وكذلك الحال بالنسبة لأدوات الربط فقد أظهرت النتائج عدم قدرتهم على استخدامها وتوظيفها توظيفا صحيحا مما يُنتج جملة سليمة وواضحة، كما في النماذج الآتية:

مستويات الطلاب المشاركين تتراوح بين المستوى المبتدئ الأوسط إلى المبتدئ الأعلى، وذلك للأسباب الآتية:

- أنهم أجابوا عن الأسئلة من خلال دمج كلمات محفوظة في محاولة لخلق جمل بسيطة على الرغم من أن المواضيع مألوفة لهم.
- أنهم لم يستطيعوا الثبات في الكتابة على مستوى الجملة البسيطة، بل إنهم لجؤوا إلى ما هو أصغر من الجملة أو ما يُعرف بـ (Phrase) نيابة عن الجملة كما في الأمثلة الآتية: "العصر كورة" في حين كان الأولى أن يقول - على سبيل المثال -: "في العصر أَلعب كورة"، أو "في العصر أشاهد الكورة"، أو "في العصر أَلعب كورة مع أولاد الحارة" ... إلخ من الجمل. وهكذا مع بقية العبارات، مثل: "العشاء طالع"، "عصر نادي"، "العشاء كورة"، "عصر حارة" ... إلخ.

1 نموذج



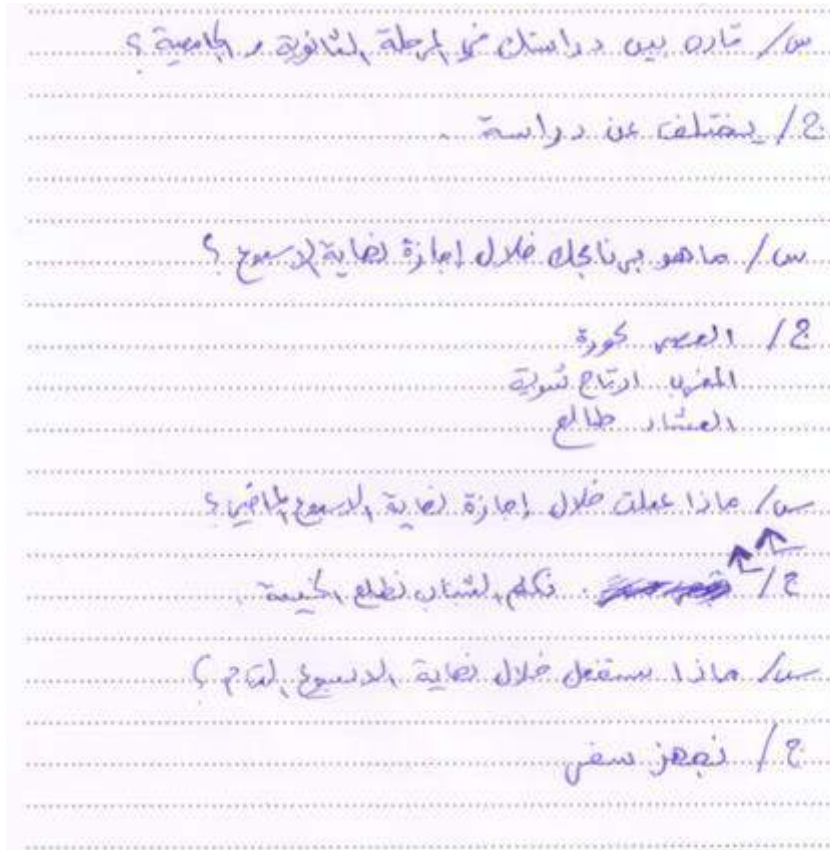
2 نموذج

قارن بين دراستك في المرحلة الثانوية والمرحلة الجامعية؛ كما
 ما هو برنامجك خلال إجازة نهاية الأسبوع؛ عصر حاره... العشاء كورة
 ماذا فعلت خلال إجازة نهاية الأسبوع الماضي؛ بحر العجوة
 ماذا تفعل خلال إجازة نهاية الأسبوع القادم؛ ما روح مكان

3 نموذج

ما هو برنامجك خلال إجازة نهاية الأسبوع؟
 ع / عصر نادي العشاء كورة
 ماذا فعلت خلال إجازة نهاية الأسبوع الماضي؟
 ع / صليت خلية سلمان جمعية كوريس
 ماذا تفعل خلال إجازة نهاية الأسبوع القادم؟
 ع / ما روح مكان

4 نموذج



ولذلك فإن نتائج الدراسة الحالية تتوافق مع نتائج الدراسات السابقة حيث إن الطلاب الذين لديهم مشاكل في السمع يواجهون صعوبات كبيرة في مهارات الكتابة وضعف في الكفاءة اللغوية (Marschark, Mouradian and Halas, 1994; Yoshinaga-Itano and Downey, 1996; Marschark, Lang and Albertini, 2002; Spencer, Barker, and Tomblin, 2003; Singleton, Morgan, DiGello, Wiles and Rivers, 2004; Mayer, 2010; Dostal and Wolbers, 2014).

ولكن التأخر اللغوي لدى المشاركين في هذه الدراسة أشد لا سيما مع الأخذ في الحسبان أنهم أصبحوا في المرحلة الجامعية، والأمر الآخر الذي يجب أخذه في الحسبان أيضا هو المدة التي قضاها في التعليم العام. أو بعبارة أخرى، أنهم تعرضوا للغة العربية بشكل كبير خلال دراستهم في التعليم العام في مراحل الثلاث: الابتدائي، والمتوسط، والثانوي. وعلى الرغم من هذا التعرض الطويل للعربية إلا أن الاكتساب أو التعلم لم يتحقق بالشكل المطلوب والمأمول، ولم يرتق بهم إلى المستوى المتوقع منهم في المرحلة الجامعية ولا حتى إلى مستوى قريب منه.

أما فيما يتعلق بالأسباب الكامنة وراء هذا التأخر والضعف في مهارة الكتابة، فبالإمكان عزوها إلى عدة أسباب كشفتها المقابلات غير الرسمية مع الطلاب المشاركين أنفسهم، وكذلك مع المعلمين. فقد أظهرت المقابلات أنه على الرغم من تعرضهم الطويل للغة العربية في التعليم الرسمي إلا أن هناك بعض العوامل ساهمت في ضعف مهارة الكتابة لدى الطلاب المشاركين في الدراسة، بالإضافة إلى المشكلة الرئيسية لديهم وهي ضعف السمع. ويمكن تلخيص هذه العوامل فيما يأتي:

- محدودية منهج المهارات اللغوية، حيث إنه في الماضي كان الطالب يدرس مهارات اللغة موزعة على مقررات مختلفة للقواعد والقراءة والكتابة والإملاء ... إلخ. ولكن بعد أن جُمعت المهارات في مادة واحدة هي "لغتي" وفي كتاب دراسي واحد قُلِّل عدد ساعات اللغة العربية، وبالتالي ضعف تعرضهم للغة العربية. وكان له تأثيره السلبي على المعلم والمتعلم.
- أحد الأسباب المهمة هو ما ذكره الطلاب المشاركون أنفسهم من بعض الأخطاء في العملية التعليمية التي مروا بها خلال تعليمهم العام حيث ذكروا أنهم لم يتعلموا الكتابة بشكل ملائم وكاف، وكذلك لم يتدربوا على كتابة قطع تعبيرية أو مقالات أو غيرها من أساليب الكتابة الإنشائية. وعندما طُلب منهم التوضيح أكثر، ذكروا بأنهم لم يكونوا مضطرين للكتابة حيث إن التكاليف والاختبارات التي كانوا يؤدونها كانت موضوعية والأسئلة ما بين اختيار من متعدد

وصواب أو خطأ ... إلخ. فلذلك لم يكن هناك حاجة تضطروهم للكتابة والحصول على تغذية راجعة وتعليقات وتعقيبات وتصويب لكتاباتهم من معلمهم، وهذا سبب وجيه من أسباب ضعف مهارة الكتابة لدى هؤلاء الطلاب المشاركين. وهذا أيضا ما أكده المعلمون الذي تواصل معهم الباحث.

- كما أن هناك مشكلة أخرى أسهمت بشكل كبير وسلبي في هذا الضعف وهي التقويم المستمر، فقد أثر سلبا وبشكل كبير على تطور تعلم مهارة الكتابة لدى هؤلاء الطلاب، وساهم في الضعف اللغوي لديهم.
- من الأسباب الجوهرية أيضا التي كشفتها المقابلات هو أن المنهج الدراسي للمهارات اللغوية لا يفرّق بين الطلاب الذين يعانون من مشاكل في السمع وأقرانهم الذين ليس لديهم إعاقة سمعية، لا سيما وأن المنهج في الأساس مصمم للطلاب الذين ليس لديهم إعاقة سمعية.
- سبب آخر هو أن معلمي اللغة الذين أُجريت معهم المقابلات ذكروا أنهم لم يُدربوا أو لم يُؤهلوا لتعليم اللغة العربية كلغة ثانية. ففي المقابلات غير الرسمية مع معلمي اللغة العربية الذين يدرسون الطلاب الصم وضعاف السمع، أشاروا إلى أنه لا يوجد تفريق واضح لديهم بين تدريس مهارات اللغة للطلاب الذين يعانون من مشاكل في السمع وبين أقرانهم الذين لا يعانون من مشاكل في السمع. علاوة على ذلك، كشفت المقابلات غير الرسمية أن معلمي ذوي الاحتياجات الخاصة (الإعاقة السمعية) ليسوا على دراية تامة

بالاختلافات والفروقات بين تعليم اللغة العربية كلغة أم وتعليمها كلغة ثانية، حيث إن اللغة العربية يمكن عداها كلغة أجنبية للصم وضعاف السمع، وذلك لأن لغة الإشارة هي لغتهم الأولى، وهذا هو المعمول به في الولايات المتحدة الأمريكية. فعلى حسب الجمعية الأمريكية للسانيات فإن اللغة الإنجليزية تُدرّس للطلاب الصم وضعاف السمع كلغة ثانية على اعتبار أن لغة الإشارة هي اللغة الأم والأولى لهم (Charrow and Fletcher, 1974; Dostal and Wolbers, 2014).

- خلال المقابلات غير الرسمية مع المعلمين، ذكروا أنهم يعانون من مشكلة الوقت لإنهاء المنهج الدراسي، وفي الوقت نفسه التأكد من إتقان الطلاب للمهارات اللغوية المطلوبة. ونظراً لأنهم يتعاملون مع طلاب من ذوي الاحتياجات الخاصة فالوقت لا يساعدهم، ولذلك يركزون على قضية الانتهاء من المنهج وذلك للأسف يكون على حساب التأكد من إتقان الطالب للمهارة. بالإضافة إلى ذلك دمج جميع المهارات اللغوية في مادة واحدة بدلاً من المواد الست التي كانت تُدرّس في الماضي. فهذا التقليل لمواد اللغة العربية وكذلك تقليص عدد الساعات الدراسية أثر سلباً على اكتساب هؤلاء الطلاب للمهارات اللغوية بما فيها مهارة الكتابة.

- بالنسبة لدمج الطلاب من ذوي الإعاقة السمعية مع نظرائهم وأقرانهم من الطلاب الذين ليس لديهم إعاقة سمعية، فقد ذكر أحد المعلمين أن الدمج أشبه

ما يكون بالدمج الصوري. فالطلاب من ذوي الإعاقة السمعية لهم فصولهم الدراسية الخاصة بهم، وفي وقت الفراغ والفسحة ينطوون حول أنفسهم، ولا يتفاعلون اجتماعياً مع أقرانهم الذين ليس لديهم إعاقة سمعية؛ ولذلك فعدم التفاعل الاجتماعي يؤثر سلباً على تطور الكفاءة اللغوية لديهم، وهذا يتعارض مع دراسة (Labbo, 1996; Troyer, 1991) الذين وجدوا علاقة إيجابية بين تطور مهارة الكتابة والتفاعل الاجتماعي لدى الطلاب الصم وضعاف السمع.

وبناء على ما سبق، فإنه ينبغي إعادة النظر في منهج المهارات اللغوية للطلاب من ذوي الإعاقة السمعية في مراحل التعليم العام، حيث إنه ينبغي تصميم منهج يعلمهم اللغة العربية كلغة ثانية، ولذلك يجب عند تصميم منهج لغتي التفريق بين تعليم اللغة العربية للطلاب الذين ليس لديهم إعاقة سمعية وتعليم اللغة للطلاب الذين لديهم مشاكل في السمع. ومن ناحية أخرى، فإنه ينبغي كذلك تأهيل معلمي المهارات اللغوية للطلاب ذوي الإعاقة السمعية وتدريبهم على تدريس اللغة العربية لهؤلاء الطلاب كلغة ثانية لهم وليست لغتهم الأم، لأن لغة الإشارة هي لغتهم الأم، لا سيما وأنه من المعروف أن اللغة الثانية يتم تعلمها واكتسابها من خلال عملية طويلة من التدريس والإرشاد في الفصل الدراسي تحت إشراف معلم في بيئة رسمية.

الخاتمة

سعت هذه الدراسة إلى تقييم مستوى اللغة المكتوبة للطلاب ضعاف السمع في جامعة الملك عبد العزيز. تكونت عينة هذه الدراسة من ١٤ طالبا وجميعهم يعانون من ضعف السمع. المشاركون في هذه الدراسة خضعوا لاختبار تحريري يتكون من أربعة أسئلة وطلب منهم الإجابة عنها على شكل قطع إنشائية لاستكشاف قدرتهم على السرد في الأزمنة المختلفة من ماضي وحاضر ومستقبل، بالإضافة إلى استكشاف قدرتهم على المقارنة. ووجدت الدراسة أن الطلاب المشاركين في هذه الدراسة لديهم تأخر كبير في مهارة الكتابة، وبمقارنة مستواهم اللغوي من خلال اللغة المكتوبة فإن مستوى الكتابة لديهم يتراوح ما بين المستوى المبتدئ إلى المستوى المتوسط حسب معايير أكتفل ACTFL لتقييم الطلاقة اللغوية.

ولذلك فإن الدراسة الحالية توصي بضرورة إضافة سنة تمهيدية أو تحضيرية للطلاب الذين يعانون من مشاكل سمعية، قبل أن يبدؤوا المرحلة الجامعية، وتكون هذه السنة عبارة عن برنامج مكثف لتعليم اللغة، وتركز بشكل رئيس على مهارتي القراءة والكتابة. ومن الضروري متابعة تطورهم اللغوي من خلال اختبار تحديد المستوى قبل دراسة السنة التمهيدية، ومن ثم إجراء الاختبارات العرضية Cross Sectional studies وكذلك الاختبارات الطولانية Longitudinal Studies وذلك للتأكد من أن هناك عملية اكتساب وتطور لغوي لهذه الفئة من طلاب الجامعة. وذلك لأن التحاق الطلاب الصم وضعاف السمع بسنة تمهيدية، أو تحضيرية سيسهم في تطوير

الكفاية اللغوية التي تؤهلهم لأن يندمجوا في الحياة الأكاديمية، وكذلك ستكسبهم مهارات التواصل وخاصة التواصل الكتابي مع أساتذتهم ومع زملائهم، مما يزيد في ثقتهم بأنفسهم وبقدراتهم، وبالتالي تيسير المرحلة الجامعية لهم ومن ثم النجاح والتفوق الذي يأمله الجميع.

المراجع

- أبوحميد، إبراهيم، *الاختبارات اللغوية*، الطبعة الأولى، الرياض، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- الجبوري، صالح & الجراح، محمد. (٢٠١٦). إرشادات المجلس الأمريكي لتعليم اللغات الأجنبية ACTFL دراسة وصفية تحليلية للمستويات والمهارات والكفايات. الأثر، ٢٥، ٨٣-١٠٥.
- المنيعي، عثمان & الرئيس، طارق. (٢٠١٤). الفهم القرائي والتعبير الكتابي لدى الطلاب الصم الملتحقين بكليات المؤسسة العامة للتدريب التقني والمهني في المملكة العربية السعودية - دراسة ميدانية. - مجلة التربية الخاصة والتأهيل، مج ١، ع ٣، ٨٢-١١٢.
- الرئيس، طارق & الخرجي، منال. (٢٠١٠). واقع ومعوقات برامج التعليم العالي للطلاب الصم وضعاف السمع بمدينة الرياض. مجلة كلية التربية، ع ٣٤، ج ٤، ٦١٩-٦٨٣.
- محمد، هدى. (٢٠١٧). متطلبات دمج الطلبة ذوي الإعاقة السمعية بالتعليم العالي من وجهة نظر الخبراء والعاملين بمنطقة تبوك. مجلة التربية الخاصة والتأهيل، مج ٥، ع ١٨، ٣١-٦١.

المراجع الانجليزي

- Antia, Shirin, Reed, Susanne, & Kreimeyer, Kathryn. (2005). Written language of deaf and hard-of-hearing students in public schools. *Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 10(3), 244–255.
- Charrow, Veda, & Fletcher, John. (1974). English as the second language of deaf children. *Developmental Psychology*, 10(4), 463-470.
- Cummins, Jim. (2006). *The Relationship between American Sign Language proficiency and English academic development: A review of the research*. University of Toronto.
- Dostal, Hannah, & Wolbers, Kimberly. (2014). Developing language and writing skills of deaf and hard of hearing students: A simultaneous approach. *Literacy Research and Instruction*, 53(3), 245–268.
- Dorn, Linda, & Soffos, Carla. (2001). *Scaffolding young writers: A Writers' Workshop approach*. Stenhouse Publishers.
- Goldin-Meadow, Susan, & Mayberry, Rachel. (2001). How do profoundly deaf children learn to read? *Learning Disabilities Research & Practice*, 16(4), 222–229.
- Labbo, Linda. (1996). A semiotic analysis of young children's symbol making in a classroom computer center. *Reading Research Quarterly*, 31, 356–385.
- Marschark, Marc, Lang, Harry, & Albertini, John. (2002). *Educating deaf students: From research to practice*. Oxford University Press.
- Marschark, Marc, Mouradian, Vera, & Halas, Margaret. (1994). Discourse rules in the language productions of deaf and hearing children. *Journal of Experimental Child Psychology*, 57, 89-107.
- Mayer, Connie, & Wells, Gordon. (1996). Can the linguistic interdependence theory support a bilingual-bicultural model of literacy education for deaf students? *Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 1, 93–107.
- Mayer, Connie. (2010). The demands of writing and the deaf writer. In M. Marschark & P. Spencer (Eds.), *The Oxford handbook of deaf studies, language, and education: Volume 2* (pp. 144–155). Oxford University Press.
- Menendez, Bruno. (2010). Cross-modal bilingualism: Language contact as evidence of linguistic transfer in sign bilingual education. *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism*, 12(2), 201–223.
- Ryding, Karin. (2005). *A Reference Grammar of Modern Standard Arabic*. Cambridge University Press.
- Singleton, Jenny, Morgan, Dianne, DiGello, Elizabeth, Wiles, Jill, & Rivers, Rachel. (2004). Vocabulary use by low, moderate, and high ASL-proficient writers compared to hearing ESL and monolingual speakers. *Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 9, 86–103.
- Spencer, Linda, Barker, Brittan, & Tomblin, Bruce. (2003). Exploring the language and literacy outcomes of pediatric cochlear implant users. *Ear & Hearing*, 24(3), 236–247.
- Spencer, Patricia, & Marschark, Marc. (2010). *Evidence-based practice in educating deaf and hard-of-hearing students*. Oxford University Press.
- Troyer, C. R. (1991). From emergent literacy to emergent pedagogy: Learning from children learning together. In J. Zutell & S. McCormick (Eds.), *Learner factors/teacher factors: Issues in literacy research and instruction: Fortieth Yearbook of the National Reading Conference* (pp. 119–126). National Reading Conference.
- Wilbur, Ronnie. (2000). The use of ASL to support the development of English and literacy. *Journal of deaf studies and deaf education*, 5(1), 81-104.
- Williams, Cheri. (2004). Emergent literacy of deaf children. *The Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 9(4), 352–365.
- Wolbers, Kimberly. (2010). Using ASL and print-based sign to build fluency and greater independence with written English among deaf

students. *L1-Educational Studies in Language and Literature*, 10(1), 99–125.

Yoshinaga-Itano, Christine. & Downey, Doris. (1996). Development of school-aged deaf, hard-of hearing, and normally hearing students' written language. *Volta Review*, 98(1), 3–7.

<https://www.actfl.org/resources/actfl-proficiency-guidelines-2012/arabic/%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8%D8%A9>

Assessment of the Written Language of Hard-of-hearing College Students in King Abdulaziz University in Light of the ACTFL Proficiency Guideline

Saeed Ali Al Alaslaa

*Assistant Professor of Arabic Linguistics
King Abdulaziz University
Department of General Courses*

Abstract. the current study aims at providing a descriptive analysis of the written language of deaf and hard-of-hearing students at King Abdulaziz University. Data were collected over the fall semester 2019 in different classes from (N=14) hard-of-hearing students. The data consist of written tasks in which the participants were asked to 1) describe their daily routine, 2) describe their routine over a past weekend, 3) describe their plans for the next weekend and upcoming vacation, which was the midterm break, and 4) compare their experiences in high school and university in terms of similarities and differences. Topics were chosen that would be familiar to students. By applying the ACTFL Proficiency Guidelines, the study found that the writing proficiency of hard-of-hearing students ranges from Novice Mid to Novice High, although they have been taught the Arabic curriculum from KG to grade 12. In other words, despite a prolonged exposure to Arabic, the results show that the participants were not able to compare, narrate, and describe using past, present, and future timeframes. The study suggests that deaf and hard-of-hearing students need to be taught Arabic as a second language instead of being taught Arabic as a mother tongue, and a different curriculum has to be designed specifically for them to develop their writing skills. Finally, the study also suggests that Arabic teachers should be trained to distinguish between teaching Arabic as a mother tongue and teaching Arabic as a second language.

Key Words

Language assessment, Hard of hearing students writing proficiency, Arabic as a second language, ACTFL.

الرؤية النقدية لقصيدة المدح عند العقاد: بين التنظير والتطبيق

مصطفى محمد تقي الله بن مايايا

أستاذ النقد الأدبي المشارك

قسم اللغة العربية وآدابها - جامعة الملك عبدالعزيز

مستخلص. يسلط البحث الضوء على طبيعة الانسجام بين رؤية العقاد المتأثرة بالتيار الرومانسي حول علاقة الأدب والأديب بالسلطة والنخبة السياسية من جهة وممارسته الأدبية لتلك الرؤية من جهة أخرى. ويرصد البحث -في ضوء منهج تاريخي تحليلي - تحولات مواقف العقاد من قصيدة مدح السلطة والأسلوب الذي اتبعه في كتابة هذا الشكل من أشكال الشعر ليخرج بنتائج أهمها أن مواقف العقاد من قصيدة مدح السلطة كانت -إلى حد كبير- ملتزمة بأفكار التيار الرومانسي، ولكنه لم يلتزم بكل الشروط والحدود ذات الطابع الرومانسي التي وضعها لقصيدة المدح في مدائحه للملوك. وتم اختيار قصيدته "غيث الصحراء" التي يمدح بها الملك فاروق خلال زيارته الصحراء الغربية عام ١٩٣٨م لتكون أنموذجاً ينقل التحليل من التنظير إلى التطبيق، ويعكس طبيعة قصيدة مدح السلطة عند العقاد ومدى تأثرها بأفكار التيار الرومانسي، كما يعكس مدى التزام العقاد في مدحه للسلطة بالأراء النظرية التي أسس عليها رؤيته لهذا النوع من أنواع المدح.

الكلمات المفتاحية: عباس محمود العقاد-السلطة السياسية-قصيدة المدح-الملك فاروق-الملك فؤاد الأول-الرومانسية-الرومانسية الاجتماعية-الكلاسيكية.

المقدمة

على أسلوب التفكير الكلاسيكي الذي يمجّد العقل ويتجاهل العاطفة، ويقدم المنطق، ويؤخر الخيال، ويؤمن بعلاقة الأدب بالأخلاق، وأنه وسيلة من وسائل الرقي الأخلاقي بالمجتمع، ويحافظ على الأنظمة

تعد الرومانسية الأوروبية مرحلة مهمة من مراحل تطور الفكر الإنساني عامة والفكر النقدي الأدبي على وجه الخصوص. فقد ثار أتباع ذلك المذهب في أوروبا

النظر الرومانسية النهائية للثورة (Ladd, 2010,) p.7.

وفي الوقت الذي كانت تزدهر فيه الرومانسية في الفكر والأدب الأوروبيين في نهاية القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر كان الأدب العربي يمر بمرحلة ركود يتلمس فيها الفكر الكلاسيكي طريقه بعسر، قبل أن يتشكل على يد نخبة من الأدباء الإحيائيين في مقدمتهم محمود سامي البارودي (ت. ١٩٠٤م) وأحمد شوقي (ت. ١٩٣٢م) وحافظ إبراهيم (ت. ١٩٣٢م) الذين تبنا منهجاً يشبه في جوهره المنهج الكلاسيكي الأوروبي من خلال محاكاة القصيدة العربية القديمة. وفي فترة ازدهار ذلك الاتجاه الإحيائي بدأ مجموعة من الأدباء العرب في تبني أفكار التيار الرومانسي الأوروبي عامة والإنجليزي خاصة، وكان في مقدمتهم خليل مطران (ت. ١٩٤٩م) الذي لم يرق له الأسلوب التقليدي في تأليف الشعر، ولم يجد في أسلوب المبالغة الذي تركز عليه كثير من موضوعات القصيدة التقليدية أداة صادقة للتعبير عن ذاتية الشاعر، فذمَّ المبالغة في الشعر وبخاصة شعر المديح حيث "صرح أنه يفضل في شعره الحقيقة، فإن عدل عنها في بعض مدحه فإنما يعدل ليكشف عما تسببه من نقائص في الشعر" (سادات، ١٩٩٢م، ص ٦).

وتأثر عدد من النقاد العرب المعاصرين لخليل مطران في مطلع القرن العشرين بالحركة الرومانسية الأوروبية، وكان عباس محمود العقاد (ت. ١٩٦٤م) من بين أولئك النقاد الذين استلهموا أفكار التيار

السياسية والاجتماعية والقوانين التي تحكم العلاقة بين طبقات المجتمع، ويُلزم الشاعر باتباع القواعد الشكلية التي تميز الشعر عن غيره من الكلام الأدبي وغير الأدبي وتميز أدب النخبة عن أدب العامة. فجاءت الرومانسية لتركز على الفرد وعواطفه من حب وألم ورغبات بصرف النظر عن الطبقة التي ينتمي إليها، ولترفع شعار "الإنسان أولاً"، وتطبق ذلك من خلال اعتمادها المطلق على العاطفة، وإطلاقها العنان للخيال دون قيود، ورفضها لربط الأدب بالأخلاق، وتمردها على الأنظمة السياسية والاجتماعية والقوانين التي تحكم تلك الأنظمة، ودعوتها لأن يمارس الشاعر حقّه في اختيار الشكل والمضمون اللذين يريد هما لقصيدته، وأن يكتب بلغة سهلة يفهما المنتمون للطبقة الاجتماعية الدنيا بعيداً عن القوانين التي تحكم القصيدة الكلاسيكية (حمد، ٢٠١٧م، ص ٦٧-٨٢).

وظهر على إثر هذا الصراع بين الرومانسية والكلاسيكية في فرنسا مذهب يوصف بـ"الرومانسية الاجتماعية"، وبرز هذا المذهب خلال أربعينيات القرن التاسع عشر. وسعت الرومانسية الاجتماعية - بوصفها حركة شبه دينية - إلى الوثام في الوجود الاجتماعي وفي الطبيعة والكون (mitzman, 1999, p.86; Evans, 1951).

كارليل (ت. ١٨٨١) على رأس مفكري هذا الاتجاه الرومانسي الاجتماعي، وذلك في كتابه *تاريخ الثورة الفرنسية* الذي كتبه عام ١٨٣٧م، وقدّم فيه وجهة

الفرق بين مواقف العقاد النظرية من قصيدة مدح السلطة من جهة وأسلوبه في كتابة تلك القصيدة من جهة أخرى.

ويمكن التفريق بين مفهومين مرتبطين بالبحث: المدح وقصيدة المدح. فكل قصيدة مدح هي مدح، والعكس غير صحيح. وفي سياق الربط بين الرومانسية ومدح السلطة، فإن الأخير -في الغالب- هو خروج بالفكر عن الاتجاه الرومانسي، أما قصيدة المدح فهي خروج بالفكر والأدب معاً عن هذا الاتجاه. ومع أن العقاد يستخدم في بعض المواضع مصطلح "المدح" دون ذكر لكلمة "قصيدة" إلا أن السياق -في كثير من تلك المواضع- يدل على أنه يعني قصيدة المدح، ويدل على ذلك استخدامه لكلمة "شاعر" في سياق حديثه عن المديح. ومفهوم "قصيدة المدح" المستخدم في البحث يشير إلى تلك القصائد التي تمجد السلطة السياسية الحاكمة بعيداً عن القوائد التي يمدح فيها العقاد شخصيات ثورية معاصرة من مثل سعد زغول (ت. ١٩٢٧م).

ويعتمد البحث على المنهج التاريخي التحليلي من خلال تتبع تاريخي للمواقف التي سجلها العقاد في مؤلفاته المختلفة من قصيدة مدح السلطة، وتحليل تلك المواقف، وربطها بالمرحلة السياسية التي سُجلت فيها تلك الآراء. ويتلو ذلك وقفة موجزة على أسلوب العقاد في كتابة قصيدة المدح قبل تحليل قصيدته (غيث الصحراء) التي يمدح فيها الملك فاروق (ت. ١٩٦٥م) بوصفها أنموذجاً يسلط الضوء على مدى التطابق

الرومانسي، وروجوا له، ورفضوا نقيضه الكلاسيكي الذي يركز -في الغالب- على طبقة النخبة القريبة من السلطة السياسية دون غيرها من طبقات المجتمع. وقد رأى المازني أن يوميات العقاد كما كان ديوان شكري "بداية اقتحام المذهب الجديد في الأدب للميدان، وفتحة الصراع بينه وبين المذهب القديم، مذهب شوقي وحافظ وأضرابهما" (حسن، ١٩٧٩م، ص ٣). وتفاوتت مواقف نقاد المذهب الرومانسي من أتباع المذهب الإحيائي، وتميز العقاد من بين أولئك النقاد بحدة مواقفه ضد الإحيائيين وخاصة شوقي، فانتقد منهجه، ورفض شعره، واتخذ قصيدة المدح عند شوقي -خاصة مدائحه السياسية للسلطة- مثلاً يستحضره في نقده المتكرر لشوقي من وجهة نظر رومانسية. وكان طبيعياً أن يختلف المذهب الكلاسيكي الذي يركز على وظيفة الأدب الاجتماعية والرومانسي الذي يهتم بطبيعة الأدب في رؤيتهما للأغراض الشعرية؛ فازدهرت قصيدة المدح عند الكلاسيكيين، وقلَّ رواجها بين الرومانسيين.

ويسلط البحث الضوء على مواقف العقاد الفكرية والنقدية من قصيدة مدح السلطة؛ ليرصد تحولات موقفه من تلك القصيدة في مراحل حياته المختلفة، ويبحث عن الرابط بين تلك المواقف النقدية المبنوثة في كتبه من جهة وعلاقة العقاد بالسلطة السياسية في مرحلة تأليف تلك الكتب من جهة أخرى. كما يتضمن البحث تحليلاً لقصيدة العقاد (غيث الصحراء) التي يمدح فيها الملك فاروق لتكون أنموذجاً شعرياً يوضح

مراحل تمثل الحكومات المصرية التي عاصرها: تبدأ بالمرحلة الخديوية التي انتهت عام ١٩١٤م خلال الحرب العالمية الأولى، ثم مرحلة فؤاد الأول (ت. ١٩٣٦م) عندما كان سلطاناً وكانت مصر تحت الحماية الإنجليزية قبل أن يصبح ملكاً عام ١٩٢٢م، ثم مرحلة الملك فاروق (ت. ١٩٦٥م)، وتنتهي بمرحلة الرئيس جمال عبد الناصر (ت. ١٩٧٠م).

ويمكن وصف المرحلة الخديوية في عصر العقاد بمرحلة "البناء" حيث عكف العقاد على تعليم نفسه، ولم تكن -في الغالب- مرحلة إنتاج وتأليف. وتشتمل المرحلة الثانية من حياة العقاد -في عهد فؤاد الأول- على فترتين: فترة حكمه بوصفه "سلطاناً" (١٩١٧م- ١٩٢٢م) وفترة حكمه بوصفه "ملكاً" (١٩٢٢م- ١٩٣٦م). فقد برز العقاد في الحياة السياسية المصرية عام ١٩١٩م في عصر السلطان فؤاد عندما شارك مع حزب الوفد بقيادة سعد زغلول في الثورة ضد حكم الإنجليز لمصر، وكان العقاد في تلك الثورة -كما يصفه أبو دية- "ممثلاً حقيقياً للطبقة الناشئة في مصر" (٢٠٠٣م، ص ٥٣)، كما كان شاعر الثورة الذي يعبر عن طموح أبنائها. وفي المرحلة الثانية من حكم فؤاد الأول بعد أن لُقّب نفسه ملكاً لمصر عام ١٩٢٢م، اشتهر العقاد بمعارضته لقرارات الملك فؤاد في البرلمان الذي رأسه سعد زغلول وعيّن العقاد عضواً فيه عام ١٩٢٦م، قبل أن يلقي فيه خطاباً معارضاً لمحاولة تعطيل العمل بدستور ١٩٢٣م الذي صاغه مجموعة من قادة الأحزاب الشعبية. وأنهم على إثر

والتباين بين مواقف العقاد النظرية من قصيدة المدح وأسلوبه في كتابة تلك القصيدة، وعلى مدى مطابقتها قصيدته للنزعة الرومانسية الاجتماعية التي سيطرت -إلى حد كبير- على مواقفه النقدية من قصيدة المدح التقليدية.

ويتكون البحث من ثلاثة أقسام: يتناول القسم الأول المعنون بـ"العقاد والسلطة" بإيجاز علاقة العقاد بحكام مصر، بينما يتناول القسم الثاني الموسوم بـ"تسلسل تاريخي لرؤية العقاد النقدية لقصيدة المدح" آراء العقاد حول قصيدة مدح السلطة مع ربطها بموقف العقاد من السلطة السياسية في فترة تسجله لتلك الآراء، ويشتمل القسم الثالث الموسوم بـ"تحليل قصيدة (غيث الصحراء)" على تحليل لهذه القصيدة التي يمدح فيها العقاد الملك فاروق، ويسلط هذا القسم الضوء على مدى التزام العقاد في قصيدته بما شدد عليه في آرائه النقدية حول قصيدة المدح.

أولاً: العقاد والسلطة

يُعد السياق السياسي من أهم العوامل التي شكلت رؤية العقاد النقدية حول قصيدة مدح السلطة. فقد وُلد بعد بداية الاحتلال الإنجليزي لمصر (١٨٨٢م) بسبعة أعوام (١٨٨٩م) عندما كانت مصر تحت حكم الخديوية. وتأثر في مطلع حياته بالاتجاهات السياسية والدعوات الثورية لتحرير مصر من الإنجليز، وعاصر حكومات مختلفة، واختلفت مواقفه السياسية -بين المعارضة والتأييد- باختلاف هذه الحكومات. وفي هذا السياق السياسي يمكن تقسيم حياة العقاد إلى أربع

يكتب قصيدة المناسبة بشتى أشكالها" (علوان، ١٩٧٥م، ص ٣٧٧). وأخذ سلامة موسى على العقاد وصفه الملك فاروق بأنه "فيلسوف، أعظم فيلسوف عرفه، كما لو كان [...] يشبه أرسطاطاليس أو أفلاطون" (موسى، ٢٠١٢م، ص ٢٧). ثم ختم سلامة موسى هجومه على العقاد بقوله: "لقد أصاب كامل التلمساني، إن فؤاد ثم فاروق، قد أفسدا الأدباء والفنانين، وبدلاً من أن ينهضوا [العقاد وطه حسين] بالثورة عليهما انحنوا وركعوا ومسحوا الأحذية" (موسى، ٢٠١٢م، ص ٢٧).

وبعد ثورة يوليو ١٩٥٢م على الملكية وزوال حكم الملك فاروق تحولت مواقف العقاد من الملك السابق، وتقاءل بمستقبل مصر على يد عبد الناصر، ووصف تحرر مصر من الاستعمار وتحولها السياسي بقوله: "فلم تمض من هذا القرن عشر سنوات متعاقبة دون أن تتدرج فيها [مصر] من حالة إلى حالة أفضل منها، فخرجت من السيادة العثمانية، ثم خرجت من الحماية البريطانية، ثم تخلصت من حكم الملكية الرثة التي صار بها الزمن إلى أسوأ أطوارها في عهد فاروق ربيب الفساد، ابن أحمد فؤاد صنيعه الحماية" (الإسلام في القرن العشرين، م ٢٠١٣، ص ١٠٩). وفي وصف العقاد لفاروق بـ"ريبب الفساد" بعد كل ما أنشده من قصائد في مدحه عندما كان فاروق ملكاً دلالة على مدى التحول من التأييد شبه المطلق إلى الرفض المطلق للملك السابق، ويمكن أن يُفسر هذا التحول على أن علاقة العقاد بالملك فاروق فسدت في نهاية

ذلك العقاد بتهمة "النيل من الذات الملكية" فسُجن تسعة أشهر (النواوي، ٢٠١٣م، ص ٢٤). وبعد الخروج من السجن -وبالتحديد عام ١٩٣٢م- انفصل عن حزب الوفد. ثم بعد وفاة الملك فؤاد الأول عام ١٩٣٦م وتولي ابنه الملك فاروق مقاليد الحكم تحولت علاقة العقاد بالسلطة الحاكمة لمصر من علاقة المعارضة المطلقة إلى علاقة يغلب عليها التأييد والمناصرة.

حاول العقاد أن يتقرب من الملك فاروق فمدحه بعدد من القصائد، وعينه فاروق عضواً في مجلس الشيوخ (النواوي، ٢٠١٣م، ص ٢٦). وقد كان هذا التحول من المعارضة المطلقة للملك فؤاد إلى التأييد شبه المطلق للملك فاروق سبباً في الهجوم على العقاد من عدد من المفكرين من مثل سلامة موسى الذي وصف الاختلاف بين مواقف العقاد من الملكين فؤاد الأول وابنه فاروق بـ"الانقلاب" قائلاً: "وقد بدأ العقاد حياته الأدبية بالسير مع الشعب، وكافح مع الزعيم العظيم سعد، وسجن من أجل هذا الدفاع، ولكنه بعد ذلك آثر الملوكية على الشعبية، وكذلك فعل طه حسين، ويستطيع الباحث أن يجمع ما كتبه وهما مع الشعب، أيام ثورة ١٩١٩م، وما كتبه بعد ذلك حين أصبحا ملوكيين، ويقارن ويعلل هذا الانقلاب" (موسى، ٢٠١٢م، ص ٢٧). وسار علي علوان في الاتجاه ذاته في انتقاده لتحويلات العقاد حيث يقول "أما العقاد الذي دعا إلى تخليص الشعر من أغراض المناسبات بالمدح والتهنئة والثناء، فإنه ناقض هذا الرأي تماماً، فإذا هو

حاكماً مطلقاً. ويرى أن اختياره لرجاله ليس اختياراً للموهبة أو الكفاءة [...] إنما هو يختار الذي يريحه، أو الذي ينحني له" (منصور، ٢٠١٢م، ص ١٥٨)، وكان العقاد يتهم الرئيس عبد الناصر بالغطرسة والغرور على الشعب الذي أوصله للحكم، ويدعو الشعب للثورة عليه (عويضة، ١٩٩٤م، ص ٢١).

وهكذا، تغيرت علاقة العقاد بالسلطة السياسية التي حكمت مصر في مراحل حياته، فبدأ معارضاً حتى سُجن، ثم تحول إلى مؤيد للسلطة وسفير لها، ثم بدأت علاقته بالسلطة تضمحل وتقل حتى تحول إلى معارض لها في نهاية حياته. وفي كل هذه المراحل من حياته نشر العقاد كتباً ومقالات في الصحف المصرية والعربية، وضمّن كثيراً من تلك الكتب والمقالات آراءه الفكرية والنقدية حول علاقة الأدب بالسلطة، وفصّل وأجمل في رأيه حول مدح الشاعر للسلطة، وجاءت آراؤه شبه مختلفة في بعض جوانبها، وهو ما يجعل التساؤل حول علاقة مواقفه النقدية من قصيدة مدح السلطة بمواقفه من السلطة في تلك الفترة تساؤلاً منطقياً.

ثانياً: تسلسل تاريخي لرؤية العقاد النقدية لقصيدة

المدح

عكست آراء العقاد النقدية -إلى حد كبير- أفكاره وتحولاته السياسية، فتنبى اتجاهاً نقدياً يحرص على التعبير عن الذات الشاعرة بعيداً عن موضوعات الشعر التقليدية التي يمدح فيها الشاعر أميراً ويرثي آخر، ويصف فيها انتصارات الممدوح على خصومه.

حكم الملك أو أنه كان يخفي في نفسه ما يناقض المدح والثناء للملك في شعره أو أنه أراد أن يتقرب من الرئيس عبد الناصر من خلال البراءة من أي ولاء سابق للملك فاروق.

وقد سيطر الشك على علاقة العقاد بالسلطة السياسية في مرحلة حكم الرئيس جمال عبد الناصر، فأيد الثورة ولكنه -في مرحلة لاحقة- لم يؤيد جمال عبد الناصر تأييداً مطلقاً. وأشار هيكل إلى "أن الرئيس [جمال عبد الناصر] ظل يحترم ويقدر كلاً من الدكتور (طه حسين) و(عباس محمود العقاد) رغم أنهما تعاونتا مع النظام الملكي الذي أطاح به" (عبد الفتاح، ٢٠١٤م، ص ٥٧). ويعقب عصام عبد الفتاح على ذلك بقوله: "ولعل هذا مردود عليه [هيكل] بأنه وإن كان النظام الناصري بالفعل لم "يعاقب" عملاقي عصر النهضة (طه حسين) و(عباس العقاد) بسبب سابق تعاملهما مع النظام الملكي لكنه في المقابل تعامل معهما بجفاء واضح" (عبد الفتاح، ٢٠١٤م، ص ٥٧). ولعل هذا الجفاء من الرئيس عبد الناصر تجاه العقاد كان سبباً في تحول الأخير من مؤيد للثورة إلى شبه معارض للرئيس. ومن أدلة معارضته في آخر عمره لعبد الناصر أنه عندما سئل عن شعوره بعد الحصول على جائزة الدولة التقديرية التي توج بها في حضور عبدالناصر أجاب "إنه شعور بالامتنان. فهذه الجائزة أخذتها من الشعب على يد الحكومة!" (منصور، ٢٠١٢م، ص ١٥٩). واستمر العقاد -كما ينقل أنيس منصور- "ينتقد الرئيس جمال عبد الناصر، ويرى فيه

١٩٢١م - بمشاركة إبراهيم المازني خلال مرحلة ثورة ١٩١٩م - حرصه على الشهرة، وتكسبه بشعره، فهو "لا يمدح الناس إلا مأجوراً" (٢٠١٩م، ص ٣). وكرر موقفه الراض لشعر المناسبات والمدح عند شوقي في أكثر من موضع ومن كتاب، كما في قوله: "تقرأ مائة قصيدة لشوقي ولا تستخرج منها «ملاح شخصية» غير ملاح المبدع الصانع. ولهذا يمدح شوقي من مدحهم ويرثي من رثاهم وهم عشرات من مختلف الأعمال والأدوار، ولا تكاد تميزهم من شعره بغير ما ميزتهم به الأسماء والأرقام والعناوين" (دراسات في المذاهب الأدبية والاجتماعية، ٢٠١٣م، ص ٥٤).

ورفض العقاد في *الديوان* تقليد الشعراء المعاصرين من الذين لم يعرفوا البادية والصحراء كشعراء مدرسة الإحياء للشاعر العربي القديم في رحلته الشعرية في الفيافي إلى الممدوح دون تجديد، حيث "نشأ من شعراء الحضر جيل كان أحدهم يقصد الأمير في المدينة، وإنه لعلى خطوات من داره، فكأنما قدم عليه من تخوم الصين لكثرة ما يذكر من الفلوات التي اجتازها، والمطايا التي أضناها، وحقوق الصباية التي قضاها" (٢٠١٩م، ص ٣٧). كما انتقد العقاد في الكتاب ذاته بعض معاصريه من الشعراء المقلدين في افتتاحهم لقصيدة المدح بالمقدمة الطللية، وسخر من شوقي - بوصفه مثلاً لأولئك الشعراء - قائلاً: "الآن وقد بادت الطلول والقصور، ونسخت آية المديح بمطالعه ومقاطعته، وتفتحت للقول أبواب لم تخطر لأحد من المتقدمين على بال [...] يجيء شوقي فيتماجن

وكما يلاحظ كامل عويضة فقد "تغيرت خريطة الأولويات في الموضوعات الشعرية عند العقاد بالقياس إلى الموضوعات التقليدية التي عرفها ديوان الشعر العربي قبله أو عرفها معاصروه، وكان من الطبيعي أن تضم بعض الموضوعات ذات الطابع الاجتماعي، أو الوطني بالمعنى المباشر والموضوعات الاحتفالية [...] وكان من الطبيعي في مقابل ذلك أن تأخذ الموضوعات الذاتية مكاناً بارزاً" (عويضة، ١٩٩٤م، ص ٧١). ويمكن - في سياق تحولات العقاد الفكرية - تتبع تحولات مواقفه من مدح السلطة في ضوء التسلسل التاريخي لتلك المواقف، بدءاً من كتاب *الديوان* الذي يُعد أحد أعماله النقدية المبكرة، وانتهاءً بأرائه التي سجلها قبل وفاته بعام.

بدأ العقاد إنتاجه النقدي في عصر السلطان فؤاد الأول عندما كانت مصر تحت الحماية البريطانية برؤية تجديدية تدعو لأن يكون الأدب تعبيراً عن الإنسان وعواطفه، واتبع اتجاهاً رومانسياً يرفض التزام الشعر بالموضوعات التقليدية التي تتوارى فيها شخصية الأنا الشاعر، وتظهر فيها شخصية الآخر كما يُلاحظ في شعر المدح. ومن هذا المنطلق، بدأت خصومة العقاد لشوقي الذي يمثل - في رؤية الأول - أنموذجاً للشاعر التقليدي الذي يتجاهل ذاته ليصور نوات الآخرين، ويسخر قصيدته لمدحهم. وحاول العقاد أن يؤسس لمذهبه من خلال نقضه لشاعرية شوقي الذي يرمز لاتجاه أدبي كلاسيكي يمثل الطبقة الأرستقراطية في المجتمع، فأخذ عليه في كتاب *الديوان* الذي صدر عام

عندما كانت الاتجاه الكلاسيكي مسيطراً على الأدب، "حتى أدركته بوادر الثورة الفرنسية، فانتشله من سقوطه ذلك اتصاله بشعور الأمة مباشرةً دون وساطة الطوائف المتطرفة" (مطالعات في الكتب والحياة، ٢٠١٣م، ص ١٣). فقد كان ذلك الأدب على وشك السقوط بسبب طبقة السلطة قبل أن ينقذه المجتمع من خلال الثورة. ويقدم العقاد مثلاً آخر يتمثل في الأدب الإنجليزي قبل أواسط القرن التاسع عشر الذي كادت أن تلحقه عيوب الأدب الفرنسي، "لولا أن ثورة الشعب الإنجليزي قد تقدمت فأنقذت الأدب، ولم تدع للملوك والنبلاء سبيلاً إلى أن يتحكموا في الشعر والكتابة كل التحكم، ويجعلوهما وفقاً على أذواقهم وشهواتهم، فكان له من ذلك بعض العصمة والمناعة" (مطالعات في الكتب والحياة، ٢٠١٣م، ص ١٣).

وتحدث العقاد عن المدح في كتابه *مراجعات في الآداب والفنون* الذي نشره عام ١٩٢٥م وناقش فيه شاعرية ابن الرومي الذي كان يمدح، ولكنه كان - كما يرى العقاد - يصور رؤيته للحياة في قصيدته، وقد اختاره ليقارن بين المادح الكلاسيكي الناظم - من مثل بعض شعراء الإحياء - الذي يقلد أسلافه وجنس آخر من الشعراء وصفه العقاد بأنه "يستوحي نفسه وينظر إلى الدنيا حتى في قصائد المدح التي نعدها أخلى الكلام من أغراض الشعر ومعاني الحس وبدائع النظر الفنان" (مراجعات في الآداب والفنون، ٢٠١٣م، ص ١٠٣). ثم يثني العقاد على مدائح ابن الرومي قائلاً: "ولو شئت لأتيت على عشرات من مدائحه [ابن

ويتصابي في مطلع قصيدة، ينتظر بها مستقبل أمة " (٢٠١٩م، ص ٣٧). فقد مثلت آراء العقاد في *الديوان* رؤيته النقدية الأولى في مرحلة تأثره العميق بالفكر الرومانسي.

وبعد أعوام من نشر *الديوان* - وبالتحديد في عام ١٩٢٤م بعد أن أصبح فؤاد الأول ملكاً لمصر - تناول العقاد في كتابه *مطالعات في الكتب والحياة* (١٩٢٤م) العلاقة العكسية بين رقي الأدب والحرص على إرضاء طبقة السلطة بذلك الأدب. فكلما حرص الأدب على إرضاء السلطة كلما ضعف وانحط، وكلما اقترب من قضايا المجتمع كلما تميز. وفي هذا السياق، تحدث العقاد في مطالعاته عن سبب هبوط الشعر في التاريخ العربي، وأرخ لذلك بأواسط العصر العباسي عندما أصبح "الأدب هدية تُحمل إلى الملوك والأمراء لإرضائهم وتسليتهم ومناذمتهم في أوقات فراغهم" (مطالعات في الكتب والحياة، ٢٠١٣م، ص ١٢). ويخلص العقاد من مناقشته لتطور المدح إلى أن "انحطاط الآداب في جميع اللغات، إنما كان يبدأ في عصور متشابهة هي في الغالب العصور التي يعتمد فيها الأدب على إرضاء طائفة محدودة، يعكف على تمليقها، والتماس مواقع أهوائها العارضة، وشهوات فراغها المتقلبة، فتكثر فيه الصنعة، ويقل الطبع" (مطالعات في الكتب والحياة، ٢٠١٣م، ص ١٣). مثال ذلك الأدب الفرنسي الذي ضعف - في نظر العقاد - في نهاية عهد لويس الرابع عشر (ت. ١٧١٥م) بسبب غلو الشعراء في الصنعة اللفظية

فيه بين الجد والسخرية. وذكر العقاد في هذا الكتاب أنه عرف من أحد النقباء في السجن الكثير عن شخصية الشاعر المدّاح الهجّاء في العصر القديم، وذلك "أن كل ما يتوخاه ذلك الشاعر في فنه هو أن يقول لممدوحه: إنني أريد أن أرضيك بالثناء وترضياني بالعطاء، وهي صفقة معقودة علانية بعلم المادح والممدوح والسامعين، لا حاجة فيها إلى الصدق، ولا إلى المعاشرة، ولا إلى الإخلاص، ولا إلى شيء غير البضاعة والثمن، والبضاعة هي المدح الظاهر، والثمن هو العطاء الظاهر" (عالم السدود والقيود، ٢٠١٣م، ص٩٦).

ويتضح من الآراء السابقة أن العقاد لم يكن من المؤيدين لقصيدة المدح التقليدية، وكان من الراضين لشكلها القديم الذي يعتمد على ثلاثية الوقوف على الطلل ثم الرحيل ثم المديح، وعاب شوقي على تكسبه بالشعر، ووضع معيار الذاتية وبروز شخصية الشاعر أساساً لقبول قصيدة المدح. وفسر العقاد انحطاط الآداب بأنه نتيجة لحرص الأدباء على إرضاء طبقة محددة -وهي طبقة النخبة- على حساب الطبقات الأخرى، كما آمن بدور المجتمع في نهضة الأدب، وعبر عن هذا الدور بما حصل في الثورتين الفرنسية والإنجليزية من نهوض للأدب على يد الشعب بعد أن أوشك على السقوط بسبب النخبة السياسية. وتعكس هذه الآراء -إلى حد كبير- نزعة رومانسية سيطرت على العقاد في مرحلة ما قبل دخوله السجن.

الرومي] كلها تصلح للاستشهاد بها في هذا السياق" (مراجعات في الآداب والفنون، ٢٠١٣م، ص١٠٣). فالعبرة -في رأي العقاد- ببروز ذاتية الشاعر في المدح.

وتحدث العقاد عن رؤيته للعلاقة القديمة بين المادح والممدوح في كتابه *ابن الرومي: حياته وشعره* الذي انتهى من تأليفه عام ١٩٣٠م (أفيون الشعوب، ٢٠١٣م، ص١١٠). ويرى فيه العقاد أن أواخر عصر ابن الرومي الذي "كان يكذب حين يمدح ويتوسل" (ابن الرومي، ٢٠١٣م، ص١٨٨) تشكّل بداية عصر التحول من التكسب بقصيدة المدح إلى كساد تلك المهنة، وكان هذا التحول -في رأي العقاد- نتيجة لعوامل منها "قلة الاكتراث للمدح والذم حين استبحر العمران" (ابن الرومي، ٢٠١٣م، ص٣٧). وفي هذا السياق قارن العقاد بين غضب الشاعر في عصر ابن الرومي من جهة وغضبه في العصر الحديث من جهة أخرى بعد فوات جائزة المدح التي ينالها المادح إذا أجاد قصيدته، فلا عجب -في رأي العقاد- من غضب الأول ولا اعتراض؛ لأن "الحكم عليه إنما يكون بمقياس أيامه لا بمقياس أيامنا التي لا يجب فيها البذل على ممدوح" (ابن الرومي، ٢٠١٣م، ص١٨٢). وفي هذا إشارة إلى رفض العقاد لفكرة طلب المال أو الجائزة مقابل المدح في العصر الحديث.

وكرر العقاد رؤيته حول العلاقة بين المادح والممدوح ولكن بأسلوب ساخر في كتابه *عالم السدود والقيود* الذي ألفه بعد الخروج من السجن عام ١٩٣١م، ومزج

العقاد في رأيه المتسامح مع التكسب بالشعر من رؤية رومانسية تؤمن بحرية الفنان وتفرّق بين معياري الأخلاق والفن، حيث يشير إلى ذلك بقوله: "يُعاب بيع الثناء من وجهة الخلق والعرف لا من وجهة الفن والتعبير، أما الذين «يقلدون» في إنكار القديم فقد اختلط عليهم الأمر، فحسبوا المدح منفياً من عالم الشعر لذاته لا لما قدمناه" (ديوان وحي الأربعين، ٢٠١٣م، ص ٧). ومع هذا فإن المدح قد يخرج من الشعر ولا يعبر عن الشعور -في رؤية العقاد- وذلك حين "يضطر الناظم إليه اضطراراً، ولا يعبر فيه عن عقيدة صادقة أو عاطفة صحيحة، ولولا الحاجة إلى نوال الممدوح لما نظمه ولا أجاله في خاطره، فمن هنا كان المدح كلاماً لا شعر فيه، ولا دلالة على شعور" (ديوان وحي الأربعين، ٢٠١٣م، ص ٧).

واستمر موقف العقاد المتسامح مع قصيدة المدح في كتابه شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي الذي نُشر عام ١٩٣٧م (السيد، ٢٠١٥م، ص ٤٦٦) وذلك بعد وفاة الملك فؤاد الأول واختيار ابنه فاروق لخلافته، حيث لم يقف العقاد في ذلك الكتاب من قصيدة المدح عند حافظ إبراهيم موقفه من نظيرتها عند قرينه شوقي، بل امتدح قصيدة حافظ لأنه كما يقول: "يمثل أمته في مديحه كما يمثلها في قصائده الاجتماعية، فهو مديح يدل على مراحل الأدب والحرية القومية في الأمة المصرية مرحلة بعد مرحلة، وبهذه الخصلة أيضاً كان حافظ متفرداً بين شعراء جيله قليل النظير" (١٩٣٧م، ص ١٩). واستمر العقاد في رؤيته المتسامحة للمدح

ويمكن رصد بوادر تسامح العقاد مع فكرة المدح في مرحلة ما بعد خروجه من السجن ثم انسحابه من حزب الوفد وذلك قبل تولي الملك فاروق للسلطة بأعوام. فقد أشار في مقدمة ديوانه وحي الأربعين الذي أصدره عام ١٩٣٣م إلى تفريقه بين شكلين من أشكال المدح، أحدهما شعر ولا يستحق الآخر صفة الشعرية. فالشعر -في وجهة نظر العقاد- "لا يكون عصرياً مبتكراً لأنه خلا من المدح، ولا يكون قديماً محكياً لأنه يشمل عليه" (ديوان وحي الأربعين، ٢٠١٣م، ص ٧). فالمدح غرض شعري مثل غيره من أغراض الشعر التي تبرز فيها شخصية الشاعر، و -كما يرى العقاد- "المادح الذي يقول ما يعتقد أو يحس أو يتمثل أو يتخيل فلا فرق بينه وبين شاعر الوصف والغزل والحماسة من حيث القدرة الشاعرة، ولا سيما إذا هو أتى بما يوجب الثناء في رأيه وضميره" (ديوان وحي الأربعين، ٢٠١٣م، ص ٧). وفي ضوء هذه الرؤية يصبح عنصر صدق التعبير عن الذات أهم علامة للتفريق بين الشعر الكلاسيكي ونظيره العصري.

ويذهب العقاد في مقدمة ديوانه وحي الأربعين مذهباً أكثر تسامحاً مع التكسب بالمدح حين يصور المادح المتكسب بشعره كالمصور الذي يتكسب بريشته أو الفنان الذي يُطلب منه "أن يجيد نقل الشبه والدلالة على الملامح والأطوار النفسية، فإن أجاد في عمله هذا فهو مصور كأحسن المصورين، وإن لم يجد فليس بمصور وإن كان يرسم الأشخاص متبرعاً غير مأجور" (ديوان وحي الأربعين، ٢٠١٣م، ص ٧). وقد انطلق

وكرر العقاد آراءه حول قصيدة المدح وارتباطها بحال الأمة في كتابه *ساعات بين الكتب* الذي ألفه عام ١٩٣٧م (حمد، ٢٠١٨م، ص ٨٩)، وقارن فيه بين المدح في الآداب العربية الذي تغلب عليه - في وجهة نظره - الفردية ونظيراتها الأوروبية الذي تسيطر عليه النزعة الاجتماعية. وفي ضوء ثنائية المدح الفردي والجماعي، يشير العقاد إلى أننا قد نتصور المدح الفردي حين "تكون العلاقات الفردية هي الغالبة، والمدائح الفردية هي المطلوبة، ولكننا لا نتصوره حين تنشأ للتكاليف المدنية علاقات، ولباقات، وآداب، تترقى بصناعة التنويه والمدح من هذه السداجة إلى شيء من التفنن والتنوع" (ساعات بين الكتب، ٢٠١٣م، ص ٤٤٦). وكان العقاد ينادي بتجديد شعر المدح، فعلى الشاعر المادح أن يراعي المقام في مقاله، وأن يفرّق بين مدحه عن نفسه ومدحه نيابة عن الأمة، ويصور العقاد ذلك في قوله: "فإذا وقفت أنا المادح وأنت الممدوح فرداً أمام فرد فليس لي سبيل إلى غير الثناء على شخصك وتمليق سمعك، وإعلان شكرك، ولكنني إذا وقفت أنا شاعر الأمة أمام أمير الأمة، فقد يجزئني في إرضائه وإرضاء الناس عنه أن أعلن فخر الأمة، وأجعله هو مناط ذلك الإعلان، وعنوان ذلك الفخر" (ساعات بين الكتب، ٢٠١٣م، ص ٤٤٦). وهذه - كما يرى العقاد - هي الخطوط العريضة التي تفرق بين المدح العربي والمدح الإنجليزي الأوروبي.

حين أكد فكرة التفريق بين المدح الذي يخدم الأمة ويعبر عن ما يؤمن به الشاعر، والمدح الشخصي الذي يستجيب فيه الشاعر لرغبته الخاصة، حيث يقول: "إن شعر المديح من أفضل المقاييس لقياس حالة الأمة والشاعر والأدب في وقت واحد، فيخطئ من يظن أن الأمم المترقية لا تمدح أو لا تقبل المدح من شعرائها. إذ المديح جائز في كل أمة، ومن كل شاعر؛ فلا ضير على أعظم الشعراء أن يصوغ القصيد في مدح عظيم يعجب به ويؤمن بمناقبه، ولا ضير على الأدب أن يشتمل على باب المديح بين أبوابه الكثيرة التي يعرفها الغربيون أو الشرقيون" (١٩٣٧م، ص ١٩). ثم يبدأ العقاد في التفصيل والتفريق بين أنواع المدح بقوله: "إنما الخلاف في نوع المديح لا في موضوعه على إطلاقه. فمديح الأمم المتعلمة غير مديح الإمام الجاهلة، والشاعر الذي يملك أمره يتبع في مدحه أسلوباً غير الذي يتبعه شاعر مغلوب على أمره، ومكانة الأديب في الأمة تظهر أتم الظهور من أساليب الشعراء في هاتين الحالتين" (١٩٣٧م، ص ١٩). وبهذا يتحول مفهوم الذاتية من حديث الشاعر المادح عن نفسه إلى حريته في اتباع الأسلوب الذي يناسبه في المديح. ويربط العقاد في هذا السياق بين مكانة الأدب في الأمة وطبيعة قصيدة المدح في تلك الأمة، ففي رأيه "لن يقال إن للأدب مكاناً في الأمة، والشاعر مضطر فيها إلى إذلال عقله وتسخير كرامته في مديح لا تسيغه العقول، ولا يليق بالرجل الحر المرید لما يقول" (١٩٣٧م، ص ١٩).

الممدوح من نفسه، فيغلو في الثناء عليها فيبدو له كأنه يسخر منه، وينبه إلى نقائصه وعيوبه" (فرنسيس باكون، ٢٠١٣م، ص ٧١). فعلى الرغم من الملق الظاهر في مثل هذا المدح إلا أنه قد يدفع الممدوح إلى رؤية عيوبه وتهذيب سلوكه. في المقابل، فقد "يصدر بعض الثناء من نية حسنة ومقصد شريف، كالثناء على الملوك والعظماء، وربما كان القصد به التعليم والإرشاد من طريق الإطراء والمدح" (فرنسيس باكون، ٢٠١٣م، ص ٧١). ثم يختم العقاد كلامه بقوله: "المدح المعتدل في مناسباته ومعارضه يفيد وينفع" (فرنسيس باكون، ٢٠١٣م، ص ٧١). وكان المدح -في رؤية العقاد- مدخل من مداخل النفس التي يستطيع الموجه والناصح من خلالها الولوج إلى نفس الممدوح ليقدم له التوجيه والنصح.

وكرر العقاد الإشارة إلى البعد النفسي للمدح في كتابه *الشيخ الرئيس ابن سينا* الذي نشره عام ١٩٤٦م (الشيخ الرئيس، ١٩٤٦م)، وجعل فيه المدح الصادق والصادر عن إعجاب بالممدوح مقدماً على ذلك النوع من المدح الذي يتكسب فيه الشاعر بقصيدته؛ لأن النوع الأخير -في رأي العقاد- لا يعكس شخصية مؤلفه بقدر ما يصور شخصية الممدوح. فقد أُعجب بشعر ابن سينا؛ لأنه "جاءته في شعره مزية غير مقصودة: وهي أنه استغنى عن التكسب به أو عن نظمه في الأغراض المفتعلة، فكان ينظمه فيما يحسه من أحوال حياته، وكان شعره كله دالاً عليه في مختلف حالاته، مطبوعاً بطابع مزاجه ودخيلة شعوره، متصلاً

تعكس هذه الآراء التي تبناها العقاد حول قصيدة المدح بعد الخروج من السجن نظرة متسامحة مع هذه القصيدة، فالمدح كغيره من أغراض الوصف والغزل والحماسة، وكل الأمم المتقدمة تمدح في شعرها، والشاعر المتكسب كالفنان الذي يتكسب بريشته، فالعبرة بالفن ذاته وليس الهدف منه. ولكن المهم -في رأي العقاد- هي مبادئ: الصدق في التعبير عن الإحساس والمشاعر، والذاتية، والحرية. فلا بد أن يكون المادح صادقاً في مدحه ومؤمناً بما يقول، وأن تبرز شخصيته في ذلك المدح، وأن يكون حراً في مدحه وليس مضطراً إليه. وكل هذه المبادئ تسير في الاتجاه الرومانسي الذي يُصنّف ضمنه العقاد. وقد تطور موقفه من المدح في مرحلة لاحقة ليركّز على ثنائية النفس والمجتمع. ويمكن ربط هذه المرحلة بانتهاء الحرب العالمية الثانية، وعودته إلى مصر بعد أن خرج منها إلى السودان خائفاً من بطش القائد الألماني روميل (ت. ١٩٤٤م) وجنده بعد انتقاده الشديد لقائدهم هتلر (ت. ١٩٤٥م) في كتابه *هتلر في الميزان والنازية والأديان* اللذين نشرهما عام ١٩٤٠م (حمد، ٢٠١٨م، ص ٨٩).

تقدم العقاد خطوة في قبوله لقصيدة المدح حين تحدث في كتابه *فرنسيس باكون* الذي ألفه عام ١٩٤٥م (حمد، ٢٠١٨م، ص ٨٩) عن أساليب المدح المنتج، وعن ضروب المدح والملق الضارة بالمجتمع. فحين يستولي الكبر على الممدوح فإن المادح -في رؤية العقاد- قد "يعمد إلى مواطن الضعف التي يحسها

المتكبر ليعرف عيوبه، وقد يُستخدم مدح الملوك لتقديم النصح والإرشاد لهم، فالمدح المعتدل مفيد للممدوح والمجتمع. ويفضل العقاد -في هذه المرحلة- الشاعر الصادق الذي لا يتكسب بشعره على غيره؛ لأن شعره يدل على شخصيته أكثر من شعر المتكسبين بالمدح. وكأن العقاد يقف موقفاً وسطاً بين رفضه للتكسب بالشعر في مرحلة ما قبل سجنه وتسامحه مع هذه الشكل من أشكال التكسب في مرحلة ما بعد خروجه من السجن. ومع أن ملامح تأثر العقاد بالفلسفة الرومانسية الاجتماعية في رؤيته لقصيدة المدح بدأت مبكراً من خلال إشارته إلى ارتباط المدح بالأمة والمجتمع في آرائه المنشورة في المرحلتين السابقتين إلا أن المتأمل في رؤيته لقصيدة المدح في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية يجد أنها قريبة -إلى حد كبير- من تلك الفلسفة التي تمزج بين الرؤيتين الرومانسية والاجتماعية من خلال مفاهيم عامة كالأمة والمجتمع والسياسة والدين. فالمدح -في رأي العقاد- قد يكون وسيلة لتحقيق الوئام بين السلطة والمجتمع، كما قد يكون وسيلة لإصلاح السلطة والرقى بالمجتمع. ونشر العقاد -بعد أن بلغ الستين من عمره- ديوانه *بعد الأعاصير* (عويضة، ١٩٩٤م، ص ٧٧)، وقدم له بمقدمة عنونها بـ"في ذمة النقد" أشار فيها إلى بعض آرائه النقدية التي دافع فيها عن قصيدة المدح، حيث كرر رفضه لوصف شعر المدح بالشعر التقليدي قائلاً: "وسمعا كذلك أن المديح تقليد لشعر الصنعة الذي ننعاها على الأقدمين فخيّل إليهم أن المديح كله باب

بأسلوب تفكيره وطريقته في النظر إلى الأمور" (الشيخ الرئيس، ٢٠١٣م، ص ٦٦). فعندما غاب هدف التكسب بالشعر عن ابن سينا وهو يكتب قصائده حضرت شخصيته في شعره، وتلك مزية في رأي العقاد وغيره من الرومانسيين.

وسلط العقاد في كتابه الذي نشره عام ١٩٥٥م بعنوان *الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام* (حمد، ٢٠١٨م، ص ٩٠) الضوء على الوظيفة الاجتماعية لشعر المدح في سياق تحليله للعلاقة بين موضوعات الأدب والماركسية؛ ليؤكد فائدة شعر المدح بقوله: "إن الممدوحين يُمدحون بالكرم والشجاعة، وليس الكرم فائدة مقصورة على الممدوح، وليست الشجاعة كذلك فائدة مقصورة عليه، وبخاصة في العصور التي يتكفل فيها الفرسان بالدفاع عن الأوطان" (الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام، ٢٠١٣م، ص ١٧٠). ثم يردُّ على الذين يرون أن الشعر العربي -بأغراضه المختلفة- شعر غنائي لا يعكس أطوار المجتمع كما تفعل الملحمة والشعر التمثيلي بقوله: "من المعلوم أن الشعر الغنائي يتناول المديح، وهو كبير الدلالة على شؤون الرئاسة في الأمة" (الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام، ٢٠١٣م، ص ١٧٠).

ويُستخلص من هذه الآراء التي سجلها العقاد في مؤلفاته المنشورة بعد الحرب العالمية الثانية أن النزعتين النفسية والاجتماعية بدأت تسيطر على رؤيته لقصيدة المدح ووظيفتها. فقد تكون هذه القصيدة وسيلة للولوج -بطريقة غير مباشرة- إلى نفس الممدوح

قديم لا يطرقه الشعراء المعاصرون" (١٩٥٠م، ص ١٠؛ سادات، ١٩٩٢م، ص ٢٧). ثم يعقب على آراء أولئك النقاد بقوله: "وهذا جميعه ضلال عن معنى النقد في الأدب الحديث. فالشاعر العصري يعاب على تغنيه بالناقة والطلل إذا كان غرامه بها حكاية للأقدمين لا تتصل بشعوره وتجارب حياته. أما إن كان يغشى الصحراء ويركب الإبل ويقف على أطلال الهياكل فالتجديد العصري يدعوه إلى النظام في هذه الأغراض ولا يجرّمها عليه" (١٩٥٠م، ص ١٠). فالحياة الاجتماعية -في رأي العقاد- هي التي تحدد إن كان الشاعر الذي يصف الناقة في طريقه إلى الممدوح مقلداً أم مجدداً.

واستمر موقف العقاد المؤيد لقصيدة المدح في كتابه *أشئآت مجتمعات في اللغة والأدب* الذي كتبه عام ١٩٦٣م (حمد، ٢٠١٨م، ص ٩٠) وذلك قبل وفاته بعام، وأكد فيه فكرة الربط بين طبيعة المدح والحالة الاجتماعية بقوله: "ولا ريب أن وظيفة الأديب تتمثل لنا من مقدار تعويله على المدح والذم في تحصيل رزقه، ومن مروءته أو سقوط مروءته في التوسل بالوسائل المقبولة أو المحظورة لاستدرار الرزق واستخفافه من الممدوحين، جزاء للبلاغة والإجادة وحسن التقدير، أو خوفاً من البذاء وحياءً ممن لا يبالي الحياء" (أشئآت مجتمعات، ٢٠١٣م، ص ٩٤). وتحول العقاد في هذا الكتاب إلى الدفاع عن المدح بوصفه شعراً مفيداً للمادح والممدوح والمجتمع، وعبر عن هذا المعنى بقوله: "قد يبدو للمتعجل أن قصيدة المدح كلام

لا يعنى أحداً غير السيد الممدوح والشاعر المادح، ولا فائدة فيها لأحد بعد ذلك غير كاسب المدح وكاسب العطاء. وليس أظهر من هذا الوهم عند أقرب نظرة؛ فإن قصيدة المدح لو كانت كذلك لما استحققت من الممدوح نفسه أن يبذل فيها درهماً واحداً، ودع عنك المئات والألوف مما يذكره الرواة في أحاديث الجوائز والهبات" (أشئآت مجتمعات، ٢٠١٣م، ص ٩٣). ويرى العقاد في مبالغة بعض الممدوحين في إكرام المادح إشارة إلى الدور الاجتماعي الإيجابي لقصيدة المدح حيث يقول: "فلولا أن المجتمع يستفيد شيئاً من القصيدة، ويحفظها لهذه الفائدة؛ لما احتفى بها الممدوح، ولا جاشت بها ملكة التعبير في الشاعر" (أشئآت مجتمعات، ٢٠١٣م، ص ٩٣). ويدافع العقاد في أشئآته عن الشاعر المادح، وعن الدور الاجتماعي لشعر المدح، ويسخر من الرافضين لذلك الشعر بقوله: "إنه لمن الفهاهة أن يقال إن الشاعر قد يمدح من لا يستحق المديح، وقد يسكت عن إسداء الثناء إلى من يستحقه، فهكذا يمكن أن يقال عن الخطأ والانحراف في تطبيق القانون، ولا يقول أحد من أجله بإلغاء المحاكم وإسقاط القوانين" (أشئآت مجتمعات، ٢٠١٣م، ص ٩٤).

وسلط العقاد الضوء في كتابه *رجال عرفتهم* الذي نشره كذلك عام ١٩٦٣م (حمد، ٢٠١٨م، ص ٩٠) على مرحلة جديدة لتطور قصيدة المدح. فقد تطورت تلك القصيدة بتطور وتغير نفسيات الممدوحين، حتى جاء القرن العشرين الذي أصبح فيه الملوك والأمراء مولعين

ليست حكراً على القدماء، وأن المكافأة التي يحصل عليها الشاعر الممدوح تدل على قيمة القصيدة، وأن احتفاء الممدوح بها دلالة على دورها السياسي والاجتماعي. ويدافع العقاد عن قصيدة المدح ضد من يتهمها بأنها تعتمد على المبالغة والكذب بأنها مثل القانون الذي لا يضره الاستخدام السيء له. وتشير هذه الآراء إلى انفتاح العقاد -إلى حد ما- على الرؤية الكلاسيكية لقصيدة المدح بعض رفضها سابقاً.

إن المحلل للآراء السابقة حول قصيدة المدح سيجد أن العقاد -في الغالب- لا يرفضها، ولا يقبلها قبولاً مطلقاً، ولكنه يقبل قصيدة المدح إذا توفرت فيها شروط محددة، والتزمت بحدود ترتبط في المجمل بالفكر الرومانسي من مثل الذاتية، والفصل بين الأدب والأخلاق، وحرية الشاعر، وصدق مشاعره وأحاسيسه أكثر من ارتباطها بشكل النص ولغته. وتعكس آراء العقاد حول قصيدة المدح في مراحل حياته المختلفة نزعة رومانسية اجتماعية تبرز من خلال اهتمامه بالوظيفة الإصلاحية لهذه القصيدة ودفاعه عن دورها في خدمة الأمة والمجتمع. فقد تُستخدم لتحقيق الوئام بين المجتمع والسلطة وتقديم النصح -غير المباشر- للملوك والسلاطين، خاصة إذا كان المديح معتدلاً. وتخدم قصيدة المدح كذلك المجتمع من خلال تسليط الضوء على الصفات الحسنة في الممدوح ليكون قدوة لغيره. ويبدو من آراء العقاد حول قصيدة المدح في المرحلة الأخيرة من حياته أنه تأثر -إلى حد ما- بالرؤية الكلاسيكية للقصيدة مع التزامه بأفكاره

-كما يقول العقاد- بأسلوب نظم التواريخ بعدد الحروف المعروفة بتواريخ، وقد كان هذا الأسلوب في المدح -كما يصفه العقاد- "هوى الملوك والأمراء من شعر المديح لتسجيل أوقاته ومواعيده" (رجال عرفتهم، ٢٠١٣، ص ٧١). وقد أعجب العقاد بموهبة المويلي في هذا الفن حيث يقول: "فلم ينظم شاعر من هذا الفن قصيدة تضارع قصيدة المويلي الكبير التي استقبل بها عباساً الثاني (سنة ١٩٠٢م)، وكل شطر منها تاريخ للسنة الهجرية (سنة ١٢٢٠م) يوافق معاني الكلمات في غير تكلف ظاهر يقتضيه التوفيق بين النظم ومجموع الأرقام" (العقاد، رجال عرفتهم، ٢٠١٣، ص ٧١). وفي إعجاب العقاد بقصيدة المويلي -مع اعتمادها على أسلوب النظم الذي يخلو من العاطفة وينافي فكرة التعبير عن ذاتية الشاعر ومشاعره- دلالة غير مباشرة على مدى التسامح الذي وصل إليها العقاد في مواقفه الأخيرة من شكل ومضمون قصيدة المدح.

إن الموازنة بين آراء العقاد حول قصيدة المدح في المرحلة الأخيرة من حياته بعد بلوغه الستين والمرحلة الأولى قبل دخوله السجن في مطلع الثلاثينيات من عمره تدل على أنه راجع كثيراً من مواقفه السابقة حول تلك القصيدة. فبعد رفضه لوقوف شوقي على الطلل ووصفه للناقة في مطلع مدائحه للسلاطين والملوك، يبرر العقاد لبعض الشعراء المعاصرين ممن عرفوا الناقة والصحراء وقوفهم على الطلل في مدائحهم معتبراً أن ذلك لا ينافي التجديد. ويرى العقاد أن قصيدة المدح

دم يا إمام العرب مشتلاً بالملك في عز وإقبال
واجعل شباب العرش متصلاً في مجده بشبابك الغالي
(ديوان عابر سبيل، ٢٠١٣، ص ٩٢)

وكتب أكثر من قصيدة في مدح الملك فاروق، ومدح
الملك عبد العزيز (ت. ١٩٥٣م) خلال زيارته لمصر
عام ١٩٤٦م بقصيدته "أسد العرين" (العقاد، د.ت)،
ص ٥٥). والثابت في كل هذه القصائد أنها تلتزم في
شكلها بالأوزان الخليلية والقافية، ويبقى مضمونها قابلاً
للتحليل في ضوء الآراء ذات الطابع الرومانسي
الاجتماعي التي اقترحتها العقاد في مؤلفاته حول
قصيدة المدح.

ومن خلال تحليل موجز لقصيدة (غيث الصحراء)
بوصفها أنموذجاً لقصيدة مدح السلطة في دواوين
العقاد يتضح مدى التزامه في تلك القصيدة التي ألفها
في مرحلة مبكرة من علاقته بالملك فاروق بالحدود
والشروط الخاصة بالمدح التي نادى بها في مؤلفاته
النقدية. وقد كتب العقاد قصيدته حين كان يمثل دائرة
الصحراء بمجلس النواب، وألقاها أمام الملك فاروق في
رحلته إلى صحراء مصر الغربية عام ١٩٣٨م
(أعاصير مغرب، ٢٠١٣، ص ٥٧)، ونشرها عام
١٩٤٢م في ديوانه أعاصير مغرب (حمد، ٢٠١٨م،
ص ٨٩)، وهو ما يشير إلى أنه كان راضياً عن
القصيدة -على الأقل- حتى ذلك العام الذي نشرها
فيه. وتمثل هذه القصيدة مرحلة انتقالية في حياة العقاد
من مرحلة متوترة في علاقته بالسلطة قبل سجنه إلى
المراحل الأخيرة من حياته بعد الحرب العالمية الثانية.

الرومانسية. وإذا كانت أفكار التيار الرومانسي مؤثرة
-إلى حد كبير- على رؤية العقاد الناقد لقصيدة
المدح، فإن التساؤل المرتبط بهذه النتيجة يتعلق
بأسلوب العقاد الشاعر في قصائده التي يمدح بها
الملوك والسلاطين ومدى الانسجام بين مدائحه ورؤيته
النقدية للمدح.

لقد تعددت قصائد المدح في دواوين العقاد وتعدد
الممدوحون، كما ألف العقاد قصيدة طويلة في المديح
النبوي لم يتخلص فيها من الذاتية المرتبطة
بالرومانسية، حيث خرج فيها عن المألوف من ختم
القصيدة بالدعاء والتذلل وطلب شفاعته النبي -عليه
الصلاة والسلام- ليختتمها مفتخراً بذاته وشاعريته
قائلاً: "عباس من هو بالأشعار مدراراً" (يسألونك،
٢٠١٣م، ص ٤٢). ولم تشتمل دواوينه إلا على النزر
اليسير من القصائد والمقطوعات التي يمدح فيها
الملوك والسلاطين، حيث مدح الخليفة عبدالحميد
(ت. ١٩١٨م) بقصيدة يتيمته يهنئه فيها على إعلان
الدستور، ويسجل فيها تاريخ السنة بحساب الحروف
الأبجدية، ولم يسجل العقاد في كتبه إلا شطراً من
القصيدة يقول فيه: "قد أنشأ الدستور عبد الحميد".
وألّفها لتوافق في مجموع حروفها بحساب الجمل السنة
الهجرية التي أعلن فيها الدستور عام ١٣٢٦هـ (حياة
قلم، ٢٠١٣م، ص ١٨). ومدح ملك العراق غازي
الأول (ت. ١٩٣٩م) بقصيدة قصيرة يقول فيها:

غازي العدا بالبأس والهمم حسنت طوابع سعدك اليمنى
أحييت فى بغداد للندى عهداً كعهد أخيك مأمون
تحيا وشعبك دائماً يحيا في موطن بهداك مأمون

ثالثاً: تحليل قصيدة (غيث الصحراء)

إن الباحث عن شخصية العقاد في مدحه للملوك - بشكل عام - والملك فاروق - بصورة خاصة - لن يجد حضوراً بارزاً لتلك الشخصية، فلم يصور العقاد - في الغالب - مواقفه الشخصية في تلك المدائح، ولم يتحدث بصورة مباشرة عن نفسه، ولا عن علاقته بالمدح. ولعل في الغياب شبه التام لضمير المتكلم وحضور ضمير المخاطب في تلك القصائد دلالة على أن العقاد لم يحرص في مدائحه على إبراز ذاته، ولم يتأثر في تلك القصائد برؤيته النقدية الرومانسية التي تركز على ذاتية الشاعر، وإنما كان أقرب إلى الشاعر الإحيائي الذي يمدح الملك والخليفة بالكرم والشجاعة وغيرها من خصال المدح، كما يحاكي أسلوب الشاعر القديم في تأكيده على تدين المدح والتزامه.

فقد سار العقاد في قصيدته (غيث الصحراء) على نهج شعراء المدح القدماء في تصويرهم الممدوح في صورة المعتصم بالله والملتزم بأوامره والمجتنب لنواهيه، وكان لهذه الصورة في مدح الملوك والخلفاء بعد سياسي مرتبط بالاختيار الإلهي للممدوح ليكون خليفة الله، ويقيم شعائره في أرضه. وكرر العقاد استخدامه لهذه الصورة في أكثر من موضع في قصيدته (غيث الصحراء) من مثل قوله مادحاً الملك فاروق:

- ١٦- ملك تعالى الله بارئيه بالخير يأمرنا ويأتمر
 ١٧- مستعصم بالله معترم مستمسك بالحق مقتدر
 وكذلك في وصفه الممدوح بأنه جمع فضيلتي العزم والشورى:
 ٢٢- العزم والشورى إذا اجتماعاً فهما قضاء الله والقدر

ثم في تصويره الممدوح في صورة المؤمن بالله والمهتدي بهديه:

٢٣- يا مؤمناً بالله مهتدياً بك مسجد «العوام» مشتهر
 كل هذه الصفات تؤكد أحقية الملك فاروق بملك مصر، وتدحض شكوك المشككين في سلطته، واستخدمت بأسلوب يحاكي القصائد العباسية القديمة مثل قصيدة فتح عمورية لأبي تمام وغيرها. ولم يخرج العقاد - في الغالب - عن سنن القدماء في أوصاف المدح من مثل وصفه الممدوح بأنه جمع الشباب والإلهام والتبصر في الأمور.

لقد كان الملك فاروق في الثامنة عشرة من عمره حين زار الصحراء، ومدحه العقاد بالقصيدة موضوع البحث. وقد جعل العقاد من عمر الممدوح مدخلاً لمدحه ووصفه بأنه جمع الشباب والحكمة كما جمع بين الإلهام وبعد النظر، وقاد جيلاً شاباً يدعو للتناؤل كما يقول الشاعر:

- ١٨- سبق الشباب به مراحلنا وأعانه الإلهام والنظر
 ١٩- وتفيات بلوائه غصب وتألفت بفنائهم زمر
 ٢٠- نعم الإمامة للشباب فلا يأس ولا نكس ولا حذر
 ٢١- جيل لزين الجيل أسلمه رب الكنانة، فهو منتصر
 وكأن العقاد يرد على المشككين في قدرة الملك على إدارة الدولة بعد أن توفي والده وهو قاصر، وعُينت هيئة وصاية على العرش حتى يصل فاروق إلى سن البلوغ. ويشير الشاعر إلى أن الملك ملهم وبعيد النظر، والإلهام لا يرتبط بالعمر، كما أن الشباب جعله متحمساً ليقود جيلاً جديداً إلى النصر، وكلها معانٍ تقليدية لا تتضمن روح التجديد الذي نادى به العقاد.

كما يستدعي العقاد العناصر ذاتها في تصويره رحلة الملك فاروق إلى الصحراء بطريقة تقليدية تستدعي صورة مشابهة في قول المتنبي:

الْخَيْلُ وَاللَّيْلُ وَالْبَيْدَاءُ تَعْرِفُنِي وَالسَّيْفُ وَالرَّمْحُ وَالْقُرْطَاسُ وَالْقَلَمُ
أَنَا الَّذِي نَظَرَ الْأَعْمَى إِلَى أَدْبِي وَأَسْمَعَتْ كَلِمَاتِي مَنْ بِهِ صَمَمٌ
(المتنبي، ١٩٨٣م، ص ٣٣٢)

فيستخدم العقاد أسلوب العطف واستدعاء حاسة البصر في بيتي المتنبي ليصف رحلة الملك فاروق قائلاً:

٤٢- الملك والآفاق والقمر والبحر والبيداء والذكر
٤٣- أمدُ تفوت العين غايته وتموج في أنحاء الفكر

ثم يستمر في مدح الملك فاروق من خلال وصف طول الرحلة في الصحراء حيث يقول:

٤٤- هي رحلة طالت مفاخرها ويعد في أيامها قصر
٤٥- لو فُرِّقت في الدهر لاتسعت لشعابها الأحقاب والغُصُر
٤٦- في ساحة الفاروق يملأها زخر الحياة، ويحجم الخطر
٤٧- تنقاد طائرة وسابحة ويطيب منها الورد والصدر
والمأمل في تصوير العقاد للرحلة لا يجد فيه تلك المعاني والأساليب التجديدية التي دعى إليها في مؤلفاته. ومع أن رحلة الملك تختلف شكلاً ومضموناً عن الرحلة التقليدية إلا أن العقاد يستخدم صوراً تقليدية لوصف هذه الرحلة الحديثة. وأكد ذلك من خلال استخدامه للفعل "تنقاد" في البيت الأخير، وذلك في سياق وصفه الرحلة التي كانت بالطائرة والقطار والباخرة (أعاصير مغرب، ٢٠١٣، ص ٦١)، وهو فعل يستدعي لمخيلة القارئ صورة الناقة وهي تنقاد للشاعر في رحلته نحو الممدوح. ولم يخالف العقاد أسلوب المدح التقليدي في اعتماده على المبالغة في وصف الممدوح.

وكما ارتكزت هذه الصور على الاستعارات والمجازات فقد استخدم العقاد أسلوب التشبيه في مدحه.

يُعد التشبيه من الأساليب البلاغية التي تركز عليها قصيدة (غيث الصحراء)، ويستخدم العقاد هذا الأسلوب بطريقة تقليدية تنافي آراءه النقدية التي صور فيها الشاعر الذي يشبه الممدوح بالشمس والقمر بالطفل الذي يشبه كل شيء بالسكر (٢٠١٩م، ص ١٢٣). فالملك فاروق يشبه الغيث كما يقول العقاد:

٥- كالغيث لولا سبق أنعمه والغيث يلحق بعده الثمر
وهو يشبه النيل:

٦- كالنيل لولا أن موسمه في كل يوم حاضر نضر
ويحاول الشاعر من خلال الاستدراك وأداته "لولا" في البيتين أن يضيف معنى يخرج بالتشبيهين من التقليد إلى التجديد من خلال إيهام المتلقي بأن ما سيأتي بعد "لولا" مخالف لما قبله. ويستخدم صورة مشابهة ولكن بأسلوب مختلف حين يخاطب القبائل قائلاً:

٧- صلح الزمان لكم بمقدمه وازدادت الأصال والبكر
٨- فاستبشروا بالخصب أجمعه لا جذب حيث النيل والمطر
وكأن العقاد يسعى إلى تجديد صور المدح التقليدي من خلال الاستدراك والتفصيل بدلاً من ابتداء صور وأساليب جديدة تمثل آراءه النقدية ومذهبه الفكري.

ويتبع العقاد في قصيدته أسلوب استدعاء عناصر الطبيعة في تشبيهاته ومدحه للملك فاروق من مثل التشبيهات الأخيرة المرتبطة بالنيل والمطر، ووصفه للخيام بأنها تتأطح السحاب في قوله:

٣- رفع الخيام على السحاب فلا أسس تناولها ولا جدر

لقد جعل العقاد من علاقة الشعب - الممثل في القبائل - بالملك الممدوح مدخلاً رئيساً للمدح في قصائده التي يمدح فيها الملوك، وأسسها على ثنائية السلطة والشعب، فالممدوح يخدم الشعب والشعب يحب الممدوح. ويصور الشاعر علاقة الممدوح بالشعب والقبائل في مطلع القصيدة من خلال استدعاء بعض عناصر المقدمة الطللية مثل حذاء الإبل والبيداء قائلاً:

١- يا حادي البشرى دنا السفر نادِ القبائل حيثما انتشروا
٢- فاروق في البيداء يصحبها تيهوا بني البيداء وافتخروا
ثم يشير إلى علاقة "الحب" التي تجمع الممدوح بالقبائل في قوله مخاطباً القبائل:

٩- أحببتموه على السماع كما شاء الولاء، وشاعت السير
ويمدح قبائل الصحراء ويثني على ولائهم للممدوح بقوله:

٣١- أصغي فأسمع في جوانبها هزجاً يشيع بها، وينحصر
٣٥- قوم سماء الله فوقهم وملوكهم لسماهم صور
٣٦- إن يذكروا بالحمد راعيمهم فهم الرعاة، وهكذا فطروا
٣٧- هم في صراحة أرضهم نشأوا وعلى هدى لألائها ظهروا
إن المتأمل في الأبيات السابقة يجد أن العقاد لا يتبنى وجهة نظر قبائل الصحراء وقاضاها بقدر ما يستخدمها وسيلة للثناء على الممدوح، ولا يستخدم المدح وسيلة لإيصال صوت القبائل إلى السلطة وإنما ليؤكد للممدوح أن القبائل راضية عنه.

وفي مقابل الثناء على الملك فاروق باسم الشعب، يصور الشاعر احتفاء الشعب بالملك، وتغنيهم بفضائله قائلاً:

٣٢- آلاء فاروق يرددها نفر، وينصت حولها نفر
وكأن القبائل تجتمع في مجالسها ليردد بعضها فضائل الممدوح في الوقت الذي ينصت فيه الآخرون. ويشير

لجأ العقاد إلى المبالغة في مدحه للملك فاروق مع أنه دعا إلى تجنب أول عيب من العيوب التي أدت إلى هبوط الشعر العربي وهو "المبالغة والشطط" (مطالعات في الكتب والحياة، ٢٠١٣م، ص ١٢). ويمكن تصنيف المبالغات في قصيدة (غيث الصحراء) إلى مبالغات تقليدية من مثل وصفه الملك بقوله:

٢٧- يا حصن مصر ويا دعامتها أقوى الدفاع مراسك العسر
٢٨- يا شاهد التاريخ في أثر العين أنت، وما مضى أثر
٢٩- ما كان منسياً فشهرته بك بعد هذا اليوم تنتشر
وتتضمن القصيدة شكلاً آخر من المبالغات التي يمزج فيها العقاد بين المعجزات والواقع من مثل وصفه الملك بقوله:

٢٥- يا جاعل الملح الأجاج روى بيدك طاب الملح والصبر
وتشبيهه الممدوح بعيسى عليه السلام قائلاً:

٢٦- يا شافي المرضى وكافلهم عيسى على كفيك مستتر
فالشاعر يشير في البيتين بطريقة غير مباشرة إلى افتتاح الملك لمحطة لتحلية ماء البحر ومشفى خلال رحلته (أعاصير مغرب، ٢٠١٣، ص ٥٧). ولأن النص لا يتضمن إشارة إلى هذين الحدثين التاريخيين؛ فقد جاءت الصورتان على طريقة المبالغة المفرطة. وكرر هذا الأسلوب في إشارته إلى افتتاح الملك لمصنع النسيج بقوله:

٢٤- يا نسج وحدك في مآثره بيدك زين القطن والوبر
وما يبرر استخدام المبالغة في هذه الصور أنه لو أشار في هذه الأبيات الثلاث إلى الحدث التاريخي كافتتاح مصنع النسيج وغيره لتحولت تلك الصور إلى مجرد إشارات لأحداث تاريخية، ولعجزت تلك الصور عن التعبير عن ما فعله الممدوح لخدمة الشعب والقبائل.

العقاد أن يوفّق بين وظيفته بوصفه ممثلاً لدائرة الصحراء بمجلس النواب من جهة واتجاهه الفكري الذي يقرّبه من المجتمع، وأن يكون وسيطاً بين طبقتي السلطة والمجتمع على طريقة البلغاء في الإمبراطورية الرومانية الشرقية عندما كانت العلاقة شبه معدومة بين القصر والطبقة العليا القريبة من السلطة من جهة والطبقة الدنيا من المجتمع من جهة أخرى. وكان الأدباء -كما يؤكد بيتر براون- يستخدمون مهاراتهم الخطابية لكسب ولاء الطبقة الاجتماعية الدنيا للإمبراطور الذي كان يشعر بنقص الولاء بين أفراد هذه الطبقة في بعض أنحاء الإمبراطورية، وكلف الأدباء بجبر هذا النقص من خلال القوة الناعمة المتمثلة في الخطاب الأدبي (Brown, 1992, p30). وبعكس البلغاء في الإمبراطورية الرومانية، فإن وساطة العقاد تخدم المجتمع قبل السلطة أو -على الأقل- تخدم الطرفين.

إن البحث في المستوى العميق لنص (غيث الصحراء) يكشف عن رسائل غير مباشرة تتعلق بطبيعة العلاقة بين المجتمع والسلطة، وقد مهّد العقاد لتلك الرسائل ببيت يخرج فيه عن المألوف ويشير فيه إلى نفسه بقوله:

٣٠- إني إلى الصحراء ملتفت وعلى فم الصحراء منتظر
ولم يفصح الشاعر عن هدفه من الانتظار الذي يمكن أن يفهم على أنه انتظار لهدية شخصية من الممدوح كما كانت عادة شعراء المدح قديماً، كما يمكن تفسيره بأن الشاعر ينتظر -بوصفه وسيطاً بين القبائل والسلطة- أن يُظهر أبناء القبائل فرحتهم بالملك، ويرد

الشاعر إلى إنشاد أبناء القبائل لفضائل الممدوح وهم على جمالهم قائلاً:

٣٤- يهفو النزيل لها وينشدها سارون فوق جمالهم سهروا
ويصور الشاعر فضائل الممدوح في صورة البذر الذي ينبت وينمو كالشجر قائلاً:

٣٣- تنمو وتزهو حيث لا شجر ينمو، وحيث نما بها الشجر
وكلها صور تقليدية لا تناسب ثورة التجديد التي دعا إليها الشاعر. فقد بنى العقاد قصيدته -في مستواها السطحي- على المديح الخالص الذي يكاد يخلو من التعبير عن الإنسان ومشاعره.

خالفت قصيدة العقاد (غيث الصحراء) كغيرها من مدائحه للملك فاروق كثيراً من آرائه الفكرية والنقدية حول المدح. وقد دفع هذا التناقض في رؤية العقاد سلامة موسى للتساؤل معقّباً على مدح العقاد للملك فاروق بقوله: "إني حين أتأملهم [العقاد وأمثاله] أحس أنني ظلمت شوقي: فإنه قد نشأ على أعتاب القصور لا يعرف الشعب إلا أنه «رعية»، ولا يفهم أكثر من أن الدنيا للملوك والسلطين، أما هؤلاء فما عذرهم؟! (موسى، ٢٠١٣، ص ٦٦). ولكن الرؤية المحايدة لقصيدة العقاد قد تدلنا على عناصر خفية ذات بعد إصلاحي تناسب رؤيته الرومانسية الاجتماعية، لا يدركها إلا القارئ الذي يتجاوز ظاهر النص ليبحث في أبعاده الدلالية العميقة المرتبطة بالسياق التاريخي للنص.

ومع الغياب المباشر لشخصية العقاد في قصيدته (غيث الصحراء) إلا أن تلك الشخصية تتوارى خلف مفهوم "الوسيط" بين المجتمع والسلطة. فقد حاول

المكانة، أي إلى بذل ماء الوجه" (ستيتيكفيتش، ٢٠١٠م، ص ٢٤٣).

وكي تكتمل وساطة الشاعر بين السلطة والقبائل فعلى كل طرف من هذه الأطراف الثلاث أن يؤدي دوره. فقد قدّم الشاعر مدائحه للملك، واستجابت القبائل لتلك المدائح وتغنّت بها كما يقول الشاعر:

١١- وتجاوبت فيكم مدائحه نظماً رواه البدو والحضر
وأكد الشاعر صدق القبائل في تغنيها بمدائح الملك
بقوله:

١٢- والعرب أصدق ما سمعت إذا غنوا على البيداء أو شعروا
وبعد أن قدّم أبناء القبائل واجبهم، وقدم الشاعر
قصيدته التي تقوم مقام الهدية، فعلى الممدوح أن يرد
على هذا الاحتفاء والإهداء بإهداء مقابل من خلال
تقديم العون والمساعدة للقبائل لتكتمل الوساطة. وقد
أشار الشاعر إلى تفاؤله بكرم الممدوح في قوله مخاطباً
القبائل:

١٣- فالآن فاكتحلوا بطلعته وتيمنوا باليمن وابتدروا
ثم يؤكد الشاعر ثقته في الملك حين يساوي بين حاستي
السمع والبصر، فإذا كانت القبائل تسمع عن كرم الملك
فإنها ستبصر هذا الكرم:

١٤- ملك تعالی الله بارئه سيان فيه السمع والبصر
وإذا كانت تسمع أقوال الملك، فإن أعماله تلازم أقواله:

١٥- لم يختلف قول ولا عمل منه، ولا خُبر ولا خُبر
فالشاعر يتكسب بقصيدته، ولكنه لا يتكسب لنفسه
كعادة جل شعراء المدح، وإنما يتكسب لقبائل
الصحراء. واختار لفظ "البشرى" في مطلع قصيدته
حين يقول: "يا حادي البشرى دنا السفر"؛ ليؤكد

الملك على ذلك بمساعدة القبائل. فقد شكلت القبائل
مكوناً مهماً من مكونات الشعب، وكان ولاؤهم سبباً في
الاستقرار كما كان تمردهم سبباً للاضطرابات والفتن.
ويمكن في هذا السياق فهم وصف الشاعر لهم
بالصدق في قوله:

٣٨- بلغاء ما عرفوا السطور على غير الرمال، وعاش ما سطورا
بأنه تذكير للملك بصدق القبائل في ولائهم، وأنهم
مصدر قوة لمن يكسبهم، خاصة بعد معاناتهم وصبرهم
الذي وصفه الشاعر بقوله:

٣٩- حرمتهم الأيام فاصطبروا ومتى أصابوا نعمة شكروا
فهم صابرون على فقرهم وبؤسهم، وسيشكرون النعم
والعطايا التي تمنح لهم. ويكرر الشاعر تذكيره للممدوح
بضرورة كسب ولاء القبائل بطريقة غير مباشرة وذلك
في قوله:

٤٠- فاروق قبلتهم إذا رحلوا وإليه موئلهم إذا حضروا
فولاؤهم للممدوح قوي، ولكنه مشروط بما جاء في البيت
التالي حيث يقول الشاعر:

٤١- يا مُلبساً أجسادهم خُلاًلاً شَرَفْت أنفسهم بما ادثروا
واستخدام صيغ اسم الفاعل والفعل الماضي في هذا
السياق المرتبط بطلب المساعدة يشكل تحدياً للممدوح
الذي يُلزمه العرف القبلي أن يرد هذا الاحتفاء بإكرام
القبائل؛ لأن هذا العرف يقوم على فكرة رد الجميل
بمثله، وهو بذلك يشبه التبادل الطقوسي في رؤية
ماوس التي طبقتها ستيتيكفيتش على قصيدة المدح،
حيث إن "الفشل في إعطاء الهدية أو قبولها مثل الفشل
في إعطاء هدية مقابلة لها، تؤدي إلى الحط من

يكون العقاد قصد الإصلاح والتعليم والإرشاد في ثنائه على الملك فاروق على الطريقة التي ذكرها في كتابه *فرنسيس باكون* عندما قال: "يصدر بعض الثناء من نية حسنة ومقصد شريف، كالثناء على الملوك والعظماء، وربما كان القصد به التعليم والإرشاد من طريق الإطراء والمدح" (٢٠١٣م، ص ٧١). وتستدعي دراسة شخصية الشاعر خارج القصيدة البحث عن الهدف وراء مدحه الملك فاروق.

إن السياق التاريخي لقصيدة (غيث الصحراء) يشير إلى أن العقاد ألقاها أمام الملك، فإن كان قد كتبها ليسعد الملك ولتكون فقرة من مناسبة في حفل افتتاح المنشآت وليثني على أفعال الملك دون نية الحديث باسم القبائل والتعبير عن معاناتها فإن القصيدة يمكن أن تُعد -إلى حد كبير- "انقلاباً" على مواقفه الفكرية والنقدية من قصيدة مدح السلطة. وإن كان قد رغب في التقرب من الملك من خلال مدحه، فذلك ينافي آراءه الفكرية ومواقفه النقدية التي انطلقت من فلسفة رومانسية اجتماعية. في المقابل، إن كان العقاد يحمل مديحه رسائل اجتماعية غير مباشرة تتعلق بحاجة القبائل للعون والمساعدة فإن القصيدة تنسجم -في مستواها العميق- مع كثير من آرائه حول قصيدة المدح. فقد يكون أراد أن يخدم المجتمع بمدائحه للسلطة من خلال وصف الممدوح بالكرم كي يكرم المجتمع، ووصفه بالشجاعة كي يحمي شعبه... إلخ، ويكون العقاد بذلك قد استخدم وسيلة كلاسيكية (قصيدة المدح) لتحقيق غاية إصلاحية تناسب فلسفته

للممدوح أن القبائل تنتظر كرمه، ويبشر القبائل بقرب المساعدة من الممدوح. ويُخفي هذا المدح ذو البعد التكسبي شكلاً من أشكال التحدي للممدوح ليثبت صدق الشاعر في مدحه، وصدق أبناء القبائل في تقاؤلهم بكرم الممدوح.

واستخدم الشاعر أسلوب المدح المباشر ليقنع الممدوح -من خلال وصفه بالكرم والجود- أن يساعد القبائل، مؤملاً أن يستجيب الملك للطلب رغبة في إثبات كرمه أو رهبة من اتهامه بالبخل والشح على شعبه. وعبر عن هذا المعنى من خلال تصويره لتقرب الجميع لقدم الممدوح وانتظارهم له قائلاً:

٤- في طالع الأيام مرتقب ولسابغ الأنعام مدخر
١٠- وتشوّف الوادي لرؤيته وتساءل الركبان، وانتظروا
وكما انتظر الشاعر في قوله "وعلى فم الصحراء منتظر" (البيت ٣٠)، فالقبائل تنتظر، والوادي يتشوف لرؤية الممدوح. وكلها صور تعكس فرح القبائل بقدوم الممدوح، وبمقدار هذا الفرح تكون الحاجة إلى عطايا الممدوح وهباته.

إن المنهج النفسي الذي يميل إليه العقاد (أفيون الشعوب، ٢٠١٣م، ص ١١٠) يرى أن دراسة شخصية الممدوح لا تقل أهمية عن دراسة شخصية المادح، وأن تأثير المادح على القصيدة لا يقل أهمية عن تأثير الممدوح. ومن هنا، فإن تسليط الضوء على شخصية العقاد سيقود إلى التفريق بين شخصيتين: شخصية العقاد داخل القصيدة وشخصيته خارجها. فالشاعر يبرز في القصيدة بوصفه وسيطاً بين الملك والقبائل، ويسعى إلى خدمة القبائل من خلال مدحه الملك. وقد

٥- لم يلتزم العقاد في قصيدته (غيث الصحراء) بجميع الشروط التي وضعها لقصيدة المدح في مؤلفاته الفكرية والنقدية.

٦- أن قصائد العقاد في مدح السلطة تقبل القراءة بوصفها انقلاباً على أفكاره الرومانسية التي كان ينادي بتطبيقها في قصيدة المدح، وخروجاً على آرائه الاجتماعية التي اقترحها لتحقيق الوئام الاجتماعي. كما يمكن أن تُقرأ بوصفها وسائل لتحقيق غايات اجتماعية تتمثل في حصول المجتمع على حقوقه من السلطة كاستجابة لقصيدة المدح.

٧- أن الانقلاب الذي تحدث عنه سلامة موسى في آراء العقاد عندما كان مع المجتمع في مطلع حياته وآرائه بعد ذلك عندما أصبح ملوكياً قريباً من السلطة (موسى، ٢٠١٢م، ص ٢٧) كان -إلى حد ما- تغييراً في أسلوب التعامل مع السلطة في كتاباته أكثر منه انقلاباً في المواقف؛ فقد تحول العقاد إلى أسلوب إقناع السلطة -بطريقة غير مباشرة- بدلاً من مواجهتها.

المصادر والمراجع

أولاً : المراجع العربية

أبو دية، أيوب عيسى (٢٠٠٣م)، عباس محمود العقاد: من العلم إلى الدين، عمان.
الحاوي، إيليا، (١٩٨١م) شرح ديوان أبي تمام، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
حسن، محمد عبد الغني، (١٩٧٩م) عقاد وقضية الشعر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

الرومانسية الاجتماعية (تحقيق الوئام بين طبقات المجتمع).

الخاتمة

وبعد تتبع في ضوء المنهج التاريخي لمواقف العقاد من قصيدة مدح السلطة، وتحليل لإحدى مدائحه للملك فاروق عندما كان على رأس السلطة بوصفها أنموذجاً لمدائحه للملوك والسلطين يمكن استخلاص عدد من النتائج، أهمها:

١- وضع العقاد شروطاً وحدوداً لقصيدة المدح تتفق في المجلد - مع الاتجاه الرومانسي الاجتماعي الذي اتبعه. من هذه الشروط ما يتعلق بالشاعر، ومنها ما يرتبط بصورة الممدوح، ومنها -كذلك- ما يخص السياق الاجتماعي.

٢- أن رؤية العقاد حول قصيدة مدح السلطة قريبة - إلى حد كبير - من الفلسفة الرومانسية الاجتماعية، على الرغم من خروج بعض آرائه عن تلك الفلسفة واقترابها من الكلاسيكية.

٣- أن ما تضمنته مؤلفات العقاد من رفض لقصيدة المدح عند شوقي يمكن أن يفسر على أنه ليس رفضاً لقصيدة المدح على إطلاقه بقدر ما كان رفضاً لاتجاه شوقي فيها، ويمكن تصنيفه كأحد آثار الخصومة بينه وبين شوقي.

٤- أن مواقف العقاد الراضية لمدح السلطة في مرحلة ما قبل الخروج من السجن يمكن أن تُربط بشخصيته الثورية في بداية حياته السياسية وبتأثره العميق بالاتجاه الرومانسي الأوروبي في مطلع حياته الفكرية.

- حمد، خليل، (٢٠١٨م) المقال الأدبي عند العقاد، دار حميثرا للنشر والترجمة، القاهرة.
- حمد، عبد الله خضر، (٢٠١٧م) المذاهب الأدبية: دراسة وتحليل، دار القلم للنشر والتوزيع، بيروت.
- سادات، جيهان، (1992م) أثر النقد الإنجليزي في النقاد الرومانسيين في مصر، دار المعارف، القاهرة.
- ستينكفيتش، سوزان، (٢٠١٠م) القصيدة والسلطة: الأسطورة، الجنوسة، والمراسم في القصيدة العربية الكلاسيكية، ترجمة، حسن البنا عز الدين. القاهرة، المركز القومي للترجمة.
- السيد، فؤاد صالح، (٢٠١٥م) أعظم الأحداث المعاصرة (١٩٠٠-٢٠١٤م)، مكتبة حسن العصرية، بيروت.
- عبد الفتاح، عصام، (٢٠١٤م) هيكل ضد هيكل، ط٢، شركة الشريف ماس للنشر والتوزيع، القاهرة.
- العقاد، عباس محمود، والمازني، إبراهيم عبد القادر، (٢٠١٩م) الديوان في الأدب والنقد، دار القلم، بيروت.
- العقاد، عباس محمود، (٢٠١٣م) ابن الرومي: حياته من شعره، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.
- (٢٠١٣م) الإسلام في القرن العشرين: حاضره ومستقبله، مؤسسة هنداوي، القاهرة.
- (٢٠١٣م) أشتات مجتمعات في اللغة والأدب، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة: القاهرة.
- (٢٠١٣م) أفيون الشعوب، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.
- (١٩٥٠م) بعد الأعاصير، دار المعارف، القاهرة.
- (٢٠١٣م) حياة قلم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.
- (٢٠١٣م) دراسات في المذاهب الأدبية والاجتماعية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.
- (٢٠١٣م) ديوان أعاصير مغرب، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة: القاهرة.
- (١٩٨٢م) ديوان بعد الأعاصير، دار العودة: بيروت.
- (٢٠١٣م) ديوان عابر سبيل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة: القاهرة.
- (٢٠١٣م) ديوان وحي الأربعين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.
- (٢٠١٣م) رجال عرفتهم ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة: القاهرة.
- (٢٠١٣م) ساعات بين الكتب، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.
- (١٩٣٧م)، شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي، نهضة مصر، القاهرة.
- (١٩٤٦م) الشيخ الرئيس ابن سينا، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة.
- (٢٠١٣م) الشيخ الرئيس ابن سينا، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.
- (٢٠١٣م) الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.
- (٢٠١٣م) عالم السود والقيود، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.

علوش، جميل، (١٩٩٩) التجديد والحدثة بمعيار بياني، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
عويضة، الشيخ كامل محمد، (١٩٩٤م) عباس محمود العقاد: قطرات من بحر أدبه، دار الكتب العلمية، بيروت.
المتنبي، أبو الطيب أحمد بن حسين الجعفي، (١٩٨٣م) ديوان المتنبي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت.
منصور، أنيس، (٢٠١٢م) في صالون العقاد كانت لنا أيام، دار نهضة مصر، القاهرة.
موسى، سلامة، (٢٠١٣م) الأدب للشعب، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة: القاهرة.
(٢٠١٣م) مقالات ممنوعة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.
النواوي، محمود بن أمين، (٢٠١٣م) العقاد في الميزان، دار اللؤلؤة، بيروت.

المراجع الانجليزية

Brown, Peter, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, (1992), University of Wisconsin Press, Madison.
Evans, David Owen. *Social Romanticism In France 1830-1848*, (1951), Oxford University Press, Oxford.

(٢٠١٣م) فرنسيس باكون، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.
(٢٠١٣م) مراجعات في الآداب والفنون، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.
(١٩٢٤م) مطالعات في الكتب والحياة، المطبعة التجارية الكبرى، القاهرة.
(٢٠١٣م) مطالعات في الكتب والحياة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.
(د.ت) مع عاهل الجزيرة العربية، منشورات المكتبة العصرية، بيروت.
(٢٠١٣م) يسألونك، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة: القاهرة.
علوان، علي عباس، (١٩٧٥م) تطور الشعر العربي الحديث في العراق: اتجاهات الرؤيا وجماليات النسيج، وزارة الإعلام، بغداد.

Ladd, Andrew; Jerry R. Phillips; Karen Meyers, *Romanticism and Transcendentalism: 1800-1860*, (2010), Chelsea house publishers, New York.

Mitzman, Arthur, "Romanticism and Revolution: the Vision of Jules Michelet," in *Revolutionary Romanticism: A Drunken Boat Anthology*, ed. Max Blechman, p-p 83-100, City Lights Books, San Francisco.

The Literary Critical Vision on The Praise Poem by Al-'Aqqād: Between Theorization and Application

Mustafa Muhammad T Binmayaba

*Associate Professor in Literary Criticism,
Department of Arabic Language and Literature
King AbdulAziz University, Jeddah, Saudi Arabia*

Abstract. the research sheds light on the nature of harmony between al-'Aqqād's vision influenced by the romantic current about the connection between literature and the political power and elite -on one hand- and his literary practice of that vision, on the other. In light of an analytical historical approach, the research observes the changes of al-'Aqqād's attitudes towards praising of the political power and his method of composing that form of poetry. It argues that al-'Aqqād's attitudes towards praising the political authority follow, to large extent, the thoughts of the romantic current; however, he did not adhere to all the conditions and limits he set for poems that praise the political authority in his poetic praise to kings. Al-'Aqqād's poem "*ghayth al-ṣahrā*" (Desert Rain) which was composed to praise King Fārūq during his visit to the Western desert in 1938 is chosen to be a model that transfers the analysis from theorizing to application and reflects the form and content of al-'Aqqād's poems that praise the political authority. This model also presents the extent to which al-'Aqqād's poems are affected by his romantic vision and reflects the extent of al-'Aqqād's commitment in his praise to the theoretical views on which he establishes his attitudes towards the poem that praises the political authority.

Key words: 'Abbās Mahmūd al-'Aqqād-the political authority-panegyric ode-King Fārūq- King Fu'ād the First- Romanticism-social Romanticism-Classicism

مقصد رفع الحرج في باب الخلع والطلاق دراسة تطبيقية مقاصدية

د. مازن بن عبداللطيف البخاري

أستاذ مشارك في الفقه وأصوله - الشريعة والدراسات الإسلامية

الآداب والعلوم الإنسانية جامعة الملك عبدالعزيز

مستخلص. اقتصر هذا البحث على دراسة مقصد رفع الحرج في باب الخلع والطلاق دراسةً تطبيقيةً، وجاء في مقدمة وثلاثة مباحثٍ وخاتمةٍ، واشتمل المبحث الأول على التعريف بالخلع وأدلة مشروعيته، والتعريف بالطلاق وأدلة مشروعيته، فعليهما مدار الدراسة التطبيقية، وفي المبحث الثاني تناول البحث دراسة ضوابط رفع الحرج، وتحقق ذلك من خلال التعريف برفع الحرج، وبيان أقسام الحرج، وأدلة مشروعية رفع الحرج، والتعريف بالمقاصد الحاجية، والفرق بينها وبين المقاصد الضرورية، والعلاقة بين رفع الحرج والمقاصد الحاجية، ثم ألحق بعد ذلك المبحث الثالث ويدور على الدراسة التطبيقية لرفع الحرج في باب الخلع والطلاق، وكانت الدراسة من خلال سبعة مطالبٍ، وقد اعتمدت في هذا البحث على المنهج: الاستقرائي التحليلي، وجاءت الخاتمة متضمنةً أهم النتائج والتوصيات التي كشفت عنها الدراسة، أن الشريعة الإسلامية شريعةٌ سمحةٌ، يجلو في تكاليفها رفع الحرج والمشقة عن المكلفين، وأن الواصفين للشريعة الإسلامية بالتشدد قد جانبوا الصواب، إما بسبب فهمٍ خاطئٍ، أو بسبب ترديد كلامٍ لا أصل له، أو بسبب انتكاسة الفطرة عندهم، وأن رفع الحرج داخلٌ في جميع جوانب الشريعة من عباداتٍ حق الله فيها غالب، أو معاملاتٍ حق العباد فيها غالب، والعلاقة بين رفع الحرج والمقاصد الحاجية هي العموم والخصوص المطلق، ويعد رفع الحرج مرجحاً من المرجحات عند الاختلاف وتزاحم الحقوق، وأن تقدير الحرج أمرٌ نسبيٌّ، فقد يكون الأمر في زمنٍ حرجاً، وفي زمنٍ آخر ليس بحرجٍ، وما زال العمل على التطبيقات الفقهية لعلم المقاصد يحتاج إلى مزيدٍ من البحث العلمي.

مقدمة

أتقى، فنظر بعين البصيرة إلى العواقب فاختر ما كان أبقى، أحمده وما أقضي له بالحمد حقاً، وأشكره ولم يزل للشكر مستحقاً، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له مالك الرقاب كلها رقاً، وأشهد أن محمداً عبده

الحمد لله الذي كون الأشياء وأحكمها خلقاً، وفتق السماوات والأرض وكاننا رتقاً، وقسم بحكمته العباد فأسعد وأشقى، وجعل للسعادة أسباباً فسلكها من كان

شرعاً لقوامه الرجل على المرأة، والخلع وسيلةً حاجيةً خاصةً؛ لأن في بعض الحالات لا يحتاج الرجل للطلاق، وتحتاج إليه المرأة^(١)، فجاء البحث بعنوان "رفع الحرج في باب الخلع والطلاق دراسةً تطبيقيةً".

مشكلة البحث:

لقد جابهت في هذا البحث عدة مشكلاتٍ أخصها فيما يلي:

١- قلة المراجع العلمية المتضمنة للدراسات التطبيقية المقاصدية، فعند وقوفي على المقاصد الشرعية للأحكام الفقهية بذلت جهداً كبيراً لإدراك ذلك من خلال التطرق لكتبٍ فقهيةٍ كثيرةٍ، ليس هذا التطرق لكتبٍ في مذهبٍ معينٍ إنما لكتب المذاهب الفقهية الأربعة أو المستقلة عنهم راجياً من ذلك الوقوف على المقاصد الشرعية.

٢- تناول الأصوليون لمبحث رفع الحرج إما بشكل نظري مستقل، أو جعلوا التطرق إليه عرضاً عندما تناولوا بعض القواعد كالضرورات تبيح المحظورات، والمشقة تجلب التيسير، والضرر يزال وغير ذلك من القواعد، وأما الفقهاء فلم يتناولوا مبحث رفع الحرج بالاستقلال وإنما تناولوه تعليلاً على الأحكام الشرعية، فكان الوقوف على الربط بينهما يحتاج إلى المزيد من التأمل والتحري والتدقيق.

ورسوله أكمل البشر خلقاً وخلقاً، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الناصرين لدين الله حقاً، وسلم تسليماً. وبعد؛ لقد اتفقت الأمة سلفاً وخلفاً على أن الله قد يسر لنا ما كان عسيراً، ورفع عنا ما كان مرهقاً وثقيلاً، فقال تعالى: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج/٧٨]، جاءت الآية كالجواب عن سؤالٍ يذكر وهو أن التكليف وإن كان تشريعاً واجباً لكنه شاقٌّ شديدٌ على النفس؟ فأجاب الله تعالى عنه بقوله: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ}، فكانت الشريعة ملائمةً للعقل والقلب والفطرة، فكان ذلك من أبلغ وجوه التيسير ورفع الحرج، ورفع الحرج يرجع إلى وسطية هذه الأمة كما قال تعالى: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا} [البقرة/١٤٣]، فخصها سبحانه بأكمل الشرائع وأقوم المناهج وأوضح المذاهب، والنكاح من المقاصد الضرورية لهذه الأمة؛ لأنه موافقٌ للفطرة والغريزة البشرية؛ ولحث النبي صلى الله عليه وسلم على النكاح والتناسل، وقد سعى الشرع إلى الحفاظ على الأسرة، إلا أن بعض الأسر تحتاج إلى انفصال الوالدين، وأن في انفصال الوالدين مصلحةٌ أكبر من مصلحة بقائهما مع بعض، فكان رفع الحرج مقصداً حاجياً لتلك الأسر، ويتحقق من خلال وسيلتي الخلع والطلاق، فالطلاق وسيلةٌ حاجيةٌ عامةٌ؛ لأنه الأصل

منهما فيها سعة، إذ ما يكون مقصداً قد يكون وسيلة في الوقت نفسه، لنجد أنفسنا أمام منظومة متماسكة من حلقات المصالح تسلّم كل حلقة إلى التي تليها ليكتمل بناء الشريعة على المصالح كلها. انظر: شرح تنقيح الفصول في علم الأصول، القرافي، ٢/٥٠٥. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، ١/١٢٤. الموافقات، الشاطبي، ١/٨٤. منهجية المقاصد والوسائل في الاجتهاد الفقهي، معتز الخطيب، مجلة إسلامية المعرفة العدد ٢٠١٣/٧١.

(١) ما يهنا هنا من معاني وإطلاقات الوسيلة هو ما يقابل المقاصد، وقد أوضح معناها القرافي بالقول: "إنها الطرق المفضية إلى المقاصد"، ولكن أئمة المقاصد يتوسعون في إطلاق لفظ الوسائل، ومن ثم قسم العز بن عبد السلام الوسائل إلى قسمين: إحداهما: وسيلة إلى ما هو مقصود في نفسه، والثاني: ما هو وسيلة إلى وسيلة، ولخص الإمام الشاطبي هذا كله فقال: "والأعمال قد يكون بعضها وسيلة إلى البعض، وإن صح أن تكون مقصودة في أنفسها"، ويتضح تداخل معنى المقاصد والوسائل، وإن إطلاقات كل

أهمية البحث:

تتمركز أهمية البحث في عدة أمور: أولاً: الرد على من يطعن في الشريعة الإسلامية ويصفها بالتشدد والعسر، وأنها ذات تشريعاتٍ فيها مشقةٌ على العباد، فمن خلال بحثي يتضح جلياً التيسير الذي وضعه الله عز وجل في هذا الدين.

ثانياً: يضبط البحث حقيقة العمل بمفهوم الحرج حيث لا يعمل برفع الحرج في موطنٍ ليس فيه حرجٌ في باب الخلع والطلاق، ويتناول البحث العلاقة بين رفع الحرج والمقاصد الحاجية هل هي على سبيل الاطراد أم هناك تفصيل، ويظهر التمييز بين النظرة المقاصدية والنظرة الأصولية في رفع الحرج، وهذا التمييز ثمره من ثمار إحياء علم المقاصد في العصر الحديث، وللعلامة محمد الطاهر بن عاشور فضل السبق في هذا المجال.

ثالثاً: أهمية الدراسات التطبيقية المقاصدية التي نحتاج إليها اليوم بشكل كبير في حياتنا العملية، يقول الإمام بدر الدين الزركشي: (على فقيه النفس ذي الملكة الصحيحة تتبع ألفاظ الوحيين الكتاب والسنة واستخراج المعاني منهما، ومن جعل ذلك دأبه وجدها مملوءة، وورد البحر الذي لا ينزف، وكلما ظفر بأيةٍ طلب ما هو أعلى منها، واستمد من الوهاب) ^(١)، ويقول الإمام الشاطبي: (إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين؛ أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها،

٣- حاجة الاستقراء في موضوع البحث إلى النظر في كتب التفسير لعلي أقف على بغيتي من خلال تفسير آيات الطلاق، وكذلك كتب شروح الحديث من خلال شرح أحاديث الخلع والطلاق، وكذلك كتب أصول الفقه والقواعد الأصولية والقواعد الفقهية وكتب المقاصد الشرعية، فاستغرق ذلك مني جهداً ووقتاً في خدمة الدراسة التطبيقية.

وبعد الاستعانة بالله عز وجل تم تجاوز تلك المشكلات بفضل وعونه وتوفيقه.

هدف البحث:

تأتي أهداف البحث مجتمعةً فيما يلي:

أولاً: بيان المقاصد الحاجية في باب الخلع والطلاق، وذلك باستقراء الضوابط والحكم والعلل الشرعية، وما ينبني عليها من فروعٍ فقهيةٍ.

ثانياً: حصر المقاصد الحاجية المتعلقة بمسائل البحث في مرجعٍ واحدٍ.

ثالثاً: التقيد التطبيقي في دراسة علم المقاصد الشرعية، وذلك من خلال الاقتصار على رفع الحرج كمقصدٍ حاجيٍ، ومن خلال باب الخلع والطلاق.

رابعاً: الرد على شبه المستشرقين والعلمانيين ودعاة تحرير المرأة لإفساد بيوت المسلمين من خلال إظهار المقصد الشرعي الصحيح في باب الخلع والطلاق، فهذا بيانٌ حتى لا تختلط الأوراق لدى عوام الناس.

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، ٢٧٢/٨.

والثاني: الممكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها) (١).

رابعاً: باب الخلع والطلاق بابٌ دقيقٌ في المعاملات، حيث يقوم على شح النفس والانتصار لها، وقد يصل الأمر إلى الإساءة للآخرين والانتقام للنفس، فنهاهم الله عز وجل عن ذلك من خلال مفهوم قوله تعالى: {وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ} [البقرة/٢٣٧].

خامساً: تعد فكرة هذا البحث قائمةً على التقيد التطبيقي في علم المقاصد؛ حيث أنه اقتصر على قسمٍ واحدٍ من أقسام المقاصد وهي المقاصد الحاجية، وتناول جانباً واحداً من جوانب المقاصد الحاجية وهو رفع الحرج، وطبق ذلك على بابٍ من أبواب الفقه وهو باب الخلع والطلاق، وهو بابٌ تتزاحم فيه حقوق العباد، وهو قائمٌ على المشاحة.

الدراسات السابقة:

اطلع الباحث على جميع ما توصل إليه من الدراسات السابقة المنوطة برفع الحرج في باب الخلع والطلاق، وقد وقف الباحث على أربعة أبحاثٍ متقاربةٍ مع البحث من جهة رفع الحرج:

١- رفع الحرج في الشريعة الإسلامية دراسةً أصوليةً تأصيليةً. المؤلف: الدكتور يعقوب عبد الوهاب الباحثين. وهو كتابٌ مطبوعٌ في دار الرشد، وأصله رسالةٌ علميةٌ، حصل بها صاحبها على الدكتوراه من جامعة الأزهر، وهي تقع في سبع وعشرين وخمسمائة صفحة، تناول الباحث رفع الحرج من الناحية

الأصولية، فجعله أصلاً من الأصول الذي يقوم عليه عددٌ من القواعد، ومن هذا المنطلق يتبين المفارقة بين بحثي وهذه الدراسة:

أ- يقوم بحثي على النظرة المقاصدية لا على النظرة الأصولية التي تناولتها هذه الدراسة.

ب- يقوم بحثي على الدراسة التطبيقية مما يعطي إثراءً للدراسة، ويجعلها أكثر حيوية وأقرب للواقعية التي لا توجد في الدراسة النظرية فقط، حيث أن المثل يقرب المراد ويحصل المقصود بأقصر طريقٍ.

٢- رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ضوابطه وتطبيقاته. المؤلف: الدكتور صالح عبد الله حميد. وهي رسالةٌ علميةٌ، حصل بها صاحبها على الدكتوراه في الشريعة الإسلامية من جامعة أم القرى، وهي تقع في أربع وخمسين وأربعمائة صفحة. لم يفرّق الباحث عند تناول رفع الحرج بالدراسة بين كونه وسيلةً أو غايةً، وهذا كله مع الاستطراد في تناول المسألة بشكل نظري أكثر من تسليط الضوء على التطبيق الفقهي، ومن هذا المنطلق يتبين المفارقة بين بحثي وهذه الدراسة كما بينت في الدراسة السابقة ويضاف لذلك التركيز على المطلوب.

٣- مظاهر التيسير ورفع الحرج في الشريعة الإسلامية. المؤلف: فرج علي الفقيه حسين. وهو كتابٌ مطبوعٌ في دار قتيبية، وأصله رسالةٌ علميةٌ، حصل بها صاحبها على الدكتوراه، ويقع الكتاب في ست وتسعين وأربعمائة صفحة. رغم أن الباحث عنون

على استقراء مسائل الباب المشار إليه، وينظر إلى التعليل، ويظهر حقيقة رفع الحرج ووجوهه في المسائل المبحوثة.

وعلى كلٍ فجزاهم الله كل خيرٍ، وأسأل الله لي الإعانة والتوفيق.

منهج البحث:

يقوم البحث على جانبين؛ جانبٍ نظريٍّ وجانبٍ تطبيقيٍّ، وأنهج في البحث منهجين رئيسين، الأول: المنهج الاستقرائي حيث أنني استقرأ مواطن البحث في مظانها من كتب العلوم المختلفة، وربما أتطرق لغيرها من العلوم لكونها وسيلةً إلى المقصود، والثاني: المنهج التحليلي ويتضح ذلك المنهج في الوقوف على أقوال أهل العلم التي تظهر رفع الحرج في المسائل المبحوثة، وذلك متضمنٌ وجوه الحرج الذي رفعتة الشريعة من خلال الحكم الشرعي.

وأما منهجي في ترتيب البحث وتنسيقه فمن خلال الالتزام بالمعايير العلمية المعروفة وهي:

١- عزو الآيات القرآنية الكريمة إلى مواضعها، بطريقة [البقرة/١]، والتزم بكتابة الآية بالرسم العثماني.

٢- تخريج الأحاديث النبوية الواردة في البحث والآثار، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بالعزو إليهما أو إلى أحدهما، فإن لم يكن فيهما بحثت في السنن وغيرها من المسانيد وكتب الحديث، ثم نقلت حكم العلماء أو أحدهم على الحديث واكتفي به مرةً واحدةً في أول موطنٍ يذكر فيه الحديث، كما أنني أذكر اسم الصحابي الراوي للحديث، وجعلت متن

للرسالة بالتيسير ورفع الحرج إلا أنه سار في دراسته على التيسير، ومضمون الرسالة هو إظهار التيسير في أبواب متفرقة من الفقه إلا أنه لم يتناول الجانب المقاصدي ولا الجانب الأصولي، فتعد الرسالة جمعاً فقهيّاً لما قال عنه الفقهاء أن فيه باباً للتيسير، ومن هذا المنطلق يتبين المفارقة بين بحثي وهذه الدراسة كما بينت في الدراسات السابقة ويضاف لذلك التركيز على المطلوب.

٤- رفع الحرج في الشريعة الإسلامية الحج أنموذجاً. المؤلف: بوتليتاش نادية. وهي رسالة علمية، حصلت بها صاحبها على الماجستير في العلوم الإسلامية من جامعة أبو بكر بلقايد بالجزائر، وهي تقع في مائة صفحة. وهذه الرسالة تختلف عن بحثي في أمرين؛ الأول: محل الدراسة حيث أن تلك الرسالة اتخذت كتاب الحج أنموذجاً للدراسة، ومحل الدراسة في بحثي باب الخلع والطلاق، والأمر الثاني: طريقة الدراسة حيث أن هذه الرسالة اتخذت طريقة الفقه المقارن وبيان أي المذاهب رجح العمل برفع الحرج، أما بحثي فلا يتطرق للفقه المقارن إنما أبين رفع الحرج كمقصدٍ شرعيٍّ في المسائل المبحوثة وإظهار وجوه رفع الحرج. وعلى هذا يتبين اختلاف البحث عن غيره فيما يلي:

١- أن البحث تناول العلاقة بين رفع الحرج والمقاصد الحاجية؛ حيث أن طابعه مقاصدي تطبيقي وليس طابع فقهي أو طابع أصولي نظري بحت.

٢- تناول البحث التحليل من خلال الدراسة التطبيقية لرفع الحرج في باب الخلع والطلاق، فإن البحث يعتمد

ثالثاً: البحث عن الحرج الذي رفعته الشريعة عن المكلفين في تلك المسائل.

رابعاً: إظهار العلاقة بين رفع الحرج والمقاصد الحاجية في المسائل المبحوثة.

هيكل البحث:

يتضمن البحث مقدمةً وثلاثة مباحثٍ وخاتمةً:

المقدمة

المبحث الأول: التعريف بمصطلحات البحث؛ وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الخلع وأدلة مشروعيته.

المطلب الثاني: تعريف الطلاق وأدلة مشروعيته.

المبحث الثاني: حقيقة رفع الحرج؛ وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: تعريف رفع الحرج.

المطلب الثاني: أقسام الحرج.

المطلب الثالث: أدلة مشروعية رفع الحرج.

المطلب الرابع: التعريف بالمقاصد الحاجية، والفرق بينها وبين المقاصد الضرورية.

المطلب الخامس: العلاقة بين رفع الحرج والمقاصد الحاجية.

المبحث الثالث: دراسة تطبيقية لرفع الحرج في باب الخلع والطلاق؛ وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول: رفع الحرج في خلع المرأة نفسها؛ وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: الحكم الشرعي للخلع.

المسألة الثانية: رفع الحرج في خلع المرأة نفسها.

الحديث بين قوسين ()، وخرجته في الهامش بذكر اسم الكتاب والجزء والصفحة ورقم الحديث.

٣- التعريف بالمصطلحات الغريبة والغامضة الواردة بالبحث، فإن كانت تخص فرقةً أو مذهباً معيناً رجعت إلى كتبه وبينت مراده، مع بيان الحكم الشرعي فيه.

٤- أنسب الأبيات الشعرية لقائلها مع إحالتها إلى الدواوين الشعرية أو المصادر الأدبية وكل هذا على قدر الطاقة والاستطاعة.

٥- أتناول المسائل العلمية معظماً فيها الدليل، مرتدياً ثوب الانصاف.

٦- التزمت بقواعد اللغة العربية وعلامات الترقيم.

٧- تضمن البحث خاتمةً فيها أهم النتائج والتوصيات، التي تعطي فكرةً واضحةً عما يتضمنه البحث وما توصلت إليه.

٨- ألحقت البحث بفهرسٍ للمصادر والمراجع.

كل هذا مصححاً في ذلك التركيز على موضوع البحث واجتتاب الاستطراد.

إجراءات البحث:

يقوم البحث كما سبق بيانه على جانبين؛ جانبٍ نظريٍّ وإجراءاته تقوم على التقسيمات والتعريفات في مظانها من كتب أهل العلم، وأما الجانب التطبيقي فيقوم على ما يلي:

أولاً: جمع الأدلة في كل مسألةٍ من مسائل الدراسة التطبيقية.

ثانياً: البحث عن رفع الحرج في المسائل المبحوثة من خلال أقوال أهل العلم ونظرتهم المقاصدية.

المطلب السادس: رفع الحرج في صحة التوكيل في الخلع والطلاق؛ وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: صحة التوكيل في الخلع والطلاق وأدلته.

المسألة الثانية: رفع الحرج في صحة التوكيل في الخلع والطلاق.

المطلب السابع: رفع الحرج بعدم وقوع الطلاق المعلق الذي قصد به التهديد، وفيه تمهيد ومسألة: تمهيد: تعريف الطلاق المعلق.

المسألة الأولى: رفع الحرج بعدم وقوع الطلاق المعلق الذي قصد به التهديد.

الخاتمة وأهم النتائج.

مراجع ومصادر الدراسة.

المبحث الأول: التعريف بمصطلحات البحث؛ وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الخلع وأدلة مشروعيته.

المطلب الثاني: تعريف الطلاق وأدلة مشروعيته.

المطلب الأول: تعريف الخلع وأدلة مشروعيته.

لغة: الخاء واللام والعين أصلٌ واحدٌ مطردٌ، وهو مزايلة الشيء الذي كان يشتمل به أو عليه^(١)، فيقال: خلع النعل والثوب والرداء يخلعه خلعاً إذا جرده، وقال أبو منصور: خلع امرأته وخالعهما إذا افتدت منه بمالها فطلقها وأبانها من نفسه، وسمي ذلك الفراق خلعاً؛ لأن الله تعالى جعل النساء لباساً للرجال، والرجال لباساً لهن، فقال: {هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ}

المطلب الثاني: رفع الحرج في تنازل المرأة ليوم قسمها لضررتها؛ وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: تعريف القسم وحكمه.

المسألة الثانية: رفع الحرج في تنازل المرأة ليوم قسمها لضررتها.

المطلب الثالث: رفع الحرج في إباحة طلب الطلاق أو الفسخ حال هجر الزوج جماع المرأة فوق أربعة أشهر؛ وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: النهي عن ترك جماع الزوجة فوق أربعة أشهر، وأدلته.

المسألة الثانية: رفع الحرج في إباحة طلب الطلاق أو الفسخ حال هجر الزوج جماع المرأة فوق أربعة أشهر.

المطلب الرابع: رفع الحرج بعدم وقوع الطلاق بألفاظ الكناية إن لم ينو طلاقاً؛ وفيه تمهيد ومسألة:

تمهيد: تعريف طلاق الكناية.

المسألة الأولى: رفع الحرج بعدم وقوع الطلاق بألفاظ الكناية إن لم ينو طلاقاً.

المطلب الخامس: رفع الحرج في عدة المطلقة غير المدخول بها إذا تحققت الخلو؛ وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: عدة المطلقة غير المدخول بها إذا تحققت الخلو، وأدلته.

المسألة الثانية: رفع الحرج في عدة المطلقة غير المدخول بها إذا تحققت الخلو.

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس، ٢/٢٠٩.

أدلة مشروعية الخلع:

وقد ثبتت مشروعية الخلع بالقرآن والسنة والإجماع:

١- قول الله عز وجل: {الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ} [البقرة/٢٢٩].

وجه الدلالة: قال الشوكاني: (أي لا جناح على الرجل في الأخذ، وعلى المرأة في الإعطاء، بأن تقتدي نفسها من ذلك النكاح ببذل شيء من المال يرضى به الزوج، فيطلقها لأجله، وهذا هو الخلع، وقد ذهب الجمهور إلى جواز ذلك للزوج، وأنه يحل له الأخذ مع ذلك الخوف، وهو الذي صرح به القرآن) (١٣).

٢- حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم، فقالت: يا رسول الله، ثابت بن قيس، ما أعتب عليه في خلق ولا دين، ولكني أكره الكفر في الإسلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أتردين عليه حديثه؟)، قالت: نعم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (اقبل الحديقة وطلقها تطليقة) (١٤).

[البقرة/١٨٧]، وهي ضجيعه وضجيعته فإذا افتدت المرأة بمالٍ تعطيه لزوجها ليبينها منه فأجابها إلى ذلك، فقد بانث منه وخلع كل واحدٍ منهما لباس صاحبه (١).

ولأهل العلم أقوالٌ في توجيه ضم الخاء وفتحها:

١- أن الخُلْعَ اسمٌ، والخُلْعُ مصدرٌ، وهذا ما رجحه ابن منظور (٢).

٢- أن الخُلْعَ تستعمل في الإزالة الحسية، والخُلْعُ تستعمل في الإزالة المعنوية، وهذا ما رجحه ابن حجر (٣).

شروعاً: للفقهاء تعريفان للخلع:

الأول: هو الطلاق بعوض (٤).

الثاني: هو فراق الزوج امرأته بعوض (٥).

واختلاف الفقهاء مبني على كون الخلع طلاقاً أم فسخاً أم فراقاً، فرأى الجمهور من الحنفية (٦)، والمالكية (٧)، وهو الأظهر عند الشافعية (٨)، ورواية عند الحنابلة (٩) أنه طلاقاً، بينما المشهور عند الحنابلة (١٠)، والتقديم عند الشافعية (١١) أنه فسخاً، والراجح أنه فراق (١٢)؛ لأنه يختلف عن الطلاق من حيث عدم إمكانية الرجوع في العدة، وكذلك اختلاف مدة العدة، وأنه مقابل عوضٍ، ويختلف عن الفسخ بأنه مقابل عوضٍ.

(٤) انظر: الكافي في فقه الإمام أحمد، ابن قدامة، ٩٥/٣. المنور في راجح المحرر، المقرئ الأدمي، ص ٣٦٨. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، المرادوي، ٥/٢٢.

(٥) انظر: الكافي في فقه الإمام أحمد، ابن قدامة، ٩٥/٣. المنور في راجح المحرر، المقرئ الأدمي، ص ٣٦٨. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، المرادوي، ٥/٢٢.

(٦) انظر: التهذيب في فقه الإمام الشافعي، البيهقي، ٥٥٤/٥. الشرح الكبير، الرافعي، ٣٩٤/٨. عجلة المحتاج إلى توجيه المنهاج، ابن الملقن، ١٣٣٥/٣.

(٧) الكافي في فقه الإمام أحمد، ابن قدامة، ٩٥/٣.

(٨) فتح القدير، الشوكاني، ٢٧٤/١.

(٩) أخرجه البخاري، ٤٦/٧، رقم/٥٢٧٣.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، ٧٦/٨.

(٣) لسان العرب، ابن منظور، ٧٦/٨.

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، ٣٩٥/٩.

(٥) تحبير المختصر، بهرام الدميري، ١٠٢/٣.

(٦) الكافي في فقه الإمام أحمد، ابن قدامة، ٩٥/٣.

(١) انظر: الأصل، محمد بن الحسن الشيباني، ٥٤٩/٤. التجريد، القنوري، ٤٧٤٧/٩. المبسوط، السرخسي، ١٧١/٦.

(٢) انظر: عيون المسائل، القاضي عبد الوهاب، ص ٣٣٩. التنصرة، اللخمي، ٢٥٢١/٦. تحبير المختصر، بهرام الدميري، ١٠٢/٣.

(٣) انظر: التهذيب في فقه الإمام الشافعي، البيهقي، ٥٥٤/٥. الشرح الكبير، الرافعي، ٣٩٤/٨. عجلة المحتاج إلى توجيه المنهاج، ابن الملقن، ١٣٣٥/٣.

١- قول الله عز وجل: {الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ} [البقرة/٢٢٩].

وجه الدلالة: الآية فيها دلالة على عدد الطلاق الذي يكون للرجل فيه الرجعة على زوجته، والعدد الذي تبين به زوجته منه (٨).

٢- ومن السنة بفعل النبي صلى الله عليه وسلم حيث أنه طلق حفصة بنت عمر رضي الله عنها، فعن عمر: (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم طلق حفصة، ثم راجعها) (٩).

٣- نقل الفقهاء الإجماع على مشروعية الطلاق مع خلافهم في حكمه الشرعي، وممن نقل الإجماع الإمام ابن عبد البر فقال: (والقرآن ورد بإباحة الطلاق وطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض نسائه وهو أمرٌ لا خلاف فيه) (١٠).

فالطلاق تعزيره الأحكام الشرعية الخمسة، فالواجب كطلاق الحكم في الشقاق، والمندوب كطلاق زوجة حالها غير مستقيم؛ كأن تكون غير عفيفة، والحرام كالطلاق البدعي، والمكروه كطلاق مستقيمة الحال وعليه حمل أبغض الحلال إلى الله تعالى الطلاق (١١)، والمباح بطلاق من لا يهواها الزوج ولا تسمح نفسه بمؤنتها من غير استمتاع بها (١٢).

وجه الدلالة: قال أبو عبد الله القرطبي: (وهذا الحديث أصل في الخلع، وعليه جمهور الفقهاء) (١).

٣- نقل بدر الدين العيني الإجماع على مشروعية الخلع فقال: (وأجمع العلماء على مشروعية الخلع إلا بكر بن عبد الله المزني التابعي المشهور) (٢)، وقد تناول ابن عبد البر الرد على أدلة المزني (٣).

المطلب الثاني: تعريف الطلاق وأدلة مشروعيته.

لغة: مصدر طلق، والطاء واللام والقاف أصلٌ صحيحٌ مطردٌ واحدٌ، وهو يدل على التخلية والإرسال (٤)، قال أبو نصر: الطالق التي تنطلق إلى الماء ويقال للتي لا قيد عليها؛ وأنشد: معقلات العيس أو طوالق، أي قد طلقت عن العقال فهي طالق لا تحبس عن الإبل (٥).

شريعاً: هو حل قيد النكاح أو بعضه بوقوع ما يملكه من عدد الطلقات أو بعضها (٦)، وبين النووي حده فقال: (تصرفٌ مملوكٌ للزوج يحدثه بلا سببٍ فينقطع النكاح به) (٧).

أدلة مشروعية الطلاق:

استدل الفقهاء على مشروعية الطلاق بالكتاب والسنة والإجماع:

(٦) أخرجه أبو داود في السنن، ٢/٢٨٥، رقم/٢٢٨٣. صححه ابن حجر في التمييز ٥/٢٤٧٥.

(١) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، ١٥/٥٧.
(٢) أخرجه أبو داود في السنن، ٢/٢٥٥، رقم/٢١٧٨. ولفظه: عن ابن عمر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (أبغض الحلال إلى الله تعالى الطلاق)، قال الحاكم في مستدركه: (هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ومن حكم هذا الحديث أن يبدأ به في كتاب الطلاق) ٢/٢١٤.

(٣) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، الخطيب الشربيني، ٢/٤٤١.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٣/١٣٩.

(٤) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني، ٢٠/٢٦٠.

(٥) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، ٢٣/٣٧٥.

(١) مقابيس اللغة، ابن فارس، ٣/٤٢٠.

(٢) تهذيب اللغة، الأزهرى، ٩/١٨.

(٣) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، المرداوي، ٢٢/١٣٠.

(٤) تهذيب الأسماء واللغات، النووي، ٣/١٨٨.

(٥) جامع البيان في تأويل القرآن، أبو جعفر الطبري، ٤/٥٣٨.

المبحث الثاني: حقيقة رفع الحرج؛ وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: تعريف رفع الحرج.

المطلب الثاني: أقسام الحرج.

المطلب الثالث: أدلة مشروعية رفع الحرج.

المطلب الرابع: التعريف بالمقاصد الحاجية، والفرق بينها وبين المقاصد الضرورية.

المطلب الخامس: العلاقة بين رفع الحرج والمقاصد الحاجية.

المطلب الأول: تعريف رفع الحرج.

لرفع الحرج تعريفاً، تعريفٌ على أنه مركبٌ إضافيٌّ، وتعريفٌ لقييٌّ، ونشرع أولاً بتعريفه كمركبٍ إضافيٍّ من خلال تعريف كلمة رفعٍ وكلمة حرجٍ.

الرفع لغةً: يدل على خلاف الوضع، تقول: رفعت الشيء رفعاً؛ وهو خلاف الخفض^(١).

الرفع اصطلاحاً: الحركة والانتقال، وقد يختلف المعنى إذا أريد به المجاز، قال الفيومي: (الرفع في الأجسام حقيقة في الحركة والانتقال، وفي المعاني محمولٌ على ما يقتضيه المقام)^(٢)، كما جاء في حديث عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن المبتلى حتى يبرأ، وعن الصبي حتى يكبر)^(٣)، فهو كنايةٌ عن عدم التكليف، إذ التكليف يلزم منه

الكتابة، فعبر بالكتابة عنه، وعبر بلفظ الرفع إشعاراً بأن التكليف لازمٌ لبني آدم إلا لثلاثة، وأن صفة الرفع لا تنفك عن غيرهم^(٤).

الحرج لغةً: الحاء والراء والجيم أصلٌ واحدٌ، ويدل على تجمع الشيء وضيقه^(٥)، وقد يستعمل مجازاً بمعنى الإثم كما في حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال:

(بلغوا عني ولو آيةً، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب علي متعمداً، فليتبوأ مقعده من النار)^(٦)، وكذلك بمعنى التحريم كما في أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (اللهم إني أخرج حق الضعيفين: اليتيم، والمرأة)^(٧)، وكذلك بمعنى الشك كما في قوله تعالى: {كَتَابَ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ} [الأعراف/٢].

الحرج اصطلاحاً: هو كل ما أدى إلى مشقة زائدة في البدن، أو النفس، أو المال حالاً أو مآلاً^(٨).
وقيل: هو ما يتعسر على العبد الخروج عما وقع فيه^(٩).

والتعريف الأول أجمع؛ لأن فيه بيان للحرج في الحال والمآل، أما الثاني فمقتصر على الحال؛ ولأن فيه شمول لأقسام الحرج، وقد عرف بعض الأصوليين الحرج بتعريفات جزئية؛ والاختلاف مبناه على مسألة التحسين والتقييح^(١٠).

(١) أخرجه البخاري، ١٧٠/٤، رقم ٣٤٦١.

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه، ١٢١٣/٢، رقم ٣٦٧٨.

(٣) الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، عابد السفياي، ص ٣٥٦.

(٤) الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة، زكريا الأنصاري، ص ٧٠.

(٥) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، ٦٦٧/١.

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس، ٤٢٣/٢.

(٢) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي، ٢٣٢/١.

(٣) أخرجه أبو داود في السنن، ١٣٩/٤، رقم ٤٣٩٨. قال الحاكم في

مستدرکه: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه) ٣٨٩/١.

(٤) فيض القدير شرح الجامع الصغير، المناوي، ٣٥/٤.

(٥) مقاييس اللغة، ابن فارس، ٥٠/٢.

١- **حرجٌ ماديٌّ:** هو ما كان أثره محسوساً، كالحرج المترتب من صوم المريض، فأثره ماديٌّ محسوسٌ على البدن.

٢- **حرجٌ معنويٌّ:** هو ما كان أثره معنوياً، كالحرج المترتب من رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لوحشي قاتل حمزة رضي الله عنه بعد إسلامه (٤).

ثالثاً: تقسيم الحرج باعتبار وقت تحققه: ينقسم الحرج بهذا الاعتبار إلى قسمين:

١- **حرجٌ حاليٌّ:** هو ما كان أثره متحققاً في الحال، كالحرج في استلام الحجر الأسود عند التزامه.

٢- **حرجٌ مألِّيٌّ:** هو ما كان أثره متحققاً بالمدائمة على فعلٍ لا حرج فيه، كالذي لحق ابن عمرو بسبب المدائمة على صيام الدهر، حتى قال: (فلما كبرت وددت أنني كنت قبلت رخصة نبي الله صلى الله عليه وسلم) (٥).

رابعاً: تقسيم الحرج باعتبار العموم والخصوص: ينقسم الحرج بهذا الاعتبار إلى قسمين (٦):

١- **حرجٌ عامٌّ:** هو ما كان أثره متحققاً على عموم المكلفين ولا قدرة للمكلف عليه، كالحرج المتحقق بسبب انتشار الوباء.

٢- **حرجٌ خاصٌّ:** هو ما كان أثره متحققاً في مكلفٍ أو بفتنةٍ محدودةٍ، وللمكلف قدرةٌ على رفعه، كالصائم في حال السفر.

المطلب الثالث: أدلة مشروعية رفع الحرج.

تعريف رفع الحرج باعتباره لقباً: هو منع وقوع أو بقاء الحرج على العباد بمنع حصوله ابتداءً، أو بتخفيفه، أو بتداركه بعد تحقق أسبابه (١).

وقيل: إزالة ما في التكليف الشاق من المشقة برفع التكليف من أصله، أو بتخفيفه، أو بالتخيير فيه، أو بأن يُجعل له مخرجٌ، كرفع الحرج في اليمين بإباحة الحنث فيها مع التكفير عنها أو بنحو ذلك من الوسائل، فرفع الحرج لا يكون إلا بعد الشدة، خلافاً للتيسير (٢).

والتعريف الأول أرجح؛ لكونه أشمل، وأضبط ألفاظ، وتتنطبق عليه شروط التعريف بالحد.

المطلب الثاني: أقسام الحرج.

ينقسم الحرج إلى عدة تقسيماتٍ بناءً على أوجه التقسيم، وهي:

أولاً: تقسيم الحرج باعتبار حقيقته: ومن خلال هذا الاعتبار ينقسم الحرج إلى قسمين (٣):

١- **حرجٌ حقيقيٌّ:** هو السبب لعدة التخفيف المتحققة، كالسفر علةً للقصر، والحرج والمشقة علةً للسفر، وهذا المنوط دراسته.

٢- **حرجٌ متوهمٌ:** هو ما توهم أنه سببٌ لعدة التخفيف، والحقيقة خلاف ذلك.

ثانياً: تقسيم الحرج باعتبار محل التأثير: وبهذا الاعتبار ينقسم الحرج إلى قسمين:

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري، ٣/٣٩، رقم/١٩٧٥. أخرجه مسلم،

٢/٨١٣، رقم/١١٥٩.

(٢) رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، يعقوب الباسين، ص ٥٥.

(٦) رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، يعقوب الباسين، ص ٤٨.

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية، ٤/٢١٣.

(٢) رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، يعقوب الباسين، ص ٤٩.

(٣) أخرجه البخاري، ٥/١٠٠، رقم/٤٠٧٢.

وجه الدلالة: لن يبالغ في تشديد الدين الميسور أحدٌ يستقر على وصفٍ من الأوصاف إلا على وصف كونه قد غلبه ذلك الدين حيث كثره مع يسره، وقصد أن يغلب عليه بالزيادة فيه على ما شرع له تهوراً، ورهبانيةً ابتدعها ما كتبت عليه مع أن مآل أمره إلى أن يفتر ويعجز عنها ويعود ملوماً مقصراً، ومن ثم كان أشد إنكاره عليه الصلاة والسلام على قومٍ أرادوا التشديد على أنفسهم^(٤).

وباستقراء النصوص الشرعية وأقوال العلماء نستطيع أن نقرر إجماع الأمة على مشروعية رفع الحرج، وهذا أمرٌ مقطوعٌ به، ومما علم من دين الأمة بالضرورة كرخص القصر، والفطر والجمع، وتناول المحرمات في الاضطرار، فإن هذا نمطٌ يدل قطعاً على مطلق رفع الحرج والمشقة.

المطلب الرابع: التعريف بالمقاصد الحاجية، والفرق بينها وبين المقاصد الضرورية.

لبيان الفرق بين المقاصد الحاجية والمقاصد الضرورية لا بد أن نتطرق إلى تعريف كلاً منهما، **فالمقاصد الحاجية:** هي ما تحتاج الأمة إليها لاقتناء مصالحها، وانتظام أمورها على وجهٍ حسنٍ، فالحاجة إليه من حيث التوسعة على الناس ورفع الحرج عنهم^(٥).

والمقاصد الضرورية: هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورةٍ إلى تحصيلها، حيث يختل نظام

لقد وردت الأدلة الشرعية المتواترة منطوقاً ومفهوماً تدل على رفع الحرج، وأنه مقصدٌ شرعيٌّ من مقاصد هذه الشريعة الغراء؛ لأن أحكام الشريعة كلها مبنيةٌ على التيسير ومصالح العباد، وكيف لا تكون كذلك وهي الشريعة السمحة التي جعل الشارع الحكيم من أهم مقاصدها مصلحة العباد في دنياهم وأخراهم ودرء المفاسد والمشاق عنهم ومن تلك الأدلة:

١- قال تعالى: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج/٧٨].

وجه الدلالة: أنه سبحانه ما جعل عليهم حرجاً بتكليف ما يشق عليهم، ولكن كلفهم بما يقدرون عليه، ورفع عنهم التكاليف التي فيها حرجٌ، فلم يتعبد بهم بها كما تعبد بها بني إسرائيل^(١).

٢- قال تعالى: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا} [البقرة/٢٨٦].

وجه الدلالة: الوسع هو ما يسع الإنسان ولا يضيق عليه ولا يحرج فيه، أي لا يكلفها إلا ما يتسع فيه طوقه، ويتيسر عليه دون مدى الطاقة والمجهود^(٢).

٣- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إن الدين يسرٌ، ولن يشاد الدين أحدٌ إلا غلبه، فسددوا وقاربوا، وأبشروا، واستعينوا بالغدوة والروحة وشيءٍ من الدلجة)^(٣).

(١) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الملا علي الفاري، ٩٣٤/٣.
(٢) الموافقات، الشاطبي، ٢١/٢. مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، ١٤١/٢.

(١) فتح القدير، الشوكاني، ٥٥٧/٣.
(٢) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري، ٣٣٢/١.
(٣) أخرجه البخاري، ١٦/١، رقم/٣٩٦.

المطلب الخامس: العلاقة بين رفع الحرج والمقاصد الحاجية.

اعتنت الشريعة برفع الحرج لتحقيق المقاصد الحاجية، حتى استنبط العلماء من خلال هذا الحرص قاعدةً فقهيةً وهي " الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامةً كانت أو خاصةً" (٣)، فرفع الحرج صورةً من صور المقاصد الحاجية، فرفع الحرج يدخل في العبادات والمعاملات التي تتعلق بالأفراد لا على جهة العموم والضرورة، فالمقاصد الحاجية تبنى على شقين رئيسين وهما تحصيل التوسعة ورفع الحرج، فالعلاقة بين رفع الحرج والمقاصد الحاجية عمومٌ وخصوصٌ مطلقٌ، حيث أن كل رفعٍ للحرج يسمى مقصداً حاجياً، وليس كل مقصدٍ حاجيٍ يسمى برفعٍ للحرج.

المبحث الثالث: دراسةً تطبيقيةً لرفع الحرج في باب الخلع والطلاق؛ وفيه ثمانية مطالب:

المطلب الأول: رفع الحرج في خلع المرأة نفسها؛ وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: الحكم الشرعي للخلع.

اتفق الفقهاء على جواز الخلع شرعاً، قال النووي: (وأصل الخلع مجمعٌ على جوازه) (٤)، واستدل الفقهاء على جوازه بأدلة منها:

١- قول الله عز وجل: {فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ} [البقرة/٢٣٩].

الحياة باختلالها، ويترتب على خرقها فسادٌ عظيمٌ في الدنيا والآخرة (١).

الفرق بين المقاصد الحاجية والمقاصد الضرورية

ويتضح من خلال التعريفين الفرق بين المقاصد الحاجية والمقاصد الضرورية إذا تحقق الحرج، حيث أن فوات المقاصد الضرورية يوقع عموم المكلفين في الحرج كترك جهاد الدفع عند دخول العدو، أما فوات المقاصد الحاجية يوقع أفراد المكلفين في حرجٍ كترك رفع الأذان في بلدةٍ من بلاد المسلمين، ومن هنا تتبين جهة الإثم على تفويت المقاصد الضرورية حيث أن عموم المكلفين يقعون في الإثم بينما يقع الإثم على الأفراد الذين فوتوا المقاصد الحاجية.

ومن جهة حفاظ الشريعة على المقاصد الضرورية حيث أنها إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فسادٍ وتهاجرٍ وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين، فهي تقوم على حفظ الضروريات الخمسة، فهي أقوى المراتب في المصالح، أما المقاصد الحاجية فالعباد مفقرون إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراخ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة (٢).

(٢) الأشباه والنظائر، السيوطي، ص ٨٨. الأشباه والنظائر، ابن نجيم، ص ٧٨.

(١) روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي، ٣٧٤/٧.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، ١٣٨/٢. طرق الكشف عن مقاصد الشارع، نعمان جعيم، ص ٢٨.

(١) المستصفي، الغزالي، ١٧٤/١. الاعتصام، الشاطبي، ٦٣٣/٢. تشنيف المسامع بجمع الجوامع، بدر الدين الزركشي، ١٦/٣. علم المقاصد الشرعية، نور الدين الخادمي، ص ٨٦.

المطلب الثاني: رفع الحرج في تنازل المرأة ليوم قسمها لضرتها؛ وفيه تمهيد ومسألة:

تمهيد: تعريف القسم وحكمه.

القسم لغةً: يدل على التفريق والتجزئة، قال ابن فارس: (القاف والسين والميم أصلان صحيحان، يدل أحدهما على جمالٍ وحسنٍ، والآخر على تجزئة شيء) (٤).

القسم اصطلاحاً: توزيع الزوج الزمان على زوجاته إن كن ثنتين فأكثر (٥).

حكم القسم بين الزوجات: اتفق الفقهاء على وجوب التسوية بين الزوجات، قال ابن قدامة: (لا نعلم بين أهل العلم في وجوب التسوية بين الزوجات في القسم خلافاً) (٦)، واستندوا على ذلك بأدلة منها:

١- قول الله عز وجل: {وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ} [النساء/١٢٩].

وجه الدلالة: فأخبر سبحانه وتعالى أن أحداً لا يستطيع العدل بين النساء، لما في تعلق القلب ببعضهن دون بعض، فعذرهم فيما يكونون، وأخذهم بالمساواة فيما يظهرون، ولا يكون مع الميل معروف (٧).

٢- حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إذا كان عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقطاً) (٨).

٢- حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم، فقالت: يا رسول الله، ثابت بن قيس، ما أعتب عليه في خلقٍ ولا دينٍ، ولكني أكره الكفر في الإسلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أتزدين عليه حديقته؟) قالت: نعم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (اقبل الحديقة وطلقها تطليقة) (١).

المسألة الثانية: رفع الحرج في خلع المرأة نفسها.

قد يلحق المرأة ضررٌ بعد الزواج، أو لا تطيب نفسها في استكمال الحياة الزوجية، وتخاف أن لا تقوم بما يلزمها من حق الزوج، فرفعت الشريعة هذا الحرج على أن تخالعه مقابل مالٍ طيبةٍ به نفسها إذ لم يضطرها إلى ذلك باضطرارٍ كان منه إليها (٢).

ورفعت الشريعة هذا الحرج لحاجة الناس إليه بوقوع الشقاق والنزاع وعدم الوفاق بين الزوجين، فقد تبغض المرأة زوجها وتكره العيش معه لأسبابٍ جسديةٍ خلقيةٍ، أو خلقيةٍ أو دينيةٍ، أو صحيةٍ لكبر أو ضعف أو نحو ذلك، وتخشى ألا تؤدي حق الله في طاعته، فشرع لها الإسلام في موازاة الطلاق الخاص بالرجل طريقاً للخلاص من الزوجية، لدفع الحرج عنها ورفع الضرر عنها، ببذل شيءٍ من المال تقدي به نفسها وتتخلص من الزواج، وتعوض الزوج ما أنفقه في سبيل الزواج بها (٣).

(١) المغني، ابن قدامة، ٣٠١/٧.

(٢) أحكام القرآن، ابن العربي، ٦٣٤/١.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه، ٤٣٨/٢، رقم/١١٤١. وصححه الترمذي بعد تخريج طرقه.

(٢) أخرجه البخاري، ٤٦/٧، رقم/٥٢٧٣.

(١) المقدمات الممهديات، ابن رشد الجد، ٥٥٥/١.

(٢) الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة مصطفى الزحيلي، ٧٠٠٩/٩.

(٣) مقاييس اللغة، ابن فارس، ٨٦/٥.

(٤) كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور البهوتي، ١٩٨/٥.

وهناك حرجٌ قد يقع عليها بعد هذا الفعل وهو الغيرة، ورفعت الشريعة هذا الحرج بأن راعت تلك الغيرة وأباحت لها الرجوع في تلك الهبة (٣)، وسواءً كانت الهبة مقيدةً بوقتٍ أو للأبد؛ لأن ذلك مما يدركها فيه الغيرة، ولا تقدر على الوفاء بما وهبت إلا أن يكون اليوم أو اليومين (٤).

المطلب الثالث: رفع الحرج في إباحة طلب الطلاق أو الفسخ حال هجر الزوج جماع المرأة فوق أربعة أشهر؛ وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: النهي عن ترك جماع الزوجة فوق أربعة أشهر وأدلته.

لقد نهى الشرع عن ترك جماع الزوجة فوق أربعة أشهر، واستدل الفقهاء على ذلك بأدلة منها:
١- قول الله تعالى: {لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَاءُوا فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} [البقرة/٢٢٦].

وقد اختلف الفقهاء في كون ترك جماع الزوجة فوق أربعة أشهر يعد إيلاءً على قولين، قال ابن رشد: (وأما لحوق حكم الإيلاء للزوج إذا ترك الوطء بغير يمين، فإن الجمهور على أنه لا يلزمه حكم الإيلاء بغير يمين، ومالكٌ يلزمه وذلك إذا قصد الإضرار بترك الوطء، وإن لم يحلف على ذلك) (٥)، وكذلك استدلوا بأدلة منها:

المسألة الأولى: رفع الحرج في تنازل المرأة ليوم قسمها لضررتها.

المرأة أحياناً ترى زهداً وعدم رغبةٍ من الزوج فيها، فتخاف بأن يطلقها فتذهب نوبتها إلى زوجها ليرى فيمن يجعلها في نسائه، أو هي تهديها لمن شاءت منهن، ولا شك أنها ستهبها لمن تعلم أن زوجها يميل إليها كما فعلت سودة مع عائشة رضي الله عنهن، فعن عائشة رضي الله عنها قالت: (وكان يقسم لكل امرأةٍ منهن يوماً وليلتها، غير أن سودة بنت زمعة وهبت يوماً وليلتها لعائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم، تبتغي بذلك رضا رسول الله صلى الله عليه وسلم) (١)، ويعد هذا صلحاً بين الزوجين كما قال تعالى:

{وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ} [النساء/١٢٨]، وهذا من تمام حقها عملاً بالقاعدة "كل حقٍ تعين سببه نفذ التصرف فيه ولو فقد شرطه" (٢)،

فينفذ تصرفها في حقها من القسم؛ لتحقق السبب الذي هو مبيت الزوج عند زوجته الأخرى.

فالحرج الواقع على المرأة هو الطلاق أو النفرة بينها وبين زوجها أو مرضها، ورفعت الشريعة هذا الحرج بأن تهب يومها لضررتها فيأخذ الزوج حقه الشرعي مع بقائها من زوجاته.

(٢) البناية شرح الهداية، بدر الدين العيني، ٢٥٥/٥. التاج والإكليل، المواق، ٢٦١/٥. كفاية النبيه، ابن الرفعة، ٣٤٠/١٣. الإنصاف، المرادوي، ٤٥٨/٢١.

(٣) التنصرة، اللخمي، ٢٠٥٥/٥.

(٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، ١١٩/٣.

(٤) متفق عليه: أخرجه البخاري، ١٥٩/٣، رقم/٢٥٩٣. أخرجه مسلم، ١٠٨٥/٢، رقم/١٤٦٣.

(١) الذخيرة، القرافي، ٤٥٨/٤.

١- قول الله تعالى: {وَعَاثِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ} [النساء/١٩].

قال ابن تيمية: (يجب على الرجل أن يظاً زوجته بالمعروف؛ وهو من أوكدها عليه، أعظم من إطعامها) (١)، وبهذا يكون ترك جماع الزوجة فوق أربعة أشهر حرجاً حاجياً؛ لأن في ذلك مشقة عليها، وتقويت لحقها، وحاجياً لأنه لا يتعلق بعموم الأمة إنما بفردٍ من أفرادها.

المسألة الثانية: رفع الحرج في إباحة طلب الطلاق أو الفسخ حال هجر الزوج جماع المرأة فوق أربعة أشهر.

راعت الشريعة رفع الحرج الواقع على المرأة حال هجر زوجها الجماع فوق أربعة أشهر؛ لأن المرأة تصبر عن الزوج أربعة أشهرٍ وبعدها يفنى صبرها أو يقل، والتمكين حاصلٌ من جهتها، والمانع فيه، وهو القصد بالإيذاء، وقصد المضارة (٢).

وراعت الشريعة رفع الحرج حيث ساوت في ذلك الموانع الشرعية؛ كالصوم والإحرام والاعتكاف، والحسية؛ كالمرض والحبس والجنون، وإن كان المانع فيها كما إذا كانت صغيرة لا تحتمل الوطء، وكالنشوز والمرض المضني المانع من الوطء، فلا يعتد بعذرٍ أو مانعٍ للزوج في ترك زوجته تلك المدة بلا جماع (٣).

وراعت الشريعة رفع الحرج بإنهاء العلاقة الزوجية بينهما إذا رفض الزوج أداء الحق لها، قال ابن تيمية: (حصول الضرر للزوجة بترك الوطء مقتضى للفسخ بكل حالٍ سواء كان بقصدٍ من الزوج أو بغير قصدٍ ولو مع قدرته وعجزه كالنفقة وأولى للفسخ بتعذره في الإيلاء إجماعاً) (٤).

وراعت الشريعة رفع الحرج بإلزام الزوج بدفع متعة الزوجة (٥)، وكذلك بدفع النفقة والسكنى (٦)، وكذلك حضانة الطفل إن كان موجوداً، ورد الصداق إليها إن أخذ منها (٧).

المطلب الرابع: رفع الحرج بعدم وقوع الطلاق بألفاظ الكناية إن لم ينو طلاقاً؛ وفيه تمهيد ومسألة: تمهيد: تعريف طلاق الكناية.

طلاق الكناية: هو ما يحتمل الطلاق وغيره فيحتاج إلى نية لإيقاعه (٨).

وألفاظ طلاق الكناية لا حصر لها، وتختلف من زمانٍ لزمانٍ، مثل أنت خلية، وأنت حرام، والحقى بأهلك (٩).

المسألة الأولى: رفع الحرج بعدم وقوع الطلاق بألفاظ الكناية إن لم ينو طلاقاً.

إن الطلاق يسبب حرجاً للأسرة بأسرها، ولذا كان هدفاً لإبليس حتى يسطو على أفرادها كما جاء عن جابر رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٢٧١/٣٢.

(٣) أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري، ٣٥٢/٣.

(١) الشرح الكبير، الرافعي، ٢٣٥/٩.

(٢) الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، ٤٨٢/٥.

(٣) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الخطيب الشربيني،

٣٩٨/٤. وهو مال يجب على الزوج دفعه لامرأته المفارقة في الحياة بطلاق

وما في معناه.

(٤) الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، ١١٦/٢٥.

(٥) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الخطيب الشربيني، ٣٦٦/٤. وهو ما وجب بنكاح أو وطء أو تقويت بضع.

(٦) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، الخطيب الشربيني، ٤٣٨/٢.

(١) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، الخطيب الشربيني، ٤٣٨/٢. المغني،

ابن قدامة، ٣٨٥/٧.

١- عن عمرٍ وعلي رضي الله عنهما أنهما قالوا: (إذا أغلق باباً، أو أرخى ستراً، فلها الصداق، وعليها العدة) (٤).

٢- عن زرارة بن أوفى قال: (قضاء الخلفاء الراشدين المهديين أنه من أغلق باباً أو أرخى ستراً؛ فقد وجب الصداق والعدة) (٥).

المسألة الثانية: رفع الحرج في عدة المطلقة غير المدخول بها إذا تحققت الخلو.

قد تطلق الزوجة قبل الدخول بها، ثم يتزوجها رجلٌ آخر، فيقع في قلبه شيءٌ أن هناك علاقةً بينها وبين زوجها الأول، فراغت الشريعة هذا الحرج بأن الغالب عند إغلاق الباب وإرخاء الستر على المرأة وقوع الجماع فأقيمت المظنة مقام المئنة، لما جبلت عليه النفوس في تلك الحالة من عدم الصبر عن الوقوع غالباً لغلبة الشهوة وتوفر الداعية، فجاءت العدة رفعاً لهذا الحرج؛ حتى لا يقع الزوج الجديد في شك وهذا هو الحرج الذي يمكن أن تواجهه من طلقت في خلوة قبل الدخول، وفرقوا بين من أسدل عليها الستار وأغلق الباب، وبين غير ذلك التي قال الله فيها:

{لَا يَأْتِيَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَعَّوهُنَّ وَسَرَحوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا} [الأحزاب/٤٩].

المطلب السادس: رفع الحرج في صحة التوكيل في الخلع والطلاق؛ وفيه مسألتان:

قال: (إن إبليس يضع عرشه على الماء، ثم يبعث سراياه، فأدناهم منه منزلةً أعظمهم فتنةً، يجيء أحدهم فيقول: فعلت كذا وكذا، فيقول: ما صنعت شيئاً، قال ثم يجيء أحدهم فيقول: ما تركته حتى فرقت بينه وبين امرأته، قال: فيدنيه منه ويقول: نعم أنت) (١)، وقد يتلفظ الزوج بكلامٍ يحتمل الطلاق وغيره، إما على سبيل تهديد الزوجة، أو على سبيل ما يجري على اللسان، فرفعت الشريعة الحرج عن ذلك ولم تعتبره طلاقاً حتى يسأل الزوج عن نيته، ورفعت الشريعة الحرج في هذا الأمر بسبب جهل الناس بلازم كلامهم، فربما يعد الفقهاء الكلمة في زمان العلم طلاقاً صريحاً، وفي زمان الجهل طلاقاً كنايةً، قال الخطيب الشربيني: (ولو قال علي الطلاق وسكت ففي البحر عن المزني أنه كناية، وقال الصيمري إنه صريحٌ، قال الزركشي وهو الحق في هذا الزمن؛ لاشتهاره في معنى التطبيق وهذا هو الظاهر) (٢).

المطلب الخامس: رفع الحرج في عدة المطلقة غير المدخول بها إذا تحققت الخلو؛ وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: عدة المطلقة غير المدخول بها إذا تحققت الخلو وأدلتها.

نقل الفقهاء الإجماع على أن غير المدخول بها إذا تحققت الخلو فعليها العدة، قال ابن قدامة: (وهذه قضايا تشتهر، ولم يخالفهم أحدٌ في عصرهم، فكان إجماعاً) (٣)، واستدلوا بأدلة منها:

(٢) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه، ٥١٩/٣، رقم/١٦٦٩٢.

(٣) رواه البيهقي في السنن الكبير، ٥٥٢/١٤، رقم/١٤٦٠٠.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، الخطيب الشربيني، ٤٣٩/٢.

(١) الشرح الكبير على المقنع، ابن قدامة، ٢٥١/٢١.

المسألة الأولى: صحة التوكيل في الخلع والطلاق وأدلته.

اتفق الفقهاء على صحة التوكيل في الخلع والطلاق، قال الكاساني: (وأجمعوا على أن قوله لأجنبي طلق امرأتي توكيلاً) ^(١)، وقال ابن قدامة: (ويصح التوكيل في الخلع، من كل واحدٍ من الزوجين، ومن أحدهما منفرداً، وكل من صح أن يتصرف بالخلع لنفسه، جاز توكيله ووكالته، ولا أعلم فيه خلافاً) ^(٢)، واستدلوا على ذلك بأدلةٍ منها:

١- حديث فاطمة بنت قيس رضي الله عنها أن أبا عمرو بن حفص طلقها البتة وهو غائب، فأرسل إليها وكيله بشعير فسخطته، فقال: والله ما لك علينا من شيء، فجاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فذكرت ذلك له، فقال: (ليس لك عليه نفقة)، فأمرها أن تعتد في بيت أم شريك، ثم قال: (تلك امرأة يغشاها أصحابي، اعتدي عند ابن أم مكتوم، فإنه رجل أعمى تضعين ثيابك، فإذا حللت فأذنيني) ^(٣).

٢- قياس الأولى حيث إنه تجوز الوكالة في النكاح، فكان جوازها في الطلاق أولى ^(٤).

المسألة الثانية: رفع الحرج في صحة التوكيل في الخلع والطلاق.

قد يقع الحرج في الخلع والطلاق إما بسبب بعد المسافة، أو خشية اللقاء، أو بعذرٍ من الأعذار كالمرض، فرفعت الشريعة هذا الحرج بإمضاء تصرف

الوكيل في الخلع والطلاق؛ وذلك أن حاجة الناس تدعو إليه.

المطلب السابع: رفع الحرج بعدم وقوع الطلاق المعلق الذي قصد به التهديد، وفيه تمهيد ومسألة: تمهيد: تعريف الطلاق المعلق.

أن يتلفظ الزوج بالطلاق مقترناً بصفةٍ أو شرطٍ، ويقصد بطلاقه المعلق الحمل على الفعل، أو الترك، أو الحظ، أو المنع، أو تأكيد الخبر، كأن يقول لزوجته مريداً منعها من الخروج لا إيقاع الطلاق: إن خرجت من الدار فأنت طالق، يقصد منعها من الخروج، أو أن يقصد وقوع الطلاق عند حصول الشرط كأن يقول: إن دخلت بيت فلان فأنت طالق ^(٥).

المسألة الثانية: رفع الحرج بعدم وقوع الطلاق المعلق الذي قصد به التهديد.

قد يرى الزوج أن الرادع والمخوف لزوجته أن يهددها بالطلاق، فيعلق الطلاق بالفعل المطلوب أو المنهي عنه تهديداً وتخويفاً، ولجأ لذلك بسبب الحاجة، فرفعت الشريعة الحرج في ذلك واعتبر يميناً يكفر عنه إن خالفت، قال ابن تيمية: (إذا علق الطلاق بصفةٍ يقصد إيقاع الطلاق عندها، مثل أن يكون مريداً للطلاق إذا فعلت أمراً من الأمور، فيقول لها: إن فعلته فأنت طالق، قصده أن يطلقها إذا فعلته، فهذا مطلق يقع به الطلاق عند السلف وجماهير الخلف؛ بخلاف من قصده أن ينهاها ويزجرها باليمين؛ ولو فعلت ذلك الذي

(4) تشنيف المسامع، الزركشي، ٤٧٠/٣. القواعد، ابن رجب، ص ٩٦.
(١) كفاية النبيه في شرح التنبيه، ابن الرفعة، ٤٩/١٤. المختصر الفقهي، ابن عرفة، ٢٠١/٤.

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، ١٢٢/٣.

(٢) المغني، ابن قدامة، ٣٥٨/٧.

(3) أخرجه مسلم، ١١١٤/٢، رقم/١٤٨٠.

٦- أن تقدير الحرج أمرٌ نسبيٌّ عائدٌ إلى الأعراف والمفاهيم، فقد يكون الأمر في زمنٍ حرجاً، وفي زمنٍ آخر ليس بحرج.

٧- لكي نتحقق من مراعاة الحرج أو المشقة في أمرٍ ما لابد من توفر ما يلي:

- أن يكون الحرج متحققاً وملازماً.
 - أن يكون النفع أو الضرر غالباً واضحاً تتساق إليه عقول العقلاء والحكماء، بحيث لا يقاومه ما يضاده عند التأمل.
 - ألا يمكن الاحتراز من بديل مماثل له لا يؤثر ذات التأثير السلبي.
 - عدم تقويته مراعاة أخرى للحرج أهم منها.
 - ألا يكون مما صرف الشرع النظر فيه.
- ٧- أدعو الباحثين الفضلاء على مزيد النظر والعمل على تبسيط العمل بالمقاصد الشرعية لعموم الناس، وتخريج المستجدات الحياتية في ضوءها؛ كونها تتصف بالكلية على فروع الدين والعموم والشمول في جميع الأحكام، وتصور المكلف لهذه المقاصد واستيعابه لها وفهمه لهيكلها العام في الشريعة يقيه من انحرافات المغرضين، ويجعله واعياً راشداً فيما يهم العمل به وما لا يهم، وما هو أولى بالتنفيذ في حال معين وما يجوز تركه، كما أنه يدرك منافع التشريع للإنسان والسعادة المترتبة على التدين الواعي بمقاصد الشريعة الغراء.

يكرهه لم يجز أن يطلقها؛ بل هو مريدٌ لها وإن فعلته؛ لكنه قصد اليمين لمنعها عن الفعل؛ لا مريداً أن يقع الطلاق وإن فعلته، فهذا حالفٌ لا يقع به الطلاق في أظهر قولي العلماء من السلف والخلف، بل يجزئه كفارة يمين^(١).

الخاتمة وأهم النتائج.

لقد استوعبت جهدي في النظر والتدقيق في كلام أهل العلم، فنهلته من عذب كلامهم، وعمق أفكارهم، اعتماداً على الأدلة الشرعية.

وقد خلصت إلى نتائج من أهمها:

- ١- أن الشريعة الإسلامية شريعةٌ سمحةٌ، يجلو في تكاليفها رفع الحرج والمشقة عن المكلفين.
- ٢- أن الواصفين للشريعة الإسلامية بالتشدد قد جانبوا الصواب، إما بسبب فهمٍ خاطئ، أو بسبب ترديد كلامٍ لا أصل له، أو بسبب انتكاسات الفطرة عندهم، أو لأغراض معادية لشريعتنا الإسلامية السمحة.
- ٣- رفع الحرج داخلٌ في جميع جوانب الشريعة من عباداتٍ حق الله فيها غالبٌ، أو معاملاتٍ حق العباد فيها غالبٌ.
- ٤- العلاقة بين رفع الحرج والمقاصد الحاجية كالعموم والخصوص المطلق.
- ٥- يعد رفع الحرج مرجحاً من المرجحات عند الاختلاف وتزاحم الحقوق.

الشرائع، الكاساني، ١٢٩/٣. المختصر الفقهي، ابن عرفة، ٢٠١/٤. بحر المذهب، الروياني، ٥٥/١٠. الكافي في فقه الإمام أحمد، ابن قدامة، ١٣٤/٣.

(١) الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، ٢٢٤/٣. والراجع في المذهب الفقهي وقوع الطلاق المعلق إذا تحقق ما علق عليه، وإلى هذا ذهب الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة. انظر: بدائع الصنائع في ترتيب

مراجع ومصادر الدراسة.

والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

• البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر، دار الكتب، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.

• بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، دار الحديث، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

• بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

• البناءية شرح الهداية، بدر الدين العيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

• التبصرة، اللخمي، علي بن محمد الربيعي، تحقيق: الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، الطبعة الأولى، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.

• التجريد، القدوري، أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان، تحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، دار السلام، الطبعة الثانية، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

• تحبير المختصر، بهرام الدميري، بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب وحافظ بن عبد الرحمن خير، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م.

• تشنيف المسامع بجمع الجوامع، بدر الدين الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر، تحقيق:

• أحكام القرآن، ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الأشبيلي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

• أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري، كريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، دار الكتاب الإسلامي.

• الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.

• الأشباه والنظائر، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م.

• الأصل، محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق: الدكتور محمد بوينوكالين، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م.

• الاعتصام، الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

• الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، دار الفكر.

• الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، المرادوي، علي بن سليمان بن أحمد، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة

- سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، ١٣٨٧ هـ.
- التمييز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، تحقيق: محمد الثاني بن عمر بن موسى، دار أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
- تهذيب الأسماء واللغات، النووي، يحيى بن شرف، دار الكتب العلمية.
- تهذيب اللغة، الأزهري، محمد بن أحمد بن الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ م.
- التهذيب في فقه الإمام الشافعي، البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، عابد السفياي، مكتبة المنارة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- جامع البيان في تأويل القرآن، أبو جعفر الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م.
- الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة، زكريا الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.
- الذخيرة، القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، تحقيق: محمد حجي وسعيد أعراب ومحمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي.
- رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي، يحيى بن شرف، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م.
- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القرويني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
- سنن أبي داود، أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية.
- سنن الترمذي، الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨ م.

- السنن الكبير، البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- الشرح الكبير، ابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة، تحقيق: الدكتور عبد الله التركي والدكتور عبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- الشرح الكبير، الرفاعي، عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، تحقيق: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- شرح تنقيح الفصول في علم الأصول، القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، تحقيق: ناصر بن علي بن ناصر الغامدي، جامعة أم القرى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- صحيح البخاري، البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- طرق الكشف عن مقاصد الشارع، الدكتور نعمان جغيم، دار النفائس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.
- عجالة المحتاج إلى توجيه المنهاج، ابن الملقن، عمر بن علي بن أحمد، تحقيق: هشام بن عبد
- الكريم البدراني، دار الكتاب، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- علم المقاصد الشرعية، نور الدين بن مختار الخادمي، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين، دار إحياء التراث العربي.
- عيون المسائل، القاضي عبد الوهاب، عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي، تحقيق: علي محمد إبراهيم بورويبة، دار ابن حزم للطباعة، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر، دار المعرفة، تحقيق: محب الدين الخطيب.
- فتح الرحمن بشرح زبد ابن رسلان، الرملي، أحمد بن أحمد بن حمزة، تحقيق: الشيخ سيد بن شلتوت الشافعي، دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- فتح القدير، الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة مصطفى الزحيلي، دار الفكر، الطبعة الرابعة.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير، المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين

- العابدين، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١٤هـ - ١٩٩١م.
- الكافي في فقه الإمام أحمد، ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس، دار الكتب العلمية.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.
- كفاية النبيه في شرح التنبيه، ابن الرفعة، أحمد بن محمد بن علي، تحقيق: مجدي محمد سرور باسلوم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، دار صادر، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.
- المبسوط، السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، دار المعرفة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- المختصر الفقهي، ابن عرفة، محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي، تحقيق: حافظ عبد الرحمن محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.
- مرقة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الملا علي الفاري، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- المستدرک على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- المستصفي، أبو حامد الغزالي، محمد بن محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المكتبة العلمية.
- مصنف ابن أبي شيبة، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد.
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد الشربيني، دار

- الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
- المغني، ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، مكتبة القاهرة.
- مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
- مقاييس اللغة، ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.
- المقدمات الممهدة، ابن رشد الجد، محمد بن أحمد بن رشد، تحقيق: الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- منهجية المقاصد والوسائل في الاجتهاد الفقهي، معتز الخطيب، مجلة إسلامية المعرفة العدد ٢٠١٣/٧١.
- المنور في راجح المحرر، المقرئ الأدمي، أحمد بن محمد بن علي، تحقيق: وليد عبد الله المنيس، دار البشائر الإسلامية للطباعة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
- الموافقات، الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ١٤٠٤ هـ - ١٤٢٧ هـ.

Objective of Face-Saving in Khu'l and Divorcement Chapter: An Intentional Applied Study

Dr. Mazin Albukhari
Academic Rank of Researcher
Associate Professor Shariah & Islamic Studies Dept
Faculty of Arts & Humanities
King Abdul Aziz University

AbstRact. this study is confined to investigation into the objectives and purposes of face-saving in Khu'l and Divorcement Chapter – an applied study. The study includes an introduction together with three topics and conclusion. Topic I has provided definition of Khu'l and evidence of its legitimacy, definition of Divorcement and evidence of its legitimacy – upon both the applied study has relied. In Topic II, the study has shed light on the constraints set out for saving face, a matter fulfilled thru providing definition of 'Face-Saving' and demonstration of embarrassment, evidence of legitimacy of 'Face-Saving', definition of needed objectives, difference between needed objectives and necessary ones, and correlation between 'Face-Saving' and needed objectives. Then, Topic III has shed light on the applied study for saving face in Khu'l and Divorcement Chapter. The applied study has included seven demands. To this aim, the study has employed the analytical inductive methodology. Conclusion of the study has presented the most significant findings and recommendations. Following are among the most significant findings of the study.

Islamic Shariah is featured by tolerance, which is apparent in saving face of those who are legally competent. Those who describe Islamic Shariah with extremism had regrettably missed the right either because of misunderstanding, reiteration of groundless notions, or setback of instincts. Face-Saving is considered an approach involved in all aspects of Shariah – either in divine ordinance or mundane dealings. Correlation between 'Face-Saving' and needed objectives is the generalization and absolutely specific. 'Face-Saving' is regarded as one of the outweighs in case of disagreement and odds. Evaluation of embarrassment is considered a relative issue since it might be critical at a time and not critical at another. Nonetheless, jurisprudential applications of the purposes are still in need of further academic research.

الحافظ السيوطي وحاشيته على تفسير البيضاوي

د. محمد إبراهيم عبد الحليم محمد

أستاذ التفسير وعلوم القرآن المشارك

بقسم الدراسات الإسلامية - كلية الآداب

جامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل بالدمام

مستخلص. يعنى البحث بالتعريف بحاشية الحافظ السيوطي على تفسير البيضاوي، وبيان قيمتها العلمية، والإشارة إلى مكانة وأهمية الحواشي على كتب التفسير، واستجلاء منهج الحافظ السيوطي في حاشيته على تفسير البيضاوي. وذلك بالتعريف بالحافظ السيوطي، وحاشية على تفسير البيضاوي، والإشارة على الحالة العلمية في عصره، ودراسة منهجه في هذه الحاشية.

وكذلك بيان القيمة العلمية لهذه الحاشية وأهم المآخذ عليها، وذكر مصادر الحافظ السيوطي، والإشارة إلى التأثير والتأثير والتجديد والتقليد في هذه الحاشية.

ثم ذكر الخاتمة والتي تضمنت أهم النتائج والتوصيات المستخلصة من البحث، ثم ذكر مراجع ومصادر البحث.

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على نبينا محمد رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه. أما بعد،، فقد أدرك المسلمون على مر العصور عظم شأن القرآن، وأهميته البالغة في تنظيم حياتهم، وتهذيب سلوكهم، وتقويم أخلاقهم، فتأدبوا بأدابه، وتخلقوا بأخلاقه. وقام العلماء على إحاطته بكل أسباب الرعاية

تعلماً وتعليماً، وفهماً وتفسيراً، وتسابقوا إلى ساحته؛ يستقون من فيضه ويستضيئون بأنواره. فعكفوا على دراسته لاستخراج كنوزه والانتفاع بلألئه، ففتح الله عليهم ما شاء من أسرار، وأفاض عليهم ما أراد من أوجه إعجازه. وتوارث أجيال المسلمين -عبر تاريخهم- الاهتمام بأمر القرآن الكريم، فحظي بالنصيب الأوفى من المؤلفات والدراسات، وزخرت

المكتبة الإسلامية بالعديد من ألوان التفسير وفنونه. وظهرت مئات من كتب التفسير؛ مختلفة المشارب، متنوعة المذاهب؛ ما بين طويل مبسوط ووجيز مختصر.

وكان القاضي البيضاوي -المتوفى سنة (٦٨٥) هـ- واحداً من الذين أمدوا المكتبة الإسلامية بتفسير قيم، سماه: (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) كتب الله له القبول، فاشتهر اشتهاً الشمس وسط النهار، وعكف عليه الدارسون، وأكثروا عليه الدراسات، وألفت عليه الحواشي، وكثرت حوله المناقشات.

ومن أعظم الحواشي التي ألفت على تفسير القاضي البيضاوي: حاشية الحافظ جلال الدين السيوطي، المتوفى سنة (٩١١) هـ والتي سماها: (نواهد الإبرار وشوارد الأفكار) أتى الحافظ السيوطي في تقرير الكتاب بالعجب العجاب، وأرشد من رموزه إلى صوب الصواب، وحلل خفايا، ودلل من مطاياها، ولخص في هذه الحاشية مهمات من كتب السابقين، وضم إلى ذلك نفائس تستجد وتستطاب. ومع كل ذلك فإن هذه الحاشية لم تخرج من حبس المخطوط إلى نور المطبوع والمنشور، فعزمت على كتابة هذا البحث، للتعريف بهذا الحاشية، وبيان قيمتها العلمية، ومنهج الحافظ السيوطي فيها، فكان هذا البحث المتواضع.

أهمية الموضوع:

وترجع أهمية هذا الموضوع إلى أنه يُعد محاولة جادة لإمطاة اللثام، وإزاحة الستار عن (حاشية الحافظ السيوطي على تفسير القاضي البيضاوي) والتي لم تتل

حظها من الشهرة، حتى أن الكثير من طلاب العلم لا يعرفون عنها شيئاً، مع أنها موسوعة علمية متكاملة في كثير من العلوم والفنون، وهي من المؤلفات النادرة، ولها أهميتها وقيمتها في عالم المؤلفات التفسيرية، وقد اعتمد عليها أئمة عظام في التفسير؛ من أمثال الشهاب الخفاجي في حاشيته والعلامة الألوسي في تفسيره. ولا شك أن التعريف بهذه الحاشية، وبيان قيمتها العلمية يدفع إلى مطالعتها ومدارستها، وطبعها ونشرها للإفادة منها، وبذلك نمد المكتبة التفسيرية بمؤلف له مكانته، وأهميته في مجال التفسير.

أسباب اختيار الموضوع:

ويرجع اختيار الموضوع لجملة من الأسباب، أهمها: أولاً: كون الحاشية من مؤلفات الحافظ السيوطي، وهو علم من الأعلام النادرة، ومؤلفاته تدل على تضلعه، وعلو كعبه، في كثير من العلوم والفنون، كما أن الحاشية مرتبطة بتفسير القاضي البيضاوي، والذي يُعد من أهم الكتب المؤلفة في التفسير.

ثانياً: تمتاز هذه الحاشية بأنها موسوعة علمية متكاملة، تعرض فيها مؤلفها للكثير من العلوم والفنون الإسلامية والعربية، التي تخدم تفسير كتاب الله تعالى، وتزود الباحث بمادة علمية غزيرة.

ثالثاً: تمتاز هذه الحاشية بأنها تلخيص وخالصة للكثير من الحواشي التي ألفت على (تفسير الزمخشري) و(تفسير البيضاوي). فالدارس لهذه الحاشية يقف -إذا- على ما في هذين التفسيرين من كنوز، ويجمع زبدة ما فيهما من مباحث.

جامعة أم القرى بتحقيق تلك الحاشية، وتم طبع الحاشية ونشرها عام ١٤٢٤ هـ ٢٠٠٥ م.

منهج البحث والدراسة:

وقد اتبعت في كتابة هذا البحث المنهج الاستقرائي، التحليلي، الاستنباطي؛ وذلك باستقراء حاشية الحافظ السيوطي على تفسير البيضاوي، وتحليل نصوصها، والوقوف على قيمتها العلمية، واستنباط منهج الحافظ السيوطي في كتابة تلك الحاشية.

خطة البحث:

ويتكون البحث من مقدمة وتمهيد وأربعة مباحث وخاتمة؛ اشتملت المقدمة على بيان أهمية البحث، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، ومنهج الكتابة، وخطته. واشتمل التمهيد على التعريف بالحافظ السيوطي والمستوى العلمي والثقافي في عصره. واشتمل المبحث الأول على التعريف بحاشيته الحافظ السيوطي على التفسير البيضاوي، وبيان القيمة العلمية لهذا الاتجاه في التفسير. واشتمل المبحث الثاني على بيان منهج الحافظ السيوطي ومصادره في حاشيته على تفسير البيضاوي. واشتمل المبحث الثالث: الحافظ السيوطي والعلماء. واشتمل المبحث الرابع: القيمة العلمية لحاشية السيوطي على تفسير البيضاوي، وأهم المآخذ على تلك الحاشية.

التمهيد

ويشتمل على التعريف بالحافظ السيوطي، والمستوى الثقافي في عصره.

رابعاً: تُعد هذه الحاشية بمثابة تنقيح لما ورد في (تفسير البيضاوي) من الدخيل والإسرائيليات، وبيان لما اشتمل عليه (تفسير الكشاف) من الاعتزال، لأن (تفسير البيضاوي) جاء مختصراً لـ(الكشاف)، فدراسة تفسير البيضاوي دراسة في الوقت ذاته لـ(الكشاف).

خامساً: تعد هذه الحاشية -نظراً لما جمع فيها مؤلفها من مصادر ومراجع متنوعة في شتى العلوم- مفتاحاً للكثير من العلوم، ودليلاً إلى الكثير من الفنون.

سادساً: جمعت هذه الحاشية بين خدمة كتاب الله تعالى، وخدمة السنة النبوية؛ حيث قام الحافظ السيوطي بتخريج الأحاديث والآثار التي أوردها القاضي البيضاوي في تفسيره من مظانها، وحكم على أغلبها، فميز الصحيح، وأرشد إلى الضعيف، وبين الموضوع. فقدم بذلك خدمة جليلة لجل كتب التفسير، لأن الأحاديث التي اشتمل عليها (تفسير البيضاوي) هي محل استشهاد كثير من المفسرين.

الدراسات السابقة:

قام مجموعة من الدارسين بمرحلة الماجستير والدكتوراه بكلية أصول الدين جامعة الأزهر بتحقيق حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي، كما قام مجموعة من الدارسين بمرحلة الماجستير والدكتوراه بكلية اللغة العربية، جامعة الأزهر بمناقشة القضايا النحوية والبلاغية في الحاشية. وقد نوقشت جميع تلك الرسائل في ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي. وكما قام مجموعة من الدارسين بمرحلة الماجستير والدكتوراه بكلية الدعوة وأصول الدين، قسم الكتاب والسنة،

التعريف بالحافظ السيوطي:**اسمه ونسبه:**

هو الحافظ جلال الدين؛ عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين، الخصري، السيوطي، الشافعي، المصري. ولد -رحمه الله- بالقاهرة سنة (٨٤٩) هـ. وقد كان -مع نشأته يتيمًا- مجداً، فقد حفظ القرآن في الصغر، وأقبل على تحصيل العلم، والرحلة في طلبه، والاشتغال به، فلم يدع شيئاً إلا نهل منه، وأدلى فيه بدلوه، حتى وصل إلى درجة الاجتهاد. توفي -رحمه الله- ليلة الجمعة، التاسع عشر من جمادى الأولى سنة (٩١١) هـ. وكان عمره آنذاك إحدى وستين سنة.

شيوخه وتلاميذه:

تتلمذ السيوطي على أفضل علماء عصره، من أمثال: الكمال بن الهمام، المتوفى سنة (٨٦١) هـ. علم الدين البلقيني، المتوفى سنة (٨٦٨) هـ. تقي الدين الشمني، المتوفى سنة (٨٧٢) هـ. العز الكناني، المتوفى سنة (٨٧٦) هـ. محي الدين الكافيجي، المتوفى سنة (٨٧٩) هـ وغيرهم. وقد أقبل طلاب العلم على الحافظ السيوطي، يستمعون دروسه، ويأخذون عنه العلم. وقد تتلمذ كثير من طلاب العلم على يديه، أشهرهم: ابن إياس المؤرخ، المتوفى سنة (٩٣٠) هـ. شمس الدين الداودي، المتوفى سنة (٩٤٥) هـ. ابن طولون المؤرخ، المتوفى سنة (٩٥٣) هـ.

أهم الأعمال التي قام بها:

شغل الحافظ السيوطي مناصب علمية عديدة، فعمل بالتدريس، وإملاء الحديث، وأجيز بالإفتاء، ورأس المدرسة الشيخونية، ثم عهد إليه الخليفة بوظيفة لم يسمع بمثلا قط، وهي أنه جعل على القضاء؛ قاضياً كبيراً، يولي من يشاء، ويعزل من يشاء مطلقاً في سائر البلدان الإسلامية.

إنتاجه العلمي:

ترك الحافظ السيوطي تراثاً علمياً هائلاً، حتى قيل: إن مؤلفاته قد ناهزت الألف، وأشهر هذه المؤلفات: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، حاشية على تفسير البضاوي، لباب النقول في أسباب النزول، الإكليل في استنباط التنزيل، في التفسير وعلوم القرآن. الجامع الصغير، جمع الجوامع، تدريب الراوي على تقريب النواوي، الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، الآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، في الحديث وعلومه. الأشباه والنظائر في الفقه. حسن المحاضرة في ملوك مصر والقاهرة، في التاريخ. المزهري في اللغة. همع الهوامع في النحو. وإلى غير ذلك من المؤلفات العديدة، والتي كان لها أثر بالغ في إثراء المكتبة الإسلامية والعربية^(١).

المستوى العلمي والثقافي للمسلمين في عصر**الحافظ السيوطي:**

عاش الحافظ السيوطي في مصر في القرن التاسع

ص ٢٦٦، (البر الطالع بحاسن من بعد القرن السابع) للشوكاني ١/٣٢٨، (حسن المحاضرة في ملوك مصر والقاهرة) للسيوطي ١/٣٣٦، (المختار المصون من أعلام القرون) لابن عقيل ٧٢٢/٢.

(١) ينظر لترجمة الحافظ السيوطي: (النور السافر عن أخبار القرن العاشر) للعيدروسي. ص ٥٤، (شذرات الذهب في أخبار من ذهب) لابن العماد الحنبلي ٨/١٥، (الصوء اللامع لأهل القرن التاسع) للسخاوي ٢/٦٥، (الكواكب السائرة) في أعيان المائة العاشرة لنجم الدين الغزي

المحافظة على التراث الإسلامي، وازدهار الحركة العلمية والثقافية آنذاك^(٢).

كما كان هذا العصر للمسلمين بصفة عامة عصر نهضة علمية، وازدهار ثقافي، يدلنا على ذلك كثرة علماء هذا العصر، وغزارة المؤلفات العلمية ووفرتها فيه. وليس أدل على ذلك من أن بعض المترجمين قد أفرد لعلماء هذا العصر مؤلفات خاصة للترجمة لهم، والتعريف بهم^(٣).

المبحث الأول

ويشتمل على بيان القيمة العلمية للاتجاه إلى الحواشي في التفسير، والتعريف بحاشية الحافظ السيوطي على تفسير البيضاوي:

التعريف بالحاشية، وبيان القيمة العلمية لهذا

الاتجاه:

الحاشية في اللغة: الحاشية مأخوذة من قولهم: حشا الوسادة والفرش، وغيرهما حشواً إذا ملأها. وحشا الكتاب أو الثوب: جعل له حاشية. وحاشية كل شيء: جانبه وطره. والحاشية في الأصل: البياض الذي يكون في جوانب النص، وأعله وأسفله. فما كتب في هذا البياض من تعليقات على الكتاب؛ من زيادات وإيضاحات فهو حاشية^(٤).

والحاشية في الاصطلاح: عبارة عن أطراف الكتب. ثم صارت عبارة عما يكتب فيها، وما يحرر منها بالقول،

والعاشر الهجري، وقد كانت مصر آنذاك تحت حكم المماليك، إلى أن دخلها العثمانيون سنة (٩٢٣) هـ. وعلى الرغم من وجود بعض السلبات في الحكم في تلك الفترة، فإن الثقافة الإسلامية قد ازدهرت في تلك الحقبة في مصر ازدهاراً لم يسبق إليه "فقد توفر لهذه الحضارة من المنشطات، واجتماع الكتب، وتلاقى العلماء، وتلاحق الطرق ما أسفر عن نهضة علمية جلية"^(١).

وترجع أسباب ازدهار الثقافة في مصر في ذلك العصر للأسباب الآتية:

أولاً: تمتع مصر بالأمن، والاسترخاء العسكري في تلك الفترة، فلم تضطرب إلا حين دخول العثمانيين، وسرعان ما عاد الاستقرار إليها.

ثانياً: أن مصر أصبحت بعد رحيل كثير من علماء الأمصار المتعددة إليها - بسبب هجمات التتار والصليبيين على البلدان الإسلامية - حاملة لواء الثقافة، ورائدة المتقنين في العالم الإسلامي آنذاك.

ثالثاً: حب كثير من سلاطين المماليك للثقافة الإسلامية، والعمل على بناء كثير من المدارس، والأروقة التي كانت تأوي طلاب العلم، واهتمامهم بإنشاء المكتبات.

رابعاً: يضاف إلى كل ذلك وجود الأزهر الشريف بمصر، فقد كان لعلمائه دور ريادي لا ينكر في

(١) راجع: (موسوعة التاريخ الإسلامي) للدكتور أحمد شلبي ٦٩٣/٥.

(٢) إیراجع: (مقدمة ابن خلدون) ص ٢٤٢، (صفحات من تاريخ مصر) عبد الوهاب حمودة ص ٣٦، (القاهرة وتاريخها) عبد الرحيم زكي ص ١٣٦.

(٣) ومن الأمثلة على ذلك: (الضوء اللامع لأهل القرن التاسع) للسخاوي، (البرد الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع) للشوكانى، (الكواكب

السائرة بأعيان المائة العاشرة) لنجم الدين الغزي، (النور السافر عن أخبار القرن العاشر) للعيدروسي.
(٤) (لسان العرب) لابن منظور ١٨٠/١٤، (المعجم الوجيز) ص ١٥٣، ١٥٤ مادة (حشا).

النحوية والبلاغية والأدبية، والتي تكون في بعض الأحيان أكثر من اعتنائهم بمباحث التفسير وعلوم القرآن - والاستطراد في ذلك، والتوسع في بعض المسائل التي لا تحتاج إلى توسع، والتي لا علاقة لأكثرها بالتفسير.

المؤلفات في هذا الاتجاه:

تعلقت الحواشي - على كتب التفسير - بكتب لها قيمتها العلمية، ومكانتها السامية عند العلماء، مما يدل على عناية العلماء الذين سلكوا هذا الاتجاه باختيار النافع من تلك المؤلفات، وأنهم لم يكونوا يؤلفون في هذا المجال لمجرد التأليف، وإنما تخيروا كتباً كانت محل قبول العلماء، وموضع اهتمامهم. ومن أشهر الكتب، التي ألفت عليها الحواشي: (تفسير الزمخشري)، (تفسير البيضاوي)، (تفسير أبي السعود)، (البحر المحيط) لأبي حيان. (تفسير الجلالين).

فأما (تفسير الزمخشري):

فإنه أول كتب التفسير التي ألفت عليها الحواشي. وقد حظي هذا الكتاب باهتمام العلماء، فألفت عليه حواشي كثيرة، من أهمها: حاشية قطب الدين التحاتي، المتوفى سنة (٦٩٤) هـ. حاشية العلامة شرف الدين الطيبي، المتوفى سنة (٧٤٣) هـ. حاشية المدقق عمر بن سليمان الفارسي، المتوفى سنة (٧٤٥) هـ. حاشية فخر الدين الجاربردي، المتوفى سنة (٧٤٦) هـ. حاشية جمال الدين بن هشام، المتوفى سنة (٧٦١) هـ. حاشية سعد الدين التفتازاني، المتوفى سنة (٧٩١) هـ. حاشية السيد

فيدون تدويناً مستقلاً متعلقاً. ويقال لها: تعليقة أيضاً^(١).

القيمة العلمية لهذا الاتجاه في التفسير:

يتميز هذا الاتجاه إلى الحواشي - في التفسير - بالمميزات الآتية:

أولاً: تعلق هذه الحواشي بالمؤلفات التفسيرية القيمة، التي اشتملت على مسائل دقيقة، ومباحث مفيدة، والتي نحتاج لاستخراج كنوزها، والانتفاع بلأنها إلى الشروح والحواشي.

ثانياً: أن تلك الحواشي في أغلبها موسوعة علمية، تعرض فيها مؤلفوها للكثير من العلوم والفنون الإسلامية والعربية. وهذا ما يدفع بالمتخصصين إلى التعمق في المباحث، والتدقيق في المسائل النافعة في شتى العلوم.

ثالثاً: أن تلك الحواشي والشروح تمثل - وبحق - تحقيقاً وتقييماً لتراث السابقين من المفسرين. نظراً لما اشتملت عليه من شرح الموجز، وتحقيق المباحث، واستنباط المسائل، ورد الخبث، وتقرير الطيب.

رابعاً: الملاحظ على المؤلفين في هذا الاتجاه أنهم كانوا يخضعون ما كتبه السابقون للمناقشات العقلية، كما يلاحظ أن نزعة الجمع والتلخيص والمحاكاة كانت سمة غالبية على هذا الاتجاه، فأثمر ذلك بحوثاً وتقريرات نافعة ومضيئة.

المآخذ على هذا الاتجاه في التفسير:

المآخذ العام على هذا الاتجاه - في التفسير - هو اعتناء أكثر العلماء الذين سلكوا هذا المسلك بالمسائل

(١) (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون) لحاجي خليفة ٦٢٣/١.

الدين المقدسي، المتوفى سنة (١٠٠٦) هـ. تعليق عمر بن عبد الوهاب بن إبراهيم بن محمود العرضي، المتوفى سنة (١٠٢٤) هـ. وكتب عليه عبد الله محمد التونسي، المتوفى سنة (١١٢٥) هـ، كتاباً كبيراً يقع في خمسة وعشرين مجلداً، سماه: (مطالع العود على تفسير أبي السعود).

وأما (تفسير الجلالين):

فقد كتب عليه سليمان الجمل، المتوفى سنة (١٣٠٢) هـ حاشية عظيمة القدر، كبيرة الحجم، وعليه حواشي أخرى كثيرة، منها: حاشية العلامة أحمد بن محمد الصاوي، المتوفى سنة (١١٨٧) هـ. حاشية شمس الدين محمد بن العلمي، فرغ من تأليفها (٩٥٢). حاشية الفاضل نور الدين بن سلطان القاري، المتوفى سنة (١٠١٠) هـ. حاشية محمد بن محمد الكرخي، المتوفى سنة (١٠٠٦) هـ. حاشية إسماعيل بن عبد الباقي الدمشقي، المتوفى سنة (١١٢١) هـ. حاشية أبي عبد الرحمن محمد الفاسي، المتوفى سنة (١٠٣٦) هـ. وأغلب هذه الحواشي مخطوطات، لم تخرج إلى حيز النور، ولو قدر لها أن تطبع، فيتناولها الباحثون والدارسون لكان لهذا الاتجاه من المؤلفات في نفوس الباحثين شأن آخر.

التعريف بحاشية الحافظ السيوطي على تفسير

القاضي البيضاوي:

(حاشية الحافظ السيوطي على تفسير القاضي البيضاوي)، المسماة: (نواهد الأبيكار وشوارد الأفكار). وهذه تسمية تحمل معنى بديعاً وجميلاً، يدل على أن

الشريف الجرجاني، المتوفى سنة (٨١٦) هـ. حاشية علم الدين البلقيني، المتوفى سنة (٨٦٨) هـ. حاشية ولي الدين أبي زرعة؛ زين الدين العراقي، المتوفى سنة (٨٢٦) هـ.

وأما (تفسير البيضاوي):

فقد رزق من عند الله بحسن القبول، فعكف العلماء على دراسته والتحشية عليه، وقد عُذ من الحواشي على هذا التفسير ما يزيد على أربعين حاشية، أهمها: حاشية الحافظ السيوطي، حاشية الشهاب الخفاجي، حاشية الشيخ زاده، حاشية الكازروني. حاشية شمس الدين الكرمانلي، المتوفى سنة (٧٧٥) هـ. حاشية ابن التمجيد، المتوفى في حدود (٨٨٠) هـ. تعليقة ملا خسرو، المتوفى (٨٨٥) هـ. حاشية القوجي، المتوفى سنة (٩٥١) هـ.

وأما (البحر المحيط):

فقد علق عليه تاج الدين بن مكتوم، المتوفى سنة (٧٤٩) هـ تعليقة، سماها (الدر اللقيط على البحر المحيط)، كما جمع الشيخ يحيى الشاوي المغربي، المتوفى سنة (١٠٩٦) هـ اعتراضات أبي حيان في تفسيره على الزمخشري في كتاب سماه: (بين أبي حيان والزمخشري).

وأما (تفسير أبي السعود):

فقد كتب عليه الشيخ إبراهيم السقا، المتوفى سنة (١٢١٣) هـ، حاشية واسعة جامعة، جليلة القدر. وعليه عدة تعليقات، منها: تعليق الشيخ أحمد الرومي الحنفي، المتوفى سنة (١٠٤٣) هـ تعليق الشيخ رضي

هذه الحاشية جمعت الأفكار الناضجة، والمعاني السامية، فأشار المؤلف بهذه التسمية إلى كمال حاشيته ونضجها. وأن المعاني التي تضمنتها هذه الحاشية كانت شاردة بعيدة المنال طليقة، فجاء هو وقيدها ونقحها وأسكنها كتابه، حتى أصبحت شواهد بعد أن كانت شوارد.

وصف الحاشية:

(حاشية الحافظ السيوطي على تفسير القاضي البيضاوي): مخطوط بمكتبة الأزهر الشريف. تحمل رقم (١٧٦) عام (٢٩٦٧) خاص. من نسخ محمد حسن تركي، نقلها من نسخة المؤلف، وهي من وقف الأمير بكير جلبي قاوقجي، وقد كتبت بخط النسخ الواضح، غير أن بها بعض الكشط والأخطاء الإملائية. وهي تقع في مجلدين. اشتمل المجلد الأول على المقدمة وتعليق الحافظ السيوطي على (تفسير البيضاوي) من أول سورة (الفاتحة) إلى آخر سورة (النساء). واشتمل المجلد الثاني على تعليق السيوطي على (تفسير البيضاوي) من أول سورة (المائدة) إلى آخر سورة (الناس).

توثيق نسبة الحاشية للمؤلف:

ثبتت نسبة هذه الحاشية للحافظ السيوطي من أكثر من طريق:

الأول: ظهور اسم الحافظ على نسخ المخطوطة، بداية ونهاية.

الثاني: تصريح الحافظ في أكثر من موضع من

الحاشية بنسبتها له،

الثالث: تصريح الناسخ في آخر الحاشية بنسبتها للحافظ السيوطي.

الرابع: إحالة السيوطي في بعض مؤلفاته لهذه الحاشية.

الخامس: إجماع كتب التراجم على نسبة هذه الحاشية للسيوطي.

الباعث على تأليف الحاشية:

يحدثنا الحافظ السيوطي عن سبب تأليفه هذه الحاشية، فيذكر: في المقدمة -بعد أن تحدث عن مكانة (تفسير البيضاوي) وأهميته، وضرورة مدارسته ومطالغته-: أن العلامة الشمني والكافجي كانا يشرحان (تفسير البيضاوي)، فلما توفاهما الله تعالى شغرت الديار المصرية من محقق ومدرس يبدي ضمائر هذا الكتاب، فصار بما فيه من الكنوز كصندوق مغلق، إلى أن ألهمه الله تعالى شرح ما فيه، وتأكيده وتدرسه. فشرع في إقرائه وتدرسه، مدة عشرة سنوات متوالية. ثم بذل المجهود في استقراء مواده، والتتقير عن معانده، ولزم النظر والسهرة، وشرع في تأليف تلك الحاشية، التي تحلل خفاياه وتذلل مطاياها^(١).

تاريخ تأليف الحاشية:

أشار الحافظ السيوطي في آخر حاشيته إلى تاريخ الانتهاء منها، فقال -رحمه الله-: "آخر الحاشية التي علقته على (تفسير البيضاوي)، فرغت منها يوم الجمعة، الحادي عشر من جمادى الأولى سنة أربع وتسعمائة"^(٢).

(١) حاشية السيوطي (٣١٦/٢، ٣١٧).

(٢) حاشية الحافظ السيوطي على تفسير البيضاوي (٥/١، ٦).

المبحث الثاني

منهج الحافظ السيوطي ومصادره

في حاشيته على تفسير البيضاوي

نهج الحافظ السيوطي في هذه الحاشية منهجاً طيباً، متأثراً بمن سبقه من المفسرين، وأصحاب الحواشي، وقد بذل جهداً وثيراً للوصول بهذه الحاشية إلى تلك المكانة التي حظيت بها عند العلماء؛ فقد شرح الغريب من الألفاظ، ووضح ما خفي من العبارة، وأرشد إلى مواطن البلاغة في القرآن الكريم، وساق كل ذلك بعبارة سهلة، وأسلوب بليغ. وخرج الأحاديث، ونسب الأقوال لأصحابها، وأسهب في المسائل التي تعرض لها، ووقف على أقوال العلماء واختلافهم؛ يرد ويقرر، ويسوق الدليل بعد الدليل. وهو في الغالب الأعم يعرض المسائل عرضاً واسعاً، مناقشاً للقضايا، محللاً للأقوال والآراء، مع عدم تدخله الشخصي.

وقد استعان -في حاشيته- بالقرآن الكريم، والأحاديث والآثار، كما استعان بالشعر والأمثال وأقوال العلماء، وغير ذلك؛ ليصل إلى ترجيح الآراء، وتوجيه اللغة، ورد الخطأ، وتقرير الصواب.

وقد اعتمد الحافظ السيوطي - في تعليقه على (تفسير البيضاوي) - على نسخة واحدة، لكنه كثيراً ما كان يقارن بينها، وبين النسخ الأخرى للتفسير. كما أنه كان يرجع إلى أصحاب الحواشي الأخرى -ليضبط من خلالها بعض الألفاظ التي ذكرها القاضي- ويقارن بين أقوالهم. ومثال ذلك: تعليقه على قول القاضي

البيضاوي: ﴿ قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ [آل عمران: ١٣] يرى المشركون المؤمنين مثلي عدد المشركين، وكانوا قريباً من ألف، أو مثلي عدد المسلمين، وكانوا ثلاثمائة، وبضعة عشر، وكان ذلك بعدما قللهم في أعينهم حتى اجترؤوا عليهم، وتوجهوا إليهم، فلما لا فوهم كثروا في أعينهم، غلبوا، مدداً من الله تعالى للمؤمنين". قال الحافظ السيوطي: قوله: "فلما لا فوهم" ضبطه أصحاب الحواشي بـ(الفاء) أي خالطوهم. قال الطيبي: وفي بعض النسخ: لا فوهم. والأول أنسب^(١).

كما كان الحافظ السيوطي حريصاً على إبراز عبارة القاضي، وشرحها بأسلوب سهل:

ومن ذلك: تعليقه على قول القاضي البيضاوي: ﴿ قَالَ آيَاتُكَ إِلَّا أَنْكَمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا ﴾ [آل عمران: ٤١] وكأنه قال: آيتك أن يحبس لسانك إلا عن الشكر. وأحسن الجواب ما اشتق من السؤال". قال الحافظ السيوطي: "أي انتزع منه. يريد أن الجواب بعد انطباق معناه على معنى السؤال ينبغي أن يراعى فيه حسن المناسبة بين الألفاظ؛ كأنه لما سأل آية ليتلقى هذه النعمة بالشكر، أجيب: آيتك بأن لا تقدر على شيء من الكلام إلا الشكر"^(٢).

المناسبة بين الآيات في حاشية الحافظ السيوطي:

اهتم الحافظ السيوطي -في حاشيته- بإبراز المناسبة بين الآيات، التي تركها القاضي، وقد أكثر في ذلك من النقل عن الفخر الرازي والعلامة الطيبي؛ ومن

(١) حاشية السيوطي (١/١٩٧).

(٢) حاشية السيوطي (١/٣٠٩).

يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦﴾ [آل عمران] قيل: هذا حجاج على من زعم أن عيسى كان رباً، فإن وفد نجران لما حاجوا رسول ﷺ نزلت السورة إلى نيف وثمانين آية، تقريراً لما احتج به عليهم، وأجاب عن شبهتهم". قال الحافظ السيوطي: "قوله: فإن وفد نجران... إلى آخره. أخرجه ابن إسحاق والبيهقي (في الدلائل) عن محمد بن سهل بن أبي أمامة" (٢).

كما أنه كان يستشهد بأسباب النزول على صحة التفسير، وترجيح الآراء. ومن ذلك: تعليقه على قول القاضي البيضاوي: "﴿ قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ آتَقَتَا فِئَةٌ تَقْتُلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأَى الْعَيْنِ ﴾ [آل عمران: ١٣] يرى المشركون المؤمنين مثلي عدد المشركين، وكانوا قريباً من ألف، أو مثلي عدد المسلمين، وكانوا ثلاثمائة، وبضعة عشر، وكان ذلك بعدما قللهم في أعينهم حتى اجترأوا عليهم، وتوجهوا إليهم، فلما لافوهم كثروا في أعينهم، غلبوا، مدداً من الله تعالى للمؤمنين". قال الحافظ السيوطي: "قوله: يرى المشركون... إلى آخره. حكي في ضمير الفاعل في (يرونهم) قولين: أحدهما: أنه للمشركين. والثاني: أنه للمؤمنين. وكلاهما ضعيف، لأنه خلاف قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ اتَّقَيْتُمْ فِيْ أَعْيُنِكُمْ قَلِيلاً وَيُقَلِّلُكُمْ فِيْ أَعْيُنِهِمْ ﴾ [الأنفال: ٤٤] وما أجاب به من أن التقليل وقع أولاً،

ذلك: تعليقه على تفسير القاضي البيضاوي لقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴾ [آل عمران: ٣١]. حيث قال -رحمه الله-: "قال الطيبي: ويقال: لما عظم ذاته، وبين جلال سلطانه بقوله سبحانه: ﴿ قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ ﴾ [آل عمران: ٢٦] تعلق قلب العبد بمولى عظيم الشأن، ذي الملك والملكوت، والجلال، والجبروت. ثم لما ثنى بنهي المؤمنين عن موالاته أعدائه، وحذر عن ذلك غاية التحذير، حيث كرر ﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ. وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴾ [آل عمران] ونبه على وجوب استئصال تلك الموالاته بقوله: ﴿ قُلْ إِنْ تَخَفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ بُدُونِهِ ﴾ [آل عمران: ٢٩] وأكد ذلك الوعيد الشديد بقوله: ﴿ يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا ﴾ [آل عمران: ٣٠] زاد ذلك التعلق أقصى غايته، استأنف قوله: ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴾ كأنه تعالى يشير إلى أن عبيدي لم يتمالكوا أنفسهم عند ذلك، بأن يسألوا بأي شيء تتال تلك المحبة، وموالاته ربنا؟ فيقال لهم: بعد قطع موالاته أعدائنا تتال تلك الدرجة بالتوجه إلى متابعة حبيبنا، إذ كل طريق سوى طريقه مسدود" (١).

اعتناء الحافظ السيوطي بأسباب النزول:

اعتنى الحافظ السيوطي في حاشيته بأسباب النزول، فقد قام -رحمه الله- بتخريج الآثار التي ذكرها القاضي البيضاوي في هذا الشأن؛ ومن ذلك أيضاً: تعليقه على قول القاضي البيضاوي: "﴿ هُوَ الَّذِي

(٢) (حاشية السيوطي) ١/١٩٦، (تفسير ابن أبي حاتم) ٢/٦٠٨.

(١) (حاشية السيوطي) ١/٣٠٥.

بأن جذب زمامها ليميل رأسها" (٣).

والملاحظ هنا أن الحافظ -رحمه الله- كان يسهب في بيان أصل الكلمة واشتقاقها إسهاباً قد يجعل القارئ ينسى أنه يطالع مؤلفاً في التفسير؛ ومن ذلك: ما ذكره في أصل كلمة (أشياء) في قوله تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءَ إِن بُدِّ لَكُمْ تَسْؤُمُكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١] فقد ذكر -رحمه الله- مذاهب العلماء في أصل الكلمة، فذكر فيها خمسة مذاهب. ثم أخذ يذكر في ذلك كلاماً طويلاً لابن الشجري في (أماليه)، ثم ذكر كلاماً أطول لأبي على الفارسي في (التكملة)، ثم عاد بعد ذلك إلى ابن الشجري، ليقرر ما قاله أبو على، ثم ذكر كلاماً آخر لأبي حيان، حتى وصل -في الكلام على أصل (أشياء)- إلى ما يزيد على خمس صفحات من حاشيته، ذات القطع الكبير، وكأنه لا يؤلف في تفسير القرآن، وإنما يؤلف في علوم اللغة والتصريف (٤).

اعتناء الحافظ السيوطي بالأحاديث والآثار:

اعتنى الحافظ السيوطي في حاشيته بالأحاديث والآثار عناية فائقة، فقام بتخريج ما أورده القاضي البيضاوي من الأحاديث والآثار تخريجاً طيباً، وحكم عليها، ورجع بها إلى مظانها من كتب السنة والتفسير بالمأثور، وأرشد إلى اختلاف الرواية، مع ذكر أطرافها ونسبتها إلى رواتها؛

فخلاف الظاهر. والتحقيق: أنه لليهود، المخاطبين بقوله: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ﴾ وهم (الذين كفروا) في الآية قبلها، كما بينه سبب النزول" (١).

اللغة في حاشية السيوطي:

اهتم الحافظ السيوطي - في حاشيته- بشرح المفردات الغريبة، التي ذكرها القاضي والتي وردت في الآيات، وبيان بعض استعمالاتها في اللغة، كما تعرض لبيان اشتقاق الكلمة. وكان يستشهد لما ذهب إليه -في ذلك- بالقرآن والسنة وأقوال السلف والعلماء، وكلام اللغويين؛ كالخليل والفراء والزجاج. ومن ذلك: تعليقه على قول القاضي البيضاوي: "﴿كَذَّابٍ ءَالٍ فَرَعَوْنَ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَآخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾" [آل عمران] وهو مصدر (دأب) في العمل، إذا كدح فيه". قال الحافظ السيوطي: "قال في (الأساس): دأب الرجل في عمله، إذا اجتهد فيه، ومن المجاز: هذا دأبك أي شأنك وعملك" (٢).

ومن ذلك أيضاً: تعليقه على قول القاضي البيضاوي: "﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُنَ أَلْسِنَتَهُم بِأَلْكِئِبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنْ أَلْكِئِبِ وَمَا هُوَ مِنَ أَلْكِئِبِ﴾" [آل عمران: ٧٨] يفتلونها بقرائه، فيميلونها عن المنزل إلى المحرف، أو يعطفونها بشبه الكتاب". قال الحافظ السيوطي: "قال صاحب (المغرب): استعطف ناقته أي عطفها،

(١) حاشية السيوطي (١٩٧/١)، وهو يشير بذلك إلى ما أخرجه أبو داود وابن جرير والبيهقي عن ابن عباس ؓ: "أن النبي ﷺ جمع يهود بني قينقاع- بعد بدر- في سوق بني قينقاع، ودعاهم إلى الإسلام، وقال لهم: أسلموا قبل أن يصيبكم مثل ما أصاب قريشاً. فقالوا: يا محمد لا يغرنك أن لقيت نفرأ من قريش أغماراً، لا يعرفون القتال، إنك لو قاتلتنا لعرفت أننا نحن الناس، فنزلت" أخرجه أبو داود في (سننه)، كتاب الخراج، باب كيف كان إخراج

(٢) حاشية السيوطي (١٩٧/١)، (أساس البلاغة) للزمخشري ص ١٢٥.
(٣) حاشية السيوطي (٣١٣/١)، (المغرب في تريب العرب) للمطرزي ص ٣١٨.
(٤) حاشية السيوطي (٣٦/٢)، فما بعدها.

كأنه قال: وأنزل سائر ما يفرق به بين الحق والباطل. أو الزبور. أو القرآن، وكرر ذكره بما هو نعت له مدحاً وتعظيماً". قال الحافظ السيوطي: "قوله: أو القرآن، وكرر ذكره... إلى آخره. هو الوارد عن السلف، أخرجه ابن جرير عن قتادة والربيع بن أنس. وأخرجه عن محمد بن جعفر بن الزبير قال: الفصل بين الحق والباطل، فيما اختلفت فيه الأحزاب من أمر عيسى وغيره. قال ابن جرير: وهذا القول أولى، لأن صدر السورة نزل في محاجة النصارى للنبي ﷺ في أمر عيسى" (٣).

ومن محاسن صنيع الحافظ هنا أنه إذا لم يصل إلى تخريج الرواية، فإنه كان يقول متواضعاً: لم أقف عليها. ومن ذلك: تعليقه على قول القاضي البيضاوي: "﴿فَأَمَّا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ﴾ [آل عمران: ١٧٩] وعن السدي: أنه ﷺ قال: «عرضت علي أمتي، وأعلمت من يؤمن بي، ومن يكفر، فقال المنافقون: إنه يزعم أنه يعرف من يؤمن به ومن يكفر، ونحن معه، ولا يعرفنا، فنزلت»". قال الحافظ السيوطي "لم أقف عليه" (٤).

ومن محاسن صنيعه أيضاً: أنه قام بشرح الألفاظ الغريبة في الرواية، وبيان معاني المفردات الغريبة؛ من خلال المراجع التي عنيت بذلك، مثل (النهاية في غريب الحديث) لابن الأثير، و(الفائق) للزمخشري، وبعض كتب اللغة، ك(الصاحح) للجوهري، و(المفردات)

ومن ذلك: تعليقه على قول القاضي: "﴿رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨] من مقال الراسخين، وقيل: استئناف. والمعنى: لا ترغ قلوبنا عن نهج الحق إلى اتباع المتشابه بتأويل لا ترتضيه. قال عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ قَلْبَ ابْنِ آدَمَ بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ، إِذَا شَاءَ أَقَامَهُ عَلَى الْحَقِّ وَإِذَا شَاءَ أَرَاغَهُ عَنْهُ»". قال الحافظ السيوطي: "قوله: قَلْبَ ابْنِ آدَمَ بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ... الحديث أخرجه أحمد والترمذي؛ من حديث أم سلمة، والشيخان؛ من حديث عائشة" (١). كما كان -رحمه الله- مهتماً ببيان درجة الحديث، ونسبته إلى راويه. ومن ذلك: تعليقه على قول القاضي: "﴿وَالْقَنْطَرِ الْأَمَنْطَرِ﴾ [آل عمران: ١٤] والقنطار: المال الكثير. وقيل: مائة ألف دينار". قال الحافظ السيوطي: "قوله: مائة ألف دينار. أخرج ابن أبي حاتم وابن مردويه -بسند صحيح- عن أنس، قال: قال رسول ﷺ: «القنطار: مائة ألف دينار»" (٢).

ولم يكن الحافظ -رحمه الله- مهتماً بتخريج الأحاديث النبوية، والحكم عليها فقط، وإنما كان مهتماً كذلك بتخريج الآثار المروية عن السلف الصالح؛ من الصحابة والتابعين، والحكم عليها أيضاً. ومن ذلك: تعليقه على قول القاضي: "﴿وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ﴾ [آل عمران: ٤] يريد به جنس الكتب الإلهية، فإنها فارقة بين الحق والباطل. ذكرت بعد ذكر الكتب الثلاثة ليعم ما عداها،

(١) (حاشية السيوطي) ١٩٦/١. والحديث أخرجه البخاري في (صحيحه)، كتاب التوحيد، باب مقلب القلوب ٣٨٢/٤، ومسلم، كتاب القدر، باب تصريف الله القلوب كيف يشاء ٥١/٨ نحوه. وأخرجه الإمام أحمد في (المسند) ٣٠٢/٦، والترمذي في (سننه)، كتاب الدعوات ٢٣٨/٥، نحوه.

(٢) (حاشية السيوطي) ١٩٨/١، (تفسير ابن أبي حاتم) ٦٠٨/٢.

(٣) (حاشية السيوطي) ١٩٨/١، (تفسير الطبري) ٢٤٦/٣.

(٤) (حاشية السيوطي) ٣٥٣/١. والحديث ذكره ابن جوزي في (تفسيره) ٥١٠/١، والبيهقي في (معالم التنزيل) ٤٥٥/١، والخازن في (تفسيره) ٣٠٨/١، جميعاً عن السدي، بدون إسناد.

﴿١٧٢﴾ [الأعراف] على الحقيقة، وليس على طريقة التمثيل، كما زعم الزمخشري والبيضاوي^(٣). واستشهد على ذلك بما أخرجه الإمام مالك في (الموطأ) عن مسلم بن يسار أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سئل عن هذه الآية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عنها، فقال: «إن الله خلق آدم، ثم مسح ظهره، فاستخرج منه ذرية، فقال: خلقت هؤلاء للجنة، ويعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهر آدم، فاستخرج منه ذرية، فقال: هؤلاء للنار، ويعمل أهل النار يعملون»^(٤). وما أخرجه الإمام أحمد والنسائي عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان عرفه، فأخرج من صلبه كل ذرية ذراها، فنثرها بين يديه كالذر، ثم كلمهم قبلاً، وقال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»^(٥).

كما كان -رحمه الله- معنياً باستنباط الأحكام الفقهية والأصولية من الأحاديث والآثار.

ومن ذلك: تعليقه على ما ذكره القاضي البيضاوي من حديث: «اختلاف أمتي رحمة» فقد خرج تخريجاً

لرأغب، و(تهذيب اللغة) للأزهري. ومن ذلك أيضاً: تعليقه على قول القاضي البيضاوي: "﴿لَنْ نَأْلُوا لَبَنًا حَتَّىٰ تَتَفَيَّأَ مِنَّا حَبُّونَ﴾" [آل عمران: ٩٢] روي أنها لما نزلت جاء أبو طلحة، فقال: يا رسول الله إن أحب مالي إلي ببرحاء، فضعها حيث أراك الله، فقال: «بِخْ بَخْ، ذَلِكَ مَالٌ رَابِحٌ، ذَلِكَ مَالٌ رَابِحٌ، وَإِنِّي أَرَىٰ أَنْ تَجْعَلَهُ فِي الْأَقْرَبِينَ»^(١) قال الحافظ السيوطي: "وببرحاء: قال في (النهاية): كثيراً ما يختلف فيها المحدثون، فيقولون: ببرحاء -بفتح الباء، وكسرهما، وبفتح الراء، وضمها. والمد فيها والقصر- وهي اسم ماء، وموضع بالمدينة. قال الزمخشري في (الفائق): إنها فيعلى من البراح، وهي الأرض الظاهرة"^(٢).

ومن مظاهر اعتناء الحافظ السيوطي بالحديث النبوي: استشهاده بالأحاديث لترجيح رأي أو للرد على قول، أو لبيان وجه نحوي، أو بلاغي، أو لتقوية لغة وما إلى ذلك.

ومن ذلك: استشهاده بكثير من الأحاديث على أن الكلام في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

(١) أخرجه الإمام البخاري، كتاب الزكاة، باب الزكاة على الأقارب ٤٥١/١.
(٢) حاشية السيوطي ٣١٩/١، (الفائق في غريب الحديث) للزمخشري ٩٣/١، (النهاية في غريب الحديث) لابن الأثير ١١٤/١.

(٣) انظر (حاشية السيوطي) ٢٦٢/١.
(٤) أخرجه الإمام مالك في (الموطأ)، كتاب القدر، باب النهي عن القول بالقدر ٨٩٨/٢، والإمام أحمد في (المسند) ٤٤/١، وأبو داود في (سننه)، كتاب السنة، باب القدر ٨٠/٥، والترمذي في تفسير سورة (الأعراف) ٢٦٦/٥، والنسائي في تفسير سورة (الأعراف) ٣٤٧/٦، وابن حبان في (صحيحه)، كتاب القدر، باب أخذ الميثاق (٤٤٧)،

والحاكم في (المستدرک)، تفسير سورة (الأعراف) ٣٢٤/٢. قال الترمذي: "حديث حسن". وقال الحاكم: "صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه".

(٥) أخرجه (المسند) للإمام أحمد ١٥١/٥، (سنن النسائي) كتاب التفسير، باب سورة (الأعراف) ٣٤٧/٦، قال الهيثمي- في (مجمع الزوائد) ٢٥/٧: "رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح" وأخرجه الحاكم في (المستدرک) ٣٢٣/٢ كتاب التفسير، سورة (الأعراف) وقال: "صحيح الإسناد، ولم يخرجاه".

قال الحافظ السيوطي: "قال الحافظ زين الدين العراقي -في تخريج أحاديث (منهاج الأصول)-: لا أصل لهذا الحديث. قال القاضي تاج الدين السبكي -في كتاب (الأشباه والنظائر)-: هو كما قال البيهقي: حديث رواه جابر الجعفي عن رجل ضعيف عن الشعبي عن ابن مسعود، وهو منقطع، غير أنها قاعدة صحيحة في نفسها. قال الشيخ أبو محمد الجويني -في (السلسلة)-: لم يخرج عنها إلا ما نذر. قال القاضي تاج الدين السبكي: وقد عورض الحديث المذكور بما رواه ابن ماجه والدارقطني -من حديث ابن عمر-: «لا يحرم الحرام الحلال»^(٢) وليس بمعارض، لأن المحكوم به -في الأول- إعطاء الحلال حكم الحرام تغليبا واحتياطاً، لا صيرورته في نفسه حراماً. قال الشيخ بدر الدين الزركشي -في كتابه (المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر)-: هذا الحديث لا يعرف مرفوعاً، ورواه عبد الرزاق -في مصنفه- موقوفاً عن الثوري عن جابر عن الشعبي، قال: قال عبد الله: «ما اجتمع حلال وحرام إلا غلب الحرام الحلال»^(٣) قال: معنى ذلك في الرجل يزني بامرأة، عنده ابنتها، أو أمها، فإنه يفارقها»^(٤).

لكن يؤخذ عليه -رحمه الله-: أنه ترك بعض الأحاديث -التي خرجها- بدون حكم، أو بيان لدرجته.

علمياً محكماً، فبين أنه من قول أحد التابعين، وليس من قول النبي ﷺ ورجع في ذلك إلى كتاب (التذكرة في الأحاديث المشتهرة) للزركشي، ثم إلى ما قاله السبكي في شرح الحديث. ثم تعرض -من خلال الحديث- لبيان بعض المسائل الأصولية والفقهية، مثل: التقليد والرخصة، ونقل في ذلك كلاماً عن ابن حزم، ثم خرج -على عادته- عن الحديث والتفسير، فتعرض لاختلاف الناس في الحرف والصنائع، ونقل كلام السبكي في ذلك، ثم ذكر كلاماً آخر في مناصب الأمة لإمام الحرمين، وغير ذلك من الأمور التي ذكرها في شرح الحديث^(١).

ومن ذلك أيضاً: تعليقه على قول القاضي البيضاوي: "﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدَّ﴾ [النساء: ٢٣] والظاهر أن الحرمة غير مقصورة على النكاح، فإن المحرمات المعدودة كما هي محرمات في النكاح، فهي محرمات في ملك اليمين؛ ولذلك قال عثمان وعلي رضي الله تعالى عنهما: حرمتها آية وأحلتهما آية، يعينان هذه الآية. وقوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٣] فرجح علي كرم الله وجهه التحريم، وعثمان ﷺ التحليل. وقول علي: الأظهر، لأن آية التحليل مخصوصة في غير ذلك، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام».

(٤) (حاشية السيوطي) ٢٧٠/١، (الفتح السماوي في تخريج أحاديث البيضاوي) للمناوي ٤٧٤/٢. (المعتبر في أحاديث المنهاج والمختصر) للزركشي ص ٥٢.

(١) (حاشية السيوطي) ٣٢٦/١، فما بعدها.
(٢) أخرجه ابن ماجه، كتاب النكاح، باب لا يحرم الحرام الحلال ٦٤٩/١، والدارقطني في (سننه)، كتاب النكاح ٦٨/٣.
(٣) أخرجه عبد الرزاق في المصنف، كتاب الطلاق، باب الرجل يزني بأم امرأته ١٩٩/٧.

كان يستشهد بها بدون حكم أو تخريج، بل إنه -ومع جلالته، ورسوخ قدمه في علوم الحديث- كان يستشهد أحياناً بالحديث الضعيف والموضوع أيضاً. ومن ذلك: استشهاده بحديث: «لا تتهم الله على نفسك»^(٤). وحديث: «لا تكرهوا الفتن، فإن فيها حصاد المنافقين»^(٥).

القراءات في هذه الحاشية:

اعتنى السيوطي -في حاشيته- بالقراءات المتواترة وغيرها، مما ذكره القاضي، عناية طيبة، فنسبها لمن قرأ بها، ووجهها، ودافع عن القراءات المتواترة التي ردها البيضاوي وغيره من المفسرين، واستشهد للقراءة بأقوال العرب؛ نثراً ونظماً، كما استشهد بها على بيان معنى الآية، أو على ترجيح حكم فقهي، أو تقوية مذهب نحوي، أو إبراز وجه من أوجه بلاغة القرآن الكريم. ومن ذلك: تعليقه على قول القاضي البيضاوي: «لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّتْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» [آل عمران: ١٥] ويرتفع (جنات) على ما هو جنات، ويؤيده قراءة من جرهما، بدلاً من (خير). قال الحافظ السيوطي: "قال أبو حيان: وهي قراءة يعقوب"^(٦).

كما اعتنى الحافظ السيوطي كذلك بتوجيه القراءات

ومن ذلك: تعليقه على قول البيضاوي: «وَأَنْ تَصْرُوهَا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ» [النساء] أي وصبركم عن نكاح الإماء متعافين خير لكم. قال السيوطي: «الحرائر صلاح البيت، والإماء هلاك البيت». قال الحافظ السيوطي: "أخرجه الثعلبي والديلمي في (مسند الفردوس) من حديث أبي هريرة"^(١). هكذا اكتفى بتخريج الحديث، من غير أن يحكم عليه، أو أن يشير إلى درجته، مع أن الحديث موضوع، فالأولى أن يحكم عليه؛ ليحذر منه طلاب العلم^(٢).

كما يؤخذ عليه كذلك أنه ترك بعض الأحاديث والآثار التي ذكرها البيضاوي بدون تخريج.

ومن ذلك: تعليقه على قول القاضي البيضاوي: «فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْتَهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ» [آل عمران: ٢٥] استعظام لما يلحق بهم في الآخرة، وتكذيب لقولهم: «لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ» [آل عمران: ٢٤] روي: «أن أول راية ترفع يوم القيامة من رايات الكفار راية اليهود، فيفضحهم الله على رؤوس الأشهاد، ثم يأمر بهم إلى النار». هكذا ذكره الحافظ السيوطي بدون تعليق^(٣). كما يؤخذ عليه كذلك: أنه ساق بعض الأحاديث التي

(١) حاشية السيوطي (٣٧١/١)، (مسند الفردوس بمأثور الخطاب) للديلمي ٢٦١/٢.

(٢) ذكره الشوكاني في (الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة) للشوكاني ص ١٤٧، بل إن الحافظ السيوطي نفسه -ضعفه في (الجامع الكبير) ٨٢/٢.

(٣) حاشية السيوطي (٣٠١/١). ولم أقف لهذا الحديث على تخريج.

(٤) حاشية السيوطي (٣٠١/١)، فما بعدها. والحديث أخرجه الإمام أحمد في (المسند) ٢٠٤/٤ عن عمرو بن العاص رضي الله عنه. وهو ضعيف جداً. انظر: في تخريجه (إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين) للزبيدي ١٤٠/٩، (المغني عن حمل الأسفار) للعراقي ٢٨٩/٢، (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد) للهيتمي ٩٥/١.

(٥) حاشية السيوطي (٣٠١/١)، فما بعدها. والحديث موضوع، أخرجه الديلمي في (مسند الفردوس) ٣٨/٥. قال ابن تيمية: "موضوع". وأنكره ابن حجر، وسئل عنه وهب فقال: "باطل". وقال العجلوني: "لا يثبت". انظر: (كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس) ٥٥/٢، (الموضوعات الكبرى) لملا علي القاري (٢٨١)، (التذكرة في الأحاديث المشتهرة) للزرکشي ص ١٩. (الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة) للسيوطي ص ١٨٩.

(٦) حاشية السيوطي (١٩٨/١)، (البحر المحيط في التفسير) لأبي حيان ٣٩٩/٢.

في هذه الحاشية.

طويلاً، أكد به أن القراءة المتواترة حجة، وأنها لا ترد بحال، وإن بدت متعارضة مع اللغة. ثم بين أن القراءة ليست مخالفة للغة، وأن العطف على الضمير المجرور من غير إعادة الخافض موجود مثله في اللغة، وأنه مذهب الكوفيين، وكثير من النحاة، ودعم ما ذهب إليه -في ذلك- بأقوال العرب نظماً ونثراً، ثم نقل كلاماً طويلاً عن ابن يعيش وابن جنبي، يقرر الرد على من أنكر القراءة، ويذكر وجوهاً أخرى في جر الأرحام، غير العطف على الضمير المجرور^(٢).

اهتمام الحافظ السيوطي في حاشيته بالتشريع والمسائل الفقهية والأصولية:

كما اعتنى السيوطي في حاشيته بالجانب التشريعي في المسائل الفقهية، فعرض لمذاهب الفقهاء واختلافهم، وعرض لأدلتهم، ورجح الراجح بالدليل. وكان ذلك في الغالب الأعم من خلال النقول عن كتب الفقه وكتب التفسير التي عني أصحابها بذلك. ومن ذلك: ما ذكره في تعليقه على تفسير البيضاوي لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] فقد فصل الحافظ السيوطي القول في أكل متروك التسمية، وذكر آراء الشافعية والمالكية بالجواز، وفصل أدلتهم على ذلك، ثم ذكر رأي الإمام أحمد بن حنبل وداود بعدم جواز الأكل من متروك التسمية، وذكر أدلتهم على ذلك، ثم ذكر رأي الإمام أبي الإمام حنيفة في المسألة أيضاً. وهو وإن لم يعلن رأيه في المسألة صراحة، إلا أن صنيعه يدل على ترجيحه مذهب

ومن ذلك: تعليقه على قول القاضي البيضاوي: "﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَعْتٌ لَبُوءٌ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَيَسَّسَ آلِيمُهُ﴾" [آل عمران: ١٢] وقرأ حمزة والكسائي بالياء فيهما". قال الحافظ السيوطي: "قال الشيخ سعد الدين: حاصل الفرق أن المعنى -على الخطاب- أمر النبي ﷺ بأن يخبرهم من عند نفسه بمضمون الكلام، حتى لو كذبوا كان التكذيب راجعاً إليه، وعلى الغيبة أمره بأن يؤدي ما أخبر الله تعالى به؛ من الحكم بأنهم سيغلبون، بحيث لو كذبوا كان التكذيب راجعاً إلى الله تعالى. قالوا: فعلى الخطاب: الإخبار بمعنى كلام الله. وعلى الغيبة: بلفظه"^(١).

ومن محاسن صنيع الحافظ السيوطي هنا أنه كان يرجح القراءة على اللغة عند التعارض، ويرى -كما هو مذهب أهل الحق- أن القراءة أصل يجب أن تحمل عليه اللغة.

ومن ذلك: ما ذكره تعليقاً على إنكار القاضي البيضاوي لقراءة حمزة بجر (الأرحام) في قوله تعالى: "﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾" [النساء: ١] معللين ذلك بأن العطف على الضمير المجرور من غير إعادة الخافض لا يصح، وهنا عطف على الضمير المجرور من غير إعادة الخافض. فقد أنكر الحافظ -رحمه الله- على القاضي البيضاوي رده لهذه القراءة، وشدد عليه في ذلك، ثم قام بتأصيل القراءة؛ شرعياً ولغوياً. فذكر في ذلك كلاماً

(٢) (حاشية السيوطي) ٣٥٨/١، فما بعدها.

(١) (حاشية السيوطي) ١٩٧/١.

موقف الحافظ السيوطي من آيات العقائد، وقضاياعلم الكلام:

تعرض الحافظ السيوطي -من خلال حاشيته- لأمر العقيدة، وقضايا علم الكلام، فدافع عن عقيدة أهل السنة، ورد على الفرق المخالفة لها، داعماً قوله بالدليل. ومن ذلك: تعليقه على قول القاضي البيضاوي: "﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾" [آل عمران] ومن وقف على (إلا الله) فسر المتشابه بما استأثر الله بعلمه". قال الحافظ السيوطي: "قوله: ومن وقف على (إلا الله) هذا هو القول المختار عند أهل السنة، خصوصاً المحدثين، وقد رجحه الطيبي" (٣).

موقفه من المسائل النحوية والصرفية:

تناول الحافظ السيوطي القضايا النحوية والصرفية التي تعرض لها بإسهاب وعمق شديد، فقد قام بشرح تلك القضايا وتحليلها، ذاكراً آراء النحاة واللغويين والمقارنة بينها بالتفصيل والتحليل، وذلك من خلال مؤلفاتهم، والمصادر التي عنيت بذلك، مستشهداً بالقرآن والسنة والقراءات والشعر، مع ترجيح بعض الآراء ورد البعض الآخر، إلا أن ذلك -في الغالب الأعم- من خلال ما نقله عن العلماء الذين عنوا بذلك؛ من أمثال العلامة أبي حيان والزمخشري والحلي والطيبي والتفتازاني، والمقارنة بين أقوالهم.

الشافعي، وذلك لإكثاره من النقل عن الشيخ سعد الدين؛ في تقرير مذهب الإمام الشافعي في هذه المسألة (١).

كما اهتم الحافظ السيوطي -في حاشيته- بإبراز المصادر التشريعية، القواعد الأصولية.

ومن ذلك: تعليقه على قول البيضاوي: "﴿ وَكَتَبْنَا مِنكُم مِّنكُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾" [آل عمران] (من) للتبويض، لأن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر من فروض الكفايات". قال الحافظ السيوطي: "قال الشيخ سعد الدين: يعني أن فرض الكفاية إنما يجب على البعض من غير تعيين، كالواجب المخير؛ بعض من الأمور المعينة. قال: وهذا مذهب مردود. والمختار: أنه يجب على الكل، ويسقط بفعل البعض، بدليل أنه لو ترك أتم الجميع، ولا معنى للوجوب على الجميع سوى هذا، ولو وجب على بعض منهم لكان الإثم بعضاً مبهماً، وهو غير معقول، بخلاف الإثم لواجب مبهم، كما في الواجب المخير. والاستدلال بأنه لا يجب على الكل بعدم وجوبه على الجاهل: مردود بأنه إذا ترك بالكلية، فذلك الجاهل أيضاً أثم، كمن وجب عليه الصلاة -وهو محدث- فإن عليه تحصيل الشرط، ثم الفعل، ولهذا ذهب البعض إلى أن (من) للبيان، بمعنى: أنه واجب على كل الأمة، ويسقط بفعل البعض، لحصول المقصود. انتهى" (٢).

(٣) حاشية السيوطي (١/١٩٥).

(١) حاشية السيوطي (٢/٦٩).
(٢) حاشية السيوطي (١/٣٢٥)، حاشية السعد التفتازاني على الكشاف ص ٦٩٤.

الاشتغال، أو مفعول (واسمعوا)، على حذف المضاف، أي: واسمعوا خبر يوم جمعهم، أو منصوب بإضمار اذكر". قال الحافظ السيوطي: "قوله: ظرف. قال الحلبي: فيه نظر، من حيث إنه لا يهديهم مطلقاً، لا في ذلك اليوم، ولا في الدنيا. وفي تقدير الزمخشري: لا يهديهم طريق الجنة نحو إلى مذهبه؛ من أن نفي الهداية المطلقة لا يجوز على الله تعالى، ولذلك خصص المهدي إليه، ولم يذكر ذلك غيره. والذي سهل ذلك عنده أيضاً كونه يوماً لا تكليف فيه. وأما التكليف في دار الآخرة فلا يجيز المعتزلي أن ينسب إلى الله نفي الهداية مطلقاً.

قوله: وقيل بدل مفعول (واتقوا). قال أبو حيان: فيه بعد لطول الفصل بين الجملتين. وقال الحلبي: لا بعد، فإن هاتين الجملتين من تمام معنى الجملة الأولى. قوله: بدل اشتغال. زاد في (الكشاف): كأنه قال: واتقوا يوم جمعه. قال العلم العراقي: بدل الاشتغال هنا ممتنع، لأنه لا بد فيه من اشتغال البديل على المبدل منه، واشتغال المبدل منه على البديل، وهنا يستحيل ذلك. وإنما يتم ذلك ببيان الإضمار، فإن تقديره: واتقوا عذاب الله يوم، فيكون حينئذ بدلاً لاشتغال اليوم على العذاب.

وكذا قال الحلبي: لا بد من حذف مضاف على هذا الوجه، حتى تصح له هذه العبارة التي ظاهرها ليس بجيد، لأن بدل الاشتغال لا يوصف به البارئ تعالى،

ومن ذلك: تعليقه على قول القاضي البيضاوي: " ﴿ وَأَخْرَجْنَا مَثَلَهُمْ فِي آيَاتِنَا أَنْتُمْ لِقَائِهِمْ وَمَا يَخْبَرُهُمْ أَنَّ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْفَتْحُ الْأَكْبَرُ ﴾ [آل عمران: ٧] و(آخر) جمع أخرى، وإنما لم ينصرف، لأنه وصف معدول عن الآخر". قال الحافظ السيوطي: "قوله: لأنه وصف معدول عن الآخر. هو رأي أكثر النحويين، قالوا: لأن الأصل في (أفعل) التفضيل ألا يُجمع إلا مقروناً بـ(الألف واللام) كالكبير والصغير، فعدل عن أصله، وأعطى من الجمعية -مجرداً- ما لا يعطى غيره إلا مقروناً. قال ابن مالك: التحقيق أنه معدول عن (آخر) مراداً به جمع المؤنث، لأن الأصل في (أفعل) التفضيل أن يستغنى فيه بـ(أفعل) عن (فعل) لتجرده عن (الألف واللام) والإضافة، كما يستغنى بأكبر عن كبير، في نحو رأيتها مع نسوة أكبر منها، فلا يثنى، ولا يجمع، لأنهم أوقعوا (فعللاً) موقع (أفعل)، فكان ذلك عدلاً عن مثال إلى مثال. وتابعه أبو حيان، وقال: ف(آخر) على هذا معدول عن اللفظ الذي كان المسمى به أحق به، وهو (آخر) لاطراد الأفراد في كل (أفعل) يراد بها المفاضلة في حال التكرير. قال: وهذا العدل -بهذا الاعتبار- صحيح، لأنه عدل عن نكرة إلى نكرة"^(١).

ومن ذلك أيضاً: تعليقه على قول القاضي البيضاوي: " ﴿ يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلمَ لَنَا بِئِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمَهُمُ الْعُيُوبَ ﴾ [المائدة: ١٠٩] (يوم يجمع الله الرسل) ظرف له. وقيل: بدل من مفعول (واتقوا) بدل

(١) حاشية السيوطي (١٩٦/١). (الكافية الشافية في النحو) لابن مالك (٤٤٨/٣)، (البحر المحيط) ٣٣/٢، ٣٨٣/٣، (الكتاب) لسبويه ٤٣/٢، (التصريح على التوضيح) لخالد الأزهرى ١٠٢/١.

البلاغية في القرآن الكريم - من خلال تعليقه على (تفسير البيضاوي) - وأسهب في ذلك كثيراً. وقد كان المنهل العذب للحافظ في ذلك: حاشية العلامة الطيبي والسعد التفتازاني على (تفسير الكشاف). وتفسير (البحر المحيط)، و(الدر المصون في علوم الكتاب المكنون) للسمين الحلبي.

ومن ذلك: تعليقه على قول البيضاوي: ﴿ وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ﴾ [آل عمران: ١٠٣]

﴿ وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ ﴾ بدين الله، أو بكتابه... استعار له الحبل، من حيث إن التمسك به سبب للنجاة من الردى، كما أن التمسك بالحبل سبب السلامة من التردى، وللوثوق به، والاعتماد عليه والاعتصام، ترشيحاً للمجاز. قال الحافظ السيوطي: "قوله: استعار له الحبل.... إلى آخره. قال الطيبي: هي استعارة تمثيلية، بأن شُبّهت الحالة بالحالة، بجامع ثبات الوصلة بين الجانبين، واستعير لحالة المستعار له ما يستعمل في المستعار منه من الألفاظ، فقيل:

﴿ وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ ﴾ قال: وقد يكون في الكلام استعارتان مترادفتان، فاستعارة الحبل لعهد، مصرحة أصلية حقيقية، أو تخيلية، والقرينة الإضافة. واستعارة الاعتصام لوثوقه للعهد، وتمسكه به مصرحة تبعية حقيقية. والقرينة: اقترانها بالاستعارة الثانية. وقد تكون الاستعارة في الحبل على طريقة التخييل والتحقيق، ويكون الاعتصام ترشيحاً لها. والقرينة: إضافة الحبل

على أي مذهب فسرناه من مذاهب النحويين في الاشتمال، والتقدير: واتقوا عقاب الله يوم يجمع رسله، فإن العذاب مشتمل على زمانه، أو زمانه مشتمل عليه، أو عاملها يشتمل عليها، على حسب الخلاف في تفسير البديل الاشتمالي.

وقال ابن المنير: إذا أعرب بدلاً يكون منصوباً مفعولاً به، لا ظرفاً. وقال الشيخ سعد الدين: وجه بدل الاشتمال ما بينهما من الملابس بغير الكلية والبعضية بطريق اشتمال المبدل منه على البديل، لا كاشتمال الظرف على المظروف، بل بمعنى أن ينتقل الذهن إليه في الجملة، ويقتضيه بوجه إجمالي. مثلاً إذا قيل: اتقوا الله، يتبادر الذهن إلى أنه من أي أمر من أموره، وأي يوم من أيام أفعاله يجب الاتقاء، أي يوم جمعه للرسول والأمم، أم غير ذلك؟

قوله: أو بإضمار اذكر. قال ابن المنير: وعلى هذا يكون مفعولاً به.

تنبية: قال أبو حيان: ذكروا في نصب (يوم) سبعة أوجه؛ بإضمار اذكر، أو احذر، أو ب(اتقوا) أو (اسمعوا) أو ب(لا يهدي) أو على البديل، أو على الظرف، والعامل فيه مؤخر، تقديره: يوم يجمع الله الرسل كان كيت وكيت. قال: والذي نختاره غير ما ذكروا، وهو أن يكون معمولاً لقوله: (قالوا لا علم لنا) أي قال الرسول وقت جمعهم^(١).

البلاغة في حاشية السيوطي:

اهتم الحافظ - رحمه الله - في حاشيته بإبراز الجوانب

(١) حاشية السيوطي (٤١/٢)، (الدر المصون) (٤٨٥/٤)، (الكشاف) (٦٩٠/١)، (البحر المحيط) (٤٨/٤)، (الإنصاف) (٧٨٩/١)

فليس أخي من ودني ولكن أخي من ودني
رأي عينه رأي المغايب
النوك: الحمق. والعاذب: الغائب^(٣).

كما كان يكثر من الاستشهاد بالشعر على ترجيح مذهب نحوي، أو وجه بلاغي، أو تأييد قراءة، أو ما إلى ذلك. ومن ذلك: تعليقه على قول القاضي البيضاوي: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ [آل عمران: ٣٠] ولا تكون (ما) شرطية لارتفاع (تود). قال الحافظ السيوطي: "قوله: ولا تكون (ما) شرطية لارتفاع (تود) قال الشيخ سعد الدين: عليه اعتراض مشهور، وهو أنه إذا كان الشرط ماضياً، والجزاء مضارعاً جاز فيه الرفع والجزم من غير تفرقة بين (إن) الشرطية، وأسماء الشرط. ولا يمتنع إطباق القراء على أحد الجائزين - وإن كان مرجوحاً - كقوله تعالى: ﴿وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ﴾^(٤) وما يقال: إن المراد الارتفاع على وجه اللزوم ليس بشيء، لأن اللزوم إنما هو من جهة أنه ورد كذلك، ولا مجال لتغيير نظم القرآن، كما لزم في قول زهير:

وإن أتاه خليل يوم يقول لا غائب مالي
مسألة ولا حرم

محافظة على الوزن. وقد يجاب: بأن رفع المضارع في الجزاء شاذ، كرفعه في الشرط - نص عليه المبرد، وشهد به الاستعمال - حيث لم يوجد إلا في ذلك البيت.

له. وقد تكون الاستعارتان غير مستقلتين، بأن تكون الاستعارة في الحبل مكنية، وفي الاعتصام تخيلية، لأن المكنية مستلزمة للتخيلية^(١).

الشعر في هذه الحاشية:

عني السيوطي في حاشيته بالشعر عناية عظيمة، فقد درس ما استشهد به القاضي من أبيات، ونسبة البيت لقائله، وشرح الغريب من مفرداته، وبيان معناه العام، وعلاقته بالآيات السابقة عليه واللاحقة به، وتوضيح الشاهد فيه. ومن ذلك: تعليقه على قول القاضي البيضاوي: ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [آل عمران] وقرئ (ولكن)، أي ولكن أنفسهم يظلمونها، ولا يجوز أن يقدر ضمير الشأن، لأنه لا يحذف إلا في ضرورة الشعر، كقوله:

وما كنت ممن يدخل ولكن من يبصر
العشق قلبه جفونك يعشق

قال الحافظ السيوطي: "هو للمتنبى، من قصيدة يمدح بها سيف الدولة، وقبله:

وبين الرضا والسخط مجال لدمع المقلة
والقرب والنوى المترقق^(٢)

ومن ذلك أيضاً: تعليقه على ما ذكره القاضي البيضاوي من قول الشاعر:

تود عدوي ثم تزعم صديقك ليس النوك
أني عندك بعازب

قال الحافظ السيوطي: "وقبله:

(٣) حاشية السيوطي) ٣٠٢/١.
(٤) سورة (القيامة)، آية رقم (٩).

(١) حاشية السيوطي) ٣٢٥/١، (حاشية الطيبي) ص ١٧٢.
(٢) حاشية السيوطي) ٣٣٠/١، والأبيات في ديوان المتنبي ص ٣٠٤.

الحور، وهو البياض الخالص، ومنه الحوريات للحضريات، لخلوص ألوانهن". قال الحافظ السيوطي: قوله: ومنه الحوريات. قال أبو جلدة:

فقل للحوريات يبكين ولا يبكين إلا الكلاب
غيرنا النوايح^(٢)

لكن يؤخذ على الحافظ السيوطي -رحمه الله- أنه أسهب في الاستشهاد بالشعر، والوقوف عند شرح الأبيات، وبيان ما يتعلق بها إسهاباً شديداً، كان يخرجها كثيراً عن التفسير ومباحثه.

فإنه غالباً ما كان يذكر الأبيات السابقة واللاحقة للبيت المستشهد به، ويذكر أول القصيدة وآخرها، بل إنه قد يذكر القصيدة كاملة، ويقوم بشرح وإعراب الكثير من أبياتها، ويبين المناسبة التي قيلت فيها تلك القصيدة، إلى غير ذلك من الأمور التي ليست من التفسير في شيء.

التاريخ في حاشية السيوطي:

كما اعتنى الحافظ السيوطي -في هذه الحاشية- بالتاريخ وأخبار السابقين، ومن ذلك: تعليقه على قول القاضي البيضاوي: ﴿إِذْ قَالَتْ أَمْرًا تُعَمَّرَنَّ رَبِّيَ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾ [آل عمران: ٣٥] وكان يحيى وعيسى عليهما السلام ابني خالة". قال الحافظ السيوطي: "قوله: وكان يحيى وعيسى عليهما السلام ابني خالة. قال الطيبي: وقيل: كلام المصنف يدل على أن إيشاع ومريم بنتا عمران، ولكن مريم من حنة،

انتهى. وقال أبو حيان الرفع مسموع في لسان العرب كثيراً. قال بعض أصحابنا: إنه أحسن من الجزم، ثم أورد منه غير بيت زهير، قول أبي صخر:

ولا بالذي إن بان يقول ويخفي الصبر
عنه حبيبه إني لجازع

وقول الآخر:

وإن شل ريعان نقول جهاراً ويلكم لا
الجميع مخافة تنفروا

وقول الآخر:

وإن بعدوا لا يأمنون تشوق أهل الغائب
اقترابه المنتظر

وقول الآخر:

فإن كان لا يرضيك إلى قطري لا أخالك
حتى تردني راضياً

وقول الآخر:

إن يسألوا الخير يعطوه في الجهد أدرك منهم
وإن خبروا طيب أخبار

قال: فهذا الرفع -كما رأيت- كثير، ونصوص

الأئمة علي جوازه في الكلام^(١).

كما أكثر الحافظ من الاستشهاد بالشعر لبيان الأصل اللغوي للكلمة.

ومن ذلك: تعليقه على قول القاضي البيضاوي: "

﴿قَالَ الْحوَارِيُّونَ مَنُ أَنْصَارُ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٥٢]

﴿قَالَ الْحوَارِيُّونَ﴾ حوارى الرجل: خاصته، من

(٢) حاشية السيوطي (١/٣١٢).

(١) حاشية السيوطي (١/١٩٦). حاشية السعد ص ٦١٨، (البحر المحيط) ٤٢٩/٣.

(التقريب): أن يحيى وأم عيسى -وهي مريم- ولدا خالة، لأن إيشاع أم يحيى، وحنة أم مريم أختان. والغرض: أنه كان بين يحيى وعيسى هذه الجهة من القرابة، وكان عيسى ابن بنت خالة يحيى، فأطلق عليه ابن الخالة، لأن ابن بنت الخالة كابن الخالة إطلاقاً مجازياً عرفياً، وكثيراً ما يطلق الرجل اسم الخالة على بنت خالته لكرامتها عليه، لكونه مربوباً عندها. هذا وجه التوفيق. انتهى^(٢).

الأدب في هذه الحاشية:

وأما الأدب فقد كان له حظ وافر من دراسة الحافظ وبحثه -في هذه الحاشية- فقد أكثر -رحمه الله- من التعرض للأشعار والأمثال، ووقف عند ذلك طويلاً لدرجة أن القارئ يشعر -وهو يطالع هذه الحاشية- أنها من أهم مراجع الأدب. ومن ذلك: تعليق الحافظ السيوطي على قول القاضي البيضاوي: ﴿فَنَادَتْهُ أَمَلَتِكُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمَحْرَبِ﴾ [آل عمران: ٣٩] أي بعيسى ﷺ سمي بذلك لأنه وجد بأمره تعالى، ودون أب، فشابهه البدعيات التي هي عالم الأمر. أو بكتاب الله، سمي كلمة، كما قيل: كلمة الحويدرة لقصيدته. قال الحافظ السيوطي: "قوله: كما قيل: كلمة الحويدرة، لقصيدة الحويدرة. ويقال الحادرة، لقب لشاعر، اسمه قطبة بن أوس بن محصن بن جرول، شاعر جاهلي، وإنما لقب الحادرة بقول زبان بن سياد الفزاري له:

كأنك حادرة المنكبين رصعاء تنفض في

وإيشاع من غيرها. لما ذكر أن حنة كانت عاقراً إلى أن عجزت، وإيشاع كانت أكبر سناً من مريم، ثم قال بعد هذا: فقال لهم ذكريا: أنا أحق بها عندي خالتها، فتكون إيشاع أخت مريم وخالتها؟!!

قيل: ولا يبعد أن عمران تزوج أم حنة، فولدت إيشاع، وكانت حنة ربيته، ثم تزوج حنة بعد ذلك، بناء على أنه كان جائزاً في شريعتهم، فولدت مريم، فتكون إيشاع أخت مريم من الأب، وخالتها أيضاً، وهو ما يوافق قوله -بعد هذا: رغب في أن يكون له من إيشاع ولد مثل ولد أختها حنة، فذكر أن حنة أخت إيشاع، فتكون إيشاع وحنة أختين من الأم.

قال الطيبي: والظاهر ما روى محي السنة في (المعالم): أن زكريا وعمران تزوجا أختين، وكانت إيشاع بنت فاقودا أم يحيى عند زكريا، وحنة بنت فاقودا أم مريم عند عمران، وعليه ينطبق قول المصنف: أولاً: روي أنها -أي حنة- كانت عاقراً... إلى قوله: فحملت بمريم.

ثانياً: أنا أحق بها عندي خالتها.

ثالثاً: رغب في أن يكون له من إيشاع ولد مثل ولد أختها... إلى قوله: فإن كانت عاقراً عجوزاً، فقد كانت أختها كذلك.

وأما ما رواه الشيخان: «فإذا أنا بابني الخالة؛ عيسى بن مريم، ويحيى بن زكريا»^(١) وما ذكره المصنف هنا، فكأن يحيى وعيسى ابنا خالة، فتأويله: ما ذكر صاحب

(٢) حاشية السيوطي (٣٠٦/١)، (معالم التنزيل) للبغوي (٢٢٩/١).

(١) أخرجه البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، حديث ٣٠٢/٦، و مسلم، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ إلى السموات، وفرض الصلوات ١٤٥/١، عن أنس ﷺ.

واللغة والنحو الصرف والبلاغة والأدب والأصول، إلى غير ذلك من المراجع التي أشار إليها. فقد كان رحمه الله لا يقف في المسألة التي يعالجها على كتب التفسير فقط، وإنما كان يرجع إلى أمهات الكتب في الفن الذي تندرج تحته تلك القضية.

ومع ذلك فإن المادة الرئيسية لهذه الحاشية هي حواشي (الكشاف)، لاسيما حاشية الطيبي والتفتازاني، فهذان المرجعان يعدان المصدر الأول للحافظ في حاشيته، وهما عماد هذه الحاشية وأساس بنيانها. يليهما (البحر المحيط) لأبي حيان، ثم (الدر المصون) للحلي.

وقد أشار الحافظ إلى بعض مصادره في المقدمة، فقال: "أعلم أنني لخصت فيه مهمات مما في حواشي (الكشاف)، مما له تعلق بعبارة الكتاب، وضمنت إليه نفائس تستجد وتستطاب، مما لخصته من كتب الأئمة، ك(تذكرة) أبي علي الفارسي و(الخصائص) و(المحتسب) لابن جني و(أمال) ابن الشجري وابن الحاجب و(تذكرة) الشيخ جمال الدين بن هشام و(مغنيه) و(حاشية) الأمير بدر الدين الدماميني وشيخنا تقي الدين الشمني. غير ناقل حرفاً من كلام أحد إلا معزواً إليه، لأن من بركة العلم عزوه إلى قائله. وحيث كان المحل من المشكلات التي كثر كلام الناس عليها أشبعت القول فيه بنكر كلام من تكلم عليه كثيراً للفائدة، ومن المواضع ما وقع فيه خلاف وتباحث بين الأئمة قديماً وحديثاً بحيث أفردوه بالتأليف، أسوق خلاصة ذلك المؤلف، فدونك كتاباً تشد إليه الرحال،

حائر

وقوله: الحادر: الضخم. وكان الحادرة ضخم المنكبين. أخرج أبو الفرج الأصفهاني في (الأغاني) من طريق الأصمعي عن عمه. قال: سمعت شيخاً من بني كنانة؛ من أهل المدينة، يقول: كان حسان بن ثابت - إذا تتوشدت الأشعار في موضع كذا وكذا - يقول: وهل أنشدت كلمة الحويدرة:

بكرت سمية غدوة
وغدت غدو مفارق لم
فتمتع
يربع" (١)

وإذا كان الحافظ السيوطي قد اعتنى في حاشيته - بالشعر، فإن عناية بالأمثال في هذه الحاشية لا تنكر.

ومن ذلك: تعليقه على قول القاضي البيضاوي: "﴿لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكْ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللَّهُ﴾ [آل عمران: ١٥٦] فإنه تعالى قد يحيي المسافر والغازي، ويميت المقيم والقاعد". قال الحافظ السيوطي: "قوله: فإنه تعالى قد يحيي المسافر والغازي، ويميت المقيم والقاعد" قال الطيبي: أراد تحقيق قولهم: الشجاع ملقى، والجبان موقى" (٢).

مصادر الحافظ السيوطي في هذا الحاشية

لا يجد الدارس لهذه الحاشية صعوبة في تحديد المصادر التي رجع إليها الحافظ السيوطي، نظراً لما امتاز به من نسبة القول لقائله، والإشارة إلى مظانه. فقد كان الحافظ السيوطي موسعة علمية متكاملة، كثير الاطلاع، غزير العلم، فرجع في هذه الحاشية إلى مئات المصادر والمراجع، في التفسير والحديث والفقه

(٢) (حاشية السيوطي) ٣٠٩/٢، (الأغاني) لأبي الفرج الأصفهاني ١٨٨/٣.

(١) (حاشية السيوطي) ٣٠٩/٢، (الأغاني) لأبي الفرج الأصفهاني ١٨٨/٣.

ذلك. كما اعتمد في ذلك على كتب الموضوعات، والمؤلفات التي عني أصحابها بتخريج الأحاديث؛ مثل (الموضوعات) لابن الجوزي، (المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر) للزركشي، (حاشية العراقي على الكشاف)، (تخريج الزيلعي لأحاديث الكشاف)، (الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف) لابن حجر.

أهم مصادره في إعراب القرآن:

كما اعتني الحافظ السيوطي بإعراب القرآن الكريم، وتوجيه إعراب البيضاوي، وقد رجع -في ذلك- إلى مراجع أم، مثل: (إعراب القرآن) للزجاج، (إعراب القرآن) للفراء، (إعراب القرآن) للأخفش، (إعراب القرآن) للنحاس، (التبيان) لأبي البقاء، (البحر المحيط) لأبي حيان الأندلسي، (الدر المصون) للحلي، (إعراب القرآن) للسفاقي، (مغني اللبيب) لابن هشام، (حاشية الدماميني على مغني اللبيب)، (حاشية ابن الصائغ على مغني اللبيب).

وأما القراءات: فإن أهم مصادر الحافظ في تخريجها وتوجيهها: (الحجة للفارسي)، (المحتسب لابن جني).
وأما اللغة: فإن أهم مصادره فيها: (الصاحح للجوهري)، (أساس البلاغة) للزمخشري (المغرب) للمطرزي، (تهذيب اللغة) للأزهري، (مقاييس اللغة) لابن فارس، (مجاز القرآن) لأبي عبيدة، (المفردات) للراغب الأصفهاني، (النهاية في غريب الحديث) لابن الأثير، (الفائق) للزمخشري.

وتخضع له أعناق الرجال، جعله الله تعالى خالصاً لوجهه الكريم ونوراً يهديني به على الصراط المستقيم إلى جنات النعيم بمننه وكرمه^(١).

ويمكننا أن نقسم مصادر الحافظ السيوطي في حاشيته على النحو التالي:

مصادره في التفسير وعلوم:

رجع السيوطي في حاشيته إلى عدد كبير من كتب التفسير والحواشي، وكان أهم ما رجع إليه في ذلك: (تفسير الكشاف) للزمخشري، (البحر المحيط) لأبي حيان، (الدر المصون) للحلي، (تقريب التفسير) لأبي مسعود السيرافي، (تفسير الطبري)، (تفسير ابن أبي حاتم)، (تفسير ابن كثير)، (تفسير الرازي)، (تفسير القرطبي)، (تفسير ابن عطية). كما رجع إلى كثير من الحواشي، التي ألفت على كتب التفسير مثل: (حاشية الطيبي)، (حاشية التفتازاني)، (حاشية القطب الرازي)، (حاشية الجاربردي)، (حاشية أبي زرع، ولي الدين العراقي)، (حاشية العلم العراقي)، (الانتصاف) لابن المنير، (الإنصاف) للعلم العراقي، (الدر اللقيط على البحر المحيط) لتاج الدين بن مكتوم.

مصادره في تخريج الحديث والأثر:

استعان الحافظ السيوطي في تخريج الحديث والأثر، والحكم عليهما بأكثر كتب السنة؛ من الصحيح، والسنن، والمسانيد، مثل صحيح البخاري ومسلم وسنن أبي داود والترمذي وابن ماجه والبيهقي، ومسند الإمام أحمد، ومستدرک الحاكم، (الموطأ) للإمام مالك، وغير

(١) حاشية السيوطي) ٥/١.

المبحث الثالث

الحافظ السيوطي والعلماء

موقف الحافظ السيوطي من القاضي البيضاوي

لقد كانت نظرة السيوطي -رحمه الله- للقاضي البيضاوي نظرة معتدلة، تتم عن خلقه الرفيع، فقد كان رحمه الله يحله ويثني عليه، وليس أدل على ذلك من تلك الحاشية التي ألفها للتعليق على تفسيره. وكان -رحمه الله- حيادياً موضوعياً، بعيداً عن التعصب، ومن ثم فإننا نراه يقارن بين (تفسير البيضاوي)، وغيره من التفاسير الأخرى، لاسيما تفسير (الكشاف) للزمخشري، و(البحر المحيط) لأبي حيان الأندلسي، و(الدر المصون في علوم الكتاب المكنون) للسمين الحلبي.

فكان يقدم قول البيضاوي إذا كان الحق معه. لكنه في الوقت ذاته كان يرد كلام البيضاوي، ويقدم عليه غيره من أقوال المفسرين، إن كان قول غيره أولى وأصوب من قوله. ومن ذلك: تعليقه على قول القاضي البيضاوي: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ [آل عمران: ٣٠] وقرئ (ودت) وعلى هذا يصح أن تكون شرطية، ولكن الحمل على الخبر أوقع. قال الحافظ السيوطي: "وعبارة (الكشاف): والحمل على الابتداء والخبر. وهي أحسن، لأنها -كما قال الشيخ سعد الدين- تشعر بأنها إذا جعلت شرطية لا تكون في موقع المبتدأ، بل المفعول، لأن (عملت) لم يستقل بضميره، بل بقي

وأهم مصادره في علوم البلاغة: (مفتاح العلوم) للسكاكي، (الإيضاح) للخطيب القزويني.

وأهم مصادره في النحو: (الكتاب) لسيبويه، (المفصل) للزمخشري، (شرح المفصل) لابن يعيش، (شرح المفصل) لابن الحاجب، (المقتضب) للمبرد، (مغني اللبيب عن كتب الأعراب) لابن هشام، (حاشية الدماميني على مغني اللبيب)، (حاشية ابن الصائغ على مغني اللبيب)، (الألفية) و(الكافية في النحو) و(التسهيل) لابن مالك، (الخصائص في النحو) لابن جني، (تذكرة ابن هشام).

وأهم مصادره في علم الكلام: (إحياء علوم الدين) للغزالي، (تشييد الأركان) للسيوطي، (تفسير الرازي)، (تفسير القاضي عبد الجبار)، (تفسير الزمخشري).

وأهم مصادره في الشعر والأدب: (أمالي ابن الشجري) (أمالي ابن الحاجب)، (الأغاني) لأبي الفرج الأصفهاني، (شرح أبيات سيبويه) للنحاس، (شرح الشواهد للأعلم)، هذا إلى جانب دواوين الشعراء المختلفة.

وأهم مصادره في الفقه وأصوله: (الروضة والمجموع) للنووي، (الأم) للإمام الشافعي.

وأهم مصادره في السير والتاريخ: اعتمد الحافظ في ذلك على كتب السنة والصحيح، كما اعتمد على كثير من كتب التاريخ والسير والتراجم، مثل: (سنن الواقدي)، (طبقات ابن سعد)، (عيون الأثر) لابن سيد الناس، (الإصابة في تمييز الصحابة) لابن حجر، (البداية والنهاية) لابن كثير.

مسلطاً عليه^(١).

المعصومين - وهو باطل قطعاً. والصواب: أن الحديث على ظاهره^(٣).

ومن ذلك أيضاً: تعليقه على ما ذكره البيضاوي من الحديث الموضوع في فضائل السور، سورة سورة، فقد أنكر الحافظ -رحمه الله- على القاضي استشهاده بهذا الحديث إنكاراً شديداً، ولم يلتمس له العذر، وإنما ساق الكثير من أقوال أئمة الحديث؛ من أمثال ابن الصلاح، وابن أبي حاتم، والحاكم، وغيرهم في الإنكار على الاستشهاد بهذا الحديث، والرد على من ذكره من المفسرين^(٤).

شخصية السيوطي في تلك الحاشية:

تبين لنا من خلال هذا العرض الموجز لمنهج الجلال السيوطي -في حاشيته- أن الحافظ -رحمه الله تعالى- تمتع بشخصية حيادية، متواضعة أمينة. وهي شخصية واضحة كل الوضوح، مستقلة تمام الاستقلال، بعيدة عن التعصب لعالم أو الانحياز لرأي. كما تبين لنا كذلك أنها شخصية علمية موسوعية، لا تقف في حدود التخصص. فقد كتب الحافظ في كل الفنون، شارحاً ومحللاً، ناقلاً عن العلماء مناقشاً آراءهم، بأدب جم وخلق رفيع، وهو بذلك قد أضاف إلى المكتبة الإسلامية تحريرات دقيقة وتقريرات مفيدة، تدل على سعة ثقافته، وعمق نظره، وطول باعه، وكثرة اطلاعه. وإذا كانت للحافظ آراؤه الخاصة التي كان يجهر بها

وقد كان -رحمه الله- متواضعاً، فنراه يلتمس العذر كثيراً للقاضي فيما خالفه فيه، فيرد عليه رداً هادئاً لئناً مصحوباً بالدليل. غير أن هذا النقد أحياناً ما يكون شديداً، وذلك إذا كان الأمر متعلقاً بمسائل العقيدة، أو رواية الأحاديث الموضوعية، أو رد القراءات المتواترة. ومن ذلك: تعليقه على قول القاضي البيضاوي في حديث النبي ﷺ: «ما من مولود يولد إلا والشيطان يمسه حين يولد، فيستهل من مسه، إلا مريم وابنها»^(٢). ومعناه: يطمع في إغواء كل مولود، بحيث يتأثر منه، إلا مريم وابنها، فإن الله عصمهما ببركة هذه الاستعاذة". قال الحافظ السيوطي: "تبع فيه الزمخشري في تأويل الحديث، وأخرجه عن ظاهره. والزمخشري ماش في ذلك على منهج المعتزلة، فإنهم أنكروا الحديث، وقدحوا في صحته... قلت: والعجب من البيضاوي أشد، فإنه تبع الزمخشري في تأويله، وقال: إن معناه أن الشيطان يطمع في إغواء كل مولود، بحيث يتأثر منه إلا مريم وابنها، فإن الله عصمهما. ووجه الأشدية أن الزمخشري ألحق بمريم وابنها سائر المعصومين، لأن الضرورة داعية -على هذا التأويل- إلى ذلك، والبيضاوي اقتصر على استثنائهما، فأدى كلامه إلى أن كل من سواهما يتأثر من إغوائه -ومنهم بقية

(١) (حاشية السيوطي) ٣٠٤/١، (الكشاف) ٣٢٥/١.
(٢) أخرجه الإمام البخاري، كتاب التفسير، سورة آل عمران ٣/ ٢٠٧ والإمام مسلم، كتاب الفضائل، باب فضل عيسى عليه السلام ٩٦/٧ عن أبي هريرة رضي الله عنه.
(٣) (حاشية السيوطي) ٣٥٦/١.
(٤) (حاشية السيوطي) ٣٥٦/١.

(١) (حاشية السيوطي) ٣٠٤/١، (الكشاف) ٣٢٥/١.
(٢) أخرجه الإمام البخاري، كتاب التفسير، سورة آل عمران ٣/ ٢٠٧ والإمام مسلم، كتاب الفضائل، باب فضل عيسى عليه السلام ٩٦/٧ عن أبي هريرة رضي الله عنه.

بل لا أكون مبالغاً إذا ما قلت: إن حاشية السيوطي هي أساس بنیان حاشية الشهاب، إلا أن الشهاب لم يكن يصرح بذلك إلا نادراً. العلامة الألوسي: فقد سلك الألوسي في تفسيره مسلك الشهاب في الإفادة من حاشية السيوطي والتأثر بها، وسلك مسلكه أيضاً في عدم التنويه والإشارة إلى ذلك إلا نادراً. والذي يطالع (تفسير الألوسي) و(حاشية السيوطي) يجد أن كثيراً من المباحث النحوية والقضايا البلاغية والمسائل اللغوية والأدبية التي ذكرها الألوسي في تفسيره منقولة برمتها من حاشية السيوطي. الإمام المناوي: فقد تأثر المناوي بالحافظ في تخريج ما أورده البيضاوي من الأحاديث والآثار، فألف في ذلك كتاباً سماه: (الفتح السماوي في تخريج أحاديث البيضاوي)، وجعل حاشية السيوطي مادته الرئيسة، بل إن المطالع لهذا الكتاب يجد أن المناوي لم يأت في هذا الكتاب مستقلاً عن تلك الحاشية إلا النزر القليل.

التقليد والتجديد في حاشية السيوطي:

إذا كان الحافظ السيوطي -رحمه الله- قد سلك في حاشيته مسلك السابقين من العلماء الذين ألفوا في هذا الاتجاه، ونقل عنهم كثيراً من أقوالهم، وقلدهم في الكثير من الأمور. فإن نزعة التجديد في هذه الحاشية بارزة، ويتجلى لنا ذلك في الأمور الآتية:

أولاً: التحشية بالشرح والتعليق على (تفسير البيضاوي) هو في حد ذاته نوع من أنواع التجديد في هذا الاتجاه، لأن جل العلماء الذين ألفوا في هذا الاتجاه قبل السيوطي كانوا يؤلفون على (تفسير الكشاف)

من وقت لآخر، وأقواله التي كان يعقب بها على أصحاب الحواشي، فإنه قد عرض ذلك بأدب جم، وخلق رفيع، بعيداً عن التجريح، متجنباً التعالي على العلماء. وبالجملة فقد امتاز السيوطي في معالجته للقضايا بعرضها عرضاً واسعاً شاملاً، محللاً لها، راجعاً بها إلى مصادرها الأصلية.

بين التأثير والتأثر

لقد تأثر الحافظ السيوطي في هذه الحاشية بالكثير من المفسرين، وأصحاب الحواشي على كتب التفسير، ومن أبرز هؤلاء: العلامة شرف الدين الطيبي، السعد التفتازاني، فقد سلك الحافظ مسلكهما في أغلب حاشيته، ونقل عنهما كثيراً من المسائل الدقيقة، والمباحث الأنيقة. كما تأثر كذلك ببعض المفسرين الذين سلك مسلكهم في الكثير من المباحث التفسيرية، مثل: أبي حيان الأندلسي، السمين الحلبي، الزمخشري، السفاقي، أبي مسعود السيرافي، الكواشي، الرازي، القرطبي، ابن جرير الطبري، ابن أبي حاتم، الحافظ ابن كثير، الفراء، الزجاج، النحاس، الأخفش، أبي البقاء العكبري.

وقد تأثر كثير من العلماء بالحافظ في هذه الحاشية، وسلخوا مسلكه في كثير من المباحث والمسائل التي عالجه، ورجعوا إليه، وأخذوا عنه. ومن أشهر هؤلاء الأعلام: الشهاب الخفاجي: في (حاشيته على تفسير البيضاوي)، فإن جل ما ذكره الشهاب في حاشيته منقولة من (حاشية السيوطي) فحاشية السيوطي هي المصدر الأصل، والمنهل العذب لـ(حاشية الشهاب)،

لإمام بعينه، إلا أنه قد يتدخل -من حين لآخر- فيرجح رأياً أو يجاهر برأيه صراحة. في حين أن السابقين الذين سلكوا مسلك الحواشي على كتب التفسير، كانوا يعرضون القضايا من خلال وجهة نظرهم الشخصية، أو من خلال وجهة نظر من يعتقدون رأيهم أو يتعصبون لمذهبهم.

رابعاً: لم يحصر الحافظ السيوطي نفسه على (تفسير البيضاوي) فلم يقتصر في حاشيته على التعليق على البيضاوي، وإنما تجاوز ذلك، فكان يقارن بين كلام البيضاوي وغيره من المفسرين، لاسيما الزمخشري وأبي حيان، كما أنه كان يعلق -كثيراً- على ما أورده الزمخشري في تفسيره من أمور الاعتزال.

خامساً: التأصيل العلمي للقضايا والمسائل التي عرضها، وذلك بنسبة القول إلى قائله والرجوع به إلى مظانه، وهذه ميزة لم يعن بها أحد قبله من أصحاب الحواشي.

المبحث الرابع

القيمة العلمية لهذه الحاشية

وأهم المآخذ عليها

القيمة العلمية لهذه الحاشية تتضح لنا من خلال الأمور الآتية:

(حاشية الحافظ السيوطي) على (تفسير القاضي) من المؤلفات النادرة التي تتعلق بالتفسير، ولها أهميتها في عالم المؤلفات التفسيرية، وقيمتها العلمية التي لا تتكر، ولا عجب في ذلك، فإن مؤلفها هو الحافظ السيوطي، وهو علم من الأعلام النادرة، معروف بغزارة العلم وكثرة

للمزمخشري، فجاء السيوطي، وخرج عن هذه القاعدة، وألف حاشيته على البيضاوي، فتابعه المفسرون على ذلك.

ثانياً: نهج الحافظ السيوطي في حاشيته المنهج الموسوعي، فجاءت حاشية موسوعة علمية متكاملة في كثير من العلوم والفنون. وقد كان السابقون -الذين ساروا في هذا الاتجاه- قبله يهتمون بتغليب نوع واحد من العلوم، يخضع لاستعداد المؤلف، ونوع نبوغه العلمي. فبعضهم غلب الجانب النحوي كابن هشام، وبعضهم عني بالجانب البلاغي، مثل الطيبي والتفتازاني، وبعضهم اهتم بالمسائل الكلامية كابن المنير، وبعضهم اهتم بتخريج الأحاديث كالعراقي والزليعي وابن حجر العسقلاني، ولكن الحافظ السيوطي لم يهمل جانباً من تلك الجوانب، إذ حوت حاشيته جميع تلك الألوان. كما أنه لم يقف في ذلك على كتب التفسير، وإنما كان يرجع لأمهات المراجع المختلفة في القضية التي يتعرض لها.

ثالثاً: لم يكن الحافظ السيوطي يعرض القضايا التي يعالجها من خلال وجهة نظره الشخصية، أو من خلال وجهة نظر إمام بعينه، وإنما كان حريصاً على أن يعرضها عرضاً واسعاً شاملاً من خلال وجهات النظر المختلفة، دون تدخل منه في أكثر الأحيان. فهو يقف على آراء العلماء في المسألة، فيؤيد ويعارض ويستدل ويناقش ويستدرك ويسوق الدليل بعد الدليل، من خلال النقول المختلفة عن العلماء، مع عدم تدخله الشخصي في الغالب الأعم أو ميله لرأي دون رأي أو تعصب

فيكون بذلك قد قدم خدمة جليلة لجملة من كتب التفسير، لأن الأحاديث التي اشتمل عليها (تفسير البيضاوي) استشهد كثير من المفسرين بمعظمها.

خامساً: تعد هذه الحاشية بمثابة تنقيح لما ورد في (تفسير البيضاوي) من الدخيل والإسرائيليات، وبيان لما اشتمل عليه (تفسير الكشاف) من الاعتزال، لأن (تفسير البيضاوي) جاء مختصراً لـ(الكشاف)، فدراسة تفسير البيضاوي دراسة في الوقت ذاته لـ(الكشاف).

سادساً: نظراً للقيمة العلمية لهذه الحاشية فإن معظم المفسرين الذين جاءوا بعد السيوطي رجعوا إليها، فنقلوا عنها واستشهدوا بها. ومن أبرز هؤلاء العلامة الألوسي والشهاب الخفاجي والمناوي والعلامة الجمل، وغيرهم، ممن عني بهذه الحاشية، فأفاد منها. كما قام عدد من الباحثين والدارسين بكلية أصول الدين وكلية اللغة العربية بجامعة الأزهر بدراسة هذه الحاشية وتحقيقتها، كل في تخصصه.

أهم المآخذ على هذه الحاشية

على الرغم من أن الحافظ السيوطي -رحمه الله- قد بذل جهداً ملحوظاً في هذه الحاشية، حتى وصل بها إلى هذه المكانة، وبلغت من القيمة العلمية ما جعل العلماء يكثرون من مدحها والثناء عليها، إلا أن هناك بعض المآخذ الملحوظة على تلك الحاشية، والتي من أهمها:

- أن الحافظ السيوطي -وعلى الرغم من تضلعه في علوم الحديث- كان يستشهد أحياناً بالأحاديث الضعيفة والموضوعة، ويذكر بعض الأحاديث المنكرة

الإطلاع، ومؤلفاته تتم عن تضلعه، وعلو كعبه في مختلف الفنون.

أولاً: تمتاز هذه الحاشية -في أغلبها- بأنها موسوعة علمية متكاملة، تعرض فيها مؤلفها للكثير من العلوم والفنون الإسلامية والعربية؛ من التفسير والحديث والقراءات والفقه والأصول واللغة والنحو والصرف والبلاغة والأدب وعلم الكلام، وغير ذلك من العلوم التي تخدم تفسير كتاب الله تعالى، وتزود الباحث بمادة علمية غزيرة.

ثانياً: تمتاز هذه الحاشية أيضاً بأنها تلخيص جيد للكثير من الحواشي النافعة التي ألفت على (تفسير الزمخشري) و(تفسير البيضاوي). فقد اجتهد السيوطي -رحمه الله- في جمع خلاصة وأهم ما في تلك الحواشي من مباحث، أودعها حاشيته، مع نسبة كل ما ذكره من أقوال لأصحابها، وعزوها إلى مظانها، وتلك سمة قلما توجد في مؤلف. فالدارس لهذه الحاشية يقف -إذا- على ما في هذين التفسيرين من كنوز، ويجمع زبدة ما فيهما من مباحث.

ثالثاً: تعد هذه الحاشية -نظراً لما جمع فيها مؤلفها من مصادر ومراجع متنوعة في شتى العلوم- مفتاحاً للكثير من العلوم، ودليلاً إلى الكثير من الفنون.

رابعاً: جمعت هذه الحاشية بين خدمة كتاب الله تعالى، وخدمة السنة النبوية، حيث قام الحافظ السيوطي بتخريج الأحاديث والآثار التي أوردها القاضي البيضاوي في تفسيره من مظانها، وحكم على أغلبها، فميز الصحيح، وأرشد إلى الضعيف، وبين الموضوع.

الخاتمة

أهم النتائج المستخلصة من البحث:

أولاً: على الرغم من وجود بعض السلبيات في الحكم في عصر الحافظ السيوطي، إلا أن الثقافة الإسلامية في مصر والعالم الإسلامي قد ازدهرت آنذاك ازدهاراً لم يسبق إليه، فقد توفر لهذه الحضارة من المنشطات، واجتماع الكتب، وتلاقي العلماء، وتلاحق الطرق ما أسفر عن نهضة علمية جلية.

ثانياً: يتميز الاتجاه في التأليف إلى الحواشي على كتب التفسير بتعلق تلك الحواشي بالمؤلفات التفسيرية القيمة، التي اشتملت على مسائل دقيقة، ومباحث مفيدة، والتي نحتاج لاستخراج كنوزها، والانتفاع بلآلئها إلى الشروح والحواشي، والملاحظ على المؤلفين في هذا الاتجاه أنهم كانوا يخضعون ما كتبه السابقون للمناقشات العقلية، كما يلاحظ أن نزعة الجمع والتلخيص والمحاكاة كانت سمة غالبية على هذا الاتجاه، فأثمر ذلك بحوثاً وتقارير نافعة ومضيئة.

ثالثاً: المأخذ العام على هذا الاتجاه -في التفسير- هو اعتناء أكثر العلماء الذين سلكوا هذا المسلك بالمسائل النحوية والبلاغية والأدبية، والتي تكون في بعض الأحيان أكثر من اعتنائهم بمباحث التفسير وعلوم القرآن. والاستطراد في ذلك والتوسع في بعض المسائل التي لا تحتاج إلى توسع -والتي لا علاقة لأكثرها بالتفسير.

رابعاً: من أشهر الكتب، التي ألفت عليها الحواشي: (تفسير الزمخشري)، (تفسير البيضاوي)، (تفسير أبي

دون حكم أو تعليق. ويتساهل -أحياناً- في تخريج بعض الأحاديث.

• كما يؤخذ عليه كذلك أنه خرج بعض الأحاديث والآثار الصحيحة من كتب الضعيف، ولم يشر إلى موضعها في الكتب الصحيحة، مما يوهم ذلك ضعف الحديث. ولعل ذلك يرجع إلى عدم وقوفه على الطرق الصحيحة لتلك الأحاديث.

• اعتناؤه بالمباحث اللغوية، والمسائل النحوية، والقضايا البلاغية والأدبية أكثر من اعتناؤه بالمباحث التفسيرية ذاتها، وتلك سمة عامة في أغلب الحواشي.

• استطراده وتوسعه في بعض الأمور التي لا تحتاج إلى توسع، والتي لا يكون لها -في الغالب- علاقة بالتفسير.

• عدم وضوح رأيه في كثير من المباحث التي يعالجها.

• كثرة النقول التي يغني بعضها عن بعض في المسألة الواحدة.

• ترك بعض القراءات والأبيات والأمثال التي ذكرها البيضاوي من غير تخريج. فالكمال لله والعصمة للمرسلين.

تم بحمد الله وتوفيقه كتابة ما تيسر لي في هذا البحث، أسأل الله تعالى أن يعفو عني فيما قصرت فيه، وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

بعضها عن بعض في المسألة الواحدة. وترك بعض القراءات والأبيات والأمثال التي ذكرها البيضاوي من غير تخريج. فالكمال لله والعصمة للمرسلين.

سابعاً: تبدو نزعة التجديد في حاشية الحافظ السيوطي على تفسير البيضاوي أن الحافظ السيوطي في حاشيته نهج المنهج الموسوعي، فجاءت حاشية موسوعة علمية متكاملة في كثير من العلوم والفنون. وأن معالجته للمسائل والقضايا تقوم على الجمع والمقارنة.

أهم التوصيات:

أولاً: أن يقتدي طلاب العلم بالسلف الصالح، والعلماء العاملين لكتاب الله تعالى؛ من أمثال الحافظ السيوطي -رحمه الله- فقد نشأ يتيماً، لكنه كان مجداً في تحصيل العلم.

ثانياً: أن يهتم الطلاب والباحثون بمدرسة الحواشي، والاطلاع عليها، والإفادة منها.

ثالثاً: أن يوجه الطلاب والباحثون في الدراسات العليا أبحاثهم نحو تحقيق المخطوطات؛ لإحياء هذا التراث العظيم، المحبوس داخل الأدرج في المكتبات.

رابعاً: أن تولي الجامعات ووزارات الثقافة اهتمامها بطباعة كتب التراث ونشرها.

خامساً: أن يطالب الطلاب في مرحلة الدراسات العليا بعمل بحث في تحقيق إحدى المخطوطات، كل في تخصصه؛ حتى تربى عندهم ملكة الكشف عن التراث، وكيفية إحيائه.

أهم المراجع والمصادر

(السعود)، (البحر المحيط) لأبي حيان. (تفسير الجالين).

خامساً: تمتاز حاشية الحافظ السيوطي على تفسير البيضاوي بأنها موسوعة علمية متكاملة، تعرض فيها مؤلفها للكثير من العلوم والفنون الإسلامية والعربية، التي تخدم تفسير كتاب الله تعالى، وتزود الباحث بمادة علمية غزيرة. وقد تأثر الحافظ السيوطي في هذه الحاشية بالكثير من المفسرين، وأصحاب الحواشي على كتب التفسير، ومن أبرز هؤلاء: العلامة شرف الدين الطيبي، السعد التفتازاني، كما تأثر كذلك ببعض المفسرين الذين سلك مسلكهم في الكثير من المباحث التفسيرية، مثل: أبو حيان الأندلسي، السمين الحلبي، الزمخشري، السفاقي، أبو مسعود السيرافي، الكواشي، الرازي، القرطبي، ابن جرير الطبري، ابن أبي حاتم، الحافظ ابن كثير، الفراء، الزجاج، النحاس، الأخفش، أبو البقاء العكبري. وتأثر بها أئمة عظام في التفسير؛ من أمثال الشهاب الخفاجي في حاشيته والعلامة الألوسي في تفسيره

سادساً: يؤخذ على الحافظ السيوطي -في هذه الحاشية: استشهاده أحياناً بالأحاديث الضعيفة والموضوعة، وتساهله في تخريج بعض الأحاديث. واعتناؤه بالمباحث اللغوية، والمسائل النحوية، والقضايا البلاغية والأدبية أكثر من اعتناؤه بالمباحث التفسيرية، وعدم وضوح رأيه في بعض من المباحث التي يعالجها. كما يؤخذ عليه كذلك كثرة النقول التي يغني

١. أساس البلاغة للزمخشري. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م
٢. الأسرار المرفوعة في الأحاديث الموضوعية، المعروف بالموضوعات الكبرى، لملا علي القاري، دار الأمانة، مؤسسة الرسالة. بيروت.
٣. الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال لابن المنير. بهامش الكشاف. دار الكتاب العربي. بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ هـ.
٤. البحر المحيط في التفسير لأبي حيان. دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠ هـ.
٥. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني، دار المعرفة. بيروت.
٦. التنكرة في الأحاديث المشتهرة للزركشي، دار الكتب العلمية. بيروت، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
٧. تفسير ابن أبي حاتم. مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة، ١٤١٩ هـ.
٨. تفسير ابن جرير الطبري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
٩. تفسير الخازن. دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.
١٠. تفسير الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٠ هـ.
١١. تفسير الزمخشري، دار الكتاب العربي. بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ هـ.
١٢. حاشية السيوطي على تفسير البضاوي مخطوط
- بالمكتبة الأزهرية، تحمل رقم عام (١٧٦) خاص (٢٩٦٧).
١٣. حسن المحاضرة في ملوك مصر والقاهرة للسيوطي. دار إحياء الكتب العربية، مصطفى البابي الحلبي وشركاه، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ هـ، ١٩٦٧ م
١٤. الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة للحافظ السيوطي، مكتبة الرواق، الرياض.
١٥. دلائل النبوة للبيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ.
١٦. ديوان المتنبّي، دار المعرفة، بيروت.
١٧. زاد المسير لابن الجوزي. دار الكتاب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.
١٨. سنن ابن ماجه، دار إحياء الكتب العربية، فيصل البابي الحلبي، مصر.
١٩. سنن أبي داود، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.
٢٠. سنن الترمذي. دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨ م
٢١. السنن الكبرى للبيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الطبعة الثالثة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
٢٢. السنن الكبرى للنسائي، مؤسسة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
٢٣. شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي. دار دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦.

٢٤. شرح التصريح على التوضيح لخالد الأزهري.
دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢١ هـ
٢٠٠٠ م.
٢٥. صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت،
الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨ م
٢٦. صحيح الإمام البخاري، المكتبة السلفية..
٢٧. صحيح الإمام مسلم بشرح النووي، المكتب
الثقافي، بيروت.
٢٨. صفحات من تاريخ مصر، عبد الوهاب حمودة،
دار التأليف.
٢٩. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي،
منشورات مكتبة الإيمان، بيروت.
٣٠. الفائق في غريب الحديث للزمخشري. دار
المعرفة، لبنان، الطبعة الثانية.
٣١. الفتح السماوي في تخريج أحاديث البيضاوي
للمناوي، دار العاصمة، الرياض.
٣٢. الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة
الشوكاني. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٣٣. القاموس المحيط للفيروز أبادي، دار الجيل،
بيروت.
٣٤. القاهرة وتاريخها، عبد الرحيم زكي، الدار
المصرية للتأليف والنشر.
٣٥. الكافية الشافية في النحو لابن مالك. جامعة أم
القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي
- كلية الشريعة والدراسات الإسلامية مكة المكرمة،
الطبعة: الأولى
٣٦. الكتاب لسيبويه، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة
الثانية، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨ م
٣٧. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من
الحديث على أسنة الناس للعجلوني، دار الكتب
العلمية. بيروت.
٣٨. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي
خليفة، دار الفكر.
٣٩. الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة لنجم الدين
الغزي، مطبعة المراسلين اللبنانيين.
٤٠. لسان العرب لابن منظور، دار لسان العرب.
٤١. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي، دار الكتب
العلمية بيروت.
٤٢. المختار المصون من أعلام القرون لابن عقيل.
دار الأندلس.
٤٣. المستدرک على الصحيحين للحاكم، دار الكتاب
العربي.
٤٤. مسند الفردوس بمأثور الخطاب للديلمي، دار
الكتب العلمية.
٤٥. المسند للإمام أحمد. المكتب الإسلامي، بيروت.
٤٦. المصنف لعبد الرزاق، مجلة الجامعة الإسلامية
بالمدينة المنورة.
٤٧. المغرب في ترتيب العرب للمطرزي، دار الكتاب
العربي.

٤٨. المغني عن حمل الأسفار للعراقي، مكتبة زهران.
٤٩. موطأ، الإمام مالك، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦ هـ ١٩٨٥ م
٥٠. النهاية في غريب الحديث لابن الجوزي. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م.
٥١. النور السافر عن أخبار القرن العاشر للعيدروسي. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥ هـ .

Al-Hafiz Al-Suyuti and his Entourage on Al-Baydawi's Tafsir (Interpretation)

Dr: Mohamed Ibrahim Abdelhalim Mohamed
*Associate Professor of Interpretation and Qur'an Sciences,
Department of Islamic Studies - College of Arts,
University of Imam Abdul Rahman Bin Faisal, Dammam*

Abstract. the research is concerned with introducing al-Hafiz Al-Suyuti's footnotes on Al-Bayda'i Tafsir (Interpretation), indicating their scholarly value, indicating the position and importance of the footnotes on Tafsir books, and elucidating the approach of al-Hafiz Al-Suyuti in his endowment on Al-Baidawi's interpretation.

And that by the definition of Al-Hafiz Al-Suyuti, and a footnote on Tafsir Al-Baidawi, and the reference to the scientific status of his time, and the study of his method in this footnote.

As well as explaining the scientific value of this footnote and the most important flaws on it, and mentioning the sources of Al-Hafiz Al-Suyuti, and an indication of the influence, influence, renewal and tradition in this footnote.

Then, he mentioned the conclusion, which included the most important findings and recommendations drawn from the research, and then mentioned the research references and sources.

نداء الكافرين في القرآن الكريم دراسة تفسيرية تحليلية

د. فزع مهنا أحمد الخزاعي

الأستاذ المساعد بقسم علوم القرآن

كلية القرآن الكريم والدراسات الإسلامية بجامعة جدة

مستخلص. جاءت هذه الدراسة دراسة تفسيرية تحليلية لنوع من أنواع النداء وأسلوبه، وهو نداء الكافرين في القرآن الكريم، وذلك في موضعين منه، أحدهما آية من سورة التحريم، والآخر في سورة الكافرون، وجعلتهما في ثلاثة مباحث، المبحث الأول تعريف النداء وأنواعه، والمبحث الثاني النداء في قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَدُوا الْيَوْمَ...﴾ الآية [التحريم: ٧]، والمبحث الثالث النداء في سورة الكافرون.

وقد هدفت الدراسة إلى بيان أهمية نداء الكافرين كأسلوب قرآني، وتحليله تحليلًا يكشف عن مسأله ومعانيه، وصور بلاغته ودلالات هدايته ومراميه، ثم خلصت إلى بعض النتائج ومن أهمها أهمية النداء في القرآن الكريم من حيث تنوع نداءاته للمخاطبين، وتميز أسلوبه البياني والبلاغي الرفيع، وأيضًا اشتمال نداء الكافرين على وجوه بلاغية، وهدايات قرآنية، تدل على عظمة القرآن وإعجازه.

الكلمات المفتاحية: نداء، الكافرين، القرآن، تفسيرية، بلاغة، هدايات.

المقدمة

الحمد لله ﴿الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]، وشرعة ومنهاجًا ونورًا مبينًا، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن نبينا محمدًا عبده ورسوله صلى الله

عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا، وبعد:
فإن القرآن الكريم العيش معه ومجالسته، وتدبره وتأمله، والنظر فيه وتفكره، لمن أجل أوقات عمر المرء وأسعدها وأبركها، فمع القرآن ينجلي عن القلوب ما أصابها من الران، ويذهب ما في النفوس من الغفلة والصدأ والتوهان، ويعمر العبد السكينة

وترغيبه وترهيبه، وأمره ونهيه، يستدعي الوقوف مع أنواع نداءاته بالبحث والدراسة، ومنها نداء الكافرين. ٣. أهمية أفراد دراسة مستقلة تعنى بنداء الكافرين في القرآن الكريم، أسوة بالدراسات الأخرى لأنواع نداءات القرآن.

سبب اختيار الموضوع وأهدافه:

١- لم أقف . حسب اطلاعي . من أفرد هذا الموضوع بالبحث والدراسة، من حيث جمع شتات مادته وتصنيفها وتحليلها وتحريرها.

٢- انحصار نداء الكافرين في موضعين من القرآن الكريم فقط.

٣- المساهمة بإثراء المكتبة القرآنية بدراسة مستقلة تسلط الضوء على نداء الكافرين في القرآن الكريم.

وأما أهداف الموضوع:

١- بيان أهمية النداء كأسلوب قرآني نادى القرآن الكريم به أنواعاً شتى من المخاطبين، وذلك من خلال نداء الكافرين في القرآن الكريم.

٢- تحليل النداء القرآني للكافرين تحليلاً تفسيريًا، يكشف اللثام عن مسائله ومعانيه.

٣- إظهار بلاغة النداء القرآني للكافرين إظهاراً يدل على عظمته وإعجازه.

٤- بيان بعض ما اشتمل عليه النداء القرآني للكافرين من هدايات قرآنية، وتوجيهات ربانية.

خطة البحث:

جاءت خطة البحث مشتملة على مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة وفهرس.

والاطمئنان، والهدوء وراحة البال، لما في القرآن الكريم من أساليب بيانية، وبلاغة قرآنية، وهدايات وتوجيهات ربانية، وإن من تلك الأساليب التي اهتم القرآن الكريم بها في خطابه أسلوب النداء، حيث نادى القرآن الكريم به أنواعاً شتى من المخاطبين، مرة بشخصهم، وأخرى بوصفهم، وثالثة بنوعهم، أو ما كان بنحوهم، وفي هذا البحث أحاول . بعون من الله وتوفيقه . تسليط الضوء على نوع من أنواع أولئك المخاطبين، ألا وهم الكفار، والذين جاء نداؤهم في القرآن الكريم من حيث الجملة مرتين، ومن حيث التفصيل مرة بطريق مباشر وهذا يوم القيامة، وذلك في قوله تعالى في سورة التحريم: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ

تَعْمَلُونَ﴾ [التحريم: ٧]، ومرة بطريق غير مباشر وهذا في الدنيا، وذلك في سورة الكافرون، وسميته (نداء الكافرين في القرآن الكريم، دراسة تفسيرية تحليلية).

أهمية الموضوع:

جاءت أهمية الموضوع من خلال ما يلي:

١. كون النداء من أساليب القرآن الكريم في مخاطبة المخاطبين، ومن ذلك نداء الكافرين.

٢- أسلوب النداء في القرآن الكريم وجه من وجوه بيانه، وصور من صور بلاغته وإعجازه، وطريق من طرق هداياته وإرشاده، ووسيلة من وسائل تشريعاته وأحكامه، ومنهج من مناهج تبليغ وعده ووعيده،

الصوت وهو بعد مداه) ا.هـ (١).

وقال الراغب . رحمه الله .: (النِّداء رفع الصوت وظهوره، وقد يقال ذلك للصوت المجرد، وإياه قصد بقوله: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً﴾ [البقرة: ١٧٧]، أي لا يعرف إلا الصوت المجرد دون المعنى الذي يقتضيه تركيب الكلام، ويقال للمركب الذي يفهم منه المعنى ذلك، قال تعالى: ﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى﴾ [الشعراء: ١٠]، وقوله: ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ [المائدة: ٥٨]، أي دعوتهم...، وأصل النِّداء من الندى أي الرطوبة، يقال صوت نديّ رفيع، واستعارة النِّداء للصوت من حيث إن من يكثر رطوبة فمه حسن كلامه، ولهذا يوصف الفصيح بكثرة الريق) ا.هـ (٢).

وخلاصة ما تقدم أن مادة النداء في اللغة: مصدر الفعل نادى ينادي مناداة ونداءً، بمعنى الصوت، والصراخ، والدعاء بأي لفظ كان، وحقيقته ارتفاع الصوت وظهوره، وهو مشتق من الندى وهو بُعد الصوت، وقد يطلق على الصوت المجرد دون المعنى، كما يطلق على الكلام المركب الدال على معنى.

تعريف النداء في الاصطلاح: عُرِفَ النداء في الاصطلاح بتعريفات متقاربة من حيث تحديده وتعيينه، حيث نظر في تعريفه من ناحية أدواته

أما المقدمة فاشتملت على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره وأهدافه، وأما المباحث:

المبحث الأول: تعريف النداء وأنواعه، وفيه مطلبان: المطلب الأول: تعريف النداء لغة واصطلاحًا. المطلب الثاني: أنواع النداء في القرآن الكريم.

المبحث الثاني: النداء في قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ...﴾ الآية.

المبحث الثالث: النداء في سورة الكافرون.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

الفهارس: جعلت فهرسًا للمصادر والمراجع، وآخر للموضوعات.

هذا، وأسأل الله سبحانه وتعالى وحسن النية والقصد، وتوفيقه وعونه وتسديده، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث الأول

تعريف النداء وأنواعه

المطلب الأول

تعريف النداء لغة واصطلاحًا

تعريف النداء في اللغة:

عرف ابن دريد . رحمه الله . النداء في اللغة قائلًا: (النداء مصدر ناديته مناداة ونداءً...، ويقال: النِّداء، والنُّداء، فمن ضمه أخرجته مخرج الدعاء والثغاء، ومن كسره جعله مصدر ناديته نداءً، والنِّداء: نداء

(١) جمهرة اللغة (٢/١٠٦١).

(٢) مفردات ألفاظ القرآن (ص ٧٩٦، ٧٩٧).

الخطاب شاملاً لأنواع شتى من المخاطبين، أجمل بعضها فيما يلي:

أولاً: نداء بالوصف: والوصف إما أن يكون بالإنسانية، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]، وإما أن يكون بالإيمان، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا...﴾ [الآية [التحريم: ٨]، وإما أن يكون بالكفر، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾

[التحريم: ٧]، وإما أن يكون بالنبوة، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفْرَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ...﴾ [الآية [التوبة: ٧٣]، وإما أن يكون بالرسالة، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ...﴾ [الآية [المائدة: ٦٧]، وإما أن يكون بوصف حالة لمناسبة خاصة، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَرْمِلُ﴾ [المزمل:

١]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَدْيَنِيُّ﴾ [المدثر: ١]، وإما أن يكون بوصف النبوة للأب الأول وهو آدم عليه السلام، كقوله تعالى: ﴿يَبْنَئِ أَدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ...﴾ [الآية [الأعراف: ٣١]، وإما أن يكون بوصف أهل الكتاب، كقوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبَسُونَ الْحَقَّ

بِالْبَطْلِ...﴾ [الآية [آل عمران: ٧١].

وحروفه، فهذا أبو حيان يقول في الارتشاف: (واصطلاحاً الدعاء بحروف مخصوصة) ا.هـ (١). ومثله سعد الدين التفتازاني إذ يقول: (النداء وهو طلب الإقبال بحرف نائب مناب (ادعو) لفظاً، أو تقديرًا) ا.هـ (٢). وبنحوهما الزركشي أيضاً، حيث قال: (وهو طلب إقبال المدعو على الداعي بحرف مخصوص) ا.هـ (٣). إلا أن أبا حيان غير تعريفه السابق وهذه التعاريف، حيث قال في البحر: (والنداء هو دعاء الشخص باسمه العلم، أو بنوعه، أو بوصفه) ا.هـ (٤)، فهو نظر في هذا التعريف إلى تنوع المنادى، إذا تقرر هذا فيمكن أن يقال إن معنى النداء في الاصطلاح: هو طلب إقبال المدعو على الداعي بحروف مخصوصة لفظاً أو تقديرًا، وسواء كان المنادى باسمه العلم، أو بنوعه، أو بوصفه. والله تعالى أعلم، هذا وللنداء ثمانية أحرف هي: (الهمزة المفتوحة سواء كانت مقصورة أو ممدودة، وياء، وأي، وأي، ووا، وأي، وهيا، ووا) (٥).

المطلب الثاني

أنواع النداء في القرآن الكريم (٦)

جاء النداء في القرآن الكريم كأسلوب من أساليب

- (١) الارتشاف (٢١٧٩/٤).
- (٢) المطول شرح التلخيص (ص ٢٤٤).
- (٣) البرهان (٣٢٣/٢).
- (٤) البحر المحيط (٢٨/٥).
- (٥) ينظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (٢٥٥/٣).
- (٦) ينظر: النداءات الإلهية في القرآن الكريم للدكتور خالد البسيوني (ص ٢٧-٨٠).

على حساب البحث موضوع الدراسة.

المبحث الثاني

النداء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا

تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾

غريب النداء في الآية:

(عذر)، قال ابن فارس: (العين والذال والراء بناء صحيح له فروع كثيرة، ما جعل الله . تعالى . فيه وجه قياس بته، بل كل كلمة منها على نحوها

وجهتها مفردة، فالعذر معروف، وهو روم الإنسان إصلاح ما أنكر عليه بكلام، يقال منه: عذرته فأنا أعذره عذرا، والاسم العذر، وتقول: عذرته من فلان،

أي لمته ولم ألم هذا، يقال: من عذيري من فلان، ومن يعذرنى منه...، وتقول: اعتذر يعتذر اعتذارا وعذرة من ذنبه فعذرتة، والمعذرة الاسم، قال الله .

تعالى .: ﴿قَالُوا مَعذِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [الأعراف: ١٦٤]، وأعذر فلان إذا أبلى عذرا فلم يلم، ومن هذا الباب قولهم: عذّر الرجل تعذيرا إذا لم يبالغ في

الأمر، وهو يريك أنه مبالغ فيه، وفي القرآن: ﴿وَجَاءَ الْمُعَذِّرُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ﴾ [التوبة: ٩٠]، ويقرأ:

(المُعذرون)، قال أهل العربية: (المعذرون) بالتخفيف هم الذين لهم العذر، و(المعذرون) . بالتشديد . الذين

لا عذر لهم ولكنهم يتكفون عذرا) ١. هـ (٢).

وقال ابن منظور: (والمعتذر يكون محقا ويكون غير

ثانياً: نداء لأحد مخلوقاته: كنداء الأرض، أو السماء، أو

الجبال^(١)، ونحو ذلك، قال تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي

مَاءَكَ وَيَسْمَأْ أَفْلَحِي﴾ [هود: ٤٤].

ثالثاً: نداء الشخص باسمه العلم: كقوله تعالى: ﴿يَا حَيُّ

حُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾ [مريم: ١٢]، وقوله: ﴿يَا دَاوُدُ

إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ [ص: ٢٦]، وقوله:

﴿يَا مُوسَىٰ أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْأَمِينِينَ﴾

[القصص: ٣١].

رابعاً: نداء الشعوب: كقوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا

نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ...﴾ الآية [البقرة: ٤٠].

خامساً: نداء الجماعة المحدودة العدد: كقوله تعالى:

﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسُنُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنْ

أُتِقْتُنَّ...﴾ الآية [الأحزاب: ٣٢].

وبعد هذه الإطالة السريعة على جملة من النداءات القرآنية، أريد أن أشير إلى أن هذه النداءات لها معان ودلالات عظيمة، يمكن الوقوف عليها وعلى

هداياتها وأسرارها البيانية والبلاغية في مظانها من كتب التفسير، فهي جديرة بالبحث والدراسة والغوص

في بحار أسلوبها، وما فيه من بلاغة اللفظ، وتناسب السياق، وروعة البيان، وعظمة الإعجاز، وبعضها

أفرد بدراسات إلا أن البعض الآخر بحاجة إلى بحث ودراسة مستقلة أسوة بتلك الدراسات، لذا اكتفيت

بالإشارة إليها وعدم الوقوف معها، مخافة الإطالة

(٢) معجم مقاييس اللغة (٤/٢٥٣، ٢٥٤).

(١) في سورة سبأ آية رقم (١٠).

إشعار بأن مادة الافتعال فيه دالة على تكلف في الفعل، كالاكتساب والاختلاق والاصطناع ونحوها. **المعنى العام للنداء في الآية:**

وعيد وتوبيخ للكافرين وتأييس لهم يوم القيامة من قبول أذارهم، وعقابهم جزاء عملهم في الدنيا.

قال الطبري . رحمه الله .: (يقول تعالى ذكره مخبراً عن قيله يوم القيامة للذين جحدوا وحدانيته في الدنيا ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ الله . عز وجل .: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا

الْيَوْمَ إِنَّمَا جُزُونَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ يقول: يقال لهم: إنما تتأبون اليوم وذلك يوم القيامة، وتعطون جزاء أعمالكم التي كنتم في الدنيا تعملون، فلا تطلبوا المعاذير منها) ١.هـ (٣). وقال الشوكاني . رحمه الله .: (أي يقال لهم هذا القول عند إدخالهم النار تأييساً لهم وقطعاً لأطماعهم) ١.هـ (٤).

وقال الشيخ السعدي . رحمه الله .: (أي يوبخ أهل النار يوم القيامة بهذا التوبيخ) ١.هـ (٥). وهذا المعنى العام للآية جاء منسجماً مع آيات سورة التحريم ومتسقاً معها، . كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى . ثم إن هذا المعنى للآية وإن كان وعيداً وتبكيئاً للكافرين يوم القيامة إلا أنه حمل في طياته تحذيراً للمؤمنين بأسلوب غير مباشر، وعن هذا يقول الطاهر بن عاشور . رحمه الله .: (فإن سياق الآية تحذير للمؤمنين من الموبقات

محق، قال الفراء: اعتذر الرجل إذا أتى بعذر، واعتذر إذا لم يأت بعذر، وأنشد: ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر، أي أتى بعذر، وقال الله تعالى: ﴿يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ قُلْ لَا تَعْتَذِرُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَأْنَا اللَّهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ﴾ [التوبة: ٩٤]، ﴿قُلْ لَا تَعْتَذِرُوا﴾ يعني أنه لا عذر لهم، والمعاذير يشوبها الكذب) ١.هـ (١).

وقال الطاهر بن عاشور: (والاعتذار افتعال مشتق من العذر، ومادة الافتعال فيه دالة على تكلف الفعل مثل الاكتساب والاختلاق، والعذر الحجة التي تبرئ صاحبها من تبعة عمل ما، وليس لمادة الاعتذار فعل مجرد دال على إيجاد العذر، وإنما الموجود (عَذَرَ) بمعنى قَبِلَ العذر) ١.هـ (٢)، وخلاصة ما سبق في معنى مادة (عذر) ما يلي:

١- ليس في مادة (عذر) وجه قياس البتة، بل فروعها كثيرة وكل كلمة منها على نحوها وجهتها مفردة.

٢- أن المعتذر قد يكون صادقاً أو كاذباً.

٣- معنى العذر في اللغة هو البينة التي يحتج بها المعتذر عند من يعتذر إليه من ملامة قول أو فعل ما.

٤- اشتقاق المصدر (الاعتذار) من العذر فيه

(٣) جامع البيان (٤٩٢/٢٣).

(٤) فتح القدير (٣٠٢/٥).

(٥) تيسير الكريم الرحمن (ص ٨٧٤).

(١) لسان العرب (٥٤٥/٤، ٥٤٦)، وشطر البيت للبيد بن ربيعة العامري وهو في ديوانه (ص ٢١٤).

(٢) التحرير والتنوير (٣٦٧/٢٨).

وزهب الطاهر بن عاشور . رحمه الله . إلى أن المناسبة بين الآيتين بقوله: (وذكر هذه المقالة . أي في آية النداء بالنهاي عن الاعتذار . هنا استطراد يفيد التفسير من جهنم بأنها دار أهل الكفر، كما قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤] اهـ (٥). أي كأنه يشير . رحمه الله . إلى أن آية النداء بالنهاي عن الاعتذار استكمال وتتمة للآية السابقة من حيث بيان ما ينفر من حال النار بذكر من هم وقودها، وخزنتها وصفتهم وأهلها، وذكر بعض المعاصرين (٦) وجهًا من المناسبة وهو أن الله تعالى لما ذكر خبر النار ووصف خزنتها، ذكر عقبها ما يقال لأهلها الكفار حين يدخلونها، ولكل من هذه الأوجه حظها من النظر، وإن كان أقربها انسجامًا واتساقًا . والله أعلم . مع النص من حيث المعنى ما ذكره الرازي وابن عطية . رحمة الله عليهما .، وظهر لي وجه في المناسبة وهو أن الآية السابقة جاء وعظ المؤمنين وتحذيرهم من النار وحالها ببناء مباشر، ثم أتبعه بوعظ لهم وتحذير من النار ببناء غير مباشر تلميحًا لا تصريحًا، والله أعلم .

مسائل النداء في الآية:

١- نوع النداء: جاء نداء هذه الآية للكافرين على سبيل التوبيخ لهم، وتأييسهم من قبول أعدارهم الكاذبة،

في النار) اهـ (١). ويقول صاحب التفسير المنير: (ثم وعظ المؤمنين بما يقال للكافرين عند دخولهم النار) اهـ (٢).

مناسبة النداء في الآية لما قبله:

قال الرازي . رحمه الله .: (لما ذكر شدة العذاب بالنار، واشتداد الملائكة في انتقام الأعداء، فقال: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ﴾، أي يقال لهم: لا تعتذروا اليوم إذ الاعتذار هو التوبة، والتوبة غير مقبولة بعد الدخول في النار، فلا ينفعكم الاعتذار) اهـ (٣). فكأن الرازي . رحمه الله . يشير إلى أن المناسبة بين الآية السابقة وآية النداء بالنهاي عن الاعتذار في توقيت حصول الاعتذار من الكفار يوم القيامة إنما هو بعد دخولهم النار، لما يجدونه من شدة العذاب، واشتداد الملائكة عليهم، وقال ابن عطية . رحمه الله .: (فكأنه قال بعد تقرير هذا المعنى . أي في الآية السابقة . فيقال للكفار: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ﴾، أي إن المعذرة لا تنفعكم، وإنما تجزون بأعمالكم فلا تلوموا إلا أنفسكم) اهـ (٤)، أي إذا تقرر أن هذا هو حال النار . كما في الآية السابقة . من أن وقودها الناس والحجارة، و﴿عَلَيْهَا مَلَكَةٌ غَلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحریم: ٦]، إذا كان ذلك كذلك ثم كفرتم، فحينئذ لا وجه لاعتذاركم، ولا فائدة منه، ومن هنا جاءت المناسبة بين الآيتين.

(١) التحرير والتنوير (٣٦٧/٢٨).

(٢) التفسير المنير، للدكتور وهبة الزحيلي (٣١٨/٢٨).

(٣) تفسير الرازي (٥٧٢/٣٠).

(٤) المحرر الوجيز (٣٣٣/٥).

(٥) التحرير والتنوير (٣٦٦/٢٨).

(٦) وهو الدكتور عبد المحسن بن عبد العزيز العسكر في تفسيره

المسمى (بتفسير جزء قد سمع وفوانده وأحكامه، ص ٣٢٠).

رحمه الله .: (يقول لهم الملائكة يوم القيامة حين يعتذرون لا تعتذروا اليوم) ا.هـ (٥). ويقول الطاهر بن عاشور . رحمه الله .: (هو من قول الملائكة الذين على النار) ا.هـ (٦). وفي الحقيقة ليس بين القولين اختلاف تضاد، بل هما بمثابة القول الواحد، فالأول بناء على أن الله عز وجل صاحب الشأن وبيده الأمر من قبل ومن بعد، والثاني بناء على أن الملائكة مأمورون بذلك، كما أشار إليه أبو السعود بقوله: (حسبنا أمروا به)، والأمر هو الله عز وجل، والله تعالى أعلم.

٣- وقت النداء بالنهاي عن الاعتذار وسببه:

ذهب عموم أهل التفسير إلى أن وقت النداء بالنهاي عن الاعتذار هو يوم القيامة، إلا أن بعضهم حدّد ذلك قبل دخول الكفار النار (٧)، وبعضهم يفهم من كلامه أن ذلك بعد دخولهم النار (٨)، وكلاهما محتمل ويمكن تفسير الآية به، ويدل عليهما مجيء آيات التنزيل في مواضع من الكتاب العزيز بالاحتمالين جميعاً، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وأما سبب النهي عن الاعتذار فقد جاء بيانه في الآية بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ

قال الشيخ السعدي . رحمه الله .: (أي يوبخ أهل النار يوم القيامة بهذا التوبيخ) ا.هـ (١). وهذا النوع من النداء التوبيخي الأخرى يستحيل فيه تدارك الموبّخ ما وبّخ به، فحينئذ يكون توبيخه للوم والتبكيث والتأبيس، وعن هذا النوع من التوبيخ يقول صاحب أساليب التوبيخ في القرآن الكريم: (وإن كان الموبّخ لا يستطيع تدارك الموبّخ به، فتوبيخه للوم والتهديد، فلا يتضمن حينذاك الطلب منه اجتناب ما وبّخ به، بل يتضمن الطلب من المتلقي اجتناب ما وبّخ به الموبّخ، وكذلك توبيخ الموبّخ في الحياة الآخرة، فهو تقريع على ما مضى وانقضى ويستحيل تداركه، فالتوبيخ هناك للوم والتنديد والتحسير والتعجيز والإهانة) ا.هـ (٢).

٢- بيان المنادي: لأهل التفسير في المراد بالمنادي في هذه الآية العظيمة قولان؛ أحدهما: أن هذا القول من الله عز وجل، قال الطبري . رحمه الله .: (يقول تعالى ذكره مخبراً عن قبيله يوم القيامة للذين جحدوا وحدانيته في الدنيا) ا.هـ (٣). والثاني: أن هذا قول الملائكة للكافرين عند إدخالهم النار، قال أبو السعود . رحمه الله .: (مقول لقول قد حذف ثقة بدلالة الحال عليه، أي يقال لهم ذلك عند إدخال الملائكة إياهم النار حسبما أمروا به) ا.هـ (٤). وقال السمرقندي .

(٥) تفسير السمرقندي (٤٧٠/٣).

(٦) التحرير والتنوير (٣٦٦/٢٨).

(٧) ينظر: الكشاف، للزمخشري (٥٦٩/٤)، وتفسير أبي السعود (٢٦٨/٨).

(٨) ينظر: تفسير الرازي (٥٧٢/٣٠)، وتفسير الخازن (٣١٦/٤).

(١) تيسير الكريم الرحمن (ص ٨٧٤).

(٢) أساليب التوبيخ في القرآن الكريم، للدكتور عباس علي (ص ٢، ٣).

(٣) جامع البيان (٤٩٢/٢٣).

(٤) تفسير أبي السعود (٢٦٨/٨).

يَلَيِّتَنَا نُرْدُ وَلَا نَكْذِبُ بِعَايَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ

الْمُؤْمِنِينَ ﴿ [الأنعام: ٢٧]، قال الحافظ ابن كثير . رحمه الله :- (يذكر تعالى حال الكفار إذا وقفوا يوم القيامة على النار وشاهدوا ما فيها من السلاسل والأغلال، ورأوا بأعينهم تلك الأمور العظام والأهوال، فعند ذلك... يتمنون أن يردوا إلى الدار الدنيا ليعملوا عملاً صالحاً، ولا يكذبوا بآيات ربهم ويكونوا من المؤمنين) ١.هـ (٣). ومثلها من الآيات قوله تعالى: ﴿... قَالُوا

رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ ﴿

رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ ﴿

قَالَ أَخْسَعُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ ﴿ [المؤمنون: ١٠٦-

١٠٨]، وقوله: ﴿... وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا

أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوْ لَمْ

نُعْمِرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ

فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ ﴿ [فاطر: ٣٧]،

ففي هذه الآيات الكريمة بين جل وعلا غاية اعتذارهم ومبلغ

مطلبهم، ولكن هيهات هيهات، وقد ذهب وقته، ورحل زمنه،

وانقضى أوانه، فلات ساعة مندم، كما قال تبارك وتعالى: ﴿فَإِنْ

يَصْبِرُوا فَأَلَّارُ مَثْوَى لَهُمْ وَإِنْ يَسْتَعْتِبُوا فَمَا هُمْ مِنَ

الْمُعْتَبِينَ ﴿ [فصلت: ٢٤]، قال الطاهر بن عاشور . رحمه

الله :- (والمعنى... أن حاصل أمرهم أنهم قد زج بهم في النار،

فإن صبروا واستسلموا فهم باقون في النار، وإن اعتذروا لم

(٣) تفسير ابن كثير (٢٤٨/٣).

(٤) التحرير والتنوير (٢٧٣/٢٤).

تَعْمَلُونَ ﴿، قال الطبري . رحمه الله :- (يقال لهم: إنما تتأبون

اليوم وذلك يوم القيامة، وتعطون جزاء أعمالكم التي كنتم في الدنيا

تعملون، فلا تطلبوا المعاذير منها) ١.هـ (١). وجاء أيضاً بيانه في آيات

أخرى بكون الاعتذار لا ينفعهم، كما في قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا

يَنْفَعُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَعْذِرَتُهُمْ وَلَا هُمْ

يُسْتَعْتَبُونَ ﴿ [الروم: ٥٧]، وقوله: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ

الظَّالِمِينَ مَعْذِرَتُهُمْ وَهُمْ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ

﴿ [غافر: ٥٢]، وبهذا النهي وبيان سببه يتحقق بأسهم،

وينقطع رجائهم، نسأل الله السلامة والعافية.

٤- نوع الاعتذار:

أجمل الله تعالى في الآية الكريمة نوع الاعتذار المنهي عنه،

وجاء مبيئاً في مواضع أخرى من آيات الذكر الحكيم، كقوله

تعالى: ﴿... حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ

أُخْرِجُهُم لَأُولَهُمُ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا

ضِعْفًا مِّنَ النَّارِ... ﴿ الآية [الأعراف: ٣٨]، قال الطبري .

رحمه الله :- (يقول تعالى ذكره: حتى إذا تداركت الأمم في النار

جميعاً، يعني اجتمعت فيها... الأولون من أهل الملل الكافرة

والآخرون منهم... قالت أخرى أهل كل ملة دخلت النار الذين

كانوا في الدنيا بعد أولى منهم تقدّمها، وكانت لها سلفاً وإماماً

في الضلالة والكفر لأولاها الذين كانوا قبلهم في الدنيا: ربنا

هؤلاء أضلونا عن سبيلك، ودعونا إلى عبادة غيرك، وزينوا لنا

طاعة الشيطان) ١.هـ (٢).

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَعُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا

(١) جامع البيان (٤٩٢/٢٣).

(٢) المصدر السابق (٤١٦/١٢، ٤١٧).

٥- إشكال وجوابه:

نداء الآية الكريمة يدل على أن الكفار يعتذرون عن كفرهم وعصيانهم في الدنيا يوم القيامة، ودل عليه . كما تقدم .
تصريحهم باعتذارهم أيضاً، بينما دل ظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ [المرسلات: ٣٦] أنهم لا يؤذن لهم في الاعتذار، هذا وجه الإشكال، وقد أجاب المفسرون بأن ذلك يكون في بعض مواقف وأحوال يوم القيامة دون بعض (١)، يقول الإمام القرطبي . رحمه الله .: ﴿وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ أي إن يوم القيامة له مواطن ومواقيت، فهذا من المواقيت التي لا يتكلمون فيها، ولا يؤذن لهم في الاعتذار والتنصّل) ١.هـ (٢). ويقول الطاهر بن عاشور . رحمه الله .: (واعلم أنه لا تعارض بين هذه الآية . أي آية المرسلات . وبين الآيات التي جاء فيها ما يقضي أنهم يعتذرون...؛ لأن وقت انتفاء نطقهم يوم الفصل، وأما نطقهم المحكي... فذلك صراخهم في جهنم بعد انقضاء يوم الفصل) ١.هـ (٣).

بلاغة النداء في الآية:

الوجه الأول: قال الطاهر بن عاشور . رحمه الله .: (وأفادت ﴿إنما﴾ قصر الجزاء على مماثلة العمل المجزى عليه قصر قلب، لتنزيلهم منزلة من اعتذر وطلب أن يكون جزاؤه أهون مما شاهده) ١.هـ (٤). والمقصود بقصر القلب هو: (ما يخاطب به من يعتقد عكس الحكم الذي أثبتته المتكلم...، ومثاله في قصر الموصوف على الصفة قولك: (ما علي إلا بطل)، ردًا على من اعتقد اتصافه بالجبن دون البطولة، وسمى قصر قلب لقلب

الحكم على المخاطب) (٥)، فكأن في قوله تعالى: ﴿...﴾
﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ ردًا على أنهم اعتقدوا أن يكون جزاؤهم أخف وأهون مما شاهدوه ويستحقوه، على فرض أنهم اعتذروا وطلبوا ذلك.

الوجه الثاني: النداء بلفظ الماضي ﴿يَتَّيَّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾

قال الرازي . رحمه الله .: (الآية المذكورة في سورة ﴿لم تحرم﴾ إنما تقال لهم يوم القيامة وثمة لا يكون الرسول رسولاً إليهم فأزال الوساطة، وفي ذلك الوقت يكونون مطيعين لا كافرين فلذلك ذكره بلفظ الماضي) ١.هـ (٦). وهناك احتمال آخر لمجيء التعبير بلفظ الماضي، وهو تحقق عدم إمكانية حصول الإيمان وقتئذ لمن كفر واستمر على ذلك حتى مماته، لفوات وقته وانقضاء زمنه، والله تعالى أعلم.

هدايات النداء في الآية:

تضمن النداء القرآني في الآية الكريمة هدايات ومعان عظيمة لمن تأمله وتدبره وأمعن النظر فيه، أرشد إليها بأسلوب بليغ واضح، أشير إلى بعض منها فيما يلي:

١- وعيد الكفار وتهديدهم بأسلوب النداء على وجه التوبيخ واللوم، والتبكييت والتأيسس، مما لا يستطيعوا معه تدارك ما ويخو به في ذلك اليوم.

٢- نهى الكفار عن الاعتذار يوم القيامة عما اقترفوه في الدنيا من الكفر والعصيان، وعدم قبوله منهم، وما ذاك إلا لأن في ذلك اليوم . كما قال الله تعالى .: ﴿...﴾

﴿يَمَّا كَسَبْتُمْ لَأُظْلَمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعٌ

(١) ينظر: زاد المسير (٣٨٦/٤).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (١٦٦/١٩).

(٣) التحرير والتنوير (٤٤٠/٢٩).

(٤) التحرير والتنوير (٣٦٧/٢٨).

(٥) المنهاج الواضح للبلاغة (٧٢/٢).

(٦) تفسير الرازي (٣٢٩/٣٢، ٣٣٠).

سورتي الإخلاص هي وسورة الإخلاص، لما يتضمنها من الإخلاص لله جل وعلا، كما أن فيها الفصل الحاسم بين الإيمان والكفر من أول السورة إلى آخرها، وتمثل ذلك في وصفهم، والنفي التام في المعبود والعبادة، وتقرير المفصلة بين أهل الإيمان وأهل الكفر، بأن لهم دينهم وهو الشرك والكفر، وللنبي^أ والمؤمنين دينهم وهو الإيمان والإسلام.

مناسبة النداء في السورة لما قبله:

قال البقاعي - رحمه الله -: (لما أخبره في الكوثر أن العريق في شتانه عدم، وجب أن يعرض عنه ويقبل بكلبته على من أنعم عليه بذلك، فقال معلما له ما يقول ويفعل: ﴿قُلْ﴾، ولما كان شائه أعرق الخلق في الضلال والبعد من الخير، قال منادياً له بأداة البعد وإن كان حاضرًا معبرًا بالوصف المؤذن بالرسوخ:

﴿يَأَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ [الكافرون: ١] (٤). وقال

السيوطي - رحمه الله -: (وجه اتصالها بما قبلها أنه تعالى لما قال: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ﴾ [الكوثر: ٢] أمره أن يخاطب الكافرين بأنه لا يعبد إلا ربه، ولا يعبد ما يعبدون، وبالغ في ذلك فكر، وانفصل منهم على أن لهم دينهم وله دينه) (٥).

أي أن الله عز وجل لما أمر رسوله عليه الصلاة والسلام في سورة الكوثر بإخلاص العبادة له بقوله: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ﴾، أمره أن يصرح بذلك في سورة الكافرون، حتى يتحقق الإخلاص في أعلى معانيه، وإلى هذا أشار الألوسي - رحمه الله - بقوله: (وفيها إعلان ما فهم مما قبلها من الأمر بإخلاص العبادة له عز

الْحِسَابِ ﴿ [غافر: ١٧].

٣- سبب نهى الكفار عن الاعتذار وعدم قبوله منهم جاء في نداء الآية الكريمة جزاء أعمالهم في الدنيا، وجاء في آيات أخرى بعدم انتفاعهم من اعتذارهم، فتحصل مجيء سبب النهي من جانبين، جانب الجزاء من جنس العمل، وهذا متضمن لعدل الله عز وجل، وجانب عدم حصول النفع؛ لأنه قُدّم إليهم الإنذار والإعذار بإرسال الرسل وإنزال الكتب فلا ينفعهم الاعتذار.

٤- تضمن توبيخ الكفار وتقريعهم تحذيرًا غير مباشر للمؤمنين بأن يتعدوا عن كل ما هو سبب لغضب الله وسخطه، وحلول عقابه وأليم عذابه.

المبحث الثالث

النداء في سورة الكافرون

المعنى العام للنداء في السورة:

البراءة من الشرك ومعبودات الكفار وعبادتهم ودينهم. قال الحافظ ابن كثير - رحمه الله -: (هذه السورة سورة البراءة من العمل الذي يعمله المشركون، وهي أمرة بالإخلاص فيه) (١). وقال الشيخ ابن عثيمين - رحمه الله -: (هذه السورة فيها البراءة والتخلي من عبادة غير الله عز وجل، سواء في المعبود أو في نوع الفعل، وفيها الإخلاص لله عز وجل، وأن لا نعبد إلا الله وحده لا شريك له) (٢). وقد دل على هذا المعنى ما ثبت من حديث جبلة بن حارثة قال: قلت: (يا رسول الله علمني شيئاً أقوله عند منامي قال: إذا أخذت مضجعك من الليل فاقرأ: ﴿قُلْ يَأَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾،

حتى تُمرَّ بآخرها، فإنها براءة من الشرك) (٣)، ولهذا تعتبر أحد

=
والنسائي في الكبرى (٢٩٤/٩، ح ١٠٥٦٨)، قال الحافظ ابن حجر - رحمه الله - في الإصابة (٥٦٦/١)، ترجمة (١٠٧٩) عند ترجمة جبلة بن حارثة: (وله في النسائي حديث متصل صحيح الإسناد) (١). ثم ذكر الحديث، وقال المناوي في التيسير (٦٢/١): (وهو حديث صحيح) (١). وحسنه الشيخ الألباني في صحيح الجامع الصغير (١١٥/١)، ح (٢٩٢).

(٤) نظم الدرر، للبقاعي (٣٠١/٢٢)، ح (٣٠٢).

(٥) أسرار ترتيب القرآن، للسيوطي (ص ١٦٩).

(١) تفسير ابن كثير (٥٠٧/٨).

(٢) تفسير جزء عمّ، للشيخ ابن عثيمين (ص ٣٣٨).

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٤٤٠/٣٩)، ح (٥/٢٤٠٠٩).

من المرويات على أنها سبب للنداء في هذه السورة، وخلاصتها ما جاء في تلمة تفسير أضواء البيان حيث قال: (نداء للمشركين بمكة لما عرضوا عليه ^أ أن يترك دعوته ويُملِّكوه عليهم، أو يعطوه من المال ما يرضيه ونحوه فرفض، فقالوا: تقبل منا ما نعرضه عليك، تعبد آلهتنا سنة ونعبد إلهك سنة، فسكت عنهم فنزلت، وقالوا له: إن يكن الخير معنا أصبته وإن يكن معك أصبناه) ^أ هـ. (٤). قال ابن عطية . رحمه الله .: (هذا معنى قولهم ولفظهم، لكن للرواة زيادة ونقص... ولرسول الله ^أ معهم في هذه المعاني مقامات) ^أ هـ. (٥).

ومن هنا يعلم سبب مجيء هذا النداء القرآني بهذا الأسلوب وقوته، والتعبير وبلاغته، فقد قطع أطماعهم ورجاءهم بأن يفعل النبي ^أ ما يريدون، وأصابهم باليأس بأن يستجيب لهم ولو بأدنى بصيص أمل، وإعلان لهم بأن هذا هو القول الفصل، الذي ليس فيه معاملة ولا هزل، فأمر التوحيد والعقيدة منهج رباني، وتشريع إلهي للخلق كافة، ليس لنبي مرسل أو ملك مقرب دخل فيه، ولهذا لما تقرر هذا المعنى من النداء القرآني عند الكفار أخذوا بإيذاء النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه بالسب والشتم والضرب، وناصرهم العداة وأساموهم سوء العذاب، حتى جعل الله للنبي ^أ وللمؤمنين فرجًا ومخرجًا، فنصر الله عبده، وأنجز وعده، وهزم الأحزاب وحده.

٤ - المقصود بنداء الكفار:

اختلف أهل التفسير في المقصود بنداء الكفار على قولين: القول الأول: أن المراد بالنداء قوم معيّنون قد علم الله تعالى أنه لا يتأتى منهم الإيمان أبداً، فيكون من الخصوص الذي جاء بلفظ العموم، وهو قول أغلب المفسرين. ودليلهم ما تقدم في

وجل، ويكفي ذلك في المناسبة بينهما) ^أ هـ. (١).

من خلال ما سبق يتضح أن كلا المناسبتين تدور حول شخص النبي عليه الصلاة والسلام، إذ كل مناسبة ربطت الاتصال بين السورتين بمقطع من السورة السابقة، ومن هنا يمكن أن يقال استنتاجاً مما سبق وجمعاً بين المناسبتين أن مجيء سورة الكافرون عقب سورة الكوثر لكون حديثهما عن النبي ^أ، ففي الأولى إخبار للنبي عليه الصلاة والسلام بما من الله عليه بنهر في الجنة وهو الكوثر، وأمره بشكره فقال: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَخَّرْ﴾ [الكوثر: ٢]، وإخبار له بأن مبعضك ومنتقصك مقطوع العقب، ومقطوع الخير من جميع وجوهه، وفي الثانية استكمال للحديث عنه عليه الصلاة والسلام بأن يعلن ويصرح ببراءته من معبود الكفار وعبادتهم ودينهم، وأنه مخلص العبادة لله وحده لا شريك له.

مسائل النداء في السورة:

١ - نوع النداء: قال الطاهر بن عاشور . رحمه الله .: (ونودوا بوصف الكافرين تحقيراً لهم) ^أ هـ. (٢). وأيضاً استخفافاً وتوبيخاً وتشنيعاً بهم، فكان نداء البعداء إيماناً بنداء البعداء ذمًا، بخلاف مجيئه عنهم في آية أخرى حيث وصفوا بالجهل، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ تَأْمُرُوتٍ أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ﴾ [الزمر: ٦٤]، لأن لفظ الجهل عند التقييد قد لا يذم، حكاة الرازي (٣).

٢ - المنادي: هو النبي عليه الصلاة والسلام بأمر ووحى من الله عز وجل، وجاء هذا النداء في خطابه لهم لأجل إبلاغهم، وشد انتباههم لما سيلقى عليهم، وليبيان بعدهم في الكفر والشرك والعناد معه عليه الصلاة والسلام، وتبرؤه منهم.

٣ - سبب النداء: حكى أهل التفسير لهذا النداء القرآني عددًا

(٤) أضواء البيان مع تتمته، للشيخ الشنقيطي (١٣٢/٩)، وينظر: جامع البيان (٦٦٢/٢٤)، وابن أبي حاتم (٣٤٧١/١٠).
(٥) المحرر الوجيز (٥٣١/٥).

(١) روح المعاني للالوسي (٤٨٤/١٥).
(٢) التحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور (٥٨١/٣٠).
(٣) ينظر: تفسير الرازي (٣٢٩/٣٢) بتصرف يسير.

من الشرك، فلو كان الخطاب لمن يموت على الشرك كانت براءة من دين أولئك فقط لم تكن براءة من الشرك الذي يسلم صاحبه فيما بعد، ومعلوم أن المقصود منها أن تكون براءة من كل شرك اعتقادي وعملي^(٤).

ثالثًا: لم يثبت. حسب بحثي واطلاعي. من مرويات سبب نزول هذا النداء القرآني شيء، ولذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية. رحمه الله: (إن صح أنه إنما خاطبهم).

أوجه بلاغة النداء القرآني في السورة:

احتوى النداء القرآني في سورة الكافرون عددًا من أوجه البلاغة القرآنية، كان له الأثر البالغ في تقرير عقيدة التوحيد وإخلاص العبادة لله جل وعلا، وهذه الأوجه منها ما هو إجمالي أمره ظاهر، ومنها ما هو تفصيلي يحتاج إلى بيان واضح، فأما الإجمالي فدوران هذا النداء القرآني حول أصل واحد، وقضية واحدة، ألا وهي نداء العبودية والعبادة، الذي من أجله خلقت الخليقة، ووجدت على أرض البسيطة، كما قال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقد جاء هذا النداء في نظم متناسق، وتركيب فريد، له مغزى يصدع بالحق، ويدمغ الباطل المحض، بأبلغ كلام وأوجز بيان، وأعلى مقامات الفصاحة وحدود البلاغة، من تخيير للفظ، واختلاف للنظم، فذاك يتعلق بالمبنى، وهذا يتعلق بالمعنى، مع امتناع المقابلة، وحصر المفاصلة، وتقديم وتأخير، وتبادل الضمائر بين الضمير والضمير، هذا بعض ما في النداء من الحسن والجمال على سبيل الإجمال، أما ما فيه من وجوه البلاغة على التفصيل والبيان، فإليك بيانه:

الوجه الأول: النداء باسم الفاعل (الكافرون): أجاب بعض المفسرين عن هذا وهو الرازي. رحمه الله. بقوله: (فهم كانوا موصوفين بالكفر، وكان الرسول رسولاً إليهم، فلا جرم قال:

بيان سبب النداء، وقالوا: إن الألف واللام في (الكافرون) ترجع إلى معنى المعهود لا جميع الكافرين، لأن منهم من آمن فعبد الله، ومنهم من مات أو قتل على كفره وهم المخاطبون بهذا^(١).

القول الثاني: أن المراد بالنداء شموله لكل كافر على وجه الأرض، ولكن المواجهين بهذا الخطاب هم كفار قريش، وهو قول الحافظ ابن كثير والشيخ ابن عثيمين^(٢). رحمة الله عليهما، ودليلهم أن الألف واللام للجنس من حيث إنها كانت صفة (لأي)، وإن أسلموا فيما بعد، فهو خطاب لهم ما داموا كفاراً^(٣).

وأولى القولين بالصواب. والله أعلم. قول من قال بأن النداء يشمل كل كافر، وذلك لما يلي:
أولاً: لصحة ما ذكره أصحاب هذا القول.

ثانياً: ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية. رحمه الله. تعليقا على القول الأول قائلا: (وهذا غلط، فإن قوله: ﴿قُلْ يَتَّيْبَهَا الْكَافِرُونَ﴾ خطاب لكل كافر، وكان يقرأ بها في المدينة بعد موت أولئك المعينين، ويأمر بها ويقول: هي براءة من الشرك، فلو كانت خطاباً لأولئك المعينين، أو لمن علم منهم أنه يموت كافراً، لم يخاطب بها من لم يعلم ذلك منه، وأيضاً فأولئك المعينون إن صح أنه إنما خاطبهم فلم يكن إذ ذاك علم أنهم يموتون على الكفر. وقال أيضاً بعد ذكره للحديث الوارد في أن سورة الكافرون براءة من الشرك. فقد أمر رسول الله ^أ واحداً من المسلمين أن يقرأها، وأخبره أنها براءة

(١) ينظر: جامع البيان (٦٦١/٢٤)، وتفسير الماوردي (٣٥٧/٦)، وتفسير الرازي (٣٣٠/٣٢)، والجامع لأحكام القرآن (٢٢٥/٢٠)، (٢٢٦)، وتفسير أبي السعود (٢٠٦/٩)، وروح المعاني للالوسي (٤٨٥/١٥).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (٥٠٧/٨)، وتفسير جزء عم، للشيخ ابن عثيمين (ص ٣٣٥).

(٣) ينظر: أضواء البيان مع تتمته، للشيخ الشنقيطي (١٣٤/٩).

(٤) مجموع الفتاوى (٥٤٠/١٦)، (٥٤٢).

الفعلية، وأما في الجملة الثانية فقال سبحانه: ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ﴾ أي لم أعبد قط ما عبدتم في الماضي، ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَّا أَعْبُدُ﴾، أي لم تعبدوا قط في الماضي ما أعبده دائماً، فعبء عنه عليه الصلاة والسلام بأنه ليس متصفاً بعبادة ما يعبدون، ولا هم كذلك متصفون بعبادة ما يعبد، فكان وصفه عليه الصلاة والسلام في الجملتين بوصفين مختلفين، بالجملة الفعلية تارة، وبالجملة الاسمية تارة أخرى، فكانت إحداهما لنفي الفعل وتجدد حدوثه، والأخرى لنفي الوصف الثابت، أما هم فلم يوصفوا في الجملتين إلا بالجملة الاسمية الدالة على الوصف الثابت في الماضي إلى الحاضر، فتحصل مما سبق أن الجملة الأولى تضمنت نفي الفعل في الزمان غير الماضي، والجملة الثانية تضمنت نفي قبوله عليه الصلاة والسلام، ونفي إمكانه الشرعي، فلا تكرر حينئذ بين الجملتين، كما تضمنت البراءة من كل ما يعبد الكافرون في الماضي والحاضر والمستقبل، بأوجز لفظ وأخصره وأبينه، وهذا إن شاء الله أحسن ما قيل فيها^(٣)، والله تعالى أعلم.

الوجه الثالث: تكرير الفعل في حق نفسه بلفظ الحال والمستقبل وفي حقهم بلفظ الماضي.

قال ابن القيم - رحمه الله -: (ففي ذلك سر وهو الإشارة والإيماء إلى عصمة الله تعالى له - عليه الصلاة والسلام - عن الزبغ والانحراف عن عبادة معبوده، والاستبدال به غيره وأن معبوده واحد في الحال والمآل على الدوام، لا يرضى به بدلاً ولا يبغي عنه حولا، بخلاف الكافرين فإنهم يعبدون أهواءهم ويتبعون شهواتهم في الدين وأغراضهم، فهم بصدد أن يعبدوا اليوم معبوداً

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾^(١) هـ (١). وقال ابن القيم - رحمه الله -: (إرادة الدلالة على أن من كان الكفر وصفاً ثابتاً له لازماً لا يفارقه، فهو حقيق أن يتبرأ الله منه، ويكون هو أيضاً بريئاً من الله، فحقيق بالموحدين البراءة منه...، ولهذا أتى فيها بالنفي الدال على الاستمرار في مقابلة الكفر الثابت المستمر) هـ (٢). وظهر لي احتمال آخر من الجواب وهو أن مجيء التعبير باسم الفاعل (الكافرون) لإرادة إنذارهم وتحذيرهم بطريق غير مباشر في الدنيا، لإمكانية حصول الإيمان من بعضهم وقد كان، والله تعالى أعلم.

الوجه الثاني: المقابلة بين الجملتين، وهما قوله تعالى: ﴿لَا أَعْبُدُ مَّا تَعْبُدُونَ﴾ ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَّا أَعْبُدُ﴾ [الكافرون: ٢، ٣] الجملة الأولى، وقوله تعالى: ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ﴾ ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَّا أَعْبُدُ﴾ [الكافرون: ٤، ٥] الجملة الثانية.

وبيان وجه هذه المقابلة بأن يقال: هي بين جهتين أحدهما الرسول^أ، والأخرى الكفار، في عدم عبادة كل منهما معبود الآخر، ولكن هذه المقابلة لم تساو في اللفظ بين الطرفين، فقوله تعالى في الجملة الأولى: ﴿لَا أَعْبُدُ مَّا تَعْبُدُونَ﴾ نفي للحال والمستقبل، حيث عبر عن كل منهما بالفعل المضارع، أي لا أعبد الآن ولا مستقبلاً ما تعبدون الآن ومستقبلاً، وقوله تعالى: ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَّا أَعْبُدُ﴾، أي ولا أنتم متصفون بعبادة ما أعبد الآن ومستقبلاً، حيث عبر عنهم بالجملة الاسمية، وعنه عليه الصلاة والسلام بالجملة

(٣) ينظر: دقائق التفسير، لابن تيمية (٢٢٥/٦، ٢٢٦)، وبدائع الفوائد، لابن القيم (١٣٥/١)، وتفسير ابن كثير (٥٠٨/٨)، وأضواء البيان مع تتمته (١٣٣/٩، ١٣٤) بتصرف.

(١) تفسير الرازي (٣٣٠/٣٢).

(٢) بدائع الفوائد (١٣٩/١).

فهم كانوا يعبدون الله ويعبدون معه غيره فلم ينتف عنهم الفعل لوقوعه منهم، ونفى الوصف لأن من عبد غير الله لم يكن ثابتاً على عبادة الله موصوفاً بها) ١.هـ (٢).

الوجه الخامس: إتيان النفي ب(لا) دون (لن):

كون النفي ب(لا) أبلغ منه ب(لن)، ولأنها تدل على دوام النفي وطوله من (لن)، قاله ابن القيم رحمه الله (٣).

الوجه السادس: اشتمال النداء في السورة على النفي المحض:

يرجع اشتمال نداء السورة على هذا النفي المحض لكونها سورة البراءة من الشرك، كما ثبت وصفها بذلك عن النبي ﷺ (٤)، حيث كان هذا هو المقصود الأعظم والأهم، فقوله تعالى: ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾، وقوله: ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ﴾ نفي وبراءة محضة، جاءت مرة بالجملة الفعلية الدالة على نفي الفعل وتجدد حدوثه، ومرة بالجملة الاسمية الدالة على نفي الوصف الثابت (٥).

الوجه السابع: تقديم براءته من معبودهم على براءتهم من معبوده:

وجه هذا التقديم اشتمال سورة الكافرون على توحيد القصد والإرادة، وهو . كما يقول ابن القيم رحمه الله : (أن لا يعبد إلا إياه، فلا يشرك به في عبادته سواه، بل يكون وحده هو المعبود) ١.هـ (٦). كون ذلك هو مقصود النداء في السورة وغرضه الرئيسي، وهو إخلاص العبادة لله وحده لا شريك له، والذي جاء تقريره في نداء السورة بطريق النفي، نفي كونه ^٨ متصفاً

وغداً غيره، فقال: ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ يعني الآن، ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ أنا الآن أيضاً، ثم قال: ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ﴾ يعني ولا أنا فيما يستقبل يصدر مني عبادة لما عبدتم أيها الكافرون، وأشبهت (ما) هنا رائحة الشرط فلذلك وقع بعدها الفعل بلفظ الماضي وهو مستقبل في المعنى) ١.هـ (١).

ويمكن أن يقال: كون الانتفاء في حقه عليه الصلاة والسلام هو الأكيد والأهم بخلافهم هم، كان هذا التباين في تكرير الفعل بحقه ^٨ بلفظ الحال والمستقبل، وإتيانه في حقه بلفظ الماضي، والله تعالى أعلم.

الوجه الرابع: مجيء النفي في حقه عليه الصلاة والسلام بالفعل الدال على الحاضر والمستقبل تارة وباسم الفاعل تارة أخرى، وفي حقه لم يأت إلا باسم الفاعل.

قال ابن القيم . رحمه الله : (فذلك والله أعلم لحكمة بديعة وهي أن المقصود الأعظم براءته من معبوديهم بكل وجه وفي كل وقت، فأتى أولاً بصيغة الفعل الدالة على الحدوث والتجدد، ثم أتى في هذا النفي بعينه بصيغة اسم الفاعل الدالة على الوصل والثبوت، فأفاد في النفي الأول أن هذا لا يقع مني، وأفاد في الثاني أن هذا ليس وصفي ولا شأني...، وأما في حقه فإنما أتى بالاسم الدال على الوصف والثبوت دون الفعل، أي أن الوصف الثابت العائد لله منتف عنكم، فليس هذا الوصف ثابتاً لكم، وإنما ثبت لمن خص الله وحده بالعبادة لم يشرك معه فيها أحداً، وأنتم لما عبدتم غيره فليست من عابديه وإن عبدوه في بعض الأحيان...، كما قال المشركون عن معبودهم ﴿مَّا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣]،

(٢) بدائع الفوائد (١/١٣٧).
(٣) المصدر السابق (١/١٣٧، ١٣٨) بتصريف يسير.
(٤) في حديث جبلة بن حارثة المتقدم (ص ١٨).
(٥) ينظر: بدائع الفوائد، لابن القيم (١/١٣٨).
(٦) المصدر السابق.

(١) بدائع الفوائد (١/١٣٥، ١٣٦).

التفسير من كونها منسوخة، وقرر هذا وأوضحه الإمام ابن القيم . رحمه الله . أيما إيضاح وبيان، حيث قال . رحمه الله .: (وقد غلط في السورة خلائق وظنوا أنها منسوخة بآية السيف، لاعتقادهم أن هذه الآية اقتضت التقرير لهم على دينهم، وظن آخرون أنها مخصوصة بمن يقرون على دينهم وهم أهل الكتاب، وكلا القولين غلط محض فلا نسخ في السورة ولا تخصيص، بل هي محكمة عمومها نص محفوظ، وهي من السور التي يستحيل دخول النسخ في مضمونها، فإن أحكام التوحيد التي اتفقت عليه دعوة الرسل يستحيل دخول النسخ فيه، وهذه السورة أخلصت التوحيد، ولهذا تسمى سورة الإخلاص...، وإنما الآية اقتضت البراءة المحضة. وأن ما هم عليه من الدين لا نوافقكم عليه أبداً، فإنه دين باطل، فهو مختص بكم لا نشركم فيه ولا أنتم تشركونا في ديننا الحق، فهذا غاية البراءة والتنصل من موافقتهم في دينهم، فأين الإقرار حتى يدعي النسخ أو التخصيص، أفترى إذا جاهدوا بالسيف كما جاهدوا بالحجة لا يصح أن يقال: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾، بل هذه آية قائمة محكمة ثابتة بين المؤمنين والكافرين إلى أن يظهر الله منهم عباده وبلادته) هـ (٥).

الوجه التاسع: مجيء (ما) دون (من):

أجيب عن هذا بأجوبة عدة^(٦)، وأقرب ما قيل في الجواب عن هذا . والله أعلم . ما ذكره ابن القيم . رحمه الله . بقوله: (أن المقصود هنا ذكر المعبود الموصوف بكونه أهلاً للعبادة مستحقاً لها فأتى بـ(ما) الدالة على هذا المعنى، كأنه قيل: ولا أنتم عابدون معبودي الموصوف بأنه المعبود الحق، ولو أتى بلفظة (من) لكانت إنما تدل على الذات فقط، ويكون ذكر

عبادة ما يعبدون في الماضي والحاضر والمستقبل.

الوجه الثامن: التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿لَكُمْ

دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦] بأسلوب الحصر والقصر:

قال أبو حيان . رحمه الله .: (ولما كان الأهم انتفاءه عليه الصلاة والسلام من دينهم بدأ بالنفي في الجمل السابقة بالمنسوب إليه، ولما تحقق النفي رجع إلى خطابهم في قوله: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ

﴿ على سبيل المهادنة) اهـ (١). وأجاب ابن القيم . رحمه الله .

عن هذا من ناحيتين، الناحية الأولى أنه جعل تقدّم ذكرهم

بقوله: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ﴾ من باب التهكم بهم، والنداء على

سوء اختيارهم، وقبح ما رضوه لأنفسهم^(٢)، والناحية الثانية

قوله: (أن مقصود السورة براءته^٨ من دينهم ومعبودهم، هذا هو

لبها ومغزها، وجاء ذكر براءتهم من دينه ومعبوده بالقصد الثاني

مكماً لبراءته ومحققاً لها، فلما كان المقصود براءته من دينهم

بدأ به السورة، ثم جاء قوله ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ﴾ مطابقاً لهذا

المعنى، أي لا أشركم في دينكم ولا أوافقكم عليه، بل هو

دين تختصون أنتم به لا أشركم فيه أبداً، فطابق آخر السورة

أولها) اهـ (٣).

والآية ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ على ما ذكر من توجيهه

التقديم والتأخير فيها محكمة غير منسوخة على أي وجه كان

تفسيرها، إذ ليس فيها إذن في الكفر ولا منع عن الجهاد حتى

تكون منسوخة بآية القتال^(٤)، خلافاً لما قاله بعض أهل

(١) البحر المحيط (١٠/٥٦١).

(٢) ينظر: بدائع الفوائد، لابن القيم (١/٤٠١).

(٣) المصدر السابق.

(٤) حكاة البيضاوي في تفسيره (٥/٣٤٣)، وآية القتال أو السيف هي

الآية الخامسة من سورة التوبة.

(٥) بدائع الفوائد (١/٤٠١، ١٤١).

(٦) ينظر: تفسير الرازي (٣٢/٣٣١)، وبدائع الفوائد، لابن القيم

(١/١٣٣).

زعموا ذلك، فالحقيقة أنهم ليسوا كذلك، فهي وإن كانت عبادة شكلاً، إلا أنها باطلة حقيقة ومعنى.
عاشراً: ما عليه الكفار من اعتقاد وأعمال تعبدية يسمى ديناً وإن كان باطلاً، ويشهد لهذا أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ...﴾ الآية [آل عمران: ٨٥].

حادي عشر: قال السمرقندي . رحمه الله :: (فيها دليل . أي قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ - أن الرجل إذا رأى منكراً، أو سمع قولاً منكراً، فأنكره فلم يقبلوا منه لا يجب عليه أكثر من ذلك، وإنما عليه أن يحفظ مذهبه وطريقه ويتركهم على مذهبهم وطريقهم) هـ.(٢).

وفي ختام هذا البحث الذي أسأل الله عز وجل أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، موجباً لرضوانه العظيم، أشير هنا إلى جملة من النتائج التي اشتمل عليها البحث، وهي كما يلي:

١- أهمية النداء في القرآن الكريم من حيث تنوع نداءاته للمخاطبين، وتميز أسلوبه البياني والبلاغي الرفيع.

٢- جاء نداء الكافرين في القرآن الكريم في موضعين فقط، أحدهما بنداء مباشر يوم القيامة وذلك في آية سورة التحريم، والآخر غير مباشر في الدنيا وذلك في سورة الكافرون، وأجيب عن ذلك بأن الموضع الأول نودوا بنداء مباشر يوم القيامة وثمة لا

الصلة تعريفاً لا أنه هو جهة العبادة، ففرق بين أن يكون كونه تعالى أهلاً لأن يعبد، وبين أن يكون تعريفاً محضاً، أو وصفاً مقتضياً لعبادته... ونظيره ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣] لما كان المراد الوصف، وأن هو السبب الداعي إلى الأمر بالنكاح وقصده وهو الطيب فتنكح المرأة الموصوفة به، أتى ب(ما) دون ((من)) هـ.(١).

هدايات النداء القرآني في السورة:

اشتمل النداء القرآني في هذه السورة على هدايات عظيمة، ودلالات جليلة، أجمل بعضها فيما يلي:
أولاً: النداء بالبراءة من الشرك ومعبودات الكفار وعبادتهم ودينهم، ولذلك تنعت بسورة البراءة لما ثبت من كونها كذلك. ثانياً: النداء القرآني تضمن ألا يعبد إلا الله، فلا يشرك معه في عبادته سواه، وهذا هو توحيد القصد والإرادة.

ثالثاً: نداء البراءة من الشرك ومعبودات الكافرين وعبادتهم ودينهم يشمل كل من استمر على كفره ولم يزل عنه هذا الوصف في أي زمن وحين.

رابعاً: إخلاص العبادة لله عز وجل وحده لا شريك له.

خامساً: نداء العبودية والعبادة وإخلاصه لله وحده لا شريك له، أساس دعوة الرسل أجمع، والكفر والشرك أكبر نواقضه.

سادساً: أمر توحيد الله عز وجل منهج رباني، وتشريع إلهي للخلق كافة، لا مساومة فيه ولا مدهانة، ولا لنبي مرسل أو ملك مقرب دخل فيه.

سابعاً: أهمية التوحيد الخالص لله عز وجل، والحذر من كل ما يناقضه وينغص صفوه.

ثامناً: تقرير التباين والمفاصلة الحاسمة بين أهل الإيمان وأهل الكفر في المعبود والعبادة والدين.

تاسعاً: بطلان ما عليه المشركون ويظهرون من عبادة الله وإن

دون مساومة في ذلك.

١٠- حكي المفسرون روايات عديدة في سبب النداء في سورة الكافرون إلا أنه لم يثبت منها شيء. وأخيراً أوصي بدراسة نداءات القرآن التي لم تبحث بعد، فهي جديرة بالبحث والدراسة، وبالله التوفيق. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس المصادر والمراجع

- ارتشاف الضرب من لسان العرب، لأبي حيان محمد بن يوسف بن حيان الأندلسي (المتوفى: ٧٤٥هـ)، حققه وشرحه: رجب عثمان محمد، راجعه رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨هـ. ١٩٩٨م.

- أساليب التوبيخ في القرآن الكريم، للدكتور عباس بن علي الأوسي، الطبعة الأولى، سنة ١٤٣٦هـ. ٢٠١٥م.

- أسرار ترتيب القرآن، للسيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (المتوفى: ٩١١هـ) دار الفضيلة.

- الإصابة في تمييز الصحابة، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية. بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٥هـ.

يكون الرسول رسولاً إليهم، وفي ذلك الوقت يكونون مطيعين لا كافرين، فلذلك ذكره بلفظ الماضي، وأما الموضع الثاني فهم كانوا موصوفين بالكفر، وكان الرسول رسولاً إليهم، فلا جرم قال: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾، ذكره الرازي، وظهر لي احتمال آخر وهو . والله أعلم . أن مجيء التعبير بنداء مباشر في الموضع الأول يوم القيامة لتحقيق عدم إمكانية حصول الإيمان وقتئذ لمن كفر حتى مماته، وأما الموضع الثاني فكان النداء بطريق غير مباشر في الدنيا لإرادة إنذارهم وتحذيرهم، لإمكانية حصول الإيمان من بعضهم وقد كان.

٣- اشتمال نداء الكافرين في الموضعين على وجوه بلاغية، وهدايات قرآنية، تدل على عظمة القرآن وإعجازه.

٤- نوع نداء الكافرين في الموضعين جاء على سبيل التوبيخ والتقريع والتشنيع.

٥- دل نداء الكافرين في آية التحريم على اعتذار الكافرين يوم القيامة عن كفرهم وعصيانهم لله عز وجل، إلا أنه لا ينفعهم لمجيئه بعد فوات أوانه.

٦- جاء اعتذار الكافرين في آية التحريم مجملاً، بينما جاء مبيئاً في آيات أخرى.

٧- نداء الكافرين في سورة الكافرون يشمل كل كافر على وجه الأرض في أي وقت وحين.

٨- المعنى العام الذي دلت سورة الكافرون عليه البراءة من معبودات الكافرين وعبادتهم ودينهم.

٩- أهمية التوحيد وإخلاص العبادة لله عز وجل

- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، للشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، دار الفكر . بيروت، لبنان، سنة ١٤١٥هـ . ١٩٩٥م .
- البحر المحيط، لأبي حيان محمد بن يوسف بن حيان الأندلسي (المتوفى: ٧٤٥هـ)، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر . بيروت، طبعة سنة ١٤٢٠هـ .
- بدائع الفوائد، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، دار الكتاب العربي . بيروت، لبنان .
- البرهان في علوم القرآن، لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، سنة ١٣٧٦هـ . ١٩٥٧م .
- التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن محمد بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، الدار التونسية . تونس، سنة ١٩٨٤م .
- تفسير ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، لأبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم (المتوفى: ٣٢٧هـ)، تحقيق: أسعد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز . المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٩هـ .
- تفسير ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (المتوفى: ٥٤٢هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية . بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ .
- تفسير ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، للحافظ ابن كثير أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تحقيق: سامي محمد سلامة، دار طيبة، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢٠هـ . ١٩٩٩م .
- تفسير أبي السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادي (المتوفى: ٩٨٢هـ)، دار إحياء التراث العربي . بيروت .
- تفسير البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لأبي سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي . بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨هـ .
- تفسير الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد المعروف بالخازن (المتوفى: ٧٢٥هـ)، ضبطه وصححه عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية . بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٥هـ .

- تفسير الرازي، التفسير الكبير مفاتيح الغيب، لأبي عبد الله محمد بن عمر الرازي الملقب بفخر الدين الرازي (المتوفى: ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٢٠هـ.
- تفسير السمرقندي، بحر العلوم، لأبي الليث نصر بن محمد السمرقندي (المتوفى: ٣٧٣هـ) بدون الناشر.
- تفسير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٠هـ . ٢٠٠٠م.
- تفسير القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية . القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٣٨٤هـ . ١٩٦٤م.
- تفسير الماوردي، النكت والعيون، لأبي الحسن علي بن محمد الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ)، تحقيق السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية . بيروت، لبنان.
- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، للدكتور وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر المعاصر . دمشق، الطبعة الثانية سنة ١٤١٨هـ.
- تفسير جزء عمّ، للشيخ محمد بن صالح العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ)، إعداد وتخريج: فهد بن ناصر السليمان، دار الثريا، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢٣هـ . ٢٠٠٢م.
- تفسير جزء قد سمع وفوائده وأحكامه، للدكتور عبد المحسن بن عبد العزيز العسكر، إصدارات مؤسسة وقف الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البراك، الطبعة الأولى، سنة ١٤٤٠هـ . ٢٠١٩م.
- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي (المتوفى: ١٣٧٦هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويح، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٠هـ . ٢٠٠٠م.
- التيسير بشرح الجامع الصغير، لعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي المناوي (المتوفى: ١٠٣١هـ)، مكتبة الإمام الشافعي . الرياض، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٠٨هـ . ١٩٨٨م.
- جمهرة اللغة، لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: ٣٢١هـ) تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين . بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٧م.
- دقائق التفسير، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (المتوفى: ٧٢٨هـ)، جمع وتقديم وتحقيق: محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن . دمشق، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٤هـ . ١٩٨٤م.

- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للألوسي شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني (المتوفى: ١٢٧٠هـ)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية . بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٥هـ.
- زاد المسير في علم التفسير، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي . بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ.
- السنن الكبرى، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي (المتوفى: ٣٠٣هـ)، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه شعيب الأرنؤوط، قدّم له الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة . بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١هـ . ٢٠٠١م.
- شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري، حققه وقدم له الدكتور إحسان عباس، وزارة الإرشاد والأبناء، الكويت، ١٩٦٢م.
- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، لابن عقيل عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي (المتوفى: ٧٦٩هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث . القاهرة، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه، الطبعة العشرون، سنة ١٤٠٠هـ . ١٩٨٠م.
- صحيح الجامع الصغير وزياداته، لأبي عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، المكتب الإسلامي.
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، لمحمد بن علي الشوكاني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب . دمشق، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٤هـ.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (المتوفى: ٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي . بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٠٧هـ.
- لسان العرب، لأبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري (المتوفى: ٧١١هـ)، دار صادر . بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٤هـ.
- مجموع الفتاوى، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، سنة ١٤١٦هـ . ١٩٩٥م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن محمد بن حنبل الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرون، إشراف الدكتور عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١هـ . ٢٠٠١م.
- المطوّل شرح تلخيص مفتاح العلوم، لسعد الدين التقطازاني (المتوفى: ٧٩١هـ أو ٧٩٢هـ)، مطبعة سنده، سنة ١٣١٠هـ.

- معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس (المتوفى: ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، سنة ١٣٩٩هـ . ١٩٧٩م.
- مفردات ألفاظ القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: ٥٠٢هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم . دمشق، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٢هـ.
- المنهاج الواضح للبلاغة، لحامد عوني، المكتبة الأزهرية للتراث.
- النداءات الإلهية في القرآن الكريم، للدكتور خالد بن سعيد أحمد البسيوني، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بالمنوفية.
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للبقاعي إبراهيم بن عمر (المتوفى: ٨٨٥هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

Paper title: Address to the disbelievers in the Holy Qur'an - An exegetical and analytical study

D. Fāzi' Muḥannā Ahmed al-Khuzā'ee
Assistant Professor, Dept. of Quranic Sciences
College of Noble Quran and Islamic Studies
University of Jeddah

Abstract. this study analyses a type of address found in the Qur'an, and that is when the explicitly mentioned addressees are the disbelievers, as is found in Chapter 66, Verse 7; and in Chapter 109 (the whole of which addresses the disbelievers).

The Study is made up of three part. The first one defines 'addressing' and its types (in Arabic grammar). The Second discusses the address found in Chapter 66, Verse 7, and the Third concerns the address in Chapter 109.

The study aims to highlight the importance of addressing the disbelievers as a Qur'anic style of discourse, and to analyze its meanings and connotations, and its stylistic features, aims, and rhetorical purposes. The study led to several inferences and conclusions with regards to the importance of the Qur'anic style of address and its different addressees, its rhetorical functions, and its stylistic features which point to the Qur'an's inimitable nature.

Keywords: Address, Addressee, Disbelievers, Qur'an, Exegesis, Rhetoric, Stylistics

تعقبات جامع العلوم الباقولي للأخفش في شرحه لكتاب اللمع عرض ومناقشة

أ.د. إبراهيم بن سالم الصاعدي

أستاذ اللغويات بكلية اللغة العربية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

وعميد الخريجين والتعاون الدولي بالجامعة

مستخلص. يتناول البحث تعقبات جامع العلوم الباقولي للأخفش في كتابه شرح اللمع، وبدأت البحث بتمهيد يشمل التعريف بالأخفش والباقولي بإيجاز؛ لكثرة الدراسات عنهما، ثم بينت مفهوم التعقبات، وبعد ذلك بدأت في دراسة تلك التعقبات من خلال عشرة مباحث، عرضت في المبحث الأول: لإعراب "في" بمعنى "قم" إذا وقع غير مضاف، وتحدثت في المبحث الثاني عن رفع الفاعل بالجازر والمجرور، ثم خصصت المبحث الثالث لإعمال "لات"، وتحدثت في المبحث الرابع عن عامل النصب في المفعول معه، وأفردت المبحث الخامس للحديث عن العطف على معمولي عاملين، وخصصت المبحث السادس عن تقديم الحال على العامل فيها إذا كان ظرفاً، ثم فصلت القول في المبحث السابع عن العامل في الصفة، وبيان آراء النحاة في ذلك، وفي المبحث الثامن تحدثت عن "أي" بين الصفة والموصول، ثم عرضت في المبحث التاسع لـ "ما" المصدرية بين الاسمية والحرفية، ثم ختمت الحديث في المبحث العاشر عن معنى "ما" التعجبية في "ما أفعله"، وقد سرت في دراسة هذه المسائل على المنهج الوصفي الاستقرائي التحليلي. ثم كانت الخاتمة التي ذكرت فيها أهم النتائج التي وقفت عليها في هذا البحث.

الكلمات المفتاحية: تعقبات. الباقولي. الأخفش. شرح اللمع

المقدمة

المهمة؛ إذ تُوقف الباحث على طريقة العلماء ومنهجهم في عرض الآراء ونقدها وتفنيدها، ومن خلال القراءة في كتاب شرح اللمع لجامع العلوم الباقولي رأيت هذه الظاهرة واضحة للعيان؛ إذ تجده يتعقب آراء العلماء ويقف منها مواقف متعددة، ومما لاشك فيه أنّ التعقب أو الاستدراك أو الاعتراض من السمات البارزة في كتب النحو والصرف خاصة،

إنّ الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا؛ من يهده الله فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله. وبعد؛ فإنّ دراسة التعقبات من الموضوعات

المطلب الثالث: مفهوم التعقبات.

المبحث الأول: إعراب " في " بمعنى " فم " إذا وقع غير مضافٍ .

المبحث الثاني: رفع الفاعل بالجارّ والمجرور أو الظرف .

المبحث الثالث: إعمال "لات".

المبحث الرابع: عامل النصب في المفعول معه.

المبحث الخامس: العطف على معمولي عاملين.

المبحث السادس: تقديم الحال على العامل فيها إذا كان ظرفاً .

المبحث السابع: العامل في الصّفة.

المبحث الثامن: "أي" بين الصّفة والموصول.

المبحث التاسع: "ما" المصدرية بين الاسميّة والحرفية.

المبحث العاشر: معنى "ما" التعجبة في " ما أفعله " .

الخاتمة ، ثم الفهارس المتنوعة.

◆ منهج البحث:

منهج البحث وصفيّ استقرائي تحليلي، وفق الخطوات الآتية:

١- دراسة المسائل الواردة في البحث، وبيان آراء النّحاة وأقوالهم فيها؛ من خلال الرجوع إلى الكتب النحوية.

وهذا البحث يبرز لنا جانباً مهماً لكتاب شرح اللع للباقولي ؛ الذي يعدّ من الشروح المهمة لكتاب اللع لابن جنّي، لاحتوائه على مادّة علمية جيّدة أحسن الباقولي عرضها وووّفق في ترتيبها ونظمها. أسباب اختيار الموضوع :

١- الوقوف على شخصية الباقرلي النّحوية؛ من خلال الدّراسة المتعمّقة لتعقّباته على الأخفش.

٢- بيان القيمة العلمية لشخصية الأخفش النحوية.

٣- قيمة كتاب "شرح اللع" العلمية، وما يحويه من آراء العلماء وأقوالهم في المسائل النحوية.

٤- أنّ الباقرلي تعقّب الأخفش في كثير من المسائل مخطئاً إياه في أغلبها، فكان البحث للتأكد من تلك التعقّبات، وهل كان الباقرلي محقّقاً فيها؟

٥- لم أجد _ فيما أعلم _ من درس هذه التعقّبات أو أفردتها ببحث مستقلّ.

◆ خطة البحث:

اقتضت طبيعة هذا البحث أن يتألف من مقدّمة، وتمهيد، وعشرة مباحث، وخاتمة، ثم فهارس متنوعة.

المقدّمة، وفيها بيان أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وخطة البحث، والمنهج المتبع فيه.

التمهيد: التعريف بالأخفش والباقرلي، وبيان مفهوم التعقّبات، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الأخفش: حياته وآثاره بإيجاز.

المطلب الثاني: الباقرلي: حياته وآثاره بإيجاز.

أحمد الفراهيدي، وسيبويه، ويونس بن حبيب، وأبي زيد الأنصاري، ولزم سيبويه حتى برع، وكان أسن من سيبويه، وعن طريقه عُرف كتاب سيبويه؛ إذ قرأ عليه الكتاب كل من أبي عمر الجرمي وأبي عثمان المازني والكسائي.

وكان من أكبر أئمة نحاة البصرة بعد شيخه سيبويه، وقد خالف شيخه في كثير من المسائل النحوية والصرفية.

ألف الأخفش الكثير من الكتب، طبع منها^(٢): ١. كتاب معاني القرآن. ٢. كتاب العروض. ٣. كتاب القوافي.

وله كتب مفقودة، منها: المسائل الكبير، والمسائل الصغير، وكتاب الأوسط في النحو وكتاب الاشتقاق، وكتاب معاني الشعر، وكتاب المقاييس في النحو.



المطلب الثاني : الباقولي: حياته وآثاره
بإيجاز^(٣).

هو أبو الحسن علي بن الحسين بن علي الضرير، الأصفهاني، الباقولي، النحوي، الأديب، الفقيه، المعروف بجامع العلوم، وقد وصف بجامع

٢- توثيق الأقوال والآراء الواردة في البحث بالرجوع إلى مؤلفات أصحابها إن تيسرت؛ وإلا فمن كتب النحو المعتمدة.

٣- ترجيح ما أراه راجحاً في المسائل، مع التعليل لذلك ما أمكن.

٤- ترتيب المسائل في البحث وفق ورودها في كتاب شرح المع.

٥- عزو الآيات القرآنية إلى سورها، مع ذكر اسم السورة ورقم الآية وكتابتها بالرسم العثماني.

٦- توثيق القراءات القرآنية من مظانها المعتمدة.

٧- توثيق الشواهد الشعرية؛ وضبطها، مع بيان بحر البيت، وقائله -إن أمكن-. وبالله التوفيق.



التمهيد: التعريف بالأخفش والباقولي وبيان مفهوم التعقبات.

المطلب الأول: الأخفش: حياته وآثاره
بإيجاز^(١).

هو أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي بالولاء البلخي ثم البصري، عُرف بالأخفش الأوسط، لم يذكر له تاريخ ميلاد، سكن البصرة وأخذ عن علمائها ثم رحل إلى بغداد في آخر حياته، وما زال بها حتى توفي سنة ٢١٥هـ.

ويعد الأخفش من جهاذة علماء القرن الثالث الهجري في النحو واللغة والأدب، أخذ عن الخليل بن

(٢) ينظر: مقدمة تحقيق الدكتور أحمد عبدالدايم لكتاب العروض ص ٥٧ وما بعدها.

(٣) ينظر ترجمته في: معجم الأدباء ١٧٣٦/٤، وإنباه الرواة على أنباه النحاة ٢/ ٢٤٧، وبغية الوعاة ٢/ ١٦٠، ومقدمات تحقيقات الدكتور محمد الدالي لكتبه.

(١) ينظر ترجمته في: طبقات النحويين واللغويين ٧٢- ٧٣، وبغية الوعاة ٥٩٠/١، ومنهج الأخفش الأوسط في الدراسة النحوية ٣١.

٦. ما تلحن فيه العامة في التنزيل. ٧. مسائل في علم العربية والتفسير. وله كتب مفقودة، منها: ١. المٌخْتَلَف ٢. نكت الأقاويل ٣. الملخّص في الوقف والابتداء ٤. البيان في شواهد القرآن.



المطلب الثالث: مفهوم التّعقّبات.

التّعقّب في اللغة: مصدر من الفعل الخماسي تعقّب، وأصله عَقَبَ، قال ابن فارس: (العين والقاف والباء أصلان صحيحان: أحدهما: يدلُّ على تأخير شيء وإتيانه بعد غيره. والأصل الآخر: يدلُّ على ارتفاعٍ وشدّةٍ وصعوبة^(٥)). ومعاني التّعقّب في اللغة تدور حول المعاني التّالية:

١- آخر الشيء؛ قال الجوهري: "عاقبة كل شيء: آخره، وقولهم: ليست لفلان عاقبة؛ أي: وُلد^(٦)".

٢- التناوب والتتابع:

والعُقْبَةُ: النوبة؛ تقول: تَمَّتْ عُقْبَتُكَ، وهما يتعاقبان كالليل والنهار، وعاقبتُ الرجل في الرّحلة، إذا ركبت أنت مرّةً، وركب هو مرّةً^(٧)، من ذلك قوله تعالى: {لَهُوَ مُعَقِّبَتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ} [سورة الرعد: ١١].

٣- التّبع والنّظر والتدبّر:

العلوم لغزارة علمه وكثرة مؤلفاته ومصنفاته في عدة من فنون العلم وإتقانه لها، ولم تذكر كتب التراجم تاريخ ميلاده، وشيوخه وتلاميذه.

كان واحداً من كبار علماء العربية في عصره، ومن رجال المدرسة النحوية البصرية المتأخرة، برع في النحو، والأدب، والتفسير، واستدرك على عدد من العلماء السابقين؛ منهم الفسوي وعبد القاهر^(١)، ولمكانته العلمية الفائقة في النحو والإعراب قال عنه أبو الحسن البيهقي في كتاب الوشاح: "هو في النحو والإعراب كعبة لها أفاضل العصر سدنة، وللفضل فيه بعد خلفائه أسوة حسنة"^(٢)، وقال ياقوت الحموي عن نبوغه العلمي: "ومن نظر في تصانيفه علم أنه لاحق سبق السابقين"^(٣).

وتوفي الباقرلي: سنة ٥٤٣هـ، وله مؤلفات عدة، طبع منها^(٤):

١. الإبانة في تفصيل ماءات القرآن وتخريجها على الوجوه التي ذكرها أرباب الصّناعة.
٢. الاستدراك على أبي علي في الحجّة. ٣. جواهر القرآن ونتائج الصّناعة.
٤. شرح اللمع. ٥. كشف المشكلات وإيضاح المعضلات.

(١) ينظر: معجم الأدباء ١٧٣٧/٤، وبغية الوعاة ١٦٠/٢.

(٢) ينظر: المصادر السابقة.

(٣) معجم الأدباء ١٧٣٧/٤.

(٤) ينظر مقدمة تحقيق الدكتور الدالي لكتاب جواهر القرآن ونتائج الصّناعة ص ١٤ وما بعدها.

(٥) معجم مقاييس اللغة (ع ق ب) ٧٧/٤.

(٦) الصحاح (ع ق ب) ١٨٤/١.

(٧) الصحاح (ع ق ب) ١٨٥/١.

فإنَّ التقدير فيه: "وفاها" على تقدير المضاف إليه؛ كذا زعمه الأخفش، وليست الألف فيها بدلاً من التثوين كما هو في رأيت زيدا؛ لأنَّ هذا يؤدي إلى أن يكون الاسم المتمكّن على حرف واحد»^(٥).



صرّح النّحاة أنّ الأسماء السّتة تعرب بالحروف بشروط؛ هي: أن تكون مفردة، ومكبّرة، ومضافة، وأن تكون إضافتها إلى غير ياء المتكلم، ويشترط في "ذو" إضافة إلى الشّروط العامة أن تكون بمعنى صاحب، ويشترط في "فم" أن تزول منه الميم^(٦).

وإذا أفردت هذه الأسماء عن الإضافة أعربت بالحركات الثلاث ظاهرة، فالرفع، نحو: (وله أخ)^(٧)، والنصب، نحو: (إنَّ له أبا)^(٨)، والجر، نحو: (وبنات الأخ)^(٩)، وقد يعترض معترض بأنّ "فا" في بيت العجاج جاء معرباً بالحروف؛ مع أنّه مفردٌ،^(١٠) فلذلك جاءت تلك التوجيهات التي سنفصّل القول فيها عند الحديث عن البيت، وما جاء فيه من آراء للنّحاة.

والشاهد في بيت العجاج: (وفا) فإنّه معطوف على خياشيم . المنصوب بـ خالط على المفعولية .

جاء في اللسان: (تعقب الخبر: تتبعه. ويقال: تعقبت الأمر إذا تدبّرتّه. والتعقب: التدبّر، والنّظر ثانية)^(١).

٤- النقص والرّد:

قال الرازي: (يُقَال: عَقَبَ الحَاكِمِ على حُكْمٍ مَنْ قَبَلَهُ؛ إِذَا حَكَمَ بَعْدَ حُكْمِهِ بغيره، ومنه قوله تعالى: {لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ} [سورة الرعد: ٤١])؛ أي: لا أحد يتعقب حكمه بنقض ولا تغيير)^(٢).

التعقب في الاصطلاح:

بناء على ما سبق من المعاني اللغوية فإنّ مفهوم " التعقبات " لم يخرج عن هذه المعاني اللغوية، وهو: " تتبّع عالم متأخّر لعالم متقدّم بالتعليق على ما كتبه تصويهاً، أو تخطئةً، أو تذييلاً، أو تذييلاً، أو تهذيباً"^(٣).



المبحث الأول: إعراب " في " بمعنى " فم " إذا وقع غير مضاف.

قال الباقولي: «فأما قول العجاج: خالط من سلمى خياشيم وفا»^(٤).

(١) اللسان (ع ق ب) ٦١٩/١ .

(٢) مختار الصحاح ١٨٦ .

(٣) التعقبات العلمية دلالتها - آفاقها - آثارها، مقال منشور للدكتور علي حافظ سليمان في شبكة الألوكة. <https://www.alukah.net/culture/1122706> .
روجعت ٢٠٢٠/٩/١٩ .

(٤) شطر بيت من الرجز، وهو في الديوان ٤٢٤، وقبله: حتّى تنأهى في صهاريج الصفا. وينظر: المقتضب ٣٧٥/١، وشرح المفصل لابن يعين ٦/١٥٢، وكتاب الشعر ١١٠/١، وجواهر القرآن ونتائج الصنعة ١٣٠١/٣ .

وخالط: الضمير المستكن فيه للماء المذكور في الأبيات قبله، والخياشيم: جمع خيشوم، وهو أقصى الأنف، وإنما جمع الخياشيم باعتبار أجزائه

وأطرافه، وفا: يريد وفماً. ينظر: الخزانة ٤٤٤/٣ .

(٥) شرح اللع ٢٤٢/١، ٢٤٣ .

(٦) ينظر: أوضح المسالك ٢٨/١ - ٣١ .

(٧) من الآية ١٢ من سورة النساء .

(٨) من الآية ٧٨ من سورة يوسف .

(٩) من الآية ٢٣ من سورة النساء .

(١٠) ينظر: التصريح ٢١٤/١ - ٢١٥ .

وقال أبو حيان . شارحاً كلام ابن مالك في التسهيل: «وربما قيل: فأ، دون إضافة صريحة نصباً»^(٦) «ويشعر قوله: وربما قيل؛ بالتقليل، وهذا لم يُسمع منه إلا هذا، وهو من ضرائر الشعر الذي حسنه الوزن وما قبله من عدم الإضافة، ولا يجوز مثل هذا في الكلام»^(٧).

وساق الدماميني نصاً عن ابن هشام جاء فيه: «قال الشيخ جمال الدين بن هشام: وقد سئل عيسى بن عمر أتقول: هذا فو؟، فقال: بل أقول: قَبِحَ اللهُ ذَا فَاً. قال: وذلك دليل على أنه يجوز وإن لم تكن إضافة ألبتة لا صريحة ولا منوية»^(٨).

وبين الدكتور المفدى محشياً على هذا الكلام بأن الأزهري نسب هذا القول في التهذيب إلى ذي الرمة عن الأصمعي عن بشر بن عمر^(٩).

ويرى الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد أن كل ما في البيت أننا نتوسع في شرط الإضافة، فنقول: سواء أكان المضاف إليه مذكوراً في اللفظ، وهو الغالب، أم كان مقدراً، وهو قليل، وهذا البيت مما فيه الإضافة إلى مقدر، فهو من القليل^(١٠).

وهو في كلامه هذا متأثر بما قاله خالد

وهو منصوب بالألف؛ لأنه من الأسماء الستة، مع أنه غير مضاف في اللفظ إلى شيء، وشرط إعراب الأسماء الستة بالحروف الإضافة، ومن هنا جاءت الآراء في تخريج البيت، وذلك على النحو الآتي:

١. يرى الكوفيون والأخفش . كما بين الباقولي . أنه على حذف المضاف إليه، وبقاء المضاف على حاله، والأصل: "وفاها"^(١).

وقد نسب هذا الرأي إلى الأخفش أبو علي الفارسي؛ حيث قال: «اعلم أن أبا الحسن قال في قول الراجز: خَالَطَ مِنْ سَلَمَى خَيَاشِيمٍ وَفَاً إنَّ التقدير: وفاها، فحذف المضاف إليه، وكذلك

قال في قولهم: ليس غير؛ إنَّ التقدير: ليس غيره»^(٢). وهذا الرأي جوزه الفارسي وأشار إليه في كثير من كتبه^(٣).

وتابع ابن مالك الأخفش في رأيه؛ فقال عن توجيه البيت: «أراد: خياشيمها وفاها، فحذف المضاف إليه ونوى الثبوت، وأبقى المضاف على الحال التي كان عليها»^(٤).

وجعل ابن هشام هذا البيت شاذاً، وخرجه على الإضافة؛ كما في رأي الأخفش^(٥).

(٦) التسهيل: ٩.

(٧) التذييل والتكميل ١٨٦/١ .

(٨) تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد ١٥٦/١ .

(٩) تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد ١٥٦/١ . ح رقم (٢) والتهذيب ٤١/١٥ .

(١٠) ينظر: هداية السالك إلى تحقيق أوضاع المسالك ٣٠/١ (وهو تحقيق أوضاع المسالك).

(١) ينظر: شرح اللمع " الفوائد والقواعد " للثمانيني ١٠٧، والبيان في شرح اللمع للكوفي ٦٩، والمتبع في شرح اللمع للعكبري ١٩٢/١ .

(٢) كتاب الشعر ١١٠/١ .

(٣) ينظر: كتاب الشعر ١١٠/١، والبيغاديات ١٥٦، والمسائل العسكرية ١٧٣، والمسائل الشيرازيات ١٨/١، ٦٠٧/٢ .

(٤) شرح التسهيل ٥٠/١ .

(٥) ينظر: أوضاع المسالك ٢٩/١ .

«وحكى بعضهم أنّ من النَّاسِ مَنْ قد لَحَّنَه، والتلحين ليس بشيء؛ لاحتماله ما قال أبو الحسن»^(٦).

وجاء عند الثمانيّني هذا التوجيه فقال: «أن يكون هذا الشّاعر ليس من لغته أن يُنَوِّن القوافي، فلمّا أمن التّنوين لم يحفل بإفراد الاسم»^(٧).

٣. أنّه جاء على لغة ربّعة التي تقف على الاسم المنون بالسكون، ولا تبدل من التّنوين ألفاً، فالألف في "وفا" عين الكلمة^(٨).

وهذا رأي أبي علي الفارسي، قال: «وفيه قولٌ آخر: وهو أنّه جاء به على قول من لم يُبدل من التّنوين الألف في النّصب، ولكن جعل النّصب؛ في أن لم يُبدل من التّنوين فيه الألف، كالجرّ والرّفْع، كما جعلوا النّصب في نحو:

كفَى بالنّأي من أسماء كافٍ^(٩)

مثل الجرّ والرّفْع، فكذلك جعل النّصب مثلها في نحو قوله:

وأخذ من كلّ حيٍّ عَصْمٌ^(١٠)

وهذه اللغة . وإن لم يحكها سيبويه . فقد حكاها

الأزهري: «فعلى قول ابن مالك: لا يشترط في الإضافة أن تكون ملفوظة، يل الملفوظة والمنوية سواء»^(١).

٢. يرى بعض النّحاة أنّ هذا لحن، كما نقل عنهم ذلك المبرد، فقال: «وقد لحن كثير من النَّاس العجّاج في قوله: خالط من سلمى خياشيم وفا»^(٢).

لكنّ المبرد لم يرتض هذا الكلام فقال: «وليس عندي لحن؛ لأنّه حيث اضطرّ أتى به في قافية لا يلحقه معها التّنوين في مذهبه.

ومن كان يرى تّنوين القوافي فيقول: أقليّ اللوم عاذلّ والعتابن^(٣)

لم يُنَوِّن هذا؛ لأنّ ترك التّنوين هو الأكثر الأغلب، لما في هذا الاسم من الاعتلال»^(٤).

ونقل الفارسي في البغداديات كلام المبرد الذي أشار فيه إلى رأي من يُلحن البيت، وردّ عليه بقوله: «فلا يصلح تلحينه ونحن نجد مساعاً إلى تجويزه، ونرى في كلامهم نظيره من استعمالهم في الشعر وإجازتهم فيه ما لا يُجيزون في غيره ولا يستعملون مع سواه»^(٥).

وحكى الفارسي ذلك في كتابه الشعر، فقال:

(٦) كتاب الشعر ١١٠/١ .

(٧) ينظر : في نسبة هذه اللغة إلى ربّعة : التسهيل ٣٢٨ ، وشرح الشافعية للرضي ٢٧٢/٢ ، ٣١٦ ، ولهجة ربّعة وأثرها في الدراسات اللغوية والقرآنية ٨٣ .

(٨) شرح اللمع " الفوائد والقواعد " للثمانيّني ١٠٧ .

(٩) صدر بيت من الوافر، لبشر بن أبي خازم، وعجزه : وليس لحبها إذ طال شافٍ وهو في الديوان ١٤٢ .

(١٠) عجز بيت من المتقارب، للأعشى ، وصدره : إلى المرء قيسٍ أطيل السرى

وهو في الديوان ٢٩ .

(١) التصريح ٢١٦/١ .

(٢) المقتضب: ٢٤٠/١ .

(٣) صدر بيت من الوافر، وهو لجرير ، وعجزه : وقولي إن أصبت لقد أصابا

وهو في الديوان ٨١٣/١ .

(٤) المقتضب: ٢٤٠/١ .

(٥) المسائل المشكّلة المعروفة بالبغداديات ١٦٠ .

أبو الحسن وغيره، ووجهها من القياس ما أعلمتك. فإذا جاز أن يقدّر على هذه اللغة قدرناه عليها، فكانت الألف في الكلمة التي هي بدلٌ من عين الفعل، وجاز ذلك؛ لأنه ليس يبقى الاسم المتمكّن على حرف؛ ألا ترى أنّ الألف منقلبة عن العين، فصار في ذلك كالأسماء التي لما أمن لحاقُ التتوين بها، جاز أن تبقى على حرفين؛ أحدهما حرفُ لين، كقوله: "ذو" التي في معنى "الذي" و "ذا" و "تا" ونحو ذلك، ممّا جاء على حرفين، أحدهما حرفُ لين، ممّا لم يكن ممّا يلحقه التتوين. فكذلك قوله: "خياشيم وفا" لا يمتنع أن يكون على حرفين، أحدهما حرفُ لين، على الوجه الذي ذكرنا»^(١).

وكلام الفارسي هذا فيه ردٌ لكلام الباقرلي الذي ذكره تتماماً لحديثه عن البيت؛ إذ قال: «وليست الألف فيها»^(٢) بدلاً من التتوين كما هو في رأيت زيدا؛ لأنّ هذا يؤدي إلى أن يكون الاسم المتمكّن على حرف واحد»^(٣).

وهذا الرأي نسبه أبو حيّان، والمرادي^(٤) إلى ابن كيسان، قال أبو حيّان: «فتأوله ابن كيسان على أنّه جاز ذلك لأنّه موضع لا يلحقه التتوين فحذف، يعني: فحذف التتوين، وبقي مفرداً على حرفين، إذ الألف هي المنقلبة عن عين الكلمة، فلم يلزم من

ذلك أن يبقى على حرف واحد»^(٥).

٣. خصّ البصريون ذلك بالضرورة^(٦). وقد نص على ذلك الخليل بن أحمد في العين، فقال: «أما إذا لم تُصَفْ فإنّ الميم تُجَعَلُ عماداً للفاء، لأنّ الياء والواو والألف يسقطن مع التتوين، فكرهوا أن يكون اسمٌ بحرف مُغْلَقٍ فعمدت الفاء بالميم، إلّا أنّ الشاعر قد يُضطرُّ إلى إفراد ذلك بلا ميم، فيجوز في القافية، كقوله: خالط من سلمى خياشيم وفا يعني: وفماً»^(٧).

ونصّ الباقرلي أيضاً في كتابه جواهر القرآن على أنّ هذا البيت موضع ضرورة^(٨).

وكلام الفارسي يوضّح ذلك، قال: «فحكم هذه الألف في قوله: "وفا" أن تكون بدلاً من التتوين، والمنقلبة من العين سقطت لالتقاء الساكنين؛ لأنّه الساكن الأول، وبقي الاسم على حرف واحد، وجاز هذا في الشعر للضرورة؛ لأنّه قد يجوز في الشعر كثيرٌ ممّا لا يجوز في الكلام»^(٩).

والمتملّ في كلام الفارسي الذي سقناه في هذه المسألة يظهر له أنّه مضطرب في رأيه، بين الضرورة كما في كتابيه المسائل البغداديات والعسكريات، أو مجيئه على لغة ربّعة كما في كتابه

(٥) التذييل والتكميل ١٨٥/١. وينظر: التصريح ٢١٥/١ فقد نسبه أيضاً لابن كيسان.

(٦) ينظر: البغداديات ١٥٦، وهمع الهوامع ١٣١/١، وحاشية الصّبان ٧٢/١.

(٧) العين ٤٠٦/٨.

(٨) ينظر: جواهر القرآن ونتائج الصنعة ١٣٠١/٣.

(٩) البغداديات ١٥٧، وينظر: المسائل العسكرية ١٧٠ - ١٧٣.

(١) كتاب الشعر ١١٠/١، ١١١. صدر بيت من الوافر، لبشر بن أبي خازم، وعجزه: وليس لحبها إذ طال شافب وهو في الديوان ١٤٢.

(٢) أي: قوله في بيت العجاج "فا".

(٣) شرح اللع ٢٤٢/١، ٢٤٣.

(٤) شرح التسهيل ٩٦.

الشعر؛ فليتنبّه لذلك.

الكلام.

وإن قلت: أحمل قوله "إله" على الضمير الذي في الظرف، أعني "في السماء" فهو وجه، فيكون بمنزلة "الحق" في قوله: "والوزن يومئذ الحق" إلا أنّ الوجه الأول أحسن؛ لأنّ قوله: "وفي الأرض إله" في صلة "الذي" وهو داخل في الصلّة، فلا يبدل عن الضمير؛ لأنّ البديل يجيء بعد تمام الموصول»^(٢).



من خلال مراجعة هذا النصّ الذي أورده الباقولي نجد أنّه ذكر في إعراب هذه الآيات أربعة توجيهات، بيانها فيما يأتي:

١. أنّ "إله" فاعل بالظرف "في السماء" وهذا الرأي نسبه الباقولي إلى الأخفش^(٣).

ولم يرتض الباقولي هذا الرأي؛ لخلو جملة الصلّة من العائد، قال: «إذ لا ضمير في قوله: رُئِدْ نُذْمُ { يعود إلى الموصول»^(٤).

وقال أيضاً الباقولي في الجواهر: «وإن كان بالظرف لم يحتمل الظرف ضميراً مرفوعاً لارتفاع الظاهر به، وإذا كان كذلك بقيت الصلّة لا ذكر فيها للموصول»^(٥).

وقال في الكشف: «ولا يرتفع بالظرف أيضاً؛

وعبارة الباقولي . رحمه الله . عندما ذكر كلام الأخفش صدرها بقوله: «كذا زعمه الأخفش» وفي هذا دلالة على عدم موافقته للأخفش فيما ذهب إليه، ولم يتعرّض للبيت في بقية كتبه المطبوعة إلا ما جاء في كتابه جواهر القرآن من أنّ ذلك موضع ضرورة، وهو رأي البصريين الذين يخصون ذلك بالضرورة، وهذا ما أرجّحه في هذه المسألة، وبالله التوفيق.



المبحث الثاني: رفع الفاعل بالجاء والمجرور

أو الظرف.

قال الباقولي: «فإن قال: فقد جاء { وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ }^(١) فلا بد في الآية من إضمار "هو" لأنّ قوله: { وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ } إله: رفع والذي ارتفع به لا يخلو، إمّا أن يكون "هو" المقدّر الذي ادعيناه، أو بالابتداء (وفي السماء) الخبر على زعمكم، أو بالظرف على زعم أبي الحسن، وكلاهما غير واقع؛ إذ لا ضمير في قوله: (في السماء إله) يعود إلى الموصول فثبت أنّه على إضمار "هو" فالجواب أن حذف "هو" في الآية سائغ لطول الكلام، وطول الكلام يحتمل معه ما لا يحتمل مع غيره، ألا ترى أنّهم قالوا: لولا زيد لهلك عمرو، فألزموا حذف خبر المبتدأ في هذا الباب لطول

(٢) شرح اللمع ٣٠٤/١ .

(٣) شرح اللمع ٣٠٤/١ ، ولم ينسبه في الجواهر ٨٧٧/٢ ، وإنما اكتفى بقوله: (أو بالظرف على قول من رأى أنّه يرتفع بالظرف) ولم ينسبه في كشف المشكلات ١٢١٤/٢ .

(٤) شرح اللمع ٣٠٤/١ .

(٥) جواهر القرآن ونتائج الصنعة ٨٧٧/٢ .

(١) سورة الزخرف، الآية ٨٤ .

يجوّزه أيضاً ابن هشام^(٩).

٣. أنّ "إله" خبر لمبتدأ محذوف، تقديره: "هو" و"في السماء" الجار والمجرور متعلّق بـ "إله". وهذا التّوجيه ارتضاه الباقولي وحسنه؛ فقال: «فتبّت أنّه على إضمار "هو" فالجواب أن حذف "هو" في الآية سائغ لطول الكلام، وطول الكلام يحتمل معه ما لا يحتمل مع غيره، ألا ترى أنّهم قالوا: لولا زيد لهلك عمرو، فألزموا حذف خبر المبتدأ في هذا الباب لطول الكلام»^(١٠).

وقال في الجواهر: «ارتفع "هو" المحذوف بالابتداء، و"إله" خبره، والظرف الذي هو قوله: "في السماء إله" متعلّق بقوله: "إله" وموضعه نصبٌ به، وإن كان مقدّماً عليه، ألا ترى أنّهم قد أجازوا: "أكلّ يوم لك ثوبٌ؟ فأعمل فيه المعنى مقدّماً».

ولا يصح أن يكون خبر المبتدأ المحذوف قوله: "في السماء" لأنك إن جعلته خبراً للمبتدأ المحذوف صار فيه ضميره، وارتفع به، وبقي قوله: "إله" مُعلّقاً مُفرداً.

ومع هذا فالمعنى إنّما هو على الإخبار بالإلاهية لا عن الكون في السماء»^(١١).

وهذا التّوجيه هو الذي ارتضاه في الكشف ونصّ عليه في بدء توجيهه للآية^(١٢).

لخلو الصّلة حينئذٍ من عائد يعود إلى الموصول»^(١). ومنع ذلك ابن هشام أيضاً، فقال: «ولا يجوز تقدير "إله" ... فاعلاً بالظرف؛ لأنّ الصّلة حينئذٍ خالية من العائد»^(٢).

٢. أنّ "إله" مبتدأ مؤخّر، و"في السماء" الجار والمجرور متعلّق بمحذوف خبر مقدّم.

ولم يرتض الباقولي هذا التّوجيه أيضاً، فقال: «إذ لا ضمير في قوله: {فِي السَّمَاءِ إِلَهُ} يعود إلى الموصول»^(٣).

وقال في الجواهر: «فإن كان ارتفاعه بالابتداء وجب أن يكون في الظرف الذي هو قوله: "في السماء" ضميره، وذلك الضمير مرفوعٌ»^(٤).

وقال في الكشف: «ولا يرتفع بالابتداء والظرف خبر»^(٥).

وضعف هذا التوجيه ابن الشجري^(٦)، وكذلك العكبري الذي علل ذلك بقوله: «ولا يصح أن يجعل "إله" مبتدأ، و"في السماء" خبره؛ لأنّه لا يبقى للذي عائد، فهو كقولك: هو الذي في الدار زيد»^(٧).

وتبعه السمين في تضعيفه وتعليقه لذلك^(٨). ولم

(١) كشف المشكلات وإيضاح المعضلات ١٢١٤/٢ .

(٢) مغني اللبيب ٢٧٥/٥ . وينظر: التصريح ٤٦٨/١ .

(٣) شرح اللمع ٣٠٤/١ .

(٤) جواهر القرآن ونتائج الصنعة ٨٧٧/٢ .

(٥) كشف المشكلات وإيضاح المعضلات ١٢١٤/٢ .

(٦) ينظر: أمالي ابن الشجري ٣٣١/١ .

(٧) التبيان في إعراب القرآن ١١٤٢/٢ .

(٨) الدر المصون ٦١٠/٩ .

(٩) مغني اللبيب ٢٧٥/٥ .

(١٠) شرح اللمع ٣٠٤/١ .

(١١) جواهر القرآن ونتائج الصنعة ٨٧٨/٢ .

(١٢) كشف المشكلات وإيضاح المعضلات ١٢١٤/٢ .

الحذف»^(٧).

وجوّزه أيضاً ابن هشام^(٨).

٤. أنّ "في السّماء" الجار والمجرور متعلّق بمحذوف، صلة الموصول "الذي" و"إله" بدل من الموصول بصلته، ويكون التقدير: وهو إله.

وأجاز الباقولي هذا التّوجيه إلاّ أنّه يستحسن ويرجح التّوجيه السابق؛ "الثالث"، فقال: «وان قلت:

أحمل قوله "إله" على الضمير الذي في الظرف، أعني "في السماء" فهو وجه، فيكون بمنزلة "الحق" في قوله: "والوزن يومئذ الحق" إلاّ أنّ الوجه الأول أحسن؛ لأنّ قوله: "وفي الأرض إله" في صلة "الذي" وهو داخل في الصّلة، فلا يبدل عن الضمير؛ لأنّ البديل يجيء بعد تمام الموصول»^(٩).

وقال في الجواهر أيضاً: «فإن قلت: لم لا يكون قوله: "في السّماء" صلة لـ "الذي" ويكون في الظرف ضمير الموصول، ويكون "إله" بدلاً من الموصول بصلته، فيكون التقدير: وهو إله.

قلنا: إنّنا نستحب التّأويل الأوّل، والتقدير الذي قدّمناه؛ لدلالة المعنى عليه، ودلالة ما بعده من الكلام على ذلك أيضاً.

ألا ترى أنّ ما بعده "وفي الأرض إله" فإنّما الإخبار عن قصده . تبارك اسمه . بالعبادة في السّماء والأرض، وقوله: {وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ} معطوف على

وهذا التّوجيه ارتضاه ابن جني عند حديثه عن هذه الآية، فقال: «فلا يكون إلاّ على تقدير "هو" ألا ترى أنّ قياس سيبويه أن يكون في الظرف ضمير "إله" وعلى قياس قول أبي الحسن أنّه لا ضمير فيه لرفعه "إله" فتعرّى الصّلة لذلك من ضمير الموصول، وحسن الحذف لطول الكلام، كما استحسّن الخليل^(١) "ما أنا بالذي قائل لك شيئاً للطول»^(٢).

وهذا التّوجيه نصّ عليه الواحدي ونسبه إلى أبي علي الفارسي^(٣).

ورجّح هذا التّوجيه ابن الشجري في أماليه^(٤)، وارتضاه العكبري، وعلل ذلك بقوله: (صلة "الذي" لا تكون إلاّ جملة، والتقدير هنا: وهو الذي هو إله في السّماء، و"في" متعلقة بإله؛ أي: معبود في السّماء، ومعبود في الأرض»^(٥).

وهذا التّوجيه جوّزه أبو حيان، فقال أبو حيان: «وحسنه طوله بالعطف عليه، كما حسن في: قائل لك شيئاً طوله بالمعمول»^(٦).

وجوّزه أيضاً السمين الحلبي، وعقب على كلام شيخ أبي حيان فقال: «قلت: حصوله في الآية وفيما حكاه سواء؛ فإنّ الصّلة طالت بالمعمول في كليهما، والعطف أمر زائد على ذلك، فهو زيادة في تحسين

(١) الكتاب ١٠٨/٢ .

(٢) مختار تذكرة أبي علي الفارسي وتهذيبها ٢١٢ .

(٣) ينظر: التفسير البسيط ٨٣/٢٠ .

(٤) ينظر: أمالي ابن الشجري ٣٣١/١ .

(٥) التبيان في إعراب القرآن ١١٤٢/٢ .

(٦) البحر المحيط ٣٩١/٩ .

(٧) الدر المصون ٦١٠/٩ .

(٨) مغني اللبيب ٢٧٤/٥ .

(٩) شرح اللمع ٣٠٤/١ .

كذلك؛ لتضمّنه الإبدال من ضمير العائد مرتين، وفيه بُعدٌ، حتى قيل: بامتناعه، ولأنّ الحمل على الوجه البعيد ينبغي أن يكون سببه التخلّص من محذور، فأما أن يكون هو موقِعاً فيما يُخوج إلى تأويلين فلا، ولا يجوز على هذا الوجه أن يكون "وفي الأرض إله" مبتدأً وخبراً؛ لئلا يلزم فساد المعنى إن استوفى، وخلو الصلّة من عائد إن عطف»^(٦).
أقول: من خلال دراسة هذه المسألة ظهر لي ما يأتي:

١. أنّ ما ذكره الباقرلي من توجيهات في هذه الآية مأخوذ من أبي علي الفارسي الذي نصّ على ذلك في كتابه الإغفال، فقال: «فإنّي نظرت فيما يرتفع به "إله" فوجدت ارتفاعه يصح بأن يكون»^(٧) ثم ذكر التوجيهات التي أوردها الباقرلي نقلاً عنه، وقد أشار إلى ذلك الدكتور محمد أحمد الدالي في حواشيه المذكورة في كتب الباقرلي التي حققها أيضاً^(٨).

٢. أنّ الباقرلي صرّح في كتابه الجواهر باعتراضه على التقسيم الذي ذكره أبو علي الفارسي، فقال: «وفي تقسيم أبي عليّ نظراً؛ لأنّه ليس في القسمة ارتفاع "إله" بالابتداء؛ لأنّ الظرف جرى صلّة لموصول، فليس إلا أن يقول: إنّ ارتفاع "إله" لا

الصلّة، فلا يجوز أن يبدل "إله" من الموصول، وقد بقي من صلته شيء»^(١).

وقال في الكشف: «فإن قلت: فاجعل في الظرف ضميراً يعود إلى الموصول، ويكون "إله" بدلاً من ذلك الضمير فذلك جائز»^(٢).

وجوّز العكبري هذا الوجه لكن بضعف؛ فقال: «وكذلك إن رفعت "إلهاً" بالظرف، فإن جعلت في الظرف ضميراً يرجع على الذي، وأبدلت إلهاً منه جاز على ضعف؛ لأنّ الغرض الكلي إثبات إلهيته لا كونه في السموات والأرض، وكان يفسد أيضاً من وجه آخر، وهو قوله: "وفي الأرض إله" لأنّه معطوف على ما قبله؛ وإذا لم تُقدّر ما ذكرنا صار منقطعاً عنه، وكان المعنى إنّ في الأرض إلهاً»^(٣).
وتبعه السمين في تضعيفه؛ ناقلاً رأيه في ذلك^(٤).

وهذا التوجيه جوّزه أبو حيّان فقال: «ويجوز أن تكون الصلّة الجار والمجرور، والمعنى: أنّه فيهما بألوهيته وربوبيته؛ إذ يستحيل حمله على الاستقرار»^(٥).

وهذا التوجيه لم يستحسنه ابن هشام فقال: «ولا يحسن تقدير الظرف صلة و"إله" بدلاً من الضمير المستتر فيه، وتقدير: "وفي الأرض إله" معطوفاً

(١) جواهر القرآن ونتائج الصنعة ٨٧٩/٢ .

(٢) كشف المشكلات وإيضاح المعضلات ١٢١٥/٢ .

(٣) التبيان في إعراب القرآن ١١٤٢/٢ .

(٤) الدر المصون ٦١٠/٩ .

(٥) البحر المحيط ٣٩١/٩ .

(٦) مغني اللبيب ٢٧٥/٥، ٢٧٦ .

(٧) ينظر: الإغفال ٢٠٨/٢، ٢٠٩ .

(٨) ينظر: جواهر القرآن ٨٧٦/٢ — ٨٨٥ ، وكشف المشكلات

١٢١٤/٢، ١٢١٥ .

أقوال:

القول الأول: إنها تعمل عمل ليس؛ فترفع الاسم وتنصب الخبر، وهذا مذهب جمهور النحاة^(٦).
وتعمل بشرطين: كون معموليها اسمي زمان، وحذف أحدهما^(٧)، ولأكثر كون المحذوف الاسم، وقد يكون الخبر^(٨).

لكنهم اختلفوا في عملها حينئذ:

١. فمنهم من يرى أنها تعمل في لفظ الحين خاصة، وهو رأي سيبويه^(٩)، والقراء^(١٠)، والأخفش^(١١)، وغيرهم^(١٢)، قال سيبويه: «كما شبّهوا بها^(١٣) لات في بعض المواضع، وذلك مع الحين خاصّة، لا تكون لات إلا مع الحين، تُضمّر فيها مرفوعاً وتُنصب الحين لأنّه مفعوله به، ولم تمكّن تمكّنها ولم تستعمل إلا مضمرّاً فيها»^(١٤).

وقال الأخفش: «وقال: "ولات حين مناصٍ" فشبّهوا "لات" بـ "ليس" وأضمروا فيها اسم الفاعل، ولا تكون "لات" إلا مع "حين"»^(١٥).

(٦) ينظر: التذييل والتكميل ٢٨٩/٤، و التصريح ٦٦١/١، والهمع ١٢٢/٢.

(٧) ينظر: شرح الكافية للرضي ٨٦٨/٢، و التصريح ٦٦١/١.

(٨) ينظر: الهمع ١٢٢/٢.

(٩) ينظر: الكتاب ٥٧/١.

(١٠) ينظر: معاني القرآن ٣٩٧/٢. وقال الرازي: (وقال القراء: تكون مع الأوقات كلها) شرح الكافية ٨٦٧/٢.

(١١) ينظر: معاني القرآن ٦٧٠/٢.

(١٢) ينظر: الكشاف ٣١٦/٣، والبيان في غريب إعراب القرآن ٣٦٥/٣، المغني ٣٦٥/٣.

(١٣) أي: بليس.

(١٤) الكتاب ٥٧/١.

(١٥) معاني القرآن ٦٧٠/٢.

يخلو من أن يكون بإضمار "هو" أو بالظرف^(١).

٣. أنّ الباقولي لم يصرّح بنسبة الرأي إلى الأخفش إلا في كتابه شرح اللع^(٢)، وأشار إلى رأي الأخفش ابن جني في كتابه مختار تنكرة أبي علي^(٣).

٤. الرّاجح في هذه المسألة هو القول الثالث؛ وهو الذي رجّحه الباقولي وحسنه؛ لقوة الأدلة التي ذكرها العلماء الذين أجازوا هذا القول، وبالله التوفيق.



المبحث الثالث: إعمال "لات".

قال الباقولي: «والمرتبة الرابعة مرتبة "لات" تأنيث لا، كما أنّ "ربت" تأنيث ربّ، و"ثمت" تأنيث ثم، ولا تعمل لات في شيء إلا في حين، قال الله تعالى: {فَنَادُوا وَّلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ}»^(٤) وإنّما كان كذا لكونها في المرتبة الرابعة، فحين نُصّبّ بلات، وزعم الأخفش أنّ "حين" هاهنا ينتصب بمضمر، وليس على ما قال دليل^(٥).



اختلف النحاة في "لات" هل لها عمل أم لا؟
والذين قالوا إنها تعمل اختلفوا في ذلك، على عدة

(١) جواهر القرآن ونتائج الصنعة ٨٨٥/٢.

(٢) شرح اللع ٣٠٤/١.

(٣) ينظر: ص ٢١٢. وينظر: الإغفال ٣٢٩/١.

(٤) سورة ص، الآية: ٣.

(٥) شرح اللع ٣٦٥، ٣٦٤/١.

واختاره أبو حيّان^(٩).

وضَعَفَ هذا الرأي الرضي، فقال: «وفيه ضعف؛ لأنّ وجوب حذف الفعل الناصب أو خبر المبتدأ له مواضع متعينة»^(١٠).

وقال أبو حيّان: «وما ذهب إليه الأخفش من النصب على إضمار الفعل ليس بشيء؛ لأنّ "لات" لا يُحفظ نفي الفعل بها في موضع من المواضع، وإنّما نقول إنّ الحين إذا كان منصوباً كان في موضع خبر مبتدأ محذوف؛ إذ الأولى عندي أنّ "لات" لا تعمل شيئاً، وإن كان معناها معنى "لا" لأنّها كما ذكرنا لا يُحفظ الإتيان بعدها باسمٍ وخبر مثبتين»^(١١).

القول الثالث: أنّ "لات" هي "لا" النافية للجنس، زِيدت عليها التاء، ويكون "حين" في الآية بالنصب اسمها، والخبر محذوف، كأنك قلت: ولا حين مناص لهم.

وهذا الرأي منسوب إلى الكوفيين والأخفش^(١٢).

وعلل ابن الحاجب ذلك بقوله: «وأما وجه قول من زعم أنّها لنفي الجنس فلأنّها الكثيرة في الاستعمال، وتلك إنّما تكون في الشّعر، فوجب أن يُحمل القرآن على الوجه الفصيح»^(١٣).

٢. ومنهم من أجاز ذلك في الحين وما رادفه كـ "أوان، وساعة" وسواء أكان معرفة أم نكرة، وهو رأي الفارسي^(١)، وابن مالك^(٢)، وابن هشام^(٣).

وحجّة القائلين بأنّها تعمل عمل ليس، أنّ "لات" دخلت عليه تاء التأنيث، وهي من خواص الفعل، فوجب أن تكون المشبّهة بالفعل؛ ليقوى وجه دخول التاء^(٤).

وقال الرضي: «وتعمل عمل ليس لمشابهتها له، بكسح^(٥) التاء، إذ تصير على عدد حروفه، ساكنة الوسط»^(٦).

القول الثاني: أنّ "لات" لا تعمل شيئاً في القياس؛ لأنّها ليست بفعل، بل الاسم الذي بعدها إن كان مرفوعاً فمبتدأ حُذف خبره، وإن كان منصوباً فعلى إضمار فعل، والتقدير في الآية: لا أرى حين مناص، وعلى قراءة الرفع، التقدير: ولا حين مناص كائنٌ لهم. وهذا الرأي منسوب إلى الأخفش^(٧)، وقال السيرافي موضحاً كلام الأخفش: «يعني الأخفش: أنّ "لات" حرف غير عامل، فإذا كان ما بعدها مرفوعاً فبالابتداء، وإن كان منصوباً فبإضمار فعل»^(٨).

(١) ينظر: الشيرازيات ٢/٤٨٠، ٤٨١.

(٢) شرح التسهيل ١/٣٧٧.

(٣) ينظر: شرح شذور الذهب ١٩١.

(٤) ينظر: الإيضاح في شرح المفصل ١/٣٦٤.

(٥) أي: بلحاق التاء.

(٦) شرح الكافية للرضي ٢/٨٦٨.

(٧) ينظر: الأصول ١/٩٧، وشرح الكتاب للسيرافي ٣/٢٢، والتذليل والتكميل ٤/٢٩٣، والمغني ٣/٣٦٠.

(٨) شرح الكتاب ٣/٢٢.

(٩) التذليل والتكميل ٤/٢٩٣.

(١٠) شرح الكافية للرضي ٢/٨٦٨.

(١١) التذليل والتكميل ٤/٢٩٣.

(١٢) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٤/٣٢١، والتذليل والتكميل ٤/٢٩٣، والمغني ٣/٣٦٠، والهمع ٢/١٢٤.

(١٣) الإيضاح في شرح المفصل ١/٣٦٤.

قال الباقولي: «الواو في قولك: قمْتُ وزيداً، وقولك: ما صنعتُ وأباك؛ هي التي جاءت وعدت "صنعتُ" و "قمْتُ" إلى المنصوب، كما عدت "الباء" مررت إلى زيد، وعدت "إلا" قام القوم، إلى الاسم الذي بعده، وإذا كان كذلك فقول أبي إسحاق إن قولهم: ما صنعتُ وأباك منصوب بفعل مضمر على تقدير: ما صنعتُ وأباك؛ قول فاسد؛ لأن انتصاب الاسم إذا أمكن حمله على الظاهر لا يحمل على المضمر، وقول الأخفش: إن انتصاب الاسم إنما هو بحذف "مع" وإقامة الواو مقامه؛ باطل بقوله: كل رجل وضيعته، وأنت أعلم ومالك، فإن هذه كلها وما شابهها "الواو" فيها بمعنى "مع" والاسم غير منصوب، فثبت قول سيبويه؛ وأن الاسم منصوب بالفعل الواقع قبله بتقوية الواو»^(٤).



اختلف النحاة في عامل النصب في المفعول معه على خمسة أقوال:

القول الأول: أن العامل في المفعول معه هو الفعل الذي قبله بتوسط الواو؛ لأن الفعل قُوي بالواو فتعدى إلى الاسم فنصبه، وهذا مذهب سيبويه^(٥)، وجمهور النحاة^(٦).

القول الثاني: أنه ينتصب انتصاب الظرف؛ لأن

القول الرابع: أن "لات" تعمل عمل "إن" فتتصب الاسم وترفع الخبر، وهذا الرأي منسوب إلى الأخفش^(١).

ومن خلال دراسة هذه المسألة يظهر جلياً أن القول الثاني في المسألة؛ هو رأي الأخفش الذي أشار إليه الباقولي بقوله: «وزعم الأخفش أن "حين" هاهنا ينتصب بمضمر، وليس على ما قال دليل»^(٢).

وما ذهب إليه الأخفش واختاره أبو حيان من كونها غير عاملة محكوم عليه بالضعف؛ لأن وجوب حذف الفعل الناصب، أو خبر المبتدأ له مواضع متعينة بإجماع النحويين ليس منها ذلك.

والذي يظهر لي أن أعمالها عمل ليس هو الكثير المشهور، وهو ما عليه سيبويه والجمهور؛ ويرجح دخول تاء التانيث عليها؛ والتاء من خواص الأفعال^(٣).

أما بقية الآراء فلم يشر إليها الباقولي في كلامه، وقد ظهر من خلال الدراسة للمسألة أن للأخفش فيها ثلاثة أقوال. وباللغة التوفيق.



المبحث الرابع: عامل النصب في المفعول معه.

(٤) شرح المع ١/٤٥٧، ٤٥٨.

(٥) ينظر: الكتاب ١/٢٩٧.

(٦) ينظر: الأصول ١/٢٠٩، والإنصاف ١/٢٤٨، وشرح الكافية

للرضي ٢/٦١٩، ووالفخر في شرح جمل عبدالقاهر ٢/٤٧٨.

(١) ينظر: التذييل والتكميل ٤/٢٩٣، والجنى الداني ٤٨٨، والمغني ٣/٣٦١.

(٢) شرح المع ١/٣٦٤، ٣٦٥.

(٣) ينظر: الإيضاح في شرح المفصل ١/٣٦٤.

والواو واقعة موقع "مع" وهذا مذهب الأخفش^(١).
ونسبه أبو حيان إلى معظم الكوفيين والأخفش^(٢).
وبيّن ابن جنّي رأي الأخفش ووضحه بقوله: «وعلى
أنّ أبا الحسن قد كان يذهب في المفعول معه إلى أن
انتصابه انتصاب الظرف، قال: وذلك أنّ الواو في
قولك: قمتُ وزيداً، إنّما هي واقعة موقع "مَع" ،
فكأنّك قلت: قمت مع زيد، فلما حذفت "مَع"، وقد
كانت منتصبة على الظرف، ثم أقيمت الواو مقامها
انتصب "زيد" بعدها على معنى انتصاب "مَع" الواقعة
الواو موقعها؛ وإذا كان ذلك كذلك ، وقد كانت "مع"
منصوبة بنفس "قمت" بلا واسطة، فكذلك يكون
انتصاب "زيد" بعد الواو المقامة مقامها جارياً مجرى
انتصاب الظروف، والظروف مما يتناولها "قمت" بلا
واسطة حرف، فكأنّ الواو الآن على مذهب أبي
الحسن ليست موصلة لـ "قمت" إلى "زيد"، كما يقول
كافة أصحابنا، وإنّما هي مصلحة لـ "زيد" أن ينتصب
بتوسطها انتصاب الظرف، وليست موصلة للفعل
إلى ما بعده إيصال حروف الجر الأفعال قبلها إلى
الأسماء بعدها، فلذلك لم يُجرّ بالواو في المفعول
معه»^(٣).

والواو واقعة موقع "مع" وهذا مذهب الأخفش^(١).
ونسبه أبو حيان إلى معظم الكوفيين والأخفش^(٢).
وبيّن ابن جنّي رأي الأخفش ووضحه بقوله: «وعلى
أنّ أبا الحسن قد كان يذهب في المفعول معه إلى أن
انتصابه انتصاب الظرف، قال: وذلك أنّ الواو في
قولك: قمتُ وزيداً، إنّما هي واقعة موقع "مَع" ،
فكأنّك قلت: قمت مع زيد، فلما حذفت "مَع"، وقد
كانت منتصبة على الظرف، ثم أقيمت الواو مقامها
انتصب "زيد" بعدها على معنى انتصاب "مَع" الواقعة
الواو موقعها؛ وإذا كان ذلك كذلك ، وقد كانت "مع"
منصوبة بنفس "قمت" بلا واسطة، فكذلك يكون
انتصاب "زيد" بعد الواو المقامة مقامها جارياً مجرى
انتصاب الظروف، والظروف مما يتناولها "قمت" بلا
واسطة حرف، فكأنّ الواو الآن على مذهب أبي
الحسن ليست موصلة لـ "قمت" إلى "زيد"، كما يقول
كافة أصحابنا، وإنّما هي مصلحة لـ "زيد" أن ينتصب
بتوسطها انتصاب الظرف، وليست موصلة للفعل
إلى ما بعده إيصال حروف الجر الأفعال قبلها إلى
الأسماء بعدها، فلذلك لم يُجرّ بالواو في المفعول
معه»^(٣).

ولابس الخشبة، وهذا منسوب إلى الزجاج^(٤).
القول الرابع: أنّ المفعول معه منصوب على
الخلاف، وهو مذهب بعض الكوفيين^(٥).
القول الخامس: أنّ العامل في المفعول معه هو
الواو، وهذا مذهب الجرجاني^(٦).
وعند مناقشة هذه الأقوال نجد أنّ الباقولي لم
يرتض قول الزجاج وبيّن فساد قائلاً: «فقول أبي
إسحاق إنّ قولهم: ما صنعت وأباك منصوب بفعل
مضمر على تقدير: ما صنعت ولابتنت أباك؛ قول
فاسد؛ لأنّ انتصاب الاسم إذا أمكن حمله على
الظاهر لا يحمل على المضمر»^(٧).
وبيّن ابن مالك أيضاً فساد قول الزجاج؛ فقال:
«ومما يبين فساد تقدير الزجاج أنّه إمّا أن يُقصد
تشريك صنعت ولابتنت في الاستفهام، وإمّا ألا
يقصده، فإن قصده لم يصح؛ لأنّ شرط صحة
عطف الفعل على الفعل بعد اسم الاستفهام جواز
الاستغناء بالتّاني عن الأوّل، والأمر بخلاف ذلك في
التقدير المذكور؛ إذ لا معنى لقول القائل ما لابتنت
أباك، وإن لم يقصد التشريك لم يصح أيضاً؛ إذ لا
يُعطف جملة خبرية على جملة استفهامية مع

القول الثالث: أنّ المفعول معه منصوب بفعل
محذوف، ففي قولهم: استوى الماء والخشبة، التقدير:

(٤) ينظر: الإنصاف ٢٤٨/١، والتبيين ٣٧٩، وشرح الكافية للرضي
٦٢٠/٢، ووالفاخر في شرح جمل عبدالقاهر ٤٧٨/٢ .

(٥) ينظر: الإنصاف ٢٤٨/١، والتبيين ٣٧٩، وشرح الكافية للرضي
٦٢٠/٢، ووالفاخر في شرح جمل عبدالقاهر ٤٧٨/٢، والتذييل
والتكميل ١٠٦/٨ .

(٦) ينظر: الجمل ٧٦، والفاخر في شرح جمل عبدالقاهر ٤٧٨/٢ .
وينظر: الإنصاف ٢٤٨/١، وشرح الكافية للرضي ٦٢٠/٢ .

(٧) شرح اللمع ٤٥٧/١، ٤٥٨ .

(١) ينظر: الإنصاف ٢٤٨/١، والتبيين ٣٧٩، وشرح الكافية للرضي
٦٢٠/٢، ووالفاخر في شرح جمل عبدالقاهر ٤٧٨/٢ .

(٢) ينظر: سر صناعة الإعراب ١٢٨/١، وينظر: التذييل والتكميل
١٠٦/٨ .

(٣) سر صناعة الإعراب ١٢٨/١

لأنّ قولك: استوى الماء والخشبة، وسرث والنيل، وكنث وزيداً كالأخوين، ليست أسماء فيها ظروفاً فلا تنتصب انتصابها»^(٥).

ولم يرتضه الرضي وعلل ذلك بكلام مشابه لما قاله الباقولي، قال: «ولو كان كما قاله لجاز النصب في كل واو بمعن "مع" مطّرداً نحو: كل رجل وضيعته»^(٦).

وأبطل أبو حيان رأي الأخفش أيضاً، فقال: «وهذا المذهب باطل؛ إذ لو كان انتصاب هذا الاسم على الظرف لكان إذا أضمر يتعدى إليه الفعل بوساطة في، وأنت لاتأتي به إلا منفصلاً، نحو قوله: تكون وإياها بها مثلاً بعدي^(٧) ولم يقل: تكون فيها»^(٨).

ولم يشر الباقولي إلى رأي الكوفيين، وهو النصب بالخلاف، لكنّ هذا الرأي أبطله ابن مالك أيضاً^(٩)، ولم يرتضه أبو حيان وبين أنّ الخلاف معنى من المعاني، ولم يثبت النصب بالمعاني المجردة من الألفاظ، وأيضاً لو كان الخلاف ناصباً لقليل: ما قام زيدٌ لكنّ عمراً، ويقوم زيدٌ لا عمراً، ولا يقال، بل يرفع العرب عمراً في المسألتين^(١٠).

استقلال كل واحدة منهما، فألايجوز ذلك مع الاستقلال كما في المثال المذكور أحقّ وأولى»^(١).

وأبطل أبو حيان رأي الزجاج من عدة أوجه، فقال: «وما ذهب إليه باطل؛ لأنّ في نصب الاسم بفعل مضمّر إحالة لباب المفعول معه؛ إذ يصير منصوباً على أنّه مفعول به لا مفعول معه. وأيضاً فقد بيّنا أنّ توسّط الواو في العطف لا يمنع عمل العامل، فكذلك في هذا. وأيضاً فإذا كان الفعل يطلب المفعول على معنى يقتضي توسّط حرف بينهما عمل فيه مع توسّطه، ألا ترى أنّك تقول: ما ضربتُ إلا زيداً، فتتصب زيداً بتوسّط إلا، ولم تُبال بهذا الفصل؛ لأنّ المعنى يقتضيه، وكذلك الفصل بـ "إمّا" نحو: ضربتُ إمّا زيداً وإمّا عمراً»^(٢).

وتعقّب الباقولي رأي الأخفش وأبطله، فقال: «وقول الأخفش: إنّ انتصاب الاسم إنّما هو بحذف "مع" وإقامة الواو مقامه؛ باطل بقوله: كل رجل وضيعته، وأنت أعلم ومالك، فإنّ هذه كلها وما شابهها "الواو" فيها بمعنى "مع" والاسم غير منصوب»^(٣).

وضعّقه أبو البركات الأنباري^(٤)، وابن يعيش، الذي علل ذلك بقوله: «وأما ما ذهب إليه أبو الحسن من أنّ ما بعد الواو منتصبٌ على الظرف فضعيفٌ؛

(٥) شرح المفصل ١١٩/٢ .

(٦) شرح الكافية ٦٢١/٢ .

(٧) عجز بيت من الطويل، لأبي ذؤيب الهذلي، وصدرة: فاليت لا أنفك أخذو قصيدة ينظر: شرح أشعار الهذليين ٢١٩/١، وشرح التسهيل ١٥٠/١، والتذليل والتكميل ٢٢٦/٢ .

(٨) التذليل والتكميل ١٠٧/٨ .

(٩) شرح التسهيل ٢٥٠/٢ .

(١٠) التذليل والتكميل ١٠٧/٨ .

(١) شرح التسهيل ٢٤٩/٢ .

(٢) التذليل والتكميل ١٠٣/٨ .

(٣) شرح اللع ٤٥٧/١، ٤٥٨ .

(٤) ينظر: الإنصاف ٢٤٩/١ .

والرأي الراجح في هذه المسألة؛ هو القول الأول، وهو ما رجّحه الباقر بعد أن فند الأقوال السابقة، ثم قال: «فتبت قول سيبويه؛ وأنّ الاسم منصوب بالفعل الواقع قبله بتقوية الواو، وإنّما نُصب الاسم في قولك: قمتُ وزيداً ولم يرفع بالحمل على التاء؛ لأنّ التاء فاعل وقد جرى من الفعل مجرى أحد أجزائه فلم يحسن العطف عليه، كما لا يحسن العطف على نفس الفعل؛ ولأنّ لو عطف على الأوّل بالواو لم يفهم منه من معنى المصاحبة ما فهم منه الآن؛ لأنّ الواو للشركة والجمع دون القران، فقولك: قمتُ وزيداً يراد منه المصاحبة والقران، وكذلك: جاء البرد والطيايسة، يراد القران والمصاحبة دون محضية الجمع، وقولهم: استوى الماء والخشبة يراد منهما تساويهما دون الجمع والشركة المجردة من القران، وكذلك: مازلت أسير والنيل على هذا»^(٣).

وهو الرأي الذي رجحه ابن مالك، فقال: «وإذا بطلت الأقوال الثلاثة تعيّن الحكم بالقول الأول؛ وهو قول سيبويه وأكثر البصريين»^(٤). وقال ابن يعيش: «والصّواب ما ذهب إليه سيبويه»^(٥). وبالله التوفيق.



المبحث الخامس: العطف على معمولي عاملين.

ولم يشر الباقر أيضاً إلى رأي الجرجاني، لكن ابن مالك أبطله من ثلاثة أوجه؛ هي^(١):
أحدها: أنّها لو كان النّصب بها نفسها لم يشترط في وجوده وجود فعل قبلها أو معنى فعل، كما لا يشترط في غيرها من النّواصب، ولجاز أن يقال: كل رجل وضيعته، بالنّصب، كما يقال: عندي كل رجل وضيعته.

الثّاني: أن الحكم بكون الواو ناصبة حكم بما لا نظير له؛ إذ ليس في الكلام حرف ينصب الاسم إلا وهو يشبه الفعل كإن وأخواتها، أو يشبه ما يشبه الفعل كالأشبهة بإنّ، والواو المرادفة "مع" لا تشبه الفعل ولا ما أشبه الفعل، فلا يصح جعلها ناصبة للاسم.

الثّالث: أنّها لو كانت هي النّاصبة لوجب اتصال الضمير إذا وقع مفعولاً معه، ويعدّ من الضرورات قول الشاعر:

فأليت لا أنفكُ أحذو قصيدة

تكونُ وإياها بها مثلاً بعدي
ولا خلاف في وجوب الانفصال في مثل هذا، فعلم بذلك أنّ الواو غير عاملة؛ إذ ليس في الكلام ضمير نصب يجب انفصاله مع مباشرة النّاصب.
وقال البعلي: «وأما مذهب المصنّف رحمه الله تعالى فضعيفٌ جدّاً»^(٢).

(٣) شرح اللمع ٤٥٨/١ .

(٤) شرح التسهيل ٢٥٠/٢ .

(٥) شرح المفصل ١١٩/٢ .

(١) شرح التسهيل ٢٥٠/٢ .

(٢) الفاخر في شرح جمل عبدالقاهر ٤٧٩/٢ .

كالمنصوبين أو المرفوعين على معمولي عاملين مختلفين، نحو: إنَّ زيدا ضرب عمراً وبكراً خالداً، فهذا عطف متقّي الإعراب على معمولي عاملين مختلفين.

وقولك: إنَّ زيدا ضرب غلامه وبكراً أخوه؛ عطفٌ مختلّفي الإعراب.

ولا يعطف المعمولان على عاملين بل على معموليهما، فهذا القول منهم على حذف المضاف.

وذكر ابن عصفور الأمثلة وفصل فيها، فقال: «ويجوز أن تعطف بحرف العطف اسماً فصاعداً على اسم مثله فصاعداً، فنقول: ضرب زيد عمراً وبكراً خالداً، فتعطف بالواو بكراً وخالداً على زيد وعمرو. ونقول: ظنَّ زيد عمراً منطلقاً وبكراً جعفرأً مقيماً، فتعطف بالواو بكراً وجعفرأً ومقيماً على زيد وعمرو ومنطلق، ونقول: أعلّم عبدالله بشراً أخاك منطلقاً وزيداً عمراً بكراً ضاحكاً، فتعطف بالواو زيداً وعمراً وبكراً وضاحكاً على عبدالله وبشر وأخيك ومنطلق. وكل ذلك جائز ما لم يؤدّ إلى العطف على عاملين»^(٣).

وقد اختلف النحاة في هذه المسألة على خمسة أقوال، هي:

القول الأوّل: المنع مطلقاً، وهو قول سيبويه^(٤)، والمبرد^(٥)، وابن السراج^(١)، ونسب إلى الأخفش^(٢)،

قال الباقولي: «فأمّا قولهم: ليس زيد بقائم ولا قاعدٍ عمرو إنّما لم يجز بالجرّ لأنك تجر قاعداً بالعطف على قائم، وترفع عمراً بالعطف على زيد؛ فيكون ذلك عطفاً على عاملين، أحدهما: ليس، والآخر: الباء، وسيبويه منع من ذلك، وأجازه الأخفش، وقال: لو قلت مررت بزید في الدار والقصر عمرو جاز أن تعطف القصر على المجرور بفي وتعطف عمراً على المجرور بالباء وأخذ يحتج لذلك بأشياء... والأمر بخلاف ما زعم أبو الحسن، وذلك لأنّه لو جاز العطف على عاملين لجاز العطف على عشرة عوامل، ولو جاز ذلك لجاز على مائتين وأكثر من ذلك، وهذا بيّن الفساد؛ لأنّ حرف العطف قائم مقام العامل فيقوم مقام عامل واحد ولا يبلغ من قوته أن يقوم مقام عاملين، فأمّا ما احتج به من الآي والأبيات فإنما جاز إضمار أحد العاملين فيها لجري ذكرها، والشيء إذا جرى ذكره جاز إضماره ضرورة تصحيح اللفظ والكلام»^(١).



يجدر بنا قبل البدء في عرض أقوال العلماء في المسألة أن نعرض لمعناها، وأمثلتها؛ فمعنى قولهم: العطف على عاملين، كما وضّحه الرضي^(٢)، أي: أن تعطف بحرف واحد معمولين مختلفين كانا في الإعراب؛ كالمنصوب والمرفوع، أو متقّين

(٣) شرح الجمل ٢٥٥/١.

(٤) ينظر: الكتاب ٦٠/١، ٦١.

(٥) ينظر: المقتضب ١٩٥/٤.

(١) شرح المع ٣٦٥/١ - ٣٦٧.

(٢) ينظر: شرح الكافية ١٠٣٣/٢، ١٠٣٤.

وصححه ابن مالك^(٣).

القول الثاني: الجواز مطلقاً، وهو مذهب

الأخفش^(٧).

القول الثالث: لا بدّ في العطف على عاملين من

أن يكون أحدهما جازاً، وإذا كان أحدهما مجروراً
وتقدّم المجرور المعطوف؛ فالمشهور عن الأخفش

الجواز^(٨)، وهو مذهب الكسائي^(٩)، والقراء^(١٠)،

والزجاج^(١١)، وتبعهم أبو جعفر بن مضاء، وأبو بكر

بن طلحة^(١٢). قال أبو حيان: «فعلى المشهور من

مذهب الأخفش ومن تبعه يجوز ذلك، وسواء أكان

المجرور متقدماً في المعطوف عليه، نحو: إن في

الدار زيداً والحجرة عمراً، أم متأخراً، نحو: إن زيداً

في الدار والحجرة عمراً»^(١٣).

ورأي الأخفش هذا هو ما نصّ عليه الباقلوي

واستدلّ له، فقال: «فأما قولهم: ليس زيد بقائم ولا

قاعد عمرو إنّما لم يجر بالجر لأنك تجر قاعداً

بالعطف على قائم، وترفع عمراً بالعطف على زيد؛

فيكون ذلك عطفاً على عاملين، أحدهما: ليس،

والآخر: الباء، وسيبويه منع من ذلك، وأجازه

الأخفش، وقال: لو قلت مررت بزید في الدار

والقصر عمرو جاز أن تعطف القصر على المجرور

وحجتهم في ذلك: أنّ حرف العطف ضعيفٌ فلا

يقوى أن ينوبَ منابَ عاملين، ويدلّ في حالٍ واحدةٍ

على أزيدَ من معنَى واحدٍ، وحرفٌ واحدٌ لا يدلُّ في

حالٍ واحدةٍ على أزيدَ من معنَى واحدٍ. وأيضاً فيكون

نائباً عن حرفِ الجرِّ إذ ذاك، وحرفُ الجرِّ مع قُوّته

في الإيصال لا يُوصل عاملين، فحرفُ العطفِ أولى

الألّا يُوصل^(٤).

وقال ابن السراج: «فالعطف على عاملين خطأ

في القياس، غير مسموع من العرب، ولو جاز

العطف على عاملين لجاز على ثلاثة وأكثر من

ذلك»^(٥).

وهذا القول ذهب إليه الباقلوي فقال: «والأمر

بخلاف ما زعم أبو الحسن، وذلك لأنّه لو جاز

العطف على عاملين لجاز العطف على عشرة

عوامل، ولو جاز ذلك لجاز على مائتين وأكثر من

ذلك، وهذا بين الفساد؛ لأنّ حرف العطف قائم مقام

العامل فيقوم مقام عامل واحد ولا يبلغ من قوته أن

يقوم مقام عاملين»^(٦).

=

(١) الأصول ٦٩/٢ .

(٢) ينظر: المقتضب ١٩٥/٤، والأصول ٦٩/٢، وشرح المفصل لابن يعيش ٤٦/٣، وشرح التسهيل ٣٧٨/٣.

(٣) ينظر: شرح التسهيل ٣٧٨/٣. وينظر: التذليل والتكميل ١٧٨/١٣ .

(٤) ينظر: التذليل والتكميل ١٧٩/١٣، ١٨٠ .

(٥) الأصول ٧٥/٢ .

(٦) شرح اللع ٣٦٥/١ - ٣٦٧ .

(٧) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش ٤٧/٣، وشرح الكافية للرضي

١٠٣٨/٢، والتذليل والتكميل ١٧٨/١٣ .

(٨) ينظر: التذليل والتكميل ١٧٨/١٣ .

(٩) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ١٤٠/٤ .

(١٠) ينظر: معاني القرآن ١٩٦/١، و٤٥/٣ .

(١١) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٤٣١/٤ .

(١٢) ينظر: التذليل والتكميل ١٧٨/١٣ .

(١٣) التذليل والتكميل ١٧٩/١٣ .

ولا قاصر عنك مأمورها^(٦).
فجر "قاصراً" بالعطف على "أتيك" ورفع
"مأمورها" بالعطف على "منهيا" والعاملان
"الباء" و"ليس"^(٧).

٤- وقال الفرزدق:

وبأشر راعيها الصلا بلبانه

وكفّيه حرّ النار ما يتحرّف^(٨)

فجر "كفيه" عطفاً على المجرور بالباء، ونصب
"حر النار" عطفاً على المنصوب بـ "بأشر"، فهما
عاملان مختلفان^(٩).

قال عن هذه الشواهد أبو حيان: «ومن أجاز
ذلك مطلقاً قاس غير ما فيه جار على ما فيه جار.
وتأول من منع هذا السماع على أنه مما حذف منه
الجار لدلالة ما قبله عليه»^(١٠).

ولم يرض الباقولي هذه الشواهد، فقال: «فأما ما
احتج به من الآي والأبيات فإنما جاز إضمار أحد
العاملين فيها لجرى ذكرها، والشيء إذا جرى ذكره
جاز إضماره ضرورة تصحيح اللفظ والكلام»^(١١). ثم
فصل القول في تلك الشواهد، وخرّجها بما يتناسب

بفي وتعطف عمراً على المجرور بالباء وأخذ يحتج
لذلك بأشياء»^(١).

وحجة المجوزين السماع، من ذلك ما يأتي:

١- قال تعالى: {إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ
لِّلْمُؤْمِنِينَ} وفي خلقكم وما يبئ من دابة آيت لِّقوم
يوقنون} وأختلف الليل والنهار وما أنزل الله من
السماء من رزق فأحيا به الأرض بعد موتها وتصريف الرياح
آيت لِّقوم يعقلون}^(٢).

في قراءة حمزة والكسائي^(٣) بكسر "آيات"،
فنابت الواو من "تصريف" مناب "في" ومناب
"إن"، كأنه قال: وإن في تصريف الرياح آيات^(٤).

٢- وقوله تعالى: {وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى
أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ} ووجه الدليل من هذا أن
"في ضلال" معطوف على "لعللى هدى" فيجب
لذلك أن يشركه في إن واللام.

٣- وقال الشاعر:

هون عليك فإن الأمور

بكف الإله مقاديرها

فليس بأتيك منهيها

(٦) البيتان من المتقارب، وهما للأعور الشنّي، ينظر: الكتاب ٦٤/١،
والمقتضب ٤/١٩٦، ٢٠٠، والأصول ٦٩، والتبصرة والتذكرة
١٩٦/١، والتذليل والتكميل ١٣/١٨٣.

(٧) ينظر: شرح اللع ١/٣٦٦.

(٨) البيت من الطويل، ينظر: شرح الجمل لابن عصفور ١/٢٥٦،
والتذليل والتكميل ١٣/١٨١.

(٩) شرح اللع ١/٣٦٧.

(١٠) ينظر: التذليل والتكميل ١٣/١٨١.

(١١) شرح اللع ١/٣٦٥-٣٦٧.

(١) شرح اللع ١/٣٦٥-٣٦٧.

(٢) سورة الجاثية، الآيات ٣-٥.

(٣) ينظر: السبعة ٥٩٤، وقرأ بقية السبعة بالرفع فيهما.

(٤) ينظر: التبصرة والتذكرة ١/١٤٥، وشرح الجمل لابن عصفور ١/
٢٥٦، والتذليل والتكميل ١٣/١٨١.

(٥) سورة سبأ، الآية ٢٤.

مع قول الجمهور بالمنع.

فخرَج الآية الأولى على أن التقدير في قوله: "واختلاف الليل" وفي اختلاف الليل، وأضمر "في" لأن قوله "وفي خلقكم" دلّ على ذلك^(١).

ونقل الباقلوي رأي المبرد^(٢) في تخريج الآية، فقال: «وزعم محمد بن يزيد المبرد أن الآية محمولة على التكرار، وتقديره: "وفي خلقكم و مايبث من دابة واختلاف الليل والنهار" فهو عطف على السماوات، ولو ذكر هكذا علم منه ما يعلم منها الآن، إلا أنه ذكر آيات تكراراً وتأكيدياً للآيات المذكورة قبل في قوله: "إن في السماوات والأرض آيات"»^(٣).

وكلام المبرد غير مقبول منه في توجيهه للآية؛ إذ فيه جراءة على القراءة والقراء، قال: «وقد قرأ بعض القراء . وليس بجائز عندنا . "واختلاف الليل والنهار وما أنزل الله من السماء من رزق فأحيا به الأرض بعد موتها وتصريف الرياح آيات" فجعل "آيات" في موضع نصب وخفضها لتاء الجمع فحملها على "إن" وعطفها بالواو وعطف اختلافاً على "في" ولا أرى ذا في القرآن جائزاً؛ لأنه ليس بموضع ضرورة»^(٤).

وأشار الصيمري إلى أن سبب رد المبرد للقراءة، ورفع "الآيات" في الآيتين الأخيرتين؛ ليخلص من العطف على عاملين فألزم مثل ما فر منه؛ وذلك أنه

جر "واختلاف" بالعطف على ما عملت فيه "في" ورفع "الآيات" بالابتداء عطفاً على موضع "إن" كما تقول: إن زيدا في الدار والقصر عمرو، وهذا عطف على عاملين أيضاً، وهما: "في" وموضع إن الذي هو ابتداء^(٥).

وخرَج الآية الثانية على أن التقدير في قوله: "أو في ضلال" أو لفي ضلال فأضمر اللام لجري ذكره على أن اللام ليست بعامله في اللفظ، وكلامنا في اللفظ لا في المعنى^(٦).

وخرَج بيت الأعور الشنّي على أن الرواية بالنصب بالحمل على موضع "بأتيك" المنصوب بـ "ليس" ، فهو عطف على "ليس" فحسب، وروي بالرفع على الانتناف، فأما الجر فزعم أنه تصور قوله "مأمورها" كأنه من المنهي، فهو كقولهم: ليس زيد بقائم ولا قاعد أبوه، فكان كأنه قال: و لا قاصر عنك مأمور منهيها فجاء مأمورها، ولم يقل مأموره^(٧).

وخرَج بيت الفرزدق على أنه أضمر الباء فيه لجري ذكره^(٨). فالأصل: بكفيه حرّ النَّار، فنابت الواو مناب بأشْرَ خاصة، فحذفت الباء ولم ينب منابها حرف العطف^(٩).

(٥) ينظر: التبصرة والتنكرة ١٤٦/١ .

(٦) شرح اللمع ٣٦٧/١ ، ٣٦٨ .

(٧) شرح اللمع ٣٦٨/١ .

(٨) شرح اللمع ٣٦٨ /١/١ .

(٩) ينظر: شرح الجمل لابن عصفور ٢٥٦/١ .

(١) ينظر: شرح اللمع ٣٦٧/١ .

(٢) ينظر: المقتضب ١٩٥/٤ ، والكامل ٣٧٥/١ ، و١٠٠٢/٢ .

(٣) شرح اللمع ٣٦٥/١ - ٣٦٧ .

(٤) الكامل ٣٧٥/١ ، ٣٧٦ .

القول بالجواز مطلقاً، والقول بالمنع مطلقاً، والتفصيل بين أن يكون أحد العاملين جازاً فيجوز، أو ليس بجازاً فيمتنع، وإذا كان جازاً فمذهبان: أحدهما: إن تقدم المجرور المعطوف جاز، وإلا امتنع. والثاني: إن تقدم المجرور في المتعاطفين جاز وإلا فلا^(٥).
والرأي الراجح في نظري جواز العطف على معمولي عاملين؛ لكثرة الشواهد الدالة على ذلك، وبالله التوفيق.



المبحث السادس: تقديم الحال على العامل

فيها إذا كان ظرفاً.

قال الباقولي: «إذا كان العامل متصرفاً جاز التصرف في الحال بالتقديم على صاحبها وعلى عاملها؛ لا خلاف في ذلك، فأما إذا لم يكن العامل متصرفاً فإنه لا يجوز تقديم الحال على العامل فيها، كقولك: هذا زيد قائماً، يجوز قائماً هذا زيد، ويجوز هذا قائماً زيد، وأبو الحسن يجيز في قوله تعالى: {وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا}»^(٦) فيمن قرأ بالنصب^(٧) أن تكون حالاً من الضمير في الظرف، وهو قوله: " لذكورنا" على تقدير: ما في بطون هذه الأنعام ثابتة هي لذكورنا

ثم ختم الباقولي كلامه بقوله: «وفي المسألة طول، وفيما ذكرت لك كفاية»^(١).

القول الرابع: فصل قوم بين أن يتقدم المجرور في المتعاطفين معاً، فيجوز، نحو: إن في الدار زيداً والقصر عمراً، أو لا؛ فيمتنع، نحو: إن زيداً في الدار والحجرة عمراً، ونسب هذا لأبي الحجاج الأعم الشنتمري^(٢)، وأجاز ذلك لتساوي الجملتين، وأنه لم يأت مسموعاً غير هذا^(٣).

القول الخامس: أن العطف على عاملين إنما يكون فيما كان العاملان فيه من العوامل اللفظية المؤثرة لفظاً ومعنى، فإن انخرم شرط من هذه لم تكن من بابها وهي جائزة، فإن كان العاملان ابتداءيين أو أحدهما فيجوز مطلقاً، كقولك: زيد في الدار والحجرة عمرو، لما لم يكن الابتداء لفظياً كان كأنه ليس موجوداً، فكانت الواو نائبة عن عامل واحد.

وكذلك إذا كان العامل لفظياً لا معنوياً، كالباء الداخلة في خبر "ليس" و"ما" و"من" في النفي، مثال "من" في النفي ما شرب من عسل زيد ولا لبن عمرو، وما شرب زيد من عسل ولا لبن عمرو، ونحوه، فلا يكون من العطف^(٤).

وقد لخص أبو حيان الأقوال في المسألة وتفرعاتها، فقال: «فتحصّل في هذه المسألة مذاهب:

(٥) ينظر: التذييل والتكميل ١٧٨/١٣.

(٦) سورة الأنعام، آية ١٣٩.

(٧) نسبت هذه القراءة إلى ابن عباس وابن جببر وقتادة والأعرج، ينظر: المحتسب ٢٣٢/٢، وشواذ القراءات للكرماني ١٧٩، والدر المصون ١٨٤/٥. وبدون نسبة في: مختصر في شواذ القرآن لابن خالويه ٤١. وقراءة الجمهور: (خالصة).

(١) شرح المع ١/ ٣٦٨.

(٢) ينظر: تحصيل عين الذهب ٩٠، وشرح الكافية للرضي ١٠٣٨/٢.

(٣) ينظر: التذييل والتكميل ١٧٨/١٣.

(٤) ينظر: التذييل والتكميل ١٨٧/١٣.

ونحن لا نجيز شيئاً من ذلك لقلّة تصرف العامل»^(٧).

ولم يرتضه من قبل ابن السّراج، فقال: «فإن كان العامل معنى لم يجز تقديم الحال، تقول: زيد فيها قائماً، فالعامل في "قائم" معنى الفعل؛ لأنّ الفعل غير موجود، ولا يجوز أن تقول: قائماً زيد فيها، ولا زيداً قائماً فيها»^(٨).

وقد استدل الأخفش ومَنْ معه بقراءة ابن عباس، وقتادة، والأعرج: بنصب (خالصة) من الآية السابقة. وقد وجّه ابن جنبي هذه القراءة على وجهين^(٩):
الأول: أن يكون حالاً من الضمير في الظرف الجاري صلة على "ما"، كقولنا: الذي في الدار قائماً زيد.

وهذا التوجيه هو رأي البصريين، فتكون "خالصة" منصوبة على الحال، وصاحب الحال هو الضمير المستتر في شبه الجملة الواقعة صلة للموصول "في بطون الأنعام" والعامل في الحال معنى الفعل الموجود في الجار والمجرور، وتكون الحال غير متقدمة على عاملها^(١٠).

الثاني: أن يكون حالاً من "ما" على مذهب أبي الحسن في إجازته تقديم الحال على العامل فيها إذا كان معنوياً بعد أن يتقدّم صاحب الحال عليها،

خالصة، فالعامل في الحال هو الظرف عنده، وأجاز تقديم الحال عليه، فيجيز زيد قائماً في الدار، ويجيز مررت جالساً بزید في تقدير مررت بزید جالساً، ونحن لا نجيز شيئاً من ذلك لقلّة تصرف العامل، ونحمل نصب "خالصة" على الحال من الضمير من (ما) في قوله "في بطون هذه الأنعام" أي: وقالوا ما ثبت في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا»^(١).



إذا كان عامل الحال ظرفاً أو مجروراً، ففي جواز تقديم الحال عليه ثلاثة أقوال:
القول الأول: المنع، وهو مذهب البصريين^(٢)، وما ورد به السماع من ذلك فإنّه يحفظ ولا يقاس عليه عندهم. وإلى هذا ذهب الباقولي^(٣).
القول الثاني: الجواز، وهو مذهب الفراء^(٤) والأخفش^(٥)، وصححه ابن مالك^(٦).

ولم يرتض الباقولي هذا الرأي وتعقّب الأخفش بقوله: «فالعامل في الحال هو الظرف عنده، وأجاز تقديم الحال عليه، فيجيز زيد قائماً في الدار، ويجيز مررت جالساً بزید في تقدير مررت بزید جالساً،

(١) شرح اللمع ٤٦٦/٢ .

(٢) ينظر: الكتاب ١٢٢/٢ ، والمقتضب ١٧٠/٤ ، وشرح الجمل لابن عصفور ٣٣٤/١ ، ٣٥٣ ، والتذليل والتكميل ١١٩/٩ ، والتصريح ٦٥٦/٢ .

(٣) شرح اللمع ٤٦٦/٢ .

(٤) ينظر: معاني القرآن ٣٥٨/١ ، ٤٢٥/٢ ، والتذليل والتكميل ١١٧/٩ ، والتصريح ٦٥٥/٢ .

(٥) ينظر: شرح الجمل لابن عصفور ٣٣٥/١ ، والتذليل والتكميل ١١٧/٩ ، والتصريح ٦٥٥/٢ .

(٦) ينظر: شرح التسهيل ٣٤٦/٢ .

(٧) شرح اللمع ٤٦٦/٢ .

(٨) الأصول ٢١٥/١ .

(٩) ينظر: المحتسب ٢٣٣/١ .

(١٠) ينظر: الدر المصون ١٨٣/٥ .

للجَارِ والمجرور قبلها على أنها حال من الضمير الذي في الصلة، و"مطويات" معمول لـ "قبضته" على أنها حال من الضمير المستتر فيها، والتاء في "خالصة" للتأنيث باعتبار ما وقعت عليه "ما" من الأجنّة^(٧). وبالله التوفيق.



المبحث السابع: العامل في الصّفة.

قال الباقولي: «واختلفوا في العامل في الصّفة، فقال سيبويه: العامل في الصّفة هو العامل في الموصوف. وزعم الأخفش أنّ العامل في الصّفة كونه تابِعاً للموصوف»^(٨).



اختلف النّحاة في العامل في الصّفة على قولين: الأول: يرى سيبويه أنّ العامل في الصّفة هو العامل في الموصوف؛ إذ كانا كالاسم الواحد، قال: «هذا باب مَجْرَى النعت على المنعوت والشّريك على الشّريك والبدل على المبدل منه وما أشبه ذلك. فأما النعت الذي جرى على المنعوت فقولك: مررتُ برجلٍ ظريفٍ قبلُ، فصار النعتُ مجروراً مثل المنعوت؛ لأنّهما كالاسم الواحد»^(٩).

وهذا الرأي متفق عليه عند جمهور النّحاة^(١٠)

كقولنا: زيد قائماً في الدّار. وصاحب الحال وعاملها في الجار والمجرور المتأخر عنها "لذكورنا"^(١). واستدل الأخفش على مذهبه أيضاً بقراءة عيسى بن عمر وعاصم الجحدري: {فد فذ فمقد}^(٢) بنصب "مطويات" على أنّها حال توسّطت بين المخبر عنه والمخبر به.

واستدلوا أيضاً بقول الشّاعر:

رَهْطُ ابْنِ كُوَيزِ مُحَقِّبِي أُدْرَاعِهِمْ

فيهم ورَهْطُ ربيعةَ بنِ حِذارِ^(٣).

فـ "محقبي أدراعهم" العامل فيه ما في قوله "فيهم" من معنى الفعل، وقد تقدّم عليه^(٤) وهذه الشواهد كلها تدل على جواز تقديم الحال على عاملها الظرف والجار والمجرور.

ويرى الزمخشري أنّ "خالصة" مصدر مؤكّد، ولا يجوز أن يكون حالاً؛ لأنّ المجرور لا يتقدّم عليه^(٥) القول الثالث: الجواز إذا كانت الحال فيه من مضمر، نحو: أنت قائماً في الدار، والمنع إن كانت من ظاهر، وهو مذهب الكوفيين^(٦). والراجح قول البصريين، وهو ما قرره الباقولي، ويكون البيت المتقدم ضرورة، و"خالصة" معمول

(١) ينظر: الدر المصون ١٨٣/٥ .

(٢) ينظر: البحر المحيط ٤٤٠/٧، والدر المصون ٤٤٤/٩ .

(٣) البيت من الكامل، وهو للنايعة في ديوانه ٥٥، وينظر: شرح الجمل لابن عصفور ٣٣٤/١، وشرح التسهيل ٢٩٣/٣ .

(٤) ينظر: شرح الجمل لابن عصفور ٣٣٥/١ .

(٥) ينظر: الكشاف ٦٨/٢ .

(٦) ينظر: التذييل والتكميل ٨٩/٩، والهمع ٢٤٠/٢ .

(٧) ينظر: التصريح ٦٥٧/٢ .

(٨) شرح اللع ٥٤٥/٢ .

(٩) الكتاب ٤٢١/١ .

(١٠) ينظر: الكتاب ٤٢١/١، ٤٢٢، والمقتضب ٣١٥/٤، والحجة للقراء السبعة ٤٠/١، والمرتل ١١٥، وأسرار العربية ٥٥، ٢٠٥، وشرح الكافية للرضي ٩٦٣/٢ .

والذي يأتيني بمنزلة عبدالله، وأنت لا يجوز لك أن تقول: عبدالله فله درهمان؟ فقال: إنما يحسن في "الذي"؛ لأنه جعل الآخر جواباً للأول، وجعل الأول به يَجِبُ له الدرهمان، فدخلت الفاء هاهنا، كما دخلت في الجزاء إذا قال: إن يأتيني فله درهمان، وإن شاء قال: الذي يأتيني له درهمان، كما تقول: عبدالله له درهمان، غير أنه إنما أدخل الفاء لتكون العطيّة مع وقوع الإتيان. فإذا قال: له درهمان، فقد يكون أن لا يوجب له ذلك الإتيان، فإذا أدخل الفاء فإنما يجعل الإتيان سبب ذلك، فهذا جزاء وإن لم يجزم؛ لأنه صلة.... ومثل ذلك: {الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ} (١) وقال تعالى جدّه: {قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ} (٢) ومثل ذلك: {إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ} (٣)» (٤).

الثاني: يرى الأخفش أن العامل في الصفة معنوي؛ فالاسم يرتفع لكونه صفة للمرفوع، وينتصب لكونه صفة للمنصوب، وينجر لكونه صفة للمجرور. فإذا قال: مررت برجل ضارب، فالجار لضارب كونه صفة لمجرور، وكذلك إن ارتفع أو انتصب. (٥)

فإذا قال: جاءني زيد الظريف، كان العامل فيه "جاءني" وإذا قال: رأيت زيدا الظريف، كان العامل فيه "رأيت" وإذا قال: مررتُ بزيد الظريف، كان العامل فيه: الباء.

واحتج سيبويه على أن الصفة مع الموصوف كالاسم الواحد؛ ولذلك يعمل في الصفة ما عمل في الموصوف بقوله تعالى: {قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ} (١).

قال الباقلي: «ويحتج بالآية؛ لأن الفاء دخلت لما جرى الموصول على اسم إن، فصار الموصول كأنه هو الاسم؛ لأن الصفة كالجزء من الموصوف، ولهذا يُعْتَبَر فيه التعريف والتكثير كما يُعْتَبَر في الموصوف، والجزاء صالح في الآية راداً على من اعتقد أن فراره من الموت ينجيه فقال: إنه لاق وإن فررتم، وهذا كما جاء:

وَمَنْ هَابَ أَسْبَابَ الْمَنِيَّةِ يَلْقَهَا

وَلَوْ رَامَ أَسْبَابَ السَّمَاءِ بِسُلْمٍ (٢)

فالفاء هو على جهة الشرط والجزاء، وليس لك في الآية حجة يا أبا الحسن» (٣).

وأشار سيبويه لهذه القضية في كتابه وذكر هذا الشاهد القرآني، جاء في الكتاب: «وسألته عن قوله: الذي يأتيني فله درهمان، لم جاز دخول الفاء هاهنا

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٧٤.

(٥) سورة الجمعة، الآية ٨.

(٦) سورة البروج، الآية ١٠.

(٧) الكتاب ٣/١٠٢، ١٠٣.

(٨) ينظر: شرح اللمع ٥٤٥/٢، والحجة للقراء السبعة ٤٠/١، والمرتلج ١١٥، وأسرار العربية ٥٥، ٢٠٥، وشرح الكافية للرضي

(١) ينظر: الكتاب ٤٢١/١، ٤٢٢، والمقتضب ٣١٥/٤.

(٢) هذا بيت من الطويل، وهو لزهير بن أبي سلمى، ينظر: شعر زهير صنعة الأعلام الشنتمري ٢٧.

(٣) شرح اللمع ٥٤٦/٢.

الموت صار كالجزة منه، وصار كأنه اسم إن فجاءت الفاء؛ لأن الاسم تضمن معنى الشرط والجزة كأنه قال: إن الذي تفرون منه فإنه ملائكم، هذا لا يجوز بته، لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى، أما من جهة اللفظ فإن الجزة الذي هو الشرط لازم لترتيب الجزة عليه، والوصف غير لازم للموصوف؛ لأن الاسم يجوز أن يوصف، ويجوز أن لا يوصف، فإذا لم يلزم الوصف الاسم لم يلزم إدخال الفاء في خبر الاسم؛ لأن وصفه بما يوجب إدخال الفاء غير لازم بخلاف الشرط.

وأما من جهة المعنى فإن ما كان شرطاً يجوز أن يكون ويجوز أن لا يكون، والموت لاق فرّوا أو لم يفروا، فإذا الفاء لم يلحق لمعنى الجزة و لا لمعنى العطف فثبت أنها زائدة^(٥).

وقد عرض المفسرون للفاء في هذه الآية وأنها محتملة لوجهين:

أحدهما: أنها داخلة لما تضمنه الاسم من معنى الشرط، وحكم الموصوف بالموصول حكم الموصول في ذلك.

وثانيهما: أنها مزيدة محضة لا للتضمين المذكور.

وأفسد القائلون بهذا الوجه القول الأول بأمرين:

الأول: أن ذلك إنما يجوز إذا كان المبتدأ أو

اسم "إن" موصولاً، واسم "إن" هنا ليس بموصول، بل

(٥) ينظر: شرح اللع ٥٤٥/٢، ٥٤٦.

وجاء في معاني القرآن عند الأخفش: «وأما قوله: {مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ} فإنه يجز؛ لأنه من صفة الله عز وجل. وقوله: "لِلَّهِ" جر باللام كما انجر "رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" لأنه من صفة قوله "مخ"»^(١). ولعل رأي الأخفش قد فهم من هذا النص^(٢).

والباقولي ذكر رأي الأخفش، وساق الحجج التي احتج بها؛ وهي:

١. أن التبعية هي العاملة، وإن كانت معنوية؛ لأنها مؤثرة في هذا الباب؛ لأنه جاء في التوابع ما لا يلي العامل، وذلك نحو: أجمعين وأكتعين، فلا يجوز: جاءني أجمعون، فتوليه العامل، فلم أن إعرابه إنما هو لكونه تبعا^(٣).

٢. أن الفاء زائدة في "فإنه ملائكم" من قوله تعالى: {قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ} و"الموت" اسم إن، و "الذي تفرون منه" صفة له، و"فإنه ملائكم" هو الخبر^(٤).

وفصل الباقولي في بيان زيادة الفاء في الآية من جهتين؛ لفظية ومعنوية؛ قال: «ولا أجعل الفاء غير زائدة احتجاجاً بأن الذي لما جرى وصفاً على

=

٩٦٣/٢

(١) معاني القرآن ١٦٠/١.

(٢) ينظر: نظرية العامل في النحو العربي عرضاً ونقداً ٧٤.

(٣) ينظر: شرح اللع ٥٤٥/٢. و ينظر: الحجّة للقراء السبعة ٤٠/١، ٤١.

(٤) ينظر: شرح اللع ٥٤٥/٢، ٥٤٦.

موصوفٌ بالموصول.

الثاني: أنّ الفرار من الموت لا يُنجي منه، فلم يُشبهه الشرط الذي هو من شأنه الاحتمال.

إلا أنّ القائلين بالزيادة لم يسلموا بهذا، وردوا عليهم الأمرين بما يأتي:

الأمر الأول: أنّ الموصوف مع صفته كالشيء الواحد، ولأنّ "الذي" لا يكون إلا صفة، فإذا لم يُذكر الموصوف دخلت الفاء، والموصوف مراداً، فكذلك إذا صرّح بها.

الأمر الثاني: أنّ خلقاً كثيراً يظنون أنّ الفرار من أسباب الموت يُنجيهم إلى وقت آخر^(١).

ولم يرتض الباقولي كلام الأخصّش وردّ هذه الحجج؛ إذ نصّ في رده على النقطة الأولى بقوله: «وأما أجمعون فإنّه لم يل العامل؛ لأنّهم لم يستعملوه، والقياس لا يمنع من ذلك، فهذا بمنزلة الأمثال التي تحكى ولا تغير من جهة السماع»^(٢).

وفي حديثه عن رأي سيبويه وتوجيهه للآية السابقة؛ رد صريح لكلام الأخصّش عن الآية وأنّ الفاء فيها للزيادة، ولذا نجد أنّ الباقولي ختم كلامه عن ذلك بقوله: «وليس لك في الآية حجة يا أبا الحسن»^(٣).

ومجيء الفاء للزيادة في الآية هو رأي الفراء

أيضاً^(٤)، وذهب إليه أبو عثمان المازني فيما حكاه عنه أبو يعلى^(٥)، وأشار إلى هذا الرأي كثير من العلماء^(٦).

وعرض أبو علي الفارسي لرأي الأخصّش هذا وما استدل به من أدلة، والرد على كل دليل؛ ممّا يؤكد لنا تأثير الباقولي بكلام الفارسي والنقل عنه في بعض المواضع بدون تصريح، وأضاف الفارسي دليلاً ثالثاً جاء فيه: أنّك قد تجد من الصفات ما إعرابه يخالف الموصوف، نحو: يا زيدُ العاقلُ، فزيدٌ مبني، وصفته مرتفعة ارتقاعاً صحيحاً، فلو كان العامل في الصفة العامل في الموصوف لم تختلف حركتهما، فكانت إحداهما إعراباً، والأخرى بناءً، وكان مجيء هذا في النداء دلالة على ما ذكرناه؛ من أنّ الصفة ليست بمعمول لما يعمل في الموصوف^(٧).

والحقّ أنّ جعل العامل معنوياً كما ذهب إليه الأخصّش هو خلاف الظاهر؛ إذ العامل المعنوي في كلام العرب بالنسبة إلى العامل اللفظي كالشاذ والنادر، فلا يحمل عليه المتنازع فيه، وتقدير العامل خلاف الأصل أيضاً، فلا يصار إلى الأمر الخفي إذا أمكن العمل بالظاهر الجلي^(٨).

(٤) ينظر: معاني القرآن للفراء ١٥٥/٣، ١٥٦. وينظر: البحر المحيط ١٧٣/١٠.

(٥) ينظر: الحجة للقراء السبعة ٤٣/١.

(٦) ينظر: التبيين في إعراب القرآن ١٢٢٢/٢، والدر المصون ١٠/٣٢٩.

(٧) ينظر: الحجّة للقراء السبعة ٤٠/١، ٤١.

(٨) ينظر: شرح الكافية للرضي ٩٦٣/٢.

(١) ينظر: التبيين في إعراب القرآن ١٢٢٢/٢، ١٢٢٣، والبحر المحيط ١٧٣/١٠، والدر المصون ٣٢٩/١٠، ٣٣٠.

(٢) شرح اللع ٥٤٧/٢.

(٣) شرح اللع ٥٤٦/٢.

الزاجح في المسألة:

مذهب سيبويه هو الراجح في المسألة، وهو الأولى؛ فالمنسوب إلى المتبوع في قصد المتكلم منسوب إليه مع تابعه؛ فإنّ المجيء في جاءني زيدّ الطريف ليس في قصده منسوباً إلى زيد مطلقاً، بل إلى زيد المقيد بقيد الظرافة، فلما انسحب على التابع حكم العامل المنسوب معنى، حتى صار التابع والمتبوع معاً كمفردٍ منسوب إليه، وكأنّ الثاني هو الأول في المعنى، . كان الأولى انسحاب عمل المنسوب عليهما معاً تطبيقاً للفظ بالمعنى (١).



المبحث الثامن: "أي" بين الصفة والموصول.

قال الباقولي: «واعلم أنّ كل اسم فيه الألف واللام لا يدخل عليه حرف النداء؛ لأنّ حرف النداء للتعريف والإشارة، والألف واللام للتعريف أيضاً فلا يجتمعان، فإذا أرادوا ذلك جاءوا بأيّ وجعل الاسم الذي فيه الألف واللام وصفاً لأيّ، كقولك: يا أيها الرجل، فيا حرف نداء، وأي منادى مبني على الضم، وها للتمييز، والرجل صفة لأيّ، وقد اختلف الناس في هذه اللفظة من أوجه: الأول: أنّ مذهب سيبويه أنّ "أيّاً" هنا موصوف، ومذهب أبي الحسن أنّ "أيّاً" هنا موصول، وأنّ الرجل خبر مبتدأ مضمر، على تقدير: يا أيها هو الرجل، والجملة صلة لأيّ، وهذا خطأ؛ لأنّ هذا المضمر قط لم يظهر ها هنا فكيف يكون

صلة لأيّ» (٢).



لا يجيز سيبويه في "الرجل" من "يا أيها الرجل" غير الرفع؛ جاء في الكتاب: «ف "أي" هاهنا فيما زعم الخليل رحمه الله كقولك: يا هذا، والرجل وصف له كما يكون وصفاً لهذا، وإنما صار وصفه لا يكون فيه إلا الرفع لأنك لا تستطيع أن تقول: يا أيّ ولا يا أيّها وتسكت؛ لأنّه مبهم يلزمه التفسير، فصار هو والرجل بمنزلة اسم واحد، كأنك قلت: يا رجل» (٣).

ووقفت على نصوص أخرى لسبويه عن هذا الأسلوب "يا أيها الرجل" قال في موضع: «وأما الألف والهاء اللتان لحيقتا أيّ توكيداً، فكأنك كررت "يا" مرتين إذا قلت: يا أيّها، وصار الاسم بينهما كما صار هو بين ها وذا، إذا قلت: ها هو ذا» (٤).

وعلق أبو علي الفارسي على هذا الكلام شارحاً له، فقال: «ففي قوله هذا إشارة إلى أن المقصود بالنداء في هذا الكلام هو "الرجل" كما أنّ المقصود بالإشارة في قولهم: "ها هو ذا" الاسم المبهم دون المضمر، والمضمر قد اعترض بين حرف الإشارة والمشار إليه، كما أنّ المقصود بالنداء في المعنى من قولهم: يا أيها الرجل هو "الرجل" وإن كان النداء واقعاً في اللفظ على "أي" وصار "ها" دلالة على هذا المعنى، وعلى أنّ المنادى الأول لا يجوز الاقتصار

(٢) شرح اللع ٢ / ٦٢١ ، ٦٢٢ .

(٣) الكتاب ٢ / ١٨٨ .

(٤) الكتاب ٢ / ١٩٧ .

(١) ينظر: شرح الكافية للرضي ٢ / ٩٦٣ .

عليه»^(١).

قال الرضي: «ويصحّ تقوية مذهبه بكثرة وقوع

"أي" موصولةً في غير هذا الموضع، وندور كونها موصوفةً»^(٧).

ولم يرتض الباقلوي رأي الأخفش وخطأه بقوله:

«وهذا خطأ؛ لأنّ هذا المضمّر قط لم يظهر ها هنا فكيف يكون صلة لأي»^(٨).

ولم يرتض كثير من العلماء هذا الرأي من

الأخفش، وكثرت الردود عليه، وبيانها فيما يأتي:

١. لا يجوز أن تكون "أي" في النداء موصولة؛

إذ لا يوجد في جميع هذه الأسماء الموصولة شيئاً يلزمه ضربٌ واحدٌ من الصّلات لا يتعدّى به غيره،

ولا يوصل بسواه، بل كلّ واحدٍ منهما يُوصل بكلّ

واحدٍ من الفعل والفاعل، والظرف المُقام مُقامه،

والمبتدأ والخبر، والشّروط والجزاء، فلو كانت "أي" في

النداء موصولةً لُوصلتْ بكلّ واحدٍ منها دون سائرهما؛

لأنّ ذلك لم يُفعل بشيءٍ من الأسماء الموصولة في

موضعٍ، ولجاز أيضاً: "وأَيُّها الرّجل" لأنّ خبر المبتدأ

لا يجوز أن يكون معرفةً بالألف واللام لا يُغيّر عنه،

فيلزمه إجازة هذه الأشياء كلّها وهي ممتنعة جدّاً،

وفي امتناعه وامتناع العرب وجميع النحويين من

إجازة ذلك ما يدلّ على فساد هذا القول وانكساره،

فإذا فسد ذلك فسد كلّ قياسٍ عليه، وثبت أنّها

موصوفةٌ ليست موصولةً^(٩).وقال سيبويه في موضع آخر: «ولا يكون هذا في غير النداء؛ لأنّهم جعلوا "ها" تنبيهاً فيها بمنزلة "يا"، وأكّدوا التنبيه بـ "ها" حين جعلوا "يا" مع "ها"، فمن ثَمَّ لم يجز لهم أن يسكتوا على أيّ، ولزمه التفسير»^(٢).

وعلق الفارسي على هذا الكلام قائلاً: «يقول:

لمّا كان "ها" بمنزلة "يا" وكنت إذا كرّرت "يا" لم يجز

أن تسكت عليه حتّى تضمّ إليه المُنبّه به، كذلك لم

يجز أن تسكت على "ها" ولا تذكر قولك: الرجل إذ

كان "ها" بمنزلة "يا"»^(٣).

وبيّن الفارسي مراد سيبويه بقوله: «(فمن ثَمَّ) في

النصّ السّابق، بأنّ المعنى: أي: من حيث ألزموا

"ها" فصار كاستئنافِ نداء»^(٤).

ويرى الأخفش أنّ "أي" من قولك: يا أيها الرجل

موصولة، والمرفوع بعدها خبرٌ مبتدأ محذوف،

والجملة صلة أيّ^(٥)، وإنّما وجب حذف هذا المبتدأ

لمناسبة التخفيف للمنادى، ولا سيّما إذا زيدَ عليه

كلمتان، أعني: أيّها^(٦).

(١) الإغفال ٢٠/٢.

(٢) الكتاب ٢١١/٢، ٢١٢.

(٣) التعليقة على كتاب سيبويه ٣٥١/١.

(٤) الإغفال ١٩/٢.

(٥) ينظر: الإغفال ٥/٢، ١٦، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٩٩/١،

٢٢٨، وإعراب القرآن للنحاس ١٩٧/١، وشرح المفصل ٣٠٧/١،

وشرح التسهيل لابن مالك ٤٠٠/٤، شرح الكافية للرضي ٤٤٧/١،

ومغني اللبيب ٥٢٢/١.

(٦) شرح الكافية ٤٤٧/١.

(٧) شرح الكافية ٤٤٧/١.

(٨) شرح اللمع ٦٢٢/٢.

(٩) ينظر: الإغفال ١٧/٢.

على ما ذهب إليه. وما ذهب إليه أولى؛ لأنها لا تكون اسماً في غير الاستفهام والمجازاة والوصف بها إلا بصلة»^(٥).

٥. أن "أي" لو كانت موصولة لجاز ظهور المبتدأ، وكان أولى من حذفه؛ لأن كمال الصلة أولى من اختصارها^(٦). وجاء هذا الرد مفصلاً عن أبي علي الفارسي، قال: «لو كانت موصولة لجاز إظهار المبتدأ المحذوف من الصلة، فكان يجوز: يا أيها هو الرجل، ويا أيها هي المرأة؛ لأن كل موضع يُحذف فيه هذا المبتدأ من الصلة ويُضمر، يجوز إظهاره، بل الإظهار هو الوجه، والإضمار مستقبح قليل، إنما يتجه قليلاً إذا طالت الصلة، فيكون عوضاً من المحذوف، كنحو ما حكاه الخليل من قول بعضهم: ما أنا بالذي قائل لك شيئاً، ولم تطل الصلة هنا فيحسن الحذف، ولم يُحذف ذلك في موضع إلا والإظهار فيه جائز، فلو كان المبتدأ هنا محذوفاً كما ذهب إليه من رأى أن الاسم موصولاً للزم جواز إظهاره»^(٧).

ولم يُسلم أبو حيان هذا الكلام لابن مالك، وبين أن للأخفش أن يقول: التزم حذف المبتدأ وإبقاء الخبر؛ لأن النداء باب حذف وتخفيف دليل جواز الترخيم فيه، ولا يجوز في غيره إلا ضرورة، وصار التزم الحذف فيه كالتزامه في: لا سيما زيد؛ ألا ترى

٢. لو كانت "أي" موصولة لجاز حذف "ها" من الكلام، ولم يلزم إثباتها؛ لأن حرف التنبيه كذلك إذا لم يرتبط به أمر يدلّ عليه، وفي امتناعهم من حذف "ها" في هذا الموضع والزامهم إيّاه، ما يدلّ على بطلان الصلة ويوضح أمر الصفة^(١).

٣. لو كان الرجل في "يا أيها الرجل" صلة غير صفة لوجب أن يكون جملة، ولم يكن اسماً مفرداً؛ لأن الأسماء الموصولة لا توصل إلا بجمل، والصفة هنا تبين كما تبين الصلة، فإن أراد هذا القائل بقوله: صلة أنها تبيين كان له وجه، وإن أراد به غير ذلك لم يجز لما بيننا^(٢).

٤. أن "أي" لو كانت موصولة لوصلت بالظرف والمجرور والجملة الفعلية، وهذا كلام المازني^(٣)، وقال به ابن مالك^(٤).

ونقل أبو حيان عن بعض أصحابه رداً على ابن مالك، فقال: «وهذا عندي لا يلزم الأخفش؛ لأن له أن يقول: إنما التزموا فيها ضرباً من الصلة كما التزموا فيها ضرباً من الصفة على مذهبكم؛ وذلك أنهم إنما أتوا بـ "ها" وصلة إلى نداء ما فيه الألف واللام، فلذلك أتوا بعد "ها" بالاسم الذي فيه الألف واللام، إما على طريق الصفة كما ذهبتم إليه، وإما على جعله خبراً لمبتدأ مضمر، والجملة صلة لأيّ

(١) ينظر: الإغفال ١٧/٢.

(٢) ينظر: التعليقة على كتاب سيبويه ٣٤٠/١.

(٣) ينظر: التذييل والتكميل ٢٩١/١٣، والهمع ٥٢/٣.

(٤) ينظر: شرح التسهيل ٤٠٠/٤.

(٥) التذييل والتكميل ٢٩١/١٣.

(٦) ينظر: شرح التسهيل ٤٠٠/٤.

(٧) الإغفال ١٨/٢.

وهذا الردّ نسبه أبو حيان إلى بعض أصحابه ولم يسمهم.

وأجيب عليهم: بأنّ "ها" عوّضت فيها من المضاف المحذوف فجرت مجراه، فكأنتها مضافة^(٦).

٨. نقل ابن هشام ردين على الأخفش، وأجاب عنهما، قال: «وردّ بأنّه ليس لنا عائذ يجب حذفه، ولا موصولاً التزم كونُ صلته جملة اسمية.

وله أن يجيب عنهما بأنّ "ما" في قولهم: لا سيّما زيد، بالرفع كذلك»^(٧).

أقول: من خلال دراسة هذه المسألة وبيان ما جاء فيها من آراء، نجد أن الباقلي محق في تعقّبه على الأخفش وتخطئته لرأيه؛ وما ذكره الباقلي من تعقّب هو أحد الردود على رأي الأخفش، وقد أوردنا جملة من ردود العلماء الكثيرة التي ذكروها على رأي الأخفش؛ ممّا يدل على ضعف رأيه، وأنّ الرأي الصحيح هو ما ذهب إليه سيبويه، والخليل^(٨). وبالله التوفيق.



المبحث التاسع: "ما" المصدرية بين الاسميّة والحرفيّة.

قال الباقلي: «وأما إذا كانت "ما" حرفاً فعلى أربعة أوجه: أحدها: أنّها إذا كان ما بعدها في تقدير المصدر كقوله تعالى: {سَلِّمْ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ

أنّ زيداً خبر مبتدئ محذوف، والتزمت العرب حذفه، وذلك إذا رفعت زيداً^(١).

٦. أنّ "أي" لو كانت موصولة لوجب ألا تُضمّ؛ لأنّه لا يُبنى في النداء ما يُوصل؛ ألا ترى أنّه لا يقال: يا خير من زيد؛ لأنّ تمام "خير" أن تقول: من زيد، كما أنّ الرجل من تمام "أي" ومن صلتها إن كانت موصولة. ونسب هذا الرأي إلى الزجاج^(٢).

ونقل أبو حيان عن بعض أصحابه ردّاً على هذا الكلام، قال: «وهذا إنما يلزمه إذا قدرناها معرفة قبل النداء، وأما إن قدرناها مبنية على الضمّ قبل النداء فلا يلزم ذلك فيها؛ لأنّ المبنى قبل النداء يبقى في النداء على ما كان عليه، و"أي" الموصولة إذا حُذف أحد جزأي الجملة الواقعة صلة لها جاز فيها البناء والإعراب؛ فمن أعربها كان ينبغي له إذا أدخل عليها حرف النداء أن ينصبها، فلمّا لم تُنصب دلّ على بطلان ما ذهب إليه»^(٣).

وعقّب أبو حيان بعد هذا النقل قائلاً: «وله أن يقول: البناء فيها إذا حُذف صدر صلتها أكثر من الإعراب، فالتزموا فيها في النداء الأكثر»^(٤).

٧. أنّ "أيّاً" الموصولة لا تكون إلا مضافة لفظاً أو نية، والإضافة منتقية في هذه بوجهيها^(٥).

(١) التذييل والتكميل ٢٩١/١٣.

(٢) ينظر: التذييل والتكميل ٢٩١/١٣، والهمع ٥٢/٣.

(٣) التذييل والتكميل ٢٩٢/١٣. وينظر: الهمع ٥٢/٣.

(٤) المصدر السابق.

(٥) ينظر: التذييل والتكميل ٢٩٢/١٣، والهمع ٥٣/٣.

(٦) ينظر: التذييل والتكميل ٢٩٢/١٣، والهمع ٥٣/٣.

(٧) مغني اللبيب ٥٢٣/١، ٥٢٤.

(٨) ينظر: أمالي ابن الشجري ٤٤/٣، وشرح المفصل ٣٠٧/١.

القول الثاني: أنها اسم، بمنزلة "الذي" إن كانت معرفة، والفعل في صلتها كما يكون في صلة "الذي" ويرتفع كما يرتفع الفعل إذا كان في صلة "الذي" كما تكون نكرة في تقدير شيء، ويكون الفعل بعدها صفة لها، ولا بدّ في كلا الأمرين من عائد يعود إليها^(١٠). وهذا الرأي منسوب إلى الأخفش^(١١)، وابن السراج^(١٢)، والمازني^(١٣)، والسهيلي^(١٤)، وابن الحاج^(١٥)، ونسب أيضاً إلى بعض الكوفيين^(١٦).

أمّا صاحبنا الأخفش فمن خلال الرجوع إلى كتابه معاني القرآن نجد أنّ له قولين في المسألة: القول الأول: أنّ "ما" حرف؛ إذ توحى عباراته في بعض المواضع أنه يوافق الجمهور في رأيهم، وإليك هذه النصوص:

• في قوله تعالى: {يَمَّا كَانُوا يَكْذِبُونَ} ^(١٧) قال: «ف "يكذبون" يجحدون وهو الكفر. وقال بعضهم: "يَكْذِبُونَ" خفيفة، وبها نقرأ، يعني: يكذبون على الله وعلى الرسل، جعل "ما" والفعل اسماً للمصدر كما جعل "أنّ" والفعل اسماً للمصدر في قوله: أحبُّ أن تأتيني، وأمّا المعنى

عُقِبِي الدَّارِ { أي: سلام عليكم بصبركم و"ما" هذه حرف عندنا خلافاً للأخفش؛ لأنه بمنزلة أن، كما أنّ مع الفعل بتأويل المصدر فكذا "ما" والذي زعمه الأخفش باطل؛ لأنه لا يكون اسم موصول بغير عائد يعود إليه من صلته، وليس في قوله: "صبرتم" عائد يعود إلى "ما" لا ظاهراً ولا مضمرأ، وأنشدوا: والكافون ما جرّموا، أي: جرمهم»^(١٨). وقال الباقولي أيضاً: «"ما" هذه حرفٌ عندنا، وعند الأخفش اسم»^(١٩).



اختلف النحاة في "ما" المصدرية أهي حرف أم اسم؟ على قولين:

القول الأول: أنّها حرف؛ لأنها بمنزلة "أن" إلا أنّها لا تعمل عملها، ولا تحتاج حينئذ إلى عائد، فإذا قلت: أعجبنى ما قمت، فتقديره: قيامك، وهذا مذهب الجمهور، ومنهم سيبويه^(٢٠)، والمبرد^(٢١)، والأخفش^(٢٢)، وأبو علي الفارسي^(٢٣)، وابن مالك^(٢٤)، وابن هشام^(٢٥)، وغيرهم^(٢٦).

(١٠) ينظر: شرح المفصل ٨/ ٢٥٩.

(١١) ينظر: معاني القرآن ٢/ ٥٦٤، ٥٨٧.

(١٢) ينظر: الأصول ١/ ١٦١.

(١٣) ينظر: الهمع ١/ ٢٨١.

(١٤) ينظر: نتائج الفكر ١٨٦، والهمع ١/ ٢٨١.

(١٥) ينظر: شرح أبيات المغني ٥/ ٢٣٩، ٢٤٠، وابن الحاج النحوي ٥٨.

(١٦) ينظر: رصف المباني ٣٨١.

(١٧) من الآية ١٠، سورة البقرة، .

(١) شرح المع ٢/ ٦٥٦، ٦٥٧.

(٢) شرح المع ٢/ ٧٦٤، ٧٦٥.

(٣) ينظر: الكتاب ٢/ ٣٢٦، ٣٤٩، و١١/ ٣، ١٥٦.

(٤) ينظر: المقضب ٣/ ٢٠٠.

(٥) ينظر: معاني القرآن ١/ ١٩٦، ٢٧٦.

(٦) ينظر: التعليقة على كتاب سيبويه ١٠/ ١، والبيغاديات ٢٧٢.

(٧) ينظر: التسهيل ٣٨، وشرح الكافية الشافية ١/ ٣٠٢.

(٨) ينظر: شرح قطر الندى ٤٧، ٤٨.

(٩) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش، و رصف المباني ٣٨١، والتذليل والتكميل ٣/ ١٥٤، والهمع ١/ ٢٨١.

فإنما هو بكذبهم، وتكذيبهم»^(١).

• في قوله تعالى: { نى ني }^(٢) قال: «جعله اسماً هنا كالعصيان، يريد: بعصيانهم، فجعل "ما" و"عصوا" اسماً»^(٣).

القول الثاني: أن "ما" اسم، وقد ذكر ذلك في بعض المواضع:

• في قوله تعالى: { عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ }^(٤) قال: «جعل "ما" اسماً و"عنتم" من صلته»^(٥).

• في قوله تعالى: { تَحَنُّنٌ نَقَضَ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَضِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ }^(٦) قال: «يقول: "نقض عليك" بوحينا "إليك هذا القرآن" وجعل "ما" اسماً للفعل وجعل "أوحينا" صلة»^(٧).

والقول باسمية "ما" ونسبته إلى الأخفش نص عليه المبرد؛ قال: «و"ما" عند سيبويه إذا كانت والفعل مصدرًا بمنزلة "أن". والأخفش يراها بمنزلة "الذي" مصدرًا كانت أو غير مصدر . . . والأخفش يقول: أعجبنى ما صنعت، أي: ما صنعته؛ كما تقول: أعجبنى الذي صنعته، ولا يجيز: أعجبنى ما

قمت؛ لأنه لا يتعدى، وقد خلط، فأجاز مثله، والقياس والصواب قول سيبويه»^(٨).

وبيّن الباقرلي رأي الأخفش، ووضحه فقال: «"ما" هذه حرفٌ عندنا، وعند الأخفش اسم؛ لأنه يدخل عليه عوامل الأسماء فصارت كالأسماء، نحو الباء في { بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ }^(٩) والكاف في { كَمَا كَسَبُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا }^(١٠) وحروف الجر من خصائص الأسماء. قال: ولا يلزم أنه لا يعود إليه من الصلة ضمير ظاهر؛ لأنّي أقدر الهاء في الصلة، ويكون الهاء كناية عن المصدر؛ لأنّ ذكر الفعل ذكر المصدر، فتقدير قوله: (مم نج) أي: كما نسوه، فالهاء كناية عن النسيان وهو يعود إلى "ما" المنبئ عن النسيان. وإن قلت إن ضمير المصدر ليس كصريحه بدليل امتناع قولهم: مروري بزيد حسنٌ وهو بعمرو قبيحٌ، قلت لكم: ضمير المصدر وإن خالف صريحه في هذا فلم يخالفه في تعدية الفعل إليه، ألا ترى أنّا نقول: أعجبنى قيامٌ قمته فتعدى قمت إلى ضمير قيام، كما تقول: قمت قياماً، وتقول: ضربته زيداً، كما تقول: ضربت ضرباً زيداً، فضمير المصدر وصريحه غير مخالفين في هذا بل هما متفقان فلا وجه لإنكار إضمار هذه الهاء في صلة "ما"»^(١١).

(١) معاني القرآن ١٩٦/١.

(٢) من الآية ٦١، سورة البقرة، .

(٣) معاني القرآن ٢٧٦/١.

(٤) من الآية ١٢٨، سورة التوبة .

(٥) ينظر: معاني القرآن ٥٦٤/٢ . وينظر: التبيان في إعراب القرآن ٦٦٣/٢ .

(٦) من الآية ٣، سورة يوسف .

(٧) ينظر: معاني القرآن ٥٨٧/٢ .

(٨) المقتضب ٢٠٠/٣ .

(٩) سورة البقرة، من الآية ١٠ .

(١٠) سورة المائدة من الآية ١١٧ .

(١١) شرح اللمع ٧٦٤/٢، ٧٦٥ .

أي: يدرس الدرس، وأما إذا لم يكن في اللفظ ضميراً فلا حاجة تدعو إلى تقديره، إذ الفائدة تحصل دونه، فاعلمه»^(٣).

الأدلة التي احتج بها القائلون بحرفية "ما" ما يأتي:

١. وقوع صلتها بعدها خالية من ذكر يعود إليها، حيث لا يخصى كثرة في التنزيل والشعر، فمن ذلك قوله تعالى: {في قى قى} ^(٤) ومنه قوله تعالى: {سج سد سخسما} ^(٥) أفلا ترى أنّ "ما" هاهنا لا تكون بمعنى "الذي" لأنك إن قدرتها بمعناه لزم أن يكون له في الصلة عائدٌ إليه، وذلك العائد ينبغي أن يكون الهاء التي هي ضمير الغائب، ولا يسوغ تقديرها هنا؛ لأنه يلزم منه أن يكون "دُمْتُ" متعدياً إلى مفعول، فمن حيث لم يتعد "دُمْتُ" إلى مفعول لم تكن "ما" هذه اسماً ^(٦).

ومما يستدل به على ذلك أيضاً قوله تعالى: {وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ} ^(٧) لو كانت "ما" هنا اسماً لزم أن يكون في الجملة بعدها ضميرٌ، ولا ضمير فيها، ولا يصح تقدير ضمير؛ لأنّ الفعل قد استوفى مفعوله ^(٨). وقد وضح ذلك أبو علي الفارسي فقال: «ولا يجوز أيضاً أن يرجع إليه هاء محذوفة من

إلا أنّ الباقولي لم يرتض قول الأخفش وردّ عليه؛ فقال: «ونحن نقول: إنّ "ما" ها هنا حرف ودخول الجار عليه إنّما جاز لأنه مع ما بعده في تأويل المصدر فهو بمنزلة أنّ وأنّ حيث جاز دخول الجار عليه في قولك: عجبت من أنّ قمت لما كان في تأويل قيامك، فهو إذن حرف، وقد نصّ سيبويه وقاسه بأن، وإضمار العائد في صلتها دعوى فاسدة إذ لم يظهر في موضع ولا يحتاج إلى إضماره في تصحيح الكلام، والكلام بدونه مستقيم، ولو جاز لأحد ادعاء ذلك لجاز مثله لآخر في أنّ وفي أنّ لم يُضمّر أحدٌ هاء في صلة أن دليل على مثله في "ما"» ^(١).

ووضح المالقي رأي الأخفش إلا أنه لم يرتضه فقال: «والأخفش يجعلها إذا كانت مصدرية اسماً، ويعيد عليها من صلتها ضمير المصدر إن كان الفعل غير متعدّ، وكذلك إن كان الفعل متعدياً، فإذا قلت: أعجبتني ما صنعت، فتقديره عندهم: ما صنعته، الهاء تعود على "ما" التقدير عندهم: الصنع الذي صنعته. وهذا تكلف لا ضرورة تدعو إليه، وإن كان يمكن أن يقال به إن كان ضمير المصدر بارزاً نحو قوله» ^(٢):

هذا سُرَاقَةٌ لِلْقُرْآنِ يَدْرُسُهُ ...

(٣) رصف المباني ٣٨٢.

(٤) سورة البقرة، آية: ١٠.

(٥) سورة المائدة، آية ١١٧.

(٦) الإغفال ١٢٠/١، ١٢١. وينظر: البغداديات ٢٧٢.

(٧) سورة البقرة: آية ٣٠.

(٨) ينظر: شرح المفصل ٨/٢٦٠، و رصف المباني ٣٨١.

(١) شرح المع ٧٦٥/٢.

(٢) صدر بيت من الطويل، وعجزه: والمزء عند الرُّسَا إنْ يَلْقَاهَا ذَيْبٌ، ولم أقف على قائله، ينظر: الكتاب ٤٣٧/١، وأمالى ابن الشجري ٣٣٩/١، والمقرب ١١٥/١.

الصّلة، على أن يكون التقدير: ومما رزقناهموه، مثل: ومن الذي رزقناهموه؛ لأنك إن قدرته هذا التقدير عدّيت "رزقت" إلى مفعولين، إنما يتعدّى إلى مفعول واحد، مثل: أكلت، وشربت، ولو عدّيته إلى ثانٍ لنقلت الفعل بالهمز كما ينقل سائر ما يتعدّى إلى مفعول، إذا أردت تعدّيته إلى مفعولين، فمن حيث لم يجز أن يتعدّى "رزقت" إلى مفعولين، لم يجز تقدير هذا الضمير فلما لم يجز تقدير هذا الضمير لم يعد إلى "ما" شيء، وإذا لم يعد إليه شيء لم يكن اسماً، وإذا ثبت أنه ليس باسم ثبت أنه حرف، وإذا كان حرفاً لم يحتج إلى العائد كما لا يحتاج إليه "أن" فتقدير: ومما رزقناهم ينفقون: ومن رزقهم ينفقون، وهذا أحد الدلائل البينة أنّ "ما" هذه حرفٌ ليس باسم^(١).

ومما يستدل به أيضاً قوله تعالى: {وَصَاقَتْ عَالِيَكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحَبَتْ} ^(٢).

قال ابن يعيش عن هذه الآية: «ففيه أيضاً دلالة على أنّ "ما" حرفٌ وليست اسماً؛ لأنه ليس في صلتها عائداً؛ والفعل لازمٌ ولا يتعدّى، ولا يصحّ تقدير إلحاق الضمير به» ^(٣).

وقال الرضي أيضاً عن هذه الآية: «أي: بالرحب الذي رحبته، وليس بوجه؛ إذ لم يعهد الضمير بارزاً في موضع والأصل عدم

الإضمار» ^(٤).

٢. استدلوا بقول الشاعر:

أَلَيْسَ أَمِيرِي فِي الْأُمُورِ بِأَنْتُمْأَ بِمَا لَسْتُمَأَ
أَهْلَ الْخِيَانَةِ وَالْعَدْرِ ^(٥).

قال أبو حيّان: «وَرُدَّ عَلَيْهِ بِوَصَلِ "مَا" بِ "لَيْسَ" فِي قَوْلِهِ:

بِمَا لَسْتُمَأَ أَهْلَ الْخِيَانَةِ
وَالْعَدْرِ

أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَا يَسُوغُ تَقْدِيرَ "مَا" هُنَا بِ "الَّذِي" لِعَدَمِ الرَّابِطِ» ^(٦).

وقال ابن هشام: «وبهذا البيت رُجِحَ القولُ بحرفيتها؛ إذ لا يتأتى هنا تقدير الضمير» ^(٧). فعدم إمكانية تقدير ضمير عائد على "ما" لو كانت اسماً؛ لأنّ الفعل الجامد لا يُقدّر فيه ضمير.

الأدلة التي احتجّ بها القائلون باسمية "ما" ما

يأتي:

١. أنّها لو كانت كـ "أنّ" لعملت في الفعل كما عملت "أنّ"؛ لأنّا وجدنا جميع الحروف التي تدخل على الأفعال ولا تدخل على الأسماء تعمل في الأفعال فلما لم نجد لها عاملة حكمنا بأنّها اسم ^(٨).

(٤) شرح الكافية ٢٤/٣.

(٥) البيت من الطويل، ولا يعلم قائله، ينظر: شرح الجمل لابن عصفور ١٥٧/٢، والتذليل والتكميل ٣/١٥٤، والمغني ٤/٦٦.

(٦) التذليل والتكميل ٣/١٥٤.

(٧) المغني ٤/٦٦.

(٨) ينظر: الأصول ١/١٦١، واللباب في علل البناء والإعراب ٢/١٢٦.

(١) البغداديات ٢٧٣.

(٢) سورة التوبة، آية ٢٥.

(٣) شرح المفصل لابن يعيش ٨/٢٦٠.

نكر لجاز ذلك؛ لأنَّ الأصل أنَّ العائد يكون مذكوراً
لا محذوفاً»^(٥).

والرَّاجح: هو القول بحرفيّة "ما" المصدرية؛ لقوّة
الأدلة على ذلك، وهو رأي سيوييه والجمهور، وقال
به من المحدثين الشيخ محمد محيي الدين
عبد الحميد؛ الذي ضعّف رأي الأخفش وابن السراج،
ويحسن أن نختم به المسألة؛ قال الشيخ رحمه الله:
«وزعم الأخفش وابن السراج أنَّ "ما" اسم موصول
بمعنى "الذي"، والجملة التي بعده لا محل لها من
الإعراب صلة، قيل لهما: فأين العائد على
الموصول؛ لأنَّ كل موصول اسمي لا بد له من
صلة وعائد؟ فقالا: العائد ضمير محذوف، قلنا لهما:
دعوى الحذف باطلة من وجهين:

الوجه الأول: أنّه إن كان محذوفاً وجوباً فهو
فاسد؛ لأنَّ العائد لا يكون حذفه واجباً، ولو كانا
محذوفاً جوازاً لكان من اللازم أن يذكر في بعض
التركيب، ولكنّا وجدناه لا يظهر في تركيب من
التركيب أصلاً؛ وإلا فأنتم مطالبون بأن تجيبوا بشاهد
من كلام العرب المحتج بكلامهم فيه ذكر العائد على
"ما" هذه، ولا سبيل لكم إلى هذا الدليل، فدلّ ذلك
على بطلان دعوى الحذف بنوعيه.

الوجه الثاني: أنّه يتصور الحذف إذا كان الواقع
بعد "ما" فعلاً متعدياً نحو: أعجبنى ما اشتريت، فإنك
تستطيع أن تقدر أعجبنى الذي اشتريته، أمّا إذا كان

(٥) شرح قطر الندى ٤٨ .

والجواب عن هذا الدليل ذكره العكبري فقال:
«أنَّ الاسمية لا تثبت من حيث كانت موصولة غير
عاملة، فإن ذلك ليس من حدّ الأسماء ولا علاماتها؛
لأنَّ كونها موصولة يخرجها عن حكم الأسماء؛ إذ
من حكم الأسماء التمام، وكونها لا تعمّ حكم أكثر
الحروف فعلم أنَّ الاسمية تثبت بدليل غير هذا»^(١).

٢. القول باسمية "ما" فيه تخلص من دعوى
اشتراك لا داعي له؛ لأنَّ "ما" الموصولة الاسمية
ثابتة باتفاق، وهي موضوعة لما لا يعقل، والأحداث
من جملة ما لا يعقل، فإذا قيل: أعجبنى ما قمت،
قلنا: التقدير: أعجبنى الذي قمته، وهو يعطي معنى
قولهم: أعجبنى قيامك^(٢).

والجواب عن هذا الدليل من وجهين ذكره ابن
هشام فقال: «ويُرَدُّ ذلك أنَّ نحو: جلسْتُ ما جلس
زيد، تريد به المكان ممتنع مع أنّه ممّا لا يعقل.
وأنه يستلزم أن يُسمع كثيراً: أعجبنى ما قمته؛
لأنّه عندهما^(٣) الأصل، وذلك غير مسموع. قيل: ولا
ممكن؛ لأنَّ قام غير متعدٍّ؛ وهذا خطأ بيّن؛ لأنَّ
الهاء المقدّرة مفعول مطلق، لا مفعول به»^(٤).

وقال ابن هشام أيضاً: «ويرد على هذا القول أنّه
لم يسمع: أعجبنى ما قمته وما قعدته، ولو صحّ ما

(١) اللباب في علل البناء والإعراب ١٢٦/٢ .

(٢) ينظر: المغني ٦١/٤ .

(٣) عند الأخفش وابن السراج؛ إذ صرّحاً باسمية "ما" كما في هذا
المثال على جعل "ما" اسماً فاعلاً للفعل "أعجبنى" ينظر: المغني
٦٢/٤، حاشية المحقق، رقم ١ .

(٤) ينظر: المغني ٦١/٤، ٦٢ .

اختلف النحاة في معنى "ما" التعجبية في ما أفعله، على أربعة أقوال، تفصيلها على النحو الآتي:
القول الأول: أنّ "ما" نكرة تامة، أي أنها غير موصولة، ولا موصوفة؛ لما يقتضيه التعجب من الإبهام وحسن الابتداء بالنكرة؛ لكون المقصود منه التعجب لا الإخبار المحض، واشتراط تعريف المبتدأ إنّما هو في الخبر المحض، والتقدير عندهم: شيء حسن زيداً، ويكون ما بعد "ما" من الجملة الفعلية في محل رفع خبر لها.

وهذا القول ذهب إليه سيبويه وجمهور النحاة^(٣)، وهو أحد الأقوال التي رويت عن الأخفش^(٤).

القول الثاني: أنّ "ما" التعجبية استفهامية صاحبها معنى التعجب، وإلى هذا ذهب الفراء وابن درستويه^(٥)، ونسبه ابن مالك إلى الكوفيين^(٦)، وهو موافق لقولهم باسمية "أفعل" فإنّ الاستفهام المشوب بالتعجب لا يليه إلا الأسماء^(٧)، وعلى هذا القول يكون ما بعدها وهو الاسم المشبه بالمفعول به وفاعله في موضع الخبر لما الاستفهامية المنصوبة بالتعجب.

القول الثالث: أنّ "ما" التعجبية موصولة؛ أي:

الواقع بعد "ما" فعلاً قاصراً مثل ذهب في بيت الشاهد "يسر المرء ما ذهب الليالي" أو جملة اسمية نحو: لا أصحابك ما زيد صديقك، فإنه لا سبيل إلى ادعاء الحذف في هذين الموضعين؛ لأنك لا تستطيع تقدير المحذوف^(١). وبالله التوفيق.



المبحث العاشر: معنى "ما" التعجبية في "ما أفعله".

قال الباقولي: «التعجب يكون بلفظين؛ أحدهما: ما أفعله، والثاني: أفعل به. فالأول: قولك ما أحسن زيداً، وقد اختلف الناس في "ما" هذه، فذهب سيبويه إلى أنّ "ما" هاهنا نكرة ومعناه شيء، وهو مرفوع بالابتداء وما بعده جملة في موضع خبره.

وذهب أبو الحسن إلى أنّ "ما" هاهنا بمعنى "الذي" موصول، وأحسن صلته، وخبره مضمّر، تقديره: الذي أحسن زيداً موجود، ولم يُستعمل إظهاره كما لم يستعمل خبر المبتدأ الواقع بعد لولا في قولهم: لولا زيد لهلك عمرو، وهذا الذي ذكره ليس بصحيح؛ لأنّ "ما" إذا كانت موصولة كانت معرفة، والتعجب إنّما يكون في شيء مستبدع منكور لا من شيء قد عُرف ووُجِد، واللائق به شيء أحسن زيداً وما يقوم مقامه شيء»^(٢).



(٣) ينظر: الكتاب ١/ ٧٢، وشرح التسهيل ٣/ ٣١، والجنى الداني ٣٣٧، والمغني ٤/ ١٣، والتصريح ٣/ ٣٦٨.

(٤) ينظر: شرح التسهيل ٣/ ٣١، والجنى الداني ٣٣٧، والمغني ٤/ ١٤، والتصريح ٣/ ٣٦٨.

(٥) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش ٧/ ٢٧٠، وشرح الكافية للرضي ٢/ ١٠٩٦، والجنى الداني ٣٣٧، والتصريح ٣/ ٣٦٨.

(٦) ينظر: شرح التسهيل ٣/ ٣٢٢.

(٧) ينظر: التصريح ٣/ ٣٦٨.

(١) ينظر: سبيل الهدى بتحقيق شرح قطر الندى ٤٨، ٤٩.

(٢) شرح اللع ٢/ ٦٦٩.

يسوغ عنده أن تكون اسماً تاماً؛ لأنّ "ما" لا تكون عنده اسماً تاماً إلا في الشرط والاستفهام أو يلزمها النعت، نحو: مررتُ بما مُعجِبٍ لك^(٧).

ولم يرتض ابن عصفور قول الأخفش هذا، فقال: «وهذا فاسد؛ لأنّه إذا جعلها موصولة كانت معرفة فيناقض ذلك معنى التّعجب؛ لأنّ التّعجب لا يكون إلا من خفي السبب. فإنّ اعتذر بأنّ الإبهام في حذف الخبر، فنقول: هذا الخبر لا يخلو أن يكون حذفه للدلالة عليه أو لغير دلالة، فإن كان للدلالة عليه فهو بمنزلة الثابت فلا إبهام فيه، وباطل أن يكون لغير دلالة؛ لأنّ الحذف من غير دليل غير موجود في كلام العرب، وأيضاً فإنّه يؤدي جعلها اسماً تاماً والفعل الذي بعدها في موضع الخبر إلى الابتداء بالنكرة من غير شرط. وأيضاً فإنّ هذا المذهب يؤدي إلى ادعاء حذف مالم يلفظ به في موضع من المواضع، ولو كانت بمنزلة الذي للفظ بخبرها في موضع»^(٨).

وعلى قولي الأخفش الثالث والرابع يتحصّل من جملة التّعجب إفهام وإبهام؛ فحصول الإفهام بذكر المبتدأ وصلته، وحصول الإبهام بالنتزام حذف الخبر؛ إلا أنّ هذين القولين يستلزمان مخالفة النظائر من

وجهين:

أحدهما: تقدّم الإفهام وتأخير الإبهام، والمعتاد

معرفة ناقصة، بمعنى الذي، وما بعدها من الجملة الفعلية صلة لها، لا محل له من الإعراب، والخبر محذوف وجوباً، والتقدير: الذي أحسن زيداً شيء عظيم، وإلى هذا القول ذهب الأخفش^(١). ونُسب إلى جماعة من الكوفيين^(٢). وهذا هو المشهور من مذهب الأخفش كما قال ابن يعيش^(٣).

القول الرابع: أنّ "ما" التعجبية موصوفة، أي: نكرة ناقصة بمعنى شيء، وما بعدها من الجملة الفعلية في محل رفع صفة لها، والخبر محذوف وجوباً، والتقدير: شيء أحسن زيداً عظيم. وإلى هذا القول ذهب الأخفش^(٤).

واستبعد الأخفش أن تكون "ما" اسماً تاماً غير استفهام ولا جزاء، واحتجّ بقولهم: حَسْبُكَ، فهو اسم مبتدأ لم يؤت له بخبر؛ لأنّ فيه معنى النهي فكانت "ما" كذلك اسماً موصولاً بمعنى الذي، وما بعدها الصلة، والخبر محذوف، تقديره: الذي أحسن زيداً شيء^(٥).

والثزم حذف الخبر، كما قال الباقولي: «ولم يُستعمل إظهاره كما لم يستعمل خبر المبتدأ الواقع بعد لولا في قولهم: لولا زيد لهلك عمرو»^(٦) إذ لا

(١) ينظر: الأصول ١٠٠/١، وشرح الكتاب للسيرافي ٧٢/٣، وأما ابن الشجري ٥٥٣/٢، والجنى الداني ٣٣٧، والتصريح ٣٦٧/٣.

(٢) ينظر: شرح المفصل ٢٦٩/٧.

(٣) ينظر: المصدر السابق.

(٤) ينظر: شرح المفصل ٢٦٩/٧، والجنى الداني ٣٣٧، والمغني ١٤/٤، والتصريح ٣٦٧/٣.

(٥) ينظر: الأصول ١٠٠/١، وشرح المفصل ٢٦٩/٧.

(٦) شرح المع ٢/٦٦٩.

(٧) ينظر: شرح الجمل لابن عصفور ٥٨٢/١.

(٨) ينظر: شرح الجمل لابن عصفور ٥٨٢/١.

أَنَّ التعجب إنما يكون فيما جاوز الحدَّ المعروف، وخرج عن العادة، وصار كأنه لا يُبلَّغ وصفه ولا يُوقف على كُنْهه، فقولك: ما أحسن زيداً في المعنى كقولك: أيُّ رجلٍ زيدٌ إذا عنيت أنه رجل عظيمٌ أو جليلٌ، ونحو ذلك^(٤).

ويرى الرضي أَنَّ القول بأنَّ "ما" استفهامية، وما بعدها خبرها قوي من حيث المعنى؛ لأنَّه كأنه جهلٌ سَبَّبه فاستفهم عنه، وقد يستفاد من الاستفهام معنى التعجب^(٥).

لكنَّ كثيراً من العلماء لم يرتضوا هذا القول؛ قال ابن الحاجب: «وليس بالجيِّد؛ لأنَّ صيغ الاستفهام لم يثبت فيها نَقْلٌ إلى إنشاءٍ آخر، بخلاف صيغ الأخبار، فإنها تُنقل إلى الإنشاءات كثيراً»^(٦).

وقال ابن يعيش: «وما ذكره من أنَّ "ما" استفهامٌ فبعيدٌ جداً؛ لأنَّ التعجب خبرٌ محضٌ يحسنُ في جوابه صدقٌ أو كذبٌ، والمتكلم لا يسألُ المخاطَبَ عن الشيء الذي جعله حسنًا، وإنَّما يخبره بأنَّه حسنٌ، ولو كانت "ما" استفهاماً لم يسعُ فيها صدقٌ أو كذبٌ؛ لأنَّ الاستفهام ليس بخبرٍ فاعرفه»^(٧).

وقال ابن مالك: «وأما كونها استفهامية وهو قول الكوفيين فليس بصحيح؛ لأنَّ قائل ذلك إمَّا أن يدَّعي تجرُّدها للاستفهام، وإمَّا أن يدَّعي كونها للاستفهام

فيما تضمَّن من الكلام إفهاماً وإبهاماً تقديم ما به الإبهام وتأخير ما به الإفهام، كما فعل بضمير الشأن ومفسره، وبضميري نعم وربِّ بالعموم والتخصيص وبالتمييز والتميز وأشابه ذلك.

ثانيهما: كون الخبر ملتزم الحذف دون شيء يسد مسدَّه، والمعتاد في الخبر الملتزم الحذف أن يسدَّ مسدَّه شيء يحصل به استطالة كما فعل بعد لولا وفي عمرك لأفعلن، فالحكم بموصولية "ما" وكون الخبر محذوفاً دون استطالة حكم بما لا نظير له، فلم يعوَّل عليه ولا أُجيب الداعي إليه^(١).

ومن ردود العلماء على الأخص في قوله إنَّ "ما" موصولة؛ ما قاله ابن الحاجب: «وفيه تعسف؛ لأنَّه يحتاجُ فيه إلى تقدير خبرٍ محذوفٍ، ونحن نقطع باستقلاله كلاماً من غير نظرٍ إلى محذوف»^(٢).

وخطأه أيضاً الباقولي إذ قال: «وهذا الذي ذكره ليس بصحيح؛ لأنَّ "ما" إذا كانت موصولة كانت معرفة، والتعجب إنما يكون في شيء مستبدع منكور لا من شيء قد عُرف ووُجد، واللائق به شيء أحسن زيداً وما يقوم مقامه شيء»^(٣).

واستدل القائلون بأنَّ "ما" استفهامية وما بعدها خبر؛ فتكون بمنزلة مَنْ وأيُّ في الإبهام؛ وإنَّما وُضع هذا في التعجب لأجل أنَّ التعجب فيه إبهامٌ؛ وذلك

(٤) ينظر: شرح المفصل ٢٧٠/٧.

(٥) ينظر: شرح الكافية ١٠٩٦/٢.

(٦) الإيضاح في شرح المفصل ١٠٣/٢.

(٧) شرح المفصل ٢٧٠/٧.

(١) ينظر: شرح المفصل ٢٦٩/٧، وشرح التسهيل ٣١/٣، ٣٢. والتصريح ٣٦٧/٣.

(٢) الإيضاح في شرح المفصل ١٠٣/٢.

(٣) شرح اللمع ٢/٢٦٩.

بتكثيرها»^(٤). وبالله التوفيق.



الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على خير خلق الله سيدنا ونبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد؛ فقد انتهيت من دراسة تعقبات الباقولي للأخفش في كتابه شرح اللع، وقد توصلت من خلال دراستها إلى نتائج من أهمها:

١. أن الباقولي بصري المذهب، ويرجح ويختار ما يوافق مذهبهم غالباً.

٢. أن الباقولي محق في كثير من تعقباته على الأخفش؛ وذلك ظاهر لمن تأمل تلك المسائل المدروسة.

٣. أن الزجاج الذي يميل إليه الباحث في كثير من المسائل المدروسة هو رأي سيبويه والجمهور، وهو ما تعضده الأدلة والشواهد.

٤. أن الباقولي صاحب شخصية علمية مميزة وله تعقبات ومواقف متعددة على كثير من النحاة، كالخليل بن أحمد، ويونس بن حبيب، والفراء، والمازني، والمبرد، وأبي سعيد السيرافي والزجاج، وأبي علي الفارسي، وغيرهم.

٥. أن الباقولي متأثر في توجيهاته ونقوله بأبي علي الفارسي، وينقل عنه في كثير من كتبه.

والتعجب معاً، كما هي في قوله تعالى: {فَأَصْحَبُ الْمَيْمَنَةَ مَا أَصْحَبُ الْمَيْمَنَةَ} ^(١). فالأول باطل بإجماع؛ لأن اللفظ المجرد للاستفهام لا يتوجه ممن يعلم إلى من لا يعلم، وما أفعله صالح لذلك فلم يكن لمجرد الاستفهام. والثاني أيضاً باطل؛ لأن الاستفهام المشوب بتعجب لا يليه غالباً إلا الأسماء، نحو: {وَأَصْحَبُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَبُ الْيَمِينِ} ^(٢). ... و"ما" المشار إليها مخصوصة بالأفعال، فعلم أنها غير المتضمنة استفهاماً، وأيضاً لو كان فيها معنى الاستفهام لجاز أن تخلفها أي في نحو: ما أنت من سيد؛ لأن استعمال أي في الاستفهام المتضمن تعجباً كثير... وأيضاً فإن قصد التعجب بما أفعله مجمع عليه، وكونه مشوباً بالاستفهام، أو ملموحاً فيه الاستفهام زيادة لا دليل عليها فلا يلتفت إليها ^(٣).

والزجاج في هذه المسألة هو ما ذهب إليه سيبويه والجمهور؛ وعلل ذلك ابن مالك قائلاً: «وهو الصحيح؛ لأن قصد المتعجب الإعلام بأن المتعجب منه ذو مزية إدراكها جلي، وسبب الاختصاص بها خفي، فاستحقت الجملة المعبر بها عن ذلك أن تفتتح بنكرة غير مختصة؛ ليحصل بذلك إبهام متلو بإفهام، ولا ريب أن الإفهام حاصل بإيقاع أفعال على المتعجب منه إذ لا يكون إلا مختصاً، فيتعين كون الثاني مقتضياً للإبهام وهو "ما" فلذلك اختير القول

(١) سورة الواقعة، آية ٨ .

(٢) سورة الواقعة، الآية ٢٧ .

(٣) شرح التسهيل ٣٢٢/٣ .

(٤) شرح التسهيل ٣١/٣ . وينظر: التصريح ٣٦٨/٣ .

٣. الأصول في النحو، لابن السراج، تحقيق الدكتور عبدالحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(٣) ١٤٠٨ هـ .
٤. إعراب القرآن، لأبي جعفر النحاس، تحقيق الدكتور/زهير غازي زاهد، عالم الكتب ، ومكتبة النهضة العربية ، بيروت ، ط (٣) ١٤٠٩ هـ.
٥. الإغفال، لأبي علي الفارسي، تحقيق الدكتور عبدالله عمر الحاج، المجمع الثقافي، أبوظبي، ط(١) ٢٠٠٣ م.
٦. أمالي ابن الشجري، تحقيق الدكتور محمود الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط(١) ١٤١٣ هـ .
٧. إنباه الرواة على أنباه النحاة، للقطبي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط(١) ١٤٠٦ هـ .
٨. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، لأبي البركات الأنباري، بعناية الشيخ محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٧ هـ .
٩. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، لابن هشام، بعناية محمد محيي الدين عبدالحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط(٦) ١٩٨٠ هـ .
١٠. الإيضاح في شرح المفصل، لابن الحاجب، تحقيق الدكتور إبراهيم محمد عبدالله، دار سعد الدين، دمشق، ط(٢) ١٤٣١ هـ .

٦. أنّ الباقولي استعمل مصطلحات عدة للتعبير عن تعقّبه للأخفش، وفي أغلبها قسوة في العبارة والرد على الأخفش ، وتلك المصطلحات هي: ١. كذا زعمه الأخفش ، أو على زعم أبي الحسن، أو وزعم الأخفش. ٢. ليس على ما قال دليل . ٣. وقول الأخفش باطل، أو الذي زعمه الأخفش باطل. ٤. والأمر بخلاف ما زعم أبو الحسن ٥. ونحن لانجز شيئاً من ذلك. ٦. وهذا خطأ. ٧. وهذا الذي ذكره ليس بصحيح.

وفي الختام أرجو أن أكون قد وفقت فيما كتبتة في هذا البحث؛ الذي حاولت من خلاله بيان المسائل التي تعقّب فيها الباقولي الأخفش، وهل كان محقاً في ذلك أم لا؟ ودراسة تلك المسائل من خلال عرض أقوال العلماء فيها، وبيان الرّاجح في تلك المسائل، والأدلة والشّواهد التي ترّجّح ذلك. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.



فهرس المصادر والمراجع

١. ابن الحاجّ النّحوي، لأستاذنا الدكتور حسن موسى الشّاعر، دار القلم، دمشق، ط(١) ١٤٠٦ هـ .
٢. أسرار العربية، لأبي البركات الأنباري، تحقيق الدكتور محمد راضي مذكور، ووائل محمود سعد، الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الإصدار الخامس والتسعون، ط(١) ١٤٣٦ هـ

١١. البحر المحيط ، لأبي حيّان الأندلسي ،
بعناية الشيخ عرفات العشا حسّونة ، دار الفكر ،
بيروت ، ١٤١٢هـ .
١٢. البسيط في النحو، لابن العليّ، تحقيق د.
صالح العايد، ١٤١٨هـ .
١٣. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة،
للسيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة
العصرية، بيروت .
١٤. البيان في شرح اللمع ، للشريف عمر بن
إبراهيم الكوفي، دراسة وتحقيق الدكتور علاء الدين
حموية، دار عمّار، الأردن، ط(١) ١٤٢٣هـ .
١٥. البيان في غريب إعراب القرآن، لأبي
البركات الأنباري، تحقيق الدكتور طه عبدالحميد
طه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط(١)
١٤٠٠هـ .
١٦. التبصرة والتذكرة، لأبي محمد عبدالله بن
علي الصّيمري، تحقيق الدكتور فتحي أحمد
مصطفى عليّ الدين، جامعة أم القرى، مكّة المكرمة،
مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ط(١)
١٤٠٢هـ .
١٧. التبيان في إعراب القرآن ، للعكبري ،
تحقيق علي محمد البجاوي ، دار الجيل ، بيروت
، ط (٢) ١٤٠٧هـ .
١٨. التبيين عن مذاهب النحويين البصريين
والكوفيين، لأبي البقاء العكبري، تحقيق ودراسة
الدكتور عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، دار الغرب
الإسلامي، بيروت، ط(١) ١٤٠٦هـ .
١٩. تحصيل عين الذهب من معدن جواهر
الأدب في علم مجازات العرب، للأعلم الشنتمري،
تحقيق الدكتور زهير عبدالمحسن سلطان، مؤسسة
الرّسالة، بيروت، ط(٢) ١٤١٥هـ .
٢٠. التذليل والتكميل في شرح كتاب التسهيل،
لأبي حيّان الأندلسي، تحقيق الدكتور حسن هندأوي،
دار القلم، دمشق، ط١ ، ١٤١٨هـ - ١٤٢٠هـ .
٢١. التسهيل، لابن مالك، تحقيق محمد كامل
بركات، دار الكاتب العربي، القاهرة، ط(١) ١٣٨٧
هـ .
٢٢. التصريح بمضمون التوضيح ، للشيخ خالد
الأزهري ، تحقيق الأستاذ الدكتور عبد الفتاح بحيري
إبراهيم ، الزهراء للإعلام العربي القاهرة ، ط(١)
١٤١٣هـ ، ١٤١٨هـ .
٢٣. تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد، للدماميني،
تحقيق الدكتور محمد بن عبدالرحمن المفدّي، ط(١)
١٤٠٣هـ .
٢٤. التعليقة على كتاب سيبويه، لأبي علي
الفارسي، تحقيق وتعليق د. عوض القوزي، مطبعة
الأمانة، القاهرة، ط(١) ١٤١٠هـ .
٢٥. التفسير البسيط ، للواحيدي ، تحقيق مجموعة
من الباحثين ، عمادة البحث العلمي ، جامعة الإمام
محمد بن سعود الإسلاميّة ، ط(١) ١٤٣٠هـ .
٢٦. تهذيب اللغة، لأبي منصور الأزهري، تحقيق
محمد أبو الفضل إبراهيم، الدار المصرية للتأليف
والترجمة، مطابع سجل العرب، ١٩٦٤ م .

٢٧. الجمل في النحو، لعبدالقاهر الجرجاني، شرح ودراسة وتحقيق يُسري عبدالغني عبدالله، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(١) ١٤١٠هـ .
٢٨. الجنى الداني في حروف المعاني، للمرادي، تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة، والأستاذ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(١) ١٤١٣هـ .
٢٩. جواهر القرآن ونتائج الصنعة، للباقولي، تحقيق الدكتور محمد الدالي، دار القلم، دمشق، ط(١) ١٤٤٠هـ .
٣٠. الحجّة للقراء السبعة، لأبي عليّ الفارسي، تحقيق بدر الدين قهوجي وبشير جويجاني، دار المأمون، دمشق، ط(١) ١٤٠٤هـ .
٣١. خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب، لعبدالقادر البغدادي، تحقيق عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط(٣) ١٤٠٩هـ .
٣٢. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون ، للمسمين الحلبي ، تحقيق الدكتور/ أحمد الخراط ، دار القلم ، دمشق ، ط (١) ١٤٠٦هـ .
٣٣. ديوان الأعشى " كتاب الصبح المنير في شعر أبي بصير " وفيه شعر الأعشى الكبير والأعشىين الآخرين، تحقيق رودلف جاير، فينا ١٩٢٧م، والطبعة الثانية ١٩٩٣م، دار ابن قتيبة، الكويت .
٣٤. ديوان العجاج ، رواية الأصمعي وشرحه، تحقيق د. عزة حسن، دار الشرق العربي، بيروت، ط(١) ١٤١٦هـ .
٣٥. ديوان النّابغة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط(٣) .
٣٦. ديوان بشر بن أبي خازم، تحقيق الدكتور عزة حسن، دمشق، ١٣٧٩ هـ
٣٧. ديوان جرير، بشرح محمد بن حبيب، تحقيق د. نعمان محمد أمين طه، ط(٣) دار المعارف، القاهرة.
٣٨. رصف المباني في حروف المعاني، للمالقي، تحقيق الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط(٢) ١٤٠٥هـ .
٣٩. السبعة في القراءات ، لابن مجاهد ، تحقيق الدكتور شوقي ضيف ، دار المعارف ، القاهرة ، ط(٣) ١٩٨٨م.
٤٠. سرّ صناعة الإعراب ، لابن جنّي ، تحقيق الدكتور حسن هنداوي ، دار القلم ، دمشق ، ط(١) ١٤٠٥هـ .
٤١. شرح أبيات مغني اللبيب، لعبدالقادر البغدادي، تحقيق عبدالعزيز رباح، و أحمد يوسف دقاق، دار المأمون للتراث، دمشق، ط(١) ١٣٩٣ هـ .
٤٢. شرح أشعار الهذليين، صنعة أبي سعيد السكري، تحقيق عبدالستار أحمد فزّاج، مكتبة دار العروبة، القاهرة.
٤٣. شرح الأشموني وبهامشه حاشية الصبان، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، (د. ت.) .

٤٤. شرح التسهيل، لابن مالك، تحقيق الدكتور عبد الرحمن السيّد والدكتور محمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط(١) ١٤١٠هـ.
٤٥. شرح التسهيل، للمرادي، تحقيق ودراسة محمد عبدالنبي محمد أحمد عبيد، مكتبة الإيمان، المنصورة، ط(١) ٢٠٠٦م.
٤٦. شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، تحقيق الدكتور حسن الحفطي، والدكتور يحيى مصري، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط(١) ١٤١٧هـ.
٤٧. شرح اللع، للأصفهاني الباقولي، تحقيق د. إبراهيم أبو عباة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط(١) ١٤١١هـ.
٤٨. شرح المفصل، لابن يعيش، تحقيق الدكتور إبراهيم محمد عبدالله، دار سعد الدين، دمشق، ط(١) ١٤٣٤هـ.
٤٩. شرح جمل الزّجاجي، لابن عصفور الإشبيلي، تحقيق الدكتور صاحب أبو جناح، طبع بمطابع مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر، ١٤٠٠هـ.
٥٠. شرح شافية ابن الحاجب، للرضي، تحقيق الأساتذة محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف، ومحمد محيي الدين عبدالحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(١) ١٤٠٢هـ.
٥١. شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، لابن هشام الأنصاري، بعناية الشيخ محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٩هـ.
٥٢. شرح قطر الندى وبلّ الصدى، لابن هشام، بعناية محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٩هـ.
٥٣. شرح كتاب سيبويه، لأبي سعيد السيرافي، تحقيق د. فهمي أبو الفضل، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط(١) ١٤٢١هـ.
٥٤. شعر زهير بين أبي سلمى، صنعة الأعم الشنتمري، تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(١) ١٤١٣هـ.
٥٥. شواذ القراءات، للكرماني، تحقيق الدكتور/ شمران العجلي، مؤسسة البلاغ، بيروت، ط(١) ١٤٢٢هـ.
٥٦. الصّاح، للجوهري، تحقيق أحمد عبدالغفار عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط(٣) ١٤٠٤هـ.
٥٧. طبقات النحويين واللغويين، لأبي بكر الزبيدي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط(٢) ١٩٨٤م.
٥٨. العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي، و الدكتور إبراهيم السامرائي، منشورات الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، ط(١) ١٤٠٨هـ.
٥٩. الفاخر في شرح جمل عبدالقاهر، لمحمد بن أبي الفتح البعلي، تحقيق الدكتور ممدوح محمد

- خسارة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط(١) ١٤٢٣ هـ .
٦٠. الفوائد والقواعد " شرح اللمع " للثمانيني، دراسة وتحقيق الدكتور عبدالوهاب محمود الكحلة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(١) ١٤٢٢ هـ .
٦١. الكامل، للمبرد، تحقيق الدكتور محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (٢) ١٤١٣ هـ .
٦٢. الكتاب ، لسيبويه ، تحقيق عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط(٣) ١٤٠٨ هـ .
٦٣. كتاب الشعر، أو شرح الأبيات المشكّلة الإعراب، لأبي علي الفارسي، تحقيق الدكتور محمود الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط(١) ١٤٠٨ هـ .
٦٤. الكشاف للزمخشري ، دار المعرفة ، بيروت ، (د.ت).
٦٥. كشف المشكّلات وإيضاح المعضلات للباقولي ، تحقيق د. محمد أحمد الدالي ، مطبوعات مجمع اللغة العربية ، دمشق ، ط (١) ١٤١٥ هـ .
٦٦. اللباب في علل البناء والإعراب، لأبي البقاء العكبري، تحقيق الدكتور عبدالإله النبهان، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط(١) ١٤١٦ هـ .
٦٧. لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، ط(١) ١٤١٠ هـ .
٦٨. لهجة ربيعة وآثرها في الدراسات اللغوية والقرآنية، الدكتور مثنى فؤاد الخالدي، دار المأمون، الأردن، ط(١) ١٤٢٨ هـ .
٦٩. المتبّع في شرح اللمع، لأبي البقاء العكبري، دراسة وتحقيق الدكتور عبدالحميد حمد محمود الزوي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط(١) ١٩٩٤ م .
٧٠. المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها ، لابن جنّي ، تحقيق علي النجدي ناصف ، والدكتور عبدالحليم النجار ، والدكتور / عبدالفتاح شلبي ، دار سزكين للطباعة والنشر ، إستانبول ، ط (٢) ١٤٠٦ هـ .
٧١. مختار الصّاح، للرازي، إخراج دائرة المعاجم في مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٨ م .
٧٢. مختار تذكرة أبي علي الفارسي وتهذيبها ، لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق د. حسين أحمد بوعباس ، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط (١) ١٤٣٢ هـ .
٧٣. مختصر في شواذ القرآن، لابن خالويه، عني بنشره ج. برجستراسر، دار الهجرة.
٧٤. المرتجل ، لابن الخشاب، تحقيق ودراسة علي حيدر، مجمع اللغة العربية، دمشق، ط(١) ١٣٩٢ هـ .
٧٥. المسائل الشيرازيات، لأبي علي الفارسي، تحقيق د. حسن هنداي، كنوز أشبيليا، الرياض، ط(١) ١٤٢٤ هـ .
٧٦. المسائل العسكرية، لأبي علي الفارسي، تحقيق الدكتور محمد الشاطر، مطبعة المدني، القاهرة، ط(١) ١٤٠٣ هـ .
٧٧. المسائل المشكّلة المعروفة بالبغداديات، لأبي علي الفارسي، دراسة وتحقيق صلاح الدين عبدالله السنكاوي، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٨٣ هـ .

٧٨. معاني القرآن وإعرابه ، للزجاج ، تحقيق الدكتور/عبدالجليل شلبي، عالم الكتب، بيروت ، ط (١) ١٤٠٨ هـ.
٧٩. معاني القرآن، للأخفش، تحقيق الدكتور/عبد الأمير محمد أمين، عالم الكتب، بيروت، ط (١) ١٤٠٥ هـ.
٨٠. معاني القرآن، للفراء، تحقيق محمد علي النجار وأحمد نجاتي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، (د.ت).
٨١. معجم الأدباء، لياقوت الحموي، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط(١) ١٩٩٣ م.
٨٢. معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق عبدالسلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط(١) ١٤١١ هـ.
٨٣. مغني اللبيب عن كتب الأعراب، لابن هشام الأنصاري، تحقيق وشرح عبداللطيف الخطيب، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ط(١) ١٤٢١ هـ.
٨٤. المقتضب ، للمبرد ، تحقيق محمّد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب ، بيروت، (د.ت).
٨٥. المقرب، لابن عصفور، تحقيق أحمد عبدالستار الجواري، وعبدالله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد، ط(١) ١٣٩١ هـ .
٨٦. منهج الأخفش الأوسط في الدراسة النحوية، لعبد الأمير محمد الورد، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط(١) ١٣٩٥ هـ.
٨٧. نتائج الفكر في النحو، للسهيلي، تحقيق أستاذنا الدكتور محمد إبراهيم البنا، دار الزيان للنشر والتوزيع، ط(٢) ١٤٠٤ هـ .
٨٨. نظرية العامل في النحو العربي. عرضاً ونقداً، للدكتور وليد عاطف الأنصاري، دار الكتاب الثقافي، الأردن، ط(١) ١٤٢٣ هـ .
٨٩. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، للسيوطي، تحقيق الدكتور عبدالعال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط(٢) ١٤٠٧ هـ.

A Presentation and Discussion of Jameh Al-Uloom Al-Baquli's rejoinder to Al-Akhfash in his explanation of Al-Luma

Dr. Ibrahim bin Salim Al-Saedy
Associate Professor
Department of Linguistics, Faculty of
Arabic Language, Islamic University of Madinah

The research deals with the rejoinder of Jami` al-Uloom al-Baquli to al-Akhfash in his book Sharh al-Luma '. I started the research with a preface which includes a brief introduction of al-Akhfash and al-Baquli due to the large number of studies on them, then I clarified the concept of (Ta'aqubaat) rejoinder, after which I began to study those rejoinders through ten issues.

I presented in the first topic the declension of the word 'Fii' when it means 'Fam' mouth if it is not annexed, and I discussed in the second topic about the regularity of the agent through the reducer and the reduced and then I devoted the third topic to usage of "Lata", and in the fourth topic I spoke about the determinant of nominative case of concomitant patient, and the fifth topic was devoted to discussing the apposition of two passive elements to two regents, and the sixth topic was devoted to putting the status before its regent if it is adverb, then I gave a detailed explanation in the seventh topic about the regent for adjective, and the opinions of syntacticians on that, and in the eighth topic I discussed about 'Ayyu' (Oh) between been an adjective and conjunctive noun, then I presented in the ninth topic " Maa of originality "between nominative and particle, Then I concluded the discussion in the tenth topic about the meaning of "Maa" of exclamation mood in "Maa Af'ala".

I used the descriptive, inductive analytical approach in the course of studying and discussing these issues, and then the conclusion which I stated the most important results of this research.

Key words: Ta'aqubat (Rejoinder) - Al-Baquli - Al-Akhfash – Sharh al-Luma

قاعدة

(الفضيلة المتعلقة بنفس العبادة أولى من الفضيلة المتعلقة بمكانها) -دراسة نظرية تطبيقية-

أ . د . خالد بن سليم الشراري

الأستاذ في كلية العلوم والآداب بالقريات

جامعة الجوف

مستخلص. البحث هو دراسة لقاعدة: (الفضيلة المتعلقة بنفس العبادة أولى من الفضيلة المتعلقة بمكانها) دراسة نظرية تطبيقية؛ لأن العلماء الذين ذكروا هذه القاعدة لم يكتبوا فيها من حيث بيان معناها لغةً واصطلاحاً، ولا من حيث بيان حجبتها، والأدلة على صحة الاحتجاج بها، ولا من حيث بيان شروط تطبيقها، فقامت ببيان ذلك، مع جمع الفروع الفقهية المندرجة تحتها، والمنتثرة في مؤلفات العلماء، وبيان وجه دخولها تحت القاعدة، ومناقشة الفروع التي أدخلت تحت القاعدة وهي غير داخلة.

وكان منهجي في كتابة البحث استقرائياً فيما يتعلق بالرجوع إلى مصادر البحث، ووصفياً تحليلياً فيما يتعلق بدراسة مسائله ومناقشتها.

وكان من أهم نتائج البحث ما يلي:

١- معنى القاعدة: أن العبادة إذا دار فعلها بين مكانين: فاضل ومفضول، وإذا فُعلت في المكان المفضول حصل فيها من الصفات المرغوبة المتعلقة بنفس العبادة، ما لم يحصل فيها فيما لو فُعلت في المكان الفاضل، ففعلها في المكان المفضول أولى.

٢- من العلماء من ذكر القاعدة مقتصرًا على المفاضلة فيها بين ما يتعلق بنفس العبادة وما يتعلق بمكانها، ومنهم من فاضل فيها بين ما يتعلق بنفس العبادة وما يتعلق بمكانها أو زمانها، ولا شك أنه يثبت لزمانها ما ثبت لمكانها من حكم؛ لأن المكان والزمان سواء من حيث كونهما أوصافًا للعبادة وليس من ذاتها.

٣- القاعدة احتج بها كثير من العلماء، وقد دلَّ على حجبتها عدة أدلة ذكرتها في البحث.

٤- يشترط لتطبيق القاعدة أربعة شروط، ذكرتها في البحث.

٥- انبنى على هذه القاعدة كثير من الفروع الفقهية، ذكرت طائفةً منها في البحث.

الكلمات المفتاحية: الفضل المتعلق بذات العبادة، الفضل المتعلق بمكان العبادة.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله، وصحبه، ومن اهتدى بهديه، واستن بسنته، واقتفى أثره إلى يوم الدين، أما بعد:

فالبحث في القواعد الفقهية من أنفع العلوم؛ لما فيها من تسهيل العلم؛ إذ بها يسهل الإحاطة بأحكام الفروع دون حفظها، فتحصر في القاعدة الواحدة المسائل الفقهية المتناثرة التي ظاهرها التناقض وإن كانت متفقة في مدلولها وباطنها؛ لذلك اهتم بها الفقهاء، ودونوها نثرًا ونظمًا، وعظموا شأنها، قال أحمد ابن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ): "هي جليلة القدر، كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى... وهذه القواعد مهمة في الفقه، عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويعرف، وتتنضح له مناهج الفتوى وتكشف، فيها تنافس العلماء، وتفاضل الفضلاء..."^(١)، وقال زين الدين بن إبراهيم الحنفي، الشهير بـ (ابن نجيم) (ت ٩٧٠هـ): "وبها يرتقي الفقيه إلى درجة الاجتهاد ولو في الفتوى"^(٢). ولهذا حرصت على البحث فيها، ومن تلك القواعد التي رأيت أنها حرة بالبحث قاعدة: (الفضيلة المتعلقة بنفس العبادة أولى من الفضيلة المتعلقة بمكانها)، وعزمت على دراستها دراسةً نظريةً

تطبيقيةً، وجعلت هذا البحث بعنوان: (قاعدة (الفضيلة المتعلقة بنفس العبادة أولى من الفضيلة المتعلقة بمكانها) - دراسة نظرية تطبيقية-).

أسباب اختيار هذا الموضوع:

وقد حملني على البحث في هذه القاعدة أسباب كثيرة، منها:

١- أهمية دراسة القواعد الفقهية التي أشرت إلى طرف منها.

٢- كثرة الفروع الفقهية المندرجة تحت هذه القاعدة.

٣- أن هذا البحث له تعلق كبير بالجانب التطبيقي للقواعد الفقهية، والتفرع على تلك القواعد يبين لنا أنها ليست نصوصًا جامدة، بل هي قواعد ثرية بالفروع المندرجة تحتها، كما يبين لنا أن فروع القاعدة الواحدة مهما كثرت فإنها تسير في مسار واحد، وهو المسار الذي رسمته تلك القاعدة، وهذا يعطي الفقيه تصورًا واضحًا عن القاعدة وعن الفروع المندرجة تحتها، ومن ثمَّ يستطيع معرفة الفروع المستجدة التي يمكن أن تُدرج تحت القاعدة وتأخذ حكمها.

الجديد في هذا البحث:

١- تحقيق معنى هذه القاعدة لغةً واصطلاحًا.

٢- بيان حجية القاعدة، وذكر الأدلة على صحة الاحتجاج بها.

٣- بيان شروط تطبيق القاعدة، مع التمثيل لتلك الشروط.

(١) الفروق للقرافي ٦/١.

(٢) أشباه ابن نجيم ص ٢١.

هذه المسألة من فروع القاعدة، وقد بينت في البحث أنها ليست من فروعها.

الدراسات السابقة:

هذه القاعدة لم يسبق أن بُحثت من قبل -حسب علمي- بحثاً مستقلاً، وإنما ذكرها بعضهم ضمن القواعد الفقهية مع ذكر بعض ما يتفرع عنها من أحكام فقهية، وذكرها آخرون ضمن مؤلفاتهم الفقهية مستدلين بها على حكم مسائل فقهية -كما تقدم بيانه مع توثيق ذلك-. فيكون هذا هو أول بحث يدرس هذه القاعدة دراسةً نظريةً تطبيقيةً جامعةً لكثير من الفروع الفقهية المندرجة تحتها، ولله الحمد والمنة.

طريقة كتابة البحث:

سوف تكون -إن شاء الله تعالى- الطريقة التي اسلكها في كتابة البحث كما يلي:

١- اتبعت المنهج الاستقرائي، وذلك بالاستقراء التام للمصادر والمراجع الأصلية في هذه المسألة بقدر الإمكان. كما اتبعت المنهج الوصفي التحليلي، وذلك بالنظر في دراسة حجية القاعدة عند العلماء، وأدلتها، وشروط تطبيقها، وكذلك بالنظر والتأمل في الفروع الفقهية المندرجة تحت هذه القاعدة، وكيفية انطباق القاعدة على تلك الفروع.

٢- التمهد للمسألة بما يوضحها مع التمثيل -إن احتاج المقام لذلك-.

١- أقوم بكتابة معلومات البحث بأسلوب، ما لم يكن المقام يتطلب ذكر الكلام بنصه فأذكره بنصه، مع التركيز على موضوع البحث وتجنب الاستطراد.

لأن عامة العلماء الذين ذكروا هذه القاعدة لم يتطرقوا إلى بيان معناها إلا الدكتور محمد صدقي البورنو، فإنه أشار إلى بيان معناها الاصطلاحي بكلام مختصر^(١)، وكذلك لم يتطرقوا إلى ذكر الأدلة الدالة على حجيتها، ولا إلى بيان شروط تطبيقها، بل ذكرها بعضهم ضمن القواعد الفقهية مقتصرين على ذكر بعض ما يتفرع عنها من أحكام فقهية^(٢)، وذكرها آخرون ضمن مؤلفاتهم الفقهية مستدلين بها على حكم مسائل فقهية^(٣).

٤- جمع الفروع الفقهية المندرجة تحت هذه القاعدة، والمتناثرة في مؤلفات العلماء، مع بيان وجه دخول تلك الفروع تحت هذه القاعدة.

٥- مناقشة بعض الفروع التي زعم بعض العلماء دخولها تحت هذه القاعدة، وبيان عدم دخولها، مع بيان السبب في ذلك، كمسألة المفاضلة بين أن يصف خلف الإمام في الصلاة الرجال البالغون في الصف الأول، ثم الصبيان في الصف الثاني، وبين أن يُقدّم بعض الصبيان إلى الصف الأول وأن يؤخّر بعض الرجال البالغين إلى الصف الثاني في حال إزعاج الصبيان للمصلين، بحيث يُجعل كل صبي بين رجلين بالغين؛ درءاً لمفسدة الإزعاج. فقد جعلت

(١) انظر: موسوعة القواعد الفقهية ٥٢/٨.

(٢) انظر على سبيل المثال: الأشباه والنظائر للسبكي ٢١٤/١، المنثور للزركشي ١٧٨/٢، القواعد للحصني ٣٧٤/٣، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٧٥، إيضاح القواعد الفقهية ص ٦٩، القواعد الفقهية للزحيلي ص ٧٣٨.

(٣) انظر على سبيل المثال: العزيز شرح الوجيز ٤٠٣/٣، متن الإيضاح في المناسك ص ٧٨، النجم الوهاج ٤٩٣/٣، فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين ص ١٧١، كشاف القناع ١١٧١/٢، شرح منتهى الإرادات ٥٧١/١، حاشية الخلوتي على منتهى الإرادات ٣٨٥/٢.

المقدمة: ذكرت فيها أسباب اختيار هذا الموضوع، والجديد في هذا البحث، والدراسات السابقة له، وطريقة كتابة البحث، وخطة البحث.

المبحث الأول: بيان معنى القاعدة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معنى القاعدة.

المطلب الثاني: ثبوت الحكم لزمان العبادة كثبوته لمكانها.

المبحث الثاني: حجية القاعدة.

المبحث الثالث: شروط تطبيق القاعدة.

المبحث الرابع: التطبيقات الفقهية للقاعدة.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث والتوصيات.

أسأل الله تعالى أن يلهمني الرشد، وأن يوفقني للصواب، وأن يجعل عملي خالصاً لوجهه، موافقاً لمرضاته، إنه على كل شيء قدير، وهو حسبنا ونعم الوكيل، وصلى الله وسلم وبارك على عبده ورسوله نبينا محمد، وعلى آله وأصحابه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

المبحث الأول

بيان معنى القاعدة

بيان معنى القاعدة مما لا بدّ منه؛ لمعرفةا وتصوّرها قبل الحكم عليها؛ لأن الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوّره. ونصّ القاعدة: (الفضيلة المتعلقة بنفس العبادة أولى من الفضيلة المتعلقة بمكانها)، هكذا ذكرها بهذا النصّ كثيرٌ من العلماء، كبدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، ونقي الدين الحصني (ت

٢- اعترف بالسبق لأهله، في أي معلومة سبقني إليها غيري، وذلك إما بنسبتها إلى صاحبها في صلب البحث، مع عزوها إلى مصدرها، أو أكتفي بعزوها إلى مصدرها فقط.

٣- بيان اسم السورة ورقم الآية بعدها مباشرة، وذلك بين قوسين.

٤- تخريج الأحاديث، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بتخريجه منهما، وإلا خرّجته من المصادر الأخرى المعتمدة.

٥- بيان المعاني اللغوية، وشرح الألفاظ الغريبة، وتعريف المصطلحات العلمية، من المصادر المعتمدة.

٦- العناية بقواعد اللغة العربية، والإملاء، وعلامات الترقيم.

٧- سيكون منهجي في الجانب التطبيقي عند ذكر فروع القاعدة: الاقتصار على ذكر الفرع الفقهي، وبيان وجه دخوله تحت القاعدة عند من قال بذلك من العلماء، دون التطرّق إلى بيان حكمه من حيث كونه متفقاً عليه بين العلماء أو مختلفاً فيه، ودون التطرّق كذلك إلى خلاف العلماء فيه في حال كونه مختلفاً فيه؛ لأن المقصود هو بيان كون الفرع داخلاً تحت القاعدة، وبيان كيفية دخوله، بقطع النظر عما وراء ذلك.

خطة البحث:

يتكون هذا البحث من: (مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة)، وهي كالتالي:

وعلى هذا يكون معنى القاعدة:

أن العبادة إذا دار فعلها بين مكانين، أحدهما أفضل من الثاني، إلا أنها إذا فُعلت في المكان المفضول حصل فيها من الصفات المرغوبة المتعلقة بنفس العبادة، ما لم يحصل فيها فيما لو فُعلت في المكان الفاضل، فإن فعلها -والحال هذه- في المكان المفضول أولى؛ مراعاةً لتلك الصفات المرغوبة المتعلقة بنفس العبادة.

مثال ذلك: فعل الصلاة المفروضة في المسجد أفضل من فعلها خارج المسجد، ولكن لو كان هناك مسجد ليس فيه جماعة، وهناك جماعة يصلون الفرض في غير مسجد، فصلاة الرجل مع الجماعة في غير المسجد أفضل من صلاته منفردًا في المسجد؛ لأن الجماعة فضيلة متعلقة بنفس الصلاة، والصلاة في المسجد فضيلة متعلقة بمكانها، والفضيلة المتعلقة بنفس العبادة أولى بالمراعاة من الفضيلة المتعلقة بمكانها (٥).

وتفسير لفظ (الفضيلة) الوارد في نص القاعدة بالثواب والأجر، هو تفسير للدكتور/ محمد صدقي بن أحمد البورنو (٦). والذي يظهر لي أن المراد بـ(الفضيلة) هنا هي: الصفة المطلوب فعلها، سواء كانت من الصفات المتعلقة بنفس العبادة أو بمكانها. وبيان ذلك: في المثال السابق: دار الأمر بين فعل الصلاة المفروضة في المسجد منفردًا وبين فعلها خارجه في جماعة، وبناءً على القاعدة: يكون فعلها

٨٢٩هـ)، وجلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، إلا أن الحصني قال: "بهية العبادة" بدل "بنفس العبادة"، والمعنى واحد؛ بدليل أنه مثل لها بالفروع الفقهية التي مثل بها الزركشي والسيوطي.

وسيكون الكلام عن بيان معنى القاعدة في مطلبين:

المطلب الأول: معنى القاعدة.

قولهم: (الفضيلة): فعيلة من الفضل، والفضل يطلق ويُراد به أكثر من معنى، فهو يطلق ويراد به: الزيادة، ومنه قولهم: (زيد أفضل القوم) إذا زاد عليهم في العلم أو الكرم ونحوهما، ومنه قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ أَنْ يَمُزَّجَ لَكُمْ﴾ (المؤمنون: ٢٤)، أي: أن قصده حين ادعى النبوة أن يزيد عليكم فضيلة؛ ليكون متبوعًا (١).

كما يُطلق الفضل ويراد به: بقية الشيء، ومنها: فضل الماء، أي: بقيته، ومنه: قول ابن عباس رضي الله عنهما: كان رسول الله ﷺ يُبَدُّ له الزبيب في السقاء. فيشره يومه والغد وبعد الغد، فإذا كان مساء الثالثة شره وسقاه. فإن فَضَلَ شيء أهرقه (٢) (٣). والمراد بالفضل هنا هو المعنى الأول، والمراد بالفضيلة هنا: الزيادة في الأجر والثواب (٤).

(١) انظر: تفسير الكريم الرحمن ص ٤٩٩.

(٢) رواه مسلم، كتاب الأشربة، باب: إباحة النبيذ الذي لم يشد ولم يصر مسكرًا، ٢٥٤/١٣، (٢٠٠٤).

(٣) انظر معنى الفضل في: كل القاموس المحيط، مادة (فضل)، ص ١٣٤٨، لسان العرب، مادة (فضل)، ٥٢٤/١١، النهاية في غريب الحديث والأثر، مادة (فضل) ص ٧١٠.

(٤) انظر: موسوعة القواعد الفقهية ٥٢/٨.

(٥) انظر: المجموع شرح المهذب ١٩٧/٣.

(٦) انظر: موسوعة القواعد الفقهية ٥٢/٨.

كثير من العلماء المتقدمين ذكروا هذه القاعدة مقتصرين فيها على المفاضلة بين ما يتعلق بنفس العبادة وما يتعلق بمكانها^(٢)، فقالوا: (الفضيلة المتعلقة بنفس العبادة أولى من الفضيلة المتعلقة بمكانها)، وتبعهم على ذلك كثير من المتأخرين^(٣).

وذكرها آخرون مفاضلين فيها بين ما يتعلق بنفس العبادة وما يتعلق بمكانها أو زمانها، فقالوا: (الفضيلة المتعلقة بنفس العبادة أولى من الفضيلة المتعلقة بمكانها أو زمانها)^(٤).

وذهب إلى هذا أيضًا الشيخ محمد العثيمين، حيث ذكر ذلك في أكثر من موضع من مؤلفاته، ومن ذلك: قوله: "مراعاة الفضيلة المتعلقة بذات العبادة أولى من مراعاة الفضيلة المتعلقة بزمانها ومكانها"، ثم مثل لذلك بمن دخل عليه وقت الصلاة وهو حاقن أو بحضرة طعام، فهل الأولى أن يقضي حاجته ويأكل طعامه، ولو أدى ذلك إلى تأخير الصلاة عن أول وقتها؟ أو العكس؟. ثم قال: "الجواب: الأول، فهنا راعينا نفس العبادة دون أول الوقت"^(٥).

ولا شك أننا إذا فاضلنا بين ما يتعلق بذات العبادة وما يتعلق بمكانها، وقدمنا ما يتعلق بذاتها، فكذلك الحال إذا فاضلنا بين ما يتعلق بذاتها وما يتعلق

خارجه في جماعة أفضل، فإذا فسرنا (الفضيلة) بالأجر والثواب يكون المعنى: ثواب فعل الصلاة خارج المسجد في جماعة أكثر من ثواب فعلها فيه منفردًا. وإذا فسرنا (الفضيلة) بالصفة المطلوب فعلها يكون المعنى: فضيلة الجماعة في الصلاة خارج المسجد أولى من فضيلة كونها في المسجد منفردًا؛ لأن كونها في جماعة صفة تتعلق بنفس الصلاة، وكونها في المسجد صفة تتعلق بمكان الصلاة، والفضيلة المتعلقة بنفس العبادة أولى بالمراعاة من الفضيلة المتعلقة بمكانها.

وتفسيرها بالصفة المطلوب فعلها أقرب؛ لأن الصلاة خارج المسجد إنما فُضِّلت على الصلاة داخله لفضيلة صفة الجماعة. ومما يؤيد ذلك أن محيي الدين النووي (ت ٦٧٦هـ) عبّر عن القاعدة بقوله: "المحافظة على فضيلة تتعلق بنفس العبادة أولى من المحافظة على فضيلة تتعلق بمكان العبادة"^(١). والأمر بالمحافظة إنما يكون عادةً في الأفعال والأقوال كالمحافظة على الصلاة والأذكار ونحو ذلك، وأما الثواب فيؤمر عادةً بتحصيله واكتسابه. وعلى هذا يكون تفسير (الفضيلة) بالصفة المطلوب فعلها أحسن. وإن كانت النتيجة واحدة؛ لأن صفات العبادات لا يُفَضَّل بعضها على بعض إلا بكثرته ثوابها.

المطلب الثاني: ثبوت الحكم لزمان العبادة كثبوتها لمكانها.

(٢) انظر: العزيز شرح الوجيز ٤٠٣/٣، المجموع شرح المهذب ١٩٧/٣، الأشباه والنظائر للسبكي ٢١٤/١، المنثور في القواعد ١٧٨/٢، النجم الوهاج ٤٩٣/٣، القواعد للحصني ٣٧٤/٣، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٧٥.

(٣) انظر: إيضاح القواعد الفقهية ص ٦٩، القواعد الفقهية للزحيلي ٧٣٨/٢، موسوعة القواعد الفقهية ٥٢/٨.

(٤) انظر: فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين ص ١٧١، حاشية الخلوئي على منتهى الإرادات ٣٨٦/٢.

(٥) الشرح الممتع ٢٤٤/٧، وانظر: المصدر نفسه ٢٦٩/٦، فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام ٥٩٠/١.

(١) انظر: المجموع شرح المهذب ١٩٧/٣.

وقد احتج بها كثيرٌ من العلماء، وتتوّع احتجاجهم بها، فمنهم من ذكرها في كتب القواعد الفقهية، ثم ذكر طائفةً من الفروع الفقهية المنفرعة عنها، والتفريع فرع الاحتجاج، ومنهم من ذكرها في كتب الفقه، محتجاً بها على المسائل المندرجة تحتها.

فمن ذكرها في كتب القواعد الفقهية: تاج الدين عبد الوهاب السبكي (ت ٧٧١هـ) في الأشباه والنظائر، وبدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤هـ) في المنثور، وتقي الدين الحصري (ت ٨٢٩هـ) في كتاب القواعد، وجلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) في الأشباه والنظائر. كما ذكرها طائفة من المعاصرين، مثل: عبد الله بن سعيد اللحجي (ت ١٤١٠هـ) في إيضاح القواعد الفقهية، ود. محمد صدقي البورنو في موسوعة القواعد الفقهية، ود. محمد الزحيلي في القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة^(٤).

وأما الذين ذكروا القاعدة في كتب الفقه، محتجين بها على المسائل المندرجة تحتها، فكثيرٌ، وأكثر مسألة احتجوا فيها بالقاعدة هي مسألة الرّمْل في الطواف^(٥)، فيما إذا تعذر الرّمْل مع القرب من البيت لزحامٍ أو غيره، فإنه يُبعد عنه ويرمل؛ لأن القرب من البيت فضيلة تتعلق بمكان العبادة، والرمل فضيلة تتعلق بنفس العبادة، والفضيلة المتعلقة بنفس

بزمانها، فإننا نقدم ما يتعلق بذاتها؛ لأن الزمان كالمكان من حيث كونهما أوصافاً للعبادة وليس من ذاتها، وما كان من ذات العبادة فهو أولى بالمراعاة؛ لأنه بها ألصق. ولا يلزم من ذكر بعض العلماء للقاعدة مقتصرين على ذكر المكان أنهم يرون أن الحكم خاصٌّ بالمكان دون الزمان؛ ولهذا ذكر بعضهم القاعدة مقتصرًا على المكان في أحد كتبه، وذكرها شاملةً للمكان والزمان في كتاب آخر من كتبه، مثل الشيخ منصور البهوتي (ت ١٠٥١هـ)^(١)، بل إن بعضهم ذكرها مقتصرًا على المكان في موضع في أحد كتبه، وذكرها شاملةً للمكان والزمان في موضع آخر من الكتاب نفسه، كالشيخ مصطفى الرحيباني (ت ١٢٤٣هـ)^(٢)، مما يدل على أن الإقتصار على ذكر المكان ليس بدليل على عدم إرادة شمول الحكم للزمان.

المبحث الثاني

حجية القاعدة

هذه القاعدة من القواعد الفقهية المهمة، التي انبنى عليها كثيرٌ من الفروع الفقهية، قال عنها محيي الدين النووي (ت ٦٧٦هـ): "قاعدة مهمة، صرّح بها جماعةٌ من أصحابنا، وهي مفهومةٌ من كلام الباقيين، وهي أن المحافظة على فضيلةٍ تتعلق بنفس العبادة أولى من المحافظة على فضيلةٍ تتعلق بمكان العبادة"^(٣).

(٤) انظر: الأشباه والنظائر للسبكي ٢١٤/١، المنثور للزركشي ١٧٨/٢، القواعد للحصري ٣٧٤/٣، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٧٥، إيضاح القواعد الفقهية ص ٦٩، موسوعة القواعد الفقهية ٥٢/٨، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة ص ٧٣٨.

(٥) الرّمْل -بفتح الراء والميم-: سرعة المشي مع تقارب الخطى، وهو الخيب.

انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ص ٣٧٧، كشاف القناع ١١٧١/٢.

(١) انظر: شرح منتهى الإرادات ٥٧٢/١، كشاف القناع ١١٧٢/٢.

(٢) انظر: مطالب أولي النهى ٣٧٥/١ و ٣٩٥/١.

(٣) المجموع شرح المذهب ١٩٧/٣.

بأن خير صلاة المرء في بيته، مع أن المسجد أفضل مكاناً من البيت؛ لقوله ﷺ: (أحب البلاد إلى الله مساجدها) ^(٦). ولو كان التفضيل بحسب المكان لكانت خير صلاة المرء في المسجد، لكن لما أخبر النبي ﷺ بأنه خير صلاة المرء في بيته دلّ على أن التفضيل ليس للمكان، وإنما هو لأمر آخر، وقد استتبط جمع من العلماء كمحيي الدين النووي (ت ٦٧٦هـ)، وتاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ)، وبدر الدين الزركشي (ن ٧٩٤هـ) وتقي الدين الحصني (ت ٨٢٩هـ) ^(٧)، أن علة تفضيل صلاة النافلة في البيت هي كونها أبعد عن الرياء، وأدعى إلى الإخلاص، وهذا فضائل تتعلق بذات الصلاة، مما يدل على أن الفضيلة المتعلقة بذات العبادة أولى من المتعلقة بمكانها ^(٨).

٢- قول النبي ﷺ: (لا صلاة بحضرة طعام ولا وهو يدافعه الأخبثان) ^(٩).

وجه الدلالة من الحديث: أنه نهى ﷺ عن الصلاة إذا كان الرجل مشغولاً بحضرة طعام يشتهيها أو بمدافعة الأخبثين؛ لأن ذلك مُذْهَبٌ للخشوع الذي هو لبُّ الصلاة، وعلى هذا: إذا دخل وقت الصلاة وهو مشغول بذلك، فالواجب أن يأكل أو يقضي حاجته، ولو ترتب على ذلك تأخير الصلاة عن وقتها

العبادة أولى بالرعاية. كذا احتج بها أبو قاسم الرافعي (ت ٦٢٣هـ)، ومحيي الدين النووي (ت ٦٧٦هـ)، وكمال الدين الدميري (ت ٨٠٨هـ)، ومنصور البهوتي (ت ١٠٥١هـ)، ومحمد بن أحمد الخلوتي (ت ١٠٨٨هـ)، ومصطفى الرحيباني (ت ١٢٤٣هـ) ^(١). كما احتجوا بها في مسألة تفضيل صلاة الفريضة جماعةً في البيت على صلاتها في المسجد منفرداً. كذا احتج بها أبو قاسم الرافعي (ت ٦٢٣هـ)، ومحيي الدين النووي (ت ٦٧٦هـ)، ومصطفى الرحيباني (ت ١٢٤٣هـ) ^(٢). كما احتجوا بها في مسألة تفضيل صلاة النافلة التي تُسن جماعة إذا فُعلت خارج الكعبة جماعة على فعلها داخلها منفرداً، كذا احتج بها محيي الدين النووي (ت ٦٧٦هـ)، ومصطفى الرحيباني (ت ١٢٤٣هـ) ^(٣). كما احتجوا بها في مسائل أخرى ^(٤).

وأما الأدلة على حجيتها فمنها:

١- قول النبي ﷺ: (عليكم بالصلاة في بيوتكم؛ فإن خير صلاة المرء في بيته إلا الصلاة المكتوبة) ^(٥). ووجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ أخبر

(١) انظر: العزيز شرح الوجيز ٤٠٣/٣، المجموع شرح المهذب ٥٣/٨، متن الإيضاح في المناسك ص ٧٨، النجم الوهاج ٤٩٣/٣، كشف القناع ١١٧١/٢، شرح منتهى الإرادات ٥٧٢/١، حاشية الخلوتي على منتهى الإرادات ٣٨٥/٢، مطالب أولي النهى ٣٩٥/١.

(٢) انظر: العزيز شرح الوجيز ٤٠٣/٣، المجموع شرح المهذب ١٩٧/٣، مطالب أولي النهى ٣٧٥/١.

(٣) انظر: المجموع شرح المهذب ١٩٧/٣، مطالب أولي النهى ٣٩٥/١.

(٤) انظر: المجموع شرح المهذب ١٩٧/٣، فتح المعين بشرح قرّة العين بمهمات الدين ص ١٧١.

(٥) رواد البخاري، كتاب الجماعة والإمامة، باب: صلاة الليل، ٢٥٦/١، ٦٩٨، ومسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: استحباب صلاة النافلة في بيته وجوازها في المسجد، ٩٨/٦، ٧٨١، عن زيد بن ثابت رضي الله عنه.

(٦) رواد مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، ٢٤٠/٥، (٦٧١)، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٧) المجموع شرح المهذب ١٩٨/٣، الأشباه والنظائر للسبكي ٢١٥/١، المنثور ١٧٨/٢، كتاب القواعد ٣٧٥/٣.

(٨) انظر: التيسير بشرح الجامع الصغير ١٨٦/١.

(٩) رواد مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: كراهية الصلاة بحضرة الطعام...، ٦٤/٥، (٥٦٠)، عن عائشة رضي الله عنها.

٣- قول النبي ﷺ: (إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوا
بِالصَّلَاةِ؛ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ) (٣).

وجه الدلالة من الحديث: دلَّ هذا الحديث على أن الأفضل تأخير صلاة الظهر عن أول وقتها في حال اشتداد الحر، حتى يبرد الجو؛ لأنه إذا برد أُديت الصلاة بخشوع أكثر، مع أن الأفضل في أداء صلاة الظهر أن يُعَجَّلَ بها في أول الوقت؛ لما روته أم سلمة رضي الله عنها أنها قالت: (كان رسول الله ﷺ أشدَّ تعجيلاً للظهر منكم) (٤). لكن النبي ﷺ في حديث الإبراد قدَّم مراعاة الفضيلة المتعلقة بذات الصلاة -وهي الخشوع- على الفضيلة المتعلقة بوقتها -وهي أدائها في أول الوقت-، وهذا دليل على أن الفضيلة المتعلقة بذات العبادة أولى بالمراعاة من الفضيلة المتعلقة بزمانها؛ ولهذا لما ذكر الشيخ محمد العثيمين (ت ١٤٢١هـ) أن الرمل مع البعد عن البيت أولى من القرب من البيت بلا رمل، استدل على ذلك بالقاعدة، ثم استدل على صحة القاعدة بحديث الإبراد بصلاة الظهر عند اشتداد الحر، فقال: "الرَّمْلُ سُنَّةٌ تَتَعَلَقُ بِذَاتِ الْعِبَادَةِ، وَالِدُنُو مِنْ الْبَيْتِ سُنَّةٌ تَتَعَلَقُ بِمَكَانِهَا، وَالْمَحَافَظَةُ عَلَى مَا يَتَعَلَّقُ بِذَاتِ الْعِبَادَةِ أَوْلَى مِنَ الْمَحَافَظَةِ عَلَى مَا يَتَعَلَّقُ بِمَكَانِهَا أَوْ زَمَانِهَا؛ وَلِهَذَا سُنَّ تَأْخِيرُ صَلَاةِ

الفاضل، وهو أول الوقت، فيكون بذلك قد قدَّم ما يتعلَّقُ بذات الصلاة على ما يتعلَّقُ بزمانها، ويقاس المكان على الزمان، وهذا ما دلت عليه القاعدة. قال الشيخ محمد العثيمين (ت ١٤٢١هـ) في معرض ذكره لفوائد هذا الحديث: "ومنها: أن المحافظة على كمال ذات العبادة أولى من المحافظة على كمال وقتها، وجه ذلك: أن الصلاة في أول الوقت أفضل من حيث الزمن، لكن صلاتها بخشوع وحضور قلب أفضل. الفضيلة الأولى تتعلَّقُ بالزمن، وهذا يتعلَّقُ بذات العبادة. وعليه: فمراعاة الفضيلة التي تتعلَّقُ بذات العبادة أولى من مراعاة الفضيلة التي تتعلَّقُ بزمان العبادة. قال أهل العلم: وكذلك ما يتعلَّقُ بمكانها، إذا تعارضت فضيلة تتعلَّقُ بالمكان وفضيلة تتعلَّقُ بحضور القلب، فالأولى المحافظة على ما يتعلَّقُ بذات العبادة" (١). وقال الشيخ أيضاً مستدلاً على حجية هذه القاعدة: "ودليل ذلك من السنة ... أن النبي ﷺ قال: (لا صلاة بحضرة طعام، ولا وهو يدافعه الأخبثان)، ومقتضى هذا الحديث: أن يُؤخَّرَ الإنسان الصلاة عن أول وقتها حتى يقضي حاجته من مأكولٍ أو تخلٍّ، وهذا يستلزم تأخير الصلاة عن أول وقتها، مع أن الصلاة في أول الوقت أفضل، لكن النبي ﷺ ألغى مراعاة الزمان هنا من أجل إكمال العبادة ذاتها ..." (٢).

(٣) رواه البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب: الإبراد بالظهر في شدة الحر، ١/١٩٨، (٥١٢)، ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: استحباب الإبراد بالظهر في شدة الحر ...، ٥/١٦٢، (٦١٥)، عن أبي هريرة ؓ.

(٤) رواه الترمذي، أبواب الصلاة عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في تأخير العصر، ١/٤٩٨، (١٦١)، وصححه الألباني في صحيح الترمذي، ١١٠/١.

(١) فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام ١/٥٩٠.

(٢) فتاوى نور على الدرب للشيخ محمد العثيمين ٣٨٣/٧. وانظر: مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد العثيمين ١٠١/٢٣ و ١٢٠، تعليقات الشيخ محمد العثيمين على الكافي لابن قدامة ٣/٤٨٠.

وقد تبين لي من تتبع كلام العلماء عن هذه القاعدة، وما يتفرع عنها من أحكام، وما يستثنى منها، أنه يُشترط لتطبيقها أربعة شروطٍ، وهي كما يلي:

الشرط الأول: أن لا يترتب على مراعاة ذات العبادة إفسادها.

لأن المقصود من القاعدة هو أداء العبادة على أكمل وجه؛ ولهذا لما دار الأمر بين فعل فضيلةٍ تتعلق بذات العبادة وفضيلةٍ تتعلق بمكانها أو زمانها، وكان الأكمل للعبادة هو مراعاة ما يتعلق بذاتها - راعينا ذلك، وقدمناه على ما يتعلق بمكانها وزمانها. فإذا كان مراعاة ما يتعلق بذات العبادة يعود عليها بالإبطال فهي مراعاةٌ فاسدةٌ وغيرُ معتبرة؛ لأنه يترتب عليها هدم العبادة من أصلها؛ ولهذا لما ذكر بعض العلماء أن الرَّمْلَ في الطواف إذا تعذرَّ مع القرب من البيت لزحامٍ أو غيره، فإنه يُبعد عنه ويرمل؛ لأن القرب من البيت فضيلةٌ تتعلق بمكان العبادة، والرمل فضيلةٌ تتعلق بنفس العبادة، والفضيلة المتعلقة بنفس العبادة أولى بالرعاية، ذكروا أنه إذا ابتعد عن البيت ليرمل ووجد في حاشية المطاف نساءً، وخشي إذا رمل أن يلامسهن فتنقض طهارته بذلك، ويفسد طوافه، فإنه يترك الرمل. قال تاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ): "الرمل مع البعد عن البيت أفضل من القرب بلا رمل، إلا أن يكون في حاشية المطاف نساءً، ولم يأمن ملامستهن لو تباعد، فالقرب بلا

الظهر عند اشتداد الحرِّ؛ لأن ذلك أقرب إلى الخشوع في الصلاة" (١).

٤- أن العناية بما يتعلّق بذات العبادة أولى من العناية بأوصاف العبادة الخارجة عنها، كمكانها وزمانها ونحو ذلك؛ لأن ما يتعلّق بذاتها ألصقُ بها، وكمالُ العبادةِ بكمالِ ما يتعلّقُ بذاتها أعظمُ من كمالها بكمالِ ما يتعلّقُ بوصفٍ خارجٍ عنها كمكانها وزمانها، وهذا ما أشار إليه الشيخ محمد العثيمين (ت ١٤٢١هـ) عندما ذكر مسألة الرجل الذي دخل عليه وقت الصلاة، وهو حاقن أو بحضرة طعام يشتهيهِ، وذكر أن الأولى أن يقضي حاجته ويأكل طعامه ولو أدّى إلى تأخير الصلاة عن أول وقتها؛ بناءً على القاعدة، وعلل ذلك بقوله: "لأنه إذا صلى فارغ القلب، مُقبلاً على صلاته كانت الصلاة أكمل" (٢).

المبحث الثالث

شروط تطبيق القاعدة

العلماء الذين تكلموا عن هذه القاعدة - حسب اطلاعي - لم أر منهم من تكلم عن شروط تطبيقها، فالذين ذكروها ضمن القواعد الفقهية اقتصروا على ذكر بعض الفروع الفقهية المتفرعة عنها، والذين ذكروها في كتب الفقه إنما ذكروها مستدلين بها على مسألة فقهية، دون أن يبينوا شروط تطبيقها.

(١) تعليقات الشيخ محمد العثيمين على الكافي لابن قدامة ٤٨٠/٣.

(٢) الشرح الممتع ٢٤٥/٧.

الطواف مستحب، والرمل مستحب فيه، فلو منعتة الزحمة من الجمع بينهما لم يمكنه الرمل مع القرب وأمكته مع البعد، فالمحافظة على الرمل مع البعد أولى من المحافظة على القرب بلا رمل" (٤). وقال بدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤هـ): "والقرب من البيت للطائف مستحب، فإذا لم يمكنه الرمل إلا مع البعد عنه آثره" (٥). وقال نحوه تقي الدين الحصني (ت ٨٢٩هـ) (٦)، وجمال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) (٧)، ومنصور البهوتي (ت ١٠٥١هـ) (٨)، ومصطفى الرحيباني (ت ١٢٤٣هـ) (٩)، فهذه النقول تدلُّ على أن البعد عن البيت والمحافظة على الرمل يكون أولى في حال تعذر الرمل مع القرب.

كما أشار إلى هذا الشرط أيضًا تقي الدين الحصني (ت ٨٢٩هـ) في تفضيل الصلاة المفروضة جماعةً في البيت على صلاتها منفردًا في المسجد، فقال: "الصلاة المفروضة في المساجد أفضل من البيوت، فلو لم تحصل الجماعة في المساجد وحصلت في البيوت كانت في البيوت أفضل" (١٠). فذكر أنها تكون أفضل في البيوت إذا لم تحصل الجماعة في المسجد. وقال نحوه جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ). كما أشار السيوطي أيضًا

رمل أولى من البعد مع الرمل؛ حذرًا من انتقاض الطهارة" (١).

وقلت: ويمكن أن تُمثَّل لذلك بأن يكون الزحام في الطواف في كل المسجد، ولا يتيسر له الطواف مع الرمل إلا خارج المسجد، فلا يفعل، بل يطوف مع الزحام داخل المسجد بلا رمل؛ لأن طوافه خارج المسجد لا يصح بالإجماع (٢)؛ إذ من شروط صحة الطواف أن يكون داخل المسجد.

الشرط الثاني: عدم إمكان الجمع بين الفضل المتعلق بذات العبادة والفضل المتعلق بمكانها أو زمانها.

لأنه إذا أمكن الجمع بين الفضلين كان أكمل للعبادة، ولا يتأتى التفاضل بينهما إلا عند تزاحمهما، فإذا أمكن -في مسألة الرمل في الطواف- أنه يطوف قرب البيت مع إمكان الرمل، فلا يُفضَّل له أن يبعد عن البيت، لأننا فضلنا أن يُبعد عنه في حال أنه لا يتمكن من الرمل مع قربيه؛ لذلك اشترطنا لصحة التفاضل عدم إمكان الجمع بين الفضلين. وقد أشار إلى هذا الشرط أبو القاسم الرافعي (ت ٦٢٣هـ) بقوله: "القرب من البيت مستحب للطائف ...، فلو تعذر الرمل مع القرب لزحمة الناس ... فالبعد عن البيت والمحافظة على الرمل أولى" (٣). وقال محيي الدين النووي (ت ٦٧٦هـ): "القرب من الكعبة في

(٤) المجموع شرح المهذب ١٩٨/٣.

(٥) المنتور ١٧٨/٢.

(٦) انظر: كتاب القواعد ٣٧٥/٣.

(٧) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٧٦.

(٨) انظر: كشاف القناع ١١٧١/٢، شرح منتهى الإرادات ٥٧١/١.

(٩) انظر: مطالب أولي النهى ٣٩٤/١ - ٣٩٥.

(١٠) كتاب القواعد ٣٧٤/٣.

(١) الأشباه والنظائر للسيكي ٢١٤/١ - ٢١٥. وانظر: العزيز شرح

الوجيز ٤٠٤/٣، المجموع شرح المهذب ٥٩/٨، متن الإيضاح في

المناسك ص ٧٨، كشاف القناع ١١٧٢/٢.

(٢) انظر: المجموع شرح المهذب ٥٣/٨.

(٣) العزيز شرح الوجيز ٤٠٣/٣.

حصل على فضل القرب وإن فاته فضل الرمل، وكونه يدرك أحد الفضلين أولى من أن يفوته الفضلان.

الشرط الرابع: عدم الدليل أو التعليل المانع من تفضيل ما يتعلّق بذات العبادة.

إذا فاضلنا بين الفضل المتعلق بذات العبادة والفضل المتعلق بمكانها أو زمانها، فإننا نقدم الفضل المتعلق بذاتها -كما تقدم-، ولكن هذا التقديم مشروطٌ بأن لا يكونَ هناك دليلٌ أو تعليلٌ يُقدم الفضل المتعلق بالمكان أو الزمان، فإذا وجد دليلٌ يدلُّ على تقديم الفضل المكاني أو الزماني أو تعليلٌ يرجّح ذلك عملنا به، وتركنا العمل بالقاعدة.

مثال الدليل الدال على تقديم الفضل المتعلق بالمكان: إذا أقيمت الصلاة فالأفضل أن يؤم القوم أقرهم لكتاب الله تعالى، حتى ولو أقيمت في بيت من البيوت، فالأقرأ أولى بالإمامة من صاحب البيت، وهذا هو مقتضى ما دلّت عليه القاعدة؛ لأن تقديم الأقرأ لفصيلةٍ تتعلق بذات العبادة، وهو كونه يؤديها على وجهٍ أكمل من غيره، بينما تقديم صاحب البيت لفصيلةٍ تتعلق بمكان العبادة، وهي كونه سلطان المكان، لكن ورد دليلٌ يمنع من العمل بمقتضى هذه القاعدة في هذه المسألة، وهو قوله ﷺ: (لا يؤمَّن الرجلُ الرجلَ في سلطانه، ولا يقعدُ في بيته على تكرمته إلا بإذنه) ^(٢)، حيث دلّ هذا الحديث على: أن الرجل في سلطانه يُقدّم في الإمامة ولو كان غيره

إلى هذا الشرط في تفضيل الصلاة جماعةً خارج الكعبة على الصلاة داخلها منفردًا، فقال: "الصلاة في جوف الكعبة أفضل من الصلاة خارجها، فإن لم يرج فيها الجماعة وكانت خارجها، فالجماعة خارجها أفضل" ^(١). فاشتراط تفضيل الصلاة جماعة خارجها أن لا يرجو فيها جماعة.

الشرط الثالث: حصول الفضل المتعلق بذات العبادة إذا قدمناه على الفضل المتعلق بمكانها أو زمانها.

يُشترط لتطبيق هذه القاعدة أن نتحقق من حصول الفضل المتعلق بذات العبادة إذا قدمناه على الفضل المتعلق بمكانها أو زمانها؛ لأنه إنما تُرك الفضل المتعلق بمكان العبادة وزمانها لتحصيل الفضل المتعلق بذاتها، فإذا لم يحصل له الفضل المتعلق بذاتها فلا يُترك الفضل المتعلق بمكانها أو زمانها؛ لأنه إذا تُرك الفضل المتعلق بالمكان أو الزمان وذهب لتحصيل الفضل المتعلق بالذات ولكنه لم يحصل له، فاته الفضلان، وكونه يدرك أحد الفضلين أولى من أن يفوته الفضلان.

ففي مسألة الرمل في الطواف -مثلاً- إذا تيسر له الطواف قرب الكعبة وتعدّر الرَّمْلُ للزحام، وأراد أن يبعد عن البيت لتحصيل فضل الرمل، فهو أفضل، لكن بشرط أن يتمكن من الرمل إذا أبعد، فإن لم يتمكن منه لكون الزحام في كل المسجد، فإنه يطوف مع القرب؛ لأنه إذا طاف مع البعد -والحال هذه- فاته فضل القرب والرمل، وإذا طاف مع القرب

(٢) رواه مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: من أحق بالإمامة؟، ٢٤٣/٥، (٦٧٣).

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٧٥.

في المسجد هو الدليل، فقال: "وأما الدلالة على أنها في المسجد أفضل منها في المنزل ما روى عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: جاء جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: (بشّر المشائين في الظلم إلى المساجد بنور تام في القيامة) ^(٤) ^(٥).

ومثال التعليل الذي ترجّح به تقديم الفضل المتعلق بالمكان: الصلاة في المسجد الأكثر جماعة أفضل، فإذا كان بجواره مسجد جماعة قليلة، وتتعطل الجماعة إذا لم يصل فيه، وهناك مسجد جماعة أكثر، فصلاته في المسجد القريب أفضل، مع أن فضيلة صلاته في المسجد الذي جماعته قليلة فضيلة تتعلق بمكان العبادة، من أجل أن يكون هذا المكان -وهو المسجد- عامراً بالصلاة، وفضيلة صلاته في المسجد الذي جماعته كثيرة فضيلة تتعلق بذات العبادة، فقُدمت هنا الفضيلة المتعلقة بمكان العبادة على المتعلقة بذاتها. قال أبو الحسن الماوردي (ت ٤٥٠هـ): "إذا لم يكن في مسجد قبيلته أو محلته من يُقيم بالجماعة اليسيرة غيره، وكان في ذهابه إلى المسجد الأعظم والجمع الأكبر تعطيل لجمع مسجده اليسير، فصلاته في مسجده وجمعه اليسير فيه أفضل من صلاته في الجمع الكثير في

أقرأ منه لكتاب الله تعالى ^(١)؛ لهذا لما قرر بدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤هـ) أن كل ولاية يُقدّم فيها من هو أقوم بمصالحها، وذكر إمامة الصلاة، قال: "واستشكل على هذه القاعدة التقديم بالمكان كمالك الدار، وإمام المسجد، فإن المكان لا مدخل له في مصلحة الصلاة، فكان رعايتها أولى من رعاية حق المالك والإمام؛ ولهذا إذا اجتمعت فضيلة تتعلق بنفس العبادة، وفضيلة تتعلق بمكانها قدّم ما يتعلق بنفس العبادة، وإنما خرجوا عن هذا بدليل خاص، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: (لا يُؤمن الرجل في سلطانه إلا بإذنه) ^(٢).

مثال آخر: صلاة الجماعة في المسجد أفضل منها في البيت، لكن لو قُدِّر أن هناك جماعة في المسجد وأخرى في البيت، وجماعة البيت أكثر، فمقتضى ما دلت عليه القاعدة: أن الأفضل هو صلاة الجماعة التي في البيت؛ لكونها أكثر؛ لأن فضيلة الجماعة تتعلق بذات العبادة، وفضيلة الصلاة في المسجد تتعلق بمكان العبادة. وهذا ما ذهب إليه أبو الطيب الطبري (ت ٤٥٠هـ). بينما ذهب أبو الحسن الماوردي (ت ٤٥٠هـ) إلى: أن الأفضل هو صلاة الجماعة في المسجد، وإن كانت أقل، حيث قال: "والجماعة اليسيرة في المسجد أفضل منها في المنزل" ^(٣). وهذا خلاف ما دلت عليه القاعدة. لكن الماوردي بيّن أن الذي حمله على تفضيل الصلاة

(٤) هذا الحديث بهذا اللفظ عن عمر رضي الله عنه رواه ابن شاهين في الترغيب في فضائل الأعمال، ١/١٤١، (٩٠)، وابن الجوزي في الغل المتناهية في الأحاديث الواهية، ١/٤٠٥، (٦٨٣)، وقال: (هذا حديث لا يثبت). والحديث رواه أبو داود عن بريدة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (بشّر المشائين في الظلم إلى المساجد بالنور التام يوم القيامة)، كتاب الصلاة، باب: ما جاء في المشي إلى الصلاة في الظلم، ١٨٨/٢، (٥٥٧)، والترمذي، أبواب الصلاة، باب: ما جاء في فضل العشاء والفجر في جماعة، ١٤/٢، (٢٢٣). وصححه الألباني في صحيح أبي داود، ١/١٦٧، (٥٦١).

(٥) الحاوي الكبير ٢/٣٠٣.

(١) انظر: شرح النووي لصحيح مسلم ٥/٢٤٣.

(٢) المنثور ١/٢٣٩.

(٣) الحاوي الكبير ٢/٣٠٣.

عنه، كما سيتبين للقارئ من خلال قراءته للفروع الفقهية التي سأذكرها.

ومن تلك الفروع الفقهية ما يلي:

الفرع الأول: الصلاة داخل الكعبة أفضل من الصلاة خارجها، فإذا كانت الصلاة مما تُشرع في جماعة، ودار الأمر بين أن يصلحها منفرداً داخل الكعبة، وبين أن يصلحها خارجها في جماعة، فخارجها أولى؛ لأن الصلاة داخلها فضيلة تتعلق بالمكان، والصلاة في جماعة فضيلة تتعلق بذات العبادة^(٣).

الفرع الثاني: إذا اجتمع في الصلاة رجال وصبيان ونساء فالسنة أن يلي الإمام الرجال البالغون ثم الصبيان ثم النساء؛ لما رواه أنس بن مالك رضي الله عنه أن جدته مليكة دعت رسول الله صلى الله عليه وسلم لطعامٍ صنعته له، فأكل منه، ثم قال صلى الله عليه وسلم: (قوموا فأصلح لكم) -إلى أن قال أنس رضي الله عنه: -فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم، وصدفت أنا واليتيم وراءه، والعجوز من ورائنا، فصلى لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين، ثم انصرف^(٤). ولقول النبي صلى الله عليه وسلم: (لِئَلِيَّ مِنْكُمْ أَوْلُو الْأَحْلَامِ وَالنَّهْيِ)^(٥)، وهذا يقتضي أن يتقدم الرجال البالغون؛ لأنهم أضبط فيما لو حصل للإمام سهوٌ، أو خطأً في آية، أو احتاج إلى أن يستخلف إذا طرأ عليه عذر وخرج من الصلاة، ثم بعد ذلك الصبيان؛ لأنهم ذكور، وقد فضّل الله

المسجد الأعظم؛ لما في ذلك من قوة ظهورها، وكثرة انتشارها، وعمارة المساجد بإقامتها"^(١).

تنبيه: ذكر بدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤هـ) وجلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) أنه مما يستثنى من هذه القاعدة المسألتين الأخيرتين، وهما: مسألة تفضيل الجماعة القليلة في المسجد على الجماعة الكثيرة في غيره على ما ذهب إليه أبو الحسن الماوردي (ت ٤٥٠هـ)، ومسألة تفضيل الصلاة في المسجد الذي جماعته قليلة إذا كان يتعطل إن لم يصل فيه، على المسجد الذي جماعته كثيرة^(٢). وقد تبين لنا مما تقدّم أن سبب استثناء المسألة الأولى هو الدليل الدال على فضيلة الذهاب إلى المسجد الذي رجّح فضيلة الجماعة فيه وإن كانت قليلة، على فضيلة الجماعة الكثيرة في غيره، وأن سبب استثناء المسألة الثانية هو العلة الشرعية -وهي: عمارة المسجد بإقامة الجماعة فيه- التي رجّحت فضيلة الصلاة في المسجد القريب وإن كانت جماعته قليلة، على فضيلة الجماعة الكثيرة في المسجد البعيد.

المبحث الرابع

التطبيقات الفقهية للقاعدة

لقد انبنى على هذه القاعدة كثيرٌ من الفروع الفقهية، وأكثر من استدل بهذه القاعدة على الفروع الفقهية من المعاصرين -حسب اطلاعي- هو الشيخ محمد العثيمين (ت ١٤٢١هـ)؛ ولهذا أكثرت من النقل

(٣) انظر: المجموع شرح المهذب ١٩٧/٣، الأشباه والنظائر للسبكي ٢١٤/١، المنثور للزركشي ١٧٨/٢، القواعد للحصني ٣٧٤/٣، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٧٥.

(٤) رواه البخاري، أبواب الصلاة في الثياب، باب: الصلاة على الحصر، ١٤٩/١، (٣٧٣)، ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: جواز الجماعة في النافلة...، ٢٢٦/٥، (٦٥٨).

(٥) رواه مسلم، كتاب الصلاة، باب: تسوية الصفوف وإقامتها...، ٢٠٣/٤، (٤٣٢).

(١) الحاوي الكبير ٣٠٣/٢.

(٢) انظر: المنثور ١٧٩/٢، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٧٦.

العبادة؛ لأنه يحصل بذلك مصلحة للصلاة، وهي الخشوع وعدم الإزعاج. فقَدَمنا الفضيلة المتعلقة بذات العبادة على المتعلقة بمكانها.

قال الشيخ محمد العثيمين -بعد أن ذكر الترتيب السابق للرجال والصبيان والنساء واستدل عليه:- "هذا الترتيب الذي ذكرناه، واستدلنا عليه بالأثر والنظر ما لم يمنع مانع، فإن منع منه مانع بحيث لو جُمع الصبيان بعضهم إلى بعض لحصل بذلك لعب وتشويش، فحينئذٍ لا نجمع الصبيان بعضهم إلى بعض؛ وذلك لأن الفضل المتعلقة بذات العبادة أولى بالمراعاة من الفضل المتعلقة بمكانها، وهذه قاعدة فقهية ...، فهنا نقول: لا شك أن مكان الصبيان خلف الرجال أولى، لكن إذا كان يحصل به تشويش وإفساد للصلاة على البالغين، وعليهم أنفسهم، فإن مراعاة ذلك أولى من مراعاة فضل المكان. إذاً كيف نعمل؟ الجواب: نعمل كما قال بعض العلماء: بأن نجعل بين كل صبيين بالغاً من الرجال" (٣).

هذا ما قرره الشيخ محمد العثيمين في هذه المسألة، والذي أراه -والله تعالى أعلم-: أن التفاضل في هذه المسألة ليس من باب التفاضل بين الفضيلة المتعلقة بمكان العبادة والفضيلة المتعلقة بذاتها، بل هو من باب التفاضل بين فضيلة متعلقة بذات العبادة من جهة وفضيلة متعلقة بذات العبادة من جهة أخرى.

تعالى الذكور على الإناث، ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾ (آل عمران: ٣٦)، فهم أولى بالتقدم من النساء، ثم بعد ذلك النساء؛ لقول النبي ﷺ: (خير صفوف النساء آخرها) (١)، وهذا يلزم منه أن تتأخر صفوف النساء عن صفوف الرجال (٢).

وفضيلة كون الرجال في الصف الأول ثم الصبيان ثم النساء، هي فضيلة تتعلق بمكان العبادة، لأن كون الشرع يحدد هذا المكان للرجال وهذا المكان للصبيان وهذا المكان للنساء دليل على أنه أفضل من غيره؛ لأن الشرع لا يأتي إلا بأحسن الأحكام، قال تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ﴾ (التين: ٨).

فإذا قدرنا أن الصبيان إذا جُعِلوا في صف واحد خلف صف الرجال، أزجوا المصلين وشوشوا عليهم في صلاتهم، فإننا نجعل كل صبي بين رجلين بالغين؛ درءاً لهذه المفسدة، وسوف يترتب على ذلك أن يتقدم بعض الصبيان إلى الصف الأول، ويتأخر بعض الرجال إلى الصف الثاني.

وجعل كل صبي بين رجلين بالغين هو عملٌ بهذه القاعدة؛ وذلك لأن فضيلة بقاء الصبيان في مكانهم في الصف الثاني هي فضيلة تتعلق بمكان العبادة؛ لأنه هو المكان الذي حُدِّد لهم شرعاً، وأما فضيلة انتقالهم إلى الصف الأول فضيلة تتعلق بذات

(١) رواه مسلم، كتاب الصلاة، باب: تسوية الصفوف وإقامتها ...، ٢١٠/٤، (٤٤٠).

(٢) انظر: المجموع شرح المهذب ١٨٤/٤ - ١٨٦، الشرح الكبير لابن قدامة ٤٢٧/٤، الشرح الممتع ٢٧٧/٤.

(٣) الشرح الممتع ٢٧٨/٤ - ٢٧٩.

وعقلاً. وعلى هذا: لا يدخل هذا الفرع تحت هذه القاعدة.

الفرع الثالث: الصلاة في الصف الأول لها فضيلة تتعلق بذات العبادة - كما تقدم في الفرع السابق-؛ لأن الإمام قد يحتاج إلى استخلاف من خلفه، أو يحتاج إلى من ينبهه في حال السهو، أو يحتاج المأموم إلى أن يتعلم الصلاة من الإمام؛ لكونه جاهلاً والإمام ممن يُقتدى به، أو لغير ذلك من الأمور التي قد يحتاجها الإمام أو المأموم في الصلاة. وهذه الفضائل تتعلق بذات الصلاة. فإذا دار الأمر بين أن يصلي في مكان في الصف الأول في المسجد النبوي ليس في الروضة، وبين مكان في الروضة ليس في الصف الأول، فالأولى الصلاة في الصف الأول؛ لأن فضيلة الصلاة في الصف الأول فضيلةٌ تتعلق بذات العبادة، وفضيلة الصلاة في الروضة فضيلةٌ تتعلق بمكان العبادة، والفضيلة المتعلقة بذات العبادة أولى بالمراعاة من الفضيلة المتعلقة بمكانها أو زمانها^(٢).

الفرع الرابع: صلاة الفريضة في المسجد أفضل، فإذا دار الأمر بين أن تُصلى في المسجد منفرداً، وبين أن تُصلى خارجه في جماعة، فخارجه أولى؛ لأن الصلاة في المسجد فضيلة تتعلق بالمكان، والصلاة في جماعة فضيلة تتعلق بذات العبادة^(٣).

وبيان ذلك: أن الحكمة من تقدّم الرجال البالغين في الصف الأول وتأخر الصبيان في الصف الثاني ليست مجرد أن الصف الأول مكان فاضل للرجال، وأن الصف الثاني مكان فاضل للصبيان، بل الحكمة أعمّ من ذلك، فتشمل ما يتعلق بذات الصلاة؛ إذ من الحكمة من ذلك أنه ربما احتاج الإمام إلى استخلاف فيكون الرجل البالغ أولى، ولأن الرجل البالغ يتقطن لتنبه الإمام على السهو ما لا يتقطن له غيره، ولأنه أضبط للصلاة من غيره، فيضبط صفة صلاة الإمام ويحفظها وينقلها ويعلمها غيره^(١). وهذه الفضائل تتعلق بذات الصلاة. وأما الحكمة من تقدّم بعض الصبيان إلى الصف الأول وتأخر بعض الرجال إلى الصف الثاني في حال إزعاج الصبيان وتشويشهم فهي حصول الخشوع في الصلاة، وهذه الفضيلة تتعلق أيضاً بذات الصلاة. ولما تزاومت هاتان الفضيلتان قدّمتنا فضيلة الخشوع في الصلاة؛ لأن الخشوع هو لبُّ الصلاة وروحها، فلا يُستغنى عنه في كل الصلاة، وأما الفضائل التي تحصل بوجود الرجال البالغين في الصف الأول فقد تقع أسبابها فيحتاج إليهم، وقد لا تقع، وإذا وقعت فقد يقوم بسدّ الحاجة من بقي من الرجال الذين لم يتأخروا إلى الصف الثاني، وقد يسدّ الحاجة أحد الصبيان الذين تقدموا؛ لأن فيهم النبيه والحافظ لكتاب الله تعالى، بل وفيهم من قد يفوق كثيراً من الرجال البالغين فقهاً

(٢) انظر: الإيضاح القواعد الفقهية ص ٦٩.

(٣) انظر: المجموع شرح المذهب ١٩٧/٣، الأشباه والنظائر للسبكي ٢١٤/١، المنثور للزركشي ١٧٨/٢، القواعد للحصني ٣٧٤/٣، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٧٥.

(١) شرح النووي لصحيح مسلم ٢٠٤/٤.

دون أول وقتها؛ لأنه إذا صلى فارغ القلب مقبلاً على صلاته كانت الصلاة أكمل^(٤). وذكر نحو هذا في شرحه لحديث عائشة رضي الله عنها: (لا صلاة بحضرة طعام، ولا وهو يدافعه الأخبثان) (٥) عند ذكره لفوائد الحديث (٦).

الفرع الثامن: قال الشيخ محمد العثيمين ممثلاً لهذه القاعدة: "وهذه القاعدة لها أمثلة ... ومنها: لو أن شخصاً أراد أن يصلي في الصف الأول، وحوله ضوضاء وتشويش، أو حوله رجل له رائحة كريهة تشغله، فهل الأولى أن يتجنب الضوضاء والرائحة الكريهة ولو أدى ذلك إلى ترك الصف الأول، أو أن يصف في الصف الأول مع وجود التشويش أو الرائحة الكريهة؟. فالجواب: لا شك أن الأولى تجنب التشويش، وترك الصف الأول؛ لأن هذا يتعلق بذات العبادة" (٧).

الفرع التاسع: الأفضل قرب المأموم من إمامه، ولكن إذا صلى في المسجد بعيداً عن إمامه حصل له من الخشوع في صلاته ما لم يحصل له فيها بالقرب منه، فصلاته مع البعد أولى من صلاته مع القرب؛ لأن فضل صلاته مع القرب فضل يتعلّق بمكان العبادة، وفضل صلاته مع البعد فضل يتعلّق بذات العبادة، والفضل المتعلّق بذات العبادة أولى

الفرع الخامس: قال شرف الدين أبو النجا (ت ٩٦٠هـ): "ويعذر بترك جُمعةٍ وجماعةٍ مريضٍ ومُدافعٍ أحدِ الأخبثين" (١)، قال الشيخ محمد العثيمين (ت ١٤٢١هـ) في شرحه لهذه الجملة مستدلاً على أن مدافع أحد الأخبثين يُعذر بترك جمعة وجماعة: "والدليل على ذلك ما يلي: ... أن المدافعة تقتضي انشغال القلب عن الصلاة، وهذا خللٌ في نفس العبادة، وترك الجماعة خللٌ في أمرٍ خارجٍ عن العبادة؛ لأن الجماعة واجبة للصلاة، والمحافظة على ما يتعلّق بذات العبادة أولى من المحافظة على ما يتعلّق بأمرٍ خارجٍ عنها، فلهذا نقول: المحافظة على أداء الصلاة بطمأنينة وحضور قلب أولى من حضور الجماعة أو الجمعة" (٢).

الفرع السادس: صلاة النافلة في البيت أفضل منها في المسجد؛ لفضيلة تتعلق بذات الصلاة، وهي كونها أدعى إلى الإخلاص والخشوع، وأبعد عن الرياء والإعجاب (٣).

الفرع السابع: قال الشيخ محمد العثيمين ممثلاً لهذه القاعدة: "وهذه القاعدة لها أمثلة، منها: لو أن رجلاً حين دخل عليه وقت الصلاة وهو حاقن، أو بحضرة طعام، فهل الأولى أن يقضي حاجته ويأكل طعامه، ولو أدى ذلك إلى تأخير الصلاة عن أول وقتها؟ أو العكس؟. فالجواب: الأول، فهنا راعينا نفس العبادة

(٤) الشرح الممتع ٢٤٥/٧.

(٥) تقدم تحريجه.

(٦) انظر: فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام ٥٩٠/١، مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد العثيمين ٥١٦/٢٤.

(٧) الشرح الممتع ٢٤٥/٧. وانظر: مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد العثيمين ٥١٦/٢٤. وانظر: تعليقات الشيخ محمد العثيمين على الكافي لابن قدامة ٤٨٠/٣.

(١) زاد المستقنع ص ٢٥.

(٢) الشرح الممتع ٣١١/٤ - ٣١٢. وانظر: تعليقات الشيخ محمد العثيمين على الكافي لابن قدامة ٣٨/٢.

(٣) انظر: المجموع شرح المذهب ١٩٧/٣، الأشباه والنظائر للسبكي ٢١٥/١، المنثور للزرکشي ١٧٨/٢، القواعد للحصني ٣٧٥/٣، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٧٥.

الفرع الحادي عشر: الاعتكاف في المسجد الحرام أفضل من الاعتكاف في المساجد الأخرى، ويليه الاعتكاف في المسجد النبوي، ثم المسجد الأقصى، لكن لو كان اعتكافه في مسجد غير المساجد الثلاثة أكثر طمأنينة وخشوعاً، فإن اعتكافه في ذلك المسجد أفضل من اعتكافه في المساجد الثلاثة؛ لأن فضل اعتكافه في ذلك المسجد فضل يتعلّق بذات الاعتكاف، وفضل اعتكافه في المساجد الثلاثة فضل يتعلّق بمكان الاعتكاف، والفضل المتعلّق بذات العبادة أولى بالمراعاة من الفضل المتعلّق بمكانها؛ ولهذا لما سُئِلَ الشيخ محمد العثيمين (ت ١٤٢١هـ): هل الاعتكاف في المسجد الحرام أفضل من غيره؟. أجاب بقوله: "نعم، الاعتكاف في المسجد الحرام أفضل من الاعتكاف في المساجد الأخرى، ويليه الاعتكاف في المسجد النبوي، ويليه الاعتكاف في المسجد الأقصى، ثم المساجد الأخرى، الأفضل منها فالأفضل. ولكن ها هنا مسألة ينبغي أن نتقن لها، وهي: أن مراعاة ذات العبادة أولى من مراعاة زمانها ومكانها، أي: ما عاد إلى ذات العبادة من الفضائل أولى بالمراعاة مما عاد إلى مكانها أو زمانها، يعني: أن الإنسان لو كان اعتكافه في مسجد آخر غير المساجد الثلاثة أكمل وأشدّ خشوعاً لله ﷻ، وأكثر في العبادة، كان اعتكافه في هذه المساجد أفضل؛ لأن هذا الفضل يعود إلى ذات العبادة"^(٣).

بالمراعاة من المتعلّق بمكانها؛ ولهذا لما سُئِلَ الشيخ محمد العثيمين (١٤٢١هـ): أيهما أفضل الصلاة في الدور العلوي أم في الدور الأرضي من المسجد؟. أجاب بقوله: "الصلاة في الأسفل أفضل من الصلاة في الأعلى؛ لأنها أقرب إلى الإمام، والدنو من الإمام أفضل من البعد عنه، لكن إذا اقترن بالصلاة في الأعلى نشاط الإنسان فينشط، ويرى أنه يخشع أكثر فإن هذا أفضل؛ وذلك لأن المحافظة على الفضيلة المتعلقة بالعبادة أولى من المحافظة على الفضيلة المتعلقة بمكانها"^(١).

الفرع العاشر: لما تكلم الشيخ محمد العثيمين عن فضل الصدقة التطوع ذكر أنه يزداد فضلها بشرف الزمان كعشر ذي الحجة، وبشرف المكان كمكة والمدينة، وبشرف الأحوال كأحوال الحاجات، سواء كانت أحوالاً دائمة كحال الفقراء في فصل الشتاء، أم كانت أحوالاً طارئة كالمجاعة الطارئة. ثم ذكر مسألة: إذا تعارض شرف المكان وشرف الأحوال، فأيهما يقدم؟ أجاب عن ذلك بقوله: "يقدم شرف الأحوال؛ لأن الصدقة إنما شُرعت لدفع الحاجة، فالفضل فيها باعتبار الحاجات يتعلّق بنفس العبادة، وقد سبق قاعدة مفيدة في هذا الباب، وهي: (أن الفضل إذا كان يتعلّق بذات العبادة كانت مراعاته أولى من الفضل الذي يتعلّق بزمانها أو مكانها)"^(٢).

(١) مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد العثيمين ٢٤/١٣. وانظر: لقاء الباب المفتوح، اللقاء رقم (١١٨)، السؤال رقم (١٥).
(٢) الشرح الممتع ٢٦٩/٦. وانظر: تعليقات الشيخ محمد العثيمين على الكافي لابن قدامة ١٠٧/٣.

(٣) فتاوى نور على الدرب للشيخ محمد العثيمين، ٣٨٢/٧ - ٣٨٣. وانظر: تعليقات الشيخ محمد العثيمين على الكافي لابن قدامة ٢٧٠/٣ - ٢٧١.

الفرع الرابع عشر: السنة أن يرمي جمرة العقبة يوم العيد من بطن الوادي، وتكون مكة عن يساره ومنى عن يمينه؛ لما رواه عبد الرحمن بن يزيد النخعي (ت ٧٥هـ) أنه حجَّ مع ابن مسعود رضي الله عنه، فراه يرمي الجمرة الكبرى -يعني يوم النحر- بسبع حصيات، فجعل البيت عن يساره، ومنى عن يمينه -وفي رواية: من بطن الوادي-، ثم قال: (هذا مقام الذي أنزلت عليه سورة البقرة) ^(٣).

وفي الوقت الحاضر مع كثرة الحجاج وشدة الرِّحَام قد لا يتيسر رمي جمرة العقبة يوم النحر من المكان الذي رمى منه الرسول ﷺ، وهو بطن الوادي الذي يقع جنوب الجمرة، بينما يتيسر الرمي من الجهات الأخرى، فإذا دار الأمر بين الرمي من المكان الذي رمى منه النبي ﷺ مع الرِّحَام وعدم الطمأنينة، وبين الرمي من مكان آخر مع السَّعة والطمأنينة، فالأولى الثاني؛ لأن فضل الرمي من المكان الذي رمى منه الرسول ﷺ فضل يتعلَّق بمكان العبادة، وفضل الرمي من المكان الآخر فضل يتعلَّق بذات العبادة، والفضل المتعلِّق بذات العبادة أولى بالمراعاة. قال الشيخ محمد العثيمين (ت ١٤٢١هـ): "والصواب أن يرميها -يعني الجمرة- من بطن الوادي، وكانت الجمرة -وقد أدركتها- في ظهر جبل لاصقة به، لكنه جبل ليس بالرفيع في عقبة؛ ولهذا تسمى جمرة العقبة، يصعد الناس إليها، وكان تحتها وادٍ يمشي معه

الفرع الثاني عشر: الرمل في الطواف سنة، وكلما كان الطائف أقرب إلى الكعبة فهو أفضل، فإذا دار الأمر بين أن يقرب للكعبة مع ترك الرمل لزحامٍ أو لغيره، وبين أن يبعد عنها مع الرمل، فالثاني أولى؛ لأن القرب من الكعبة فضيلة تتعلَّق بمكان العبادة، والرمل فضيلة تتعلَّق بذات العبادة ^(١).

الفرع الثالث عشر: من السنة إذا انتهى الطائف من طوافه أن يصلي ركعتين خلف المقام، والقرب من المقام أفضل من البعد عنه، إلا إذا كان يطمئن فيهما مع البعد أكثر من طمأنينته مع القرب فالبعد أفضل، قال الشيخ محمد العثيمين (ت ١٤٢١هـ): "كلما قُرب من المقام كان أفضل، إلا أنه إذا دار الأمر بين أن يصلي قريباً من المقام مع كثرة حركته لردِّ المارين بين يديه أو مع التشويش فيمن يأتي ويذهب، وبين أن يصلي بعيداً عن المقام ولكن بطمأنينة فأيهما أفضل؟. الجواب: الثاني أفضل؛ لأن ما يتعلَّق بذات العبادة أولى بالمراعاة مما يتعلَّق بمكانها كما سبق، وعلى هذا فلو تأخر الإنسان إلى ما حول المسعى، وصلاهما فقد أتى بالسنة، ولكن الأفضل أن يراعي أن يكون المقام بينه وبين البيت" ^(٢).

(١) انظر: المجموع شرح المهذب ١٩٧/٣، الأشباه والنظائر للسبكي ٢١٤/١، المنثور للزركشي ١٧٨/٢، القواعد للحصني ٣٧٥/٣، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٧٦، الشرح الممتع ٢٧٨/٤ و ٢٤٤/٧، فتح ذي الجلال والإكرام ٥٩٠/١، مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد العثيمين ٥١٦/٢٤، تعليقات الشيخ محمد العثيمين على الكافي لابن قدامة ٤٨٠/٣.

(٢) الشرح الممتع ٢٦٥/٧ - ٢٦٦. وانظر: تعليقات الشيخ محمد العثيمين على الكافي لابن قدامة ٤٨٢/٣.

(٣) رواه البخاري، كتاب الحج، باب: من رمى جمرة العقبة، فجعل البيت عن يساره، ٦٢٢/٢، (١٦٦٢)، ومسلم، كتاب الحج، باب: رمي جمرة العقبة من بطن الوادي ...، ٦٠/٩، (١٢٩٦).

الفضل المتعلق بزمانها. قال الشيخ محمد العثيمين (ت ١٤٢١هـ) -بعد أن رجَّح جواز الرمي ليلاً:- "ولهذا نرى أنه إذا كان لا يتيسر للإنسان الرمي في النهار، فله أن يرمي في الليل، وإذا تيسر لكن مع الأذى والمشقة، وفي الليل يكون أيسر له وأكثر طمأنينة، فإنه يرمي في الليل؛ لأن الفضل المتعلق بذات العبادة أولى بالمراعاة من المتعلق بزمن العبادة" (٤).

وبهذا تم ما أردنا كتابته في هذا البحث، نسأل الله تعالى أن يلهمنا الرشيد في القول والعمل، وأن يجعل علمنا خالصاً لوجهه، موافقاً لمرضاته، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله، وصحبه، ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين.

الخاتمة

وفيها أهم نتائج البحث والتوصيات

١- معنى القاعدة: أن العبادة إذا دار فعلها بين مكانين، أحدهما أفضل من الثاني، إلا أنها إذا فُعلت في المكان المفضول حصل فيها من الصفات المرغوبة المتعلقة بنفس العبادة، ما لم يحصل فيها فيما لو فُعلت في المكان الفاضل، فإن فعلها - والحال هذه- في المكان المفضول أولى؛ مراعاةً لتلك الصفات المرغوبة المتعلقة بنفس العبادة.

٢- كثير من العلماء المتقدمين ذكروا هذه القاعدة مقتصرين فيها على المفاضلة بين ما يتعلق

المطر، فالنبي ﷺ رمى من بطن الوادي، ولم يصعد على الجبل ليرمي من فوقه، وإذا رمى من بطن الوادي تكون مكة عن يساره ومنى عن يمينه، وقد فعل ذلك عبد الله بن مسعود ؓ وقال: (هذا مقام الذي أنزلت عليه سورة البقرة). وهذا -يعني: الرمي من المكان المسنون- في الوقت الحاضر قد يكون صعباً، وقد ذكرنا قاعدة نافعة: أن مراعاة ذات العبادة أولى من مراعاة مكانها، فإذا أتتها -يعني: الجمرة- من الشمال، كان أيسر؛ لعدم المانع من جبل أو عقبة (١)، المهم أن ترميها من مكان يكون أيسر لك" (٢).

الفرع الخامس عشر: يجوز رمي الجمرات أيام التشريق بعد غروب الشمس، وهذا عند من يقول بأنه يجوز الرمي ليلاً، والأفضل أن يكون الرمي بالنهار بعد الزوال، لفعل النبي ﷺ، كما قال جابر ؓ: (رمى النبي ﷺ يوم النحر ضحى، ورمى بعد ذلك بعد الزوال) (٣). لكن إذا كان الرمي بالنهار يحصل بمشقة؛ لكثرة الحجاج وزحامهم، والرمي بالليل يحصل بطمأنينة وخشوع، فالرمي بالليل أولى؛ لأن فضل الرمي بالنهار فضلٌ يتعلّق بزمن العبادة، وفضل الرمي بالليل فضلٌ يتعلّق بذات العبادة، والفضل المتعلق بذات العبادة أولى بالمراعاة من

(١) لأنه كان في شمال الجمرة جبل صغير، قد يُعيق الحجاج في الرمي، والآن كما هو مشاهد- قد تمت إزالته، فلا يوجد ما يمنع أو يُعيق الرمي من جهة الشمال.

(٢) الشرح الممتع ٣٢٤/٧ - ٣٢٥. وانظر: مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد العثيمين ٥٠٢/٢٤.

(٣) رواه البخاري معلقاً بصيغة الجزم، كتاب الحج، باب: رمي الجمار، ٦٢١/٢، ووصله مسلم، كتاب الحج، باب: بيان وقت استحباب الرمي، (١٢٩٩)، ٦٨/٩.

(٤) الشرح الممتع ٣٥٥/٧. وانظر: مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد العثيمين ١٠١/٢٣ و ١٢٠، لقاء الباب المفتوح، اللقاء رقم (٢١)، السؤال رقم (١٩).

٥- انبنى على هذه القاعدة كثيرٌ من الفروع الفقهية، ذكرت طائفةً منها في هذا البحث. وفي نهاية هذا البحث أوصي الباحثين وطلبة العلم بالاهتمام ببحث القواعد الفقهية التي لم تحظَ بدراسات نظرية كافية، كقاعدة هذا البحث؛ لأن كثيراً من العلماء يذكرون تلك القواعد محتجين بها، دون أن يتطرقوا إلى دراستها من حيث بيان معناها، وذكر أدلة حجيتها، وشروط تطبيقها؛ ولعل ذلك لكونها ظاهرةً عندهم، ويرون أنه لا حاجة لذلك. ولكن لا شك أن بحثها أكمل، وقد يكون ضرورة إذا كان يكتنف تلك القاعدة شيءٌ من الغموض في معناها أو في حجيتها أو نحو ذلك.

قائمة المراجع

١. الأشباه والنظائر، لتاج الدين عبد الوهاب السبكي، تحقيق/ عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
٢. الأشباه والنظائر، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق/ محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.
٣. الأشباه والنظائر، لزين الدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفي، ومعه شرحه غمز عيون البصائر، لأحمد الحموي، بعناية/ نعيم أشرف، نشر/ إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، ط٢، ١٤٢٤هـ.
٤. إيضاح القواعد الفقهية لطلاب المدرسة الصولتية، للشيخ عبد الله بن سعيد اللحجي، مطبعة المدني، القاهرة، ١٣٨٨هـ.

بنفس العبادة وما يتعلق بمكانها، وتبعهم على ذلك كثير من المتأخرين، بينما ذكرها آخرون مفاضلين فيها بين ما يتعلق بنفس العبادة وما يتعلق بمكانها أو زمانها، ولا شك أن ما ثبت لمكان العبادة من حكم في هذه القاعدة أنه يثبت لزمانها؛ لأن الزمان كالمكان من حيث كونهما من أوصاف العبادة وليس من ذاتها؛ وإنما كان ذات العبادة أولى بالمراعاة لأنه بها أُلصق.

٣- القاعدة احتج بها كثير من العلماء، وقد تنوع احتجاجهم بها، فمنهم من ذكرها في كتب القواعد الفقهية، ثم ذكر طائفةً من الفروع الفقهية المنفرعة عنها، والتفريع فرع الاحتجاج، ومنهم من ذكرها في كتب الفقه، محتجاً بها على المسائل المندرجة تحتها. وقد دلَّ على حجيتها عدة أدلة ذكرتها في البحث.

٤- لم أر من تكلم عن شروط تطبيق هذه القاعدة، ولكن تبين لي من تتبع كلام العلماء عن هذه القاعدة، وما يتفرع عنها من أحكام، وما يستثنى منها أنه يشترط لتطبيقها أربعة شروط، وهي كما يلي:

- أ- أن لا يترتب على مراعاة ذات العبادة إفسادها.
- ب- عدم إمكان الجمع بين الفضل المتعلق بذات العبادة والفضل المتعلق بمكانها أو زمانها.
- ج- حصول الفضل المتعلق بذات العبادة إذا قدمناه على الفضل المتعلق بمكانها أو زمانها.
- د- عدم الدليل أو التعليل المانع من تفضيل ما يتعلّق بذات العبادة.

٥. الترغيب في فضائل الأعمال وثواب ذلك، لعمر بن أحمد بن عثمان الشهير بـ(ابن شاهين)، تحقيق: صالح الوعيل، دار ابن الجوزي، الدمام، ط١، ١٤١٥هـ.
٦. تعليقات الشيخ محمد العثيمين على الكافي لموفق الدين ابن قدامة المقدسي، وهو موجود على النت ضمن كتب المكتبة الشاملة على الرابط: <https://al-maktaba.org/book/34049>.
٧. تفسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للشيخ عبد الرحمن السعدي، تقديم الشيخين: عبد الله بن عقيل ومحمد العثيمين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٧هـ.
٨. التيسير بشرح الجامع الصغير، لزين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف المناوي، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، ط٣، ١٤٠٨هـ.
٩. حاشية الخلوتي على منتهى الإرادات، لمحمد بن أحمد البهوتي، الشهير بـ(الخلوتي)، تحقيق/ د. سامي الصقير، دار النوادر، وزارة الأوقاف في قطر، ط١، ١٤٣٢هـ.
١٠. الحاوي الكبير، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي، تحقيق/ علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
١١. زاد المستقنع في اختصار المقنع، لشرف الدين موسى بن أحمد الحجاوي، دار الهدى، الرياض، ط١، ١٤١٤هـ.
١٢. سنن أبي داود، لسليمان بن الأشعث السجستاني، ومعه شرحه عون المعبود، لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.
١٣. سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، وهو مطبوع مع شرحه (تحفة الأحوذني)، تحقيق/ عبد الرحمن محمد عثمان، بإشراف/ عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٤١٤هـ.
١٤. الشرح الكبير، لعبد الرحمن بن محمد المقدسي، تحقيق/ الدكتور عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر، ط١، ١٤١٤هـ.
١٥. الشرح الممتع على زاد المستقنع، لمحمد بن صالح العثيمين، طبع بإشراف مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، مكتبة ابن الجوزي، الدمام، ط١، ١٤٢٣هـ.
١٦. شرح النووي لصحيح مسلم، ليحيى بن شرف النووي، مؤسسة قرطبة، ط١، ١٤١٢هـ.
١٧. شرح منتهى الإرادات، لمنصور البهوتي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
١٨. صحيح أبي داود، لمحمد ناصرالدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ.
١٩. صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل البخاري، بعناية الدكتور/ مصطفى البغا، دار اليمامة، دمشق، ط٤، ١٤١٠هـ.

٢٠. صحيح سنن الترمذي، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ.
٢١. صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج القشيري، مطبوع مع شرحه للنووي، مؤسسة قرطبة، ط١، ١٤١٢هـ.
٢٢. العزيز شرح الوجيز، لأبي القاسم عبد الكريم الرفاعي، تحقيق/ علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.
٢٣. العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي الشهير ب(ابن الجوزي)، ضبطه: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.
٢٤. فتاوى نور على الدرب للشيخ محمد العثيمين، من إصدارات مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، ط١، ١٤٣٤هـ.
٢٥. فتح المعين بشرح قرّة العين بمهمات الدين، لزين الدين أحمد بن عبد العزيز الفنّاني، بعناية/ بسام الجابي، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.
٢٦. فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام، لمحمد بن صالح العثيمين، تحقيق: صبحي بن محمد رمضان، وأمّ إسراء بنت عرفة بيومي، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط١، ١٤٢٧هـ.
٢٧. الفروق، لأحمد بن إدريس القرافي، بعناية/ خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
٢٨. القاموس المحيط، لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق/ مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ.
٢٩. القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، للدكتور/ محمد للزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط٣، ٢٠٠٩م.
٣٠. كتاب القواعد، لتقي الدين محمد بن عبد المؤمن الحصني، تحقيق/ د. جبريل البصيلي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ.
٣١. كشف القناع عن متن الإقناع، لمنصور البهوتي، مكتبة نزار الباز، مكة، ط١، ١٤١٧هـ.
٣٢. لسان العرب، لمحمد بن مكرم الأفرقي (ابن منظور)، دار صادر، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.
٣٣. لقاء الباب المفتوح، للشيخ محمد العثيمين، وهو موجود على النت ضمن كتب المكتبة الشاملة على الرابط:
<https://shamela.ws/index.php/book/230>
٣٤. متن الإيضاح في المناسك، لمحيي الدين بن شرف النووي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
٣٥. المجموع شرح المهذب، لمحيي الدين بن شرف النووي، تحقيق/ محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة.

٣٦. مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد العثيمين، جمع/ فهد السليمان، دار الثريا، الرياض، ط١، ١٤٢٣هـ.
٣٧. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، لمصطفى السيوطي الرحباني، وقف من الشيخ علي آل ثاني، لا توجد معلومات للطباعة.
٣٨. المنثور في القواعد، لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق/ محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.
٣٩. موسوعة القواعد الفقهية، للدكتور/ محمد صدقي بن أحمد البورنو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.
٤٠. النجم الوهاج في شرح المنهاج، لكamal الدين محمد بن موسى الدّميري، دار المنهاج، جدة، ط١، ١٢٥هـ.
٤١. النهاية في غريب الحديث والأثر، لمجد الدين المبارك بن محمد الجزري (ابن الأثير)، بإشراف/ علي بن حسن الحلبي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط١، ١٤٢١هـ.

Base
(The virtue related to the same worship is more important than the virtue related to its place)
- Study of applied theory -

Prof. Dr. Khaled Ben Selim Al-Shirary
College of Science and Arts, Qurayyat
Jouf University

Abstract. the research is a study of the rule: (The virtue related to the same worship is more important than the virtue related to its place)

Because the scholars who mentioned this rule did not talk about it extensively. So I talked about it.

My methodology in writing the research was inductive with regard to reference to the research sources, and descriptive and analytical with regard to studying and discussing its issues.

Among the most important results of the research were the following:

1- The meaning of the rule: that if worship is performed between two places: virtuous and preferred, and if it is performed in the preferred place, there will be desirable qualities related to the same worship, unless it takes place in it if it is done in the virtuous place, so doing it in the preferred place is first.

Some of the scholars mentioned the rule confined to the comparison therein between what is related to the same worship and what is related to its location, and some of them are superior in it between what is related to the same worship and what is related to its place or time, and there is no doubt that the ruling on its place is proven in its time. Because they are equal in that they are descriptions of worship and are not of themselves.

The rule was cited by many scholars, and its authority was evidenced by several evidence that I mentioned in the research.

To apply the rule four conditions are required, which I mentioned in the research.

Many jurisprudential branches are based on this rule, a group of which I mentioned in this research.

Keywords: credit for the same worship - credit for the place of worship.

تأثير أمواج التسونامي والتذبذبات المناخية على التضاريس الساحلية لسواحل المملكة العربية السعودية على الخليج العربي

د. بدر الدين منلا الدخيل*، د. حسين أحمد المحمّد**

* قسم الجغرافية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة حلب في المناطق المحررة، اعزاز، سورية
** قسم الجغرافيا، كلية اللغة العربية والعلوم الاجتماعية، جامعة القصيم، بريدة ٥١٤٥٢، المملكة العربية
السعودية

مستخلص. تُعد منطقة الخليج العربي واحدة من أكثر المناطق عُرضةً للتأثيرات السلبية للتذبذبات المناخية وأمواج التسونامي في المجالات الحضريّة والبيئية والاقتصادية، ويختلف تأثير التضاريس الشاطئية على الأمواج باختلاف أشكالها. يهدف هذا البحث إلى تحديد المناطق التي تتأثر بأمواج التسونامي والتذبذبات المناخية في حال حدوثها على طول سواحل المملكة على الخليج العربي، وذلك وفقاً لسيناريوهات عدّة، إضافةً إلى تصنيف استجابة السواحل لتلك التأثيرات. لقد تمّ استخدام تصنيف (Ramasamy et al, 2008) في دراسة مدى استجابة النظم الجيومورفولوجية الساحلية السعودية على الخليج العربي وتحديد مناطق الغمر المائي، وذلك بناءً على بيانات صادرة عن مركز GEBCO لأعماق البحار والمحيطات، إضافةً لصور الأقمار الصناعية، والخرائط الطبوغرافية، وبيانات الزلازل التاريخية. أظهرت الدراسة الدوحات، والأخوار، والتعرجات على طول الشواطئ، والسبخ الملحّية، والتي تُعتبر عوامل مساعدة لتدفق أمواج المدّ والتسونامي. وبالمقابل تحدّ التلال الرملية الشاطئية، وأشجار المانغروف التي تنتشر على نطاق ضيق من تدفق أمواج المدّ والتسونامي على طول سواحل رأس أبو قميص، والسواحل الممتدة بين سلوى والعقير، والسواحل الواقعة إلى الشمال من مدينة الجبيل من رأس الزور حتى شمال الخفجي عند الحدود الكويتية. أمّا المناطق العمرانية والصناعية والبترونية، ومحطات تحلية المياه، والبنى التحتية فتتميز بسواحل سهلية ضعيفة خالية من المظاهر الطبيعية المقاومة لتدفق أمواج المدّ والتسونامي، كما هو الحال في الدمام والجبيل والخبر وخليج تاروت وخليج شاطئ نصف القمر. كما يبيّن البحث أنّ هناك احتمالاً لغمر ما يقرب من ٤% من مساحة المنطقة الساحلية للمملكة العربية السعودية على الخليج العربي نتيجةً لتدفق أمواج تسونامي ذات ارتفاع ٢ متر، وما يقرب من ١١% من مساحة المنطقة الساحلية في حال تدفق أمواج ذات ارتفاع ٥ متر، التي يمكن أن تتوغّل حتى ١٥ كم ضمن البرّ الساحلي المنبسط في بعض المناطق الساحلية كمنطقة الجبيل والدمام. الأمر الذي قد يؤدي إلى حوادث كارثية على

البنى التحتية والعمرائية في حال تدفق أمواج مديّة عالية أو أمواج تسونامي متوسطة الارتفاع، ممّا يؤدي إلى عدم الاستقرار في المنطقة على نطاق واسع.

كلمات مفتاحية: التّضاريس السّاحلية، أمواج المدّ، تسونامي، الخليج العربيّ، المملكة العربيّة السّعوديّة.

1-المقدّمة

تشكّل الأعاصير والتسونامي مخاطر طبيعيّة كبيرة على السّواحل التي تكثُر فيها عمليّات البناء وتشغيل الموانئ البحريّة ومحطّات البترول، والأرصّفة البحريّة، ومنصّات الحفر الاستكشافيّ، ومنصّات استخراج النّفط البحريّ على طول سواحل الخليج العربيّ وخاصّة سواحل المملكة العربيّة السّعوديّة. وعلاوة على ذلك وضعت هذه المخاطر أرواح وممتلكات المناطق السّاحلية في مخاطر جمّة، إذ تسبّب خسائر في الأرواح وأضراراً في الممتلكات، وتُحدِث تخريباً للنّظم الإيكولوجيّة والمرافق البحريّة. يمكن تحديد العديد من المخاطر الطبيعيّة التي ضربت سواحل المملكة والمنطقة بشكلٍ عام والتي من الممكن معاودة تهديدها للمنطقة مستقبلاً. كمخاطر التسونامي والتّذبذب المناخي. فالتسونامي يحدث عادةً بسبب الزّلازل التي تودّي إلى توليد أمواج عالية تشكّل خطراً كبيراً على المناطق الشّاطئية. أمّا خطر التّذبذب المناخي الذي يؤدي إلى حصول ارتفاعات وانخفاضات غير اعتياديّة لعمليات المدّ والجزر، والتي تسبّب تآكل خط الشّاطئ بفعل عمليات الحثّ البحريّ. كما تشكّل الأعاصير المداريّة الجنوبيّة الغربيّة، والعواصف الشماليّة الغربيّة خطراً يهدّد سواحل الخليج العربيّ.

وتسهم التّضاريس السّاحلية دوراً حيويّاً خلال تهديد أمواج التسونامي والتّذبذبات المناخيّة، إذ أنّها تستجيب بشكلٍ مختلفٍ لخطر التسونامي والتّذبذبات المناخيّة وذلك بحسب بنيتها. لذا فإنّ من الأهميّة بمكان دراسة قدرة التّضاريس السّاحلية بهدف الحدّ من خطر موجات التسونامي والتّذبذبات المناخيّة وذلك من خلال رسم خرائط تُبيّن مدى ضعف السّاحل أو قوّته في مواجهة هذه المخاطر.

٢- أهمية الدراسة ومشكلتها

تمتد سواحل المملكة العربيّة السّعوديّة على الخليج العربيّ لنحو ١٠٠٠ كم، وتتميز بوجود العديد من الشّعاب المرجانيّة والأخوار والدّوحات والرّؤوس والكتبان الرّمليّة، تتأثّر هذه المظاهر التّضاريسيّة بأمواج المدّ والتسونامي على حدّ سواء. ويُعد تصنيف (Ramasamy et al 2008) من أهمّ تصنيفات قدرة التّضاريس السّاحلية على امتصاص أمواج التسونامي أو تسهيل تدفقها، والذي اقترح فيه الميّزات التّضاريسيّة المساعدة لتدفق أمواج التسونامي، والتي يمكن أن تُصنّف على أنّها عوامل مساعدة، مثل: مصب النّهر، والخور، والسّهول الطّينيّة التي تزيد من إمكانيّة الصّعود المديّ لأمواج التسونامي وغمر تلك الأماكن. في حين تعمل التّلال الشّاطئية

الجنوبية لإيران وباكستان، وذلك من خلال النمذجة العددية لحوادث التسونامي التاريخية في هذه المنطقة. كذلك قام Salaree وآخرون (٢٠١٨) بمسح ميداني للمناطق التي تأثرت بالتسونامي، إضافة إلى محاكاة لكارثة تسونامي في منطقة بندر داير في إيران على الخليج العربي في ١٩ مارس ٢٠١٧، والتي أدت هذه الحادثة إلى وفاة شخص واحد، وفقدان خمسة أشخاص آخرين، وإلى إلحاق أضرار كبيرة بالميناء. وقد حدد المسح الميداني امتداد المنطقة المغمورة بـ ٤٠ كم على طول الساحل وبعمق ٦٠٠ م، في حين تتركز التأثيرات الرئيسية على امتداد ٨ كم غرب منطقة داير مباشرة.

٣- أهداف البحث

سنحاول في هذه الدراسة توظيف تقنيات الاستشعار عن بعد ونظم المعلومات الجغرافية (GIS)، وذلك باستخدام عدد من البرامج مثل: Arc GIS، و Surfer، و Global Mapper و Google Earth، بهدف رصد التغيرات التي حدثت في خط الساحل، من خلال الاعتماد على الخرائط الطبوغرافية والصور الفضائية القديمة والحديثة لسواحل المملكة على الخليج العربي. وسيتم إنتاج الخرائط الطبوغرافية والمورفولوجية التي تبين المناطق التي تتأثر بأمواج المدّ والتسونامي في حال حدوثها على طول سواحل المملكة على الخليج العربي. وسيتم رسم تغيرات خط الساحل، وتوضيح ميزات هذه السواحل، وتصنيف

والشواطئ الرملية المرتفعة كحواجز تمتص طاقة أمواج التسونامي.

سوف تتأثر سواحل المملكة بشكل متباين بحسب بنية الشاطئ المورفولوجية، وبحسب ارتفاع الشاطئ الملاصق للبحر، ويزيد من هذا الخطر انتشار مناطق منخفضة الارتفاع على الحدود الساحلية، والتي تشكل مصدراً رئيسياً لخطر الفيضانات وخاصة في المدن الساحلية. وتزداد المشكلة تفاقمًا مع عدم وجود رصد جيد لهذه الظاهرة في العديد من المناطق الساحلية. كما وتبرز مشكلة فقدان غابات المانغروف على سواحل المملكة كخطر يهدد بتراجع الشواطئ على طول الخليج العربي.

لقد ظهر عدد من الدراسات التي تناولت أمواج تسونامي، وتأثيرها على المناطق الساحلية، وذلك باستخدام نظم المعلومات الجغرافية، والتي تناولت طرقاً متعدّدة في رصد سيناريوهات تسونامي في عدد من بقاع العالم. ومنها على سبيل المثال (Brunsdon et. al 1996 Fotheringham et al 1998, Tinti, and Armigliato 2003 Lu et. al 2014 Chen et. al 2012 Yrigoyen et. al 2008 Su et. al 2013 Vinayaraj et. al 2016)

أمّا على صعيد الخليج العربي فقد اقتصرَت الدراسات على الجانب الإيراني من منطقة الخليج العربي، ومنها (٢٠٠٨) Heidarzadeh، وفيها دراسة خطر التسونامي في منطقة مكران - قبالة السواحل

العلميّة لإنجاز الخرائط الطُّبوغرافيّة والمورفولوجيّة كبرامج, Surfer Global Mapper, . تمّ استيراد بيانات رقميةّ لكامل منطقة الدّراسة XYZ من مركز (BODC, 2003) عن طريق برنامج Global Mapper، ثمّ تمّ تحويل هذه البيانات الرّقمية إلى خريطة كونتوريّة بواسطة برنامج Surfer، وتصل دقّة البيانات حتى ٥م. كما تمّت الاستفادة من بيانات Google Earth، وتمّ رصد خط السّاحل للمملكة العربيّة السّعودية من خلال مطابقة الخريطة الكونتوريّة مع الصُّور الفضائيّة لبرنامج غوغل إرث. وبهذا تمّ توظيف تقنيات الاستشعار عن بعد ونظم المعلومات الجغرافيّة في انجاز هذا البحث الذي يُقدّم دراسة مفصّلة عن تأثير المنطقة السّاحلية للمملكة العربيّة السّعودية على الخليج العربيّ بأموّج التسونامي والتّدبذبات المناخيّة، وبهذا يُعدّ هذا البحث من الأبحاث الأوليّة التي عالجت السواحل السّعودية بهذا الإطار.

٥- المناقشة:

تُعدّ دراسة النّضاريس السّاحليّة ومدى مقاومتها للمخاطر المناخيّة والتسونامي في منطقة الخليج العربيّ بشكلٍ عام وساحل المملكة العربيّة السّعودية بشكلٍ خاص، ذات أهمية حيوية بالنسبة للسلطات. ويرجع ذلك إلى أهميّة المنطقة التي تكثُر فيها الموانئ والمرافئ وحقول النّفط والمنشآت المرتبطة بها.

مدى مقاومتها لعمليات المدّ البحري وأموّج التسونامي المحتملة الحدوث.

٤- منهج وطرق البحث:

لقد تمّ الاعتماد على تصنيف Ramasamy et al, (2008) في دراسة مدى مقاومة النّضاريس السّاحلية السّعودية على الخليج العربيّ، والذي يحدّد الميّزات النّضريسيّة المقاومة لتدفّق أمواج التسونامي وهي: التّلال الشّاطئية، والشّواطئ الرّمليّة المرتفعة، ويمكن أن نضيف عليها أشجار المانغروف وأشجار النخيل الموجودة على بعض أجزاء من السّواحل السّعوديّة الخليجيّة. أمّا العوامل النّضريسيّة المساعدة فهي مصب النّهر، والخور، والشّهول الطّينية التي تزيد من إمكانيّة الصّعود المدّي لأموّج المد والتسونامي. فالنّضاريس السّاحلية السّعودية على الخليج العربيّ تتميز بالتنوع إذ أنّها تحوي جميع هذه العوامل المقاومة والمساعدة، والتي تمّ تحديدها بشكلٍ مفصّل.

وتمّت الاستفادة من البيانات المتوفّرة من مركز BODC (2003) Centenary Edition of the GEBCO Digital Atlas والتي تحتوي على بيانات رقميةّ لكامل الكرة الأرضيّة بما فيها أعماق البحار والمحيطات، كما تمّت الاستفادة من Smith, (1997) and (Sandwell Google Earth) لتحديد بعض النّقاط على السّواحل السّعودية للخليج العربيّ. كما تمّ استخدام العديد من البرامج

١,٥ - مميزات التضاريس الساحلية السعودية على الخليج العربي:

يمتد السهل الساحلي للخليج العربي في المملكة العربية السعودية من حدودها مع دولة الكويت شمالاً، شمال رأس الخفجي، حتى حدودها مع دولة قطر في أسفل دوحة سلوى. ثم يمتد هذا السهل مرةً أخرى لمسافةٍ قصيرةٍ بعد شبه جزيرة قطر وذلك حول دوحة دُوَيْهِن جنوب حُور العديد. ويبلغ طول هذا السهل مع تعاريفه أكثر من ١٠٠٠ كيلو متر. وهو محصورٌ في معظمه بين هضبة الصّمان غرباً والخليج العربي شرقاً. ويختلف اتساعه من مكان إلى آخر، حيث يتراوح بين ٦٠ كيلومتر في شمال الخفجي، إلى ١٣٠ كيلو متر غرب مدينة الدمام.

تعود صخور هذا السهل إلى حقب الحياة الحديثة (السينوزوي)، وتتألف من الترسبات البحرية والمفتتات القارية. ويمتاز هذا السهل إجمالاً بانبساطه وقلّة ارتفاعه عن مستوى سطح البحر، حيث يرتفع ببطءٍ نحو الغرب بمعدلٍ مترٍ واحدٍ لكلٍ كيلو متر، لذا تنتشر عليه السبخات الملحية الواسعة وبخاصةً بالقرب من مياه الخليج، وتتكون هذه السبخات من خليط من الأملاح والغرين والطين والرّمال. كما تغطّي سطحه المتموجّ الفرشات الرملية الثابتة إلى الشمال من مدينة الجبيل، وإلى الجنوب منها تمتدّ رمال البيضاء التي تتكون من رمالٍ وكثبانٍ رمليةٍ متحركةٍ تتسع باتجاه الجنوب حتى تتصل جنوب واحة الهفوف برمال الجافورة. وتتكوّن الأماكن التي لا تغطيها الرّمال

والسبخات من صخورٍ جيريةٍ جرداء تعود لعصور الأيوسين والميوسين من الزمن الجيولوجي الثالث. ويتميّز خطّ الساحل بأنه كثير التعاريف عموماً بسبب ضحالة مياه الخليج، لذا تكثر فيه الرؤوس والخلجان (الدّوحات) الصّغيرة والشّعاب المرجانية. كما تتناثر على مقربةٍ منه الجزر الصّغيرة التي تغمر معظمها المياه أحياناً. وتتميز تكوينات الزمن الثالث والتكوينات الرباعية بانتشار الصّخور الكلسية (الجيرية)، وتحتوي على الشواطئ قليلة الارتفاع والشّعاب والتلال. وتتميّز بوجود سلسلةٍ من المنحدرات الصّغيرة التي ترتفع إلى مترٍ أو أكثر، وتكثر في هذه المنطقة السبخات التي ترتفع بضعة أمتارٍ فوق مستوى سطح البحر وخاصةً جنوب الدمام، والكثبان الرملية حتى صحراء الجافورة. يرتفع السهل الساحلي تدريجياً حتى الحافة الشرقية لتكوينات الحجر الجيري التي تتقطع بالواحات كواحة الهفوف، وتكثر في هذه التكوينات المنحدرات والكهوف وبعض الينابيع (Vincent, 2008).

بحسب تصنيف (Ramasamy et al, 2008) يمكن إجمال قدرة التضاريس الساحلية على مقاومة أمواج المدّ والتسونامي في مجموعتين، العوامل المساعدة لتدفق أمواج التسونامي، والعوامل المقاومة.

فأمّا العوامل المساعدة في صفات التضاريس الشاطئية، مثل: مصب النهر، والخور، والسّهول الطينية، والسّهول الساحلية الواسعة القريبة من خطّ

سلوى والعيقر، والسّواحل الواقعة إلى الشّمال من مدينة الجبيل من رأس الزور حتى شمال الخفجي عند الحدود الكويتيّة.

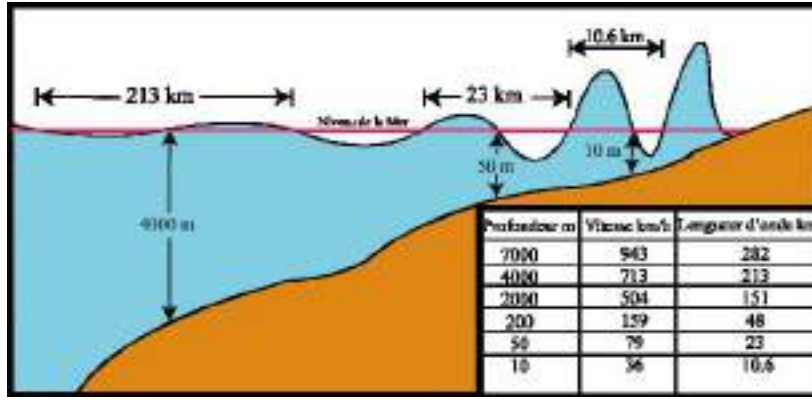
٢,٥- تأثير أمواج التسونامي على السّواحل السّعودية في الخليج العربي:

يوجد عاملين هامّين يحدّدان زمن وصول أمواج التسونامي إلى منطقة الشّاطئ، هما: الباتيمتري أي مسح الأعماق البحرية بشكل دقيق، والمسافة بين الشّاطئ ومركز الهزّة الأرضيّة المولّدة لأمواج التسونامي. وتعتمد شدّة التسونامي على حسب شدّة الهزّة الأرضيّة، وحسب حجم الانهيار تحت البحري في المناطق البحريّة شديدة الانحدار.

وترتبط سرعة أمواج التسونامي بشكلٍ أساسيٍّ بالعمق وبتسارع الجاذبيّة، وذلك حسب المعادلة $c = \sqrt{gh}$ حيث تمثّل c السّرعَة، وتمثّل h العمق، وتمثّل g تسارع الجاذبيّة (IOC/UNESCO, 1981). وتصل سرعة أمواج التسونامي إلى ٩٠٠ كيلومتر في السّاعة. وقد يصل ارتفاع الأمواج عند ارتطامها بالشّاطئ إلى ٣٠ متراً على أبعد تقدير. وتستطيع أمواج تسونامي التي يبلغ ارتفاعها من ٣ إلى ٦ متر أن تسبّب تدميراً كبيراً للسّواحل وفقداناً في الأرواح البشرية (شكل ١).

الشّاطئ فهي تزيد من إمكانية الصّعود المدّي لأمواج التسونامي وأمواج المدّ الأخرى وغمر تلك الأماكن بالمياه. وتكثر هذه الصّفات على السّواحل السّعودية للخليج العربيّ كسواحل: الدّمام، والجبيل، والخبر، وخليج تاروت، وخليج شاطئ نصف القمر. كما تُعدّ القنوات والجداول ناقلاً جيّداً لأمواج المدّ والتسونامي والتي تسمح لتلك الموجات بالتّوغل في اليابسة لمسافاتٍ كبيرةٍ تُحدّث دماراً واسعاً.

وأما العوامل المقاومة لأمواج التسونامي فهي، التّلال الشّاطئية، والكثبان الرّمليّة السّاحلية التي تعمل كحواجز طبيعيّة لديها القدرة على استيعاب طاقة أمواج التسونامي، وتكمن قدرة هذه الحواجز في ارتفاعها وعرضها، فكلّما كانت عريضةً ومرتفعةً وممتدّةً على طول خطّ الشّاطئ كلّما كانت قدرتها على صدّ أمواج المدّ والتسونامي أعلى. أما بالنّسبة للمستنقعات: فعلى الرّغم من أنّها لا يمكن أن تصدّ موجة التسونامي إلّا أنّ لديها القدرة على استيعاب طاقة موجات المدّ، والحدّ من قوتها بشكلٍ كبير. كما أنّ لأشجار المانغروف دوراً كبيراً في صدّ أمواج المدّ العالية وأمواج التسونامي وامتصاص طاقاتها. وتنتشر هذه العوامل المقاومة أيضاً في بعض الأماكن على طول السّواحل الخليجيّة السّعوديّة كسواحل رأس أبو قميص، والسّواحل الممتدة بين



شكل (١). يوضح سرعة أمواج التسونامي وطول الموجة بحسب العمق (IOC/UNESCO, 1981).

٠,٥٠ سم، ومن ثم سينتج عنه موجة تسونامي تصل من ٤ - ٦ م.

من خلال دراستنا للتسونامي في منطقة الخليج العربي وما جاورها، نستطيع تحديد نموذجين للتسونامي يمكن أن يهددا السواحل السعودية على الخليج العربي.

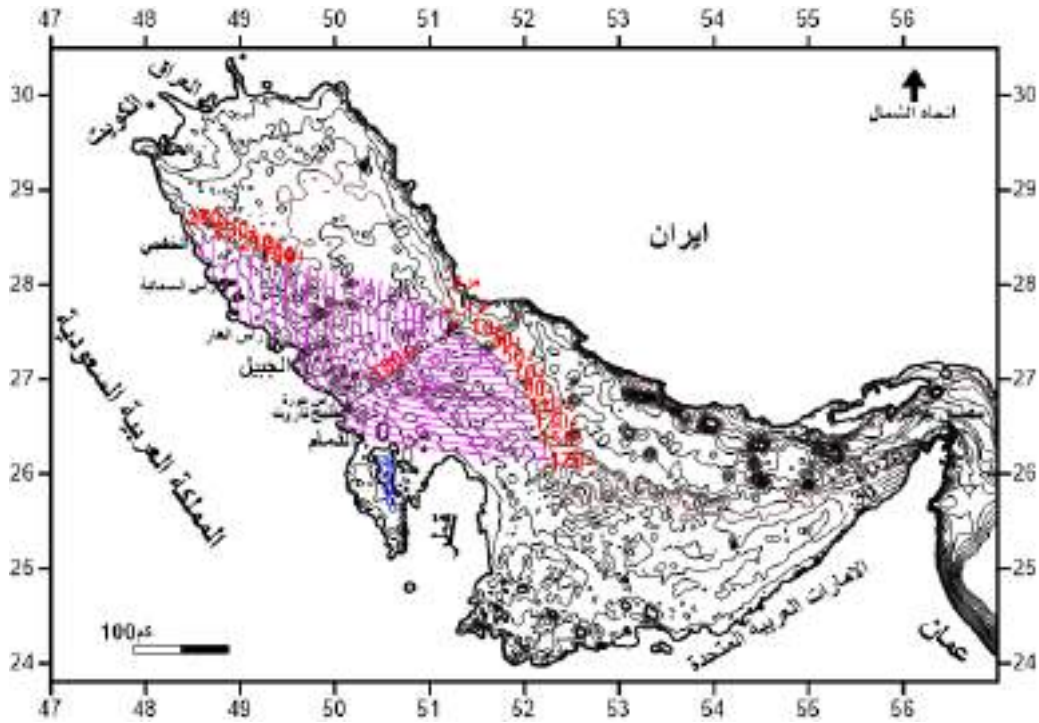
النموذج الأول: يقع مركز الزلزال المولد للأمواج التسونامي ضمن منطقة الخليج العربي قبالة السواحل السعودية، كما حدث عام ١٠٠٨م بالقرب من سيراف على الشواطئ الإيرانية، ويصل العمق في هذه المنطقة إلى ٥٠ متر تحت سطح البحر، والسرعة إلى ٧٩ كم/سا (شكل، ٢)، وذلك حسب المعادلة

$$c = \sqrt{gh}$$

تقع هذه المنطقة على بعد ١٨٠ كيلومتر عن منطقة الساحل السعودي، إذاً ستصل أمواج التسونامي إلى منطقة الساحل السعودي خلال ساعتين ونصف، وذلك إلى الشاطئ الأقرب وهو خليج تاروت، بينما تحتاج الأمواج إلى ساعتين وأربعين دقيقة للوصول إلى شاطئ الدمام (شكل ٢).

فالتسونامي عبارة عن سلسلة من الموجات، ولا تمثل الموجة الأولى أعلى موجة بل الموجات المتتابعة كل ١٠ إلى ٦٠ دقيقة، ويمكن أن يبقى خطر هذه الأمواج لعدة ساعات بعد وصول الموجة الأولى. يصل طول موجة التسونامي إلى عشرات الكيلومترات وحتى المئات وذلك حسب العمق في البحر أو المحيط، فكلما كان البحر عميقاً كلما كان طول الموجة أكبر (شكل ١). بينما لا يتجاوز ارتفاع موجة التسونامي المتر الواحد وسط البحار والمحيطات، وعندما تصل إلى الشواطئ فإنها تتكسر وتتضغط فيتضاعف ارتفاعها الذي قد يصل حتى ٣٠م.

يُعتمد في تحديد ارتفاع موجة التسونامي على مقياس المدج (Papadopoulos & Imamura, 2001) من 0-5. بحسب هذا المقياس فالزلازل الذي تعادل شدته المتوقعة ٦ درجة على مقياس ريختر، سيعمل على رفع صفحة الماء عند مركز الزلزال إلى ٠,٢٥ سم الأمر الذي يؤدي إلى موجة تسونامي تصل إلى ٢م. أمّا الزلزال المتوقع شدته بين ٧-٨ درجة على مقياس ريختر، فسيرتفع عمود الماء عند مركزه إلى

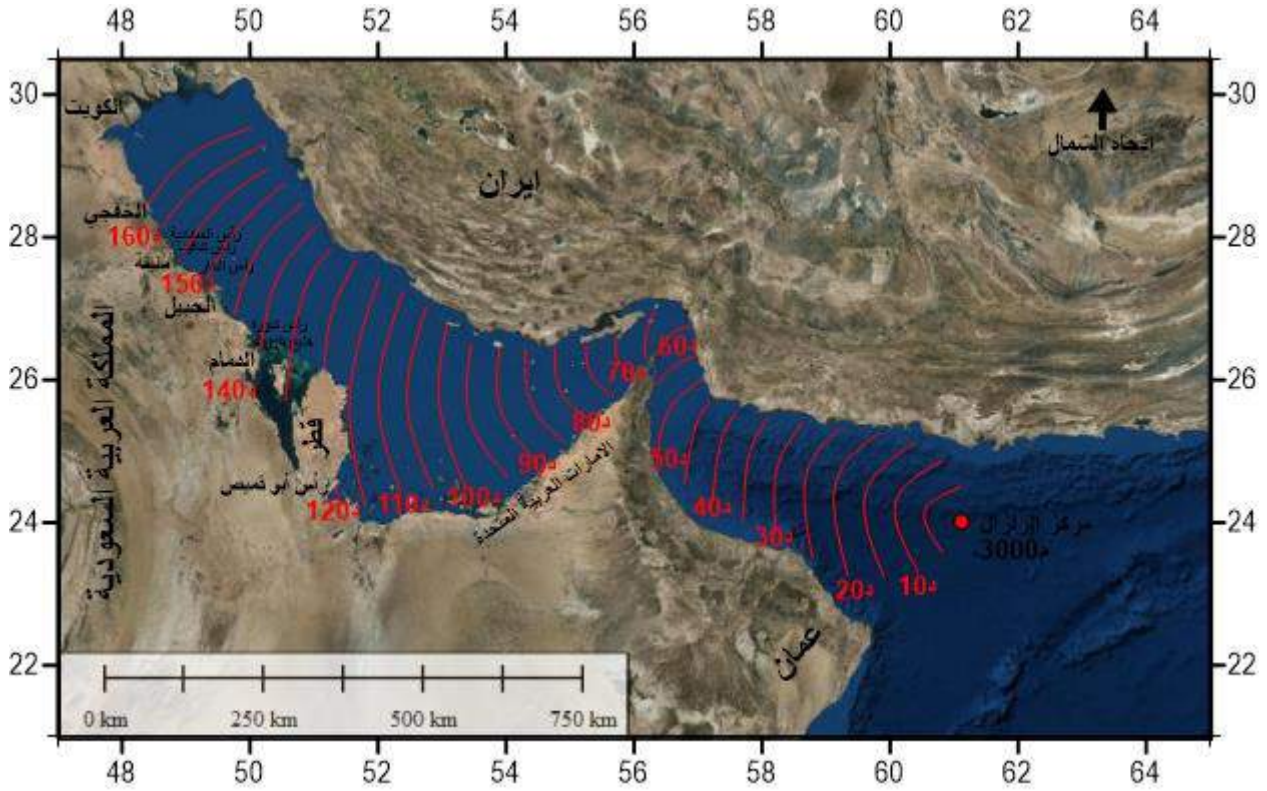


شكل (٢). تدفّق أمواج التسونامي على سواحل السّعودية من مركز الزّلال المولد لأمواج التسونامي بالقرب من السّواحل الإيرانيّة.

النموذج الثّاني: يقع مركز الزّلال شمال بحر العرب (منطقة الاندساس في مكران)، وذلك في منطقة التماس بين الصفيحتين العربيّة والأوراسيّة (شكل ٣)، كما يصل العمق في هذه المنطقة إلى ٣٠٠٠م تحت سطح البحر، وتصل الشّرة إلى ٦٢٠ كم/سا وذلك حسب المعادلة $C = \sqrt{gh}$ ويعد هذا المركز مسافة حوالي ١٢٠٠ كم عن أقرب شاطئ للمملكة العربيّة السّعوديّة في رأس أبو قميص، وتحتاج أمواج التسونامي إلى ساعتين للوصول إليه (شكل ٣).

وتحتاج أمواج التسونامي إلى أكثر من أربع ساعات حتى تصل إلى سواحل مدينة الخفجي في أقصى شمال السّواحل السّعودية على الخليج العربي نظراً لبعدها عن مركز الزّلال.

بحسب مقياس (Papadopoulos & Imamura, 2001) إذا افترضنا حدوث زلزال شدّته بين ٧-٨ درجة، فإنّ أمواج التسونامي التي ستضرب السّواحل السّعوديّة سيصل ارتفاعها إلى ٥م في منطقة الشّاطئ وسوف تسبب بإغراق العديد من المناطق الشّاطئية والمنشآت الصّناعية والمباني وإلى فقدان الأرواح والممتلكات (شكل ٦).



شكل (٣). تدفق أمواج التسونامي على سواحل السعودية من مركز الزلزال المولد لأمواج التسونامي من منطقة مكران شمال بحر العرب.

مركز الزلزال والتي لا يوجد فيها أي عوائق تحد من تقدم أمواج التسونامي. إن أمواج التسونامي القادمة من منطقة مكران إلى الخليج العربي سوف تعبر مضيق هرمز، وسيؤدي الانعطاف وتغيير الاتجاه في مياه المضيق إلى كبح حدة هذه الأمواج، وإلى فقدانها بعضاً من قوتها، حيث تفقد أمواج التسونامي بعد عبورها مضيق هرمز وتوغلها ضمن مياه الخليج العربي الكثير من قوتها وذلك نظراً لقدومها من منطقة ضيقة وامتدادها على منطقة واسعة على عرض الخليج العربي الأمر الذي يؤدي إلى استيعاب معظم طاقة هذه الأمواج.

وتحتاج أمواج التسونامي إلى ساعتين وعشرين دقيقة حتى تصل إلى مدينة الدمام، وإلى ساعتين وخمس وأربعين دقيقة حتى تصل إلى سواحل الخفجي في أقصى شمال سواحل السعودية على الخليج العربي (شكل ٣).

بالنسبة لارتفاع الأمواج التي ستصل إلى السواحل السعودية على الخليج العربي القادمة من منطقة مكران، فقد أكدت الدراسات السابقة للتسونامي في شمال بحر العرب إلى وصول ارتفاعها إلى ١٥ م ، تتواجد هذه الأمواج على السواحل القريبة من منطقة

ذكرَ (Ambraseys and Melville, 1982) بوقوع زلزالٍ عام ١٠٠٨م، والذي أدى إلى حدوث تسونامي في منطقة الخليج العربي، وحدّد احداثيات موقع الزلزال (27.7°N , 52.3°E) على السّواحل الإيرانيّة للخليج العربيّ بالقرب من سيراف والتي يقابلها على الضّفة الأخرى للخليج العربي مدينة الدّمام على السّواحل السّعوديّة. وقد أدى تسونامي ١٠٠٨م إلى غرق العديد من السّفن، وإلى قتل عددٍ كبيرٍ من النّاس.

وقد جمَعَ (Rastogi, 2007) و (Rastogi and Jaiswal, 2006) قائمةً بالزّلزلات التي أدّت إلى حدوث تسونامي في المحيط الهندي وبحر العرب، وأثّرت على المناطق السّاحلية في الخليج العربي، وهي الزّلزلات التي حدثت في أعوام (٣٢٦ق.م، ١٠٠٨م، ١٥٢٤م، ١٨١٩م، ١٨٤٥م، ١٩٤٥). وتسبّبت أمواج التسونامي بحدوث فيضاناتٍ واسعةٍ النّطاق على طول السّواحل في الخليج العربي ومنها سواحل المملكة العربيّة السّعوديّة ممّا أدى إلى حدوث وفياتٍ بشريّةٍ في المناطق السّاحلية المتضرّرة (Kumar, 2013).

لذلك فإنّ تهديد أمواج التسونامي لسواحل السّعودية على الخليج العربي ليس بمُستبعد، والذي يأتي أوّلاً من منطقة مكران ذات الزّلزالية العالية، وثانياً من زلازلٍ محتملة الحدوث على طول السّواحل الإيرانيّة على الخليج العربي والقريبة من منطقة الاصطدام بين الصّفحة العربيّة والأوراسيّة، وذلك كما حدث في

كما أنّ هناك عاملاً آخر يُضعف من قوة أمواج التسونامي القادمة من منطقة مكران وهو توزّع العديد من الجزر المنتشرة على طول الخليج العربي، وخاصّة شبه جزيرة قطر وجزيرة البحرين اللّتين ستحميان السّواحل السّعودية من أمواج التسونامي العالية، وتُعتبران كمثبّطات ومخمّدات لأمواج التسونامي القادمة إلى السّواحل السّعوديّة، وستتحول هذه الأمواج من أمواج مدمّرة إلى أمواج ضعيفة لا يتجاوز ارتفاعها أكثر من مترين على أبعد تقدير، وذلك عندما تصل إلى السّواحل السّعوديّة وخاصّة الشّمالية منها.

أدّى حدوث العديد من الزّلزلات المدمّرة في منطقة مكران شمال بحر العرب إلى حدوث أمواج تسونامي على كامل المناطق المحيطة لها، كالزلازل التي حدثت عام ٣٢٦ق.م، ١٠٠٨م، ١٨٩٧م (Heidarzadeh *et al.*, 2008) وكان آخرها الزلزال الذي حدث عام ١٩٤٥م بقوة ٨,١ درجة على مقياس ريختر، وأدّى إلى توليد أمواج تسونامي، وبلغ عدد القتلى فيه إلى نحو ٤٠٠٠ قتيل (Pararas and Carayannis, 2006). ووصل ارتفاع أمواج التسونامي في بحر العرب والمحيط الهندي إلى ١٥م والتي أدت إلى كوارث على المناطق المحيطة في الممتلكات والأرواح، وقد وصلت هذه الأمواج إلى منطقة الخليج العربي عبر مضيق هرمز، لكنّها كانت قد فقدت معظم قوّتها ووصلت ضعيفةً إلى سواحل المملكة.

المحتملة في تدفق الجليد، كما توقع باحثون آخرون أن تصل الزيادة إلى ٥-٦ م في حالة انهيار الطبقات الجليدية في القطب الجنوبي.

وسوف تتأثر سواحل المملكة على الخليج العربي بشكل متباين وذلك بحسب بنية الشاطئ المورفولوجية، وبحسب ارتفاع الشاطئ الملاصق للبحر (شكل ٦). يزيد من هذا الخطر انتشار مناطق منخفضة الارتفاع على الحدود الساحلية. كما وتزداد المشكلة تفاقماً مع عدم وجود رصد جيد لهذه الظاهرة في العديد من المناطق الساحلية، ومع نقص المعلومات المتوفرة عن هبوط الأرض نتيجة لاستخراج النفط والغاز منها. ومن ناحية أخرى فإن للتحصن السريع والغير المنضبط أحياناً، والذي يحدث بشكل أساسي في نطاق واسع على طول المناطق الساحلية المعرضة للخطر، والتي لا تزال تجذب المزيد من السكان إليها، أثراً عميقاً في زيادة الخطر على السكان وعلى تطور البنية التحتية في حال ارتفاع منسوب سطح البحر. وتعد المناطق الحضرية في المملكة العربية السعودية هي الأكثر تعرضاً لمخاطر ارتفاع منسوب سطح البحر وأمواج التسونامي، مثلما في مدينة الدمام ومحيطها وخليج تاروت والجبيل حيث تضاعف النمو الحضري عدة مرات خلال ٤٣ سنة الماضية (شكل ٤) ما بين عامي ١٩٦٧-٢٠١٠م.

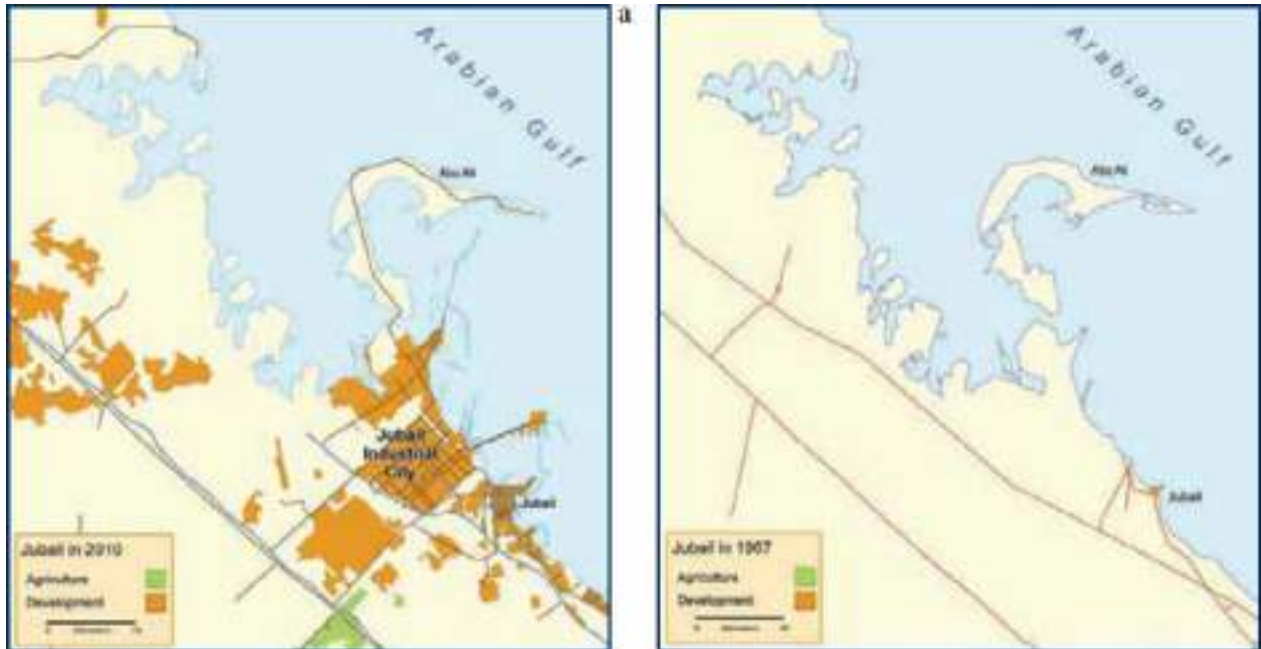
زلزال عام ١٠٠٨م على السواحل الإيرانية قبالة السواحل السعودية، والذي أدى إلى توليد أمواج تسونامي على السواحل السعودية وعلى كامل سواحل الخليج العربي، أدت إلى خسائر عديدة في الأرواح والممتلكات، وإن حدوث تكرار لمثل هذه الأمواج وأضرارها على المنطقة ليس بمستبعد.

٣.٥- تأثير التذبذبات المناخية على السواحل

السعودية في الخليج العربي:

من المتوقع أن يؤدي التذبذب المناخي إلى تفاقم الكثير من الظواهر المتطرفة والتي ستزداد حدة وتواتراً، ومنطقة الخليج ليست بمعزل عن هذه الظواهر، مثل: الأعاصير، والزوابع، وموجات المد البحري مثل إعصار جونو الذي حدث مؤخراً في عمان، وكالعاصفة الرملية في مايو 2004 والتي هبت من الصحراء الإيرانية باتجاه الخليج، واجتاحت الكويت والساحل الشرقي من المملكة العربية السعودية والبحرين وقطر والإمارات العربية المتحدة (إلهامي، ٢٠١١).

يؤدي التغير المناخي إلى ارتفاع مستوى سطح البحر والذي يمثل خطراً كبيراً بالنسبة للمدن الساحلية، ويكون على شكل غمر المناطق الساحلية بالمياه وزيادة ملوحة التربة. وقد شهد القرن الماضي ارتفاعاً في مستوى سطح البحر وصل الى حوالي ١٧ سم، وتوقعت لجنة الأمم المتحدة للتغير المناخي الدولي أن يصل ارتفاع مستوى سطح البحر الى ١,٤ م بحلول عام ٢١٠٠ وذلك نتيجة التغيرات الديناميكية



شكل (٤). تطوّر المناطق الحضريّة والعمرانيّة في مدينة الجبيل بين عامي ١٩٦٧ - ٢٠١٠.

المصدر: (Al-Abdulkader, & Loughland, 2011).

نتيجةً لذوبان الجليد في القطبين بفعل زيادة ثاني اوكسيد الكربون، وقد يصل الارتفاع حتى ٨٣ سم (Reynolds, 2002a).

تتعرض سواحل المملكة العربيّة السّعودية على الخليج العربيّ والمنطقة بشكلٍ عامٍّ لعواصف مداريّة ورياحٍ قويّةٍ تؤدي إلى حدوث عواصف رمليةٍ لها تأثيراتٍ سلبيةٍ، إضافةً إلى أنّ تأثيرات المدّ والجزر تؤدي إلى انحرافاتٍ في منسوب المياه في الخليج لعدّة أمتار، وذلك مثلما حصل في العاصفة التي حدثت من ١٧-١٩ كانون الثاني ١٩٧٣ على نطاق واسعٍ في الخليج العربيّ (El-Sabh and Murt, 1989). إنّ لهذه العواصف الرّملية تأثيراتٍ سلبيةٍ على حركة الملاحة البحريّة والجويّة التي تؤدي إلى

بناءً على تحليل صور الأقمار الصّناعية فهناك احتماليّة لفقدان ما يقرب من ١١% من مساحة المنطقة السّاحليّة للمملكة العربيّة السّعودية نتيجةً لارتفاع مستوى سطح البحر لحوالي ٥٠ سم، وذلك في حال لم تُتخذ الإجراءات المناسبة لحمايتها (إلهامي، ٢٠١١)، وسيؤثر ارتفاع منسوب سطح البحر على زيادة ملوحة المياه الجوفيّة، وبالتالي سيحدث المزيد من التدهور في جودة الأراضي، إضافةً إلى التّأثير السّلبّي على التّنوع البيولوجي.

وتشير التّقدّيرات على أنّ مستوى سطح البحر قد ارتفع بنسبة ١٧ سم في السّنوات ال ٥٠ الماضية، ويمكن أن نتوقّع ارتفاعاً إضافياً بنحو ٥٠ سم على مدى السّنوات المئة المقبلة (IPCC, 2014)، وذلك

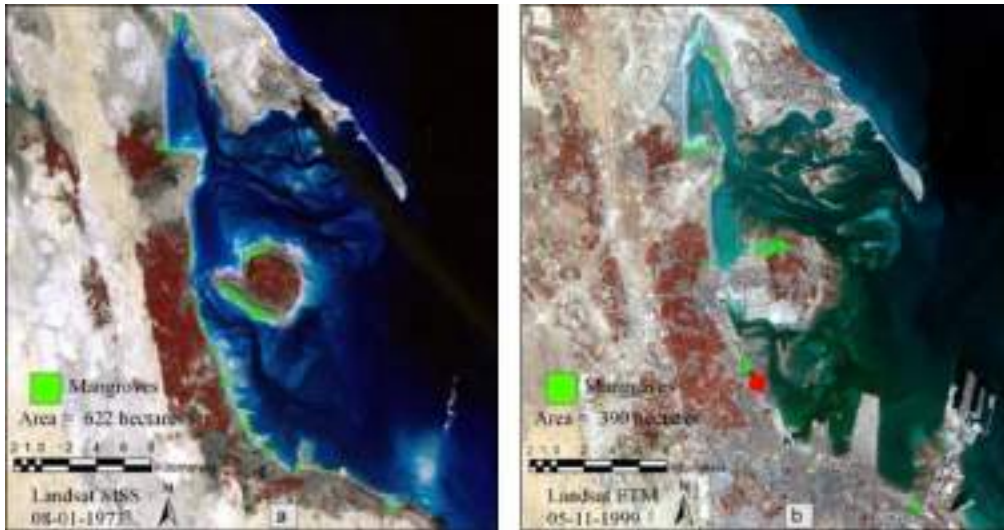
على سواحل المملكة العربية السعودية، وتسبب فيضانات واسعة النطاق وخاصة في المناطق المنخفضة كالسبخات (Reynolds, 2002b).

يدير انجراف التربة - بفعل الرياح والعواصف والغبار وتحرك الكثبان الرملية - الغطاء النباتي، وينشر ظاهرة التملح، كما يؤدي إلى تقدم الكثبان الرملية الساحلية حتى الشواطئ. تُظهر الصور الفضائية تدمير غابات المانغروف، واضطراب البيئات الساحلية خلال ٣٠ عاماً، نتيجة للنمو الحضري المستشري وغير المخطط له على طول الساحل السعودي وذلك من تاروت وخليج تاروت حتى جنوب مدينة الدمام.

تسبب تطور البنية التحتية الحضرية على طول سواحل الخليج العربي للمملكة العربية السعودية باضطراب كبير للبيئة والنظام البيئي لغابات المانغروف الساحلية خلال ٤٠ سنة الماضية، ويظهر ذلك في صور الأقمار الصناعية لاندسات MMS عام ١٩٧٣ ولاندسات ETM عام ١٩٩٩ والتي توّضح تقهقر وانحسار غابات المانغروف، وزيادة البنى التحتية الحضرية في خليج تاروت (شكل ٥). حيث تناقصت غابات المانغروف من ٦٢٢ هكتار عام ١٩٧٣ إلى ٣٩٠ هكتار عام ١٩٩٩. ويعدّ هذا مؤشراً على الإهمال البيئي، وتجاهلاً للثروات الطبيعية في المنطقة (Khan and Kumar, 2009).

إغلاق المطارات، وتعطيل النقل البري والبحري، والصّيد، وإلى فقدان التربة من الأراضي الجافة، إضافة لتأثيرها على الناس إذ تسبب أمراضاً في الجهاز التنفسي ومشاكل في العين.

تترافق رياح الشمال التي تهب على الخليج العربي بارتفاع أمواج المدّ والجزر على غير المعتاد (Murty and El-Sabh, 1984) فقد سُجّل على سبيل المثال في ٢٤ شباط ٢٠٠٣ بالقرب شواطئ دبي انخفاض مستوى سطح البحر ٠,٥ م عن مستوى المدّ والجزر الاعتيادي لنحو ٣٥ دقيقة، وبعد ذلك ارتفع مستوى سطح البحر ١,٢ م عن المعتاد في ارتفاع المد ولمدة أكثر من خمس دقائق، وتشكّلت موجة ضربت الشاطئ. وقد كان من نتائج هذا التذبذب المفاجئ في الارتفاع للمدّ أن غرقت بارجة في ميناء الحميرية (Jordan, et al., 2006). ويُفسّر حدوث هذه التذبذبات نتيجة هبوب العواصف بفعل الرياح القوية، وقد تكرّر حدوث مثل هذه التذبذبات في ارتفاع المدّ والجزر في ١١ كانون الثاني ٢٠٠٥ والذي أدى إلى فقدان أحد عمال البناء على الشاطئ في الإمارات كنتيجة لهذه الأمواج الغير اعتيادية بسبب ترافق المدّ والجزر مع العواصف، وقد وصل ارتفاع هذه الأمواج إلى ٤ م (Gulfnews, 2005). تتنوع ارتفاعات تيارات المدّ والجزر بحسب المنطقة حيث تصل إلى ١,٤ م قرب قطر، وإلى ٣ م في أقصى الشمال الغربي على سواحل الكويت، وإلى ٨,٢ م في أقصى جنوب شرق الخليج. وإلى ٢,٤ م



شكل (٥). انحسار غابات المانغروف على سواحل الدّمام وخليج تاروت بين عامي ١٩٧٣ و ١٩٩٩ (Khan and Kumar, 2009).

من الأراضي الصّالحة للزّراعة قد تحوّلت إلى منشآتٍ سكنيّةٍ وصناعيّةٍ. وتغيّرت بذلك البيئة البحريّة في خليج تاروت. كذلك الحال بالنّسبة للمستنقعات والكتبان الرّمليّة السّاحليّة والتّشكيلات الصّخريّة والأخوار فقد تحوّلت إلى مرافق صناعة النّفط والمجمّعات الصناعيّة (Al-Abdulkader and Loughland, 2011).

ولاتزال المنطقة السّاحليّة من رأس المشعاب، السّفانيّة، تناقيب، منيفّة وحتى رأس الزّور في حالة طبيعيّة جيّدة. أمّا بالنّسبة لمنطقة الجبيل فلا تزال فيها مناطق ساحليّة محافظة على طبيعتها من التّوسع الصّناعي في المنطقة، وقد اقترح تحويل المنطقة الشاطئيّة المتاخمة لمدينة الجبيل الصناعيّة إلى محميّة تحوي الأعشاب البحريّة، والشّعاب المرجانيّة، وأشجار المانغروف، والمستنقعات،

لقد تغيّر ساحل الخليج العربيّ السّعودي نتيجةً لتأثير العامل البشري على سواحل المنطقة الشّرقية للمملكة خلال ٧٠ سنة الماضيّة، حيث ازدهرت المنطقة سكّانيّاً وصناعيّاً وتجاريّاً وزرعيّاً، إذ نما عدد السّكان من بضعة مئات الألاف عام ١٩٧٠ إلى نحو ٣ مليون حالياً. فعلى سبيل المثال نمت مدنٌ عديدةٌ على طول السّاحل كالدّمام، والخُبر، وخليج تاروت، والجبيل وغيرها.

تتميّز المنطقة المجاورة لخليج تاروت بوجود المياه الجوفيّة ضمن الطبقات القريبة من سطح الأرض، والتي تظهر على شكل عددٍ من البرك المائيّة السّطحيّة والينابيع والبحيرات الصّغيرة (Basson et al., 1977)، ممّا أدّى إلى نمو النّشاط الزّراعيّ في المنطقة. وتشير التقديرات إلى أنّ ٤٨٥ هكتاراً من أشجار المانغروف قد فُقدت، وأنّ ٣٨١٠ هكتاراً

كسواحل مدينة الدمام، والخبر، ورأس الخثاق حتى شاطئ نصف القمر، وتعد هذه الأماكن من أكثر المناطق تعرضاً لأمواج المدّ والتسونامي ذات الارتفاع ٢م على الساحل السعوديّ الخليجيّ.

سوف تغرق المنطقة الواقعة ما بين رأس الخثاق جنوباً وحتى ١٥ كم شمالاً بالقرب من الطريق السريع عند مدخل الخبر وبعض يتراوح بين ٣-٩ كم، بأمواج المدّ والتسونامي وبخاصة البنى التحتية والعمرائية كالشراع، والصواري، والمها، والرجاء وغيرها من الأماكن العمرانية المنتشرة على طول هذه السواحل. تتميز هذه المنطقة بكونها سهلية، منبسطة، قليلة الارتفاع حيث لا يتجاوز ارتفاعها ٢م مع عدم وجود حواجز طبيعية تمنع توغل أمواج التسونامي إليها، لذا تعد من أكثر المناطق عرضة لخطر أمواج التسونامي أو أمواج المدّ بفعل التذبذبات المناخية على طول السواحل السعوديةّ الخليجية.

إضافة إلى ذلك فإن المنطقة حول خليج شاطئ نصف القمر حتى ٢ كم من خط الشاطئ باتجاه الغرب سوف تغرق بأمواج المدّ والتسونامي، وكذلك بالنسبة للمنطقة الممتدة من خط الشاطئ الشمالي للخليج وحتى بضعة كيلومترات باتجاه الشمال حيث ستتوغل فيها أمواج المدّ والتسونامي، وذلك لتميزها بقلّة الارتفاع، وبعدم وجود حواجز طبيعية تحميها من الأمواج، وهذا بحسب تصنيف (Ramasamy et al, 2004). أمّا بالنسبة لمدينة الدمام فسوف

وخاصة الجزيرة الشاطئية القريبة. ويُعتبر رأس أبو قميص على الساحل الجنوبي الخليجيّ السعودي ساحلاً بكرةً باقياً على حالته الطبيعية. وتشير التقديرات الحالية إلى أن ٩٠٪ من غابات المانغروف الأصلية قد فقدت على طول ساحل الخليج نتيجة للتّسمية الحضريّة الساحليّة.

توجد الشعاب المرجانية في العديد من المواقع على الخليج قبالة الشاطئ في المناطق المتاخمة لمسح المياه العميقة. وتعدّ الجزر المرجانية التي قبالة الشاطئ وشعابها المرجانية من أهمّ مواقع التنوع البيولوجيّ البحريّ في الخليج (Al-Abdulkader and Loughland, 2011).

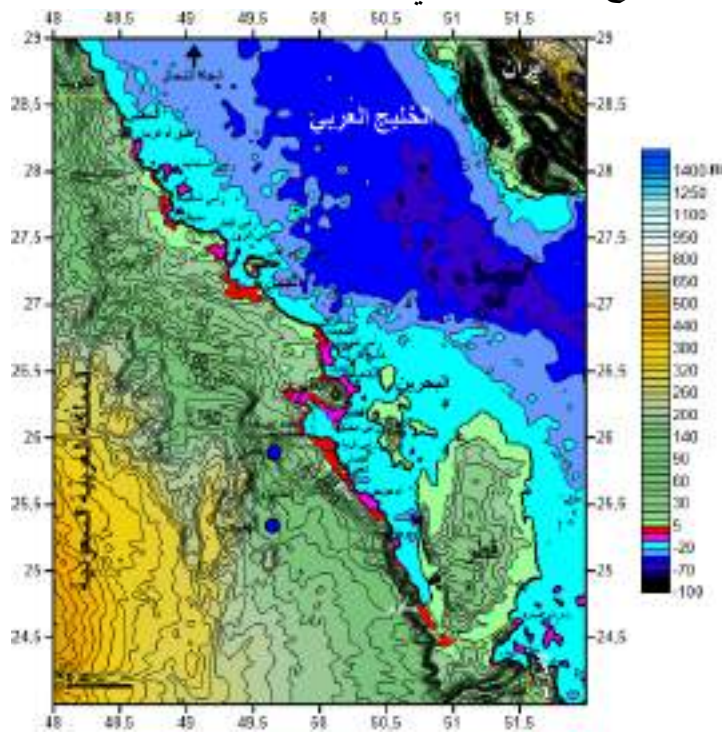
4.5- المناطق الساحلية السعودية التي سوف تتأثر بأمواج المدّ والتسونامي:

حددت المناطق الساحلية التي ستتأثر بأمواج المدّ والتسونامي على طول سواحل المملكة العربية السعوديةّ على الخليج العربيّ، من خلال الخرائط المورفولوجية باستخدام برنامج Surfer، وقد حددت المناطق التي سوف تُغمّر بأمواج تصل إلى مترين فوق مستوى سطح البحر باللون البنفسجي، والسواحل التي سوف تُغمّر بأمواج تصل إلى ٥م باللون الأحمر (شكل ٦).

أولاً: المناطق الساحلية المتأثرة بأمواج المدّ والتسونامي ٢م: تتميز هذه المناطق بقلّة ارتفاعها، وعدم وجود حواجز طبيعية تمنع وصول هذه الأمواج، وتظهر على الشكل رقم (٦) باللون البنفسجيّ،

دون عوائق. يشكّل الشّاطئ إلى الجنوب من خليج شاطئ نصف القمر منطقة مرتفعة حتى مدينة العقير، ومنها إلى الجنوب حتى أم حويض، وتوجد بينهما منطقة قليلة الارتفاع على طول الشّاطئ إلاّ أنّها لا تشكّل أيّ أهميّة تُذكر. كما توجد منطقة منخفضة قليلة الأهميّة بالقرب من رأس أبو قميص. ستتأثر المنطقة إلى الشّمال من مدينة الجبيل بالقرب من رأس الزور بأموج المدّ والتسونامي، وبخاصّةٍ حول دوحة المسلميّة التي يحيط بها سهل ساحلي رملي قليل الارتفاع وذلك لمسافة ١-٢ كم على أبعد تقدير، ولا تشكّل هذه الأمواج أيّ خطرٍ لكونها خالية من البنى التّحتيّة والعمران حالياً.

تتأثر عشرات الأمتار من سواحلها الشّرقيّة بأموج المدّ والتسونامي ذات الارتفاع ٢م. أمّا المنطقة الأخرى الأكثر تأثراً بأموج المدّ والتسونامي ٢م فهي منطقة خليج تاروت ورأس تنورة، حيث ستتأثر البنى التّحتيّة والعمرانيّة في المنطقة الممتدة من مدينة تاروت وعلى طول الشواطئ حول الخليج لمسافة ٣-٤ كم داخل اليابسة، وبخاصّةٍ السّهول الممتدّة حول الخليج إذ أنّها قليلة الارتفاع. أمّا بالنسبة للمنطقة الممتدّة من رأس تنورة وحتى ١٦ كم داخل البر فسوف تغرق بأموج المدّ والتسونامي، فهي مناطق ساحليّة، سهليّة، منبسطة، ضعيفة الارتفاع، يوجد فيها بعض المناطق العمرانيّة لذا تُعدّ مناطق مفتوحة لتدفق أمواج المدّ والتسونامي



شكل (٦). يوضّح تأثر سواحل المملكة العربيّة السّعودية على الخليج العربي بأموج المدّ والتسونامي بارتفاع ٢م والذي تمّ تمثيله باللّون البنفسجي و٥م وتمّ تمثيله باللّون الأحمر.

المنطقة السبخات وأهمها سبخة الدنان التي لا يزيد ارتفاعها عن ١م (شكل ٦). وإذا ما اندفعت أمواج التسونامي متوسطة الارتفاع نحو هذه المنطقة فإنها ستغرق بمياه الخليج، وتعدُّ هذه المنطقة من العوامل المساعدة على تدفق أمواج التسونامي إذ أنها منطقة مستنقعات (سباخ). كما يمكن للأمواج أن تتدفق بسهولة من الشمال عبر شاطئ نصف القمر ومن الجنوب عبر خليج العقير حيث تُشكّل المنطقة الواقعة بينهما منطقة منخفضة عن مستوى سطح البحر أو أكثر بقليل. تنتشر بعض المناطق المرتفعة نوعاً ما بالقرب من شواطئ هذه المنطقة ويتراوح ارتفاعها بين ١٠-١٥م فوق مستوى سطح البحر، وبهذا ستكون بمنأى عن تهديد تلك الأمواج كما هو الحال في بعض المناطق الصناعية والعمرانية في القرية ورأس الزينة (شكل ٦).

تتميز المنطقة التي إلى الجنوب من المنطقة السابقة باتجاه منطقة سلوى، بكونها منطقة شاطئية مرتفعة تكثر فيها التلال الشاطئية التي تُعدُّ من العوامل المقاومة لتدفق أمواج التسونامي. إضافة إلى ذلك تُعدُّ منطقة رأس أبو قميص المرتفعة نوعاً ما بمنأى عن تهديد أمواج التسونامي نظراً لوجود التلال الرملية الشاطئية التي تُعدُّ مصدات جيدة للأمواج التسونامي. أمّا بالنسبة لمدينة سلوى فقد شيدت على منطقة قليلة الارتفاع، لذا ستهددها أمواج التسونامي متوسطة الارتفاع وستغرق بشكل كامل، وتنتشر إلى الجنوب

كما تُعدُّ المنطقة التي تقع بالقرب من رأس تناقيب، والسفانية، وطبق أم غربان منطقة شاطئية قليلة الارتفاع وذات امتداد ضيق، لذا لا تشكّل أمواج المدّ والتسونامي خطراً عليها. أمّا باقي المناطق على طول الساحل السعوديّ الخليجيّ فهي بمنأى عن تهديد أمواج المدّ والتسونامي نظراً لارتفاعها.

ثانياً: المناطق الساحلية المتأثرة بأمواج المدّ والتسونامي ٥م: تتميز هذه المناطق بكونها مرتفعة قليلاً مقارنةً مع المنطقة السابقة، وتتميز بعدم وجود حواجز طبيعية تمنع الأمواج متوسطة الارتفاع من اجتياحها، وهي تظهر في الشكل رقم (٦) باللون الأحمر.

تُعدُّ منطقة الجبيل - ذات الارتفاع ٥م - من أكثر المناطق المهذدة بأمواج المدّ والتسونامي، وذلك على طول السواحل الخليجية للمملكة العربية السعودية. أمّا إذا ما اندفعت إليها أمواج التسونامي متوسطة الارتفاع فسوف تغرق مدينة الجبيل ما عدا بعض الأجزاء المرتفعة في الحيّ الشماليّ الغربيّ، كما ستغرق مناطق واسعةً محيطةً بها، والتي تمتدُّ من جنوب مدينة الجبيل وحتى المحاجر شمال غرب الجبيل بطول يصل إلى ٥٠كم وعرض يتراوح بين ١٠-١٥كم بما في ذلك مطار الجبيل.

المنطقة الأخرى الأكثر تهديداً بأمواج التسونامي ٥م تمتدُّ من جنوب شاطئ نصف القمر، وحتى العقير بطول ٤٠كم وبعرض وسطي ٧كم. تكثر في هذه

الارتفاع في حال حدوثها إلى إغراق هذه المنطقة، ولا توجد مراكز عمرانية كبيرة أو بنى تحتية في هذه المنطقة ما عدا السفانية ومنيفة. بينما تكثر في هذه المنطقة الدّوحات، والرؤوس، والأخوار، وتداخل اليابسة مع البحر، والتي تُعدّ عوامل مساعدة لتدفّق أمواج التسونامي.

تُعدّ المنطقة الساحلية الممتدة من السفانية إلى الخفجي وحتى الحدود الكويتية منطقةً بمنأى عن تهديد أمواج التسونامي متوسطة الارتفاع وذلك لارتفاعها ولاحوائها على التلال الرملية الشاطئية التي تمنع أمواج التسونامي من التوغل إلى اليابسة، ما عدا سبخة تقع إلى الجنوب من مدينة الخفجي تدعى سبخة المقطع لا يتجاوز ارتفاعها ٢م يمكن أن تتأثر بأمواج التسونامي.

6- نتائج:

- يمكن تقسيم السّواحل السعودية على الخليج العربيّ حسب بنيتها التّضريسيّة وقدرتها على مقاومة أمواج المدّ والتسونامي إلى قسمين: **القسم الأول:** منطقة تتميزّ بضعفها وبنيتها السّهلية المنخفضة، تساعد على تدفق أمواج المدّ والتسونامي، تمتدّ هذه المنطقة حول مدينة الدّمام، والخبر، ورأس الخثاق، وخليج تاروت، وخليج شاطئ نصف القمر، وحول الجبيل. **أما القسم الثاني** فيتميّز بمناطق تحتوي على تلال رملية شاطئية مرتفعة نوعاً ما تشكّل عوامل مقاومة لتدفّق الأمواج، وتنتشر عند منطقة رأس أبو قميص والمنطقة بين العقير وسلوى، والمنطقة الواقعة

من المدينة العديد من السّبخات كسبخة المشاخيل التي تمتد بمحاذاة الحدود القطريّة وحتى جبل نباك جنوباً بطول ٤٠ كم وبعرضٍ وسطيّ ٦-٨ كم. تُشكّل هذه المنطقة السبخية المنخفضة والتي لا يتعدى ارتفاعها ٢م عن مستوى سطح البحر منطقة استيعاب لطاقة أمواج التسونامي القادمة إليها من منطقة سلوى، لذا تُعدّ من العوامل المساعدة لتدفق أمواج التسونامي.

كما أنّ هنالك منطقة صغيرة شمال مدينة الدّمام من الممكن أن تغرق بأمواج التسونامي متوسطة الارتفاع وذلك لعدم وجود حواجز طبيعيّة معيقة لتدفّقها، وستتأثر الأحياء الشماليّة للمدينة بهذه الأمواج. إضافة لذلك فسوف تغرق بعض المناطق المنخفضة شرق المدينة الصناعيّة الثانية وغرب الظهران بأمواج التسونامي متوسطة الارتفاع القادمة من خليج شاطئ نصف القمر.

أما بالنسبة للمنطقة التي تمتد بمحاذاة الشاطئ من الجعيمة إلى غزلان وحتى محطة تحلية المياه لمدينة الجبيل فهي منطقة حيويّة، تمتد على طول ٢٥ كم وعلى عرض وسطي حوالي ٧ كم، تتميز بوجود العديد من البنى التّحتية والعمرانية والصّناعيّة، ولا توجد فيها أي حواجز طبيعيّة تمنع تقدم أمواج التسونامي متوسطة الارتفاع في حال حدوثها نظراً لأنّها منطقة سهليّة ممتدة قليلة الارتفاع.

تمتدّ منطقة ضيقة محاذية للسّاحل من منيفة إلى تناقيب وحتى السفانية لا يتعدى عرضها ١ كم ضمن البرّ، ويمكن أن تؤدي أمواج التسونامي متوسطة

٧- مقترحات:

- يمكن الحد من الأضرار والخسائر في الأرواح والممتلكات من أمواج المدّ والتسونامي عن طريق القيام بزرع صفوف من أشجار النخيل على طول المناطق الساحلية المنخفضة إذ تعمل على امتصاص بعض طاقة الموجة. كما أنّ لزراعة أشجار القرم والشعاب المرجانية والشعاب الاصطناعية تأثيرات إيجابية مماثلة، حيث تُعدّ عاملاً مساعداً في صدّ أمواج التسونامي وأمواج المدّ العالية أثناء التذبذبات المناخية غير الاعتيادية، وبالتالي تحمي الشواطئ من هذه المخاطر، كما تُعدّ واقية للسواحل من التآكل والانجراف بفعل المدّ والجزر والتيارات والعواصف، كما تمنع انجراف التربة، إضافةً إلى أنها توفر مكاناً ملائماً لعيش الكثير من الأحياء البحرية والطيور.
- تطوير نظام الإنذار المبكر للتنبؤات الجوية، وتقييم المخاطر ورصد الظواهر المتطرفة مثل العواصف، والفيضانات، والارتفاع في مستوى سطح البحر، وأمواج التسونامي.

المراجع العربي

- إلهامي، م.ع.، (٢٠١١). التغير المناخي استراتيجيات كيف التخطيط العمراني حالة دول مجلس التعاون الخليجي. تقنية البناء، العدد ٢٢، ١٥.

المراجع الانجليزي

- Al-Abdulkader, K. and Loughland, R. A. (2011). Conservation of natural coastal and marine resources, Env. Pro. Dep., Saudi Aramco.

إلى الشمال من مدينة الجبيل من رأس الزور وحتى الخفجي والحدود مع الكويت.

- تكثر في المناطق الضعيفة المقاومة للأمواج المدّ والتسونامي البنى التحتية والعمرانية والمنشآت الصناعية والبتروليّة ومحطات تحلية المياه وغيرها، لذا تشكّل أمواج المدّ والتسونامي خطراً كبيراً عليها إذ ستؤدي إلى حوادث مأساوية للبنى التحتية والبشرية. في حين لا تتواجد مناطق عمرانية هامة على الشواطئ الأخرى المقاومة لتدفق هذه الأمواج ما عدا الخفجي.
- تحوّل مناطق ومساحات كبيرة من مناطق محمية بحواجز شاطئية طبيعية - أشجار القرم - إلى مناطق عمرانية وصناعية مهددة بأمواج المدّ والتسونامي، كالشواطئ التي على طول خليج تاروت، حيث تمّ اجتناب المئات من الهكترات الغنية بتلك الأشجار وتحويلها إلى مناطق عمرانية وصناعية.
- تؤدي أمواج المدّ والتسونامي إلى تغيير طبيعة الشواطئ وتراجعها، وخسائر في الأرواح والممتلكات، وتهديد المنشآت والمجمعات الصناعية، وغرق السواحل الذي يؤدي إلى زيادة ملوحة المياه الجوفية، وتدهور الأراضي الزراعية، واختلال التنوع البيولوجي وتأثر الحياة البحرية الساحلية وغيرها، ممّا قد يؤدي إلى عدم الاستقرار بالمنطقة على نطاق واسع.

Ambraseys, N.N., Melville, C.P. (1982). A History of Persian Earthquakes. Cambridge University Press, Britain.

Basson PW, Burchard IE, Hardy JT, Price ARG. (1977). Biotopes of the Western Arabian Gulf (pp 284). ARAMCO, Dhahran.

Brunsdon, A.C.; Fotheringham, S.; Charlton, E.M. (1996). Geographically weighted

- regression: A method for exploring spatial nonstationarity. *Geogr. Anal.* 28, 283–297.
- BODC, (2003). Published by the British Oceanographic Data Centre (BODC) on behalf of the International Hydrographic Organisation (IHO) and the Intergovernmental Oceanographic Commission (IOC) of UNESECO.
- Chen, G.; Zhao, K.; Mcdermid, G.J.; Hay, G.J. (2012). The influence of sampling density on geographically weighted regression: A case study using forest canopy height and optical data. *Int. J. Remote Sens.* 33, 2909–2924
- El-Sabh MI, Murty TS. (1989). Storm surges in the Arabian Gulf. *Nat Hazard* 1:371–385.
- Fotheringham, A.S.; Charlton, M.E.; Brunson, C. (1998). Geographically weighted regression: A natural evolution of the expansion method for spatial data analysis. *Environ. Plann.* 30, 1905–1927. 16.
- Fournier M, Lepvrier C, Razin P, Jolivet L. (2006). Late Cretaceous to Paleogene post-obduction extension and subsequent Neogene compression in the Oman Mountains. *GeoArabia* 11:17–39
- Gulfnews, (2005). Rough seas lash UAE coast. 11 January 2005.
- Heidarzadeh, M., Pirooz, M. D., Zaker, N. H., Yalciner, A. C., Mokhtari, M., Esmaily, A. (2008). Historical tsunami in the Makran Subduction Zone off the southern coasts of Iran and Pakistan and results of numerical modeling, *Ocean Engineering*, 35, 774–786.
- IOC-Unesco, (1981). International Bathymetric Chart of the Mediterranean Sea, Scale 1: 1000000, Sheet 10, Ministry of Defence, USSR.
- IPCC, (2014). *Climate Change 2014: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* [Core Writing Team, R.K. Pachauri and L.A. Meyer (eds.)]. IPCC, Geneva, Switzerland, 151 pp
- Khan, M. A. and Kumar, A. (2009). Impact of “urban development” on mangrove forests along the west coast of the Arabian Gulf. *Journal Earth Science India* Vol.2, 159- 173
- Kumar, A. (2013). *Natural Hazards of the Arabian Peninsula: Their Causes and Possible Remediation*, Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 155-180.
- Lu, B.; Harris, P.; Charlton, M.; Brunson, C. (2014) The GWmodel R package: Further topics for exploring spatial heterogeneity using geographically weighted models. *Geo-Spat. Inf. Sci.* 17, 85–101.
- Marfai, M. A., Almohammad, H., Dey, S., Susanto, B., & King, L. (2007). Coastal dynamic and shoreline mapping: multi-sources spatial data analysis in Semarang Indonesia. *Environmental Monitoring and Assessment*, 142(1-3), 297–308.
- Murty, T.S., El-Sabh, M.I. (1984). Storm tracks, storm surges, and sea state in the Arabian Gulf, Strait of Hormuz, and the Gulf of Oman. In: El-Sabh (Ed.), *Oceanographic Modeling of the Kuwait Action (KAP) Region*, p. 12-24. University of Petroleum and Minerals, UNESCO, Paris.
- Papadopoulos, G. A. and Imamura, F. (2001). A proposal for a new tsunami intensity scale. *ITS 2001 Proc.*, Session 5, No. 5-1, 569– 577.
- Pararas-Carayannis, G. (2006). The Potential of Tsunami Generation along the Makran Subduction Zone in the Northern Arabian Sea. Case Study: The Earthquake and Tsunami of November 28, 1945, *Science of Tsunami Hazards* 24(5), 358-384.
- Ramasamy, S. M., Kumanan, C. J., Saravanavel, J., and Selvakumar, R. (2006). Geosystem responses to December 26, 2004 tsunami and mitigation strategies for Cuddalore-Nagapattinam Coast, Tamil Nadu. *Journal of the Geological Society of India*, 68(6), 967–983.
- Rastogi, BK. (2007). A historical account of the earthquakes and tsunamis in the Indian Ocean. In: Murty TS, Aswathanarayana U, Nirupama

- N (eds) *The Indian Ocean tsunami*. Taylor and Francis, London, pp 3–18
- Rastogi, B.K., Jaiswal, R.K. (2006). A catalog of tsunamis in the Indian Ocean. *Science of Tsunami Hazard* 25 (3), 128–143.
- Reynolds, R.M. (2002a). *Meteorology and climate, The Gulf Ecosystem: Health and Sustainability*, Backhuys Publishers, Leiden, The Netherlands. 41–51
- Reynolds, R.M. (2002b). *Oceanography, The Gulf Ecosystem: Health and Sustainability*, Backhuys Publishers, Leiden, The Netherlands. 53–61
- Salaree, A., Mansouri, R., & Okal, E. A. (2018). The intriguing tsunami of 19 March 2017 at Bandar Dayyer, Iran: field survey and simulations. *Natural Hazards*, 90(3), 1277-1307.
- Smith, W. H. F., and Sandwell D. T. (1997). Global seafloor topography from satellite altimetry and ship depth soundings, *Science*, v. 277, p. 1957-1962.
- Su, H.; Liu, H.; Lei, W.; Philipi, M.; Heyman, W.; Beck, A. (2013) Geographically adaptive inversion model for improving bathymetric retrieval from multispectral satellite imagery. *IEEE Trans. Geosci. Remote Sens.* 52, 465–476.
- Tinti, S., & Armigliato, A. (2003). The use of scenarios to evaluate the tsunami impact in southern Italy. *Marine Geology*, 199(3-4), 221–243.
- Vinayaraj, P.; Raghavan, V.; Masumoto, S. (2016) Satellite derived bathymetry using adaptive-geographically weighted regression model. *Mar. Geod.* 39, 458–478.
- Vincent, P., (2008). *Saudi Arabia: An Environmental Overview*, Taylor & Francis Group, London, UK, 332.
- Yrigoyen, C.C.; Rodrigouz, I.G.; Otera, J.V. (2008) Modeling spatial variations in household disposable income with geographically weighted regression. *Estad. Esp.* 50, 321–360. 19.

Effect of Tsunamis and Climate Oscillations on the Coastal Topography in the Arabian Gulf of Saudi Arabia

Associate Professor Badreddin Manla Al Dakhil *

Associate Professor Hussein Ahmed Almohamad**

* University of Aleppo in the liberated areas, Faculty of Arts and Humanities, Department of Geography, Azaz, Syria.

**Department of Geography, College of Arabic Language and Social Studies, Qassim University, 51452 Buriadah, Saudi Arabia

Abstract. the Arab Gulf region is one of most vulnerable regions to the negative impacts of climatic fluctuations and tsunamis in the urban, environmental, and economic fields. The effect of the beachy terrain on the waves varies according to their different shapes. This research aims to identify the areas which are affected by the tsunamis and climatic fluctuations in case they occur along the Kingdom's coasts on the Arabian Gulf in accordance with several scenarios, in addition to the classification of the coastal response to those effects. The Ramasamy et al (2008) classification has been used to study the response of Saudi coastal geomorphological systems to the Arabian Gulf as well as the identification of water inundation areas based on GEBCO's gridded bathymetric data to know the depths of seas and oceans, satellite images, topographic maps and historical earthquake data. The results of the study revealed panicles, bays, meanders along the coasts and saline marshes which are considered helping factors for tidal waves and tsunamis to flow. While the mangroves and the sandy beach hills which are spread on a small scale reduce the flow of tidal waves and tsunamis along the coast of Ras Abu Kmis, the coasts extending between Salwa and Aqeer and the coasts which lie to the north of the city of Jubail from Ras Al-Zour to North Khafji at the Kuwaiti border. As for the residential, industrial and petroleum areas as well as the water desalination plants and infrastructure are characterized by weak plain coasts that lack natural features, resisting the flow of tidal waves and tsunamis, such as Dammam, Jubail, Al Khobar, Tarut and Half Moon Bays. The research also shows that there is a possibility of submerging approximately 4% of the coastal area as the result of flowing tsunamis with 2 meters high, and about 11% of the coastal area in case 5-metre high waves flow which can penetrate up to 15 km within flat coastal land in some coastal areas like Jubail and Dammam. This could lead to catastrophic accidents on the infrastructure and residential areas in the event of high tidal waves or medium-height tsunamis flow which can lead to widespread instability in the region.

Keywords: Coastal terrain, tidal waves, tsunami, Arabian Gulf, Saudi Arabia

دور الجامعات السعودية في تعزيز قيم المواطنة الرقمية (دراسة تحليلية للمواقع الإلكترونية للجامعات السعودية)

د. ظافر بن أحمد مصلح القرني

جامعة المجمعة - كلية التربية الزلفي

مستخلص. استهدفت الدراسة الحالية التعرف على درجة إسهام الجامعات السعودية في تعزيز قيم ومبادئ المواطنة الرقمية لدى طلابها من خلال تحليل جميع ما تم نشره على الصفحات الرسمية الإلكترونية للجامعات أو ما يسمى بـ "الموقع الرسمي للجامعة"، كما هدفت الدراسة إلى الكشف عن أعلى قيم المواطنة الرقمية وأقلها نسبة في درجة عناية الجامعات بنشرها عبر صفحتها الإلكترونية، والبحث عن وجود اختلافات في ذلك تبعاً لاختلاف العمر الزمني بين جامعة وأخرى، وقد اعتمد الباحث في تحليل الصفحات الإلكترونية للجامعات على بطاقة خاصة قام بإعدادها تحقيقاً لأهداف الدراسة، حيث اشتملت هذه البطاقة على المحاور التسعة الرئيسية لمبادئ المواطنة الرقمية، تم من خلالها استنتاج عدد من القيمة الفرعية لكل محور حيث استقر عددها بعد التحكيم من المختصين على (٥٨) قيمة مواطنة رقمية، ثم قام الباحث بتطبيقها في مسح الصفحات الرسمية للجامعات السعودية الحكومية على شبكة الإنترنت، البالغ عددها (٣٠) جامعة في العام الدراسي ١٤٤١ هـ؛ حيث تم تقسيمها حسب العمر الزمني إلى ثلاثة أقسام (جامعات قديمة- جامعات متوسطة العمر- جامعات ناشئة)، وقد توصلت نتائج الدراسة إلى تفوق ثلاثة من مبادئ المواطنة الرقمية على باقي المبادئ التسعة وهي المبدأ الأول "الاتصال الرقمي" والثالث "التواصل الرقمي"، والخامس "اللياقة الرقمية"، وذلك يجسد الاهتمام الكبير للجامعات السعودية بتعزيز عناصر هذه المبادئ لدى طلابها، كما أثبتت النتائج عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية تُعزى لاختلاف عمر الجامعات في إسهاماتها لتعزيز قيم ومبادئ المواطنة الرقمية، وقد أوصت الدراسة الجامعات بالعناية بقيم المواطنة الرقمية الأقل تعزيزاً والمتمثلة في مبدأي "الأمن الرقمي"، و"الصحة والسلامة الرقمية"، واستحداث مقررات دراسية للمواطنة الرقمية، وتدريب أساتذة الجامعات حول دمج مبادئ المواطنة الرقمية في المناهج الدراسية، وإجراء المزيد من الدراسات حول إسهامات الجامعات السعودية في تعزيز قيم المواطنة الرقمية من خلال قنوات التواصل الاجتماعي المختلفة ك: تويتر، وفيس بوك، وسناب شات، و إجراء

المزيد من الدراسات حول المقترحات والبرامج العملية التي يمكن من خلالها تعزيز دور الجامعات في نشر مبادئ المواطنة الرقمية في المجتمع السعودي على كافة مستوياته.
الكلمات المفتاحية: (المواطنة الرقمية - الوصول الرقمي - التجارة الرقمية - الأمية الرقمية - اللياقة الرقمية - القوانين الرقمية - الحقوق والمسؤوليات الرقمية - الصحة والسلامة الرقمية - الأمن الرقمي).

المقدمة

يلقب العصر الحالي بالعصر الرقمي الذي امتزجت فيه التكنولوجيا بجميع تفاصيل ومجالات الحياة، وأصبحت جزءاً لا يتجزأ ومكوناً أساسياً من حياة الفرد والمجتمع، وأصبحت في متناول أيدي الصغار قبل الكبار، فلم تعد مطلباً ثانوياً للإنسان بل تطورت لتكون حاجة أساسية لا يستغنى عنها؛ واكتسبت أهمية بالغة في تسهيل عمليات التواصل الاجتماعي والتعليم والصحة والتجارة والأعمال.... وغيرها.

وقد أحدث هذا التطور التكنولوجي تغييراً في أساليب تعامل الناس مع بعضهم، ومفاهيم ومحددات المجتمعات عبر شبكات التواصل الرقمية، وظهرت بموازاة الإيجابيات الكبيرة للمستحدثات والتطبيقات التكنولوجية؛ سلبيات متعددة، وممارسات غريبة، وأخلاقيات وأنماط تفكير دخيلة، حيث دخلت بعض السلوكيات المستحدثة على سلوكيات مجتمعاتنا الإسلامية المحافظة مما أدى إلى انتشار أنواع حديثة من أساليب الجريمة التي لم تكن معروفة سابقاً والتي تدار بواسطة أيدي خفية خلف شاشات الأجهزة الإلكترونية.

حيث يؤكد (Thompson، ٢٠١٣) أن ما وفرته ثورة الاتصالات الرقمية من تسهيل وسرعة في

الحصول على مصادر المعلومات ولجميع شرائح المجتمع، ومع ما تحمله هذه الثورة من إيجابيات إذا أحسن استغلالها بطريقة رشيدة، ومن عواقب ومخاطر إذا لم تستغل بالطريقة الرشيدة، فما أوجدته الرقمية من ممارسات سلبية "كالجرائم الإلكترونية" التي انتشرت بين الشباب، وأصبحت هاجساً يؤرق العالم، أضف إلى تلك الممارسات المخدرات الرقمية، والإرهاب الإلكتروني، وغير ذلك من ممارسات نتيجة للاستخدام غير الرشيد للرقمية.

ومما يزيد الأمر خطورة إنه في غالب الأحيان تكون الفئات العمرية التي تستخدم التكنولوجيا الرقمية بشكل مفرط؛ هي الفئات العمرية الصغيرة من الأطفال والمراهقين، ومع غياب الوعي بقوانينها وقواعدها تظهر مشكلات وجرائم كثيرة قد تشكل خطراً على هذا الجيل. ومن المعلوم أن التكنولوجيا الرقمية تضيف كل يوم جديد إلى رصيد إنجازاتها، لذلك لا ينبغي أن تبقى بمنأى عن نظام قيمي أخلاقي يفرض قيوداً على استخدامها لتحقيق الاستفادة القصوى من إمكاناتها، وفي الوقت ذاته يساعد على درء مخاطرها وتخفيف آثارها السلبية وأضرارها النفسية والاجتماعية، حيث أن طبيعة التكنولوجيا الرقمية المتسارعة تفرض ضرورة

حيث يشير (Eurydice) (٢٠١٣)، إلى أن المواطنة الرقمية لها علاقة وطيدة بالتعليم، لأنها الوسيلة التي تساعد الطالب والمعلم و ولي الأمر لفهم ما يجب فهمه من أجل الاستخدام الأمثل للتكنولوجيا، فهي وسيلة لإعداد الطالب للانخراط بالمشاركة في خدمة وطنه من خلال الاستخدام الأمثل لها، كما أن معظم المدارس التي حاولت الاستجابة للتصدي لتلك المشكلات بوضع سياسات تضمن قواعد لاستخدام المناسب وغير المناسب للتكنولوجيا في بعض المجتمعات الغربية تأثيراً محدوداً في السلوك المسؤول أثناء التعامل مع التكنولوجيا وأن التصدي الحقيقي للتغلب على تلك المشكلات يعتمد بالدرجة الأولى على تزويد المتعلمين بالمعرفة وتعليم التفكير التأملي، ووضع الضوابط التي تسمح للتلاميذ فهم الكيفية المناسبة لاستخدام التكنولوجيا (Ribble & Bailey، ٢٠٠٦).

كما يؤكد (Froehlich) (٢٠١٢)، أهمية تطرق المؤسسات التعليمية المختلفة ولا سيما الجامعات لتعزيز مبادئ المواطنة الرقمية فهي تقدم أجيالاً من الشباب الذي يقع على عاتقه مسؤولية مجتمعية كبيرة من نشر ثقافات حضارية ومنهجية سليمة في التعامل مع التكنولوجيا الرقمية وحماية أنفسهم ومن حولهم من مخاطرها بجانب الاستفادة منا تقدمه من خدمات للمجتمع، فلا شك أن نشر ثقافة المواطنة الرقمية في مجتمعاتنا من خلال التربية والمناهج التعليمية في المدارس والجامعات أصبح من أساسيات الحياة

وجود قيم حاكمة وزاد أخلاقي للفرد في تعاملاته الرقمية (المصري وشعت، ٢٠١٧، ص ١٧٧). ومن هذا المنطلق ظهر مصطلح جديد أصبح يكتسب زخماً واهتماماً كبيرين في جميع أنحاء العالم وهو مصطلح المواطنة الرقمية (حشيش، ٢٠١٨، ص ٤١٠)، حيث تشكل المواطنة الرقمية نظام حماية لجميع الأفراد عند استخدام أجهزة الحاسب الآلي، والأجهزة المحمولة، وشبكة الإنترنت بصورة إيجابية، بحيث تسعى إلى إيجاد الشخصية المتكاملة للمواطن الرقمي الذي يحب وطنه، ويفكر لخدمته وحمايته، بعيداً عن الإساءة والتشهير بالآخرين، كما تعزز المواطنة الرقمية لبيئة إلكترونية إيجابية، أكثر أمناً وسلامة للجميع، وتعمل على توحيد الثقافة التقنية، وتوفير الأساس الذي يقوم عليه المجتمع الرقمي، ومحاولة تفهم المخاطر والمشكلات المحتملة، ومحاولة تقليل الفرص التي تجر الجيل إلى المشكلات من استخدام التقنية استخداماً سيئاً. (الدسوري، ٢٠١٧، ص ١١٢).

وبما إن المواطنة الرقمية جاءت مؤطرة بمبادئ وقيم وقوانين حاكمة؛ فإن المؤسسات التعليمية عامة والجامعات خاصة جديرة بالاهتمام بها والسعي الحثيث لنشر ثقافتها وقوانينها بين طلبتها ومنسوبيها، خاصة في ظل التوجه الحديث للرقمنة وتوظيف البرامج والتطبيقات التكنولوجية في جميع المجالات الإدارية والتعليمية بالمدارس والجامعات.

وعلى نحو آخر نجد أن دولاً متقدمة عديدة مثل بريطانيا والولايات المتحدة وكندا تدرس لطلابها في المدارس مواضيع خاصة بالمواطنة الرقمية في إطار منهج التربية الرقمية، كما نجد في نفس الإطار المشروع الذي وضعته أستراليا تحت شعار "الاتصال بثقة: تطوير مستقبل أستراليا الرقمي" والذي ينص على تعميم تدريس المواطنة الرقمية للطلاب مع تدريب الآباء والمعلمين عليها وفق خطة وطنية متكاملة، كما تخطط فرنسا لجعل موضوع المواطنة الرقمية قضية وطنية كبرى (القايد، ٢٠١٤).

جدير بالذكر إن ديننا الإسلامي الحنيف كان له قصب السبق - منذ ١٤ قرناً مضت - في تأطير حياة المجتمعات الإنسانية ورسم خارطة الطريق الواضحة لقوانين التعايش بين البشرية وأساليب التعامل مع المستحدثات العلمية والاتصال والتواصل الإيجابي مع الآخرين سواء كانوا من المسلمين أو غير المسلمين؛ وحب الوطن والانتماء الصادق للمجتمع الإسلامي والدفاع عن ثوابت المجتمع والتعامل الواعي مع الآخرين، والصدق في البيع والشراء والوفاء بالعهود، وحسن التعامل، واحترام خصوصية الآخرين.... وغيرها من المعاني السامية التي يمكن إدراجها تحت مبدأ ((حسن الخلق))، والذي يلتقي مع مبادئ وقيم المواطنة الرقمية الحديثة التي تشكلت مع التطور التكنولوجي الحديث في بيئات ومجتمعات الاتصال والتواصل الرقمي، فقد جاء ذلك في مواطن عدة من كتاب الله تعالى: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

وضرورة ملحة يجب أن تتحول إلى مشاريع وبرامج تربوية بالتعاون مع مبادرات المجتمع المدني والمؤسسات الإعلامية حتى تتمكن من حماية مجتمعاتنا من الآثار السلبية للتكنولوجيا وتحفيز الاستفادة المثلى منها للمساهمة في بناء الاقتصاد الرقمي الوطني.

وقد اتجهت الجامعات السعودية - بفضل الله - في العقدين الأخيرين إلى التحول التقني والاستفادة من الثورة الرقمية بدرجة كبيرة فتم توظيف البرامج التقنية في التعاملات الإدارية في شؤون الموظفين، والطلبة، وشؤون أعضاء هيئة التدريس، وتم توظيف منصات التواصل وقنوات الاجتماعي المختلفة كتويتر Twitter، وفيس بوك Facebook، وسناب شات Snap chat، والصفحات والحسابات الرسمية للجامعات...؛ لنقل الأخبار والفعاليات والتواصل مع المسؤولين كبداية للتعاملات الورقية السابقة، كما تم إدماج التعليم الإلكتروني بأنماطه المختلفة الكلي، والجزئي، والتمناج في التعليم الجامعي، مما أدى بالطلاب والموظفين إلى ملازمة أجهزتهم الرقمية. من أجهزة حاسوب أو هواتف ذكية. لأوقات طويلة داخل أسوار الجامعة وخارجها، مما قد يعرضهم إلى بعض الإشكالات النفسية والفكرية، والجسدية، والاجتماعية.... وهو أمر يؤكد تسليحهم بالمعرفة والوعي التام بقوانين ومبادئ التعامل الأمثل مع هذه المعطيات التكنولوجية من جميع النواحي وذلك يتمثل في معرفة مبادئ وقيم المواطنة الرقمية.

مواطنين صالحين من منظور إسلامي وعالمي ورقمي.

مشكلة الدراسة:

تناولت عدد من الدراسات العربية والأجنبية موضوع المواطنة الرقمية من جوانب مختلفة؛ حيث أكدت توصيات دراسة عبد القوي (٢٠١٦) على أهمية دور الجامعات في توعية الطلاب بحقوقهم وواجباتهم الرقمية، وأضافت دراسة الجزار (٢٠١٤) أهمية دور المؤسسات التربوية في غرس قيم المواطنة الرقمية ودور المؤسسة والمعلمين والمتعلمين في هذه الخطة، ودراسة آل دحيم (٢٠١٨) التي أوصت بضرورة تعزيز قيم المواطنة الرقمية لدى تدريبي التدریب التربوي وتضمينها في المقررات الدراسية في المرحلة الجامعية، ودراسة القحطاني (٢٠١٨) التي أوصت بضرورة العمل على تحقيق وتفعيل قيم المواطنة الرقمية المتضمنة في مقرر تقنيات التعليم، ودراسة الحافظي (٢٠١٩) التي أكدت فاعلية توظيف نظام إدارة التعلم (Black board) في تنمية قيم المواطنة الرقمية ومهارات التفكير التأملي لدى طلاب كلية التقنية بمدينة جدة، ودراسة دويتيرر وآخرون (Dottere and et. al, ٢٠١٦) التي أوصت بتشجيع ممارسة المواطنة الرقمية في مجالات التعليم المختلفة بالولايات المتحدة الأمريكية، وتسليط الضوء على مزايا وفوائد تدريس المواطنة الرقمية للشباب، ودراسة بيراردي (Berardi, ٢٠١٦) التي أوصى فيها بضرورة إعداد المعلم ليكون مستعداً للتربية على الرقمية، إلا إنه -

إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُّبِينًا} [الإسراء: ٥٣]، وقوله في محكم التنزيل {وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا} [البقرة: ٨٣] ، وفي قول نبينا محمد صلى الله عليه وسلم: " ما من شيء أثقل في ميزان المؤمن يوم القيامة من حُسن الخلق وإن الله يبعث الفحش البذيء" وقوله صلى الله عليه وسلم كذلك: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه" وليس أدل من اعتبار حسن أخلاق المسلم شرط لاكتمال إسلامه، إلا حرص الإسلام على حسن الخلق ولين القول احترام الآخرين والإحسان إليهم حتى في مواضع الخلاف.

والأدلة كثيرة من الكتاب والسنة على عناية الشارع الحكيم بتسليح الفرد المسلم ليكون مواطناً صالحاً لنفسه في العناية بصحته وسلامته الجسدية والفكرية كمؤشر على قيم الصحة والسلامة الرقمية، وفي مجال التجارة كمؤشر على قيم التجارة الرقمية، والقوانين الرقمية، وعند التعامل مع غيره والحديث والتعايش والأخذ والطلب كمؤشر على قيم اللياقة الرقمية، والاتصالات الرقمية، ومن جانب معرفة ماله وما عليه وتحمل مسؤولية ذلك كمؤشر على قيم الحقوق والمسؤوليات الرقمية، والحث على تعلم كل جديد والاستفادة منه كمؤشر على قيم محو الأمية الرقمية، والحذر والوعي بالمخاطر وتقديرها كمؤشر على قيم الأمن الرقمي على مستويات الأمن المختلفة؛ الشخصي، والاجتماعي، والوطني، وما إلى ذلك من القيم التي حرص الإسلام على تربية المسلمين عليها ليكونوا

العمل بعد التخرج والمساهمة الفاعلة في بناء المجتمع والقدرة على الحماية الشخصية والوطنية المناسبة متسلحاً في ذلك بالدين والعلم والفكر القويم. من هنا جاءت فكرة أو (مشكلة) هذه الدراسة لتسليط الضوء على دور الجامعات السعودية في تعزيز مبادئ المواطنة الرقمية من خلال ما يتم نشره على الصفحات الرسمية للجامعات على الإنترنت من خلال رصد كافة الفعاليات والبرامج والأخبار ذات العلاقة بالمواطنة الرقمية ومبادئها التسعة، ومن ثم تقديم التوصيات المبنية على نتائج الدراسة التحليلية سعياً للعناية بهذا الجانب المهم من جوانب دور الجامعات السعودية المنوطة بها في إعداد المواطن الصالح لنفسه ولوطنه ومجتمعه، والقادر على المساهمة الفاعلة في التنمية والإنتاجية والمنافسة العالمية في شتى مجالات العمل والحياة المختلفة.

أسئلة الدراسة:

تسعى الدراسة للإجابة على التساؤل الرئيس التالي: "ما دور الجامعات السعودية في تعزيز قيم المواطنة الرقمية؟" ويتفرع من السؤال الرئيس التساؤلات الفرعية التالية:

١. ما درجة تعزيز الجامعات السعودية لقيم "الوصول الرقمي"؟
٢. ما درجة تعزيز الجامعات السعودية لقيم "التجارة الرقمية"؟
٣. ما درجة تعزيز الجامعات السعودية لقيم "الاتصالات الرقمية"؟

وفي حدود علم الباحث - لم تتناول أي من الدراسات السابقة دور الجامعات السعودية في تعزيز مبادئ المواطنة الرقمية من خلال ما ينشر عبر قنوات التواصل الاجتماعي خاصة الصفحات الرسمية للجامعات، من جانب آخر ومن خلال خبرة الباحث في مجال التدريس الجامعي والتعامل مع طلبة أكثر من جامعة وفي تخصصات مختلفة ومن خلال تدريس عدد من مساقات تكنولوجيا التعليم ؛ فقد لاحظ تركز استخدام الطالب الجامعي على توظيف التقنية في مجالات الترفيه، والبحث عن الأخبار الرياضية وأخبار آخر الصيحات الشبابية من ملابس وألعاب... وغيرها ، وفي المقابل هناك ضعف واضح في توظيف التقنية في مجالات البحث العلمي، وتعلم المهارات الحياتية المختلفة واللغات، ومهارات التفكير والتعلم، كما أن الطلبة يفتقرون إلى الوعي بقوانين التواصل الرقمية ومهارات وفتيات التعامل الإيجابي مع ما يقرأونه في صفحات الإنترنت ؛ من أخبار كثيرة وإعلانات وشائعات وما يواجهون من حسابات وهمية لأشخاص أو منظمات مجهولة منها ما يدعو للإرهاب، ومنها ما يسوق لمنتجات إباحية وتجارة إلكترونية مشبوهة، وأخلاقيات وأفكار مظلمة.... مما قد يؤدي بالشباب إلى الانحراف والتخلق بمثل هذه الأخلاقيات السيئة، أو يعرضهم للابتزاز، أو يجندهم ضد مجتمعاتهم وبلدانهم، في حين إن الطالب الجامعي يتوقع منه أن يكون معداً إعداداً مهنيّاً وأخلاقياً وعلمياً بصورة مناسبة للانخراط في سوق

٥. الكشف عن وجود اختلافات في نسب توافر قيم المواطنة الرقمية في صفحات الجامعات السعودية الرسمية تبعاً لاختلاف عمر الجامعة (قديمة - حديثة - ناشئة).

أهمية الدراسة:

١. تسعى الدراسة للمساهمة في التقدم بدور الجامعات السعودية في تحسين مخرجاتها وتخرج أجيال ذات كفاءة شخصية وعلمية ووطنية.
٢. تقدم الدراسة أداة لقياس توافر قيم المواطنة الرقمية في الجامعات السعودية والتي يمكن الاستعانة بها في تقييم جامعات آخر حول العالم.
٣. تقدم الدراسة إطار نظري يفيد في توجيه أنظار المختصين في الجامعات السعودية نحو أهمية تعزيز قيم المواطنة الرقمية لدى طلاب الجامعات.
٤. تقدم الدراسة نتائج إحصائية حول مدى مراعاة الجامعات السعودية لقيم المواطنة الرقمية، وكيفية تعزيزها لتنمية هذه المبادئ التسعة.
٥. تعمل هذه الدراسة على تحديد القيم التي لم تعززها مواقع الجامعات السعودية الناشئة على الإنترنت بصورة جيدة وواضحة.
٦. تعمل هذه الدراسة على تحديد القيم التي ساهمت مواقع الجامعات السعودية الناشئة على الإنترنت بتعزيزها وتنميتها بصورة جيدة.
٧. تقدم هذه الدراسة تفسيراً مقبولاً حول مرجعية نسبة توافر قيم المواطنة الرقمية تبعاً لاختلاف العمر الزمني للجامعة.

٤. ما درجة تعزيز الجامعات السعودية لقيم " محو الأمية الرقمية"؟

٥. ما درجة تعزيز الجامعات السعودية لقيم " اللياقة الرقمية"؟

٦. ما درجة تعزيز الجامعات السعودية لقيم " القوانين الرقمية"؟

٧. ما درجة تعزيز الجامعات السعودية لقيم " الحقوق والمسؤوليات الرقمية"؟

٨. ما درجة تعزيز الجامعات السعودية لقيم " الصحة والسلامة الرقمية"؟

٩. ما درجة تعزيز الجامعات السعودية لقيم " الأمن الرقمي"؟

١٠. هل هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات درجات تضمين الجامعات السعودية لقيم المواطنة الرقمية في صفحاتها الإلكترونية الرسمية تعزى لمتغير العمر الزمني للجامعة؟

أهداف الدراسة:

هدفت الدراسة الحالية إلى تحقيق الأهداف التالية:

١. التعرف على دور الجامعات السعودية في تعزيز قيم المواطنة الرقمية من خلال صفحاتها الرسمية.
٢. تصنيف الجامعات السعودية من حيث إسهاماتها في تعزيز قيم المواطنة الرقمية.
٣. الكشف عن قيم المواطنة الرقمية ذات النصيب الأعلى في عناية الجامعات السعودية بتنميتها.
٤. الكشف عن قيم المواطنة الرقمية ذات النصيب الأقل في عناية الجامعات السعودية بتنميتها.

مجتمع الدراسة

يتمثل مجتمع الدراسة في كافة جامعات المملكة العربية السعودية الحكومية في العام الجامعي ١٤٤٠/١٤٤١هـ، والبالغ عددها (٣٠) جامعة، وقد تم تقسيمها بحسب العمر الزمني منذ تاريخ التأسيس إلى ثلاث فئات كما يلي:

- جامعات قديمة: وتضم الجامعات التي تأسست منذ ٢٠ سنة فأكثر، ويبلغ عددها (٨) جامعات.

ويوضح الشكل (١) التصنيف التفصيلي لهذه الجامعات:

شكل (١) التصنيف التفصيلي للجامعات السعودية مصنفة حسب عمرها (مجتمع الدراسة)

م	جامعات قديمة	جامعات حديثة	جامعات ناشئة
1	الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة	جامعة الملك خالد	الجامعة السعودية الإلكترونية
2	جامعة الملك سعود	جامعة الأميرة نورة	جامعة الأمير سطام
3	جامعة الملك عبد العزيز	جامعة الباحة	جامعة المجمعة
4	جامعة الامام محمد بن سعود	جامعة جوف	جامعة الملك عبد الرحمن بن فيصل
5	جامعة الملك فهد للبترول	جامعة الحدود الشمالية	جامعة بيشة
6	جامعة الملك فيصل	جامعة الطائف	جامعة جدة
7	جامعة أم القرى	جامعة القصيم	جامعة حفر الباطن
8	جامعة نايف للعلوم الصحية	جامعة الملك سعود للعلوم الصحية	جامعة شقراء
9		جامعة الملك عبد الله	
10		جامعة تبوك	
11		جامعة جازان	
12		جامعة حائل	
13		جامعة طيبة	
14		جامعة نجران	

حدود الدراسة:

- السعودية للعامين الدراسييين (١٤٣٩-١٤٤٠هـ)،
- (١٤٤٠-١٤٤١هـ).
- حدود موضوعية: تقتصر الدراسة الحالية على القيم والمبادئ التسعة للمواطنة الرقمية وهي:

- حدود زمانية: تقتصر الدراسة على المواد الإعلامية المنشورة على الصفحات الرسمية للجامعات

هي مجموعة المعتقدات والسلوكيات المرتبطة بمجموعة من المجالات القيمة الرقمية والتي يمكن من خلالها تحديد سلوك الفرد نحو الاستخدام الواعي والمسؤول في المجتمع الرقمي (الحافظي، ٢٠١٩، ص ١٣١).

وتعرف إجرائياً في هذه الدراسة بأنها "تسعة من المبادئ الرئيسة التي تضم مجموعة القيم والسلوك والضوابط التي تحكم التعامل الأمثل للفرد مع المعطيات التكنولوجية والمواقع والمنصات الرقمية وتسلمه بالعلم والمعرفة والأخلاق عند التعامل مع الأفراد والمؤسسات ومن خلالها وتوجه سلوكه نحو التصرف الأمثل مما يوفر له وللطرف الآخر الحماية الفكرية والجسدية والمالية والأخلاقية. وتقاس درجة تنمية الجامعات لهذه القيم من خلال مقدار ما يتم نشره على صفحاتها الرسمية على الإنترنت من فعاليات وبرامج ضمن إطار مبادئ المواطنة الرقمية التسعة والقيم المندرجة تحتها.

الفصل الثاني: أدبيات الدراسة والدراسات السابقة

مفهوم المواطنة الرقمية:

يذكر الطالبة (٢٠١٧، ص ٢٩١) أن المواطنة الرقمية تعد من المفاهيم الجديدة في الأدب التربوي بشكل عام، والأدب المتعلق بتربية المواطنة أو الأدب المتعلق بموضوعات الدراسات الاجتماعية بشكل خاص، حيث جاء ما قام به ريبيل (Ribble، ٢٠٠٦) باكورة الاهتمام بهذا المفهوم فدافعه الأساسي لإظهار هذا المفهوم هو

- مبدأ الوصول الرقمي.
 - مبدأ التجارة الرقمية.
 - مبدأ الاتصالات الرقمية.
 - مبدأ محو الأمية الرقمية.
 - مبدأ اللياقة الرقمية.
 - مبدأ القوانين الرقمية.
 - مبدأ الحقوق والمسؤوليات الرقمية.
 - مبدأ الصحة والسلامة الرقمية.
 - مبدأ الأمن الرقمي.
 - تقتصر الدراسة على العناصر التفصيلية (٥٨) عنصراً، والمضمنة ببطاقة تقييم توافر قيم المواطنة الرقمية بالصفحات الرسمية للجامعات السعودية.
 - تقتصر الدراسة على الجامعات السعودية الحكومية وعدد (٣٠) جامعة.
- مصطلحات الدراسة:**

المواطنة الرقمية Digital Citizenship:

تعرف المواطنة الرقمية بأنها مجموعة من المعايير والمهارات وقواعد السلوك التي يحتاجها الفرد عند التعامل مع الوسائل التكنولوجية، لكي يحترم نفسه ويحترم الآخرين، ويتعلم التواصل مع الآخرين، ويحمي نفسه ويحمي الآخرين (الملاح، ٢٠١٦، ص ٢٦).

وهي مجموعة القواعد والضوابط والمعايير والأفكار والمبادئ المتبعة في الاستخدام الأمثل للتقنية التي يحتاج إليها المواطن (Wang and Xing، ٢٠١٨) مبادئ المواطنة الرقمية:

والتطبيقات وتحديد المحاور التسعة التي تقوم على أساسها المواطنة الرقمي (طوالبه، ٢٠١٧، ص ٢٩٢) ويمكن تعريف المواطنة الرقمية بأنها قواعد السلوك المعتمد في استخدامات التكنولوجيا المتعددة، مثل استخدام من أجل التبادل الإلكتروني للمعلومات، والمشاركة الإلكترونية الكاملة في المجتمع، وشراء وبيع البضائع عن طريق الإنترنت، وغير ذلك، وتعرف أيضاً بأنها القدرة على المشاركة في المجتمع عبر شبكة الانترنت، كما أن المواطن الرقمي هو الذي يستخدم الانترنت بشكل منتظم وفعال (مصطفى القايد، ٢٠١٤).

وقد عرفت المواطنة الرقمية بأنها توجيه وحماية، توجيه نحو منافع التقنيات الحديثة، وحماية من أخطارها (مازن، ٢٠١٦، ص ٨٢)، وعرفت أيضاً بأنها قواعد الاتصال المسؤول والمناسب مع التكنولوجيا (Preddy, 2016, p ٤)، يعرفها أيضاً (Wang & Xing, ٢٠١٨) بأنها شكل من أشكال الهوية الاجتماعية يشترك فيها كافة أفراد المجتمع بغض النظر عن الجنس أو العرق أو الدين أو أسلوب الحياة وتتطوي على عدد من الحقوق والواجبات.

ويضيف حسان (٢٠١٤) أنها تسهم تزويد الطالب بترسانة من المهارات في مجال استخدامات تويتر والتدوين الإلكتروني والفيديو، إضافة إلى اكسابه القدرة على استخدام بعض المواقع الإلكترونية الشهيرة لغرض التعليم والدراسة، ومنهج المواطنة الرقمية يعلم الطالب كذلك مهارات محورية مثل مهارات البحث،

ملاحظته للانتشار الواسع، والاستخدام المفتوح لأدوات التكنولوجيا، فأضحى لكل فرد من أفراد المجتمع مجال اللعب أو العمل في العالم الرقمي، والتواصل مع مجهولين رقميين قد يشكلون خطراً عليهم في أي مجتمع، وكذلك وجود رغبة جامعة لدى الأفراد (طلبة المدارس خاصة) بتصفح مواقع غير معروفة، وربما مشبوهة وخطيرة، فضلاً عن استحالة مراقبة كل ما يتم مشاهدته أو متابعته أو سماعه، وتأسيساً على ذلك، كان لا بد من رسم سياسة توعوية تثقيفية لاستخدام رقمي آمن، تستند لمعايير وأحكام مرتبطة بالقيم، بقصد نشر ثقافة المواطنة الرقمية في أماكن التعلم واللعب والتسوق تمهيداً لتهيئة الطلبة للاندماج في المجتمع الرقمي والمشاركة الإيجابية فيه. وحمايتهم بالتالي من التأثيرات السلبية لانتشار التكنولوجيا، لاسيما مع انتشار استخدام أدواتها من قبل كافة الفئات العمرية لفترة زمنية طويلة؛ مما قاد لضرورة السعي لحماية الطلبة من الحروب الرقمية، والجريمة الرقمية، ومن الأضرار الصحية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية الناجمة عن الاستخدام غير السليم للتقنيات الرقمية.

وكمبادرة من أجل معالجة هذا الواقع، جاءت إسهامات ريبيل وبيلي وروس (Ribble, Bailey & Ross, ٢٠٠٤) في بيان ممارسات المواطنة الرقمية والأثر المنتظر من تطبيق هذا المفهوم على مجالات واسعة وتحديد الضوابط المحددة لهذه الاستخدامات

والانترنت، والمفصوله زمنياً والمستقلة جغرافياً، متعددة الثقافات، والمجتمعات العالمية. كما تعد المواطنة الرقمية واحدة من غايات العملية التعليمية التي تعمل بجوهرها على تهيئة أفراد المجتمع الفاعلين (السليحات وآخرون، ٢٠١٨، ص ٢١)، وفي ذات السياق تشكل المواطنة الرقمية شكلاً من المشاركة الفعالة في المجتمع ولكن باستخدام الطرق التكنولوجية (Klute، ٢٠١٩).

صفات المواطن الرقمي:

يطلق مصطلح المواطن الرقمي على المواطن الذي يستخدم الانترنت بشكل منتظم وفعال (مازن، ٢٠١٦، ص ٨٢)، ويعرف أيضاً بأنه شخص لديه وعي ومعرفة بالتكنولوجيا، ومع القدرة على تطبيق تلك المعرفة على سلوكيات وعادات وأفعال، ويمكن من خلالها التعامل بشكل لائق مع التكنولوجيا نفسها أو مع الأشخاص الآخرين بواسطة التكنولوجيا (الملاح، ٢٠١٦، ص ٣٢). ويلخص الجزار (٢٠١٤) صفات المواطن الرقمي في الشكل التالي:

والتواصل، ومهارات حل المشكلات، إضافة إلى إثراء معرفته بثقافة بلاده وتاريخها، وتعزيز إيمانه بقيم الحرية والعدالة والديمقراطية، ويضيف المسلماني (٢٠١٤) أن المواطنة الرقمية هي إعداد النشء وتعليمه كيفية استخدام الوسائل التكنولوجية بالطرق السليمة المناسبة والأمنة التي تجلب له المنفعة، ومن خلال تدريب الطلبة على الالتزام بمعايير السلوك الإيجابي عند استخدام هذه الوسائل لأغراض التواصل الاجتماعي أو ما شابه سواء في المنزل أم في المؤسسة التعليمية والتربوية.

ويرى (Ohler، ٢٠١١) أن المواطنة تشمل ثلاث دلالات هي: أن المواطنة تحدث ضمن مجتمع معين، ولأعضاء هذا المجتمع هناك حقوق معينة، مثل الحق في حرية التعبير، وثالث دلالة أن مع هذه الحقوق تأتي مسؤوليات وهي الحدود التي يجب أن يعيش بها أفراد المجتمع، وحيث أن المجتمعات تتألف من أفراد لذا يجب أن تكون الهيئات المكونة للمجتمع أعضاء مبتدئين لخلق مجتمع فعال، والمواطنة الرقمية تتطلب بالمثل المبادئ الأخلاقية للعمل بشكل فعال داخل

شكل (٢) مواصفات المواطن الرقمي (الجزار، ٢٠١٤)



٤- ملم بالقراءة والكتابة ولغة الرموز والنصوص والتكنولوجيات الرقمية ويوظفها بكفاءة في الفضاء الإلكتروني.

٥- على بينة بالتحديات في بيئات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، ومتمكن من إدارتها بشكل فعال.

٦- يستخدم تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في التواصل مع الآخرين بطرق ذات معنى إيجابي.

٧- يظهر الصدق والنزاهة والسلوك الأخلاقي في استخدام تكنولوجيا المعلومات والاتصالات.

٨- يحترم مفاهيم الخصوصية وحرية التعبير في العالم الرقمي.

٩- يساهم ويعزز بنشاط قيم المواطنة الرقمية. (NetSafe، ٢٠١٣))

الأهداف التي يجب أن تحققها المواطنة الرقمية:

ارتبطت المواطنة الرقمية بما يعرف بالحياة الرقمية والهدف الأساسي في التعليم للمواطنة الرقمية هو: تحسين التعلم والنتائج وإعداد الطلاب في إطار قواعد السلوك المناسب المسؤول لاستخدام التكنولوجيا ليصبحوا مواطنين القرن الحادي والعشرين، ويمكن استعراض أهدافها فيما يلي:

١- توعية مختلف المراحل العمرية بمفهوم المواطنة الرقمية بصورة محببة.

٢- رفع مستوى الأمان الإلكتروني.

٣- تمثيل البلاد بأحسن صورة من خلال السلوك الرقمي السليم.

ويستنتج من الشكل السابق أن مواصفات المواطن الرقمي تتمثل في صفات الفرد الواعي الذي يلتزم بالأمانة الفكرية ومبادئها، ويهتم بإدارة وقته ولا يضيعه بلا فائدة تستدعي ذلك، وينظم وقته الذي يستخدم فيه الاتصالات الرقمية تكنولوجيا الوسائط الرقمية، وموقفه الواضح من أضرار الانترنت وسعيه لحماية نفسه من هذه المخاطر فيقف ضد تسلط الانترنت، ويحمي نفسه من المعتقدات والشائعات المنتشرة عبر الانترنت والتي قد تؤثر في فكره واعتقاده، فهو يعي أنها شائعات فاسدة ويستطيع التمييز بينها وبين الحقائق، وهو أيضا الشخص الذي يحتم الرأي الآخر ويترك مساحة للآخرين للتعبير عن آرائهم في الموضوعات العامة دون التعرض للنقاش الحاد أو العنصري معهم، كما أنه يستطيع وسط كل هذه التحديات والمخاطر المحافظة على المعلومات الشخصية لحسابه الخاص دون تعرضها للسرقة أو الانتهاك.

وينبغي أن يكون المواطن الرقمي متمكناً من مجموعة من المهارات ليستحق هذا اللقب؛ فيكون المواطن الرقمي:

١- مستخدم واثق ومتمكن من تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات.

٢- يستخدم التقنيات للمشاركة في الأنشطة التعليمية والثقافية والاقتصادية.

٣- يستخدم ويطور مهارات التفكير النقدي في الفضاء الإلكتروني.

- ١- الوصول الرقمي: المشاركة الإلكترونية الكاملة في المجتمع.
 - ٢- التجارة الإلكترونية: بيع وشراء البضائع إلكترونياً.
 - ٣- الاتصالات الرقمية: التبادل الإلكتروني للمعلومات.
 - ٤- محو الأمية الرقمية: عملية تعليم وتعلم التكنولوجيا واستخدام أدواتها.
 - ٥- اللياقة الرقمية: المعايير الرقمية لسلوك والاجراءات.
 - ٦- القوانين الرقمية: المسؤولية الرقمية على الأعمال والأفعال.
 - ٧- الحقوق والمسؤوليات الرقمية: الحريات التي يتمتع بها الجميع في العالم الرقمي.
 - ٨- الصحة والسلامة الرقمية: الصحة النفسية والبدنية في عالم التكنولوجيا الرقمية.
 - ٩- الأمن الرقمي (الحماية الذاتية): إجراءات ضمان الوقاية والحماية الإلكترونية (الأسمرى، ٢٠١٥).
- ويمكن شرح هذه المحاور الرئيسة في السياق المختصر التالي:
- الوصول الرقمي:
- تمثل الفجوة الرقمية واحدة من أكثر القضايا الصعبة في مجتمع المعرفة، إذ توجد منافع اجتماعية واقتصادية ذات مغزى لكل شخص، ولو أن الناس في الأمم المختلفة قادرين على أخذ الفائدة الكاملة من تكنولوجيا المعلومات الحديثة لتحسين حياتهم (محمد، ٢٠٠٨، ٥١)، لذلك فإن الوصول الرقمي حق إنساني

- ٤- تقليل الانعكاسات السلبية لاستخدام الانترنت على الحياة الواقعية.
 - ٥- نشر ثقافة حرية التعبير الملتزمة بالأدب.
 - ٦- تيسير وإيضاح الطرق المثلى لتعامل الفرد مع المواقف أو قضية إلكترونية معينة عبر إعداد مرجع متكامل للقضايا الإلكترونية المنتشرة.
 - ٧- تحويل مفهوم الرقابة المشددة وانعدام الخصوصية إلى مفهوم الرقابة الذاتية وفق ضوابط شرعية الإسلامية والقيم الاجتماعية.
 - ٨- توفير بيئة تواصل اجتماعي خالية من العنف. (الملاح، ٢٠١٦، ص ١٢)
- مبادئ المواطنة الرقمية:
- أبعاد المواطنة الرقمية عي عبارة عن المحددات الثقافية والاجتماعية والصحية والقانونية والأمنية ذات الصلة بالتكنولوجيا، والتي تمكن الفرد من تحديد معايير استخدام التكنولوجيا بشكل مقبول وممارسة السلوكيات الأخلاقية أثناء التعامل معها بما يمكنه من مسايرة العالم الرقمي وخدمة الوطن الذي يعيش فيه (الحصري، ٢٠١٦، ص ٩٤).
- وفي هذا الإطار قد حددت منظمة ISTE (International Society For Technology in Education) تسعة محاور عامة لتشكيل المواطنة الرقمية، وقد أكدت عليها دراسة الحصري (٢٠١٦)، المسلماني (٢٠١٤)، دراسة الجزار (٢٠١٤)، ودراسة المصري وشعنت (٢٠١٧)، ووقد حددها في المحاور التسع التالية:

لذلك بات من الضرورة أن يكتسب المواطن العصري أساليب وضوابط البيع والشراء في عالم الاقتصاد الرقمي (المصري، وشعت، ٢٠١٧، ص ١٨٠)، والبيع والشراء عبر شبكة الانترنت أصبح واقع في تزايد مستمر، ومن ثم لا بد من تحقيق الوعي بالضوابط والقواعد التي يجب على الفرد في المجتمع الرقمي الالتزام بها حتى يصبح مواطن صالح (الحصري، ٢٠١٦، ص ١٠١)، والمواطنة الرقمية تتقف الفرد بالقضايا المتعلقة بقوانين الدولة (أدعيس، ٢٠١٥، ص ١)، ومن هنا يستنتج الباحث مما سبق أن التجارة الرقمية عبارة عن تبادل تجاري بين طرفين أو عدة أطراف تتم المعاملات إلكترونياً عن طريق شبكة الانترنت، ونظراً لتوسع هذه الدائرة فإن من الضروري وضع مجموعة من الضوابط لتحكم هذه العمليات التجارية الإلكترونية وللمواطنة الرقمية دوراً مهماً في ذلك.

- الاتصالات الرقمية:

ويقصد بها التشارك الإلكتروني للمعلومات وفهم طرق الاتصال الرقمي ومساعدة الأفراد على معرفة قنوات الاتصال الرقمية الفاعلة وهذا يتطلب توعية الأفراد وتدريبهم على معرفة الخيارات المناسبة للتشارك الإلكتروني (Breslau، ٢٠١٥)، ويعمل الاتصال عبر الانترنت على توسيع شبكة علاقات الفرد الاجتماعية مع الآخرين على المستوى المحلي والإقليمي والدولي، وبصرف النظر عن خلفياتهم السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والعرقية،

كفلته العديد من الدول لمواطنيها، والمواطنة الرقمية تهدف إلى ترسيخ مبدأ الوصول الرقمي واسع النطاق إلى الانترنت ومصادر المعلومات الرقمية، وذلك بهدف تحقيق المساواة الرقمية الكاملة وتكافؤ الفرص أمام جميع أفراد المجتمع بلا استثناء فيما يتعلق بالتكنولوجيا (العقاد، ٢٠١٧، ص ٣٥).

ويعرفه العجمي (٢٠١٦) بأنه المشاركة الإلكترونية في المجتمع وإتاحة الفرصة للجميع في استخدام التقنية وتقديم التسهيلات لذوي الظروف الاقتصادية ولذوي الاحتياجات الخاصة وتوفير معامل للحاسب الآلي في المدرس وتشجيع المعلمين على استخدامها، فالمواطنة الرقمية تنطلق من ضرورة تحقيق مبدأ المشاركة الرقمية المتكافئة أو حق الوصول الرقمي لجميع أفراد المجتمع، دون تمييز وذلك لضمان تمتع جميع المواطنين بالمساواة الرقمية الكاملة (المصري، وشعت، ٢٠١٧، ص ١٨٠)، ومن ثم فإن نقطة الانطلاق للمواطنة الرقمية في العمل على توفير الحقوق الرقمية المتساوية ودعم الوصول الإلكتروني، ومن ثم فإن الإقصاء الإلكتروني يجعل من العسير تحقيق النمو والازدهار، حيث أن المجتمع يستخدم الأدوات التكنولوجية أمام جميع الأفراد (شكر، ٢٠١٤، ص ٦٨).

- التجارة الرقمية:

يطلق على عمليات تبادل السلع والخدمات والمعلومات في الاقتصاد الرقمي بالتجارة الرقمية التي تعتمد على توظيف التكنولوجيا الرقمية في العمليات التجارية،

المتاحة وزيادة وعيهم بطرق استخدامها والاستفادة منها على أكمل وجه (العقاد، ٢٠١٧، ص ٣٧).

- محو الأمية الرقمية:

لم يعد مفهوم الأمية في هذا العصر مقتصرًا على القراءة والكتابة فقط، بل تعدى ذلك إلى البعد الرقمي، وأصبح محو الأمية الرقمية هدفاً للدول التي تسعى إلى بناء مجتمعات معرفة حديثة ومتطورة عن طريق اكساب شعوبها المهارات الأساسية التي تمكنهم من استخدام واستعمال تقنيات الحاسوب في حياتهم اليومية (الدهشان، والفويهي، ٢٠١٥، ص ١٥)، والأمية في العصر الحالي لم تعد تقتصر على عدم القدرة على القراءة والكتابة، فقد تغير المفهوم وأضيف إليه بعد جديد وهو البعد الرقمي وأصبحت الأمية الحقيقية هي الأمية الرقمية، والمقصود بها عدم القدرة على استخدام التكنولوجيا الرقمية، وأن المواطنة الرقمية تسعى لمحو الأمية الرقمية من خلال تأهيل المواطنين وإيصالهم إلى مستوى ثقافي يمكنهم من استخدام التكنولوجيا الرقمية والإفادة منها (العقاد، ٢٠١٧، ص ٣٨)، وانطلاقاً من كون المواطنة الرقمية هي ثقافة وقيم وسلوك، ومحو الأمية الرقمية تعني وصول المواطنين إلى مستوى تعليمي وثقافي يمكنهم من استخدام التكنولوجيا الرقمية والإفادة منها وتوظيفها في خدمة أنفسهم ومجتمعهم (المصري وشعت، ٢٠١٧، ص ١٨٠)، فالمواطنة الرقمية تقوم على تعليم وتثقيف الأفراد بأسلوب جديد أخذ في الاعتبار حاجة هؤلاء الأفراد إلى مستوى عالي من مهارات محو الأمية المعلوماتية

والجنسية، وقد أصبحت تقنيات الاتصال ونقل المعلومات رافداً أساسياً، وركناً مهماً في بناء منظومة الإنسان الاجتماعي، والاقتصادية، والسياسية والثقافية، في ظل التحولات والتطورات المعرفية في هذا العصر. (المجالي، ٢٠٠٧، ص ١٦٢:١٦١).

فالالاتصال الرقمي هو تبادل المعلومات الإلكترونية عن طريق التواصل والمشاركة باستخدام الأجهزة الرقمية التي تساعد على التواصل مع الأشخاص والمنظمات، والتعارف عن بعد، وممارسة الخدمات الشبكية بكل سرور وسهولة، وهي كثيرة كالبريد الإلكتروني، وبرامج التواصل الاجتماعي ومحركات البحث (الدسوري، ٢٠١٧، ص ١١٣)، والمواطنة الرقمية تهتم بأن يمتلك الفرد القدرة على اتخاذ القرار السليم أمام العديد من خيارات الاتصالات الرقمية المتاحة وأن يكون على وعي بكيفية استخدامها (أدعيس، ٢٠١٥، ص ١)، إلى جانب ذلك فقد أكدت الدراسات على أن المواطنة الرقمية يمكن أن تساعد على تعزيز التواصل الإيجابي بين أطراف العملية التعليمية (Dotterer, et. al., ٢٠١٦، ص ٦٠)، والاتصالات الرقمية هي اتصالات تتعامل بمبدأ النظام الثنائي، وتتصف هذه الاتصالات بقوتها وجودتها العالية مقارنة بالاتصالات التناظرية، والاتصالات الرقمية نوعين اتصال هما المتزامن وغير المتزامن، والمواطنة الرقمية تهدف إلى زيادة قدرة الأفراد على اتخاذ القرار السليم أمام خيارات الاتصالات الرقمية

المواطن بواجبه الرقمي على الوجه الصحيح يحتاج إلى تعلم معايير السلوك الرقمي المقبول في العالم الافتراضي ليكون مواطناً مسؤولاً (الحصري، ٢٠١٦، ص ١٠١)، كما أصبح من الصعب أن يكتسب الطلاب قواعد اللياقة الرقمية قبل استخدامها، وعلى المؤسسة التربوية غرس الاستخدامات والتصرفات اللائقة فيهم كمواطنين رقميين، وغالباً ما ترفض التطبيقات الرقمية بعض اللوائح والقوانين على المستخدمين، أو يتم حظر التقنية بكل بساطة لوقف الاستخدام غير اللائق، إلا أن سم اللوائح وصياغة سياسات الاستخدام وحدها لا تكفي لابتدأ من تثقيف كل مستخدم وتدريبه على أن يكون مواطناً رقمياً مسؤولاً في ظل مجتمع جديد (الجزار، ٢٠١٤، ص ٤٠٨).

- القوانين الرقمية:

ويقصد بها القيود التشريعية التي تحكم استخدام التقنية والتي يتعرض مخالفتها لعقوبة قانونية، من هذه المخالفات نشر المواد المخالفة، السرقة العلمية مما يجب توعية المستخدمين لهذه القوانين لحمايتهم (المسلماني، ٢٠١٤)، ويشير (Ribble، ٢٠١١) إلى أن القوانين التي ترتبط بالتكنولوجيا يجب أن كون من اهتمام الإدارات المدرسية، وحتى وإن كانت هذه الانتهاكات تحدث بعيداً عن المدرسة، إلا أن أثرها تحتاج إلى أن يتم معالجتها أثناء اليوم الدراسي، وهنا ينبغي على المديرين أن يزودوا المعلمين والطلاب بالمصادر والإرشادات الخاصة بما هو شرعي وما هو غير شرعي، ويشق القانون الرقمي ببعض الدول من

(شكر، ٢٠١٤، ص ٦٩)، والأمية الرقمية هي عبارة عن تعليم وتعلم واستخدام التقنية وأدواتها بهدف الاستفادة منها بشكل مناسب والتحقق من دقة وصحة المعلومات في شبكة الانترنت وتوفير محتوى رقمي ذو صلة بمجالات التعليم المتنوعة (العجمي، ٢٠١٦)، لذلك تؤكد الأدبيات على أن التربية الرقمية أصبحت ضرورة من ضرورات العصر، لدورها المحوري في تعريف الطلاب بالأدوات الرقمية، وكيفية استخدامها بصورة مناسبة، حيث تعني التربية الرقمية بتنمية قدرات الطلاب على استخدام التكنولوجيا الرقمية، ومعرفة متى وكيف يمكن استخدامها (المسلماني، ٢٠١٤، ص ٤٣:٤٢).

- اللياقة الرقمية (الإتيكيت الرقمي):

تعرف بأنها المعايير الرقمية للسلوك والإجراءات وتعلق بالإشكاليات المرتبطة بالمواطنة الرقمية مثل السلوك غير المسؤول عند استخدام التقنية ولذلك يتم فرض قوانين ولوائح على مستخدمي التقنية فيجب تثقيف كل مستخدم للتقنية ليكون مواطناً رقمياً صالحاً (الدهشان، والقويهي، ٢٠١٥)، ونظراً لزيادة التعامل مع التكنولوجيا في جميع مجالات الحياة فقد ظهرت الحاجة إلى تعليم اللياقة والسلوك الرقمي وأن يكون جزء لا يتجزأ من العملية التعليمية في مختلف المراحل العمرية للمتعلمين (القحطاني، ٢٠١٨، ص ٦٣)، وتؤكد الدراسات على أنه ينتشر داخل العالم الرقمي سلوكيات غير لائقة وربما غير مقبولة، وبعد المنع والحرمان للمواطن الرقمية للجميع ومن ثم حتى يقوم

- الحقوق والمسؤوليات الرقمية:

هي عبارة عن وعي الفرد بما يمتلكه من حقوق وما يجب أن يقدمه من واجبات نحو المجتمع المحيط به أثناء الاتصال الرقمي بالعلم المحيط به، واستخدامه للتكنولوجيا الرقمية أيضاً. وحقوق الإنسان الرقمية يقصد بها إجمال الحقوق التي تضمن للإنسان القدرة على تداول المعلومات والبيانات في البيئة التي يعيش فيها، والحق في الوصول إليها واستخدامها، والقدرة على الاتصال والتواصل مع بيئته أو مع من يريد من خلال خطوط وشبكات الاتصالات، من أجل ضمان توفير آليات وتقنيات الوصول الرقمي إلى الجميع بلا استثناء (الجزار، ٢٠١٤، ص ٤١٠).

وتعرفها المسلماني (٢٠١٤) أنه يقصد بها الحرات التي يتمتع بها الجميع في العالم الرقمي، ويتمتع المواطن الرقمي بمجموعة من الحقوق مثل الخصوصية وحرية التعبير التي من الضروري أن يفهمها ويعيها، مقابل هذه الحقوق مسؤوليات على المواطن الرقمي أن يحافظ عليها كي يكون مواطناً رقمياً صالحاً.

ويذكر العقاد (٢٠١٧، ص ٤١) أن الحقوق الرقمية تشير إلى حقوق المواطن بالوصول إلى المحتوى الرقمي واستخدامه وإنشائه ونشره أو الوصل إلى أجهزة الرقمية أو شبكات الاتصال واستخدامها، ويتعلق هذا المصطلح بشكل خاص بحمايه وإعمال الحقوق الموجودة، مثل الحق في الخصوصية والسرية وحرية التعبير في سياق التقنيات الرقمية، وخصوصاً شبكة الانترنت، ويتابع الدهشان (٢٠١٦، ص ٨٥:٨٤)

القانون الحالي كما هو الحال في كندا؛ حيث يحترم حقوق الملكية، ويجرم سرقة الهويات، وسرقة البرمجيات، وقرصنة الكمبيوتر، ونشر الفيروسات، وفي الولايات المتحدة أكد القانون على ضرورة إنشاء مواقع لمشاركة المواد المختلفة، وتدعيم تكنولوجيا إدارة الحقوق الرقمية (Alberta Education, 2012, p (Ribble, 2011, P,28) (٣٢)، ويشير العقاد (٢٠١٧، ص ٤٠) أنه في ظل الثورة الرقمية التي تجتاح العلم في العصر الحالي بات من الضرورة سن قوانين تحكم استخدام التكنولوجيا الرقمية وذلك لحماية حقوق المستخدمين، وأن تكون صادرة عن جهات حكومية رسمية لضمان الالتزام بها، ويعد احترام القوانين الرقمية هو العنصر المعني بالأخلاقيات المتبعة داخل مجتمع التكنولوجيا، حيث توجد عدة قوانين سنها المجتمع الرقمي لا بد من الانتباه إليها، ويقع تحت طائلة هذه القوانين كل من اخترق معلومات الآخرين، وقام بتنزيل الملفات الخاصة بهم بشكل غير مشروع، وإنشاء كافة أنواع الفيروسات المدمرة وفيروسات التجسس وغيرها من الرسائل غير المرغوب فيها أو سرقة هوية شخص آخر أو ممتلكاته، كل هذا يعد عملاً منافياً للأخلاق (الجزار، ٢٠١٤، ص ٤٠٩)، وبالتالي فالمواطنة الرقمية تتطلب الالتزام بقوانين المجتمع الرقمي (المصري وشعت، ٢٠١٧، ص ١٨١).

الفرد المتعامل مع التقنية لمشكلات صحية ونفسية لذا لا بد من توعية المستخدمين لها للمحافظة على صحتهم (الدهشان، والفويهي، ٢٠١٥).

فما لاشك فيه أن التعامل غير الرشيد مع التكنولوجيا قد يعرض الأفراد للعديد من الأخطار الصحية التي تؤثر عليهم، مثل الاجهاد البدني والنفسي والمشكلات الاجتماعية المترتبة على الاستخدام المفرط، ومن ثم حتى يقوم المواطن بواجبه الرقمي على الوجه الصحيح يحتاج إلى معرفة الاستخدام المناسب والأمثل لها (الحصري، ٢٠١٦، ص ١٠٢)، كما أشارت الدراسات والأدبيات أن التعرض والتعامل مع التكنولوجيا الرقمية بشكل مبالغ فيه وقضاء وقت طويل في العالم الإلكتروني الافتراضي يسبب أمراض عديدة مثل الدوخة وتشويش الأفكار والأرق وسرعة الغضب وفقدان المهارات الاجتماعية وزيادة اللامبالاة بالمستقبل.

- الأمن الرقمي:

هو إجراءات ضمان الحماية والوقاية الرقمية، ويوجد في العالم الرقمي العديد من الأخطار مثل الفيروسات وسرقة المعلومات وغيرها من المخاطر التي تهدد أمن مستخدمي التقنية، ويحتاج المواطن الرقمي إلى معرفة طرق الحماية من تلك المخاطر وكيف يتصدى لها مثل الاعتماد على برامج الحماية من الفيروسات والاحتفاظ بنسخ احتياطية لبياناته (الحصري، ٢٠١٦)، وتتراوح المخاطر التي تهدد مستخدمي البيئات الرقمية بين الإصابة بالفيروسات المدمرة

مؤكداً على أنه لا بد من دراسة ومناقشة الحقوق الرقمية الأساسية حتى يتسنى فهمها على النحو الصحيح في ظل العالم الرقمي، ومع هذه الحقوق تأتي الواجبات أو المسؤوليات، فلا بد أن يتعاون المستخدمون على تحديد أسلوب استخدام التكنولوجيا على النحو اللائق، وبناء عليه، فإن هذان الجانبان بمثابة وجهان لعملة واحدة، فلا بد من تفعيلهما معاً حتى يصبح كل مواطن رقمي مواطناً منتجاً ومشاركاً فعلاً، من خلال تعديل القوانين الحالية، أو استحداث قوانين جديدة بما يتناسب مع طبيعة الحياة في العصر الرقمي مع تشديد العقاب على من يخالفها لتكون مانعاً من موانع ارتكابها.

- الصحة والسلامة الرقمية:

فالمواطنة الرقمية تهتم بنشر الوعي الصحي الأمن لاستخدام التكنولوجيا الرقمية، ونشر معايير الصحة والسلامة للحفاظ على صحة أبدان وعقول المستخدمين، وتشير القحطاني (٢٠١٨، ص ٦٩) أن التكنولوجيا الرقمية أصبحت هي الرفيق الدائم لأغلب الأشخاص ولا عجب في ذلك فهي تحيط بنا من كل جانب ونكاد لا نستغنى عنها في جميع مناحي الحياة، لذا كان من الواجب تبني عادات سليمة تضمن للفرد صحة وسلامة بدنية ونفسية من هذا الاستخدام، وتعرفها المسلماني (٢٠١٤) الصحة والسلامة الرقمية بأنها هي جميع الإرشادات والاحتياطات اللازمة لضمان الصحة والسلامة البدنية والنفسية من جراء استخدام التقنيات الرقمية، ويقصد بها أيضاً الصحة النفسية والجسدية في العالم الرقمي، حيث يتعرض

اشتدت الحاجة إلى التوعية بهذه القوانين وكذلك خلق ثقافة الاستخدام السليم للإنترنت والاستفادة من تلك الأداة بشكل أكبر وفاعلية أكثر (الزهراني، ٢٠١٣، ص ٤:٥)، والأمن الرقمي يعني اتخاذ الاحتياطات اللازمة لضمان السلامة الشخصية وأمن الشبكة (المسلماني، ٢٠١٤، ص ٢٤).

□ مراحل تنمية المواطنة الرقمية:

تحددت مراحل تنمية المواطنة الرقمية في المراحل الأربعة التالية (Ribble & Bailey، ٢٠٠٦):

أولاً: مرحلة الوعي (Awareness)

الوعي يعني انهماك الطلاب في أن يكونوا متقنين تكنولوجياً، ففي هذه المرحلة، يصبح التنقيف أوسع من مجرد إعطاء المعلومات والمعارف الأساسية حول المكونات المادية والبرمجية، والتركيز على عرض أمثلة للاستخدام السيئ والغير المناسب لتلك المكونات المادية والبرمجية، وإنما يحتاج الطلاب لأن يتعلموا ما هو مناسب وغير مناسب عند استخدامهم لتلك التقنيات الرقمية الحديثة.

ثانياً: مرحلة الممارسة الموجهة ((Guided Practice

إن التلاميذ يجب أن يكونوا قادرين على استخدام التكنولوجيا في مناخ يشجع على المخاطرة والاكتشاف في مراحل متقدمة، وبدون الممارسة الموجهة فإنهم ربما لا يدركون هذه الطريقة المناسبة.

ثالثاً: مرحلة النمذجة وإعطاء المثل والقوة

((Modeling & Demonstration))

والمعلومات المخزنة على الحاسوب، والاختراق للعبث بملفات المستخدم أو استغلال حاسوبه بقصد الإساءة إلى الآخرين، أو سرقة البيانات الشخصية بقصد الانتحال أو الابتزاز، وسرقة بطاقات الائتمان، وأكثر الناس المستهدفين في الاختراقات الأمنية هم الأشخاص الذين يقومون بتصفح الإنترنت، حيث يتسبب الاختراق في مشاكل مزعجة مثل تبطئ حركة التصفح وانقطاعه على فترات منتظمة، ويمكن أن يتعذر الدخول إلى البيانات وفي أسوأ الأحوال يمكن اختراق المعلومات الشخصية للمستخدم، وعلى الرغم من أنه ليست هناك ضمانات كاملة للحماية من المخاطر إلا أن هناك خطوات وقائية؛ لذا لا بد أن يكون المستخدمين بشكل عام على علم بما يتضمنه محور الأمن الرقمي (الحماية الذاتية) من إرشادات من شأنها أن تحميهم من مخاطر الإصابة بما يهدد أمنهم (القحطاني، ٢٠١٨، ص ٦٩).

والجدير بالذكر أنه لا توجد معايير موحدة لقوانين الإنترنت وإنما هي تخضع بشكل أو بآخر لما تسنه القوانين المحلية لذلك الإشكالية هنا عندما تكون المسألة القضائية "عابرة للدول" أي متعلقة بشخص أو شركة أو مقدم خدمة من دول مختلفة، لهذا قد تتعرض قوانين الإنترنت لثلاثة عناصر قضائية أو ثلاثة عوامل ألا وهي: أولاً: القوانين المحلية للمستخدم نفسه أو العميل، ثانياً: القوانين المحلية لمكان وجود السيرفر أو مقدم الخدمة، ثالثاً: قوانين صاحب العمل ومقدم السلعة، ومع انتشار الجرائم المعلوماتية مؤخراً

أن تستخدم بها هذه التقنيات الرقمية الحديثة في الفصل الدراسي وكذلك خارجه. كما إنه من الصعب أن يعود الشخص عن السلوك أو الممارسة التي حدثت بالفعل ولكن يمكنه التفكير حلوها بعدما حدثت، وبدون إمداده بالفرص التي تمكنه من التأمل الذاتي في هذا السلوك الحادث فإن إمكانية تكرار السلوك سوف تكون أكثر وأكثر في المستقبل (شرف، والدمرداش، ٢٠١٤).

□ الدراسات السابقة في مجال المواطنة الرقمية:

اطلع الباحث على عدد من الدراسات التي تناولت متغير المواطنة الرقمية وآليات قياسها وأساليب تنميتها، ثم قام بتلخيص أهم ما جاء فيها وجدولها تسهيلاً واختصاراً؛ كما يتضح في الجدول رقم (١)

وهذا يعنى إعطاء النموذج الواضح في الاستخدام المناسب للتكنولوجيا في الحجرة الدراسية، على سبيل المثال ، لو أنك كمعلم حملت تليفونك المحمول أثناء تواجدك بالفصل الدراسي ، فإنه ينبغي عليك إغلاقه أو تجعله صامتاً أثناء ذلك ، بالإضافة إلى أنه يمكنك توجيه الآباء من خلال تقديم قائمة بأهم التوجيهات حول التساؤلات التي يمكن أن تطرح في أذهانهم في التعامل المناسب مع أبنائهم أثناء الاستخدامات المختلفة للتقنيات الرقمية الحديثة و العمل على مناقشتها معهم ، فالكبار يحتاجون أن يكونوا نماذج جيدة للمواطنة الرقمية ، كي يستطيع الاطفال تقليد ومتابعة هذه النماذج .

رابعاً: مرحلة التغذية الراجعة وتعديل السلوك (Feedback and Aalysis))

إن الفصل الدراسي ينبغي أن يكون المكان الذي يمكن للطلاب فيه ان يناقشوا استخداماتهم للتقنيات الرقمية الحديثة ليروا كيف يمكنهم استخدامها بطريقة مناسبة. وأن ذلك يكون عن طريق إمداد الطلاب بالتكوين النقدي البناء للتمييز بين الطرق والوسائل التي يجب

جدول (١) أهم الدراسات العربية والأجنبية التي تناولت المواطنة الرقمية

م	الباحث	عنوان البحث	الهدف الأساسي	منهجية البحث-مجتمع الدراسة-المتغيرات	أهم النتائج
1	الجزار (2014)	دور المؤسسة التربوية في غرس قيم المواطنة الرقمية-تصور مقترح	هدفت هذه الدراسة إلى تقديم تصور مقترح لدور المؤسسة التربوية في غرس قيم المواطنة الرقمية في ثلاثة محاور وهي: تطوير البيئات التعليمية الداعمة للتكنولوجيا الرقمية، وضع ضوابط ومعايير التعامل الرقمي، تعظيم الدور التربوي للمدرسة.	اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي في تحليل الأدبيات المتعلقة بالدراسة لتصل من خلاله لتقديم التصور، حددت الدراسة مفهوم المواطنة الرقمية وأبعادها، ثم رصدت باختصار بعض مخاطر الثورة الرقمية وسلباتها على المجتمع المصري كالتخفي في كيانات وهمية والانعزالية والإضرار بالعلاقات الطبيعية بين الطلاب لتصل للتصور المقترح	توصلت الدراسة إلى تصور مقترح لدور المؤسسة التربوية في غرس قيم المواطنة الرقمية يتضمن العمل على ثلاثة محاور أساسية: المحور الأول/ تطوير البيئات التعليمية الداعمة للتكنولوجيا الرقمية وتشكيل المجتمعات الافتراضية، المحور الثاني/ وضع ضوابط ومعايير التعامل الرقمي، المحور الثالث/ تعظيم الدور التربوي للمدرسة.
2	اسمان وكنان (Isman & Canan ، ٢٠١٤)	Digital citizenship	هدفت الدراسة إلى تطوير مقياس لتقييم المواطنة الرقمية، واستخدامه في التعرف على مستويات المواطنة الرقمية لدى الطلاب.	تكون عينة الدراسة من (٢٢٩) طالباً وطالبة من طلبة البكالوريوس في كلية التربية في جامعة سكاريا التركية المسجلين في العام ٢٠١٣/٢٠١٤م. واعتمدت الدراسة على الأدب النظري في تكوين مجموعة من العوامل المستخدمة في قياس المواطنة الرقمية، وتم استخدام المنهج الوصفي تحليلي.	توصلت الدراسة إلى عدم وجود فروق في سمات المواطن الرقمي بين الطلاب تعزى لمتغيرات الجنس والصف الدراسي، وملكية جهاز الحاسب والتدريب على الحاسب، وأن الطلبة الذين يستخدمون الإنترنت بمعدل ٣-٦ ساعات يومياً لقراءة الصحف والكتب الإلكترونية والتواصل عبر الشبكات الاجتماعية لديهم سمات المواطن الرقمي أكثر من غيرهم من الطلبة.
3	جونز وميتشل (Jones & Mitchell ، ٢٠١٥)	تعريف المواطنة الرقمية للنشء وقياسها"	هدفت إلى تحديد تعريف المواطنة الرقمية من خلال تحليل التعريفات الموجودة بالدراسات السابقة، ثم استخدام هذا التعريف لعمل مقياس للمواطنة الرقمية في بعدين هما: سلوك الاحترام على الإنترنت، المشاركة المدنية باستخدام الإنترنت	استخدمت الدراسة الاستبانة لجمع البيانات من عينة تكونت من (٩٧٩) فرداً ضمن الفئة العمرية (١١-١٧) سنة من طلبة المدارس في الولايات المتحدة، وتم بناء مقياس للمواطنة الرقمية في بعدين هما: سلوك الاحترام على الإنترنت، المشاركة المدنية باستخدام الإنترنت، تم استخدام المنهج الوصفي المسحي.	توصلت الدراسة إلى: تعريف المواطنة الرقمية على أنها مجموعة من سلوكيات الاحترام والتسامح وأنشطة المشاركة المدنية المتعلقة باستخدام الإنترنت، ودرجات سلوك الاحترام على الإنترنت تنقص بزيادة أعمار الشباب، ودرجات البنات في كلا البعدين كانت أعلى من درجات البنين، وارتبطت البعدان عكسياً باقتراح مضايفات على الإنترنت، وطردياً بسلوك مساعدة الآخرين.
4	السيد (٢٠١٦)	دور وسائل الإعلام الجديدة في دعم المواطنة الرقمية لدى طلاب الجامعة	هدفت إلى تعرّف دور وسائل الإعلام الاجتماعي في نشر ثقافة المواطنة الرقمية لدى طلبة الجامعة، واستقراء طبيعة مفهوم المواطنة الرقمية لدى طلبة الجامعة، والوقوف على الفروق بين طلبة الجامعة فيما يتعلق بالمواطنة الرقمية.	تكون مجتمع الدراسة من طلبة وطالبات جامعة بنها الذين يدرسون في الكليات النظرية (الأدب، والحقوق، والتربية) والكليات العلمية (العلوم، والهندسة، والطب البيطري، والتجارة)، واختار الباحث عينة قصدية بالمصادفة بلغت (١٥١) طالباً وطالبة، واعتمد الباحث على المنهج الوصفي التحليلي.	توصلت الدراسة إلى أن طلاب وطالبات الكليات العلمية أكثر استخداماً لمواقع التواصل الاجتماعي، ونسبة (٩١,٤%) من طلاب وطالبات الجامعة أجمعوا على أنهم لا يعرفون معنى المواطنة الرقمية سواء ذكور أم إناث ولا فرق بين طلاب الكليات العلمية والكليات النظرية، وطالبت نسبة (٤٥,٤%) من طلاب وطالبات الجامعة بفرض رقابة على استخدام وسائل الإعلام الجديدة.
5	بيراردي (Berardi ، ٢٠١٦)	تصورات معلمي المرحلة الابتدائية نحو الكفاية الذاتية في تدريس المواطنة الرقمية	هدفت الدراسة إلى استطلاع تصورات معلمي المدارس نحو المواطنة الرقمية.	استخدم الباحث المنهج الوصفي والتحليلي، وقام ببناء استبانة طبقت على عينة من (٦٤) معلم في مدارس فنزويلا	توصلت الدراسة إلى أن تصورات المعلمين لكفايتهم نحو المواطنة الرقمية جاءت بمستوى عالي، ووجود فروق لصالح من يستخدمون التقنية، وجاء مجال احترام النفس والآخرين في المرتبة الأولى، وأوصت بضرورة إعداد المعلم ليكون مستعداً للتربية على الرقمية
6	الشمري (٢٠١٦)	مدى توافر قيم المواطنة الرقمية لدى معلمي	هدفت الدراسة إلى الكشف عن مدى توافر قيم المواطنة لدى	استخدم الباحث المنهج الوصفي والمسحي	أظهرت نتائج الدراسة توافر قيم المواطنة الرقمية لدى معلمي الحاسب الآلي في المرحلة

		الحاسب الآلي وتقنية المعلومات في المرحلة المتوسطة والثانوية في محافظة حفر الباطن	معلمي الحاسب الآلي في المرحلة المتوسطة والثانوية وسبل تعزيزها	تكون مجتمع الدراسة من معلمي الحاسب الآلي في محافظة حفر الباطن والبالغ عددهم (٨٠١٨) معلم ومعلمة حيث تم مقابلة (٨٦) معلم للإجابة عن استبانة الدراسة	المتوسطة والثانوية بدرجة كبيرة، وأن سبل تعزيز قيم المواطنة الرقمية لدى معلمي الحاسب الآلي في المرحلة المتوسطة والثانوية كانت بدرجة كبيرة.
7	دويتيرير وآخرون (Dotter) and et. (٢٠١٦،،al	تعزيز الرقمية في الفصول الدراسية	هدفت لتشجيع ممارسة المواطنة الرقمية في مجالات التعليم المختلفة بالولايات المتحدة الأمريكية، وتسلط الضوء على مزايا وفوائد تدريس المواطنة الرقمية للشباب.	وقد استخدمت الدراسة المنهج الوصفي لمراجعة الأدبيات، وتوصلت الدراسة إلى أن تدريس المواطنة الرقمية يساعد على محو الأمية الرقمية، ويمنح الشباب إطاراً أخلاقياً للتعامل مع التكنولوجيا، ويزيد قدرتهم على التعامل مع الفضاء الرقمي.	توصلت الدراسة إلى أن تدريس المواطنة الرقمية يساعد على محو الأمية الرقمية، وعلى منح الشباب إطار أخلاقي للتعامل مع التكنولوجيا، كما يزيد من قدرتهم على التعامل مع الفضاء الرقمي، وقد أوصت بضرورة البحث عن أفضل السبل لضمان حصول الطلبة على معرفة شاملة بالمواطنة الرقمية، وضرورة تطوير برنامج التكنولوجيا في المدارس بحيث تكون المواطنة الرقمية جزءاً أساسياً فيه، وأن تقوم المدارس بدعوة أولياء الأمور للمشاركة في تطوير المناهج الدراسية.
8	المصري وشعت (٢٠١٧)	مستوى المواطنة الرقمية لدى عينة من طلبة جامعة فلسطين من وجهة نظرهم	هدفت الدراسة إلى التعرف على تقدير مستوى المواطنة الرقمية لدى عينة من طلبة جامعة فلسطين من وجهة نظرهم، والكشف عما إذا كانت هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات درجات تقدير أفراد العينة التي تعزى لمتغير الجنس.	استخدمت الدراسة المنهج الوصفي، وتكونت العينة من (٣٠٠) طالباً وطالبة، وطبقت عليهم استبانة مكونة من (٦٨) فقرة موزعة على (٩) محاور.	توصلت الدراسة إلى أن درجة التقدير الكلية لمستوى المواطنة لدى عينة من أفراد العينة من وجهة نظرهم كان بشكل عام متوسطاً، وبوزن نسبي (٧١,١٣%)، وقد أوصت الدراسة بضرورة إدراج المواطنة الرقمية كمساق أساسي ضمن مساقات المتطلبات الجامعية، وإطلاق برنامج تعليمي قومي تشرف عليه وزارتي التربية والتعليم العالي والاتصالات لإكساب طلبة الجامعات المهارات الأساسية للتعامل مع التكنولوجيا الرقمية.
9	شوي وجلسمان وكريستول (Glassman & Choi & Cristol) (٢٠١٧)	What it means to be a citizen in the internet age: Development of a reliable and valid digital citizenship scale	هدفت الدراسة لتطوير مقياس يتمتع بالصدق، والثبات لقياس المواطنة الرقمية.	تم استخدام المنهج الوصفي المسحي، قام الباحثون بتطوير استبانة وتطبيقها على عينة مكونة من (٥٠٨) طالباً جامعياً من طلاب المرحلة الجامعية والدراسات العليا في جامعة ميدويسترن في الولايات المتحدة الأمريكية.	من أبرز النتائج الوصول إلى مقياس يتصف بالصدق والثبات ويتمتع بموثوقية جيدة لمقياس المواطنة الرقمية، كما توصلت الدراسة إلى أن هناك علاقة متقاربة مع كفاءة الإنترنت مع الخوف منه.
10	القحطاني (٢٠١٨)	مدى تضمن قيم المواطنة الرقمية في مقرر تقنيات التعليم من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس	هدفت إلى تعرف قيم المواطنة الرقمية المتضمنة في مقرر تقنيات التعليم من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس بجامعة الأميرة نورة، وجامعة الملك خالد، والكشف عما إذا كان هناك فروق بين قيم المواطنة الرقمية المتضمنة في مقرر تقنيات التعليم، والكشف عن تأثير بعض المتغيرات الديمغرافية (الجنس، وسنوات الخبرة، والجامعة).	اعتمدت على المنهج الوصفي التحليلي، وتم جمع البيانات بواسطة الاستبانة، وطبقت على عينة عشوائية تتكون من (٢٣) عضو هيئة تدريس.	توصلت الدراسة إلى أن كل من: قيم اللياقة الرقمية، والوصول الرقمي، والاتصالات الرقمية، ومحور الأمية الرقمية، والصحة والسلامة الرقمية، والأمن الرقمي؛ هي فقط المتضمنة في مقرر تقنيات التعليم دون غيرها من قيم المواطنة الرقمية.

11	آل دحيم (٢٠١٨)	مدى توافر قيم المواطنة الرقمية لدى مدربي التدريب التربوي في مدينة الرياض: "دراسة ميدانية"	هدفت للتعرف على مدى توافر قيم المواطنة الرقمية لدى مدربي التدريب التربوي	اعتمدت الدراسة على المنهج المسحي القائم على تحليل وتفسير الظاهرة، وتكون مجتمع الدراسة من جميع مدربي التدريب التربوي في مدينة الرياض وعددهم (٣٢) مدرساً، واستخدمت الدراسة الاستبانة كأداة لجمع بياناتها، وتكونت الاستبانة من (٣٦) فقرة، توزعت على (١٠) محاور	توصلت الدراسة إلى توافر مبادئ وقيم المواطنة الرقمية في عينة الدراسة بنسبة تزيد عن (٨٠%)، وذلك يعني توافرها بدرجة جيدة، كما أكدت الدراسة على ضرورة وأهمية إكساب مهارات المواطنة الرقمية.
12	الحافظي (٢٠١٩)	تصميم برنامج تعليمي قائم على نظام إدارة التعلم الإلكتروني (Black board) وقياس فعاليته في تنمية قيم المواطنة الرقمية ومهارات التفكير التأملي لدى طلاب الكلية التقنية في مدينة جدة.	البرنامج التعليمي المقترح القائم على نظام إدارة التعلم (Black board) في تنمية قيم المواطنة الرقمية ومهارات التفكير التأملي لدى طلاب كلية التقنية بمدينة جدة.	تم اختيار العينة عشوائياً، وبلغت (٣٠) طالب، وابتعت الدراسة المنهج شبه التجريبي-تصميم المجموعة الواحدة، وجمعت البيانات باستخدام اختبار المواقف ومقياس التفكير التأملي، وحللت بيانات أداتي الدراسة من خلال المتوسطات الحسابية والانحراف المعياري، بالإضافة إلى حساب اختبار (ت) ومعادلة الكسب المعدل.	توصلت نتائج الدراسة لوجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة (٠,٠٥) بين متوسطي درجات مجموعة الدراسة في التطبيقين القبلي والبعدي في اختبار المواقف لقيم المواطنة الرقمية، وفي مقياس مهارات التفكير التأملي لدى الطلاب، وفعالية البرنامج التعليمي في تنمية قيم المواطنة الرقمية ومهارات التفكير التأملي.

قدمت رؤية وتصوراً مقترحاً حول غرس قيمة المواطنة الرقمية كدراسة الجزائر (٢٠١٤)، ودراسة دويتيرر وآخرون (Dottere and et. al، ٢٠١٦)، والدراسات التي عمدت لتطوير مقاييس لقياس مبادئ وقيم المواطنة الرقمية مثل دراسة شوي وجلسمان وكريستول (Glassman& Choi& Cristol، ٢٠١٧)، ودراسة اسمان وأوزلم (Isman& Ozlem، ٢٠١٤)، ودراسة جونز وميتشل (Jones& Mitchell، ٢٠١٥).

▪ اتفقت الدراسة الحالية مع عدد من الدراسات السابقة في اختيار المنهج الوصفي كدراسة دراسة القحطاني (٢٠١٨)، بيراردي (Berardi، ٢٠١٦) ودراسة الجزائر (٢٠١٤)، ودراسة المصري وشعت (٢٠١٧)، ودراسة دويتيرر وآخرون (Dottere and et. al، ٢٠١٦) والتي استخدمت المنهج الوصفي، كما اختلفت مع دراسة آل دحيم (٢٠١٨) التي

من خلال الاطلاع على الأدب النظري والدراسات السابقة المتعلقة بموضوع الدراسة الحالية؛ يمكن إجمال الخلاصة فيما يلي:

▪ استفادت الدراسة الحالية من الدراسات السابقة في الإطار النظري والمفاهيم المرتبطة بالمواطنة الرقمية.

▪ اتفقت الدراسة الحالية مع عدد من الدراسات السابقة في أهمية مبادئ المواطنة الرقمية وجدارتها بالدراسة وحاجة طلاب الجامعة إلى معرفتها والوعي بقيمتها التفصيلية.

▪ استفادت الدراسة الحالية من الدراسات السابقة في المناهج البحثية، واستقرت إلى مناسبة المنهج الوصفي المعتمد على تحليل المحتوى لتحقيق أهدافها.

▪ استفادت الدراسة الحالية من عدد من الدراسات السابقة في بناء أداة الدراسة المتمثلة في بطاقة لتحليل محتوى الصفحات الرسمية للجامعات على شبكة الإنترنت، وبصفة خاصة من الدراسات السابقة التي

التكنولوجيا ومتغير المواطنة الرقمية، وجعل هدف البحث قياس دور الجامعات السعودية في تنمية وتعزيز قيم المواطنة الرقمية سواءً في الأخبار التي تنشرها الجامعة على صفحتها الرسمية، أو من خلال الفعاليات والبرامج أو النشرات التوعوية المكتوبة على صفحات الويب الرسمية لهذه الجامعات، وبذلك يكون قد قدم الباحث هدفاً مختلفاً للبحوث التربوية في تكنولوجيا التعليم.

منهج الدراسة وإجراءاتها:

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة الحالية على المنهج الوصفي التحليلي (تحليل المحتوى) لمناسبته لطبيعة الدراسة ومتغيراتها، حيث تم قياس درجة إسهام الجامعات السعودية في تعزيز قيم المواطنة الرقمية التسعة من خلال قائمة معايير لمبادئ المواطنة الرقمية، والبنود الموضحة لهذه المبادئ، كما أن الدراسة الحالية سعت لتقصي دور الجامعات في تنمية وتعزيز مبادئ المواطنة الرقمية وعلاقته بالعمر الزمني لهذه الجامعات.

أداة الدراسة:

قام الباحث في هذه الدراسة بإعداد وبناء الأداة الخاصة بها " بطاقة تقييم مبادئ المواطنة الرقمية لدى الجامعات السعودية" ملحق رقم (١) وذلك من خلال الاطلاع على الدراسات والأدبيات التي سبق وتحديثنا عنها بالتفصيل في محور المواطنة الرقمية في الفصل السابق للدراسات السابقة.

وصف البطاقة:

استخدمت المنهج المسحي، دراسة الحافظي (٢٠١٩) التي استخدمت المنهج شبه التجريبي.

▪ تشابهت الدراسة الحالية مع عدد من الدراسات السابقة في محتويات أداة الدراسة حيث من الدراسات مع اختلاف أهدافها، فمنها ما عمد إلى قياس درجة قيام المؤسسات بتعزيز المواطنة الرقمية لدى الملتحقين بها عموماً كدراسة السيد (٢٠١٦)، ودراسة الجزار (٢٠١٤)، ودراسة دويتيرير وآخرون (Dottere and al .et. ، ٢٠١٦) ، ومنها ما اعتمدت على قياس المواطنة الرقمية لدى فئات من الأفراد محددة منهم (طلاب ، معلمين ،مدربين...) كدراسة الشمري (٢٠١٦) ، المصري وشعنت (٢٠١٧) ، دراسة آل دحيم (٢٠١٨) ، ودراسة الحافظي (٢٠١٩)، ومنها ما عني بدراسة توافر قيم المواطنة الرقمية في المقررات الدراسية كدراسة أمل القحطاني (٢٠١٨).

▪ اختلفت الدراسة الحالية مع الدراسات السابقة في اختيار كامل مجتمع الدراسة للتطبيق والمتمثل في ٣٠ جامعة حكومية.

▪ اختلفت الدراسة الحالية مع الدراسات السابقة في استخدام تحليل المحتوى كأسلوب لدقته في جمع المعلومات، وموضوعية حيث لا يتأثر كالاستبانات والتجارب بالعنصر البشري واختلاف مزاجيته والعوامل النفسية المختلفة المتعلقة بالنفس البشرية.

▪ سعى البحث الحالي لتقديم إضافة لبحوث تكنولوجيا التعليم، مستخدماً متغير المواطنة الرقمية بشكل مختلف عن الدراسات السابقة؛ فقد مزج بين

▪ وضع التصور المبدئي للأداة وتضمن المحاور التسعة الرئيسية التي اتفقت عليها الدراسات السابقة، (٦٢) بند فرعي من تصور الباحث وبنائه.

▪ عرض بطاقة التقييم والتي كانت بعنوان " بطاقة تقييم مبادئ المواطنة الرقمية" على مجموعة من المحكمين للحكم على درجة صدق وملائمة فقرات البطاقة وصحتها للتطبيق والتقييم باستخدامها.

تطبيق مقترحات المحكمين والاستفادة منها في تقديم الصورة النهائية للبطاقة، والتي تمثلت في تعديلات بالحذف لبعض العناصر والاضافة الأخرى وتعديل الصياغة في بعضها، وبعد الانتهاء من هذه الخطوة تم تقديم البطاقة في صورتها النهائية كما يمثلها

الجدول رقم (٢):

جدول (٢) المحاور والبنود المكونة لبطاقة تقييم المواطنة الرقمية

عدد البنود	المحاور الرئيسية للمواطنة الرقمية	م
7	الوصول الرقمي	1
6	التجارة الرقمية	2
8	الاتصالات الرقمية	3
5	محو الأمية الرقمية	4
6	اللياقة الرقمية	5
7	القوانين الرقمية	6
6	الحقوق والمسؤوليات الرقمية	7
7	الصحة والسلامة الرقمية	8
6	الأمن الرقمي	9
58	المجموع	

ومناسبة ووضوح فقرات البطاقة، وتراوحت نسبة الاتفاق على البطاقة ككل ما بين ٩٠-٩٨% مما يشير إلى قابلية البطاقة للتطبيق على مواقع الجامعات بدرجة ثقة عالية.

ثانياً: صدق الاتساق الداخلي:

اعتمد الباحث المبادئ الرئيسة للمواطنة الرقمية والتي اتفقت عليها العديد من الدراسات والأدبيات السابقة وعددها (٩) محاور، إلا أن الباحث قد قام ببناء واستنتاج القيم الفرعية التي تضمنتها هذه المحاور الرئيسة وتوصل إلى (٥٨) قيمة مندرجة تحت المبادئ الرئيسة التسعة للمواطنة الرقمية.

بناء البطاقة:

قام الباحث بعدة خطوات لتظهر الأداة بصورتها النهائية:

▪ مراجعة البحوث والدراسات والأدبيات التي سبق وتناولت محور المواطنة الرقمية وقياسها في عدة مجالات مختلفة.

تقنين أداة الدراسة:

أولاً: صدق المحكمين:

تحقق الباحث من صدق هذه البطاقة عن طريق عرضها على عدد من المحكمين المختصين في المناهج وتقنيات التعليم للحكم على مدى ملائمة

الاتساق الداخلي لهذين المحورين بواسطة برنامج التحليل الإحصائي Spss ، وهذا ما يوضحه جدول (٣).

تم حساب معامل الاتساق الداخلي لمحاور الاستبانة مع بعضها ومع الدرجة الكلية لها، واستخدم الباحث معامل ارتباط بيرسون، واتسمت نتائج المحاور السبعة الأولى بثبات جيد، بينما لم يكن هناك اتساق بين المحورين الأخيرين (الصحة والسلامة والرقمية)، (الأمن الرقمي) والأداة عمواً ، ويعود السبب في ذلك إلى أن القيمة الفرعية لهذين المحورين لم تتوافر على الصفحات الرسمية لمواقع الجامعات وأعطيت قيمها (صفر) في البطاقة مما أدى لتعذر حساب قيمة

جدول (٣) نتائج معامل الارتباط بيرسون لحساب الاتساق الداخلي لمحاور البطاقة

المحور	الوصول الرقمي	التجارة الرقمية	الاتصالات الرقمية	محو الأمية الرقمية	اللياقة الرقمية	القوانين الرقمية	الحقوق والمسؤوليات الرقمية	الصحة والسلامة الرقمية	الأمن الرقمي	الارتباط الكلي
الوصول الرقمي	1									0.378*
التجارة الرقمية	-0.263	1								0.269
الاتصالات الرقمية	0.526**	0.092	1							0.904**
محو الأمية الرقمية	0.470**	-0.104	0.663**	1						0.663**
اللياقة الرقمية	0.101	0.087	0.516**	0.367**	1					0.768**
القوانين الرقمية	0.122	0.329	0.776**	0.485**	0.499**	1				0.849**
الحقوق والمسؤوليات الرقمية	0.315	-0.068	0.304	0.683**	-0.146	0.179	1			0.219
الصحة والسلامة الرقمية	.b	.b	.b	.b	.b	.b	.b	1		.b
الأمن الرقمي	.b	.b	.b	.b	.b	.b	.b	.b	1	.b

** تعني أن الأرقام دالة عند مستوى دلالة (٠,٠١) ، * تعني أن الأرقام دالة عند مستوى دلالة (٠,٠٥)

ثالثاً: ثبات الأداة:

معامل (ألفا) كرونباخ لحساب التماسك الداخلي للبطاقة، كما يوضحها جدول (٤) التالي:

تم حساب ثبات بطاقة تقييم مبادئ المواطنة الرقمية عن طريق استخدام برنامج (Spss)، واختيار

جدول (٤) معامل ثبات بطاقة تقييم مبادئ المواطنة الرقمية

معامل الثبات	حجم العينة	عبارات البطاقة	القيمة
معامل (ألفا) كرونباخ	30	58	0.915

لدرجات المعطاة لفئات الإجابة وبطريقة رياضية على النحو الآتي:

المدى = أكبر قيمة لفئات الإجابة - أصغر قيمة

$$\text{لفئات الإجابة} = 3 - 0 = 3$$

$$\text{وطول الفئة} = (\text{المدى} \div \text{عدد الفئات}) = 3 \div 3 = 1$$

$$0,75$$

وبذلك يكون معيار الحكم على قيمة المتوسط الحسابي كما في الجدول التالي:

● درجة تقييم مبادئ المواطنة الرقمية في الصفحات الرسمية للجامعات موضع الدراسة تكون متوسطة عندما يكون متوسط درجات التقييم من (٠,٧٥ إلى ١,٥)

● درجة تقييم مبادئ المواطنة الرقمية في الصفحات الرسمية للجامعات موضع الدراسة تكون منخفضة عندما يكون متوسط درجات التقييم من (٠ إلى ٠,٧٥) □ الإجابة عن أسئلة الدراسة:

السؤال البحثي الأول والذي ينص على: "ما درجة تعزيز الجامعات السعودية لقيم الوصول الرقمي؟" قام الباحث باستخراج المتوسطات الحسابية لكل عبارة من عبارات المحور، ثم المتوسط الكلي لهذا المحور باستخدام برنامج Spss للمعالجة الإحصائية وذلك كما يوضحه جدول (٦)

يتضح من جدول (٤) إن معامل الثبات يساوي ٠,٩١٥ وهو معامل ثبات مرتفع يشير إلى صلاحية البطاقة للتطبيق.

□ نتائج الدراسة ومناقشتها:

طريقة تفسير نتائج الدراسة: لتفسير نتائج الدراسة حدد الباحث معياراً عند تفسير ومناقشة النتائج وفقاً

جدول (٥): معيار الاستجابات والمتوسط الحسابي لدرجات

السلم الرباعي

معيار الاستجابة	المتوسط الحسابي
عالية جداً	من ٢,٢٥ إلى ٣
عالية	من ١,٥ إلى ٢,٢٥
متوسطة	من ٠,٧٥ إلى أقل من ١,٥
منخفضة	من ٠ إلى أقل من ٠,٧٥

وبناءً عليه فإن:

● درجة تقييم مبادئ المواطنة الرقمية في الصفحات الرسمية للجامعات موضع الدراسة تكون عالية جداً عندما يكون متوسط درجات التقييم من (٢,٢٥ إلى ٣)

● درجة تقييم مبادئ المواطنة الرقمية في الصفحات الرسمية للجامعات موضع الدراسة تكون عالية عندما يكون متوسط درجات التقييم من (١,٥ إلى ٢,٢٥)

جدول (٦) نتائج المعالجة الإحصائية لعبارات محور الوصول الرقمي والمحور ككل

المحور الأول: الوصول الرقمي					ترتيب القيمة
التسلسل في البطاقة	مستوى تحقق القيمة	الانحراف المعياري	المتوسط	العبارة	
5	عالية جداً	0.54	2.90	إتاحة قنوات اتصال إلكترونية مختلفة بين أعضاء هيئة التدريس والطلبة.	1
3	عالية جداً	1.29	2.30	معالجة مشكلات الطلبة في التعامل مع المصادر الرقمية المختلفة.	2
7	منخفضة	0.65	0.30	تضمين إشارات توعوية لتوضيح الاستخدام الأمثل لتقنيات الاتصال الرقمي بمختلف أنواعه.	3
6	منخفضة	0.40	0.20	تنظيم برامج تدريبية للطلاب عن أساليب وطرق الاتصال الرقمي.	4
2	منخفضة	0.76	0.20	التعريف بأدوات الاتصال وبدائلها المختلفة.	5
1	منخفضة	0.25	0.07	استخدام محركات البحث لخدمة العملية التعليمية.	6
4	منخفضة	0.00	0.00	مشاركة المعرفة الرقمية الخاصة بالجامعة مع المجتمع.	7
	متوسط		0.85	إجمالي المحور	

المجتمعية التي تقوم بها الجامعات السعودية داخل المجتمع المحيط بالجامعة، وعدم توجيه الطلاب لدورهم في المشاركة المجتمعية والتوعية لمخاطر الاستخدام السيء للتكنولوجيا الرقمية. السؤال البحثي الثاني والذي ينص على: "ما درجة تعزيز الجامعات السعودية لقيم التجارة الرقمية؟" قام الباحث باستخراج المتوسطات لكل عبارة ثم المتوسط الكلي لهذا المحور باستخدام برنامج Spss للمعالجة الإحصائية وذلك كما يوضحه جدول (٧)

ويظهر في الجدول (٦) العبارات التي يتضمنها المحور الأول وعددها (٧) عبارات وقد ترتبت هذه العبارات بحسب قيم متوسطاتها من الأعلى في درجة إسهام الجامعات في تمتيتها إلى الأدنى ، وقد نصت العبارة الأعلى تقديراً على "إتاحة قنوات اتصال إلكترونية مختلفة بين أعضاء هيئة التدريس والطلبة"، وهذا يرجع لاهتمام الجامعات السعودية بتوافر قنوات الاتصال الملحقة بالنظم الإلكترونية التعليمية والصفحات الرسمية لها لتسهيل التواصل بين الطلاب و أساتذتهم في العملية التعليمية، بينما كانت العبارة التي تنص على " مشاركة المعرفة الرقمية الخاصة بالجامعة مع المجتمع" على الأقل تقديراً ، ويعزو الباحث انخفاض هذه العبارة إلى ندرة الأنشطة

جدول (٧) نتائج المعالجة الإحصائية لعبارات محور التجارة الرقمية والمحور ككل

المحور الثاني: التجارة الرقمية					ترتيب القيمة
التسلسل في البطاقة	مستوى تحقق القيمة	الانحراف المعياري	المتوسط	العبرة	
13	منخفضة	0.48	0.20	التوجيه بترشيد التعامل مع مواقع التسوق الإلكترونية.	1
12	منخفضة	0.48	0.20	التوعية بمخاطر ومشكلات التسوق الإلكتروني من عمليات السرقة، واختراق للحسابات الشخصية، وغيرها	2
11	منخفضة	0.46	0.17	عقد ندوات ولقاءات حول كيفية التعامل الصحيح مع مواقع التسوق الإلكترونية.	3
8	منخفضة	0.43	0.13	توعية الطلبة عن ضرورة انتقاء المواقع التجارية الإلكترونية الأمانة.	4
9	منخفضة	0.40	0.10	توضيح أهم مؤشرات المصادقية لمواقع التجارة الإلكترونية.	5
10	منخفضة	0.40	0.10	تنمية الوعي لدى الطلبة نحو بيع وشراء المنتجات التي تتعارض مع أنظمة وقوانين الدولة.	6
	منخفض		0.15	إجمالي المحور	

الدولة" على الأقل تقديراً ، وذلك يعود إلى عدم إقامة الجامعات ندوات ثقافية لما يتعلق بشراء المنتجات عبر المواقع التجارية الرقمية وبالتالي ندرة الإشارة التوعوية لما يتعلق بالقوانين والمنتجات المحظورة في الدولة. السؤال البحثي الثالث والذي ينص على: " ما درجة تعزيز الجامعات السعودية لقيم الاتصالات الرقمية؟" قام الباحث باستخراج المتوسطات لكل عبارة ثم المتوسط الكلي لهذا المحور باستخدام برنامج Spss للمعالجة الإحصائية وذلك كما يوضحه جدول (٨)

ويظهر في الجدول (٧) العبارات التي يتضمنها المحور الثاني وعددها (٦) عبارات، وقد ترتبت هذه العبارات بحسب قيم متوسطاتها من الأعلى في درجة إسهام الجامعات في تنميتها إلى الأدنى، وقد نصت العبارة الأعلى تقديراً على "التوجيه بترشيد التعامل مع مواقع التسوق الإلكترونية"، وهذا يرجع للانفتاح التجاري الحاصل في العصر الحالي والذي قد يتسبب في العديد من المخاطر خاصة لأصحاب الخبرة الضعيفة بحقوقهم وواجباتهم نحو المعاملات التجارية الرقمية، لذا فمن دور الجامعات توعية طلابها بهذا الشأن تفادياً للمخاطر ولحمايتهم منها، بينما كانت العبارة التي تنص على " تنمية الوعي لدى الطلبة نحو بيع وشراء المنتجات التي تتعارض مع أنظمة وقوانين

جدول (٨) نتائج المعالجة الإحصائية لعبارات محور الاتصالات الرقمية والمحور ككل

المحور الثالث: الاتصالات الرقمية				العبارة	ترتيب القيمة
التسلسل في البطاقة	مستوى تحقق القيمة	الانحراف المعياري	المتوسط		
18	عالية	1.00	0.76	التوعية حول التوظيف الأمثل لتطبيقات التواصل الاجتماعي المختلفة (فيس بوك، تويتر، سناب شات، واتس أب ...) في التواصل الإيجابي مع الآخرين وبناء العلاقات الاجتماعية الجيدة	1
17	عالية	1.00	0.76	التوعية بالسلوكيات والأداب الصحيحة عند استخدام تقنيات الاتصال الرقمي المختلفة	2
19	منخفضة	1.00	0.60	التوعية بضوابط ومحددات بناء العلاقات الاجتماعية مع الآخرين عبر الشبكة.	3
15	منخفضة	0.93	0.53	نشر الوعي بأهمية تحديد الأهداف الأساسية للاتصال مع الآخرين.	4
14	منخفضة	0.97	0.50	التعريف بمختلف تقنيات التواصل الرقمي.	5
20	منخفضة	0.81	0.40	تتمية مهارات التعلم التشاركي بين الطلبة عبر تطبيقات الاتصال الرقمي المتاحة.	6
16	منخفضة	0.60	0.33	معرفة طرق الاتصالات الرقمية الملائمة وغير الملائمة.	7
21	منخفضة	0.18	0.03	توعية الطلبة بطرق استرجاع الملفات والبيانات المحذوفة.	8
	منخفض		0.49	إجمالي المحور	

التي تنص على "توعية الطلبة بطرق استرجاع الملفات والبيانات المحذوفة." على الأقل تقديراً، ويرجع ذلك لقلة خبرة الطلاب في التعامل مع البرمجيات المعنية باسترجاع الملفات المحذوفة، وقلة مشاركة الجامعات السعودية للتوعية بالمخاطر المترتبة على ضياع البيانات والملفات المحذوفة.

السؤال البحثي الرابع والذي ينص على: "ما درجة تعزيز الجامعات السعودية لقيم محو الأمية الرقمية؟" قام الباحث باستخراج المتوسطات لكل عبارة ثم المتوسط الكلي لهذا المحور باستخدام برنامج Spss للمعالجة الإحصائية وذلك كما يوضحه جدول (٩)

ويظهر في الجدول (٨) العبارات التي يتضمنها المحور الثالث وعددها (٨) عبارات، وقد ترتبت هذه العبارات بحسب قيم متوسطاتها من الأعلى في درجة إسهام الجامعات في تنميتها إلى الأدنى، وقد نصت العبارة الأعلى تقديراً على "التوعية حول التوظيف الأمثل لتطبيقات التواصل الاجتماعي المختلفة (فيس بوك، تويتر، سناب شات، واتس أب ...) في التواصل الإيجابي مع الآخرين وبناء العلاقات الاجتماعية الجيدة."، وهذا يعود إلى تصميم الصفحات الرسمية للجامعات حيث تتضمن معظم تطبيقات التواصل الاجتماعي لتسهيل التواصل مع الآخرين داخل نظام التعلم الخاص بالجامعة دون الحاجة للخروج منه وذلك بهدف خلق بيئة تعليمية متكاملة، بينما حصلت العبارة

جدول (٩) نتائج المعالجة الإحصائية لعبارات محور محو الأمية الرقمية والمحور ككل

المحور الرابع: محو الأمية الرقمية					ترتيب القيمة
التسلسل في البطاقة	مستوى تحقق القيمة	الانحراف المعياري	المتوسط	العبارة	
22	منخفضة	0.18	0.33	تنمية الوعي بأهمية تعلم مهارات استخدام التكنولوجيا الرقمية.	1
24	منخفضة	0.52	0.26	تزويد الطلبة بالمعلومات التي تؤهلهم لاستخدام الاتصالات الرقمية.	2
26	منخفضة	0.58	0.26	توعية الطلبة بدورهم المأمول في نشر الثقافة الرقمية في أوساطهم الاجتماعية.	3
23	منخفضة	0.37	0.16	تقديم أحدث مستجدات تكنولوجيا التعليم والاتصال.	4
25	منخفضة	0.46	0.16	توجيه أنظار الطلبة لتعلم كيفية الاستفادة من تكنولوجيا الاتصالات الرقمية في النواحي التعليمية والاجتماعية والبحثية.	5
	منخفض		0.18	إجمالي المحور	

استنتجه الباحث من تحليله للمواد الإعلانية بالصفحات الرسمية للجامعات السعودية السؤال البحثي الخامس والذي ينص على: "ما درجة تعزيز الجامعات السعودية لقيم اللياقة الرقمية؟" قام الباحث باستخراج المتوسطات لكل عبارة ثم المتوسط الكلي لهذا المحور باستخدام برنامج Spss للمعالجة الإحصائية وذلك كما يوضحه جدول (١٠).

ويظهر في الجدول (٩) العبارات التي يتضمنها المحور الرابع وعددهم (٥) عبارات وقد ترتبت هذه العبارات بحسب قيم متوسطاتها من الأعلى في درجة إسهام الجامعات في تنميتها إلى الأدنى ، وقد نصت العبارة الأعلى تقديراً على "تنمية الوعي بأهمية تعلم مهارات استخدام التكنولوجيا الرقمية"، ويرجع هذا التقدير المرتفع لما لمسّه الباحث من اتجاهات إيجابية للجامعات السعودية بخصوص هذا الشأن للقضاء على الأمية الرقمية بين الطلاب وذلك عن طريق عقد المحاضرات والبرامج التدريبية المعنية بتعلم مهارات استخدام التكنولوجيا الرقمية، بينما حصلت العبارة التي تنص على "تقديم أحدث مستجدات تكنولوجيا التعليم والاتصال." على الأقل تقديراً، وقد يرجع هذا لعدم التفات أغلب الجامعات لمستجدات تكنولوجيا التعليم والاتصال وهذا ما

جدول (١٠) نتائج المعالجة الإحصائية لعبارات محور اللياقة الرقمية والمحور ككل

المحور الخامس: اللياقة الرقمية					ترتيب القيمة
التسلسل في البطاقة	مستوى تحقق القيمة	الانحراف المعياري	المتوسط	العبارة	
29	منخفضة	0.99	0.63	تتمية وعي الطلبة بأشكال السلوك غير المقبول في المجتمعات الرقمية كانتحال الشخصيات ونشر الشائعات وتبادل الصور والرسائل غير المناسبة.	1
28	منخفضة	0.85	0.43	تقديم برامج إرشادية حول أهمية ضبط السلوك وأخلاقيات استخدام التقنيات الرقمية.	2
27	منخفضة	1.69	0.43	تقديم فيديوهات تعليمية حول طرق التعامل الواعي مع الأجهزة الرقمية.	3
30	منخفضة	0.85	0.36	توجيه الطلبة إلى طرق وأساليب التصدي لأي سلوك غير مقبول قد يتعرضون له من الآخرين عبر التطبيقات الرقمية.	4
31	منخفضة	1.64	0.33	ترك المجال لمشاركة الطلبة في وضع السياسات التي يجب اتباعها أثناء تواصل بعضهم ببعض عبر تطبيقات الاتصال الرقمية.	5
32	منخفضة	1.64	0.30	تزويد الطلبة بالطرق والأساليب المناسبة التي تمكنهم من نشر السلوكيات المقبولة لدى الأفراد في المجتمع المحيط بهم.	6
	منخفض		0.41	إجمالي المحور	

أبرز الجرائم الرقمية في العصر الحالي، بينما حصلت العبارة التي تنص على "تزويد الطلبة بالطرق والأساليب المناسبة التي تمكنهم من نشر السلوكيات المقبولة لدى الأفراد في المجتمع المحيط بهم" على الأقل تقديراً، وقد اشار الباحث سابقاً معلقاً بأن أغلب الجامعات السعودية لا تقوم بتحفيز الطلاب للقيام بالمشاركة المجتمعية للقيم والمبادئ الرقمية التي على المجتمع كافة الإلمام بها.

السؤال البحثي السادس والذي ينص على: "ما درجة تعزيز الجامعات السعودية لقيم القوانين الرقمية؟" قام الباحث باستخراج المتوسطات لكل عبارة ثم المتوسط الكلي لهذا المحور باستخدام برنامج Spss للمعالجة الإحصائية وذلك كما يوضحه جدول (١١)

ويظهر في الجدول (١٠) العبارات التي يتضمنها المحور الخامس وعددها (٦) عبارات، وقد ترتبت هذه العبارات بحسب قيم متوسطاتها من الأعلى في درجة إسهام الجامعات في تتميتها إلى الأدنى، وقد نصت العبارة الأعلى تقديراً على "تتمية وعي الطلبة بأشكال السلوك غير المقبول في المجتمعات الرقمية كانتحال الشخصيات ونشر الشائعات وتبادل الصور والرسائل غير المناسبة"، فقد كانت هذه المهمة من أبرز المهمات التي تولتها أغلب الجامعات السعودية فقد دعمتها بالعديد من الإجراءات مثل عقد الندوات والمؤتمرات ونشر الرسائل والمقالات التربوية للتوعية من المخاطر التي قد تواجه المجني عليهم والعقوبات التي يسقطها القانون على الجناة، فانتحال الشخصيات ونشر الشائعات على الصفحات الرسمية تعتبر من

جدول (١١) نتائج المعالجة الإحصائية لعبارات المحور السادس والمحور ككل

المحور السادس: القوانين الرقمية				ترتيب القيمة
التسلسل في البطاقة	مستوى تحقق القيمة	الانحراف المعياري	المتوسط	العبارة
38	منخفضة	0.89	0.56	تقدم الجامعة الندوات واللقاءات التي تهتم بتوعية الطلبة بالقوانين والأخلاقيات التي يجب اتباعها أثناء استخدام التقنيات الرقمية.
37	منخفضة	0.89	0.53	التحذير من الانضمام أو التعامل مع الصفحات الرقمية التي تروج للشائعات والأفكار المنحرفة.
34	منخفضة	0.73	0.44	تقديم برامج توعوية حول المخاطر التي قد يتعرض لها الطلبة أثناء تعاملهم مع التطبيقات الرقمية.
36	منخفضة	0.85	0.40	التحذير من متابعة الحسابات الإلكترونية المشبوهة
33	منخفضة	0.61	0.36	تنمية الوعي لدى الطلبة حول أنواع الجرائم المشهورة في المجتمعات الرقمية.
35	منخفضة	0.40	0.20	تعريف الطلبة بخطوات وإجراءات الإبلاغ عن أي عمل غير قانوني عبر التطبيقات الرقمية.
39	منخفضة	0.30	0.10	توضيح المسؤولية التي تقع على الطالب أثناء التعامل مع التطبيقات الرقمية.
	منخفض		0.37	إجمالي المحور

تعزيز مبادئ وأخلاقيات استخدام التقنيات الرقمية، بينما حصلت العبارة التي تنص على "توضيح المسؤولية التي تقع على الطالب أثناء التعامل مع التطبيقات الرقمية" على الأقل تقديراً، وترجع قلة تقدير هذه العبارة لقلّة نشر أغلب الجامعات السعودية ثقافة مسؤولية الطلاب حول تعاملهم مع التطبيقات الرقمية. السؤال البحثي السابع والذي ينص على: "ما درجة تعزيز الجامعات السعودية لقيم الحقوق والمسؤوليات الرقمية؟"

قام الباحث باستخراج المتوسطات لكل عبارة ثم المتوسط الكلي لهذا المحور باستخدام برنامج Spss للمعالجة الإحصائية وذلك كما يوضحه جدول (١٢)

ويظهر في الجدول (١١) العبارات التي يتضمنها المحور السادس وعددها (٧) عبارات، وقد ترتبت هذه العبارات بحسب قيم متوسطاتها من الأعلى في درجة إسهام الجامعات في تنميتها إلى الأدنى، وقد نصت العبارة الأعلى تقديراً على "تقدم الجامعة الندوات واللقاءات التي تهتم بتوعية الطلبة بالقوانين والأخلاقيات التي يجب اتباعها أثناء استخدام التقنيات الرقمية"، ويرجع ارتفاع تقدير هذه العبارة لما وجده الباحث بعد تحليل المواد الإعلانية بالصفحات الرسمية للجامعات السعودية، فقد أهتمت أغلب الجامعات السعودية بإقامة الندوات والمؤتمرات واللقاءات والورش التدريبية التي تعمل على

جدول (١٢) نتائج المعالجة الإحصائية لعبارات المحور السابع والمحور ككل

المحور السابع: الحقوق والمسؤوليات الرقمية				ترتيب القيمة
التسلسل في البطاقة	مستوى تحقق القيمة	الانحراف المعياري	المتوسط	العبارة
40	منخفضة	0.48	0.20	تعريف الطلبة بحقوقهم ومسؤولياتهم في العالم الرقمي الافتراضي.
41	منخفضة	0.00	0.00	تنبيه الطلبة للتأكد من قراءة تعليمات وسياسات الصفحات الرقمية قبل الانضمام إليها.
42	منخفضة	0.00	0.00	تحذير الطلبة من نشر الشائعات عبر التطبيقات الرقمية أو نشر الأخبار قبل التأكد من سلامة ونظامية مصادرها.
43	منخفضة	0.00	0.00	شرح طرق وأساليب التعامل مع الشائعات والأفكار غير المقبولة وآليات الاستعداد للتصدي لها.
44	منخفضة	0.00	0.00	تحذير الطلبة من انتهاك الحقوق الخاصة بالصفحات الرقمية للآخرين.
45	منخفضة	0.00	0.00	توضيح الحقوق والمسؤوليات الرقمية في الفصول الافتراضية لأنظمة التعليم الإلكتروني.
إجمالي المحور			0.03	منخفض

السؤال البحثي الثامن والذي ينص على: "ما درجة تعزيز الجامعات السعودية لقيم الصحة والسلامة الرقمية؟" قام الباحث باستخراج المتوسطات لكل عبارة ثم المتوسط الكلي لهذا المحور باستخدام برنامج Spss للمعالجة الإحصائية وذلك كما يوضحه جدول (١٣)

ويظهر في الجدول (١٢) العبارات التي يتضمنها المحور السابع وعددها (٦) عبارات، وقد ترتبت هذه العبارات بحسب قيم متوسطاتها من الأعلى في درجة إسهام الجامعات في تمتيتها إلى الأدنى، وقد نصت العبارة الأعلى تقديراً على "تعريف الطلبة بحقوقهم ومسؤولياتهم في العالم الرقمي الافتراضي"، وهذا يعود لالتفات معظم الجامعات السعودية لإقامة الندوات واللقاءات التوعوية للطلاب والتي تهدف لتعريفهم بحقوقهم ومسؤولياتهم أثناء استخدامهم للتكنولوجيا الرقمية، أما باقي العبارات فقد حصلن على المتوسط (٠,٠٠) أي انعدام الاستجابة من الغالبية العظمى للجامعات السعودية.

جدول (١٣) نتائج المعالجة الإحصائية لعبارات المحور الثامن والمحور ككل

ترتيب القيمة	المحور الثامن: الصحة والسلامة الرقمية			
	العبارة	المتوسط	الانحراف المعياري	مستوى تحقق القيمة
1	توضيح الطرق السليمة للاستخدام الصحي للتكنولوجيا من خلال البرامج الإرشادية والندوات والمحاضرات.	0.00	0.00	منخفضة
2	توضيح المخاطر الصحية البدنية التي قد يسببها الاستخدام غير الراشد للتكنولوجيا الرقمية.	0.00	0.00	منخفضة
3	توجيه الطلبة إلى ضرورة مراعاة وإدارة الوقت عند استخدام التكنولوجيا الرقمية لتجنب المشاكل الصحية المصاحبة لذلك.	0.00	0.00	منخفضة
4	التنبية إلى سلبية الإفراط في استخدام الألعاب الإلكترونية تجنباً لأضرارها في ضياع الوقت والقدرات العقلية.	0.00	0.00	منخفضة
5	توجيه الطلبة ليقوموا بدورهم المجتمعي بنشر ثقافة الصحة والسلامة الرقمية.	0.00	0.00	منخفضة
6	توضيح المخاطر البدنية للجلوس الخاطئ أثناء التعامل مع التطبيقات الرقمية.	0.00	0.00	منخفضة
7	عقد ندوات ولقاءات تتمحور حول مخاطر الإدمان التكنولوجي للتطبيقات الرقمية.	0.00	0.00	منخفضة
	إجمالي المحور	0.00	0.00	منخفض

التدريب التربوي بتنمية وتعزيز مبادئ الصحة والسلامة الرقمية.

السؤال البحثي التاسع والذي ينص على: "ما درجة

تعزيز الجامعات السعودية لقيم الأمن الرقمي؟"

قام الباحث باستخراج المتوسطات لكل عبارة ثم

المتوسط الكلي لهذا المحور باستخدام برنامج Spss

للمعالجة الإحصائية وذلك كما يوضحه جدول (١٤)

ويظهر في الجدول (١٣) العبارات التي يتضمنها

المحور الثامن وعددها (٧) عبارات وقد حصلت جميع

العبارات على المتوسط (٠,٠٠) أي أن الاستجابة

لعبارات المحور كانت منخفضة في جميع الجامعات،

وهذا مؤشر لعدم انتباه الجامعات للأنشطة والفعاليات

والبرامج التي تهتم بتعزيز مبادئ محور الصحة

والسلامة الرقمية، وهذا يتفق مع دراسة آل

دحيم (٢٠١٨) التي توصلت لقلة اهتمام تدريبي

جدول (١٤) نتائج المعالجة الإحصائية لعبارات المحور التاسع والمحور ككل

ترتيب القيمة	العبارة	المحور التاسع: الأمن الرقمي		التسلسل في البطاقة
		الانحراف المعياري	المتوسط	
1	شرح البرامج والتطبيقات التي تضمن الحماية الإلكترونية للحسابات الرقمية الخاصة بهم.	0.00	0.00	53
2	تخصيص رابط لتلقى الشكاوى الخاصة بالحماية والأمان لحسابات الطلبة وأعضاء هيئة التدريس.	0.00	0.00	54
3	تضمنين نسبة عالية من الحماية والأمان في تعاملات الطلبة مع بعضهم من خلال التطبيقات المتاحة على موقع الجامعة.	0.00	0.00	55
4	توضيح أهمية اختيار كلمات مرور قوية لحساباتهم الرقمية.	0.00	0.00	56
5	توجيه الطلبة نحو نشر ثقافة الأمن والحماية الرقمية في المجتمع المحيط بهم.	0.00	0.00	57
6	دعوة الطلبة إلى احترام خصوصية الآخرين وتجنب انتهاك حسابات الآخرين الرقمية.	0.00	0.00	58
إجمالي المحور				منخفض

وهذا يتفق مع دراسة آل دحيم (٢٠١٨)، التي توصلت إلى قلة اهتمام مدربي التدريب التربوي بتعزيز مبادئ الأمن الرقمي.

▪ إجمالي متوسطات المحاور في جدول:

ويظهر في الجدول (١٤) العبارات التي يتضمنها المحور التاسع وعددها (٦) عبارات وقد حصلت جميع العبارات على المتوسط (٠,٠٠) أي أن الاستجابة لعبارات المحور كانت منخفضة في جميع الجامعات، وهذا مؤشر لعدم انتباه الجامعات للأنشطة والفعاليات والبرامج التي تهتم بتعزيز مبادئ محور الأمن الرقمي،

جدول (١٥) نتائج كل محور وترتيبها بحسب المتوسطات، ومستوى تقييم كل محور

م	المحور	المتوسط	الترتيب	تقييم مستوى المحاور
1	المحور الأول: الوصول الرقمي	0.85	1	متوسط
3	المحور الثالث: الاتصالات الرقمية	0.49	2	منخفض
5	المحور الخامس: اللياقة الرقمية	0.41	3	منخفض
6	المحور السادس: القوانين الرقمي	0.37	4	منخفض
4	المحور الرابع: محو الأمية الرقمية	0.18	5	منخفض
2	المحور الثاني: التجارة الرقمية	0.15	6	منخفض
7	المحور السابع: الحقوق والمسؤوليات الرقمية	0.03	7	منخفض
8	المحور الثامن: الصحة والسلامة الرقمية	0.00	8	منخفض
9	المحور التاسع: الأمن الرقمي	0.00	9	منخفض

إلى اتبي برامج وخطط فاعلة في تنمية وتعزيز مبادئ المواطنة الرقمية، ومراجعة برامجها الحالية ذات العلاقة بمبادئ المواطنة الرقمية.

السؤال البحثي العاشر والذي ينص على: "هل هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات درجات تضمين الجامعات السعودية لمبادئ المواطنة الرقمية في صفحاتها الإلكترونية الرسمية تعزى لمتغير العمر الزمني للجامعة؟" قام الباحث باستخدام تحليل التباين One way Anova وذلك لقياس الفروق بين متوسطات درجات تعزيز المواطنة الرقمية لدى الجامعات السعودية بحسب العمر الزمني للجامعات، وذلك باستخدام برنامج Spss للمعالجة الإحصائية وذلك كما يوضحه جدول (١٦).

يظهر في جدول (١٥) المحاور التسعة لأداة الدراسة وقد ترتبت هذه المحاور بحسب المتوسط الذي حصل عليه كل محور، حيث حصل المحور الأول "الوصول الرقمي" على الأعلى متوسط بين المحاور، ليتفوق على باقي محاور الاستبانة بحصوله على متوسط (٠,٨٥)، وهذا يتفق مع ما ورد في دراسة الشمري (٢٠١٦)، ودراسة شرف والدمرداش (٢٠١٤)، ودراسة آل دحيم (٢٠١٨)، إلا أن أنه حصل في دراسة القحطاني (٢٠١٨) على الترتيب الثالث، بينما حصل المحورين الثامن والتاسع على أقل متوسط بين المحاور فتنفق هذه النتيجة مع دراسة آل دحيم (٢٠١٨) حيث حصل محور (الصحة والسلامة الرقمية)، ومحور (الأمن الرقمي) على أقل تقدير، بينما اختلفت هذه النتيجة مع دراسة القحطاني (٢٠١٨) حيث حصل على الترتيب الرابع والخامس على التوالي، وهو مؤشر على حاجة الجامعات السعودية

جدول (١٦) نتائج تحليل التباين لقياس فروق المتوسطات بين الجامعات بحسب العمر الزمني للجامعة

م	الجامعات بحسب العمر الزمني	العدد	المتوسط	الانحراف المعياري	قيمة (ف)	الدلالة
1	جامعات ناشئة	8	0.22	0.13	1.870	0.174
2	جامعات حديثة	14	0.39	0.36		
3	جامعات قديمة	8	0.18	0.14		
	نتائج الجامعات ككل	30	0.292	0.27		

والذي يعتقد الباحث بأن يرجع إلى تبني وزارة التعليم بالمملكة العربية السعودية عامة لتكنولوجيا الاتصال والتواصل الرقمي ودمجها في التعليم وبرامجه، وهو الأمر الذي يحتم على الجامعات السعودية ضرورة تنمية الوعي بطرق الاتصال الرقمي وآداب التواصل الرقمي وحقوق وواجبات كل فرد تجاه باقي الأفراد في البيئة الرقمية، كي لا يترتب على ضعف هذه المبادئ حدوث أي مشكلات تؤثر على جودة الاتصال الرقمي وتحقيقه لأهدافه المثلى.

٢- حصول ثلاثة محاور هي: الثاني " التجارة الرقمية"، والرابع " محور الأمية الرقمية"، والسادس " القوانين الرقمية"، على متوسطات منخفضة لكنها تقع في المنتصف بين المجموعة الأعلى والمجموعة الأقل، ويرجع ذلك إلى قلة البرامج الموجهة نحو مبادئ التجارة الرقمية، والقوانين الرقمية، ويعزو الباحث ذلك لاعتبار هذه الجوانب مما يتوقع من طالب المرحلة الجامعية أن مسؤولاً عن نفسه فيما يتعلق بهذه النواحي حيث تعدد الطرق التي يمكن للطلاب تعلم تكنولوجيا

ويظهر في جدول (١٦) نتائج اختبار تحليل التباين لمجموعات الجامعات السعودية المقسمة بحسب العمر الزمني للجامعات، وقد تبين من الجدول أن الدلالة المحسوبة للفروق بين المجموعات الثلاث هي (٠,١٧٤) وهذه الدلالة أكبر من (٠,٠٥) أي أنه لا توجد دلالة للفروق بين متوسطات الجامعات السعودية تعزى لمتغير العمر الزمني للجامعات فقد حصلت الجامعات على متوسطات متقاربة، إلا أن الجامعات الحديثة قد حصلت على المتوسط الأعلى وقد يعزى ذلك لفارق العدد لهذه المجموعة عن غيرها حيث تمثلت في (١٤) جامعة بينما كان عدد كلا من الجامعات القديمة والناشئة (٨) جامعات فقط.

ملخص نتائج الدراسة:

تتلخص نتائج الدراسة في النقاط التالية:

١- حصول ثلاثة محاور هي: الأول "الوصول الرقمي"، والثالث "الاتصالات الرقمية"، والخامس "اللياقة الرقمية" على المتوسطات الأكبر من بين المحاور التسعة المتمثلة في مبادئ المواطنة الرقمية،

التوصيات:

في ضوء نتائج الدراسة الحالية يوصي الباحث بما يلي:

- ١- أهمية عناية الجامعات السعودية بمبادئ المواطنة الرقمية الأقل تعزيزاً والمتمثلة في مبدئي الأمن الرقمي، والصحة والسلامة الرقمية.
- ٢- إجراء المزيد من الدراسات حول إسهامات الجامعات السعودية في تعزيز قيم المواطنة الرقمية من خلال الصفحات الإلكترونية الرسمية للجامعات.
- ٣- إجراء البحوث التجريبية التي تهدف لتعزيز مبادئ المواطنة الرقمية من خلال طرق واستراتيجيات مختلفة تعمل على غرس هذه المبادئ في شخصيات وممارسات المتعلمين.
- ٤- الاطلاع على ما تقوم به الجامعات ذات المستوى الأكاديمي والتصنيف العالي حول العالم ومعرفة الطرق التي تقوم بها لتعزيز مبادئ المواطنة الرقمية.
- ٥- تعزيز مبادئ المواطنة الرقمية لدى القيادات والأساتذة الأكاديميين حتى يتسنى لهم نقل خبراتهم للمتعلمين.
- ٦- إدراج مساقات تدريسية حول المواطنة الرقمية في برامج الجامعات السعودية.

المقترحات:

في سبيل تعزيز مبادئ وقيم المواطنة الرقمية يقترح الباحث إجراء البحوث التالية:

- ١- إجراء دراسة تهدف للتعرف على درجة وعي طلاب الجامعات السعودية بقيم المواطنة الرقمية.

الاتصال الرقمية من خلالها مثل بيانات التواصل الأخرى خارج نطاق التعليم الجامعي، لذلك جعلت الجامعات السعودية الأولوية لتوعية للطلاب على أساليب الاتصال الرقمي والوصول الرقمي أكثر من التجارة الرقمية والقوانين الرقمية.

- ٣- حصول ثلاثة محاور هي: السابع" الحقوق والمسؤوليات الرقمية"، والثامن "الصحة والسلامة الرقمية"، والتاسع" الأمن الرقمي" على أقل المتوسطات من بين باقي المحاور التسعة، وهذا مما يبرر إجراء مثل هذه الدراسة والدراسات المشابهة لها نظراً لأهمية وحساسية هذه المبادئ بالذات لتأثيرها القوي على الأمن الوطني والأمن والصحة الشخصية للمتعلمين، ولأن وجود ضعف في هذه القيم لدى الطلاب يجعلهم في موقع إلحاق الضرر بأنفسهم وبأوطانهم لاسمح الله
- ٤- عدم وجود فروق بين الجامعات السعودية في درجة تعزيزها لمبادئ المواطنة الرقمية تبعاً لاختلاف العمر الزمني للجامعة، ويعزو الباحث لعدم وجود مساقات تعليمية تتولى تدريس مبادئ المواطنة الرقمية وبالتالي يؤثر عمر الجامعة وسياستها على بروز الفروقات في المعالجات والنتائج، كما يعزى ذلك لحدائث مصطلح المواطنة الرقمية وكونه من مستجدات هذه الحقبة ولم يأخذ وقته ولم يكتسب أهميته لدى الجامعات لذلك يتم التعرض له فقط من خلال الاجتهادات الشخصية لعمادات شؤون الطلاب في بعض البرامج التوعوية والتدريبية السطحية.

- ٢- إجراء دراسة مقارنة تهدف للتعرف على أفضل التجارب العالمية في رفع درجة وعي المتعلمين بقيم المواطنة الرقمية.
- ٣- إجراء دراسة تهدف للتعرف على التحديات والمشكلات التي تواجه الجامعات السعودية في جانب تنمية مبادئ المواطنة الرقمية وكيفية التغلب على هذه التحديات.
- ٤- إجراء دراسة تجريبية معتمدة على بناء وحدة تعليمية عامة تهدف لاكساب المتعلمين في التعليم الجامعي مبادئ المواطنة الرقمية.
- المراجع:**
- أدعيس، خلف (٢٠١٥). "المواطنة الرقمية *Digital Citizenship*"، جامعة القدس المفتوحة، فرع يطا: <http://www.qou.edu/viewDetails.do?id=7230>
- الأسمرى، شهد. (2015) المواطنة الرقمية وثقافة الاستخدام الآمن للإنترنت للكبار والصغار، مركز تقنيات التعليم للطباعة والنشر.
- آل دحيم، فهد هذال، وآل دحيم، بريكان مسفر. (٢٠١٨). "مدى توافر قيم المواطنة الرقمية لدى مدربي التدريب التربوي في مدينة الرياض: دراسة ميدانية"، مجلة الخدمة الاجتماعية، ٥٩ ج١، ٣٩٩-٤٣٧.
- الجزار، هالة حسن بن سعد. (٢٠١٤). "دور المؤسسات التربوية في غرس قيم المواطنة الرقمية: تصور مقترح"، دراسات عربية في التربية وعلم النفس، 56، 385-418.
- حسان، فارس (٢٠١٤). "المواطنة الرقمية"، مجلة كلنا مواطنون، (151).
- حشيش، نسرين يسري (٢٠١٨). "مهارات المواطنة الرقمية اللازمة لتلاميذ مرحلة التعليم الأساسي"، مجلة دراسات في التعليم الجامعي، (٣٩)، ص ٤٠٩-٤٢٧.
- الحصري، كامل دسوقي (٢٠١٦). "مستوى معرفة معلمي الدراسات الاجتماعية بأبعاد المواطنة الرقمية وعلاقتها ببعض المتغيرات"، المجلة العربية للدراسات التربوية والاجتماعية، السعودية (٨).
- الحافظي، فهد سليم سالم (٢٠١٩). "تصميم برنامج تعليمي قائم على نظام إدارة التعلم الإلكتروني (Black board) وقياس فعاليته في تنمية قيم المواطنة الرقمية ومهارات التفكير التأملي لدى طلاب الكلية التقنية في مدينة جدة"، مجلة تكنولوجيا التربية-دراسات وبحوث- عدد أبريل.
- الدسوري، فؤاد. (2017) مستوى توافر معايير المواطنة الرقمية لدى معلمي الحاسب الآلي، (أطروحة دكتوراه)، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية: دار المنظومة.
- الدهشان، جمال على، والقويهي، هزاع بن عبد الكريم (٢٠١٥). "المواطنة الرقمية مدخلاً لمساعدة أبنائنا على الحياة في العصر الرقمي"، مجلة البحوث النفسية والتربوية، كلية التربية جامعة المنوفية، ٣٠ (٤)، ١-٤٢.
- الزهراني، يحيى بن مفرح (٢٠١٣). "تحديات الأمن المعلوماتي في الشبكات الاجتماعية في المملكة

وطرق التدريس الحاسب الآلي، كلية التربية جامعة الملك سعود.

الطالبة، هادي (٢٠١٧). "المواطنة الرقمية في كتب التربية الوطنية والمدنية - دراسة تحليلية"، المجلة الأردنية في العلوم التربوية، ١٣(٣)، ص ٢٩١-٣٠٨.

العجمي، محمد خميس (٢٠١٦). "المحاور السبعة في المواطنة الرقمية"، متاح على:

<http://www.mediafire.com/file/rf19m8lvdwnuu4v/%25D8%25A7%25D9%2584%25D9%2585%25D8%25AD%25D8%25A7%25D9%2588%25D8%25B1%25D8%25A7%25D9%2584%25D8%25>

العقاد، ثائرة عدنان محمد. (2017) تصور مقترح لتمكين المعلمين بمدارس وزارة التربية والتعليم الفلسطينية نحو توظيف متطلبات المواطنة الرقمية في التعليم، (رسالة ماجستير)، كلية التربية قسم أصول التربية، جامعة الأزهر، غزة.

عبد القوي، حنان عبد العزيز (٢٠١٦). "المواطنة الرقمية لدة طلاب الجامعة بمصر: كلية البنات-جامعة عين شمس نموذجاً"، مجلة البحث العلمي في التربية، (١٧)٥، ص ٣٨٧-٤٤٠.

القايد، مصطفى (٢٠١٤). "مفهوم المواطنة الرقمية Digital Citizenship"، مدونة تعليم جديد، متاح على <http://www.new-educ.com/definition-of-digital-citizenship>

القحطاني، أمل (٢٠١٨). "مدى تضمن قيم المواطنة الرقمية في مقرر تقنيات التعليم من وجهة نظر أعضاء

العربية السعودية من منظور قانوني"، المجلة العربية الدولية للمعلومات، جمعية كليات الحاسبات والمعلومات في الجامعات العربية، السعودية، ٢(٣)، ص ١-١٢.

السليحات، روان يوسف، والفلوح، روان فياض، والسرحان، خالد على (٢٠١٨). "درجة الوعي بمفهوم المواطنة الرقمية لدى طلبة مرحلة البكالوريوس في كلية العلوم التربوية بالجامعة الأردنية"، دراسات العلوم التربوية، وقائع مؤتمر كلية العلوم التربوية "التعليم في الوطن العربي نحو نظام تعليمي متميز"، ٤٥(٣).

السيد، محمد (٢٠١٦). "دور وسائل الإعلام الجديدة في دعم المواطنة الرقمية لدى طلاب الجامعة"، مجلة بحوث العلاقات العامة الشرق الأوسط، (12)

شرف، صبحي شعبان، والدمرداش، محمد السيد (٢٠١٤). "معايير المواطنة الرقمية وتطبيقاتها في المناهج الدراسية"، المؤتمر السنوي السادس للمنظمة العربية لضمان الجودة في التعليم، كلية التربية جامعة المنوفية.

شكر، إيمان جمعة (٢٠١٤). "العلاقة بين المواطنة الإلكترونية وتشكيل هوية الأنا للمراهقات"، مجلة التربية، (١٦١)٤، جامعة الأزهر، ص ٥٥-١٠٤.

الشمري، حمدان. (2016) مدى توافر قيم المواطنة الرقمية لدى معلمي الحاسب الآلي وتقنية المعلومات في المرحلة المتوسطة والثانوية في محافظة حفر الباطن، (رسالة ماجستير غير منشورة) قسم المناهج

- هيئة التدريس"، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات التربوية والنفسية، (1)26، 57-97.
- مازن، حسام الدين (٢٠١٦). "إصباح مناهج وبرامج التربية العلمية وهندستها إلكترونياً في ضوء تحديات ما بعد الحداثة والمواطنة الرقمية"، المؤتمر العلمي الثامن عشر (مناهج العلوم بين المصرية والعالمية)، يوليو، الجمعية المصرية للتربية العلمية، مصر، ص٧٧-٩٣.
- المجالي، فايز (٢٠٠٧). "استخدامات الانترنت وتأثيره على العلاقات الاجتماعية لدى الشباب الجامعي: دراسة ميدانية"، مجلة المنازة للبحوث والدراسات، عمّان، ١٣(٧)، ص١٦٠-١٩٧.
- محمد، أشرف السعيد (٢٠٠٨). "دور التعليم العالي في مواجهة تحديات تأسيس مجتمع المعرفة في مصر"، مجلة كلية التربية بالمنصورة، (٦٨)١، ص١٢١-١٢٠.
- المسلماني، لمياء إبراهيم. (٢٠١٤). "التعليم والمواطنة الرقمية: رؤية مقترحة"، عالم التربية، (47)15، ص٩٤.
- المصري، مروان وليد، وشعت، أكرم حسن (٢٠١٧). "مستوى المواطنة الرقمية لدى عينة من طلبة جامعة فلسطين من وجهة نظرهم"، مجلة جامعة فلسطين للأبحاث والدراسات، ٧(٢)، جامعة فلسطين، غزة، ص١٦٧-٢٠٠.
- الملاح، تامر (٢٠١٦). "المواطنة الرقمية تحديات وآمال"، مجلة كلية التربية جامعة الإسكندرية.

المراجع الأجنبية:

- Alberta Education. (2012). Digital Citizenship Policy Development Guide.
- Breslau, J., Aharoni, Pedersen, E. R., & Miller, L. L. (2015). "A review of research on problematic internet use and well-being". Santa Monica: Rand Corporation.
- Berardi, R. (2016). Elementary teachers' perceptions of value and efficacy regarding the instruction of digital citizenship. Unpublished master thesis, Immaculate University
- Choi, M., Glassman, M., & Cristol, D. (2017). "What it means to be a citizen in the internet age: Development of a reliable and valid digital citizenship scale". *Computers & Education*, 107, 100-112.
- Dotterer, G., Hedges, A., Parker, H. (2016). "Fostering Digital in the Classroom", *Education Digest Journal*, 82(3), Vilnius, Lithuania, P.58-63.
- Eurydice. (2013). Citizenship education at school in Europe. Eurydice. The information network on education in Europe. Cambridge: Cambridge University Press.
- Froehlich, D. (2012). NCTA Web 2.0: "Passport to Digital Citizenship. Participant Manual". *North Carolina Teacher Academy*.
https://translate.google.com.sa/translate?hl=ar&sl=en&u=http://wikieducator.org/Digital_Citizenship&prev=search.
- Isman, A., Canan G. (2014). "Digital citizenship". *Turkish Online Journal of Educational Technology-TOJET*, 13(1), 73-77.
- Klute, E. (2017). "Intercultural digital citizenship in the community". *Mira Media*. Available at: <http://www.miramedia.nl/media/file>.
- NetSafe. (2013). "Digital Citizenship", Retrieved on November 2, 2015, Available at:

- Ohler, J.** (2011). *Digital Community, Digital Citizen*. Thousand Oaks: Corwin Press Inc.
- Preddy, L. (2016). "The Critical Role of the School Librarian in Digital Citizenship Education", *Knowledge Quest*, 44(4), Knowledge Quest Academy, Colorado, USA, pp.4-5.
- Ribble, M; Bailey, G; & Ross, T. (2004). Digital citizenship: Addressing appropriate technology behavior. *Learning & Leading with Technology*, 32 (1), 6- 12.
- Ribble, M., Bailey, G.** (2006). *Digital citizenship*. At all grades levels.
- Ribble, M. (2011). "Digital Citizenship in Schools" (2nd ed.). *International Society for Technology in Education. U.S. & Canada*.
- Thompson, P. (2013). "The digital natives as learners: Technology use patterns and approaches to learning". *Computers & Education*, 65(1), 12-33.
- Wang, X., Xing, W. (2018). "Exploring the influence of parental involvement and socioeconomic status on teen digital citizenship: A path modeling approach". *Journal of Educational Technology & Society*, 21(1), 186-199.

The role of Saudi universities in promoting the values of digital citizenship (an analytical study of the websites of Saudi universities).

Zafer Ahmed MUSLEH Algarni
Associate Professor of Education Technology
College of Education – Zulfi
Majmmah University – KSA

Abstract. the current study aimed to identify the degree of the contribution of Saudi universities in promoting the values and principles of digital citizenship among its students by analyzing all that were published on the official electronic pages of universities or the so-called "university official website". The study also aimed to reveal the highest values of digital citizenship and the lowest percentage of the universities' degree of care by publishing them through their electronic pages, and looking for the existence of differences in that according to the difference in the chronological age between one university and another. To analyze the electronic pages of universities, the researcher relied on a special card that he prepared to achieve the goals of the study, as this card included the nine main elements of digital citizenship principles, through which a number of sub-value for each element was deduced and the number after the arbitration was settled by specialists at (58) values for digital citizenship. Then, the researcher applied it on the official pages of Saudi public universities on the Internet, which amount to (30) universities in the academic year 1441 AH; As it was divided according to the chronological age into three groups (old universities - middle-aged (modern) universities - emerging universities). The results of the study showed that three of the principles of digital citizenship outperformed the remaining nine, which are, the first principle called "digital access", the third "digital communication" and the fifth "digital etiquette (fluency)" and this embodies the great interest of Saudi universities in promoting the elements of these principles among their students. Also, the results proved the absence of statistically significant differences attributed to the difference in the chronological establishment age between Saudi universities in their contributions to promote the values and principles of digital citizenship. The study recommended universities to take care of the less promoted elements of digital citizenship, which are represented in the principles of "digital security" and "digital health and wellness", also, recommended universities to create courses for digital citizenship, train university professors on integrating the principles of digital citizenship into the curriculum, conduct more studies on the contributions of Saudi universities in Promoting the values of digital citizenship through various social media channels such as: Twitter, Facebook, Snapchat... and to conduct more studies on practical proposals and programs through which the role of universities in spreading the principles of digital citizenship in Saudi society at all its levels can be promoted.

Key words: (digital citizenship - digital access - digital commerce - digital communication - digital illiteracy - digital etiquette - digital laws - digital rights and responsibilities - digital health and wellness - digital security).

دراسة نصية تحليلية لقول الله تعالى: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۗ قَالَ أُولَٰئِكَ تُؤْمِنُونَ ۗ قَالَ بَلَىٰ ۗ قَالُوا وَلَكِنْ لَيَطْمَئِنُّ الْقَلْبُ ۗ)

د. إيمان بنت محمد العسيري

الأستاذ المساعد بقسم المواد العامة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة الملك عبد العزيز بجدة

مستخلص. تدور مادة هذه الدراسة حول طلب الخليل إبراهيم عليه الصلاة والسلام لربه، وسؤاله أن يُريه كيف يحيي الموتى، وهل كان إبراهيم شاكا حين سأل ربه؟ ومثلها كذلك حديث النبي صلى الله عليه وسلم (نحن أحق بالشك من إبراهيم)، وهل في حديث النبي صلى الله عليه وسلم إشارة لإمكان حصول الشك في قضايا الاعتقاد كمقدمة لحصول اليقين؟ أو إقرار بصحته؟ وقد تطلب هذا بيان الآراء حول الآية الكريمة والحديث النبوي الشريف، والوقوف على أرجحها، وبيان وجه ترجيحها. كما تطلب هذا ابتداء الحديث عن مفهوم الشك وأقسامه، وهل الشك أول واجب على المكلف كما يقول الشكّاك؟ وهل يمكن القول بوجود شك إيجابي وآخر سلبي؟ وكيف يجاب عن كل ذلك؟

المقدمة

الحمد لله الذي قطع بالعلم النافع زيف المرتابين، وثبتت باليقين الصادق قلوب المؤمنين، وأرسل مع رسله الآيات والبراهين، والصلاة والسلام على إمام المتقين وقدوة الموقنين، محمد النبي الأمين وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين، أما بعد.

فإن من شروط صحة كلمة التوحيد أن يقولها المؤمن موقناً بمعناها مسلماً بمقتضاها، كما أن من نواقض الإيمان الشك المنافي لليقين، ولذلك ذمّ الله تعالى

المرتابين والمترددين، بقوله تعالى: (إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ) (٤٥).

وأثنى الله تعالى على أهل الإيمان بما حصل في قلوبهم من يقين، فقال تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ) (١٥).

وكتاب الله الكريم يحكى قصة الخليل إبراهيم عليه الصلاة والسلام وسؤاله ربه أن يُريه كيف يحيي

المبحث الثاني: المعنى الإجمالي لقول الله تعالى:
(وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَى وَ لَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (٢٦٠)

المبحث الثالث: المعنى التفصيلي لقول الله تعالى:
(وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَى وَ لَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (٢٦٠)

المبحث الرابع: القول الراجح، ووجه ترجيحه.

الخاتمة: وفيها ما يستفاد من هذه الدراسة.

المبحث الأول: مفهوم الشك، وعلاقته بقضايا الاعتقاد

أولا / تعريف الشك:

الشك لغة: ضدّ اليقين.^٥

الشك اصطلاحاً: التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك.^٦

والناس حول هذا الشك انقسموا لفريقيين:

أ/ أتباع مذهب الشك: الذين ينكرون إمكان قيام معرفة إنسانية.

الموتى، فقال تعالى وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَى وَ لَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٢٦٠).^٣

ووافق هذه الآية العظيمة حديث نبوي، ذكره أبو هريرة رضي الله عنه وفيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (نحن أحقّ بالشك من إبراهيم، إذ قال رب أرنى كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي...)^٤.

ودراستي هذه يدور محورها حول هذه المسألة العقديّة التي اختلف حولها العلماء، وكانت لهم فيها أقوال متباينة تحاول الإجابة عن تفسير شافٍ لمعنى هذه الآية الكريمة والحديث المتعلق بها، وهل كان إبراهيم شاكاً حين طلب من الله تعالى رؤية كيفية إحيائه الموتى؟ وهل يصح الاستدلال بالآية على وجوب الشك لحصول المعرفة؟ وهل الشك أول واجب على المكلفين؟

وقسمت الدراسة على النحو التالي:

المقدمة

المبحث الأول: مفهوم الشك، وعلاقته بقضايا الاعتقاد.

^٣ البقرة/ ٢٦٠

^٤ رواه البخاري. كتاب التفسير. باب تفسير سورة محمد(٤/١٨٢٨). وأبي داود في سننه. (٤/٣٦٧). رقم ٥٢٦٦. وأحمد في مسنده. (٢/٣٣٠). وذكره الحاكم في المستدرک(٤/١٧٨). والبيهقي في

شعب الإيمان.(٦/٢١٤). وفتح الباري. ابن حجر.(٨/٥٨٠/١٠ و٤١٧).

^٥ ينظر: التعريفات الجرجاني. (٣٦). والمعجم الفلسفي. جميل صليبا.(١/١٣٤). ومعجم الصحاح. مادة "شك".

^٦ التعريفات الجرجاني. (٣٦).

أصل المعارف الدينية، وعليه يتفرع وجوب كل واجب، وقيل هو النظر لأنه واجب وهو قبلها، وقيل أول جزء من النظر، وقال القاضي واختاره ابن فورك القصد إلى النظر. والنزاع لفظي، إذ لو أريد الواجب بالقصد الأول فهو المعرفة وإلا فالقصد إلى النظر وإلا فإن شرطنا كونه مقدورا فالنظر، وإلا فالقصد إلى النظر).^{١٢}

وقال أهل السنة: إن أول واجب على المكلف شهادة أن لا إله إلا الله، لا النظر، ولا القصد إلى النظر، ولا الشك، فمن نطق بالشهادتين قبل بلوغه لم يؤمر بتجديد ذلك عقيب بلوغه.^{١٣}

وقد ذكر علماء السنة أن من شروط لا إله إلا الله (اليقين المنافي للشك)، قال الإمام ابن القيم موضحا منزلة اليقين وأهميتها، ومعارضتها للشك والريب: (فاليقين روح أعمال القلوب التي هي أرواح أعمال الجوارح... وهو قطب هذا الشأن الذي عليه مداره... ومتى وصل اليقين إلى القلب امتلأ نورا وإشراقا، وانتقى عنه كل ريب وشك وسخط).^{١٤}

وهذا لا يعني أن الإسلام يدعو الناس إلى الانقياد له دون نظر وتدبر، بل إنه أمر بذلك وحث عليه، لكنه رحمة بالناس راعي ظروفهم ومستوياتهم واستعداداتهم فسلك بهم المسالك المناسبة لهم التي توصلهم إلى اليقين.^{١٥}

ب/ أتباع مذهب اليقين: الذين يقولون بإمكان حصول المعرفة.^٧

وينقسم الشك المتعلق بالمعرفة إلى:

أ/ الشك المطلق (الحقيقي): الذي ينكر جميع المحسوسات والبدهييات وصاحبه يبدأ شاكًا وينتهي كذلك، وقد ولد في الفكر اليوناني نتيجة سيطرة الفلسفة عليه.^٨

ب/ الشك المنهجي (الذاتي): وهو الوسيلة التي تهدف إلى الوصول إلى المعرفة الصادقة، وصاحبه يبدأ شاكًا وينتهي متيقنًا.^٩

ثانياً / علاقة الشك بقضايا الاعتقاد:

إن مسألة الشك في قضايا الاعتقاد متعلقة بمسألة وجوب معرفة الله، وما يلزم له من النظر أو عدمه، والشك أو عدمه.

واختلف العلماء في أول واجب على المكلف، فقال المتكلمون: إن أول واجب هو النظر، أو المعرفة التي طريقها النظر، وألزم القائلون بهذا القول على ضرورة تقدم الشك عليهما، وهناك من جعل أول الواجبات الشك^{١٠}، وهناك من قال إن النظر لا يستلزم الشك.^{١١}

قال الإيجي: (..قد اختلف في أول واجب على المكلف، فالأكثر على أنه معرفة الله تعالى إذ هو

^٧ ينظر: مصادر المعرفة/د/محمد الزبيدي.(٥٩).

^٨ من أشهر أتباعه مونتاني وبيرون. ينظر: المعجم الفلسفي.(١١٣/١). وأسس الفلسفة توفيق الطويل.(٣١٨). ومصادر المعرفة/د/عبد الرحمن الزبيدي.(٦٥).

^٩ من أشهر أتباعه ديكرات، وقبله الغزالي. ينظر: المراجع السابقة.

^{١٠} ينظر: مصادر المعرفة. د/ عبد الرحمن الزبيدي.(٧٢). والمواقف في علم الكلام. عبد الرحمن الإيجي.(٣٢)

^{١١} ينظر: مصادر المعرفة.(٧٢).

^{١٢} المواقف في علم الكلام. للإيجي. ٣٢. ط عالم الكتب. بيروت.

^{١٢} ينظر: شرح العقيدة الطحاوية.(٧٨). ودرء التعارض. ابن تيمية.(٨/٨) - (١٥-١٠)، ويرى ابن تيمية أنه جاء الأمر بالنظر لبعض الناس في القرآن الكريم وهو يوافق قول من قال إنه يجب على من لم يحصل له الإيمان إلا به، بل هو واجب على كل من لا يؤدي واجبا إلا به، وهو أصح الأقوال عنده.

^{١٤} مدارج السالكين. (٤١٣/٢). ومعارج القبول. الشيخ حافظ حكمي.(٣٠٨/١-٣٠٩)

^{١٥} ينظر: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي.د/عبد الرحمن الزبيدي.(٧٨)

نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولوا كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون)١٧!..

فبيّن أنهم في حالة شك من عقائدهم التي يتشبثون بها، وليسوا على علم بيّن فقال: (بل كذبوا بالحق لما جاءهم فهم في أمر مريج).١٨ قال الشوكاني، أي: أمر مختلط مضطرب، ليسوا فيه على وضوح.١٩

وهنا طلب منهم القرآن النظر والتفكر لمعرفة العقيدة الإسلامية، ووجههم إلى مسالك المعرفة دون أن يترك عقولهم تتخبط في ظلمات المجهول كما هو حال كثير من الفلاسفات البشرية.٢٠

ومن أنواع الكفر الأكبر: كفر الشك، حين لا يجزم صاحبه بصدقه ولا كذبه، بل يشك في أمره، وهو متعلق بقول القلب بسبب اختلال شرط العلم. ومن كفر الشك: الشك في صدق الرسول صلى الله عليه وسلم، أو الشك في البعث، أو الشك في كفر الكافر، أو الشك في شيء من القرآن، أو الشك في حكم من الأحكام.٢١
ومما يتعلق بهذه المسألة فائدتان:

الأولى/ أن هناك فرقا بين الشك والوسوسة، وأن الوسوسة هي مما يهجم على القلب بغير اختيار الإنسان، فإذا كرهه العبد ونفاه كانت كراهته صريح الإيمان.

الثانية/ أن هناك فرقا دقيقا بين الشك والريب، فالريب يكون في علم القلب وفي عمل القلب، بخلاف الشك،

والقرآن الكريم في دعوته الناس إلى العقيدة الصحيحة، - وهي الغاية التي تسعى المعرفة البشرية نحو الوصول إليها من حيث كونها حقائق - يوقظ فيهم تلك المبادئ الضرورية ليزنوا بها ما هم عليه من عقائد وما دعاهم إليه ليصلوا إلى المعرفة الصحيحة، بدون حالة توقف يطالب فيها الشخص أن يشك في كل شيء ويفرغ عقله ليبدأ من جديد منشئا معارفه دون هاد أو معين.

أما المعارف النظرية الأخرى التي وُكِّل إلى العقل البشري تحصيلها مستعينا بالتجربة والوسائل المتهيئة أمامه في شؤون المعاش والعمران، فإن في منهج الإسلام في توجيهه إلى تحري الحقيقة والتثبت مما يشاع، وعدم التسليم بكل ما يطرح لمجرد سماعه، والتحذير من اقتفاء ما لا دليل عليه - وإن كان رائجا - ما يمثل منارا في هذا المجال، يجعل المسلم يسعى ليتبين الحق بأدلته المفضية إليه، مطرّحا ما كان سبب رواجه وتأثيره الإلف والعادة والأعراف. وقد فهم المسلمون هذا التوجيه وتمثّلوه في مناهجهم العلمية والتجريبية.٢٦

أما الذين رفضوا العقيدة الإسلامية فقد سلك القرآن معهم مسلك التشكيك في عقائدهم الفاسدة، وبين أنها لم تقم على علم صحيح بل صدرت عن جهل وضلال، قال سبحانه: (وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل

٢١ ينظر: مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام ابن تيمية. (٣٨٦/٢). والصارم المسلول له. (٥٩١-٥٩٢). ومجموعة التوحيد "عشر رسائل" لابن تيمية وابن عبد الوهاب وأئمة الدعوة. (٢١٣). ونواقض الإيمان الاعتقادية. د/محمد الوهبي. (٧٢-٧١/٢).

١٦ ينظر: مصادر المعرفة. د/عبد الرحمن الزبيدي. (٨١)

١٧ البقرة/ ١٧٠. وينظر: المرجع السابق. (٧٩)

١٨ ق/ ٦

١٩ فتح القدير. (٧١/٥)

٢٠ ينظر: مصادر المعرفة. (٨٠)

أجزاء^{٢٥}، ثم يجعل على كل جبل منهن جزءاً^{٢٦}، وأخذ رؤوسهن بيده، ثم أمره الله تعالى أن يدعوهم، فدعاهن كما أمره الله، فجعل ينظر إلى الريش يطير إلى الريش، والدم إلى الدم، واللحم إلى اللحم، والأجزاء من كل طائر يتصل بعضها إلى بعض، حتى قام كل طائر على جدته وأتينه يمشين سعيًا، ليكون أبلغ له في الرؤية التي سألها، وجعل كل طائر يجيء ليأخذ رأسه الذي في يد إبراهيم عليه الصلاة والسلام، فإذا قدّم له غير رأسه ياباه، فإذا قدم إليه رأسه تُرَكَّب مع بقية جسده بحول الله وقوته، ولهذا قال الله تعالى: (وَاعْلَمَنَّ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) أي: عزيز لا يغلبه شيء ولا يمتنع من شيء وما شاء كان بلا ممانع؛ لأنه الظاهر على كل شيء حكيم في أقواله وأفعاله وشرعه وقدره^{٢٧}.

المبحث الثالث:

المعنى التفصيلي لقول الله تعالى: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تَأْمِنُ بِمَا قَالَتْ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبُكَ قَالَ فَاخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِنَّكَ إِتَيْنَكَ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمَنَّ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (٢٦٠)

فإنه لا يكون إلا في العلم، ولهذا لا يوصف باليقين إلا من اطمأن قلبه علمًا وعملاً^{٢٢}. والمتأمل للآية الكريمة -مدار البحث- يجد أنها حوت مجموعة من المسائل العقدية التي تضاف على ما ذكر، ففيها إثبات صفة الكلام لله تعالى من خلال ما دار بينه وبين نبيه إبراهيم عليه السلام من حوار، وفيها إثبات البعث والإحياء بعد الموت مما يختص بعالم الغيب، وفيها ثبوت نزول الوحي على الأنبياء، وفيها أن الإيمان متعلق باليقين، فلا إيمان من غير يقين ولا يقين من غير إيمان، وهذا يخالف المنهج الشكّي. المبحث الثاني:

المعنى الإجمالي لقوله تعالى: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تَأْمِنُ بِمَا قَالَتْ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبُكَ قَالَ فَاخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِنَّكَ تَأْمِنُ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمَنَّ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (٢٦٠))

لما أراد إبراهيم عليه الصلاة والسلام أن يصل إلى زيادة اليقين، طلب من ربه عز وجل أن يُريه (كيفية) إحياء الموتى، متطلّعًا ومنتشوقًا لمعرفة أسرار خلق الله تعالى، وأسرار البعث بعد الموت، فأمره الله تعالى أن يأخذ أربعة^{٢٣} من الطير^{٢٤} فيقطعهن ويقسمهن لعدة

^{٢٥} أذهان لا ينبغي أن تجعل وجوها لكلام الله جل وعلا. ينظر: فتح القدير. (١/٢٨١-٢٨٠).

^{٢٥} وهذا معنى قوله (فصرهن)، أي قطعهن.

^{٢٦} قيل أربعة جبال، وقيل سبعة. ينظر: تفسير ابن كثير. (١/٣٢٣).

^{٢٧} ينظر حول هذا المعنى فتح القدير. للشوكاني. (١/٢٨١-٢٨٣). وتفسير البغوي. (١/٢٤٨-٢٤٧). وتفسير القرآن العظيم. ابن كثير. (١/٣٢٢). وزاد المسير. ابن الجوزي. (١/٣١٣-٣١٥). وروح المعاني. الألوسي. (٣/٢٦-٣٢). وتفسير الجلالين. (١/٥٨). وغيرها من كتب التفاسير المختلفة.

^{٢٢} ينظر: مجموع الفتاوى. شيخ الإسلام ابن تيمية. (١٤/١٠٨). والإيمان. له. (٢٦٨). ونواقض الإيمان الاعتقادية. د. محمد الوهيبي. (٢/٧٣).

^{٢٣} اختلف المفسرون في هذه الأربعة، فقيل: هي الغرنوق والطاوس والديك والحمامة، وقيل: هي الوز والرأل (فرخ النعام) والديك والطاوس، وقيل: الحمامة والديك والطاوس والغراب. ينظر: تفسير ابن كثير. (١/٣٢٣).

^{٢٤} ذكر الشوكاني أن تخصيص الطير بذلك قيل لأنه أقرب أنواع الحيوان إلى الإنسان، وقيل لأن الطير همته الطيران في السماء والخليل كانت همته العلو، وقيل غير ذلك، وبيّن أن هذا ليس إلا خواطر أفهام وبواد

٢- أن محمداً صلى الله عليه وسلم أراد بقوله: { نحن أحقّ بالشك من إبراهيم}، أن يعلن وببساطة أحقية المسلمين بهذا الشك، أي إن هذا الشك صار موضعاً للتنافس والمسابقة بدلاً من أن يكون تهمة مدفوعة. وأنّ المسلمين ورثة إبراهيم الذي بدأ إيمانه من التساؤل والشك أحقّ بهذا الميراث من غيرهم، وأن الشك هو كنز الإيمان ومفتاحه الأول الذي يفتح له آفاقاً أوسع (قد يكون اليقين من بينها، لكنه أبداً يظلّ يقيناً متجدداً بالشك الذي يتفاعل معه ويفاعله، ولولا الشك الذي نحن أحقّ به من إبراهيم، لتحوّل اليقين إلى موروث مكرس غبي مليء بالضجر والرتابة.^{٣٢}

٣- أنّ الآية الكريمة مدنية، والحديث الشريف لم يرد في فترة مبكرة من الفترة المدنية، والرسول صلى الله عليه وسلم بذلك حين أعلن أحقيته وأتباعه بالشك لم يكن في مرحلة مبكرة من نزول الوحي عليه، وهذا يشير إلى أهمية إعادة النظر وتجديد التقييم، وربط ذروة الإيمان بحالة التساؤل والتشكيك (الإيجابيتين)، التي تسهم في تأصيل الإيمان وتعميق جذوره، لا الإطاحة به كما يتصور البعض.^{٣٣}

الاتجاه الثاني/ النافون للشك

اختلفت آراء المفسرين حول معنى الآية الكريمة والحديث الشريف المتعلق بها، ويمكن تقسيمها إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول / القائلون بالشك

وهؤلاء انطلقوا من مبدأ أن الشك أول منازل اليقين، ومنه يسلك الشاك طريق اليقين ويصعد إليه، وهو ما يعرف بالشك المنهجي، والذي جاء به الغزالي^{٢٨}، وبناء على هذا المبدأ حملوا الآية الكريمة ومتعلقها من السنة عليها، وقاسوها بها. ومن آرائهم فيها:

١- أنّ سبب سؤال إبراهيم صلى الله عليه وسلم كان شكّه في معرفة المعاد مثلما أنه كان شاكاً في معرفة المبدأ، فأما شكّه في معرفة المبدأ فيثبته قوله تعالى: { لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين }^{٢٩}، ومثله سؤال موسى عليه السلام (قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَايَ وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ (١٤٣))^{٣٠}، وأما شكّه في المعاد فهو في هذه الآية، ومعناه: (أن إبراهيم شكّ في قدرة الله على إحياء الموتى).^{٣١}

٢٨ والشك المنهجي تأصل لاحقاً في مدرسة فلسفية عرفت عند ديكرت
٢٩ الأنعام/ ٧٧
٣٠ ينظر: البوصلة القرآنية. د/أحمد خيرى العمري. مقتبس من كلامه من موقع سبيل الإسلام.

٣١ هذا الرأي ذكره الطبري في تفسيره للآية الكريمة. (٣/٢٩٨-٢٩٧)، عند حديثه عن الآراء حولها. وأن أصحابه استندوا في ذلك بقول ابن عباس: أرجى آية في القرآن هذه الآية (وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى..)، قال ابن عباس: هذا لما يعرض في الصدور، ويوسوس به الشيطان. وحديث عطاء بن أبي رباح أنه قال: دخل قلب إبراهيم بعض
٣٢ ينظر: البوصلة القرآنية. د/ أحمد خيرى العمري.
٣٣ ينظر المرجع السابق. و مقال: نظرية الشك بين العبقريّة والإلحاد. منتديات حزن. ومقال: علمنة الحوار الديني. منى أبو زيد. وموقع جسد الثقافة aljsad.net. ومقال: وليد سامي أبو الخير. موقع آراء. الأحد. ١٤٢٧، ٤ هـ. وموقع العربية نت. مقال نشر بتاريخ ٢٨-٣-١٤٣١ هـ.

٣١ هذا الرأي ذكره الطبري في تفسيره للآية الكريمة. (٣/٢٩٨-٢٩٧)، عند حديثه عن الآراء حولها. وأن أصحابه استندوا في ذلك بقول ابن عباس: أرجى آية في القرآن هذه الآية (وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى..)، قال ابن عباس: هذا لما يعرض في الصدور، ويوسوس به الشيطان. وحديث عطاء بن أبي رباح أنه قال: دخل قلب إبراهيم بعض

٦- أن إبراهيم سأل الله كيف يحيي الموتى حتى يعلم أنه خليله.^{٤٠}

٧- أنه سأل الله ليعلم أنه أجاب دعاءه.^{٤١}

٨- سألته لأن النمرود لما قال له: ما ربك؟ قال: ربي الذي يحيي ويميت، فذكر ما قصه الله مما جرى بينهما، فسأل إبراهيم ربه أن يريه كيف يحيي الموتى من غير شك منه في القدرة، ولكن أحب واشتاق إليه فأراد أن يطمئن قلبه بحصول ما أراه.^{٤٢}

٩- قيل أراد بقوله: (كيف يحيي الموتى) أقدمني على إحياء الموتى، فتأدب في السؤال.^{٤٣}

١٠- وقيل: محبة المراجعة في السؤال.^{٤٤}

وقد رجح الكثير من المفسرين نفي حصول الشك من إبراهيم، ومنهم من ذكر كل هذه التفسيرات، ومنهم من ذكر بعضها، ومنهم من اكتفى ببيان رأيه القاطع بامتناع الشك وترك ذكر بقية التفسيرات.

وهو رأي الجمهور، وكل من قرأت له من المفسرين على هذا الرأي الذي يقول بأن الشك لا يمكن وقوعه من المؤمن صادق الإيمان، وعدم وقوعه من نبي الله عليه الصلاة والسلام من باب أولى، وكانت التفسيرات ضمن هذا الرأي كثيرة، لكن تعود في أصلها إلى امتناع صدور الشك من إبراهيم^{٤٥}، وقد وجهوا الآية بعدد من التوجيهات:

توجيه الآية عند النافين لوقوع الشك من إبراهيم عليه السلام:

١- قيل: أراد بقوله: (ليطمئن قلبي): رجلا صالحا كان يصحبه سألته عن ذلك.^{٣٥}

٢- قيل: أنه سألته ليذهب عنه شدة خوفه.^{٣٦}

٣- قيل: سأل ربه أن يريه كيف يحيي القلوب.^{٣٧}

٤- قيل: أراد طمأنينة النفس بكثرة الأدلة.^{٣٨}

٥- قيل: كان الشك قبل النبوة.^{٣٩}

وينظر: صحيح ابن حبان بترتيب ابن لبان. (٨٨/١٤). حديث رقم ٦٢٠٨.

^{٤٢} ذكره ابن حجر في الفتح وقال: حكاه الطبري عن ابن إسحاق، وعن ابن أبي حاتم من طريق الحكم بن أبان عن عكرمة قال: " المراد ليطمئن قلبي أنهم يعلمون أنك يحيي الموتى".

^{٤٣} ذكره ابن حجر في الفتح، ونقل عن ابن الحصار، قوله: "إنما سأل أن يحيي الله الموتى على يديه، فلماذا قيل له في الجواب: فصرهن إليك".

^{٤٤} ذكره ابن حجر في الفتح. والقول بنفي وقوع الشك عن إبراهيم موجود في كتب التفاسير، ومنها: تفسير ابن كثير، (٣٢٢/١). تفسير الطبري، (٤٧/ ١). فتح القدير، للشوكاني، (٢٨٣-٢٨١/١). تفسير البغوي، (٢٤٧-٢٤٨/١). تفسير البيضاوي، (٥٦٢-٥٦٤). تفسير الثعالبي، (٢٠٩-٢٠٨/١). تفسير ابن أبي السعود، (٢٥٧-٢٥٦/١).

تفسير الواحدي، (١٨٦/١). شرح صحيح مسلم، للسيوطي، (١٨٢/٢). الدر المنثور، للسيوطي، (٣٣-٣٢/٢). الديباج على صحيح مسلم، للسيوطي، (١٧٣/١). حاشية السندي على شرح صحيح البخاري.

تفسير الجلالين، (٥٨/١). وزاد المسير، لابن الجوزي، (٣١٣/١-٣١٥). وروح المعاني، للألوسي، (٣١٥-٣١٣/٣). وغيرها من الدراسات الحديثة كمحاضرة الشيخ زيد بن مسفر البحري من موقعه على شبكة الانترنت. ومندوبات طريق الحقيقة. fotway. ومقال د/ إحسان الأمين: النقد الكلامي في التفسير من موقع

www.balagh.com/msoaltafsir11efkm4.htm

^{٤٥} بعض الكتاب الذين قرأت لهم عبر الشبكة العنكبوتية من شدة مغالاته وتطرفه في نفي وقوع الشك عن الأنبياء، شكك في صحة الحديث، وطمعن في روايته، واستخدم أسلوب التجريح، ونال من الإمام البخاري. ^{٣٥} ذكره ابن حجر في الفتح. (٥٨٠/٨) و(٤١٧/١٠)، وهو قول يعيد كما بين، وهو من حكاية ابن التين عن بعض من لا تحصيل عنده - كما قال-.

^{٣٦} ذكره ابن حجر في الفتح من حكاية ابن التين عن الداودي الشارح، وقال ابن التين: "وليس ذلك بالبين".

^{٣٧} ذكره ابن حجر في الفتح وقال: حكاه القرطبي من بعض الصوفية.

^{٣٨} ذكره ابن حجر في الفتح.

^{٣٩} ذكره الحافظ ابن حجر في الفتح.

^{٤٠} ذكره ابن حجر في الفتح، (٥٨٠/٨) و(٤١٧/١٠). وقال روى الطبري وابن أبي حاتم من طريق السدي قال: (لما اتخذ الله إبراهيم خليلاً استأذنه ملك الموت أن يبشره فأذن له، ذكر قصة معه في كيفية قبض روح الكافر والمؤمن، قال: فقام إبراهيم يدعو ربه: "رب أريني كيف يحيي الموتى حتى أعلم أنني خليلك"، ورواية ابن أبي حاتم من طريق أبي العوام عن أبي سعيد قال: "ليطمئن قلبي بالخلّة"، ومن طريق قيس بن مسلم عن سعيد بن جبيرة قال: "ليطمئن قلبي أنني خليلك".

^{٤١} ذكره ابن حجر في الفتح من طريق الضحاك عن ابن عباس: " لأعلم أنك أجبت دعائي"، ومن طريق علي بن أبي طلحة عنه: "لأعلم أنك تحبيني إذا دعوتك"، وقال ابن حجر: إلى هذا جنح القاضي أبو بكر الباقلاني.

علماء العربية أن (أفعل)، ربما جاءت لنفي المعنى عن الشيين، نحو قوله تعالى: **أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ أَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ (٣٧)** ^{٤٦}، أي: لا خير في الفريقين، وعلى هذا فمعنى الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم أراد به: "لا شك عندنا جميعاً" ^{٤٧}.

المبحث الرابع: القول الراجح ووجه ترجيحه

من المعروف لدينا أن الإيمان مراتب ودرجات، وهي على الترتيب: درجة علم اليقين، ودرجة عين اليقين، ودرجة حق اليقين، فلو قيل لأحد إن في الحقيقة قلما، فقد أصبح عنده (علم يقين) بأن القلم في الحقيقة، ولو فتح الحقيقة ورأى القلم أصبح عنده برؤيته (عين يقين)، وإن أخرج القلم من الحقيقة وأمسك به وكتب، فهذا هو (حق اليقين).

وهذا ينطبق على فعل نبي الله إبراهيم عليه الصلاة والسلام، فإنه ما شك في ربه أبداً وحاشاه، وإنما أراد أن ينتقل من مستوى الاستدلال إلى مستوى العيان، ومن درجة علم اليقين لدرجة عين اليقين، ويرتقي من مرتبة الإيمان إلى مرتبة الإحسان، وهذا مطلب كل مؤمن يسعى لبلوغ الكمال، كما أن سؤال الله الفردوس الأعلى من الجنة خير من سؤاله الجنة.

وعندما قال صلى الله عليه وسلم في الحديث الشريف { نحن أحق بالشك من إبراهيم }، كان هذا من قبيل افتراض ما لا يمكن وقوعه - كما بين علماء السلف سابقاً -، أي لو افترضنا جدلاً أن إبراهيم شك - وهو

أما الحديث المتعلق بالآية الكريمة، فالمعنى فيها واحد، هو نفي الشك، - مع اختلاف الآراء في توجيه معنى قول محمد صلى الله عليه وسلم: { نحن أحق بالشك من إبراهيم }.

توجيه الحديث عند النافين لإمكان الشك عند محمد صلى عليه السلام:

١- قيل معناه: نحن أمته الذين يجوز عليهم الشك، وإخراجه هو منه بدلالة العصمة.

٢- قيل إنما صار أحق بالشك من إبراهيم؛ لما عانى من تكذيب قومه وردهم عليه وتعجبهم من أمر البعث، فقال: أنا أحق أن أسأل ما سأل إبراهيم لعظيم ما جرى لي مع قومي المنكرين لإحياء الموتى، ولمعرفتي بتفضيل الله لي، ولكن لا أسأل في ذلك. ^{٤٥}

٣- قيل معناه: إذا لم نشك نحن فإبراهيم أولى ألا يشك، أي لو كان الشك متطرقاً إلى الأنبياء لكنت أنا أحق به منهم، وقد علمتم أنني لم أشك فاعلموا أنه لم يشك، وإنما قال ذلك تواضعاً منه، أو من قبل أن يعلمه الله بأنه أفضل من إبراهيم.

٤- قيل: أن الآية لما نزلت قال بعض الناس: "شك إبراهيم ولم يشك نبينا"، فبلغه ذلك فقال: { نحن أحق بالشك من إبراهيم }، وأراد ما جرت به العادة في المخاطبة لمن أراد أن يدفع عن آخر شيئاً قال، مهما أردت أن تقوله لفلان فقله لي، ومقصوده: لا تقل ذلك. ^{٤٥}

٥- قيل معناه: هذا الذي ترونه شكاً أنا أولى به؛ لأنه ليس بشك، إنما طلب لمزيد بيان، كما حكى بعض

^{٤٦}الدخان/٣٧
^{٤٧}ينظر: المراجع السابقة.

^{٤٥} فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، (٥٨٠/٨) و(٤١٦/١٠).

اليقين، وتصبح مؤمنا جديدا؟!، أو على حسب كلام الشكاك مؤمنا عقلا نيا.^{٥١}

إن الشك في الأمور الثابتة والمسلّمات العقدية تعني أن صاحبه لم يزل متذبذبًا متأرجحًا بين الإيمان والكفر، وهذا لا يصدر من عامة المسلمين بما لديهم من إيمان فطري أساسه اليقين بمعرفة الله وتوحيده، فضلا عن أنبياء الله تعالى.

والغزالي نفسه عاد عن منهجه الشكي آخر حياته، بل قال: (لأن أموت على إيمان عجائز نيسابور خير لي!!)، واعتبر شكه مرضًا عافاه الله منه فقال: (...حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقًا بها على أمر يقين).^{٥٢}

فأساس الإشكال الذي وقع فيه الشكّاق القائلون بـ(الشك الإبراهيمي)، أنهم قدموا عقولهم وأهواءهم على النقل الثابت الصريح، وربما ساعدتهم بعض الآراء المرجوحة التي نقلها القائلون بنفي وقوع الشك من المفسرين، كقولهم أن معنى (ليطمئن قلبي)، رجلا صالحا كان يصحب إبراهيم سأله فأراد إبراهيم أن يطمئنه، وإن كان المفسرون علقوا على هذا الرأي وعلى بعض الآراء الأخرى إلا أن الشكّاق استغلوا ذلك في النيل من علماء السلف، ولم يتأملوا تعليقاتهم الدقيقة عليها.^{٥٣}

أبو الأنبياء -، فوقوعنا في الشك من باب أولى، وقال ذلك ليستبعد حصوله.

ورغم تعدد التفاسير حول معنى الحديث إلا أن هذا القول هو أظهر الأقوال، ويحتمل أن يكون المراد بالشك في حق أبي الأنبياء إبراهيم، الوسوس التي لا تعدو أن تكون من صريح الإيمان كما ورد في السنة أن بعض الصحابة قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم: (إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به، فقال: وقد وجدتموه؟، قالوا: نعم، فقال: ذلك صريح الإيمان).^{٤٨}

ومن يقرأ الآية بكاملها لا يلتبس عليه الأمر؛ لأن إبراهيم سأل الله (كيفية) إحيائه للموتى، ولم يقل: (هل) تحيي الموتى؟ والفارق بينهما كبير وأوضح من أن يفسر، ثم أنه ذكر بحقه الإيمان ونفى الشك حين سأله الله أولم تؤمن؟ فأجابه: بلى! فكيف يقال إذا بأنه كان شاكًا والآية صريحة في نفي الشك عنه^{٤٩}؟!

ومن الغريب أن يقال بأن الشك هو طريق الإيمان واليقين، فالله تعالى وصف كتابه بقوله: ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (٢) ٥٠، ولم يقل: هدى للمرتابين، والتقوى يقين لا يخالطها شك، وكيف يقال لصاحب القرآن الذي قد قرأ الإيمان في قلبه: ارجع إلى إيمانك وشكك فيه، حتى تتطلق من هذا الشك إلى

^{٤٨} أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، رقم (٥١١٢). والإمام أحمد في مسنده، (٢٣٥/١).

^{٤٩} بين ابن حجر أن قوله (أولم تؤمن)، (استفهام بمعنى التقرير، كقول الشاعر: أستم خير من ركب المطايا، وأندى العالمين بطون راح؟، والمقصود أن يجيب إبراهيم ليعلم الناس أنه كان مؤمنا عارفاً)، حتى لا يتوهم البعض هذا المعنى الفاسد الذي جاء به الشكّاق.

^{٥٠} البقرة/٢

^{٥١} الشبكة العنكبوتية مليئة بكلامهم. وبعضه حجب لشدة خطورته وفساده.

^{٥٢} المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي. (١٨٥).

^{٥٣} هذا وجدته من خلال تصفحي للشبكة الإلكترونية، والتي قد يندخ بها بعض القراء وبما فيها من كلام مناقض لصريح الآيات.

٥- القائلون بالشك فسروا معنى الحديث بأنه أراد صلى الله عليه وسلم أن يعلن أحقية المسلمين بهذا الشك، كونهم ورثة لإبراهيم القائد لثورة الشك، وذلك من باب قياس الأولى.

٦- النافون لوقوع الشك من إبراهيم كانت لهم أقوال عدة في بيان معنى الآية والحديث كلها تنفي وقوع الشك من إبراهيم.

٧- الشك ناقض من نواقض الإيمان، وليس فيه ما هو إيجابيّ وما هو سلبيّ، ومذموم حصوله على كل حال من المؤمن.

٨- الإيمان مراتب ودرجات، وإبراهيم لما سأل الله أراد أن يترقى لمنزلة عين اليقين، كمن يسأل الله الفردوس الأعلى من الجنة.

٩- إبراهيم لو كان شاكاً لما استجاب الله دعوته وعرض كيفية إحياء الموتى من خلال الطير.

١٠- محمد صلى الله عليه وسلم أراد بقوله نحن أحق بالشك من إبراهيم، استبعاد حصوله باستخدام قياس الأولى، وهو ما استخدمه زعماء الشك الإبراهيمي مع الفارق الكبير بينهما.

١١- الإسلام لم يرجح كفة العقل -كما فعل الشكاك-، كما لم يهمله وإنما وازن بين العقل والنقل، واتخذ العقل وسيلة من وسائل المعرفة تابعة للنقل، والنقل مقدّم عليها.

١٢- أن الساحة الإلكترونية امتلأت بكلام الشكاك المدعين للعقلانية، وفاضت بسمومهم الفكرية التي استخدموا لها الأساليب البلاغية والبيانية لتكون طريقاً

والإسلام حتماً لا يلغي العقل أو الحس كوسيلة من وسائل المعرفة ولكنه يعتبر النقل سابقاً عليهما، وهو الأصل والعقل تابع له.

وسؤال إبراهيم عليه الصلاة والسلام متعلق بمسألة عقدية ثابتة صريحة، وهي مسألة الإيمان بالبعث، فإن قيل إن إبراهيم شك فمعناه أنه شك في هذا الركن العظيم المتعلق بأصول الإيمان، والشك فيها ناقض من نواقضه.

الخاتمة

يمكن الخروج من هذه الدراسة بالوقوف على مجمل الأفكار:

١- الآية الكريمة عرضت الحوار الراقي الذي دار بين خليل الله إبراهيم وبين الله تعالى، وفيه إشارة إلى أهمية الحوار في الإسلام، وضرورة التأدب مع المحاور.

٢- نبي الله إبراهيم عليه الصلاة والسلام سأل الله كيفية إحيائه للموتى، ومن خلال السؤال انقسمت الآراء ما بين القائلين بوقوع الشك من إبراهيم، والنافين له.

٣- القائلون بالشك انطلقوا من مبدأ أن الشك أول منازل اليقين، وهو ما يعرف بالشك المنهجي أو ما يعرف ب(الإيجابي).

٤- القائلون بالشك ذكروا أن إبراهيم شك في قدرة الله وفي أمر البعث و المعاد، مثلما أنه شك في معرفة المبدأ، وكل ما دار من حوار بين إبراهيم وربه في القرآن حملوه على هذا المحمل وجعلوه مستنداً كبيراً لمنهجهم القائم على الشك.

دراسة نصية تحليلية لقول الله تعالى: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أُولَٰئِكَ تُؤْمِنُ ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي ۗ) ٣٠١

للتأثير في الناس، والواجب التصدي لهم والرد عليهم
ودحض أباطيلهم قبل أن يستفحل الداء ويسري في
الجسم سريان السموم.
رزقنا الله يقينًا لا تُبدده ظلمات المرتابين... آمين

**Textual analysis study of God Almighty saying: (And when Abraham said,
Lord, show me how you revive the dead He said, did you not believe
He said Blatty, but my Prophet)**

Dr.Eman Muhammed Alassiri

*Assistant professor Art and humanities college
King Abdulaziz University
Jeddah*

Abstract. this study revolves around the story of Abraham, peace be upon him, talking to his Lord, and asking him to show him how to revive the dead. the study was illustrating this question, was it a question of doubt or was it a question of further believe?

Likewise, the hadith of the Prophet, may God's prayers and peace be upon him, "We are more entitled to doubt than Abraham." And does the hadith of the Prophet, may God's prayers and peace be upon him, indicate that doubt may arise in matters of belief as an introduction to certainty?

This required clarifying opinions about the noble verse and the noble Prophet's hadith, identifying the most correct of them, and showing their weight.

This also required beginning to talk about the concept of doubt and its divisions, and is doubt the first duty of the obligated person as the skeptics says? Can it be said that there is a positive and negative doubt?

الموت في شعر تأبط شراً

د. منى عبدالله منصور المطرفي

الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية

بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الباحة

التخصص: الأدب والنقد

مدينة الباحة - المملكة العربية السعودية

البريد الإلكتروني: alshmook-2017@hotmail.com

مستخلص. يتناول هذا البحث موضوع:

(الموت في شعر تأبط شراً)؛ ليوضح موقف الشاعر من الموت وتفاعله معه وسبل التعبير عن ذلك شعراً. وقد بدأ البحث بمقدمة تعرض لموضوع البحث وتساؤلاته ومحاوره التي تمثلت في ثلاثة مباحث: الأول: بعنوان (معجم الموت)، والثاني: بعنوان (بلاغة الموت)، والأخير بعنوان (دلالات الموت)، ثم يتبعها خاتمة تعرض أبرز نتائج البحث، وينتهي بعد ذلك بقائمة المصادر والمراجع، ثم فهرس الموضوعات. أرجو من العلي القدير التوفيق في إنجاز هذا البحث والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين.

المقدمة

الجاهلي، تفردت بأسلوبٍ خاصٍ في التعايش مع الكون والحياة، وهذه الفئة قد تكونت في ظروف خاصة، وتشكلت وفق عوامل اجتماعية جعلت لها نظرة خاصة للأمور. ومن هؤلاء الشعراء الصعاليك (تأبط شراً) الذي أُعْتَبِرَ من العدائين العرب ومن

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد...؛ فالشعراء الصعاليك فئة مهمة من فئات المجتمع

المبحث الأول: بعنوان (معجم الموت)، ويندرج تحته محوران:

المحور الأول: الأسلوب والتركيب.

والمحور الثاني: الحقول الدلالية للموت.

المبحث الثاني: بعنوان (بلاغة الموت)، ويندرج تحته محوران :

المحور الأول: الصورة الجلية.

والمحور الثاني: الصورة الخفية.

المبحث الثالث: بعنوان (دلالات الموت)، ويتناول الدلالات النفسية والاجتماعية والاقتصادية التي ارتبطت بالموت عند الشاعر.

ثم ينتهي البحث بخاتمة تضم أهم النتائج التي توصل لها البحث، ثم تذييل الصفحات بقائمة المصادر والمراجع.

وأخيراً، أسأل الله جلّت أسماؤه أن يكتب له الصواب، والحمد لله رب العلمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين.

المبحث الأول: بعنوان (معجم الموت)

فإن اللغة العربية لبابُ العمل الأدبي، والأداة الوحيدة بيد الشاعر تساعد على نقل أفكاره والتعبير عن تجاربه، ولكن الشاعر عند بنائه لقصيدته لا يعتمد على اللغة المعجمية الأولية فقط، وإنما يستخدم اللغة المعجمية وهو ينطلق بها نحو الفضاء الواسع من الألفاظ والمعاني الرحبة التي تصبح بها أقدراً على التعبير عن أفكاره ومعانيه النفسية، وهنا يخرج المعجم الشعري الذي يعد عبارة عن (رموز تُجسد

أكيدهم وأسمعهم، فقد كان له نهج خاص في حياته التي قضاها هارباً من الموت؛ لكونه صعلوك كل همه الإغارة والسلب والنهب.

وهذه الخصوصية جعلت البحث يركز على قراءة موقف الشاعر من الموت، وكيف تفاعل مع هذه النهاية للحياة؟ وكيف قدمها شعراً؟

ولمحاولة الإجابة على هذه الأسئلة سيكون المنهج الموضوعي وسيلةً للكشف عن تفاعل الشاعر مع الموت؛ وهذا لأنّ الدراسات السابقة للموت عند الجاهليين تناولت الموضوع بعمومية وليس من حيث هو موقف خاص، كما أنها انتهجت مناهج أخرى لم تساعد في الكشف عن الطريقة الخاصة للشاعر في التعبير عن الموت ومن أمثلة ذلك:

• الحياة والموت في الشعر الجاهلي، مصطفى عبد اللطيف جياووك.

• الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، د. مصطفى خليف.

• موسوعة الشعراء الصعاليك، د. حسن جعفر نور الدين.

• الصعاليك في العصر الجاهلي: أخبارهم وأشعارهم، محمد رضا مروة.

فهذه المؤلفات تناولت حياة الصعاليك بشمولية دون التركيز على محور معين، وهذا يجعل من الممكن أن يفقد النص الأدبي بعض إبداعاته.

ولهذا سيتناول البحث الموت عند تأبط شراً من خلال المباحث التالية:

فالشاعر قد تعامل مع الموت وتفاصيله في الغالب كحدث، إمّا أنّه يستحضره من الماضي، أو أنّه يتوقع حدوثه توقّعاً جازماً يجعله يتحدث عنه وكأنه ماضٍ وقع وعائشه؛ وما هذا إلاّ لأنّ الشاعر صعلوك قضى حياته بين الإغارة، والهروب، والطرده، والثأر، فمن البديهي أن يحيا والموت ساكن بين جفنيه.

ومن صور تفاعل الشاعر مع الموت في صورة قصة ممتزجة بالحوار مع الآخر الحاضر قوله (٣):

حالة المتكلم الباطنة بكل ما فيها من خيال واسع وإحساس وفن). (١) وعلى هذا فكل شاعر له معجمه الشعري الخاص به، والذي يحمل سمات فكره وتجربته الخاصة، والذي يكون بها قادراً على نقل تجربة الشاعر للقارئ بإيقاع المعنى في نفسه كما دار في نفس الشاعر.

(واللغة تلجأ للتعبير عن المعنى إلى وسائل متعددة أشهرها ثلاثة: وهي الأداة، والكلمة، والجملة، ثم يأتي بعد ذلك تألف الجمل الذي ينشأ عنه الأسلوب). (٢) والبحث هنا يتناول الحديث عن معجم الموت الشعري عند تأبط شراً بالتركيز على محورين: الأول: الأسلوب، والتركيب؛ لنرى كيف تفاعل الشاعر مع موضوع الموت وكيف صورّه شعراً، والثاني: الحقل الدلالية للموت.

المحور الأول: الأسلوب والتركيب..

فمن حيث الأسلوب فقد سيطر على شعر الموت عند تأبط شراً عرضه في أسلوب القصص، فهو دائماً يطرح الموت في القصيدة في إطار قصة سريعة، ويعتمد في بناء هذه القصة على سرد تتابع الأحداث الذي يمتزج حيناً بالحوار مع الآخر الحاضر أو الغائب، أو الحوار مع الذات، وحيناً آخر يلتقي بسرد الوقائع في صورة حادثة، وأخرى يطرح الموت في أسلوب خبري مباشر.

(٣) ديوان تأبط شراً وأخباره، جمع وتحقيق وشرح علي ذو الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص ٢٢-٢٧، وسيشار لهذا المصدر في الصفحات التالية بلفظة الديوان.

(١) قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، محمد زكي عشاوي، دار المعرفة الجامعية، بمصر، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ص ٢٨٢.

(٢) دراسة الأسلوب بين المعاصرة والقرآن، د. أحمد درويش، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دت، ص ١٢٧.

أَلَا مَنْ مَبْلِعٌ فِئْتَانٍ فَهَمِ
بَأْتِي قَدْ لَقَيْتُ الْعُورَ تَهْوِي
فَقُلْتُ لَهَا: كِلَانَا نَضُو أَيْنِ
فَسَدَّتْ سُدَّةً نَحْوِي، فَأَهْوَى
فَأَضْرِبُهَا بِلَا دَهَشٍ فَحَرَّتْ
فَقَالَتْ عُدْ، فَقُلْتُ لَهَا: رُوَيْدًا،
فَلَمْ أَنْفَكُ مُتَكِنًا لَدَيْهَا
إِذَا عَيْنَانِ فِي رَأْسِ قَبِيحِ
وَسَاقًا مُخَدَجٍ، وَشَوَاةً كَلْبِ

بِمَا لَأَقِيْتُ عِنْدَ رَحَى بَطَانِ
بَسَهَبٍ كَالصَّحِيفَةِ صَخَصَحَانِ
أَخُو سَفَرٍ فَخَلِّي لِي مَكَانِي
لَهَا كَفِّي بِمَضْفُولِ يَمَانِي
صَرِيحًا لِلْيَدَيْنِ وَلِلجِرَانِ
مَكَانِكَ إِنِّي تَبْتُ الْجَنَانِ
لَأَنْظُرَ مُصْبِحًا مَاذَا أَتَانِي
كَرَأْسِ الْهَرِّ مَشْفُوقِ اللِّسَانِ
وَتَوْبٍ مِنْ عَبَاءٍ أَوْ شَنَانِ

فهذه الأبيات رواية لقصة لقاء تأبط شراً مع الغول وقتاله معها، والحوار الذي دار بينه وبينها يظهر كيف شخص الشاعر الغول في صورة بشر يحاوره؛ ليجسد من خلال هذا المشهد جرأته وشجاعته في تحدي الموت المتمثل في هذا الغول، موحياً بقدرته على مواجهة البشر، وعدم الخوف من الموت على أيديهم.

أما تناوله للموت في صورة قصة تتفاعل أحداثها بالحوار مع الآخر الغائب، فهو أكثر تردداً في الديوان من الحوار مع الآخر الحاضر؛ وذلك لأن تأبط شراً دوماً يستحضر الموت من الماضي، أو ربما يفتعل استحضاره من الماضي كمناوره نفسية منه؛ لمقاومة الإحساس بالخوف الذي يعيش معه كل حين.

ونرى هذا في القصيدة التي رثا فيها تأبط شراً الشنفرى فهو يخاطبه قائلاً (١):

وَإِنَّكَ لَوْ لَأَقَيْتَنِي بَعْدَ مَا تَرَى
لَأَلْفَيْتَنِي فِي غَارَةٍ أُعْتَزِي بِهَا
فَلَوْ نَبَأْتَنِي الطَّيْرُ، أَوْ كُنْتُ شَاهِدًا،
وَإِنْ تَكُ مَأْسُورًا، وَظَلَّتْ مُحَيِّمًا
وَحَتَّى رَمَاكَ الشَّيْبُ فِي الرَّأْسِ عَانِسًا
وَأَجْمَلُ مَوْتِ الْمَرْءِ إِذْ كَانَ مَيِّتًا

وَهَلْ يُلْقِينِ مِنْ غَيْبَتِهِ الْمَقَابِرُ
إِلَيْكَ، وَإِمَّا رَاجِعًا أَنَا ثَائِرُ
لَأَسَاكَ فِي الْبَلْوَى أَخُّ لَكَ نَاصِرُ
وَأَبْلَيْتَ حَتَّى مَا يَكِيدُكَ وَاتِرُ
وَخَيْرُكَ مَبْسُوطٌ وَزَادَكَ حَاضِرُ
وَلَأَبْدَ يَوْمًا، مَوْتُهُ وَهُوَ صَابِرُ

** وَلَا بُدَّ يَوْمًا، مَوْتُهُ وَهُوَ صَابِرٌ **

قمة التجلد، والاستعداد، والاستسلام للموت. فالشاعر لم يصور الموت للمتلقي مباشرة، وإنما يتدرج في القصة والحوار؛ ليصل به إلى هذا الاعتراف بحتمية الموت.

فهذا الحديث موجه للشنفرى، وهو ميت غائب عن الحضور وغائب عن الحياة، لكنَّ الشاعر يستحضره ويخاطبه؛ لأنه يرى نفسه وحياته ومصيره ما هي إلا انعكاس متماثل تمامًا مع الشنفرى، فهو يعلم أنه يوماً ما سيكون له نفس المصير:

وكذلك تناول تأبط شراً الموت في صورة منولوج داخلي، يروي فيه قصة موقفه من موت صاحبيه الذين أغارا معه على اللصوص من بجيلة فقتلوا، وعاد هو إلى أهله فعاتبوه على تركه لصاحبيه يموتان وحدهما، فيقول (١):

وَصَاحِبِهِ، أَوْ يَأْمَلُ الزَّادَ طَارِقُ؟
عُلَّالَةٌ يَوْمٍ أَنْ تَعُوقَ الْعَوَائِقُ؟
عَلَى سَرَحَةٍ مِنْ سَرَحٍ ِ دَوْمَةٌ شَانِقُ
بَأَيْمَانِهِمْ سُمُرُ الْقَنَا وَالْعَقَائِقُ
حَرِيْقُ الْعَصَا تُلْفَى عَلَيْهَا الشَّقَائِقُ
قَتِيلُ أَنْاسٍ أَوْ فَتَاةٌ تُعَانِقُ

أَبْعَدَ قَتِيلِ الْعَوْصِ آسَى عَلَى فَتَى
أَطْرَدُ نَهْبًا آخَرَ اللَّيْلِ أَبْتَغِي
لَعَمْرُؤُ فَتَى نَلْتَمُ، كَأَنَّ رِدَاءَهُ
لَأَطْرَدُ نَهْبًا، أَوْ نَزُورُ بِفَنِيَّةِ
مَسَاعِرَةً، شُعْتُ، كَأَنَّ عِيُونَهُمْ
فَعُدُّوا شُهُورَ الْحَرَمِ، ثُمَّ تَعَرَّفُوا

فالأبيات السابقة تُعدُّ منولوج داخلي يبدأ بتساؤل يُظهِر الاستسلام، وعدم الحزن على شيءٍ بعد موت صاحب، وعدم الاهتمام بمتع الحياة، ولكن الشيء الوحيد الذي يدور بداخله هو كيف يُعَدُّ الغُدة لمعاودة الغارة على العدو؛ أخذًا للتأثر، وانتصارًا على الموت الذي غيب ذلك صاحب.

هذا الانتصار الذي تحقق في موضع آخر ثبت فيه الشاعر هو وأصحابه أمام الموت حتى حققوا النصر عليه، ونجوا بأنفسهم؛ مما جعل الشاعر يرفع صوته بالدعاء لأولئك الأبطال، ويروي حدث مواجهتهم للموت وهو واحد منهم فيقول (٢):

(١) المصدر السابق، ص ١٢١-١٢٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٦-٢٠٨.

جَزَى اللَّهُ فِتْيَانًا - عَلَى الْعُوصِ - أَمْطَرَتْ
 وَقَدْ لَاحَ صَوْءُ الْفَجْرِ عَرْضًا كَأَنَّهُ
 فَإِنَّ شِفَاءَ الدَّاءِ إِذْ رَأَيْتُكَ دَخَلْتِ
 وَصَارَ بِهِمْ بِالسَّفْحِ ، إِذْ عَارَضْتَهُمْ
 ضِرَابًا غَدَا مِنْهُ ابْنُ حَاجِرٍ هَارِبًا
 سَمَاؤُهُمْ تَحْتَ الْعَجَاجَةِ بِالْأَمِّ
 بَلَمَحْتِهِ أَقْرَابُ أَبْلَقَ أَذْهَمِ
 صَبَاحًا عَلَى آثَارِ حَوْمِ عَزْمَرِ
 قَبَائِلُ مِنْ أُنْبَاءِ قَسْرِ وَخَثَعَمِ ...
 ذُرَا الصَّخْرِ فِي حَدْرِ الرَّجِيلِ الْمُدِيمِ

فالشاعر في الأبيات يدعو لهؤلاء الفتية الذين انتصروا على الموت بقتل العدو قتلاً، والذي أصبح كسحابة تُمطرُ دماً.

وفي صورة أخرى تتحدث عن الموت اعتمد الشاعر فيها على سرد الوقائع فقط دون إجراء أي حوار، فهو يركز على نقل خبر انتصاره على الأزدي، وفراره بأبلهم، وقتله سوار بن عمر بن مالك فيقول(١):

تُرَجِّي نِسَاءَ الْأَزْدِ طَلْعَةَ ((ثَابِتِ))
 فَإِنَّ الْأَلَى أَوْصَيْتُمُ بَيْنَ هَارِبِ
 وَخَدْتُ بِهِمْ، حَتَّى إِذَا طَالَ وَخَدُهُمْ
 مَهَدْتُ لَهُمْ، حَتَّى إِذَا طَالَ رَوْعُهُمْ
 فَلَمَّا أَحْسَوْا النَّوْمَ جَاءُوا كَأَنَّهُمْ
 فَقَلَّدْتُ سَوَارَ بِنِ عَمْرُو بِنِ مَالِكِ
 فَخَرَّ كَأَنَّ الْفَيْلَ أَلْقَى جِرَانَهُ
 وَظَلَّ دُعَاغُ الْمَتْنِ مِنْ وَقَعِ حَاجِرِ
 لِأَبْتِ كَمَا آبَا، وَلَوْ كُنْتُ قَارِنًا
 أُسِيرًا، وَلَمْ يَدْرِينَ كَيْفَ حَوِيلِي
 طَرِيدٍ وَمَسْفُوحٍ ِ الدِّمَاءِ قَتِيلِ
 وَرَابٍ عَلَيْهِمْ مَضْجَعِي وَمَقِيلِي
 إِلَى الْمَهْدِ، خَاتَلْتُ الصِّيَا بِخَتِيلِ
 سِبَاعٍ أَصَافَتْ هَجْمَةً بِسَلِيلِ
 بِأَسْمَرَ حَشْرِ الْقُدَّتَيْنِ طَمِيلِ
 عَلَيْهِ، فَتَى شَهْمِ الْفُؤَادِ أُسِيلِ
 يَخِرُّ وَلَوْ نَهْنَهَتْ سَوْقَ قَلِيلِ
 لَجِنْتُ وَمَا مَالَكْتَ طُولَ دَمِيلِي

(١) المصدر السابق، ص ١٨٦-١٩٠.

وكما يبدو من الخبر الذي يسبق الأبيات في الديوان أن هذه المغامرة خاضها الشاعر بمفرده وحيداً؛ رُبَّما لذلك ركز على سرد الحدث أكثر من تركيزه على التفاعل مع طرف آخر حول الحدث، ففي الصور السابقة اعتمد على سرد الأحداث من خلال البناء

الحواري مع الآخر أو مع الذات؛ لأنه يهتم باستعراض الأحداث تفاعلاً مع هذا الآخر، بينما هنا يهتم الشاعر بسرد الوقائع اهتماماً بالحدث ذاته، ولربما يعود السبب كما جاء سابقاً؛ لكونه خاض التجربة وحيداً بمفرده.

الأسلوب الأخير الذي تناول فيه الشاعر موضوع الموت، هو الأسلوب الخبري المباشر، وهذا الأسلوب كان قليلاً في ديوان الشاعر؛ رُبَّما لأنه يعطي الصورة شيئاً من الجمود تتنافى وطبيعة حياة الشاعر ونفسيته، وواقعه المليء بالحركة والإثارة والمغامرات، وهذا يُعدُّ واقعاً يتناسب مع العرض القصصي أكثر من العرض التقريرية، والمثال على هذا قصيدة قالها الشاعر، بعدما أخذ ثأر خاله مفتخراً بابن أخته الذي سيأخذ ثأر الشاعر لو قتله أعدائه، فيبدأها بقوله (١):

إِنَّ بِالشَّعْبِ الَّذِي دُونَ سَلْعٍ ِ
خَلَّفَ الْعِبَاءَ عَلَيَّ، وَوَلَّى،
ثم يمدح ابن أخته الذي سيأخذ بثأره معدداً جملة من صفاته التي تصوره قاتلاً كالأنفى (٢):
مَصْعُ عَقْدَتُهُ مَا تُحَلُّ
رَقَ أَفْعَى يَنْفُثُ السَّمَّ صِلُّ
جَلَّ حَتَّى دَقَّ فِيهِ الْإِجْلُ
بِأَبِي جَارُهُ مَا يُدَلُّ
دَكَتِ الشَّعْرَى فَبَرْدٌ وَظَلُّ

لَقْتِيلاً دَمُهُ مَا يُطَلُّ
أَنَا بِالْعِبَاءِ لَهُ مُسْتَقِلٌّ

ثم ينتقل بعد ذلك إلى خبر إدراكه للثأر من قتلة خاله، فيصف المآل الذي وصلت إليه قبيلة هذيل، فهو لن يكتفي بقتلهم، بل سيتتبع القتل نهباً وطرده حتى تصطلي هذيل بنار شره، وتنهل القناة من دمانهم حتى تلعن، إلى أن يختم الأبيات بقوله (٣):

تَضَحَكُ الصَّبْعُ لِقَتْلِي هُذَيْلِ
وَعَتَاقُ الطَّيْرِ تَهْفُوا بِطَانَاً

وَتَرَى الذَّنْبُ لَهَا يَسْتَهْلُ
تَنَحَّطُّهُمْ فَمَا تَسْتَقِلُّ

(١) المصدر السابق، ص ٢٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٤٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٥٠.

هذا هو المشهد الذي يختم به القصيدة، مصوراً به حالة الموت التي سينتهي إليها أعداؤه. وبعد؛ فهذه جملة الأشكال الأسلوبية التي ساق فيها الشاعر تفاعله مع موضوع الموت، وهي كما ظهرت غلب عليها الأسلوب القصصي ذا الإيقاع السريع، والمتتابع في سرد الأحداث؛ وربما السبب في هذا يعود كما جاء سابقاً إلى طبيعة حياة الصعلوك، والتي كانت وخذاً مستمراً وركضاً بين الموت والموت فالصعلوك يعيش الموت في كل حين لحدٍ وصل به إلى اعتبار النوم عدوه الحقيقي، فهو يطرده دائماً عنه، كأنه يوقد النار في بعض سراة، ويصرف الليل وهو على راحلته يريحها حيناً من عناء السرى الطويل، ويتابع أحياناً أخرى عندما يطمئن إلى أن النوم قد فارق عينيه. (١)، فيقول (٢):

وَنَارٍ قَدْ حَصَّاتُ بُعَيْدَ هَذِهِ
سَوَى تَخْلِيلِ رَاحِلَةٍ، وَعَيْرٍ
بِدَارٍ مَا أُرِيدُ بِهَا مَقَامًا
أُكَالِئُهُ مَخَافَةً أَنْ يَنَامًا

فوجود هذا الهاجس المستمر، وهذا الترقب المستديم للموت جعل الشاعر يلجأ للحديث عنه غالباً باستخدام الجملة الفعلية، كقوله (٣):

وكيفَ أَظُنُّ المَوْتَ فِي الحَيِّ أَوْ أَرَى
وَلَسْتُ أَبِيتُ -الدَّهْرَ- إِلَّا عَلَى فَنَى
وَأَنِّي -وَلَا عِلْمَ- لِأَعْلَمَ أَنَّنِي
وَمَنْ يُغَرَّ بِالْأَبْطَالِ لَا بُدَّ أَنَّهُ
أَلِدُّ وَأُكْرِى، أَوْ أَبِيتُ مُقَنَّعًا...
أُسَلِّبُهُ أَوْ أَدْعُرُ السِّرْبَ أَجْمَعًا
سَأَلْقَى سِنَانَ المَوْتِ يَبْرُقُ أَصْلَعًا
سَيَلْقَى بِهِمْ مِنْ مَصْرَعِ المَوْتِ مَصْرَعًا

(١) موسوعة الشعراء الصعاليك، د. حسن جعفر نور الدين، رشاد برس، بيروت - لبنان، د. ط، ٢٠٠٧م/ ١٤٢٨هـ، الجزء الأول، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٢) الديوان، ص ٢٥٤.

(٣) المصدر السابق، ص ١١٨-١١٩.

ألفاظ تعود لأجزاء الحيوان، لكنها استخدمت عند الشاعر كسلاح للموت مثل: (خطاطيف، الأنياب، البرائن).

(٢) حقل متعلقات الإنسان:

وهي الألفاظ التي حددت بعض متعلقات الإنسان، فكانت إمّا موضع للموت مثل: (جيد، الأخادع، هام العدا)، أو نتيجة ما بعد الموت مثل: (دمه، دم الثأر، مسفوح الدماء)، أو لفظ متعلق بالإنسان يدل على الموت مثل: (قميص، ثوبه).

(٣) حقل المصادر والصيغ:

وهذا الحقل سيطرت عليه لفظتان بكل اشتقاقتهما وهي: لفظة الموت (ميتاً، موته، الموت، مصرع الموت، أنف الموت)، ولفظة القتل (قتيل، قتلى، قتلي)؛ بالإضافة إلى بعض الألفاظ التي توحى بالموت مثل: (غارة، الثأر، ضراباً، المنايا، واتر، العباء، مصرعاً).

(٤) حقل ألفاظ المكان والزمان:

واللافت للانتباه في هذا الحقل أنّ المكان والزمان، لم يأخذاً في تفاعل الشاعر مع الموت مساحةً تُذكر، فبالنسبة للمكان نجده يذكر (المقابر، غبراء وهي الأرض، وعرفاء وهي بطن الضبع)، أمّا بالنسبة للزمان فلم يحدد أبعاداً زمنية أثناء تفاعله مع الموت عدا ذكره لليل ذكراً عابراً؛ وربما يعود السبب في هذا كما ذكر سابقاً لكون الشاعر تفاعل مع الموت كحدثٍ، وتركيز تفكيره في وقعه، وكيفيته بغض

فهذه هي حياة الشاعر الصعلوك موتٌ في كل لحظة؛ إمّا بحثاً ورائه، أو هروباً منه، أو معايشةً له، أو مشاهدةً لوقوعه، أو ترقباً له.

وحالٌ كهذه الحال لا يؤدي معانيها الأداء الجيد إلا الجملة الفعلية، والتي كانت ضرورية ليس فقط لتجسيد المعنى؛ وإنّما لتتناسب أيضاً مع البناء القصصي الذي اتخذ الشاعر أسلوباً لعرض موقفه من الموت.

ثانياً: الحقول الدلالية للموت..

فاللفظ علامة خاصة لها مدلولها النفعي العام، والذي يتحول عند الشاعر إلى مدلول فني تأثيري يجتمع مع المفردات الأخرى؛ ليعكس في نفس المتلقي ظلالاً أخرى يرغب الشاعر أن تكون هناك، وبين لفظة وأخرى يتكون الحقل الدلالي، والذي بدوره يجمع (مجموعة من المعاني أو الكلمات المتقاربة والتي تتميز بوجود عناصر أو ملامح دلالية مشتركة) (١)، وعلى هذا التحديد للحقل الدلالي نجد ألفاظاً لتأبط شراً في تفاعله مع الموت توزعت على النحو التالي:

(١) حقل أدوات الموت:

والتي تراوحت بين ألفاظ الأدوات المستخدمة في القتل، مثل: (الكنانة، السلاح، السيوف، الرماح، السهام)، وبين ألفاظ صفات هذه الأدوات مثل: (سمر القنى، الفتائق، باتك، مثني، صارم)، وبين

(١) أصول تراثية في علم اللغة، د. كريم زكي حسام الدين، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، الطبعة الثانية، دت، ص ٢٩٤.

الموت، فقد ركز الشاعر على استعمال الأفعال الدالة على الموت في الزمن الماضي، مثل (دنوت له، تنازع، قلدت، تلتخ بالدم، ضاربتهم، تأرت به)، وجلَّ هذه الأفعال كان يأتي في هذا البعد الزمني إذا تحدث الشاعر عن موت الآخر.

ويكاد يخفي من شعر الموت فعل الأمر؛ ربّما لأنّ الموت عند تأبط شراً له سلطة على الشاعر، وليس للشاعر سلطة عليه أو سلطة بالموت، حتى يتحول الحال إلى استخدام فعل الأمر، على العكس فالشاعر واقع بالفعل تحت سلطة الموت أو مستخدماً له ضده، فهو يستخدم الموت قتلاً للعدو أيّ كان نوعه لينجو به من الموت ذاته.

وبعد هذه الإحاطة بمعجم الموت عند تأبط شراً، يظهر أن جُلَّ تفاصيله دارت حول حدث الموت نفسه من الحديث عن الوقوع فيه أو النجاة منه، إلى إسقاطه على الآخر، ومعايشته له، ورواية قصصه.

فالشاعر يركز على حدث الموت؛ لأنّ الموت في حد ذاته سبب قلقه، فقد ذكر في أبياتٍ له أنّه يمكن أن يموت حُرّاً إن لم يحقق أهدافه من الغزو، فالغزو هو كل حياة الشاعر له فيه أهداف يحيا ليحققها، ولا يريد من الموت أن يفاجئه ويقطع عليه طريقه نحو تحقيق أهدافه من الموت، فيقول (١):

أُطْلِعُ أَهْلَ الْكِرَابِ
أُطْنِي مَيِّتٌ كَمَدًّا وَلَمَّا
وَزَلْتُ مُسَيَّرًا أَهْدِي رَعِيلاً
أَوْمٌ سَوَادَ طَوْدٍ ذِي نِقَابِ

ومن هنا نرى أنّ الغزو لذة لتأبط شراً، والموت قد يكون هادم هذه اللذة؛ لهذا كان الشاعر شديد الرفض له، وشديد الاستسلام في نفس الوقت، وسيظهر هذا بشكل أوضح عند تناول بلاغة الموت لدى تأبط شراً وهي مدار المبحث التالي.

النظر عن مكانه أو زمانه؛ أو ربّما لأنّه رأى الموت واقع في المكان والزمان كله، فليس هناك ارتباط معين بين المكان والزمان والموت.

(٥) حقل أَلْفَاظِ الْحَيَوَانِ:

فقد أُنْدرج تحته الحيوان القاتل مثل: (الأفعى، الغول)، والحيوان المستفيد من القتل مثل: (الضبع، الذئب، السباع، النسور، الطير).

(٦) حقل أَلْفَاظِ الْأَلْوَانِ:

وغلب على هذا الحقل ألوان الأسلحة مثل: (الأبيض، الأسمر)، كما ورد لفظ (الأعفر) وهو شديد البياض نتيجة لشدة الخوف من الموت، كما وردت لفظتا (عصفر، قادح) للحديث عن لون الميت بعد قتله، والعجيب هنا هو اختفاء اللون الأحمر، والذي هو عادة لون الموت!!

(٧) حقل الأَفْعَالِ:

هذا أوفر الحقول حضوراً عند الشاعر في شعر

المبحث الثاني: بعنوان (بلاغة الموت)

وتتناول بلاغة الموت الصورة الشعرية التي رسمها تأبط شراً للموت، والصورة الشعرية هي التي (تقوم على الأشكال البلاغية من تشبيه، واستعارة ومجاز، ونحوها، وتقوم على الحقيقة أيضاً حينما يكون الكلام وصفاً حقيقياً للمناظر والأشياء). (١)

والصورة الشعرية قد ظهرت عند تأبط شراً في نوعين بارزين هما: الصورة الجلية: وهي التي يصور فيها الموت بوضوح، والصورة الخفية: وهي التي تحتاج لتأويل حتى ينكشف من ورائها التعبير عن الموت. فالصورة الجلية هي التي تصور الموت تصويراً مباشراً مثل قوله (٢):

وَقَالُوا لَهَا: لَا تَنْكِحِيهِ فَإِنَّهُ	لِأَوَّلِ نَضَلٍ أَنْ يُلَاقِي مَجْمَعًا
فَلَمْ تَرِ مِنْ رَأْيِي فَتَيْلًا، وَحَادَرْتُ	تَأْيَمَهَا مِنْ لَابِسِ اللَّيْلِ أَرْوَعًا
قَلِيلِ غَرَارِ النَّوْمِ، أَكْبُرَ هَمِّهِ	دَمَ النَّارِ، أَوْ يَلْقَى كَمِيًّا مُقَنَّعًا
يُمَاصِعُهُ، كُلُّ يُشَجِّعُ قَوْمُهُ،	وَمَا ضَرْبُهُ هَامَ الْعِدَى لِيُشَجِّعًا
قَلِيلِ الدَّخَارِ الزَّادِ إِلَّا تَعَلَّه	وَقَدْ نَشَرَ الشُّرُوفُ وَالتَّصَقَ الْمَعَى
يَبِيْتُ بِمَعْنَى الْوَحْشِ حَتَّى أَلْفَنَهُ	وَيُصْبِحُ لَا يَحْمِي لَهَا - الدَّهْرَ - مَرْتَعًا
عَلَى غِرَّةٍ أَوْ جَهْرَةٍ مِنْ مَكَانِسِ	أَطَالَ يَزَالَ الْمَوْتِ حَتَّى تَسْعَسَعَا
رَأَيْنَ فَنَى لَا صَيْدٌ وَحَشٍ يَهْمُهُ	فَلَوْ صَافَحَتْ إِنْسًا لَصَافَحْنَهُ مَعًا
وَلَكِنْ أَرْبَابَ الْمَخَاضِ يَشْفُهُمْ	إِذَا اقْتَرَرُوهُ وَاحِدًا أَوْ مُشَيِّعًا
وَكَيْفَ أَظُنُّ الْمَوْتَ فِي الْحَيِّ، أَوْ أَرَى	أَلْدُ وَأَكْرَى، أَوْ أَبِيْتُ مُقَنَّعًا...
وَلَسْتُ أَبِيْتُ - الدَّهْرَ - إِلَّا عَلَى فَنَى	أَسْلَبُهُ أَوْ أَدْعُرُ السِّرْبَ أَجْمَعًا
وَإِنِّي - وَلَا عَلِمَ - لِأَعْلَمُ أَنَّي	سَأَلَقِي سِنَانَ الْمَوْتِ يَبْرِقُ أَصْلَعًا
وَمَنْ يُعَرِّ بِالْأَبْطَالِ لَا بُدَّ أَنَّهُ	سَيَلْقَى بِهِمْ مِنْ مَضْرَعِ الْمَوْتِ مَضْرَعًا

فهذه القصيدة قد قالها الشاعر بعد ما تقدم للزواج من امرأة فرفضته؛ لأنه يحيا للموت، فتركها وهو يقول هذه الأبيات. (٣)

(١) الصورة الفنية في الشعر العربي مثال ونقد، إبراهيم بن عبد الرحمن الغنيم، الشركة العربية للنشر والتوزيع، القاهرة: الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ص ١٦.

(٢) الديوان ص ١١٢-١١٩، ويأتي النص هنا كاملاً حتى يكون عرض الفكرة أوضح، لأن الاكتفاء ببعض الأبيات يفقد الصورة جمالياتها.

(٣) المصدر السابق، ص ١١٢.

المصير، لذلك نراه عندما بنى القصيدة سرد صور شجاعته في مواجهة المخاطر، وسجل أشكال بطولاته؛ لأنه في النهاية بسبب هذه الشجاعة وهذه البطولة ميت، فكأنه يقول لهذه المرأة أظفري بهذا السجل الشريف لحياتي ولا تتظري للموت فهو غير مهم؛ لأنه واقع لا محالة. المهم هو ما أتركه ورائي من مجدٍ، وشجاعةٍ وبطولةٍ، فالشاعر أرادها أن ترغب فيه لذاته لا أن تنتظر لمستقبلها هي ولذاتها غداً.

سبب آخر قد يُفسر إغلاق الشاعر للنص بالموت؛ وهو أنّ الشاعر ربّما أراد أن يعكس فقده للأمل في الارتباط بهذه المرأة عن طريق فقده لحياته بالموت، فنحن نعلم أن من يموت يذهب ولا يعود، والشاعر رأى رفض المرأة له موت وذهاب للأمل في الزواج بها؛ لهذا ختم به النص.

ولكن هذا الشاعر الذي استسلم للموت بهذه الصورة يظهر في موضع آخر شديد المقاومة للموت لماذا؟ لأنّه يفر منه بعدما وقع بين برائته ويتشبث بالحياة؛ لينتقم من العدو ويحقق الانتصار على الموت، فيقول(١):

لهذا يبدأها بما قاله قوم المرأة لها مما جعلها تتخوف من التآلم بعد موته، ثم يلج إلى سرد صفاته في صورة كنايات عن الشجاعة، والكرم، ومصاحبة الوحش؛ لأنّه كثير المعاشة لها في دروب الصحراء معاشة وصلت إلى حد أن خلقت منه البطل الذي تصافحه هذه الوحوش، لا يخافها هو ولا هي تنفر منه، فقد اعتادت على الأكل من جنث قتلاه، فهو لا يبيت الدهر إلا سالباً فتى، أو مذعراً سرب حيوانات يطرده ويصيده.

هذه الطبيعة التي جُبل عليها في معاشة المخاطر جعلته شديد الاستسلام للموت، فهو وإن عمّر لابد أنه سيلقى سنان الموت يبرق متجرداً أمامه؛ والسبب في هذا هو أن من يقتل الأعداء لابد وأن يلقي على يدهم مصرعه يوماً ما.

ويظهر هنا أنّ الشاعر يتوقع الموت بهذه الصورة الحتمية؛ لأنّه أساساً يحيا هذه الحياة، ولكن السؤال هنا هو لماذا استسلم الشاعر للموت مع أنه قطع عليه الطريق نحو الفوز بزوجة؟؟..

ربما يكون هذا؛ لأنّ تأبط شراً رأى أنّ المرأة ليست تلك الزوجة التي ستدفعه نحو المجد الذي يريده، فهي قد خافت من الموت لمجرد أنها ستصبح أيمًا، وهذه نظرة تعارض نظرة الشاعر للحياة، فهو يراها لا تكون جميلة إلا بمعاشة المخاطر وترقب الموت في كل حين، فالموت قدرٌ قادمٌ لا محالة، لهذا من الأفضل أن يعيش البطولة إلى أن يحين هذا

(١) المصدر السابق، ص ٨٦-٩١.

عِيَابِي، وَيَوْمِي صَيِّقُ الْجَحْرِ، مُعَوْرُ
وَأَمَّا دَمٌّ، وَالْقَتْلُ بِالْمَرِّ أَجْدَرُ
لَحْطَةُ حَزْمٍ، إِنْ فَعَلْتُ، وَمَصْدَرُ
بِهِ جُوجُوْ عَبَلٌ وَمَتْنٌ مُحْصَرُ
بِهِ كُدْحَةٌ وَالْمَوْتُ حَزْيَانٌ يَنْظُرُ
وَكَمْ مِثْلَهَا فَارَقْتُهَا وَهِيَ تَصْفُرُ

السيف بل أتى بحدة الذهن ورجاحة العقل.(١)
لهذا نفتقد هنا ذكر الأسلحة؛ لأن المعركة دارت
بالعقل وليست بالقتال، وذكر الموت يرد في ثنايا
القصيدة؛ لأنَّ الشاعر يبني القصيدة بناءً قصصي
فيجعل للحدث فيها بداية ووسط، أو أزمة ونهاية
وتبعاً للموقف الواقعي الذي يحوله الشاعر إلى موقف
شعري، يأتي الموت بالنسبة للحدث في موقع الأزمة
التي خرج منها الشاعر إلى النهاية، وهي الهروب
من العدو ومن الموت المتمثل في العدو.
هذه هي الصورة الجلية للموت في شعر تأبط شراً،
وهي كما ظهرت واضحة قريبة المأخذ.
بينما الصورة الخفية هي التي يعمد الشاعر غالباً
لاستخدامها في التعبير عن الموت بشكل غير
مباشر، ويكون هذا غالباً عندما يكون الموت حدث
واقع على الآخر، فهذه قصيدة ينشدها بعد أخذه لثأر
خاله من قبيلة هذيل، فيقول فيها(٢):

أَقُولُ لِلْحَيَانِ، وَقَدْ صَفَرْتُ لَهُمْ
لَكُمْ خَصْلَةً: إِمَّا فِدَاءً وَمِنَّةً،
وَأُخْرَى أَصَادِي النَّفْسِ عَنْهَا، وَإِنِّهَا
فَرَشْتُ لَهَا صَدْرِي، فَرَلَّ عَنِ الصَّفَا
فَخَالَطَ سَهْلَ الْأَرْضِ، لَمْ يَكْدَحِ الصَّفَا
فَأَبْتُ إِلَى فَهْمٍ، وَمَا كِدْتُ آيِباً،

فالشاعر في هذه الأبيات يقص لنا موقفاً خاصه مع
الموت، وهو حبيس غار قد وقف الأعداء على بابه،
فلم يعد أمامه إلا خطتان: إمَّا الأسر، وإمَّا أن يمنا
عليه بإطلاق سراحه، وهاتان الخطتان بالنسبة لمثل
تأبط شراً مستحيلتان، فلم يبق له إلا حلين آخرين
وهما القتل، أو النجاة، أمَّا القتل فيراه الشاعر جدير
بالاختيار، وأفضل من الأسر والمهانة على يد
الأعداء، والنجاة هي صناعة ذكائه وحزمه، فالشاعر
قد جعل في الغار مسبقاً نقباً للهروب، فلشدة
معايشته للموت تعلم كيف يعد العدة لكل خطر يمكن
أن يباغته، فخطته كانت أن يريق العسل من ذلك
النقب، ثم يتكئ على زق العسل الذي تثبته على
صدره حتى ألصق بجسده، وينزلق به على الصخور
ليخرج من ذلك النقب سالماً من الموت، سليماً من
أي أثر لخدش حتى من الصخور التي انزلق عليها.
هذه النجاة الكاملة من قبضة الموت التي كانت
محكمة حوله جعلته يشخص الموت في صورة إنسان
ينظر إليه في خجل واستحياء من فشله، ومن
الوقوف أمام هذا الذكاء وهذه البراعة في مقاومة
الموت، فالشاعر يحرز النصر على العدو، وعلى
الموت أيضاً (لقد حول الشاعر هروبه من مواجهة
الموت إلى انتصار عليه، إنه انتصار لم يأت بحد

(١) القمر والغربة في الشعر الجاهلي، د. عبد القادر عبد الحميد زيدان،
دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى،
٢٠٠٣م، ص ١٥٥-١٥٦.

(٢) الديوان، ص ٢٤٧.

لَقْتِيلاً دَمُهُ مَا يُطَلُّ
أَنَا بِالْعِبَاءِ لَهُ مُسْتَقِلٌّ

ثم يعدد بعد هذا المطلع مجموعة من صفات ابن أخته، والذي سيأخذ ثأره إن قُتل، فيقول عنه (١):

وَوَرَاءَ النَّارِ مِني ابْنُ أُخْتِ
مُطْرِقٌ يَرْسُخُ مَوْتًا، كَمَا أُطُ
رَقَ أَفْعَى يَنْفُتُ السَّمَّ صِلُ
جَلَّ حَتَّى نَقَّ فِيهِ الْإِجْلُ

ثم ينتقل من تصوير شجاعة ابن أخته إلى قص حادثة أخذه للثأر من قبيلة هذيل بقوله (٢):

كُلُّ مَاضٍ قَدْ تَرَدَّى بَمَاضٍ
فَاحْتَسُوا أَنْفَاسِ نَوْمٍ فَلَمَّا
فَادَّرَكْنَا النَّارَ مِنْهُمْ وَلَمَّا
فَلَيْنُ فَلْتِ هُدَيْلٍ شَبَاهُ
وَبِمَا أَبْرَكَهُمْ فِي مَنَاحٍ
وَبِمَا صَبَحَهَا، فِي ذُرَاهَا،
صَلِيَتْ مِني هُدَيْلٍ بِخَرْقٍ
يُنْهَلُ الصَّعْدَةَ حَتَّى إِذَا مَا
كَسْنَا الْبِرْقِ إِذَا مَا يُسَلُّ
ثَمَلُوا رُغْتُهُمْ فَاشْمَعَلُوا
يَنْجُ مِلْحِيَّيْنِ إِلَّا الْأَقْلُ
لَبِمَا كَانَ هُدَيْلًا يُهَلُّ
جَجَجَعٍ يَنْقُبُ فِيهِ الْأَظْلُ
مِنْهُ، بَعْدَ الْقَتْلِ، نَهَبٌ وَشَلُّ
لَا يَمَلُّ الشَّرَّ حَتَّى يَمَلُّوا
نَهَلَتْ كَانَ لَهَا مِنْهُ عَلُّ

فهذه الأبيات تصور مشهد المعركة مع أنه لم يرد فيها ذكر للأسلحة، ولا للمبارزة، ولا للقتل. فلا نجد كلمة تعبر عن الموت مباشرة سوى كلمة (ماض) أي مقتول، وكلمتي (الثأر، القتل)، ومع ذلك المشهد يصور قصة أخذه للثأر ختمها الشاعر بقوله (٣):

تَضَحُّكَ الصَّبْعِ لِقَتْلِي هُدَيْلٍ
وَعِتَاقُ الطَّيْرِ تَهْفُوا بِطَانًا
وَتَرَى الذَّنْبَ لَهَا يَسْتَهَلُّ
تَتَخَطَّاهُمْ فَمَا تَسْتَقِلُّ

فهذه احتفالية ساقها الشاعر للضبع، والذئب، وعتاق الطير بعد أن انتصر بأخذ ثأره من الهذليين، وتركهم للحيوانات تهنأ بأكل جثثهم.

(١) المصدر السابق، ص ٢٤٨.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٤٩-٢٥٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٥٠.

إلى تأويل حتى تنكشف في النهاية على الضواري، وهي تستمتع بجثث القتلى، فالشاعر هنا لا يسلط اهتمامه على حدث الموت لذاته، وإنما يستخدم الموت ليفخر بنفسه ويستعرض بطولاته وانتصاره على أعدائه؛ لهذا يركز الشاعر على أفعاله التي أوقعها عليهم.

ثَمَلُوا رُغْتَهُمْ فَاشْمَعَلُوا

لَا يَمَلُ الشَّرَّ حَتَّى يَمَلُوا

نَهَلْتُ كَانَ لَهَا مِنْهُ عَلٌّ

شكل صور بعيدة في عملية التشكيل الشعري.(١)، فتكون هناك دلالات في شعره توحى بها ألفاظه، وجمله، وصوره الشعرية.

وتأبط شراً شاعرٌ خاض في العصر الجاهلي حياة مختلفة على المستوى الفردي، والاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي، فقد كان من أغربة العرب، وهم من كان له أب عربي وأمّ أمة سوداء، فيأتي الولد أسود كأمه، فيأنف الأب الاعتراف به، وينشأ هذا الفتى طريداً ذليلاً حانقاً على المجتمع. أضف على هذا طبيعة القوانين التي كان يعيش بها المجتمع الجاهلي، فهو مجتمع قام على مبدأ البقاء للأقوى، والعزة لصاحب المال والجاه، والصلعوك قد

ونرى هنا أن تصوير الموت بدأ من الحديث عن الخال المقتول، وعن ذات الشاعر الفانية في طلب الثأر، ثم وصف ابن الأخت الذي يمثل استمرارية الغناء من أجل طلب الثأر، ومروراً إلى وصف السيف وهو أداة الموت، ثم وصف المعركة ميدان الموت التي تجسدت في صورة غير مباشرة تحتاج

فَاخْتَسَوْا أَنْفَاسِ نَوْمٍ فَلَمَّا

و

صَلَيْتُ مَنِّي هُدَيْلٌ بِخِرْقٍ

و

يُنْهَلُ الصَّعْدَةَ حَتَّى إِذَا مَا

ثم بعد هذه البطولات يبرز الموت نهايةً للمعركة، ونهايةً للقصيدة.

هكذا كانت بلاغة الموت عند تابط شراً، تمضي بين صور جليلة تحضر غالباً عندما يكون الموت حدث واقع على الذات، وصور خفية تصور الموت عندما يكون حدث واقع على الآخر، وقد تنجلي الأسباب عند مناقشة دلالات الموت في المبحث التالي.

المبحث الثالث: بعنوان (دلالات الموت)

إنَّ الشعرَ بوحٌ بما يختلج في بواطن الشاعر، كما أنَّه (- أي الشاعر- ينطلق من واقعه، ومن الأحداث والوقائع التاريخية، أو السياسية، أو الاجتماعية، أو النفسية، أو الثقافية، ولكن هذه الأحداث والوقائع لا تنعكس بصورة حرفية في عمله الشعري، بل تتخذ

(١) النص الشعري بين الرؤية البيانية، والرؤيا الإشارية، د. أحمد الطريسي، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، دت، ص ١٢١.

فقد الجاه وكسب القوة، فسعى وراء المال يسطو بقوته ليكسب المال والجاه.
وهذا هو ما كان يرمي إليه شعر تأبط شراً، ومن ذلك قوله (١):

وَقَالُوا لَهَا: لَا تَنْكِحِيهِ فَإِنَّهُ
فَلَمْ تَرَ مِنْ رَأْيِي فَتِيلاً، وَحَادَرْتُ
لَأَوَّلِ نَضَلٍ أَنْ يُلَاقِي مَجْمَعًا
قَلِيلِ غِرَارِ النَّوْمِ، أَكْبَرُ هَمِّهِ
تَأْتِمَهَا مِنْ لَابَسِ اللَّيْلِ أَرْوَعا
دَمُ النَّارِ، أَوْ يَلْقَى كَمِيًّا مُقَنَّعًا

فالشاعر (حينما رأى في الموت قوة تضع حداً لبقائه، وتحيله إلى فناء، راح يبحث عن أشكال أخرى للخلود) (٢)،
فما كان له إلا الغزو وإن كان الغزو هو الموت، ومن يفر بالأعداء لا بد أنه يلتقي بهم من مصرع الموت
مصرعاً.

ومع أن الشاعر حاول من خلال الموت أن تكون له مكانة في المجتمع، فقد حاول أيضاً أن يجعل الموت حياة
أخرى له، فما سيخلفه من سيرة وبطولات ستضمن له امتداد وجوده؛ لهذا هو يربط بين الهلاك وهو مرادف
للموت، وبين إتلاف المال، فيقول (٣):

يَقُولُ أَهْلَكْتَ مَالًا، لَوْ قَنَعْتَ بِهِ،
عَادِلْتِي إِنَّ بَعْضَ اللَّوْمِ مَعْنَفَةٌ،
مِنْ ثَوْبِ صِدْقِي، وَمَنْ بَرَّ وَأَعْلَقِي
إِنِّي زَعِيمٌ، لَئِنْ لَمْ تَنْزِكِي عَذْلِي،
وَهَلْ مَتَاعٌ وَإِنْ أَبْقَيْتُهُ بَاقٍ؟!
أَنْ يَسْأَلَ الْحَيِّ عَنِّي أَهْلَ آفَاقٍ...
فَلَا يُخْبِرُهُمْ عَنْ ((تَابِتٍ)) لَاقٍ
حَتَّى تُلَاقِي الَّذِي كُلُّ امْرِئٍ لَاقٍ
إِذَا تَذَكَّرْتَ يَوْمًا بَعْضَ أَخْلَاقِي
لَنْتَفِرَنَّ عَلَيَّ السِّنُّ مِنْ نَدَمٍ

فإهلاك المال هنا سبب من أسباب زعامة ومجد الشاعر، الذي يسعى إليه ليسد فقره وعوزه هو ومن حوله حتى
يلاقي الموت، وهنا ثورة على توزيع الثروات في المجتمع الجاهلي، فهل يحرص مثل هؤلاء الصعاليك الفقراء
الذي يقاثلون الموت من أجل سد الجوع على أهلك المال بالإنفاق وأصحاب الثروات يكتنزونهم؟! فهنا مفارقة
يعجب لها الشاعر وتجعله يختم أبياته بالتأكيد على تميزه وتفرده.

فعلاقة الصعلوك بالمال تجعل للموت دلالة أخرى في شعره، ألا وهي ارتباط الموت بالجوع، فالجوع من
الحاجات الجسدية الأولى، ومن (الدوافع المسيطرة على حياة الإنسان. وقد كان من العرب من يُغير من أجل
الحصول على الطعام، بل إن كثيراً من الصراع الداخلي بين القبائل الجاهلية؛ إنما يرجع في بعض جوانبه إلى

(١) الديوان، ص ١١٢.

(٢) الزمن في الشعر الجاهلي، د. عبد العزيز محمد شحادة، دار الكندي للنشر والتوزيع، أربد - الأردن، ١٩٩٥، ص ١٢٦.

(٣) الديوان، ص ١٤١-١٤٤.

(١). (الفقر، والجوع).

فكيف الأمر بالصعلوك الذي يحيا أغلب وقته في الصحراء بحرهما، وبردها يتقاسم العيش مع الذئب، يقول تأبط شراً في هذا (٢):

وَوَادٍ كَجَوْفِ الْعَيْرِ، قَفْرٍ، قَطَعْتُهُ،	بِهِ الذَّنْبُ يَعْوِي كَالْخَلِيعِ الْمُعْيِلِ
تَعْدَى بِرَيْرَاهِ، تَعِجُّ، مِنَ الْقَوَا،	وَمَنْ يَكُ يَبْغِي طُرْقَةَ اللَّيْلِ يُرْمِلِ
فَقُلْتُ لَهُ، لَمَّا عَوَى، إِنَّ ((ثَابِتًا))	قَلِيلُ الْغِنَى إِنْ كُنْتَ لَمَّا تَمَوَّلِ
كِلَانًا إِذَا مَا نَالَ شَيْئًا أَفَاتَهُ	وَمَنْ يَحْنَرْتُ حَرْثِي وَحَرَّتْكَ يُهْزَلِ
كِلَانًا طَوَى كَشْحًا عَنِ الْحَيِّ بَعْدَمَا	دَخَلْنَا عَلَى كِلَابِهِمْ كُلَّ مَدْحَلِ

فمثل هذه الحياة من البؤس، وطى الكشح على الجوع، وإعراض عن الحي بعد أن باءت الهجمة عليهم بالفشل، مما جعله يكمل الليل مع الذئب جائعاً، بل هو يتمثل في هذه الليلة موقفاً مثالياً، فيطعم الذئب "نعله" حتى ولى فرحاً بالغنيمة، وتأبط شراً يخرج من الموقف بخسارتين الجوع، ووهبه النعل للذئب. تضحية غريبة أم أنها استهتارٌ بحقوق الذات ينم عن ياسٍ شديدٍ انتاب نفس الشاعر تلك الليلة لشدة الجوع، أم أنه استسلامٌ للموت نتيجة عدم الفوز بغنيمة تسد رمقه، حتى أنه تنازل للذئب عن نعله. دلالة أخرى تعكس وجود الموت في شعر تأبط شراً، وهي تتجلى في قوله (٣):

أَرْجُ، زُلُوجٍ، هُزْرِفِيٍّ، زُفَازِفٍ،	هَزَفٌ يَبْذُ النَّاجِيَاتِ الصَّوَافِنَا
فَزَحْرَحْتُ عَنْهُمْ أَوْ تَجْنِي مَنِّي	بِعَبْرَاءٍ أَوْ عَرَفَاءٍ تَقْرُو الدَّقَائِنَا
كَأَنِّي أَرَاهَا الْمَوْتَ - لَا دَرَّ دَرَّهَا -	إِذَا أَمْكَنْتُ أَنْيَابَهَا وَالتَّبْرَاتِنَا

(١) الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، د. يوسف خليف، دار غريب، للطباعة والنشر بالتوزيع، القاهرة، دت، ص ٢٣-٢٤.

(٢) الديوان، ص ١٨٢-١٨٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٧٨.

مجتمعه الذي يعيش فيه بعد أن أصبح صعلوكاً يهدد أمنهم، وتصاعد الموقف عندما كرس تأبط شراً حياته للانتقام من هذا المجتمع إغارةً، وسلباً، ونهباً، وثأراً، فأبي مجتمع سيتسامح مع مخرب كتأبط شراً؟، ومن سيحفل به إذا مات ليكرمه ويدفنه؟، فتأبط شراً يفقد الأمل في الانتماء لمجتمعه، وحتى مع أصحابه الصعاليك، فهو لم يورد لهم ذكراً في هذه الغربة وهذا الضياع؛ ولذلك توقع أن تكون الصحراء أو الضياع مدفنه، وأن تأكل الطير من لحمه.

ومن هنا نرى أن الموت عكس دلالات الصراع النفسي، والاجتماعي، والاقتصادي التي عاشها تأبط شراً في حياته، واختفت وراء أستار أشعاره.

الخاتمة

وبعد هذه الدراسة في شعر الموت عند تأبط شراً، فقد ظهر من خلالها المعجم الشعري بأساليبه، وتراكيبه، وحقول ألفاظه، وبلاغته بصورها الجلية والخفية، وكذلك دلالاته المرتبطة بحياة الشاعر، ومجتمعه نحاول الإجابة على السؤال الرئيسي والذي بدأنا به هذا البحث المتواضع، وهو كيف تفاعل الشاعر مع الموت؟

للإجابة على هذا السؤال نقول : لقد انقسم تفاعل الشاعر مع الموت إلى محورين رئيسيين وهما: موت الذات، وموت الآخر، وتقريباً كان لكل محور خصائص تميزه في الأداء، وفي التعبير. فعندما يكون حديث الشاعر عن موت الذات، فإن

فالشاعر يتوقع قبره إماً بصحراء مقفرة، أو في بطن ضبع (لقد ارتبطت النهاية عند الشاعر الصعلوك بالموت في العراء وحيداً بين سباع الصحراء وضباعها)(١)، وقد تردد هذا التوجس أو الإحساس بالغربة والضياع بعد الموت عند الشاعر في أكثر من موضع، لماذا؟! ألم يكن لديه أمل في أن يدفن دفناً كريماً كبقية الناس؟!

في الحقيقة أن الشاعر لم يكن لديه هذا الأمل نتيجة إحساسه بالغربة والذل في مجتمعه؛ بالإضافة إلى وجود الصراع بينه وبين قبيلته والمجتمع، فليس هناك أي انسجام يجعل الشاعر يأمل في أن يموت بين أفراد عائلته وأقاربه، على العكس فقد كان متيقناً بأنه سيموت بين ظهراي صحراء مقفرة لماذا؟ لأن طبيعة حياته دارت حول الهروب من الموت؛ لمعاودة الكر على الموت.

حياة قطعها مجيئاً، وذهاباً من الموت إلى الموت؛ لهذا كانت دلالات الموت عنده تعكس ذلك الصراع النفسي الذي عاناه من الغربة، والضياع جعله يتيقن أنه لن يقترب من المجتمع لينتمي إلى مقبره هذا بالنسبة له.

أما بالنسبة لمجتمعه ولعلاقاته بالمجتمع، فهو كان يرى الموت وهو القاطع للحياة معادلاً لانقطاع العلاقات مع مجتمعه. فمجتمعه رافض له بسبب كونه من أغربة العرب، فقد ازدادت الفرقة بينه وبين

(١) القمر والغربة في الشعر الجاهلي، دار الوفاء لدنيا الطباعة، ص١٥٧.

الفقار شاكراً، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

٤. الزمن في الشعر الجاهلي، د. عبد العزيز محمد شحادة، دار الكندي للنشر والتوزيع، أربد - الأردن، ١٩٩٥.

٥. الشعراء الصعاليك، في العصر الجاهلي، د. يوسف خليف، دار غريب، للطباعة والنشر بالتوزيع، القاهرة، د.ت.

٦. الصورة الفنية في الشعر العربي مثال ونقد، إبراهيم بن عبد الرحمن الغنيم، الشركة العربية للنشر والتوزيع، القاهرة: الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م،

٧. قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، محمد زكي عشاوي، دار المعرفة الجامعية، بمصر، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.

٨. القمر والغربة في الشعر الجاهلي، د. عبد القادر عبد الحميد زيدان، دار الوفاء لنديا للطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٩. موسوعة الشعراء الصعاليك، د. حسن جعفر نور الدين، رشاد برس، بيروت - لبنان، د.ط، ٢٠٠٧م / ١٤٢٨هـ.

١٠. النص الشعري بين الرؤية البيانية، والرؤيا الإشارية، أحمد الطريسي، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، د.ت.

الألفاظ تأتي معبرة عن الموت مباشرة، والصور الشعرية تمثل الموت بوضوح فهو بالنسبة للشاعر حقيقة حتمية واقعة.

أمّا عندما يكون حديث الشاعر عن موت الآخر، فإنّ الألفاظ تعبر عنه ضمناً، والصور تخبئ معانيه فيتوارى خلف العبارات والجمال؛ لأنّ الشاعر لا يقصد بموت الآخر فناءه فقط، وإنما هو قتلٌ للموت المختبئ في هذا الآخر، فالأعداء يجسدون الموت بالنسبة للشاعر، وهو بقتلهم يقتل الموت المتجسد فيهم، فهو بهذا يجعل اختباء المعاني في الأبيات معادلاً لاختباء الموت في الأعداء.

وهكذا كان تفاعل الشاعر مع الموت تفاعلاً خاصاً، كخصوصية حياة الصعاليك في منهجها ورؤيتها للكون والحياة، هذه الرؤية التي مازالت في حاجة للكشف عن مضامينها وأبعادها.

هذا ما استطاع جهد البحث الوصول إليه في الإجابة على تساؤلاته، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين.

قائمة المصادر والمراجع:

١. أصول تراثية في علم اللغة، د. كريم زكي حسام الدين، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، الطبعة الثانية، د.ت.

٢. دراسة الأسلوب بين المعاصرة والقرآن، د. أحمد درويش، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.

٣. ديوان تأبط شراً، جمع وتحقيق وشرح علي ذو

Death in Poetry of (T'abat Sharran)

Dr. Mona Abdullah Mansour Almatrafi
Assistant Professor at the College of Arts and Human Sciences
University of Al Bahah
General Specialty: Literature and Criticism
Detailed Specialty: Literature
Al Bahah Town-Kingdom of Saudi Arabia (KSA)
Email: alshmook-2017@hotmail.com

Abstract. this paper deals with the subject of (death in poetry T'abat sharran). The research began with an introduction that presents the subject of the research and its questions and axes. The research was represented in three topics: the first entitled the dictionary of death, the second: the rhetoric of death, the last entitled the signs of death, followed by a conclusion showing the most prominent results of the research, and then ends with a list of sources and references. I ask the Almighty to succeed in the completion of this research and thank God, Lord of the Worlds and prayers and peace be upon the Lord of the Messengers.

" مخاطر السلع المقلدة وأثارها في الفقه الإسلامي "

د. جيهان الطاهر محمد عبد الحليم

الأستاذ المشارك بجامعة الحدود الشمالية

عرعر - كلية التربية والآداب - بنات

قسم الدراسات الإسلامية

مستخلص. قد أقرت الشريعة الإسلامية حقوق المستهلك من خلال تقديم المنتج الجيد، والذي يتناسب مع احتياجاته وطلبه، ووفق مواصفات ومقاييس، يشرف على تنفيذها ومراقبتها جهات مختصة موثوق فيها، وعلى قدر عالي من الكفاءة.

من أجل ذلك وضع الإسلام ضوابط وأحكام تحمي الثقة، والتوازن بين أطراف التداول، فحرية السوق في الإسلام هي حرية منظمة بقواعد الشريعة.

إن انتشار السلع المقلدة يشكل خطراً على الإنسان والبيئة والاقتصاد بوجه عام، ويرجع سبب انتشارها إلى قلة الوعي، وضعف الدور الرقابي، والجشع المادي.

ونظراً لخطورة ظاهرة التقليد وأثارها السلبية التي تهدد الاقتصاد؛ لما تتضمنه من الكذب، والاحتيال، وأكل أموال الناس بالباطل، والأضرار الصحية المترتبة على ذلك، وإضاعة المال، وسعيًا لتحقيق الأمن والأمان للمجتمع المسلم؛ دعت الحاجة لبيان الأحكام الفقهية المتعلقة بالسلع المقلدة، وأخطارها، وأثارها السلبية على الأفراد والجماعات؛ الأمر الذي دفعني إلى البحث في هذا الموضوع.

ويهدف البحث عبر استخدام المنهج الوصفي التحليلي إلي بيان مخاطر السلع المقلدة، وأثارها، وأسباب انتشار السلع المقلدة في المجتمع، وعيوبه، وأخطاره.

الكلمات المفتاحية: السلع المقلدة، عيوب، أخطار، الرقابة.

المقدمة

كما أن طبيعة السوق الإسلامية أنها سوق حرة، ليس فيها احتكار، لا في السلع، ولا في المعلومات عن الأسعار، لأن الاحتكار جريمة اقتصادية.

إن إقرار الشريعة الإسلامية لحقوق المستهلك أمر صريح بتوفير الجودة في المنتج، وإبتقان العمل الإنتاجي المتصل به.

على صحته على صحته، ولردع تلك الظاهرة لابد من فرض عقوبة رادعة للمستوردين المخالفين.

أهمية الموضوع:

إن موضوع الأحكام الشرعية المتعلقة بالسلع

المقلدة من الأهمية بمكان؛ لآتي:

١. خطورة ظاهرة التقليد للسلع و أثارها السلبية التي تهدد الاقتصاد.
٢. الأبحاث في مجال التقليد للسلع محدودة في الفقه الإسلامي.
٣. إبراز دور الشريعة الإسلامية، و حمايتها لحقوق الأفراد والجماعات.
٤. تحقيق الأمن والأمان للمجتمع المسلم.
٥. إثراء المكتبة الفقهية بمثل هذه الدراسة .

تحديد مشكلة موضوع البحث:

إن السلع المقلدة وتداولها له العديد من الآثار السلبية؛ لما تتضمنه من الكذب، والاحتيال، وأكل أموال الناس بالباطل، والأضرار الصحية المترتبة على ذلك، وإضاعة المال.

وموضوع البحث يثير العديد من التساؤلات:

- ١/ ما أسباب انتشار السلع المقلدة؟
- ٢/ ما عيوب السلع المقلدة وأخطارها؟
- ٣/ ما الأحكام الفقهية المتعلقة بالسلع المقلدة؟

أهداف البحث:

يحاول الباحث من خلال الدراسة الوصول إلى

تحقيق الأهداف التالية:

- توضيح مفهوم السلع المقلدة.

كما أن حرية السوق في الإسلام هي حرية منظمة بقواعد الشريعة التي تمثل شرط الله تعالى، وقد وضع الإسلام ضوابط تحمي الثقة، والتوازن بين أطراف التداول.

كما أن حرية السوق في الإسلام هي حرية منظمة بقواعد الشريعة التي تمثل شرط الله تعالى، وقد وضع الإسلام ضوابط تحمي الثقة، والتوازن بين أطراف التداول .

ومن الغش التغيير في المقاييس من الموازين والمكاييل، عن المقاسات الشرعية المعروفة، أو النقص فيها عند البيع، والزيادة عند الشراء، مما يعرف بالتطيف يقول تعالى: " وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطِاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا " (الإسراء: ٣٥) .

من أجل ذلك دعت الحاجة إلى بيان الأحكام الفقهية المتعلقة بالسلع المقلدة، وأخطارها، وأثارها السلبية على الأفراد والجماعات؛ الأمر الذي دفعني إلى البحث في هذا الموضوع.

إن انتشار السلع المقلدة والمغشوشة يشكل خطراً كبيراً على الإنسان والبيئة والاقتصاد بوجه عام، حيث يسهم بتأثيره السلبي في السلع الأصلية، ويرجع سبب انتشارها إلى قلة الوعي لدى المستهلك، وضعف دور المؤسسات الرقابية، والجشع المادي وضعف الوازع الديني. ويترتب عليها أن المستهلك يتحمل التكلفة المضاعفة بالإضافة للآثار السلبية

تناولت فيها: سلوك المستهلك، والمنتجات وظاهرة التقليد، وسلوك المستهلك اتجاه المنتجات المقلدة. ٥/ النظام القانوني للتدخل الجمركي لمكافحة التقليد. رسالة ماجستير. إعداد: بلهاري نسرين. كلية الحقوق الجزائر. تناولت فيها: الإطار القانوني للتدخل الجمركي لمكافحة التقليد، وآليات التدخل الجمركي لقمع التقليد.

ومن خلال عرض الدراسات السابقة يتضح أنها لم تتعرض لبيان الأحكام الفقهية للسلع المقلدة، والتي أصبحت ظاهرة من ظواهر العصر؛ حفظاً لمصالح الناس، وحقوقهم شباب الأمة وآمنهم، والذي اختص بالدراسة ويعتبر إضافة.

وإن كان يمكن الاستفادة من هذه الدراسات وغيرها في الاسترشاد والاستشهاد خلال البحث.

فرضيات البحث:

إن للسلع المقلدة أثر سلبي كبير في المجتمع؛ لذا وضع الإسلام أحكام وتشريعات لتعامل الناس عامة؛ لتحقيق مصالح الناس، كما بين مخاطر السلع المقلدة وآثارها.

حدود البحث:

حديثي في هذا الموضوع، سيكون منصبا على بيان عيوب السلع المقلدة ومخاطرها، وبيان الأحكام الفقهية المتعلقة بالسلع المقلدة وأثارها، وأسباب انتشار السلع المقلدة، وحلول مقترحة لمواجهة ظاهرة السلع المقلدة.

• الوقوف على أسباب انتشار السلع المقلدة في المجتمع.

• بيان عيوب السلع المقلدة وأخطارها.

• الوقوف على الأحكام الفقهية المتعلقة بالسلع المقلدة.

استعراض أدبيات البحث (الدراسات السابقة):

بعد البحث واستقصاء الدراسات السابقة حول موضوع البحث، وجدت بعض الدراسات التي تعلقت بالموضوع، كالآتي:

١/ ظاهرة التقليد: المخاطر وطرق مكافحة. بحث منشور. لعبد العزيز شرابي، تناول فيه: تعريف التقليد، وتطور ظاهرة التقليد، وعوامل انتشارها، وتطورها، وخصائصها، وآثارها ومخاطرها.

٢/ الحماية الجمركية من المنتجات المستوردة المقلدة. رسالة ماجستير. لسيدومو ياسين، تناول فيه: تعريف التقليد ومظاهره، والإجراءات الجمركية اللازمة.

٣/ دور الجمارك في مكافحة جريمة التقليد في مجال الملكية الصناعية. رسالة ماجستير. إعداد: هادي لامييه وقروط محمد. جاء فيه: ظاهرة التقليد في مجال الملكية الصناعية، والتدخل الجمركي لمكافحة التقليد في مجال الملكية الصناعية.

٤/ سلوك المستهلك اتجاه المنتجات المقلدة. رسالة ماجستير. إعداد: لسود راضية جامعة منتوري - قسنطينة-كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير،

المنهجية العلمية لموضوع البحث:

تعتمد الدراسة على المنهج العرضي الوصفي التحليلي وهو " المنهج القائم على جمع المعلومات حول قضية معينة لتفسيرها وتحليلها والوقوف على جوانبها المختلفة " وقد قام الباحث بتوظيف هذا المنهج أثناء جمعها للمعلومات حول موضوع الدراسة من الوثائق، والدراسات العلمية، والمؤلفات، والدوريات، بهدف وصف وتوضيح مفهوم السلع المقلدة، كما أن الباحث استخدم هذا المنهج للتعرف على أسباب ومخاطر وعيوب السلع المقلدة وأثارها، والأحكام الفقهية المتعلقة بالسلع المقلدة وأثارها.

خطة البحث:

ستقسم الدراسة إلى مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة، وفهارس علمية على النحو الآتي:

المبحث الأول: بيان مفاهيم ومصطلحات البحث.

(مخاطر السلع المقلدة وأثارها في الفقه الإسلامي)

ويندرج تحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم المخاطر.

المطلب الثاني: مفهوم السلع المقلدة.

المطلب الثالث: تعريف الأثر.

المبحث الثاني: عيوب السلع المقلدة و مخاطرها.

ويندرج تحته مطلبين:

المطلب الأول: عيوب السلع المقلدة.

المطلب الثاني: مخاطر السلع المقلدة .

المبحث الثالث: الأحكام الفقهية المتعلقة بالسلع

المقلدة وأثارها. ويندرج تحته أربعة مطالب:

المطلب الأول: حكم استيراد البضائع المقلدة

لأصناف (ماركات) عالمية وأثره في الفقه الإسلامي.

المطلب الثاني: حكم شراء وبيع السلع المقلدة وأثره

في الفقه الإسلامي.

المطلب الثالث: حكم تصنيع السلع المقلدة وأثره في

الفقه الإسلامي.

المطلب الرابع: حكم شراء السلع مجهولة المصدر

وأثره في الفقه الإسلامي.

المبحث الرابع: أسباب انتشار السلع المقلدة، و حلول

مقترحة لمواجهة ظاهرة السلع المقلدة.

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: أسباب انتشار السلع المقلدة.

المطلب الثاني: حلول مقترحة لمواجهة ظاهرة السلع

المقلدة.

المبحث الأول: بيان مفاهيم ومصطلحات البحث.

(مخاطر السلع المقلدة وأثارها في الفقه الإسلامي)

ويندرج تحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم المخاطر:

لغة:

الخطر بفتح الحين الإشراف على الهلاك، يقال: خاطر

بنفسه، والخطر: السبق الذي يتراهن عليه، وخطره

على كذا، وخطر الرجل أيضا: قدره ومنزلته. وخطر

الرمح يخطر بالكسر خطرانا اهتز. (الرازي،

١٤٢٠هـ، ص ٩٣).

والخاطر: ما يخطر في القلب من تدبير أو أمر.

وخطر بسيفه، ورمحه، وقضيبه، وسوطه يخطر

والسلعة، بالكسر، المتاع. (الزبيدي، ١٤١٤ هـ، ص ٢١٦).

والمقلدة: لغة:

قلد فلانا عملاً تقليداً فتقلده، وهو مجاز. وقد قلدها وتقلدها. وتقلد الأمر: احتمله. (الزبيدي، ١٤١٤ هـ، ص ٧٩). وقلد: قلد الماء في الحوض واللبن في السقاء والسمن في النحي يقلده قلداً: جمعه فيه، وهم يتقaldون الماء ويتقارطون ويترقطون ويتهاجرون ويتقارصون وكذلك يترافصون أي يتناوبون، قلدت الماء في الحوض، وقلدت اللبن في السقاء أقلده قلداً إذا قدحت بقدحك من الماء ثم صببته في الحوض أو في السقاء. وقلد من الشراب في جوفه إذا شرب. وأقلد البحر على خلق كثير: ضم عليهم أي غرقهم، كأنه أغلق عليهم وجعلهم في جوفه. (ابن منظور، ١٤١٤ هـ، ص ٣٦٥).

وعرف العلماء التقليد بأنه:

أعطت المنظمة العالمية للتجارة تعريف للتقليد وفقاً للمادة 51 من الاتفاق حول: مزايا حقوق الملكية الفكرية هو: "المنتجات المقلدة تشمل جميع المنتجات بما في ذلك التغليف التابع لها، والتي تحمل بعض الخصائص أو كلها لعلامة مسجلة والتي تمس حقوق مالك أو مالكي هذه العلامة حسباً للتشريع في كل بلد، و تلحق به أضراراً مادية أو وظيفية. (شرابي، ٢٠٠٨م، ص ٢٢٤).

كما عرف التقليد بأنه: عملية إعادة إنتاج المنتجات سواء الأدبية أو الصناعية، والتي تلحق الضرر

خطراناً إذا رفعه مرة ووضعته أخرى. وخطر في مشيته يخطر خطيراً وخطراناً: رفع يديه ووضعهما. (ابن منظور، ١٤١٤ هـ، ص ٢٥٠).

وعند العلماء:

المخاطرة هي: حالة عدم التأكد المتعلقة بحصول الربح أو الخسارة. أو احتمال أن يكون توقع ما خطأ. (النحلة، ٢٠١٠م، ص ٣).

وعبر عنه ابن عابدين بأنه: الإشراف على الهلاك. (ابن عابدين، ١٤١٢ هـ، ص ٢١٣).

والبجيرمي بأنه: ارتكاب المخاوف وانتهاز الفرصة هو تحصيل المطلوب بسرعة بحيث لو تواني لم يدرك المطلوب وفسر بعضهم الانتهاز بالانتظار والفرصة بالقطعة من الزمن يدرك فيها مطلوبه. (البجيرمي، ١٣٦٩هـ)، ص ٢٢٣). فالمخاطرة تعني الإقدام على الأمر، متوقعاً الكسب أو عدمه.

المطلب الثاني: مفهوم السلع المقلدة:

السلع لغة:

السلعة، بالفتح: الشجة في الرأس كائنة ما كانت. يقال: في رأسه سلعتان، والجمع سلعات وسلاع، والسلع اسم للجمع كحلقة وحلق، ورجل مسلوع ومنسلع. وسلع رأسه بالعصا: ضربه فشقته.

والسلعة: ما تجر به، وأيضاً العلق، وأيضاً المتاع، وجمعها السلع. والمسلع: صاحب السلعة. والسلعة، بكسر السين: الضوأة، وهي زيادة تحدث في الجسد مثل الغدة. (ابن منظور، ١٤١٤ هـ، ص ٦٨).

الأول: بمعنى النتيجة، وهو الحاصل من الشيء.
والثاني: بمعنى العلامة.
و الثالث: بمعنى الخبر. و الرابع: ما يترتب على
الشيء، وهو المسمى بالحكم عند الفقهاء.
(الجرجاني، ١٩٨٣م، ص ٩).
والأثر يستعمل في كلام السلف. (التهانوي،
١٩٩٨م، ص ٦٥).

فالمراد بالأثر في بحثي ما يترتب على الشيء، من
الضمان، ونحوه.

المبحث الثاني: عيوب السلع المقلدة ومخاطرها

ويندرج تحته مطلبين:

المطلب الأول: عيوب السلع المقلدة

حرم الإسلام الغش، والتدليس، والتغريب، والإسراف،
والتقتير، وغير ذلك مما يجعل معاملات الناس على
أحسن منهاج. (ابن عابدين، ١٤١٢ هـ، ص ٤٧،
ابن الحاج، ١٤١٠ هـ، ص ١٤٩، النووي،
١٤١٢ هـ، ص ١٠٤، ابن قدامة، ١٣٨٨ هـ، ص
١٠٩، خلاف، ١٤١٤ هـ، ص ٢٠٣).

وأوجبت الشريعة الصدق بين المتعاقدين وترك الغش
(الفاسي، ١٩٩٥ م، ص ٢١٣)، ومن ذلك قوله
تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ
بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ"
(النساء: ٢٩)، وقوله: "وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ
بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ
النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" (البقرة: ١٨٨)، فقد جاءت
الآيات بالنهي عن أن يأكل بعضهم طعام بعض إلا

بمالك أو مالكي هذه المنتجات، ومن الناحية
القانونية التقليد هو كل فعل يمس بحقوق الملكية
الصناعية والفكرية. (أمين، ٢٠٠٨م، ص ٢٤،
راضية، ٢٠٠٩م، ص ١١٥).

فالتقليد هو كل إعادة صنع أو تزيف لمنتج أو
علامة أو براءة اختراع، دون الحصول على هذا
الحق فهو إنتاج متعمد، ومضلل لمنتجات ذوات
علامات تجارية أو حتى منتجات عامة الغاية من
ذلك هو تحقيق الربح فقط. (أمين، ٢٠٠٨م، ص
٢٤، راضية، ٢٠٠٩م، ص ١١٥).

وعلى هذا فالتقليد عملية إعادة أو تزيف لمنتج أو
علامة أو براءة اختراع، دون تصريح، مما يلحق
الضرر بالمالك.

المطلب الثالث: تعريف الأثر:

الأثر لغة :

الأثر : ما بقي من رسم الشيء، قال عنه: " ثُمَّ قَفِينَا
عَلَى آثَارِهِمْ بِرَسُولِنَا" (الحديد: ٢٧) ، والأثر: ما
يستدل به على الشيء، جمعه آثار، والتأثير: إِبْقَاءُ
الأثر في الشيء. قال عنه: " وَأَثَارًا فِي الْأَرْضِ"
(غافر: ٢١). وآثره: اختاره وفضله. واستأثر
بالشيء: استبد به، وخص به نفسه. وأثره العِلْمُ وآثرته
وأثارته: بقية منه تُؤَثَّرُ أي تروى، وتذكر. (ابن
منظور، ١٤١٤ هـ، ص ٧٥. الأصفهاني،
١٤٢٢ هـ، ص ٥).

والأثر اصطلاحاً: عرفه الجرجاني (توفي ١٠١٠هـ)
بأن له أربعة معان:

المبيع على وصف نقص لو علم به المشتري امتنع عن شرائه، فكل ما كان كذلك يكون غشاً، وكل ما لا يكون كذلك لا يكون غشاً محرماً. (ابن نجيم، ١٤٢٠ هـ، ص ٣٨، الهيثمي، ١٣٥٧ هـ، ص ٣٠٧).

المطلب الثاني: مخاطر السلع المقلدة

الغش محرم في كل شيء، ومع كل أحد، وفي أي معاملة، فهو محرم في المعاملات كلها، ومحرم في الأعمال المهنية، ومحرم في الصناعات، ومحرم في العقود والبيوع وغيرها؛ لما فيه من الكذب والخداع، ولما يسببه من التشاحن والتناحر. (ابن عابدين، ١٤١٢ هـ، ص ٤٧، ابن الحاج، ١٤١٠ هـ، ص ١٤٩، النووي، ١٤١٢ هـ)، ص ١٠٤، ابن قدامة، ١٣٨٨ هـ، ص ١٠٩، التوحيدي، ١٤٣١ هـ، ص ١٣) عن أبي هريرة رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: (مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا، وَمَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا) (صحيح مسلم، ١٤٢٢ هـ، ص ٩٩). وعن أبي هريرة رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مَرَّ عَلَى صُبْرَةِ طَعَامٍ، فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا، فَتَأَلَّتْ أَصَابِعُهُ بَلَلًا، فَقَالَ: (مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ؟) قَالَ: أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَالَ: (أَقْلًا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَيْ يَرَاهُ النَّاسُ؟ مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي) (صحيح مسلم، ١٤٢٢ هـ، ص ٩٩). وَعَنْ حَكِيمِ بْنِ جِرَامٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : (الْبَيْعَانِ

بشراء ونحوه مما يحل. (الطبري، ١٤٢٠ هـ، ص ٢١٧)، والسلع المقلدة يلزمها العديد من العيوب، منها ما يلي:

١/ السلع المغشوشة تخلق منافسة غير شريفة بين التجار. وقد أجمعت دول العالم على ضرورة عدم الغش التجاري، ليس ذلك بسبب الاقتصاد الأخلاقي؛ ولكن لأن الغش التجاري يغلق أسواق العالم في وجه إنتاجهم، فهي أخلاق المنفعة، وليست أخلاق القيم. (غريب، ١٩٩٨ م، ص ١٦٥).

٢/ تواصل عمليات الغش التجاري طريقها في نشر الأضرار الاجتماعية، والاقتصادية، والصحية بفعل ما تخلفه من سلبيات تزداد يوماً بعد آخر. (الطريقي، ١٤٢١ هـ، ص ١٣٤).

٢/ انتشار الغش التجاري في الكثير من المنتجات على اختلافها مثل: قطع غيار السيارات، وأدوات التجميل والملابس والأجهزة الكهربائية، لتبقى الخطورة كامنة في السلع ذات العلاقة بصحة الإنسان مثل الأدوية، والمنتجات الطبية التي لها علاقة بالتخسيس أو النحافة ونحوهما، فتحتاج إلى مكافحة من السلطات. (غريب، ١٩٩٨ م، ص ١٦٥).

٣/ تفتقد السلع المقلدة إلى الأداء الجيد، وقصر عمرها الافتراضي، بالإضافة إلى صعوبة صيانتها. (غريب، ١٩٩٨ م، ص ١٦٥).

وعلى هذا فالغش بجميع أشكاله يعتبر من أهم عيوب السلع المقلدة، وضابط الغش المحرم أن يشتمل

تسبب الأمراض المستعصية يعتبر من صور الغش والخداع. (عفانة ، ١٤٢٦ هـ ، ص ٤٢)
 ٤/ إغراق الأسواق بالسلع المقلدة والمغشوشة، والذي يؤدي إلي انتشار الرشوة، ويرجع ذلك إلى ضعف الرقابة من كافة الجهات المعنية. (صحيح مسلم، ١٤٢٢ هـ ، ص ٩٩).

فالأضرار التي تتسبب فيها السلع المغشوشة والمقلدة لا تقف عند حد، فتسبب في تكبيد الاقتصاد الوطني خسائر بالمليارات سنوياً. (شرابي، ٢٠٠٨ م، ص ٢٣٠).

المبحث الثالث: الأحكام الفقهية المتعلقة بالسلع المقلدة وأثارها .

ويندرج تحته أربعة مطالب:

المطلب الأول: حكم استيراد البضائع المقلدة لأصناف (ماركات) عالمية وأثره في الفقه الإسلامي:

استيراد البضاعة المقلدة لأصناف (ماركات) عالمية له حالتان:

الحالة الأولى: أن تخبر المشتري بحقيقة الأمر وهذا هو المطلوب شرعاً من الصدق والأمانة في البيع والشراء (ابن نجيم ، ١٤٢٠ هـ ، ص ١٩٣ ، البُغا، ١٤١٣ هـ ، ص ٤٤ ، ابن قدامة، ١٣٨٨ هـ ، ص ٤٨٠) ، ولا شك أنها من أعظم أسباب رضا الله تعالى ونيل البركة في الرزق، فقد روى عن حكيم بن حزام رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (البَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَنْفَرَقَا، - أَوْ قَالَ: حَتَّى

بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَنْفَرَقَا، أَوْ قَالَ: حَتَّى يَنْفَرَقَا، فَإِنْ صَدَقَا وَبَيَّنَّا بُورِكَ لَهُمَا فِي بَيْعِهِمَا، وَإِنْ كَتَمَا وَكَذَبَا مُجِئَتْ بَرَكَةٌ بَيْنَهُمَا) (صحيح البخاري، ١٤٢٢ هـ ، ص ٥٨) . وللسلع المقلدة العديد من الأخطار كالاتي:

١/ انتشارها في الأسواق، والمجتمعات التجارية إلى درجة الإغراق؛ مما أدى إلى الإضرار بالتجار أصحاب المنتجات الأصلية من كساد بضاعتهم، وأضررت بالمنتجات الوطنية المطابقة للمقاييس والمواصفات، وكذلك بالاقتصاد الوطني (شرابي، ٢٠٠٨ م، ص ٢٣٠). كما أن وصف مكونات المواد المصنعة بأوصاف غير حقيقية من صور الخداع والغش. (عفانة ، ١٤٢٦ هـ ، ص ٤٣)

٢/ الجشع المادي من أصحاب السلع الأصلية، ورخص ثمن السلع المغشوشة، فإنه لا يغش إلا استعجالاً للربح الذي يأمله في تجارته، أو للنفاق الذي ينتظره في صناعته، أو ما أشبه ذلك. (الشاطبي، ١٤١٧ هـ، ص ٣٤٩)

٣/ تأثيرات ظاهرة التقليد على النواحي الصحية مثل نقل العديد من الأمراض المعدية للإنسان، والبيئية، فهي كثيرة (التويجري، ١٤٣١ هـ ، ص ٧١١)، قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "مَنْ عَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي". (صحيح مسلم، ١٤٢٢ هـ، ص ٩٩).

وبالإضافة إلى كثير من الأضرار التي تلحق بالمجتمع وأفراده، فبيع المواد الضارة بالصحة، والتي

فَأَوْلَيْكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" (البقرة : ٢٧٥).

فالغش ببيع السلعة غير الأصلية على أنها أصلية، فإنَّ العمل فيها تعاونٌ مع أهلها على الإثم والعدوان، وذلك منهجيٌّ عنه؛ لقوله تعالى: " وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ" (المائدة: ٢)، وقال الرسول صَلَّى الله عليه وسلم: " مَنْ أَكْتَسَبَ مَا لَّا مِنْ مَأْتَمٍّ، فَوَصَلَ بِهِ رَحِمًا أَوْ تَصَدَّقَ بِهِ أَوْ أَنْفَقَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ جُمِعَ ذَلِكَ جَمْعًا، فَقُذِفَ بِهِ فِي جَهَنَّمَ". (السجستاني ١٤٠٨ هـ، ص ١٤٢، حسن لغيره، الألباني، ١٤١٣ هـ، ص ١٤٨).

وذكر الماوردي أن المغشوش ضربان: ضرب يكون غشه لرداءة جنسه، فتركه المعاملة به لمن لا يعرفه إلا بعد إعلامه، لما فيه من الغرور والتدليس .

والضرب الثاني: ما كان غشه من غيره لا من جنسه كالفضة المختلطة بغيرها، فهذا على ضربين:

أحدهما: أن يكون قدر فضته معلوما، وجنس ما خالطه وغش به معروفا، قد اشتهرت حاله عند الكافة وعلمه الخاصة والعامة لا يختلف ضربه ولا يتناقض فضته، فالمعاملة به جائزة حاضرا بعينه وغائبا في الذمة.

والضرب الثاني: أن يكون قدر فضة مجهولا، فهذا على ضربين:

أحدهما: أن يكون ما خالط الفضة مقصودا له قيمة كالمس والنحاس.

يَتَقَرَّقَا - فَإِنْ صَدَقَا وَبَيَّنَّا بُرُوكَ لَهُمَا فِي بَيْعِهِمَا، وَإِنْ كَتَمَا وَكَذَّبَا مُحِقَّتْ بَرَكَةُ بَيْعِهِمَا). (صحيح البخاري، ١٤٢٢ هـ ، ص ٥٨).

الحالة الثانية: أن تبيع تلك البضائع للناس على أنها أصناف (ماركات) عالمية، وبمواصفات خاصة وليست مقلدة، وهي في حقيقة الأمر على غير تلك المواصفات، فهذا غشٌ وكذبٌ وأكلٌ لأموال الناس بالباطل. (ابن نجيم، ١٤٢٠ هـ، ص ١٩٣، الصاوي، ١٣٩٠ هـ، ص ٨٨، الهيتمي ١٣٥٧ هـ، ص ٣٨٩، السيوطي، ١٤١٥ هـ، ص ٣٤)، وقد قال صلى الله عليه وسلم: (مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي) (صحيح مسلم، ١٤٢٢ هـ، ص ٩٩). فإن كان

الأمر كذلك فالواجب عليك أن تتوب إلى الله بالندم على ما فعلت وأن تمتنع عن الغش في المستقبل، وتطلب العفو ممن استطعت أن تصل إليهم ممن اشتروا منك السلعة على تلك الحال، وأن تردَّ إليهم فارق قيمة تلك السلع المبيعة إن طلبوا ذلك، أو يعيدوا السلعة وتردَّ عليهم أموالهم، وإن تعذرت عليك معرفتهم، فتصدق عنهم بتلك الأموال إلى الفقراء والمساكين، فإن عثرت على أحد منهم فخيره بين إمضاء الصدقة والأجر له، ودفع الفارق له ويكون الأجر للمتصدق به (المرداوي، ١٤٢٤ هـ ، ص ٤٠٢/٤٠٣). قال تعالى: " فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ" (المائدة: ٣٩)، وقال تعالى: " فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ

إن التعدي علي الاسم أو العلامة التجارية حرام شرعاً؛ لأنهما حقان للشركة المختصة بهما. (عفانة ، ١٤٢٦ هـ، ص ٤٢)

فلا تجوز المتاجرة في مثل تلك المواد المقلدة، لئلا يكون شريكاً لأصحابها في الإثم وعوناً لهم على الباطل، كما أن كثيراً منها لا تراعى فيه الجودة وأسباب السلامة، فيضر الناس.

وبناء عليه فلا تجوز المتاجرة فيها ولو لمن يبين كونها تقليداً (عفانة، ١٤١١ هـ، ص ٢٤٥)، وقد نص أهل العلم على أن الآخذ من الغاصب أو السارق أو المعتدى مثلهم ما دام يعلم أنهم قد اعتدوا على حق غيرهم. (العيني، ١٤٢٠ هـ، ص ٣٢٠، المواق، ١٤١٦ هـ، ص ٣١٤، الهيثمي ١٣٥٧ هـ، ص ٣٦٦، ابن قدامة، ١٣٨٨ هـ، ص ٢١٨).

وتعتبر العلامة التجارية من الحقوق المملوكة لأصحابها، ولهم الحق في التصرف بها بأوجه التصرف المشروعة، وقد ورد في قرار المجمع الفقهي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي (مجمع الفقه الإسلامي ، ١٤٠٥ هـ) ما يلي:

أولاً: الاسم التجاري، والعنوان التجاري، والعلامة التجارية، والتأليف والاختراع أو الابتكار، هي حقوق خاصة لأصحابها، أصبح لها في العرف المعاصر قيمة مالية معتبرة لتموّل الناس لها، وهذه الحقوق يعتد بها شرعاً، فلا يجوز الاعتداء عليها.

ثانياً: يجوز التصرف في الاسم التجاري أو العنوان التجاري أو العلامة التجارية، ونقل أيّ منها بعوض

والضرب الثاني: أن يكون مستهلكاً لا قيمة له كالزئبق الزرنيخ، فإن كان مقصوداً فعلى ضربين: أحدهما: أن تكون الفضة والغش غير ممتزجين.

والثاني: أن يكون ممتزجين، فإن كانت الفضة غير ممتزجة للغش من النحاس والمس وإنما الفضة على ظاهرها والمس في باطنها، فالمعاملة بها غير جائزة، لا معينة ولا في الذمة؛ لأن الفضة وإن شوهدت فالمقصود الآخر غير معلوم ولا مشاهد، كما لا تجوز المعاملة بالفضة المطلية بالذهب، لأن أحد مقصوديهما غير معلوم ولا مشاهد، وإن كانت الفضة ممتزجة للغش من النحاس والمس لم تجز المعاملة بها في الذمة للجهل بها. (الماوردي ، ١٤١٩ ص ٢٦٠).

إذن فاستيراد البضاعة المقلدة لأصناف (ماركات) عالمية إما أن تخبر المشتري بها وهو المشروع، وإما أن تباع تلك البضائع للناس على أنها أصناف (ماركات) عالمية وبمواصفات خاصة وليست مقلدة، وهذا بلا شك غش، والتعاون مع أهله تعاون على الإثم والعدوان (ابن نجيم ، ١٤٢٠ هـ، ص ١٩٣، البُغا، ١٤١٣ هـ، ص ٤٤، ابن قدامة، ١٣٨٨ هـ، ص ٤٨٠).

المطلب الثاني: حكم شراء وبيع السلع المقلدة

وأثره في الفقه الإسلامي

الرُّورِ". (الحج: ٣٠). بل إن التزوير من أكبر كبائر الذنوب فعن أبي بكر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أَلَا أُنَبِّئُكُمْ بِأَكْبَرِ الْكِبَائِرِ؟" ثَلَاثًا، قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: "الإِشْرَاكُ بِاللَّهِ، وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ - وَجَلَسَ وَكَانَ مُتَكِنًا فَقَالَ - أَلَا وَقَوْلُ الرُّورِ"، قَالَ: فَمَا زَالَ يُكْرِرُهَا حَتَّى قُلْنَا: لَيْتَهُ سَكَتَ". (صحيح البخاري، ١٤٢٢ هـ، ص ١٧٢).

(3) إن في تقليد العلامات التجارية إضراراً بالملكها، وهذا من المحرمات أيضاً، فقد ورد عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ، مَنْ ضَارَّ ضَارَّةَ اللَّهِ، وَمَنْ شَاقَّ شَاقَّ اللَّهِ عَلَيْهِ". (الحاكم، ١٩٩٠ م، ص ٦٦).

(4) كذلك فإن تقليد العلامات التجارية، يعتبر من باب أكل أموال الناس بالباطل (ابن عابدين، ١٤١٢ هـ، ص ٤٧، ابن الحاج، ١٤١٠ هـ)، ص ٥٨) كما قال الله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ". (النساء: ٢٩).

وصح في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ - قَالَ مُحَمَّدٌ وَأَحْسِبُهُ قَالَ - وَأَعْرَاضَكُمْ، عَلَيْكُمْ حَرَامٌ، كَحَرَمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، أَلَا لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ الْغَائِبَ". (صحيح البخاري، ١٤٢٢ هـ، ص ٣٣).

مالي، إذا انتفى الغرر والتدليس والغش، باعتبار أن ذلك أصبح حقاً مالياً.

ثالثاً: بما أن العلامة التجارية من الحقوق المقررة شرعاً، فيمنع التعدي عليها بتقليدها وتزويرها، وغير ذلك من أشكال وصور التعدي، ويعتبر ذلك من الغش ومن التزوير ومن باب أكل أموال الناس بالباطل، وكل ذلك من المحرمات شرعاً (ابن عابدين، ١٤١٢ هـ، ص ٤٧، ابن رشد، ١٤٠٨ هـ، ص ١٠٠، النووي، ١٤١٢ هـ)، ص ١٠٤، البهوتي، ١٤١٤ هـ، ٢١٣) ويدل على ذلك:

(1) من المعلوم أن من قواعد المعاملات في الفقه الإسلامي تحريم الغش والخديعة (ابن نجيم، ١٤٢٠ هـ، ص ٣٨، ابن رشد، ١٤٠٨ هـ، ص ١٠٠، النُّبَا، ١٤١٣ هـ، ص ٢٥، البهوتي، ١٤١٤ هـ، ٢١٣). وقد ورد في الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه أن الرسول صلى الله عليه وسلم مرَّ عَلَى صُبْرَةٍ طَعَامٍ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا، فَنَالَتْ أَصَابِعُهُ بَلَلًا فَقَالَ: "مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ؟" قَالَ أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: "أَفَلَا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَي يَرَاهُ النَّاسُ، مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي". (صحيح مسلم، ١٤٢٢ هـ، ص ٩٩).

(2) تقليد العلامات التجارية تزويرٌ وخداعٌ للناس، وهو محرم شرعاً (ابن عابدين، ١٤١٢ هـ، ص ٤٧، ابن الحاج، ١٤١٠ هـ)، ص ١٤٩، النووي، ١٤١٢ هـ)، ص ١٠٤، ابن قدامة، ١٣٨٨ هـ، ص ١٠٩)، قال الله تعالى: "وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ"

رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الغش بقوله: " مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي " (صحيح مسلم، ١٤٢٢ هـ، ص ٩٩). ولما في ذلك من التعاون على الإثم والعدوان وأكل أموال الناس بالباطل، قال الله تعالى: " وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ " (المائدة: ٢) ، وقال تعالى: " وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ " (البقرة: ١٨٨)، ولما في ذلك أيضا من الإضرار بمن يبيع السلع الأصلية غير المقلدة ومنافستهم بغير حق، وعلى ذلك فبيع تلك السلع دون إعلام المشتري بأنها مقلدة محرم وسبب لمحق البركة، قال - صلى الله عليه وسلم -: " الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَقَرَّقَا، - أَوْ قَالَ: حَتَّى يَتَقَرَّقَا - فَإِنْ صَدَقَا وَبَيَّنَّا بُرُوكَ لَهُمَا فِي بَيْعِهِمَا، وَإِنْ كَتَمَا وَكَذَبَا مُحِقَّتْ بَرَكَتُهُ بَيْعِهِمَا ". (صحيح البخاري، ١٤٢٢ هـ، ص ٥٨).

وعلى هذا فالاعتداء على العلامة التجارية أو الاسم التجاري الخاص بتلك الماركات بغير إذن من أصحابها، و تقليد العلامات التجارية حرام شرعاً. أما إذا كانت المتاجرة بالسلع المقلدة بعلم الجهات المختصة، فبيعه والتجارة بها حلال، بشرط علم المشتري، وإما إن كانت تباع على أنها بضاعة أصلية، فهذا من التدليس والغش المحرم. (ابن نجيم، ١٤٢٠ هـ، ص ١٩٣، البُغَا، ١٤١٣ هـ، ص ٤٤، ابن قدامة، ١٣٨٨ هـ، ص ٤٨٠).

وإذا كان البائع يبيع البضائع المقلدة على أنها أصلية فلا يجوز له ذلك؛ لأن هذا من الغش والتدليس وأكل أموال الغير بالباطل، وأما المشتري فيجوز له أن

وورد في قرار المجمع الفقهي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي (مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي، ١٩٨٨م) ما يلي:

فإذا كان التقليد بحيث يكتب على هذه الشنط العلامة التجارية أو الاسم التجاري الخاص بتلك الماركات بغير إذن منها، فهذا تزوير واضح، وهو حرام شرعاً؛ لأنه تعد على حق الشركات في العلامة والاسم التجاريين، وهما حقان ماليان معتبران، فلا يجوز الاتجار أو شراء أو صنع الماركات المقلدة؛ لأنه مشاركة في الاعتداء، مالم تجزه الشركات صاحبة هذا الحق (عفانة، ١٤٢٦ هـ، ص ٤٢)؛ لقوله تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ " (المائدة: ١)، وبيننا وبينهم قوانين تنظم التجارة الدولية، ومن بينها حماية العلامة التجارية والحقوق الفكرية عامة، وعصمة مال المسلم والكافر غير الحربي كعصمة دمه، وكما قال ﷺ: " لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ ". (الحاكم، ١٩٩٠ م، ص ٦٦)

أما المحاكاة، بأن أصنع أو أشتري بضاعة مشابهة للبضائع المعروفة وليست مطابقة لها تماماً، مع عدم وضع العلامة التجارية فهذا مما أجاز المعاصرون التعامل به.

وجاء في " فتاوى اللجنة الدائمة" (اللجنة الدائمة، ٢٠٠٠ م، ص ٧٣) (لا يجوز بيع تلك السلع المقلدة على أنها أصلية؛ ولا يجوز الاتجار بها ولا توزيعها على المحلات التجارية؛ لما في ذلك من غش المسلمين، والكذب والاحتيال عليهم، وقد حرم

له التصديق أو يتصدق وجوبا بالجميع أي جميع الثمن أو بالزائد على فرض بيعه ممن لا يغش به؛ لأنه إذا بيع ممن يغش يباع بأزيد أقوال أعدلها ثالثها. (ابن عرفة ١٤١٢ هـ، ص ٤٣)

وعلى هذا فيبيع البضائع المقلدة على أنها أصلية لا يجوز شرعا، ويعتبر من الغش والتدليس وأكل أموال الغير بالباطل.

المطلب الثالث: حكم تصنيع السلع المقلدة وأثره في الفقه الإسلامي

جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي: (مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي، ١٩٨٨ م) الاسم التجاري والعنوان التجاري والعلامة التجارية... هي حقوق لأصحابها أصبح لها في العرف المعاصر قيمة مالية معتبرة، لتمول الناس بها، وهذه الحقوق يعتد بها شرعاً. فلا يجوز الاعتداء عليها، ولا يرتفع منع هذا الانتحال ولو بينت لمن تباعه إياه كونه تقليداً، أما ما وضعت عليه هذه الماركة المنتحلة من البضاعة، فإن كنت لم تبعه فإن عليك أن تنزعها قبل أن تباعه، وما سبق بيعه منها فإن عليك تعويض الشركة عن الاعتداء على حقها أو طلب إبرائها منه، فإن تعذر إيصال الحق صرف ما يقابله في مصالح المسلمين العامة، ومنها توزيعه على الفقراء والمساكين، وأما خلط الأموال الناتجة عن بيع المقلد وغيره، فلا يضر.

قال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا

يشتريها؛ لأنه لم يظلم أحداً بذلك، ولم يفوت على صاحب السلعة الأصلية حقه. (ابن عابدين، ١٤١٢ هـ، ص ٢٣٨)

جاء في البحر الرائق: (قال أبو حنيفة لا بأس ببيع المغشوش إذا بين وكان ظاهراً يرى وهو قول أبي يوسف، وقال في رجل معه فضة نحاس لا يبيعهها حتى يبين، وأرى أن للسلطان أن يكسرها لعلها تقع في أيدي من لا يبين وبشر في الإملاء عن أبي يوسف أكره للرجل أن يعطي الزیوف والنبهجة والمستوفة والمكحلة والبخارية، وإن بين ذلك وتجوز بها عند الأخذ من قبل أن إنفاقها ضرر على العوام، وما كان ضرراً عاماً فهو مكروه، وليس بمعصية ورضا هذين الحاضرين خوفاً من الوقوع في أيدي المدلسة على الجاهل، ومن التاجر الذي لا يتحرج قال وكل شيء لا يجوز فإنه ينبغي أن يقطع ويعاقب صاحبه إذا أنفقه وهو يعرفه). (ابن نجيم، ١٤٢٠ هـ، ص ١٩٣)

وشرط جواز بيع المغشوش، ولو بعرض أن يباع لمن يكسره أو لا يغش به، بل يتصرف به بوجه جائز كتحتلية أو تصفية أو غير ذلك، ولو قال لمن لا يغش به كان أخصر وأظهر في إفادة المراد. وكره بيعه لمن لا يؤمن أن يغش به بأن شك في غشه، وفسخ ممن يعلم أنه يغش به، فيجب رده على بائعه إلا أن يفوت بذهاب عينه أو بتعذر المشتري، فإن فات فهل يملكه أي يتجدد ملكه لثمن المغشوش فلا يجب أن يتصدق به، وإن ندب

أو ملكه بهبة أو صدقة من المغصوب منه، فليس له النقص. (ابن عرفة ١٤١٢ هـ، ص ١١، عليش، ١٤٠٩ هـ، ص ٤٥٧).

وبيع المالك المغصوب موقوف على إقرار الغاصب أو البرهان بعد إنكاره. (ابن نجيم، ١٤٢٠ هـ، ص ٧٥).

فإذا باعه مالكة نظر إن قدر البائع على استرداده وتسليمه صح البيع، وإن عجز نظر إن باعه لمن لا يقدر على انتزاعه من الغاصب لم يصح قطعا، وإن باعه من قادر على انتزاعه فوجهان أصحهما يصح. والثاني: لا لأن البيع لا يقتضي تكليف المشتري تعب الانتزاع، وإن علم المشتري الحال فلا خيار له ولكن لو عجز من انتزاعه لضعف عرض له أو قوة عرضت للغاصب فله الخيار، وإن كان جاهلا حال العقد كونه مغصوبا فله الخيار. (النووي، ١٤١٢ هـ، ص ٢٨٥).

ولا يصح بيع شيء مغصوب لغير غاصبه إذا كان الغاصب لا تمضي عليه الأحكام أقر به أم لا اتفاقا، أو تأخذه الأحكام وأنكر الغصب وعليه بينة فيمنع؛ لأنه بيع ما فيه خصومة وهو غرر، فإن كان ممن تأخذه الأحكام وأقر به جاز بيعه لغيره إلا بيع المغصوب من غاصبه أي له فيجوز. (عليش، ١٤٠٩ هـ، ص ٤٥٧).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (الأموال المغصوبة والمقبوضة بعقود لا تباح بالقبض إن عرفه المسلم: اجتنبه، فمن علمت أنه سرق مالا، أو

أنفسكم إن الله كان بكم رحيمًا" (النساء: ٢٩) فتقليد الماركات وعرضها في السوق بنفس اسم العلامة لبيعها دون إذن أصحابها أمر محرّم شرعاً.

وقد شرع الإسلام حقوق الملكية التجارية، وجعل الاعتداء عليها بالتقليد، تزوير وخذاع. (ابن عابدين، ١٤١٢ هـ، ص ٤٧، ابن رشد، ١٤٠٨ هـ، ص ١٠٠، النووي، ١٤١٢ هـ)، ص ١٠٤، البهوتي، ١٤١٤ هـ، ٢١٣).

المطلب الرابع: حكم شراء السلع مجهولة المصدر

وأثره في الفقه الإسلامي

ويندرج تحته فرعان:

الفرع الأول: شراء السلع المغصوبة:

إن بيع المغصوب موقوف إن أقر به الغاصب تم البيع، ولزم، وإن جده، وكان للمغصوب منه بينة عادلة فذلك الجواب، وإن لم يكن له بينة، ولم يسلمه حتى هلك انتقض البيع، وإن لم يكن للمغصوب منه بينة، ولم يسلمه حتى هلك انتقض البيع، وينبغي أن لا ينتقض البيع؛ لأن البيع وإن فات فقد أخلف بدلا، والمبيع إذا فات، وأخلف بدلا لا ينتقض البيع إلا أن يختار المشتري التناقص. (ابن نجيم، ١٤٢٠ هـ، ص ١٩٣، الزيلعي، ١٣١٣ هـ، ٤٤)

وللغاصب إذا باع المغصوب قبل ملكه من ربه، نقض بيع ما باعه أو وهبه أو أعتقه أو يوقفه إن ورثه من المغصوب منه؛ لانتقال ما كان لمورثه له لا إن اشتراه من المغصوب منه بعد أن باعه أي

من سرقها برفق ولين وحكمة ليرجع عن سرقة، فإن لم يرجع وأصر على جرمه، فعليه أن يبلغ الجهات المختصة بذلك ليأخذ الفاعل الجزاء المناسب لجرمه، ولرد الحق إلى صاحبه، وذلك من باب التعاون على البر والتقوى؛ ولأن في ذلك ردعا للظالم عن ظلمه، ونصرة له وللمظلوم. ولذلك ثبت في الحديث الذي رواه أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (انصُرْ أَهْلَكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا)، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذَا نَنْصُرُهُ مَظْلُومًا، فَكَيْفَ نَنْصُرُهُ ظَالِمًا؟ قَالَ: (تَأْخُذُ فَوْقَ يَدَيْهِ). (صحيح البخاري، ١٤٢٢ هـ، ص ١٢٨). وعلى ذلك: فإن نصر الظالم برده عن ظلمه، واعتدائه، ونصر المظلوم بالسعي في رد حقه عليه، ومنع الظالم من تمكينه من إيذائه هو فرض كفاية، فإذا لم يوجد من يقوم بذلك بصفة رسمية، أو من هو أقوى منه في الأخذ على يد الظالم والعاصي لله، وردعه عن ظلمه وجرمه: تعين الأمر عليه حسب قدرته واستطاعته، مع الرفق واللين، وله الأجر والثواب على ذلك، إن شاء الله تعالى).

الفرع الثاني: شراء السلع المسروقة:

أن بيع المسروق منه، وهبته العين من السارق أو من غيره صحيح؟ والإتلاف فعل آخر فلا يظهر حكم المالية والتقوم حقا لله تعالى في هذا الفعل حتى يجب الضمان على المتلف، كما لو أتلفه غيره، وهذا؛ لأن العين باق على ملك صاحبه بعد القطع،

خانه في أمانته، أو غصبه فأخذه من المغصوب قهراً بغير حق: لم يجز لي أن آخذه منه، لا بطريق الهبة، ولا بطريق المعاوضة، و لا وفاء عن أجرة، ولا ثمن مبيع، ولا وفاء عن قرض، فإن هذا عين مال ذلك المظلوم). (ابن تيمية، ١٩٩٥ م، ص ٣٢٣).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية أيضاً: (وإن كان الذي معهم - أي: التتار - أو مع غيرهم أموال يعرف أنهم غصبوها من معصوم: فتلك لا يجوز اشتراؤها لمن يملكها، لكن إذا اشترت على طريق الاستنقاذ لتصرف في مصارفها الشرعية فتعاد إلى أصحابها إن أمكن، وإلا صرفت في مصالح المسلمين: جاز هذا). (ابن تيمية، ١٩٩٥ م، ص ٢٧٦).

وقال علماء اللجنة الدائمة للإفتاء (اللجنة الدائمة، ٢٠٠٠ م، ص ٨٢): (إذا تيقن الإنسان من كون السلعة المعروضة للبيع أنها مسروقة أو مغصوبة، أو أن من يعرضها لا يملكها ملكاً شرعياً، وليس وكيلاً في بيعها، فإنه يحرم عليه أن يشتريها؛ لما في شرائها من التعاون على الإثم والعدوان، وتقويت السلعة على صاحبها الحقيقي، ولما في ذلك من ظلم الناس وإقرار المنكر، ومشاركة صاحبها في الإثم، قال الله تعالى: " وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ " (المائدة: ٢) وعلى ذلك ينبغي لمن يعلم أن هذه السلعة مسروقة أو مغصوبة أن يقوم بمناصحة

بالقطع لم يكن استيفاء القطع. (العمراني، ١٤٢١ هـ، ص ٤٨٢)

وسئل الشيخ عبد العزيز بن باز - رحمه الله - (ابن باز، ١٤١٧ هـ، ص ٩١):

عُرِضَ عَلَيَّ سَلْعَةٌ اتَّضَحَ لِي أَنَّهَا مَسْرُوقَةٌ، غَيْرَ أَنَّ الَّذِي عَرَضَهَا عَلَيَّ لَمْ يَكُنْ هُوَ السَّارِقُ، وَإِنَّمَا اشْتَرَاهَا مِنْ شَخْصٍ آخَرَ اشْتَرَاهَا مِنَ السَّارِقِ، إِذَا اشْتَرَيْتَهَا مَعَ عِلْمِي بِذَلِكَ: فَهَلْ أَكُونُ آثِمًا، مَعَ أَنِّي لَا أَعْلَمُ صَاحِبَهَا الَّذِي سَرَقَتْ مِنْهُ؟

فأجاب: (الذي يظهر من الأدلة الشرعية: أنه لا يجوز لك شراؤها إذا اتضح لك أو غلب على ظنك أنها مسروقة؛ لقول الله سبحانه: " وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ " (المائدة: ٢)؛ ولأنك تعلم أو يغلب على ظنك أن البائع ليس مالكا لها شرعاً، ولا مأذوناً له شرعاً في بيعها، فكيف تعينه على ظلمه فتأخذ مال غيرك بغير حق، نعم إذا أمكن شراؤها للاستنقاذ وردها إلى مالكيها: فلا بأس، إذا لم يتيسر أخذها بالقوة، وعقوبة الظالم، أما إذا أمكن أخذها بالقوة وعقوبة الظالم بعقوبته الشرعية: فهذا هو الواجب. وأما أخذك المال من والدك فلا حرج في ذلك؛ لأن من اختلط ماله، فكان فيه الحرام والحلال لا حرج من معاملته بالبيع والشراء والهبة والقرض ونحو ذلك، فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يتعامل مع اليهود وهم أكلة الربا والمال الحرام. ولكن إذا كان المال الذي تأخذه من والدك هو نفس المال المسروق فإن هذا لا يحل لوالدك ولا لك. وأخيراً.. ينبغي

فأما أن يكون أمانة أو مضمونا وكيف ما كان فهو مضمون بالإتلاف.

وجه رواية أبي يوسف - رحمه الله تعالى - أن الإتلاف إتمام للمقصود بالسرقة فكما لا تبقى المالية والتقوم حقا للعبد في أصل السرقة بعد القطع، فكذلك فيما يكون إتماما للمقصود به بخلاف بيع المسروق منه وهبته، فإنه ليس بإتمام للمقصود بالسرقة بل هو تصرف آخر ابتداء، وروى هشام عن محمد - رحمهما الله تعالى - أن السارق لا يضمن في الحكم، فأما فيما بينه وبين الله تعالى يفتى بأداء الضمان؛ لأن المسروق منه قد لحقه النقصان والخسران من جهته بسبب هو متعد فيه، ولكن تعذر على القاضي القضاء بالضمان لما اعتبر المالية والتقوم في حق استيفاء القطع فلا يقضي بالضمان، ولكنه يفتي برفع النقصان والخسران الذي ألحق به فيما بينه وبين الله تعالى. (السرخسي، ١٤١٤ هـ، ص ١٥٩)

وإذا وهب المسروق منه العين المسروقة من السارق أو باعها منه لم يسقط القطع. سواء وهبها منه أو باعها، قبل أن يترافعا إلى الحاكم أو بعد أن يترافعا؛ فإنه لا يسقط القطع، إلا أنه إذا وهبها منه أو باعها منه بعد أن يترافعا إلى الحاكم. فلا يسقط القطع ويستوفيه الحاكم منه. وإذا وهبها منه أو باعها منه قبل أن يترافعا إلى الحاكم. فإن القطع لا يسقط، ولكن لا يمكن استيفاؤه منه؛ لأنه بالهبة والبيع قد سقطت مطالبته له، والإمام لا يقطع السارق إلا بمطالبة المسروق منه به، فإذا لم يكن من يطالب

وبروز أسواق جديدة : إن تطور الأنظمة الحكومية، وكذا التطور السريع في الأنظمة الاجتماعية الثقافية لشعوب العالم، تدعهم مستويات تطور العولمة أدى إلى خلق، وبروز أسواق جديدة سواء في مجال الأعمال أو مجال الاستهلاك الواسع.

وبروز منتوجات جديدة: إن تطور ارتفاع حصص المنتجات التامة ونصف التامة في التبادلات التجارية العالمية يفوق بكثير التطور في حصص المواد الأولية . ذلك أن المواد المصنعة بلغت 75 % من صادرات العالم، والتي لها قيمة إضافية عالية، أصبحت اليوم مستهدفة من طرف نشاط التقليد لارتفاع نسبة الربحية لهذه المنتجات. (شراي، ٢٠٠٨ م، ص ٢٢٦، أمين، ٢٠٠٦ م، ص ٢٤).

المطلب الثاني: حلول مقترحة لمواجهة ظاهرة السلع المقلدة

يقترح لمواجهة ظاهرة السلع المقلدة بعض الحلول كالاتي:

- ١/ تغليظ العقوبات التي تقرها الشريعة الإسلامية (صقر، ٢٠٠١ م، ص ١٥٣) .
- ٢/ توعية المستهلكين عبر الندوات والإعلام.
- ٣/ الحد من الغش التجاري عبر ضبط أسعار السلع.
- ٤/ الابتعاد عن البضائع المقلدة للحفاظ على حياة الإنسان.
- ٥/ تطبيق وتفعيل الأنظمة، والقوانين التي تحد من الغش التجاري.

عليك نصح والدك بتحري الحلال وتجنب الحرام فإن كل جسم نبت من حرام فالنار أولى به). وعلى هذا ف شراء البضائع المسروقة عن علم لا يجوز؛ لما فيه من الضرر على المالك، والتعاون على الإثم.

المبحث الرابع: أسباب انتشار السلع المقلدة، وحلول مقترحة لمواجهة ظاهرة السلع المقلدة.
ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: أسباب انتشار السلع المقلدة

إن واقع الأسواق يشير إلى محاصرة السلع المقلدة، ويعزو البعض أسباب نمو سوق البضائع المقلدة خلال السنوات الماضية إلى:

١/ ارتفاع المبيعات عبر الإنترنت والتقدم التكنولوجي. (شراي، ٢٠٠٨ م، ص ٢٢٦، أمين، ٢٠٠٦ م، ص ٢٤).

٢/ غياب القيم، وقلة التشريعات التي تحمي المستهلك، وضعف الرادع الديني والقانوني.

٣/ ضعف وعي المستهلكين بخطورة هذه السلع، وضعف دور المؤسسات في الرقابة، بالإضافة إلى الجشع المادي وضعف الوازع الديني والقانوني. (الجوابي، ١٤٢١ هـ، ص ٨٧)

٤/ كثافة التجارة الدولية: خلال العشرينات الأخيرة سجلت التبادلات التجارية العالمية نسبة ارتفاع هامة جدا، بما في ذلك مستويات التبادل بالنسبة لنشاط التقليد.

الخاتمة

١. ولقد توصلت إلى العديد من النتائج كالاتي:
المخاطرة تعني الإقدام على الأمر، متوقفاً
الكسب أو عدمه عبر انتهاز الفرص.
٢. التقليد هو عملية إعادة أو تزييف لمنتج أو
علامة أو براءة اختراع، دون تصريح، مما يلحق
الضرر بالمالك.
٣. حرص الإسلام على أن تسير معاملات الناس
على أحسن منهاج؛ فلذا حرم الغش، والتدليس،
والتغريب، والإسراف، والتقتير.
٤. من عيوب السلع المقلدة انتشار الغش التجاري
في الكثير من المنتجات على اختلافها؛ ولذا
وضع الفقهاء ضوابط للغش المحرم وهو أن
يشتمل المبيع على وصف نقص لو علم به
المشتري امتنع عن شرائه.
٥. قرر الفقهاء أن الغش محرم في كل المعاملات،
خاصة التجارية معاملة؛ لما فيه من الكذب
والخداع، ولما يسببه من التشاحن والتناحر
٦. المطلوب شرعاً عند العقد الصدق والأمانة
وإخبار المشتري بحقيقة الأمر.
٧. قرر الفقهاء أن بيع البضائع المقلدة للناس على
أنها أصلية غشٌ وكذبٌ وأكلٌ لأموال الناس
بالباطل.
٨. إن التعدي علي الاسم أو العلامة التجارية حرام
شرعاً؛ لأنهما حقان للشركة المختصة بهما.
٩. شرع الإسلام حقوق الملكية التجارية، وجعل
الاعتداء عليها بالتقليد، تزوير وخداع.
١٠. شراء البضائع المسروقة عن علم لا يجوز؛
لما فيه من الضرر على المالك، والتعاون على
الإثم.
١١. من الحلول المقترحة لمواجهة ظاهرة السلع
المقلدة تغليظ العقوبات التي تقرها الشريعة
الإسلامية، والحد من الغش التجاري عبر ضبط
أسعار السلع.
١٢. هناك نوعين من الخطر في مسألة ترويج
البضائع المقلدة، مباشرة وغير مباشرة.
١٣. إن خطورة الغش التجاري والسلع المقلدة
تكلف الكثير، وقد تصل التكلفة إلى حياة
الإنسان نفسه.
١٤. إن التعدي على حقوق الملكية الفكرية خرقاً
للقانون، والاتفاقيات الدولية ذات الصلة.
١٥. لا يجوز الاعتداء على العلامة التجارية أو
الاسم التجاري بغير إذن من أصحابها.
١٦. لا تجوز المتاجرة في المواد المقلدة، لئلا
يكون شريكاً لأصحابها في الإثم وعوناً لهم على
الباطل.
١٧. تعتبر العلامة التجارية من الحقوق المملوكة
لأصحابها، ولهم الحق في التصرف بها بأوجه
التصرف المشروعة.

التوصيات: من أهمها:

١. التوعية الإعلامية للمستهلك بخطورة السلع المقلدة على أمنه، وصحته، وحياته.
٢. تفعيل دور الأجهزة الرقابية، وتقويتها، وتعزيزها.
٣. تفعيل الدور الدعوي نحو تحريم السلع المقلدة، وبيان خطورها، وحفظ الحقوق الفكرية.

فهرس المراجع والمصادر:

- ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد العبدري الفاسي المالكي، (١٤١٠ هـ)، المدخل. دار التراث.
- ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله، (١٤١٧ هـ)، مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز رحمه الله، أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، (١٤١٦ هـ)، مجموع الفتاوى، السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، (١٤٠٨ هـ)، المقدمات الممهدة، ط ١، دار الغرب الإسلامي.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، (١٤١٢ هـ)، رد المحتار على الدر المختار، ط ٢، بيروت، دار الفكر.
- ابن عرفة الدسوقي، محمد بن أحمد، (١٤١٢ هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر.

- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي، (١٣٨٨ هـ)، المغني، مكتبة القاهرة.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، (١٤١٤ هـ)، لسان العرب، ط ٣، بيروت، دار صادر.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، (١٤٢٠ هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط ٢، دار الكتاب الإسلامي.
- ابن نجيم المصري، زين الدين، (١٤٢٠ هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط ٢، دار الكتاب الإسلامي.
- الألباني، محمد ناصر الدين، (١٤١٣ هـ)، صحيح الترغيب والترهيب، ط ٥، الرياض، مكتبة المعارف.
- أمين، فوج محمد، (٢٠٠٨ م)، التقليد ودور تكنولوجيا المعلومات في حماية القنوات التسويقية دراسة تطبيقية لسوق مستحضرات التجميل و العطور. قسنطينة، جامعة منتوري - كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير.
- البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر البُجَيْرِمِيّ المصري الشافعي، (١٣٦٩ هـ)، التجريد لنفع العبيد = حاشية البجيرمي على شرح المنهج (منهج الطلاب اختصره زكريا الأنصاري من منهاج الطالبين للنووي ثم شرحه في شرح منهج الطلاب)، مطبعة الحلبي.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، (١٤٢٢ هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله

خلاف، عبد الوهاب، (١٤١٤ هـ)، علم أصول
الفرق، ط ٨، مكتبة الدعوة .

الخُن، مُصطفى، (١٤١٣ هـ)، الفقه المنهجي على
مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى. ط ٤،
دمشق، دار القلم.

الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر
بن عبد القادر، (١٤٢٠ هـ)، مختار الصحاح، ط
٥، بيروت - صيدا، المكتبة العصرية - الدار
النموذجية.

راضية، لسود، (٢٠٠٩ م)، سلوك المستهلك اتجاه
المنتجات المقلد، قسنطينة، جامعة منتوري، كلية
العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير.

الزبيدي، محمد بن محمد، (١٤١٤ هـ)، تاج
العروس من جواهر القاموس، دار الهداية.

الزليعي، عثمان بن علي، (١٣١٣ هـ)، تبين
الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، ط ١،
القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية .

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس
الأئمة، (١٤١٤ هـ)، المبسوط، بيروت، دار
المعرفة.

السيوطي، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي،
١٤١٥ هـ، مطالب أولي النهى في شرح غاية
المنتهى، ط ٢، المكتب الإسلامي.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى، (١٤١٧ هـ)، الموافقات،
ط ١، دار ابن عفان.

صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح
البخاري، ط ١، دار طوق النجاة .

البُغا، مصطفى وآخرون، (١٤١٣ هـ)، الفقه
المنهجي على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله
تعالى، ط ٤، دار القلم، دمشق.

البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن
حسن بن إدريس الحنبلي، (١٤١٤ هـ)، كشف
القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية.

البهوتي، منصور بن يونس، (١٤٢٤ هـ)، كشف
القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية.

التهانوي، محمد علي، موسوعة اصطلاحات العلوم
الإسلامية المعروف بكشاف اصطلاحات الفنون .

التويجري، محمد بن إبراهيم، (١٤٣١ هـ)، مختصر
الفقه الإسلامي في ضوء القرآن والسنة، ط ١١،
السعودية، دار أصدقاء المجتمع.

الجرجاني، علي بن محمد، (١٤٠٣ هـ)، التعريفات،
ط ١، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية.

الجوابي، محمد طاهر، (١٤٢١ هـ)، المجتمع
والأسرة في الإسلام، ط ٣، دار عالم الكتب.

الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن
محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي
الطهماني، (١٤١١ هـ)، المستدرک على
الصحيحين، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية .

الحموي، محمد بن إبراهيم، (١٤٠٨ هـ)، تحرير
الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ط ٣، قطر، دار
الثقافة.

- شرايبي، عبد العزيز، (٢٠٠٨ م)، ظاهرة التقليد : المخاطر وطرق المكافحة، مجلة الاقتصاد والمجتمع.
- الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، ١٣٩٠ هـ، بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير (الشرح الصغير هو شرح الشيخ الدردير لكتابه المسمى أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك)، دار المعارف.
- صقر، شحاتة محمد، (٢٠٠١ م)، شريعة الله لا شريعة البشر، الإسكندرية، دار الخلفاء الراشدين، دار الفتح الإسلامي.
- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، (١٤٢٠ هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، المحقق: أحمد محمد شاكر، ط ١، مؤسسة الرسالة.
- الطريقي، عبد الله بن إبراهيم، (١٤٢١ هـ)، مشكلة السرف في المجتمع المسلم وعلاجها في ضوء الإسلام، ط ١، السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد .
- عفانة ، حسام الدين، يسألونك، جامعة القدس.
- عفانة، حسام الدين بن موسى، (١٤٢٦ هـ)، فقه التاجر المسلم، ط ١، بيت المقدس، المكتبة العلمية ودار الطيب .
- عليش، محمد بن أحمد، (١٤٠٩ هـ)، منح الجليل شرح مختصر خليل، بيروت، دار الفكر - بيروت.
- العمراني ، يحيى بن أبي الخير، (١٤٢١ هـ)، البيان في مذهب الإمام الشافعي، ط ١، جدة، دار المنهاج.
- العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الحنفي بدر الدين، (١٤٢٠ هـ)، البناية شرح الهداية، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان.
- غريب، محمود محمد، (١٤١٩ هـ)، سُلَّمُ أَخْلَاقِ النَّبِيِّ، ط ٢، القاهرة، دار القلم .
- الفاصي، محمد بن الحسن بن العربي، الحجوي، (١٤١٦ هـ)، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية .
- القرطبي، محمد بن أحمد بن رشد، (١٤٠٨ هـ)، المقدمات الممهديات، ط ١، دار الغرب الإسلامي.
- اللجنة الدائمة، (٢٠٠٠ م)، فتاوى اللجنة الدائمة، الرياض، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء .
- الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب، (١٤١٩ هـ)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، ط ١، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية.
- مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي، (١٩٨٨ م)، المنعقد في دورة مؤتمره الخامس بالكويت من ١ - ٦ جمادى الأولى ١٤٠٩ الموافق ١٠ - ١٥ كانون الأول (ديسمبر).

- المرداوي، علاء الدين علي بن سليمان، (١٤٢٤ هـ)، كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع، ط ١، مؤسسة الرسالة.
- مسلم، أبو الحسن بن الحجاج، (١٤٢٢ هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- المقدسي، عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد، (١٤٢٤ هـ)، العدة شرح العمدة، القاهرة، دار الحديث.
- المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبد الله، (١٤١٦ هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، ط ١، دار الكتب العلمية.
- النحلة، مروان، (٢٠١٠ م)، قياس وتحليل وإدارة المخاطر المالية.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، (١٤١٢ هـ)، المجموع شرح المذهب ((مع تكملة السبكي والمطيعي))، دار الفكر.
- الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي (١٣٥٧ هـ)، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد.

" "Damage of counterfeit goods and their impact on Islamic jurisprudence "

Preparation/Dr . Gihan AL Taher Mohamed Abd-ALhalim
Assistant Professor at Northern Borders University
-Arar- Faculty of Education – Girls-Department of Islamic-Studies- Specialty

Abstract. The Islamic Sharia has recognized the rights of the consumer by providing a good product that is commensurate with his needs and demand, and in accordance with specifications and standards, whose implementation and monitoring is supervised by reliable and highly qualified competent authorities.

Islam has set rules and regulations that protect confidence and balance between the parties to trade. Market freedom in Islam is a freedom regulated by the rules of Sharia.

The spread of counterfeit goods causes a danger to humans, the environment and the economy in general, and the reason for their spread is a lack of awareness, a weak control role, and material greed.

I have seen the seriousness of the phenomenon of counterfeiting and its negative effects that threaten the economy; Because it includes lying, fraud, and consuming people's money unlawfully, and the health damages resulting from that, wasting money, and in the pursuit of security and safety for the Muslim community; The matter called for showing the jurisprudential rulings related to counterfeit goods, their dangers, and their negative effects on individuals and groups. That prompted me to research this topic.

The research aims, by using the descriptive and analytical approach, to explain the dangers of counterfeit goods, their effects, the reasons for the spread of counterfeit goods in society, its defects, and its dangers.

Key words: counterfeit goods, defects, risks, censorship.

موقف ابن مسعود رضي الله عنه من جمع القرآن

د. نجلاء عبدالعزيز القاضي

استاذ مساعد في التفسير وعلوم القرآن

قسم الدراسات الإسلامية

كلية الآداب جامعة الأميرة نورة بنت عبدالرحمن

مستخلص. هذا البحث يهدف إلى معرفة معنى جمع القرآن في اللغة والاصطلاح العلمي وكذا المراد به عند العلماء، وتوثيق جهود الأوائل فيه، وبيان موقف الصحابي ابن مسعود منه، ومنهج البحث هو تتبع جهود الأوائل وتوثيقها، ثم التحقيق في موقف ابن مسعود من الجمع وعرض الشبه والرد عليها، متبعة في ذلك المنهج العلمي، مع عزو الآيات والأحاديث والحكم عليها ما أمكن، والتعريف بالمصطلحات الواردة. وقد خلصت إلى نتائج أهمها:

أن كتابة القرآن مرت بثلاثة عصور اختلف فيها معنى الجمع والأسباب الباعثة عليه، فكان جمع أبي بكر هو الجمع بالمعنى الحقيقي، وجمع عثمان هو المعتمد، والتحقيق في موقف ابن مسعود من الجمع العثماني بالروايات الصحيحة، والرد على الشبه في هذا، فهو لم يغفل مصحفه ولم يأمر بذلك، وإنما تمسك بقراءته فقط، ولم يرد عنه إثبات البسمة في أول براءة، كما شكك بعض العلماء بكونه لم يكتب الفاتحة وأجاب آخرون بأنه قصد بجمعه ما يخاف تفلته، وذهب العلماء في إنكاره للمعذنين مذاهب أرجحها قبول الروايات مع التوجيه والاعتذار، ثم الاستناد إلى الأدلة القطعية برجوعه لرأي الجماعة في آخر الأمر.

المقدمة

أنزل الله تعالى القرآن الكريم على نبيه محمد ﷺ ليكون معجزة خالدة إلى قيام الساعة، وتعهد المولى عز وجل بحفظه حفظاً ربانياً، فكان للأمة الإسلامية مزية ليست لغيرها من الأمم بحفظ كتابها في الصدور والسطور على مر العصور، حيث التف حول النبي ﷺ جمع من الصحابة سُموا بكتاب الوحي، كانوا يكتبون ما

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أما بعد،،

وهناك جملة من الأسباب دفعتني لاختيار البحث من أهمها:

١- تدوين الجهود التي بذلها الأوائل في جمع القرآن وحفظه.

٢- التحقيق في موقف الصحابي عبدالله بن مسعود رضي الله عنه من الجمع العثماني.

٣- عرض الشبه في موقف ابن مسعود رضي الله عنه من جمع القرآن مع الرد عليها بالأدلة ما أمكن.

- مشكلة البحث:

تتضح بالإجابة على الأسئلة التالية:

ما معنى جمع القرآن؟ وماهي المناهج التي اتبعت في جمعه؟ وما مزايا كل جمع؟ وما الموقف الثابت عن الصحابي عبدالله بن مسعود رضي الله عنه من جمع القرآن؟

- هدف البحث:

توثيق جهود الأوائل في جمع القرآن، والتحقيق في موقف الصحابي عبدالله بن مسعود رضي الله عنه من جمع القرآن.

- منهج البحث:

سيكون منهج البحث هو المنهج الموضوعي بتتبع جهود الأوائل في جمع القرآن مع توثيق المنهج والمزايا والأسباب في كل مرحلة، ثم التحقيق في موقف الصحابي عبدالله بن مسعود رضي الله عنه من مسألة جمع القرآن.

ينزل منه مفرقاً حيث لم يأمرهم النبي ﷺ بجمعه في نسخة واحدة لعدم الحاجة لذلك في العهد النبوي، لكن الأمر اختلف في عهد أبي بكر رضي الله عنه لما ارتدت كثير من القبائل وامتنعت عن أداء الزكاة، الأمر الذي دفع أبا بكر رضي الله عنه لقتالهم، وفقد في تلك المعارك كثير من حفظة كتاب الله، مما استدعى جمع القرآن في مصحف واحد بين لوحين، حتى إذا جاء عهد عثمان رضي الله عنه استلزم الأمر تحريق المصاحف الفردية ليحمل المسلمون على الجادة في كتاب الله، فانعقد اجماع الأمة على المصحف الذي جمعه عثمان رضي الله عنه، وقد عرضت لعبدالله بن مسعود شبهة جعلته يخالف هذا الموقف العام، لكن تجاوز بعضهم فنسب لابن مسعود ما لم يقله وما لم يفعله في هذا الأمر.

ومن هنا عازمت بعد التوكل على الله عز وجل على دراسة هذا الموضوع ورصد تفاصيله بتعاقب الأزمنة، والتحقيق في موقف ابن مسعود رضي الله عنه وعرض الشبه في هذا والرد عليها مع الذود عن جنابه مما نسب إليه بالأدلة ما أمكن.

- أهمية البحث وأسباب اختياره:

إن تتبع جهود الأوائل في جمع القرآن وتوثيقها يبين حقيقة الموقف المحفوظ عن ابن مسعود رضي الله عنه من المصحف العثماني وما أثير في هذا من شبهات.

المطلب الثاني: منهج ومزايا جمع القرآن في عهد أبي بكر رضي الله عنه.

- المبحث الثالث: جمع القرآن في عهد عثمان رضي الله عنه. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: السبب الباعث على جمع القرآن في عهد عثمان رضي الله عنه.

المطلب الثاني: منهج ومزايا جمع القرآن في عهد عثمان رضي الله عنه.

• **الفصل الثاني:** موقف الصحابي عبدالله بن مسعود رضي الله عنه من جمع القرآن في عهد عثمان رضي الله عنه. وفيه مبحثان:

- المبحث الأول: التحقيق في موقف الصحابي عبدالله بن مسعود رضي الله عنه من جمع القرآن.

- المبحث الثاني: الشبه المثارة حول موقف ابن مسعود رضي الله عنه من جمع القرآن والرد عليها.

• **الخاتمة:** وفيها أهم النتائج.

• **فهرس المراجع.**

أسأل الله العلي القدير التوفيق والسداد للحق إنه ولي ذلك والقادر عليه.

التمهيد

جمع القرآن لفظ مركب من كلمتين، وفيما يلي تعريف القرآن في اللغة والاصطلاح ثم تعريف الجمع في اللغة والاصطلاح:

معنى القرآن في اللغة: مصدر كالغفران والكفران، مشتق من قرأ بمعنى: تلا، وأصله من القرء وهو في اللغة: الجَمْعُ والضم. يقال: قرأت الكتاب قراءةً: جمعته

- **الدراسات السابقة:**

لم يظهر لي إلا دراسة واحدة وقفت عليها مؤخراً في موقف ابن مسعود باسم (تحقيق موقف الصحابي الجليل عبدالله بن مسعود من الجمع العثماني) لمحمد الطاسان، وهي دراسة لموقف ابن مسعود عرضت فيها الأدلة النصية والعملية لإجماع الأمة على قبول المصحف العثماني، وليس فيها تتبع جمع القرآن في العصور الأولى ورصد تفاصيل كل عصر للوصول إلى موقف ابن مسعود كما هو في هذا البحث.

- **خطة البحث:**

قسمت البحث إلى تمهيد وفصلين وخاتمة وفهرس مراجع.

• **التمهيد:** وفيه:

معنى جمع القرآن في اللغة والاصطلاح.

• **الفصل الأول:** مراحل جمع القرآن. وفيه ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: جمع القرآن في عهد النبي ﷺ. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أسباب عدم جمع القرآن في مصحف واحد في عهد النبي ﷺ.

المطلب الثاني: منهج ومزايا كتابة القرآن في عهد النبي ﷺ.

- المبحث الثاني: جمع القرآن في عهد أبي بكر رضي الله عنه. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: السبب الباعث على جمع القرآن في عهد أبي بكر رضي الله عنه.

ويطلق (جمع القرآن) في اصطلاح العلماء ويراد به معنيان، وبكليهما وردت النصوص.

الأول: حفظه في الصدور عن ظهر قلب بعد تلقيه شفهيًا وإتقانه.

الثاني: حفظه بين السطور وكتابته في الصحائف.

فدل على المعنى الأول قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (القيامة: ١٧). أي: جمعه في صدرك حفظاً وإطلاقاً لسانك بقراءته وترتيله^[١]، وحفظه واجب على الأمة وجوباً كفاً، وإلا أئمت الأمة كلها^[٢].

أما المعنى الثاني لجمع القرآن فهو حفظه في السطور وكتابته في الصحائف ودلّ عليه ما ورد في قصة جمع القرآن، حيث قال عمر لأبي بكر رضي الله عنهما: (واني أرى أن تأمر بجمع القرآن)^[٣].

وبهذا ظهرت الكتابة القراءة وعاضد التدوين الحفظ. وقد اتخذ جمع القرآن (بمعنى كتابته) ثلاثة أشكال في الصدر الأول، فهو في عهد النبي ﷺ يعني الكتابة والتدوين، وفي عهد أبي بكر رضي الله عنه يعني الجمع في مصحف واحد، وفي عهد عثمان رضي الله عنه يعني النسخ في مصاحف متعددة، وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل الأول من هذا البحث بإذن الله.

وضممت بعضه إلى بعض، ويقال: قرأه وقرأ به بزيادة الباء.

والقرآن هو: التنزيل العزيز، أي: المقروء المكتوب في المصاحف، وإنما قُدِّم على ما هو أبسط منه لشرفه، فتكون تسمية القرآن إما من إطلاق المصدر بمعنى اسم الفاعل فهو قارئ بمعنى جامع لأنه ضم السور والآيات، ولأنه جمع القصص والأمر والنهي والوعد والوعيد، أو من إطلاق المصدر بمعنى اسم المفعول فهو مقروء بمعنى مجموع لأنه جُمِعَ في اللفظ وقت التلاوة، فمعنى قرأت القرآن: لفظت به مجموعاً أي ألقيته، ولأنه أيضاً مجموع في المصاحف والصدور.^[١]

معنى القرآن في الاصطلاح: الكلام المعجز المنزل على النبي محمد ﷺ المكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته.^[٢]

معنى الجَمْع في اللغة: مصدر، يقال: جمع الشيء يجمعه جمعاً، واجتمع ضد تَفَرَّقَ. والجمع: تأليف المتفرق، وضمُّ الشَّيء بتقريب بعضه من بعض.^[٣]

ومنه ما جاء في الحديث عند وصف النبي ﷺ: (كان يتكلم بجوامع الكلم).^[٤] أي: أن كلامه موجز كثير المعاني.^[٥]

[٤] هذا جزء من حديث أخرج مسلم نحوه في صحيحه (١٥٨٦/٣) في كتاب الأشرية، باب بيان أن كل مسكر خمر، برقم [١٧٣٣].

[٥] انظر: مشارق الأنوار للقاضي عياض (١٥٣/١)، النهاية في غريب الحديث لابن الأثير (٢٩٥/١).

[٦] هذا تفسير ابن عباس رضي الله عنه. انظر: صحيح البخاري (٦/١)، صحيح مسلم (٣٣٠/١).

[٧] انظر: المجموع للنووي (٦/٤)، الإتيان للسيوطي (٢٦٤/١).

[٨] سيأتي تخريجه وبيان معناه في الفصل الأول من هذا البحث بإذن الله.

[١] انظر: لسان العرب لابن منظور (١٢٨/١) وما بعدها، تاج العروس للزبيدي (٣٦٣/١) وما بعدها. وانظر أيضاً: البرهان للزركشي (٢٧٧/١)، الإتيان للسيوطي (١٤٤/١).

[٢] مناهل العرفان للزرقاني (١٥/١)، مباحث في علوم القرآن للقطان (١٧)، جمع القرآن للدليمي (١٩).

[٣] انظر: العين للخليل بن أحمد (٢٣٩/١)، لسان العرب لابن منظور (٥٣/٨) وما بعدها، تاج العروس للزبيدي (٤٥١/٢٠) وما بعدها.

الفصل الأول: مراحل جمع القرآن.

المبحث الأول: جمع القرآن في عهد النبي ﷺ [١].

المطلب الأول: أسباب عدم جمع القرآن في مصحف واحد في عهد النبي ﷺ.

كُلف جمع من الصحابة بكتابة الوحي في صحائف متفرقة، جمعت في مكان واحد ولم تجمع في مصحف واحد لأسباب أهمها:

١- أن العهد النبوي كان آمناً من حيث وجود الرسول ﷺ بين ظهرائهم، وقد كان الله عز وجل أمّته من النسيان؛ حيث قال تعالى: ﴿سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنْسَى﴾ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ ﴿(الأعلى: ٦-٧).

٢- اقتضت الحكمة الإلهية أن تتسخ بعض آيات القرآن لمصلحة البشرية، فلو جُمع القرآن مرتباً كما نزل لم تكن هناك فرصة لحذف المنسوخ من آياته تلاوة، أو ربما اختلط الناسخ بالمنسوخ فيقع الاختلاف والاضطراب.

٣- أن نزول القرآن مرتبط بالوقائع والأحداث والأسئلة ونحوها، وترتيب آياته وسوره ليس على حسب ترتيب نزوله، ولو جمع في مصحف واحد آنذاك لكان عرضة للتغيير كلما نزل منه شيء.

٤- أن جمع القرآن بترتيب يوافق اللوح المحفوظ أمرٌ صعب بالنظر إلى الزمن الذي استغرقه نزول القرآن منجماً في ثلاث وعشرين سنة، فلو أريد لنص لاحق

أن يأخذ مكانه في موضع سابق لأدى ذلك إلى تغيير ما كتب أولاً.

٥- كانت الظروف آنذاك حائلاً دون هذا الجمع، فهم ما بين سفر وغزو، ولم يكن لنزول الوحي مكان أو زمان معينين، وجمعه كان يستلزم البحث عن أشياء متجانسة يمكن جمعها وربطها بين دفتين، وهذا أمر عسير في مثل تلك الظروف.

٦- كانت المدة بين آخر القرآن نزولاً وبين وفاة النبي ﷺ قصيرة ولا تكفي لجمع القرآن [٢].

المطلب الثاني: منهج ومزايا كتابة القرآن الكريم في عهد النبي ﷺ.

• منهج كتابة القرآن في عهد النبي ﷺ:

١- كانت الكتابة بإشراف مباشر منه ﷺ فقد كان يدعو من عرفوا بالكتابة كلما تنزل عليه شيء ويأمرهم بوضعه في موضعه.

٢- لم ينتقل رسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى إلا بعد أن تمت كتابة القرآن كاملاً.

٣- كان هذا الجمع على أدوات متنوعة.

• مزايا كتابة القرآن في عهد النبي ﷺ:

١- كتابته على الأحرف السبعة التي أنزل عليها القرآن.

٢- أجمع العلماء على أن المكتوب كان مرتب الآيات، واختلفوا في كونه مرتب السور.

[٢] انظر: مناهل العرفان للزرقاني (١/١٧٣)، مباحث في علوم القرآن للصلح (٧٣)، جمع القرآن للنجار (٣٨-٣٩)، جمع القرآن للعبيد (٢٩)، جمع القرآن للدليمي (٣٨).

[١] المراد بالجمع في هذا العهد جمعه مكتوباً في مكان واحد رغم كونه في صحائف متفرقة، لا جمعه بين دفتين.

الإسلام وامتناع بعضهم عن أداء الزكاة، فوقف أبو بكر رضي الله عنه موقفاً قوياً حازماً تجاه هذه الفتنة التي باتت تهدد كيان الأمة الإسلامية آن ذاك^[٤]، وعزم على قتال

المرتدين فجهز جيوشاً ضمت جمعاً غفيراً من حُفَاط الصحابة، ووجههم إلى اليمامة^[٥]، حيث دارت رحى معركة حامية الوطيس ختمت بقتل مسيلمة الكذاب - مدعي النبوة - وتفرق شمل أصحابه، وهزيمة قومه، وعودة من سلم منهم للإسلام. إلا أنه استشهد في هذه المعركة الطاحنة خلق من الصحابة وفيهم كثير من قراء القرآن، الأمر الذي هال عمر بن الخطاب فخشي ذهاب شيء من القرآن بموت بعض حفظته، ففرغ لأبي بكر الصديق رضي الله عنهما واقترح عليه جمع القرآن الكريم في مصحف واحد، تردد أبو بكر رضي الله عنه بادئ الأمر ثم شرح الله صدره لما شرح له صدر عمر رضي الله عنهما.

دليل هذا الجمع:

يروى البخاري^[٦] - في ذلك - عن زيد بن ثابت رضي

٣- كان المكتوب مفرقاً؛ لأن النبي ﷺ أمر بكتابة القرآن أمراً عاماً ولم يأمر بجمعه بين دفتين، قال زيد ابن ثابت: (قبض النبي ﷺ ولم يكن القرآن جمع في شيء)^[١].

٤- نسخت تلاوة بعض الآيات وبقيت مكتوبة في هذا الجمع حتى توفي رسول الله ﷺ، ففي الحديث عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: (كان فيما أنزل من القرآن: "عشر رضعات معلومات يُحرّمُن" ثم نسخن "بخمس معلومات" فتوفي رسول الله ﷺ وهنّ فيما يُقرأ من القرآن.^{[٢][٣]}

المبحث الثاني: جمع القرآن في عهد أبي بكر رضي الله عنه.

المطلب الأول: السبب الباعث على جمع القرآن في عهد أبي بكر رضي الله عنه.

لما تولى أبو بكر الصديق رضي الله عنه الخلافة واجه أموراً جساماً تعد خطراً على الأمة الإسلامية حينها، كان من أهمها ارتداد بعض القبائل العربية عن

[٥] كانت هذه الواقعة لما عقد أبو بكر لخالد بن الوليد رضي الله عنهما إلى اليمامة وفيها مسيلمة الكذاب الذي كان قد أسلم ثم تنبأ في السنة العاشرة وزعم أنه شريك لرسول الله ﷺ في النبوة، وحدث في هذه الواقعة قتال شديد واستشهد خلق من الصحابة بلغوا خمسمائة وقيل أكثر، منهم خمسون أو ثلاثون من حملة القرآن، وانتهت بنصر المسلمين سنة اثنتي عشرة للهجرة. انظر: تاريخ خليفة بن خياط (١٠٧) وما بعدها، تاريخ اليعقوبي (١٣٠/٢).

واليمامة هي بلدة (جوا) قديماً -بفتح أوله وتشديد ثانيه- وهي مدينة في نجد بينها وبين البحرين عشرة أيام، بقيت على اسمها القديم حتى سمّاها الحميري الذي قتل المرأة التي تسمى زرقاء اليمامة باسمها انظر: معجم البلدان لياقوت الحموي (٤٤٢/٥) وما بعدها، الروض المعطار للحميري (١٨٠، ٦١٩).

[٦] أخرجه البخاري بلفظه في صحيحه (١٩٠٧/٤) في كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، برقم [٤٧٠١]، وأخرج نحوه (٢٦٢٩/٦) في كتاب الأحكام، باب يستحب للكاتب أن يكون أميناً عاقلاً، برقم

[١] فتح الباري لابن حجر (١٢/٩)، الإتيان للسيوطي (١٦٠/١).

[٢] أخرج مسلم هذا الحديث بلفظه في صحيحه (١٠٧٥/٢) في كتاب الرضاع، باب التحريم بخمس رضعات، برقم [١٤٥٢]، قال النووي: (ومعناه أن النسخ بخمس رضعات تأخر إنزاله جداً حتى أنه ﷺ توفي وبعض الناس يقرأ (خمس رضعات) ويجعلها قرآناً متلوّاً لكونه لم يبلغه النسخ لقرب عهده، فلما بلغهم النسخ بعد ذلك رجعوا عن ذلك وأجمعوا على أن هذا لا يتلى، والنسخ ثلاثة أنواع، أحدها: ما نسخ حكمه وتلاوته كعشر رضعات، والثاني: ما نسخت تلاوته دون حكمه كخمس رضعات وكالشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما، والثالث: ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته وهذا هو الأكثر) شرح النووي على صحيح مسلم (٢٩/١٠) وما بعدها.

[٣] انظر: مباحث في علوم القرآن للصالح (٧٠-٧٣)، جمع القرآن للعبيد (٢٧-٢٨)، دراسات في علوم القرآن للرومي (٨٠-٨٢).

[٤] للمزيد حول خلافة أبي بكر وأحداث عصره انظر الصفحات التالية وما بعدها: الطبقات الكبرى لابن سعد (١٦٩/٣)، الاستيعاب لابن عبد البر (٩٦٣/٣).

الله عنه أنه قال: (أرسل إليّ أبو بكر مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر رضي الله عنه: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استَحَرَّ [١] يوم اليمامة بقراء القرآن، وإنني أخشى أن يستَحِرَّ القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن، وإنني أرى أن تأمر بجمع القرآن. قلت لعمر: كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال عمر: هذا والله خير، فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر، قال زيد: قال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبع القرآن فاجمعه، فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ مما أمرني به من جمع القرآن، قلت: كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال: هو والله خير. فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فتتبع القرآن أجمعه من العُسب [٢] واللِّخاف [٣] وصدور الرجال حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدها مع أحد غيره: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ (التوبة: ١٢٨) حتى خاتمة براءة، فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حياته، ثم عند حفصه بنت عمر رضي الله عنه).

• شبهات حول هذا الجمع والرد عليها:

الشبهة الأولى: أن أبا بكر رضي الله عنه فعل ما لم يفعله رسول الله ﷺ.

قال ابن حجر [٤]: (وقد تسول لبعض الروافض أنه يتوجه الاعتراض على أبي بكر بما فعله من جمع القرآن في المصحف فقال: كيف جاز أن يفعل شيئاً لم يفعله الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام؟ والجواب: أنه لم يفعل ذلك إلا بطريق الاجتهاد السائغ الناشئ عن النصح منه لله ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم، وقد كان النبي ﷺ أذن في كتابة القرآن ونهى أن يكتب معه غيره، فلم يأمر أبو بكر إلا بكتابة ما كان مكتوباً).

الشبهة الثانية: قول زيد بن ثابت رضي الله عنه: (لم أجدها مع أحد غيره) يعني أن سورة التوبة شذت عن منهج التواتر الذي اعتمد عليه جمع القرآن.

المراد بالنفي في كلام زيد رضي الله عنه أمران لا ثالث لهما:

١- نفي وجود آخر سورة التوبة مكتوبة لا نفي كونها محفوظة، حيث كان منهج الجمع اعتماد المحفوظ والمكتوب معاً [٥]، وهو قول أبي شامة وابن حجر والزرقاني، ويشهد لهذا القول أن عدداً من الصحابة يحفظون هذه الآية منهم زيد وعمر رضي

[٣] جمع لُخْفَةٌ وهي حجارة بيض رفاق. انظر: لسان العرب لابن منظور (٣١٥/٩).

[٤] في فتح الباري (١٣/٩).

[٥] كان لاعتماد المكتوب ولقبول المحفوظ شروطاً وضعها أبو بكر واعتمدها زيد رضي الله عنهما، وسيأتي بيانها لاحقاً بإذن الله.

[٦٧٦٨]، وكذلك (١٧٢٠/٤) في كتاب التفسير، باب قوله: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ... الآية﴾، برقم [٤٤٠٢].

[١] استحر القتل: أي اشتد وكثر. انظر: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير (٣٦٤/١).

[٢] هو جريد النخل، وكانوا يكشطون الخوص ويكتبون في الطرف العريض منه. انظر: مشارق الأنوار للقاضي عياض (١٠١/٢).

الله عنهما، قاله الخطابي والداودي.

٢- نفي كونها محفوظة إلا في حفظ أبي خزيمة، فمن تلقاها معه من الصحابة لم يذكرها، وتتبع زيد للرجال كان للاستظهار لا لاستحداث العلم وهو قول مكي وأبي حيان والزرکشي^[١]. وبهذا تبين أن سورة التوبة متواترة تواتر جميع القرآن.

• تشير رواية البخاري السابقة الذكر^[٢] إلى أن المكلف بجمع القرآن هو زيد بن ثابت رضي الله عنه، حيث أبان أبو بكر رضي الله عنه المناقب والصفات التي جعلته مؤهلاً للقيام بهذه المهمة دون سواه حين قال: (إنك رجل شاب، عاقل، لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتنبع القرآن فاجمعه)، ويمكن إيضاح هذا فيما يلي:

١- كونه شاباً فلهذه الحماسة والقوة والعزيمة للقيام بالعمل الذي كلف به.

٢- خصوبة عقله وفطنته، وهذا يجعله يعمل بوعي وبصيرة.

٣- استقامة دينه، فلا يطرق عمله أدنى ريبه، وهذا ما أورثه استشعار الأمانة حيث قال: (فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ مما أمرني به من جمع القرآن).

٤- كونه أحد كتاب الوحي، وهذا أكسبه التجربة والممارسة العملية في هذا المجال.

٥- كونه حافظاً للقرآن الكريم على حياة النبي ﷺ.

٦- شهوده العرضة الأخيرة للقرآن الكريم^[٣].
المطلب الثاني: منهج ومزايا جمع القرآن في عهد أبي بكر رضي الله عنه.
• منهج جمع القرآن الكريم في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه:

رسم أبو بكر الصديق منهجاً واضحاً لزيد بن ثابت فقال له ولعمر رضي الله عنه أجمعين: (اقعدا على باب المسجد فمن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه)^[٤]، فقام عمر رضي الله عنه وقال: (من كان تلقى من رسول الله ﷺ شيئاً من القرآن فليأتنا به)^[٥]، فكان هذا الجمع أساسه أمران:

الأول: أن يقبل المحفوظ في الصدور بشرط أن يكون الحافظ تلقاه من فم رسول الله ﷺ بدليل قول عمر رضي الله عنه: (من كان تلقى من رسول الله شيئاً من القرآن فليأتنا به) ولم يقل من حفظ شيئاً.

الثاني: أن يقبل المكتوب في الصحف بشرط شهادة شاهدان على أنه كتب بين يدي رسول الله ﷺ وليس في مصاحف الصحابة الفردية التي كتبوها لأنفسهم^[٦].

• مزايا جمع القرآن في عهد أبي بكر رضي الله عنه:

[٤] أخرجه ابن أبي داود في المصاحف (٥١)، والسخاوي في جمال القراء (١٦١)، وذكره السيوطي في الاتقان (١٠١/١)، وعلي القاري في مرقاة المفاتيح (١٠٥/٥)، والزرقاني في مناهل العرفان (١٧٦/١) وقال السيوطي والقاري والزرقاني بأن رجاله ثقات مع انقطاع سنده.
[٥] أخرجه ابن أبي داود في المصاحف (٦٢، ١١٣)، وذكره السيوطي في الاتقان (١٦٢/١)، وعلي القاري في مرقاة المفاتيح (١٠٤/٥)، والزرقاني في مناهل العرفان (١٧٦/١).

[٦] انظر: جمع القرآن للعبيد (٣٧-٣٨)، جمع القرآن للدليمي (١٢٢-١٢٣)، جمع القرآن للسندي (٢٠).

[١] انظر: الهداية إلى بلوغ النهاية لمكي بن أبي طالب (٣١٣٤/٤)، المرشد الوجيز لأبي شامة (٥١-٥٢)، البحر المحيط لأبي حيان (١٢٢/٥)، البرهان للزرکشي (٢٣٤/١)، فتح الباري لابن حجر (١٥/٩)، الإتيان للسيوطي (١٦٣/١)، مناهل العرفان للزرقاني (١٧٦/١)، مباحث في علوم القرآن للصلح (٧٥-٧٦)، البيان لغزلان (١٧٢-١٧٥)، جمع القرآن للنجار (١٠٠-١٠٤).

[٢] في بواعث الجمع في عهد أبي بكر رضي الله عنه.

[٣] انظر: فتح الباري لابن حجر (١٩/٩)، البيان لغزلان (١٧٠)، جمع القرآن للعبيد (٣٥-٣٦)، دراسات في علوم القرآن للرومي (٨٥).

المطلب الأول: السبب الباعث على جمع القرآن في عهد عثمان رضي الله عنه.

بعد اتساع الدولة الإسلامية وكثرة الفتوحات انتشر قراء القرآن في الأمصار، وكان كل منهم يُقرئ الناس بالحرف الذي تلقاه من الأحرف السبعة النازلة على النبي ﷺ، وأعقب هذا فتته دبّت في الأمة حيث كان أهل كل بلد يقرؤون بما لم يسمع به أهل البلاد الأخرى، فإذا ضمهم اجتماع أو التقوا في جهاد كان يَعْجَبُ بعضهم من قراءة الآخر، فلما شارك الصحابي حذيفة بن اليمان رضي الله عنه في فتح أرمينية^[٢] وأذربيجان^[٣] وكان جنود المسلمين فيها من أهل الشام وأهل العراق، لاحظ رضي الله عنه اختلافاً بين قراءة الأمصار وآله ما كان يشوب قراءة بعضهم من اللحن، وكان كل منهم قد أَلَفَ القراءة التي اعتاد عليها معتقداً أنها الصواب وما عداها تحريف وخطأ^[٤]، فما كان منه رضي الله عنه إلا أن فرغ إلى أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه ولم يكن عثمان بمنأى عن هذا فقد رأى نحوه في المدينة حيث كان بعض

١- تم هذا الجمع وفق خطة دقيقة روعي فيها الاحتياط، وظفر بإجماع الأمة عليه وتلقيها له بالقبول.

٢- اشتمل هذا الجمع على ما ثبت في العرصة الأخيرة من الأحرف السبعة.

٣- اتفق العلماء على أن هذا الجمع كان مرتب الآيات واختلفوا في ترتيبه للسور.

٤- تم في هذا الجمع تجريد القرآن مما نسخت تلاوته من الآيات.

٥- كتب في هذا الجمع نسخة واحدة حفظت عند أبي بكر رضي الله عنه.

• ثمرات جمع القرآن في عهد أبي بكر رضي الله عنه:

بعد هذا الجمع زال الخوف من ضياع القرآن بموت حافظه، وكذا زالت شبهة بدعة جمع القرآن، وتم في هذا العهد جمع القرآن في مكان واحد بعد أن كان مفرقاً وسمي "المصحف"^[١].

المبحث الثالث: جمع القرآن في عهد عثمان رضي الله عنه.

[٣] أذربيجان: هي مملكة عظيمة تقع اليوم في الجزء الشمالي الغربي من إيران، وهي بلاد فتنة وحروب ويشتهر أهلها بالإكباب على العلم والانشغال به، فتحت في أيام عمر بن الخطاب. انظر: معجم البلدان لياقوت الحموي (١/١٢٨-١٢٩)، الروض المعطار للحميري (٢٠-٢١)، تعريف بالأماكن الواردة في البداية والنهاية لابن كثير. موقع الإسلام (١٠/١).

[٤] انظر: المصاحف لابن أبي داود (٩١-٩٥)، المحرر الوجيز لابن عطية (٤٧/١)، المرشد الوجيز لابن أبي شامة (٤٩-٥١)، فتح الباري لابن حجر (١٨/٩)، جمع القرآن للعبيد (٤٢-٤٣)، محاضرات في علوم القرآن لغانم قدوري (٦٣-٦٤).

[١] انظر: الموسوعة القرآنية لإبراهيم الإبياري (٧١/٢)، جمع القرآن للسندي (٢٤-٣٠)، دراسات في علوم القرآن للرومي (٨٧-٨٩).

[٢] أرمينية: هي منطقة جبلية عالية تحدها آسيا الصغرى من الغرب وأذربيجان وبحر قزوين من الشرق، والبحر الأسود والقوقاز من الشمال والجزيرة العربية من الجنوب، قيل هما أرمينيتان، وقيل أكثر، كانت بأيدي الروم حتى جاءها الإسلام وفتحت في زمان عثمان بن عفان. انظر: معجم البلدان لياقوت الحموي (١/١٥٩-١٦١)، الروض المعطار للحميري (٢٥-٢٦)، تعريف بالأماكن الواردة في البداية والنهاية لابن كثير. موقع الإسلام (٢٨/١).

الصبيان ينكرون قراءة غيرهم إذا اختلف معلمهم.

دليل هذا الجمع:

روى البخاري^[١] عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه حدثه (أن حذيفة بن اليمان قَدِمَ على عثمان، وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية أنربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلني إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك فأرسلت بها حفصة إلى عثمان).

المطلب الثاني: منهج ومزايا جمع القرآن في عهد

عثمان بن عفان رضي الله عنه.

• منهج جمع القرآن الكريم في عهد عثمان رضي الله عنه:

رسم عثمان رضي الله عنه منهجاً دقيقاً ودستوراً فريداً لإنجاز هذا العمل^[٢]، ويمكن إيجازه فيما يلي:

١- ابتدر عثمان الصحابة رضي الله عنهم أجمعين فخطب فيهم وعزم على كل رجل سمع أو كتب شيئاً من القرآن عن النبي ﷺ أن يجيء به.

٢- اعتمد عثمان المصحف الذي جمعه زيد بن ثابت في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنهم أجمعين.

٣- أمر عثمان رضي الله عنه اللجنة المكلفة - وهم زيد من الأنصار وآخرون من قريش - بنسخ المصحف، وقال للقرشيين: (إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم)^[٣].

٤- كان منهج الكتابة في الآيات التي فيها أكثر من قراءة أن تكتب بطريقة تجعلها محتملة أن تقرأ بكل الأوجه، فترسم خالية من آية علامة تقصرُ النطق بها على وجه واحد، مثل:

• قوله تعالى: ﴿فَتَنبَّئُونَا﴾ (الحجرات: ٦) قرأت أيضاً (فتنبئوا)^[٤]

أما إن كان رسم الآيات لا يحتمل القراءات فيها فتكتب في بعض المصاحف برسم يدل على قراءة، وفي مصاحف أخرى برسم يدل على القراءة الأخرى، مثل:

• قوله تعالى: ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ﴾ (البقرة: ١٣٢) كتبت في مصاحف أخرى (وأوصى)^[٥]

= وإتماماً لخطوة توحيد المصاحف أمر عثمان رضي الله عنه بإحراق كل المصاحف الأخرى، وهذا وارد في

[٣] أخرجه البخاري بلفظه في صحيحه، وهو تنمة لما سبق تخريجه في المطلب السابق.

[٤] هذه قراءة حمزة والكسائي وخلف. انظر: السبعة لابن مجاهد (٢٣٦)، النشر لابن الجزري (٢٥١/٢).

[٥] هذه قراءة نافع وابن عامر. انظر: السبعة لابن مجاهد (١٧١)، التيسير للداني (٧٧)، إتحاف فضلاء البشر للبناء (٢١٦).

[١] أخرجه البخاري بلفظه في صحيحه (١٩٠٨/٤) في كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، برقم [٤٧٠٢].

[٢] للوقوف على منهج عثمان رضي الله عنه في جمع القرآن انظر: المصاحف لابن أبي داود (١٠٠-١٠١)، جمال القراء للسخاوي (١٦٤)، جمع القرآن للبيد (٤٧-٤٩)، دراسات في علوم القرآن للرومي (٩٣-٩٤).

٢- الاكتفاء بما ثبت في العرصة الأخيرة وإهمال ما عداها.

٣- الكتابة على حرف واحد من الأحرف السبعة وهو حرف قریش، هذا إن كان لا يحتمل إلا حرفاً واحداً، وإلا كتب مجرداً حتى يحتمل الحروف الأخرى.

▪ فإن قيل: كيف جاز للصحابة رضي الله عنهم الاقتصار على حرف واحد في قراءة القرآن وترك بقية الأحرف؟

قيل: كان أمر الرسول ﷺ للصحابة بالقراءة على الأحرف السبعة على سبيل الإباحة والرخصة، ولم يكن أمر إيجاب وفرض، فكان الواجب عليهم من الفعل ما يؤديون به الواجب، فإذا حفظوا أحد هذه الأحرف ونقلوه فقد فعلوا ما أمروا به، ولم يكونوا تاركين ما عليهم نقله بتركهم بقية الأحرف^[٦].

٤- إهمال ما نسخت تلاوته من الآيات.

٥- ترتيب الآيات والسور في هذا الجمع على الوجه المعروف الآن.

• ثمرات جمع القرآن في عهد عثمان رضي الله عنه:

قضي بهذا الجمع على الخلاف في وجوه القراءة، ووزعت المصاحف المعتمدة رسمياً على الأمصار وتم

رواية البخاري^[١] (حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف إلى حفصة وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف^[٢] أن يحرق)، و لم يقدم عثمان على حرق المصاحف الفردية إلا بعد مشورة الصحابة وتأييدهم له، قال مصعب بن سعد رضي الله عنه: (أدركت أصحاب النبي ﷺ - وفي رواية "الناس" - حين شقق عثمان المصاحف فأعجبهم ذلك - أو قال: "لم يعب ذلك أحد" -)^[٣]، وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه: (فأريت أصحاب محمد يقولون: أحسن والله عثمان، أحسن والله عثمان)^[٤]،

وقد سارع كل من لديه شيء من ذلك إلى إحراقه، ولم يتخلف عن ذلك إلا الصحابي عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، ولا يشك في أنه قد عرف بعد زوال الغضب حسن اختيار عثمان، فرجع واستجاب للجماعة ورضي فعلهم، كما سيأتي في الفصل القادم بإذن الله.^[٥]

• مزايا جمع القرآن في عهد عثمان رضي الله عنه:

١- الاقتصار على القراءات الثابتة المعروفة عن الرسول ﷺ.

تاريخ المدينة (٣/١٠٠٤)، وابن أبي داود في المصاحف (٦٨)، والمستغفري في فضائل القرآن (١/٣٥٩)، والداني في المقنع (١٨)، ولفظ ابن أبي داود (حين حرق عثمان المصاحف).

[٢] ذكر هذا الأثر النيسابوري في تفسير غرائب القرآن (١/٢٧).
[٣] انظر: البرهان للزركشي (١/٢٤٠)، مناهل العرفان للزرقاني (١/١٨٢)، مباحث في علوم القرآن للمصالح (٨٦)، جمع القرآن للعبيد (٥٢-٥١).

[٤] انظر: جامع البيان للطبري (١/٢٨-٢٩)، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم (٢٦).

[٦] أخرجه بلفظه في صحيحه، وهو تنمة للحديث الذي سبق تخريجه في المطلب السابق.

[٧] الفرق بين الصحف والمصحف أن الصحف هي الأوراق المجردة المكتوبة في عهد أبي بكر رضي الله عنه حيث كانت كل سورة مرتبة بآياتها على حدة، فلما نسخت ورتبت بعضها إثر بعض صارت مصحفاً.

انظر: العين للخليل بن أحمد (٣/١٢٠)، فتح الباري لابن حجر (٩/٢١)، تحفة الأحوذى للمباركفوري (٨/٤١١).

[١] هذا الأثر أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن (٢٨٤)، والبخاري في التاريخ الكبير (٧/٣٥٠) وفي خلق أفعال العباد (٨٦)، وابن شبة في

٤- هناك فرق جوهري وهو اختلاف معنى الجمع باختلاف المصحفين، فهو في عهد أبي بكر رضي الله عنه جمع للقرآن في مصحف واحد بين لوحين، أما في عهد عثمان رضي الله عنه فهو نسخ القرآن في مصاحف متعددة وجمعهم على القراءات الثابتة عن النبي ﷺ.

٥- لم يلزم الصديق رضي الله عنه الناس باتباع المصحف الذي كتب في عهده، أما عثمان رضي الله عنه فقد ألزمهم به بعد مشورة الصحابة^[١].

٦- **الفصل الثاني: موقف الصحابي عبدالله بن مسعود رضي الله عنه من جمع القرآن في عهد عثمان رضي الله عنه.**

المبحث الأول: التحقيق في موقف الصحابي عبدالله بن مسعود رضي الله عنه من جمع القرآن.

كان جمع القرآن على يد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه عملاً جباراً أطبق الخلق على تأييده وأجمعت الأمة على تلقيه بالقبول. وبعد أن استوثقت له الأمة بالطاعة كان المصحف الذي نسخه وسماه "الإمام" هو المعتمد في قراءة الصلاة، فمن قرأ بغيره أمر بالإعادة، ومن جحد شيئاً منه فقد كفر^[٢].

ومن الدلائل العملية على هذا الإجماع أن أسانيد عدد من القراء العشرة تنتهي إلى صحابة نسبت لهم مصاحف كعلي بن أبي طالب، وعبدالله بن عباس، وأبي موسى الأشعري، وهذا يدل دلالة قطعية على

الخلاص مما سواها، واحتفظ بمصحف واحد لدى خليفة المسلمين سمي "المصحف الإمام"^[١].

• **الفرق بين جمع أبي بكر وجمع عثمان رضي الله عنهما:**

لا توجد حاجة للتفريق بين الجمع الذي تم في عهد النبي ﷺ والذي تم في عهد أبي بكر رضي الله عنه حيث معنى الجمع ظاهر في الثاني لكون القرآن كان مفرداً فتم جمعه، لكن الإشكال في التفريق بين جمع أبي بكر وجمع عثمان رضي الله عنهما، ولإزالة هذا اللبس ينبغي التركيز على عدة فروق:

١- كان الباعث على الجمع في عهد أبي بكر رضي الله عنه هو مخافة ذهاب شيء من القرآن بذهاب حملته خاصة زمن حروب الردة، أما في عهد عثمان رضي الله عنه فهو مخافة حدوث فتنة بسبب الخلاف في وجوه القراءة.

٢- أن جمع أبي بكر رضي الله عنه يشمل ما بقي من الأحرف السبعة في العرصة الأخيرة، أما جمع عثمان رضي الله عنه فقد كان على حرف واحد وهو حرف قريش.

٣- أن جمع أبي بكر رضي الله عنه كان مرتب الآيات وفي ترتيب السور خلاف، أما جمع عثمان رضي الله عنه فقد كان مرتب الآيات والسور باتفاق.

[١] انظر: الموسوعة القرآنية لإبراهيم الإبياري (٢/٧٤-٧٥)، مباحث في علوم القرآن للقطان (١٣٣)، علوم القرآن لنور الدين عتر (١٧٣)، دراسات في علوم القرآن للرومي (٩٨).

[٢] انظر: فضائل القرآن لأبي عبيد (٣٢٥)، المصاحف لابن أبي داود (١٦٦)، زاد المستقنع للحجاوي (٤١)، المبدع لابن مفلح (٤٤٤/١).

[٥] انظر: البرهان للزركشي (١/٢٣٥-٢٣٦)، مناهل العرفان للزرقاني (١/١٨١-١٨٢، ٢٧٨)، جمع القرآن للسندي (٤١-٤٨)، دراسات في علوم القرآن للرومي (٩٥) وما بعدها.

بكتاب الله، ولو أعلم أن أحداً أعلم مني لرحلت إليه). قال شقيق: فجلست في جلق أصحاب محمد ﷺ فما سمعت أحداً يردُّ ذلك عليه ولا يعيبه.

وبناء على ما سبق فالصحيح الثابت أن ابن مسعود كان يُعَرِّضُ بتمسكه بقراءته دون قراءة زيد بن ثابت رضي الله عنهما، حيث ابن مسعود قد أخذ من في رسول الله ﷺ بضعا وسبعين سورة، وغاية ما أراد أن يتمسك به هي (قراءته) دون سواها، ولم يرد فيما صح عن الثقات أنه أمر الناس بأن يتمسكوا بقراءته لا على التصريح ولا على التلميح، كما لم يرد فيما صح أنه سيغل مصحفه، أو أنه أمر أصحابه بغل مصاحفهم، ويكون توجيه قراءته لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ إنما هو التعريض بتمسكه بقراءته دون قراءة زيد رضي الله عنهما وليس شيئا آخر، ولعل سبب تمسكه برأيه هو اعتماد الصحابة رضي الله عنهم منهجا يقوم على أن يقرأ كل امرئ كما عُلِّمَ^[٦]، يشهد لهذا وجود مصحف خاص منسوب له كما ذكر آنفاً، ويجدر التنبيه إلى أن ابن مسعود رضي الله عنه عاش بعد الجمع العثماني قرابة السبع أو الثمان سنين، وكانت وفاته قبل عثمان رضي الله عنهما، وفي هذا رد على من قال بمخالفة ابن مسعود رضي الله عنه للجمع العثماني.^[٧]

• أما الأسباب التي جعلت عثمان يقدم زيدا على ابن مسعود رضي الله عنهم في لجنة جمع القرآن

رضاهم عن فعل عثمان وموافقتهم لأمره^[١]، فمن غير المعقول أن ينسب لأحدهم مصحف مع ما عرفوا به من الشجاعة وهو غير موافق عليه، ومن الجدير بالذكر في هذا المقام أن ابن مسعود رضي الله عنه كان من أولئك الصحابة الذين لهم مصاحف خاصة، بل إن قراءة أربعة من القراء العشرة المتواترة اليوم (عاصم وحمة والكسائي وخلف البزار) ترجع إلى عبدالله بن مسعود رضي الله عنه^[٢]، قال أبو حيان^[٣]: (وقد صح عنه بالنقل الذي لاشك فيه أنه قرأ وأقرأ على رسم السواد).

ولتحقيق موقف عبدالله بن مسعود رضي الله عنه من الجمع العثماني ينبغي الرجوع للروايات الصحيحة في هذا الباب:

١- أخرج البخاري^[٤] عن شقيق بن سلمة قال: خطبنا عبدالله بن مسعود فقال: (والله لقد أخذت من في رسول الله ﷺ بضعا وسبعين سورة، والله لقد علم أصحاب النبي ﷺ أنني من أعلمهم بكتاب الله وما أنا بخيرهم). قال شقيق: فجلست في الجلق اسمع ما يقولون فما سمعت راداً يقول غير ذلك.

٢- أخرج مسلم^[٥] عن شقيق عن عبدالله أنه قال: ﴿وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (أل عمران: ١٦١) ثم قال: على قراءة مَنْ تأمروني أن أقرأ؟!، فلقد قرأت على رسول الله ﷺ بضعا وسبعين سورة، ولقد علم أصحاب رسول الله ﷺ أنني أعلمهم

[٤] أخرجه بلفظه في صحيحه (١٩١٢/٤) في كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عبدالله بن مسعود وأمه، برقم [٢٤٦٢].

[٥] هذا هو منشأ الخلاف بين ابن مسعود وعثمان رضي الله عنهما، وسيأتي ما يدل على اعتمادهم هذا المنهج لاحقاً.

[٦] جمع القرآن كان في أواخر سنة أربع وعشرين وأوائل سنة خمس وعشرين، ووفاة ابن مسعود رضي الله عنه كانت سنة اثنتين وثلاثين أو التي بعدها، واستشهد عثمان رضي الله عنه كان سنة خمس وثلاثين للهجرة. انظر: فتح الباري (١٧/٩)، تقريب التهذيب (٣٢٣، ٣٨٥) كلاهما لابن حجر، جمع القرآن للعبيد (٤٥).

[٣] انظر: فضائل القرآن لأبي عبيد (٣٧١)، معرفة القراء الكبار للذهبي (٢٤/١)، تحبير التيسير لابن الجزري (١١٥)، الإتقان للسيوطي (١٩٢/١) هذه الصفحات وما بعدها.

[١] انظر: معرفة القراء الكبار للذهبي (١١٧/١، ٩١-٩٤)، غاية النهاية لابن الجزري (٤١٠/١)، النشر لابن الجزري (١٥٥/١، ١٦٥، ١٧٢، ١٩١)، مناهل العرفان للزرقاني (٣٢٦-٣٢٧).

[٢] في البحر المحيط (٢٥٠/٣).

[٣] أخرجه بلفظه في صحيحه (١٩١٢/٤) في كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبي ﷺ، برقم [٤٧١٤].

فيمكن حصرها فيما يلي:

١- كون زيد بن ثابت هو كاتب الوحي، وولاه الصديق المهمة ذاتها لما لديه من مؤهلات وصفات^[١].

٢- كون زيد أحفظ لكتاب الله، فقد أتمه على حياة النبي ﷺ، في حين حفظ ابن مسعود نيماً وسبعين سورة على حياته ﷺ وأتمه فيما بعد^[٢].

■ فإن قيل: كيف يسند بعض القراء السبعة قراءتهم إلى ابن مسعود عن النبي ﷺ رغم كونه لم يتم حفظه على حياته ﷺ؟

قيل: يجوز أن يكون قرأ ما بقي من القرآن بعد موت النبي ﷺ على من قرأ على النبي ﷺ فأسنده إلى النبي ﷺ، ويجوز أن يكون قرأه على النبي ﷺ تلقيناً ولم يتم له حفظه إلا بعد موته ﷺ، ويجوز أن يكون سمعه من النبي ﷺ فيقيم سماعه منه مقام قراءته عليه^[٣]، وقد جاء عن ابن مسعود أنه قال: (فأخذت من في رسول الله ﷺ سبعين سورة وأخذت سائر القرآن من أصحابه)^[٤].

٣- شهود زيد رضي الله عنه العرضة الأخيرة للقرآن^[٥].

٤- أن عثمان رضي الله عنه قصد في جمعه كتابة المصحف برسم يوافق لسان قريش عند الاختلاف، وبين حرف قريش وحرف ابن مسعود فرق^[٦].

٥- قرب موطن زيد (المدينة) وبعد موطن ابن مسعود

(الكوفة) رضي الله عنهما^[٧]★.

المبحث الثاني: الشبه المثارة حول موقف ابن مسعود رضي الله عنه من جمع القرآن والرد عليها.
أثيرت عدة شبه حول موقف ابن مسعود رضي الله عنه لما أمر كما أمر غيره من الناس بموافقة المصاحف العثمانية ومن ذلك:

أولاً: أن ابن مسعود رضي الله عنه أنكر تحريق عثمان رضي الله عنه للمصاحف المخالفة لمصحفه وأخبر بأنه سيغل مصحفه وأمر أصحابه بغل مصاحفهم.

* استدل أصحاب هذه الشبه بعدة روايات وردت في خطبته رضي الله عنه وجاءت من عدة طرق تفصيلها كالتالي:

- الطريق الأول: طريق أبي وائل (شقيق بن سلمه).
- * الرواية الأولى -رواية عبدالواحد بن زياد-: أخرج الطبراني^[٨] عن معلى بن مهدي عن عبدالواحد بن زياد عن الأعمش عن أبي وائل نحو حديث مسلم السابق وفيه زاد ابن مسعود: (ألا فغُلوا المصاحف).
- الرد: ورد هذا الأثر عند أحمد وابن عساکر^[٩] من رواية عفان بن مسلم عن عبدالواحد بن زياد وليس فيه الأمر بغل المصاحف، ورواية عفان مقدمة على رواية معلى وهي الوجه المحفوظ عن عبدالواحد، ذلك أن عفان ثقة ثبت^[١٠]، أما معلى فضعيف يحدث أحياناً

[٦] انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد (١٣/٦)، الاستيعاب لابن عبد البر (٩٩٢/٣)، فتح الباري لابن حجر (١٩/٩).

★ للاستزادة في هذا الموضوع انظر: المقنع للداني (١٢٤-١٢٥)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١/٥٣-٥٤)، جمع القرآن للدليمي (١٨٢-١٨٣)، تحقيق موقف ابن مسعود من الجمع العثماني للطاسان صفحات متفرقة.

[٧] أخرجه بلفظه في المعجم الكبير (٧٢/٩) برقم [٨٤٢٨].

[٨] انظر: مسند أحمد (٤١١/١)، تاريخ دمشق لابن عساکر (٣٣/١٣٥).

[٩] انظر: تهذيب الكمال للمزي (١٦٠/٢٠)، الكاشف للذهبي (٢٧/٢)، تقريب التهذيب لابن حجر (٣٩٣).

[٧] انظر: الفصل الأول (المبحث الأول والثاني).

[١] انظر: تاريخ دمشق لابن عساکر (٣٣/١٢٩)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١/٥٣)، غاية النهاية لابن الجزري (١/٤٠٩).

[٢] انظر: الإبانة لمكي القيسي (١٠٣-١٠٤).

[٣] أخرجه أبو يعلى في مسنده (٩/٢٩-٣٠)، والطبراني في المعجم الصغير (١/٣١٠) واللفظ لأبي يعلى.

[٤] انظر: شرح السنة لليغوي (٤/٥٢٥-٥٢٦)، المرشد الوجيز لأبي شامة (٦٩)، البرهان للزركشي (١/٢٣٧).

[٥] انظر: فتح الباري لابن حجر (٩/٢٠)، مباحث في علوم القرآن للصالح (٨٠)، جمع القرآن للنجار (١١٧)، وقد سبق بيان هذا تفصيلاً في الفصل الأول (المبحث الثالث).

بالحديث المنكر^[١].

* أخرج ابن أبي داود^[٥] عن شريك عن إبراهيم بن مهاجر عن إبراهيم عن عبدالله رضي الله عنه قال: (أيها الناس، غلوا المصاحف، فإنه من غل يأتي بما غل يوم القيامة، نعم الغل المصحف يأتي أحدكم به يوم القيامة).

- الرد: هذا الطريق ضعيف لسببين:

١- ضعف بعض رجال هذا الطريق؛ فإبراهيم بن مهاجر البجلي صدوق لين الحفظ^[٦]، وشريك النخعي صدوق يخطئ كثيراً وقد تغير حفظه^[٧].
٢- أن ابن سعد^[٨] أخرج رواية للأعمش عن النخعي يوافق فيها رواية الجماعة وهو الوجه المحفوظ عن النخعي.

• الطريق الثالث: طريق عبيدالله بن عبدالله بن عتبة.

* أخرج أبو عبيد وابن شبة والترمذي وابن أبي داود وابن عساكر^[٩] عن عبيدالله بن عبدالله بن عتبة عن ابن مسعود وفيه قال: (يا أهل العراق -أو يا أهل الكوفة- اكنتموا المصاحف التي عندكم وغلوها... الأثر).

* الرواية الثانية -رواية أبي شهاب الحنات-: أخرج ابن أبي داود وابن عساكر^[٢] عن أبي شهاب عن الأعمش عن أبي وائل نحو حديث مسلم السابق وفيه زاد ابن مسعود: (غلوا مصاحفكم).

- الرد: تفرد الحنات برواية هذا الأثر عن الأعمش بهذه الزيادة، في حين رواه بدونها ثمانية رواة هم: عبدالواحد بن زياد - في الطريق الأول المحفوظ عنه -، وجريز، وأبو أسامة، ومحمد بن الفضل، وعبد بن سليمان الكلابي، وحفص بن غياث، وشعبة بن الحجاج، ومالك بن سعيير^[٣]، ورواية هؤلاء مقدمة على رواية الحنات لعدة أسباب:

١- كثرة روايتها خاصة وأن فيهم شعبة بن الحجاج وحفص بن غياث وهما معدودان في الطبقة الأولى والثانية من أصحاب الأعمش^[٤].

٢- إخراج البخاري لرواية حفص ومسلم لرواية عبدة.

٣- أن روايتهم موافقه لرواية الجماعة التي لم يرد فيها الأمر بغل المصاحف.

• الطريق الثاني: طريق إبراهيم النخعي

وأخرجه عن شعبة بن الحجاج ومالك بن سعيير ابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٣/١٣٤-١٣٥).

[٢] انظر: الطبقات للنسائي (٧٨)، الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٢٠/٦)، (٢٤٧/٧)، معرفة أصحاب الأعمش للتركي الصفحات التالية وما بعدها (٥٥، ٢٨).

[٣] أخرجه في المصاحف (٧٦).

[٤] انظر: تهذيب الكمال للزمري (٢١١/١٢) وما بعدها، الكاشف للذهبي (٢٢٥/١)، تقريب التهذيب لابن حجر (٩٤).

[٥] انظر: تهذيب الكمال للزمري (٤٦٢/١٢) وما بعدها، الكاشف للذهبي (٤٨٥/١)، تقريب التهذيب لابن حجر (٢٦٦).

[٦] أخرجه في الطبقات الكبرى (٣٤٢/٢).

[٧] أخرجه أبو عبيد بلفظه في فضائل القرآن (٢٨٢)، كما أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (١٠٠٥/٣)، والترمذي في سننه (٢٨٥/٥) في كتاب تفسير القرآن، باب من سورة التوبة، برقم [٣١٠٤]، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وابن أبي داود في المصاحف (٨٠-٨١)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (١٣٩/٣٣) كلهم بنحوه.

[١٠] انظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٣٣٥/٨)، لسان الميزان لابن حجر (٦٥/٦).

[١١] أخرجه ابن أبي داود بهذا اللفظ في المصاحف (٧٦-٧٧)، وأخرج نحوه مختصراً أيضاً، وأخرجه ابن عساكر بلفظه في تاريخ دمشق (١٣٦-١٣٥/٣٣).

[١] أخرجه عن جريز ابن شبة في تاريخ المدينة (١٠٠٧/٣)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (١٣٥/٣٣)، وأخرجه عن أبي أسامة البزار في البحر الزخار (١٢٤/٥)، وأخرجه عن محمد بن الفضل الخطيب البغدادي في الجامع لأحكام الراوي وأدب السامع (٩٢/٢) [ولعل في الاسم تصحيفاً والمقصود محمد بن فضيل بن غزوان، انظر تلاميذ الأعمش في تهذيب الكمال للزمري (٧٦/١٢) وما بعدها]، وأخرجه عن عبدة بن سليمان الكلابي مسلم في صحيحه (١٩١٢/٤)، والنسائي في السنن الكبرى (٨/٥)، وابن أبي داود في المصاحف (٧٧-٧٨)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (١٣٦/٣٣)، وأخرجه عن حفص بن غياث البخاري في صحيحه (١٩١٢/٤)، والفسوي في المعرفة والتاريخ (٣١٢/٢)،

الاختلاف، وأئمة الحديث^[٧] يعدون الثوري في الطبقة الأولى من أصحابه أبي إسحاق وهو من أوثقهم، بخلاف إسرائيل فروايتة عنه ليست بالقوية.^[٨]

٣- رغم أن عمرو بن ثابت تابع إسرائيل -كما سيأتي- إلا أن متابعتة لا تعتبر بل تزيد المتبوع ضعفاً.

وعلى هذا تقدم رواية الثوري والتي ليس فيها أمر بغل المصاحف، وتكون رواية إسرائيل شاذة؛ لأن إسرائيل رجل مقبول خالف فيها من هو أحفظ منه (سفيان الثوري).

* الرواية الثانية: أخرج أبو داود الطيالسي وابن أبي داود وابن عساكر^[٩] من طريق عمرو بن ثابت عن أبي إسحاق عن خمير بن مالك نحو حديث مسلم السابق وفيه زاد ابن مسعود: (إني غال مصحفي، فمن استطاع أن يغل مصحفاً فليفعل).

- الرد: هذه الرواية لم تسلم من النقد أيضاً لأن:

- ١- في إسنادها عمرو بن ثابت وهو ضعيف^[١٠].
- ٢- يقال في هذه الرواية ما قيل في سابقتها (الرد الثاني)، حيث خالف عمرو بن ثابت رواية الثوري

- الرد: إن زيادة (الأمر بغل المصاحف) ضعيفة؛ فعبيد الله بن عبدالله بن عتبة لم يثبت لقاؤه بزيد، كما أنه لم يدرك ابن مسعود وروايته عنه مرسل^[١١].

• الطريق الرابع: طريق خمير بن مالك.

* الرواية الأولى: أخرج أحمد وابن شبة وابن أبي داود والشاشي والطبراني وابن عساكر^[١٢] كلهم من طريق إسرائيل عن أبي إسحاق عن خمير بن مالك عن ابن مسعود وفيه قال: (من استطاع منكم أن يغل مصحفه فليغله، فإن من غلّ شيئاً جاء به يوم القيامة).

- الرد: هذه الرواية لم تسلم من النقد لأن:

- ١- خمير بن مالك الكوفي رجل تفرد ابن حبان بذكره في الثقات^[١٣]، وهذا لا يعتد به^[١٤]، خاصة وأن البخاري وابن أبي حاتم ذكره دون تجريح ولا تعديل^[١٥].
- ٢- أن هذا الأثر قد أخرجه ابن أبي شيبة وأحمد وابن أبي داود والطبراني والدارقطني والخطيب البغدادي وابن عساكر^[١٦] كلهم من طريق سفيان الثوري عن أبي إسحاق السبيعي عن خمير بن مالك وليس فيه الأمر بغل المصاحف، وحيث اختلف على أبي إسحاق فالحكم مبني على معرفة الأوثق ليقدم في حال

[٨] انظر: تهذيب الكمال (٧٣/١٩) وتحفة الأشراف (٩٠/٧) كلاهما للمزي، تحفة التحصيل لأبي زرعة (٢١٧-٢١٨)، إتحاف المهرة لابن حجر (٣٤١/١٠).

[٩] أخرجه أحمد بلفظه في مسنده (٤١٤/١)، وأخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (١٠٠٦/٣)، وابن أبي داود في المصاحف (٧٦-٧٥)، والشاشي في مسنده (٢٨٣/٢)، والطبراني في المعجم الكبير (٧٤/٩) كلهم بنحوه، كما أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق بلفظه في (١٣٨/٣٣) وبنحوه في (١٣٩/٣٣).

[١٠] انظر: شرح علل الترمذي لابن رجب (٧١٢-٧٠٩/٢).

[١١] انظر: شرح علل الترمذي لابن رجب (٣٢٢/١) وعنده (فأنا أدع) بدل (أفادع)، وأخرج ابن أبي داود نحوه في المصاحف (٧٦)، ومثله ابن عساكر في تاريخ دمشق (١٣٩/٣٣).

[١٢] انظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٢٢٣/٦)، المجروحين لابن حبان (٧٦/٢)، تهذيب الكمال للمزي (٥٥٣/٢١)، تقريب التهذيب لابن حجر (٤١٩).

[١٣] انظر: تهذيب الكمال (٧٣/١٩) وتحفة الأشراف (٩٠/٧) كلاهما للمزي، تحفة التحصيل لأبي زرعة (٢١٧-٢١٨)، إتحاف المهرة لابن حجر (٣٤١/١٠).

[١٤] أخرجه أحمد بلفظه في مسنده (٤١٤/١)، وأخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (١٠٠٦/٣)، وابن أبي داود في المصاحف (٧٦-٧٥)، والشاشي في مسنده (٢٨٣/٢)، والطبراني في المعجم الكبير (٧٤/٩) كلهم بنحوه، كما أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق بلفظه في (١٣٨/٣٣) وبنحوه في (١٣٩/٣٣).

[١٥] انظر: آثار الشيخ المعلمي (٤٥/١٦)، (١٧٠/١٩)، (٦١٧/١٧).

[١٦] انظر: التاريخ الكبير للبخاري (٢٢٧/٣)، الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٣٩١/٣).

[١٧] أخرجه ابن أبي شيبة في المسند (١٩٤/١) وفي المصنف (١٣٢/٦) لكن في المصنف تصحيح خمير إلى جبير، وأحمد في المسند

ثانياً: أن ابن مسعود رضي الله عنه أثبت البسمة في أول سورة براءة من مصحفه^[٢]

لم يثبت هذا عن ابن مسعود، كما لم يرد أثر مسند ينسبه إليه، وقد يكون مكذوباً عليه، وهذا وارد فقد قال ابن إسحاق: (رأيت عدة مصاحف ذكر نساخها أنها مصحف ابن مسعود ليس فيها مصحفين متفقين، وأكثرها في رق كثير النسخ)^[٣]، بل إن بعضهم لم يعدها مخالفة وفي هذا يقول السخاوي^[٤]: (وقد روى زر بن حبيش إن عبدالله بن مسعود أثبتها في مصحفه، ولا نعد التسمية في أول براءة مخالفة للمصحف كما لم نعد تركها بين السور لمن تركها مخالفة للمصحف).

ثالثاً: أن ابن مسعود رضي الله عنه لم يكتب الفاتحة في مصحفه^[٥].

• أخرج أبو عبيد عن ابن سيرين قال: (كتب أبي بن كعب في مصحفه فاتحة الكتاب والمعوذتين واللهم إنا نستعينك واللهم إياك نعبد، وتركهن ابن مسعود، وكتب عثمان منهن فاتحة الكتاب والمعوذتين)^[٦].

- الرد على هذه الشبهة:

فتقدم رواية الثوري لمكانته في أبي إسحاق.

٣- اختلف على رواية عمرو بن ثابت، فهو تارة يذكر الأمر بغل المصاحف وأن ابن مسعود غل مصحفه وتارة يوافق الجماعة ولا يذكر ذلك كما في روايته عند البخاري وابن أبي عاصم وأبو نعيم^[١] والاختلاف على مثله دلالة على ضعفه وعدم ضبطه.

٤- تفرد عمرو بن ثابت -مع ما قيل فيه- بكون ابن مسعود سيغل مصحفه رغم كثرة رواة هذا الأثر.

وبناء على ما سبق تقدم رواية الثوري (التي ليس فيها الأمر بغل المصاحف ولا كون ابن مسعود سيغل مصحفه) وتكون رواية عمرو بن ثابت منكراً؛ حيث تفرد وخالف الراوي الضعيف (عمرو بن ثابت) الراوي الثقة (الثوري).

فتبين من مناقشة الروايات السابقة أن الرواية الصحيحة هي رواية الجماعة التي لم يذكر فيها ابن مسعود رضي الله عنه أنه سيغل مصحفه، ولم يأمر أصحابه بغل مصاحفهم، ولم يأمرهم بأن يتمسكوا بقراءته لا تصريحاً ولا تلميحاً، وغاية ما أراد أن يتمسك به هي قراءته فقط، ويمكن توجيه تلاوته لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ إلى التعريض بتمسكه بقراءته دون قراءة زيد رضي الله عنهما.

[٦] أخرجه أبو عبيد في فضائل القرن (٣١٨)، وذكر ما يخص ابن مسعود ابن النديم في الفهرست (٣٩)، والراغب الأصفهاني في محاضرات الأدباء (٤٤٨/٢).

• ورواته ثقافت إلا أن فيه انقطاع ظاهر، فابن سيرين لم يدرك أبي بن كعب، كما لم يسمع من ابن مسعود رضي الله عنهم أجمعين، إلا أن مراسيل ابن سيرين صحاح؛ حيث لم يكن يروي ولا يأخذ إلا عن ثقافت، وعليه يكون الأثر صحيح والله أعلم. انظر: التمهيد لابن عبد البر (٣٠١/٨)، تهذيب الكمال للمزي (٣٤٤/٢٥) وما بعدها، جامع التحصيل للعلاني (٢٦٤)، تحفة التحصيل لأبي زرعة (٢٧٧-٢٧٨)، تقريب التهذيب لابن حجر (٤٨٣).

[١] انظر: التاريخ الكبير للبخاري (٢٢٧/٣)، الأحاد والمثاني لابن أبي عاصم (٨٧/٤) وفيه تصحيف خمير إلى حمير، حلية الأولياء لأبي نعيم (١٢٥/١) وفيه تصحيف خمير إلى أبي خمير.

[٢] انظر: محاضرات الأدباء للراغب الأصفهاني (٤٤٨/٢)، الإقناع في القراءات السبع لابن البياض (٥٣)، شواذ القراءات للكرماني (٢٣)، الإقناع للسيوطي (١٧٧/١).

[٣] الفهرست (٣٩).

[٤] في جمال القراء (٥٨٢).

[٥] انظر: الفهرست لابن النديم (٣٩)، محاضرات الأدباء للراغب الأصفهاني (٤٤٨/٢).

• وأخرج عبدالله بن أحمد والطبراني^[٨] عن عبدالرحمن بن يزيد قال: (كان عبدالله يحك المعوذتين من مصاحفه ويقول: إنهما ليستا من كتاب الله تبارك وتعالى).

• وأخرج أبو يعلى والطبراني^[٩] عن علقمه قال: (كان عبدالله رضي الله عنه يحك المعوذتين من المصحف ويقول: "أمر رسول الله ﷺ أن يتعوذ بهما"، ولم يكن عبدالله رضي الله عنه يقرؤهما).

- الرد: لا يشك مسلم في قرآنية المعوذتين، كما لا يُشك في رجوع ابن مسعود عن هذا الرأي فيهما، لكن المقام هنا مقام مناقشة فعله رضي الله عنه، وقد انقسم أهل العلم تجاه المروي في هذا إلى أقسام:

* القسم الأول: الذين ردوا الروايات وكذبوها، ومنهم الطحاوي وابن حزم والرازي والنووي وأبو شهبه^[١٠].

* القسم الثاني: الذين قبلوا الروايات مع توجيهها، واعتذر أولئك بأن ابن مسعود لم يسمع رسول الله ﷺ يقرؤهما في صلاته، بل كان يعوذ بهما الحسن والحسين رضي الله عنهما، فظن أنهما عوذتان وأصر على رأيه، ولا شك في رجوعه رضي الله عنه إلى قول الجماعة فيما بعد، وهذا قول سفيان بن عيينة وابن

١- شكك بعض العلماء^[١١] في هذا، وذكر بعضهم^[١٢] أنه رأى مصحفاً قديماً لابن مسعود وفيه فاتحة الكتاب، ولعل إسقاطه لها من مصحفه كان في بادئ الأمر ثم دونها.

٢- على فرض صحة ما نسب لابن مسعود فالظن أنه قصد في جمعه ما يخاف عليه النسيان، أما الفاتحة فهي قصيرة وتثنى في كل ركعة لذا تركها مع علمه أنها من القرآن^[١٣].

٣- يجاب على هذا أيضاً بما أجاب به ابن مسعود رضي الله عنه حين قيل له: لم لم تكتب فاتحة الكتاب في مصحفك؟ قال: (لو كتبتها لكتبتها مع كل سورة)^[١٤] والمقصود أنها تتقدم كل السور في الصلاة.

رابعاً: أن ابن مسعود رضي الله عنه أنكر المعوذتين وحكهما من مصحفه^[١٥].

• أخرج البخاري^[١٦] عن زر بن حبيش قال: (سألت أبي بن كعب قلت: يا أبا المنذر، إن أخاك ابن مسعود يقول: كذا وكذا^[١٧]، فقال أبي: سألت رسول الله ﷺ فقال لي: "قيل لي فقلت"، قال: فنحن نقول كما قال رسول الله ﷺ).

[٧] مثل ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن (٣٥).
[٨] مثل محمد بن إسحاق انظر: الفهرست لابن النديم (٣٩).
[٩] انظر: تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (٣٥-٣٦)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢٥١/٢٠).

[١٠] ذكر القرطبي في الجامع لأحكام القرآن (١١٤/١-١١٥) تخريج ابن الأنباري له، كما أخرجه عبد بن حميد انظر: الدر المنثور للسيوطي (١٠/١) ولم أفق على بعض رجال سنده.

[١١] انظر: الفهرست لابن النديم (٣٩)، محاضرات الأدباء للراغب الأصفهاني (٤٤٨/٢)، روح المعاني للألوسي (٢٥/١).
[١٢] أخرجه بلفظه في صحيحه (١٩٠٤/٤) في كتاب التفسير، باب تفسير سورة ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾، برقم [٤٦٩٣].

[١٣] قال ابن حجر في فتح الباري (٧٤٢/٨): "قوله: يقول كذا وكذا" هكذا وقع هذا اللفظ مبهماً، وكان بعض الرواة أبهمه استعظماً له وأظن ذلك

من سفيان)، والمراد بقوله: (قيل لي فقلت) أن جبريل عليه السلام قال للنبي عليه السلام ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ فقالها و ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ فقالها، والصحابة يقولون ما قاله عليه الصلاة والسلام. انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٥٧٢/٤).

[٨] أخرجه أحمد بلفظه في المسند (١٢٩/٥)، وأخرج الطبراني نحوه في المعجم الكبير (٢٣٤/٩-٢٣٥).

[٩] لم أفق عليه في مسند أبي يعلى، وقد أخرجه ابن حجر بلفظه في المطالب العالية (٤٨٤/١٥)، كما أخرج الطبراني نحوه في المعجم الكبير (٢٣٥/٩).

[١٠] انظر: شرح مشكل الآثار للطحاوي (١١٣/١)، المحلى لابن حزم (١٣/١)، التفسير الكبير للرازي (١٧٨/١)، المجموع للنووي (٣٥٠/٣)، المدخل لدراسة القرآن الكريم لأبي شهبه (٢٨٦).

﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُؤْتُرَ﴾ (الكوثر: ١)، و﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١) وهن يجري مجرى المعوذتين في أنهن غير طوال، والحفظ إليهن أسرع، ونسيانهن مأمون)، وقال الألويسي^[٦] في هذا: (والقول بأنه إنما أنكر الكتابة وأراد بالكتاب المصحف ليطم التأويل مستبعد جداً، بل لا يصح كما لا يخفى)،

ثم هو مردود أيضاً لأنه ثبت أنه رضي الله عنه كان يحكما ويقول إنهما ليستا من كتاب الله^[٧].

* وبناء على ما سبق تبين أن أرجح الأقوال السابقة هو قبول الروايات مع توجيهها والاعتذار بالعدر المناسب والله أعلم.

والقارئ لموقف ابن مسعود ومخالفته لجمع عثمان رضي الله عنهما ينبغي أن يدرك أن منشأ الخلاف هو اعتماد الصحابة رضوان الله عليهم منهجاً يقوم على أن يقرأ كل امرئ كما عُلِمَ، وهو توجيه نبوي، فقد روى عبدالله بن مسعود رضي الله عنه حديثاً قال فيه: (سمعت رجلاً قرأ آية وسمعت النبي ﷺ يقرأ خلافها، فجنبت به النبي ﷺ فأخبرته فعرفت في وجهه الكراهة، وقال: "كلاكما محسن، ولا تختلفوا فإن من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا")^[٨]، وحين قرأ ابن مسعود رضي الله عنه: ﴿هَيْتَ لَكَ﴾ (يوسف: ٢٣) قال له أبو وائل: ﴿هَنْتُكَ﴾^[٩]، قال ابن مسعود: (إنما نقرأها كما

قتيبة والسخاوي والألويسي^[١]، ولا يعد هؤلاء إنكارهما حينئذ كفر؛ لأن الإجماع لم يستقر والنقل لم يتواتر بعد، أو ربما تواتر في عصر ابن مسعود ولم يتواتر عنده، وبهذا قال ابن الصباغ وابن تيمية وابن كثير وابن حجر والألويسي^[٢].

* القسم الثالث: الذين قالوا أن ابن مسعود أنكر كتابة المعوذتين في المصحف ولم ينكر قرآنيتهما، ويرون أنه فعل ذلك اعتماداً على شهرتهما وعدم الخوف من نسيانهما، فيكون إسقاطهما مثل إسقاط فاتحة الكتاب، أو أنه لم يثبت إلا ما أمر النبي ﷺ بإثباته، فلما لم يجده كتب ذلك ولا أمر به أسقطهما، فيكون تأويلاً منه وليس جحداً لكونهما قرآناً، وهذا قول الباقلاني والبيهقي والغزالي والقاضي عياض والزرقاني^[٣].

= وللترجيح بين هذه الأقوال يلزم استعراض ردود العلماء عليها، قال ابن حجر^[٤] رداً على المكذبين للروايات: (والطعن في الروايات الصحيحة بغير مستند لا يقبل، بل الرواية صحيحة والتأويل محتمل).

وقال ابن الأنباري^[٥] رداً على من رأى أن ابن مسعود أنكر كتابة المعوذتين دون قرآنيتهما بحجة الأمن من النسيان: (فرد هذا القول على قائله، واحتج عليه بأنه قد كتب: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ (النصر: ١)،

[١] انظر: مسند أحمد (١٣٠/٥)، تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (٢٦)، جمال القراء للسخاوي (٩٤)، روح المعاني للألويسي (٢٥/١-٢٦).

[٢] انظر: كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية (٤٩٣/١٢)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٥٧٢/٤)، فتح الباري لابن حجر (٧٤٣/٨)، روح المعاني للألويسي (٢٦-٢٥/١).

[٣] انظر: الانتصار للباقلاني (٣٢٩/١)، دلائل النبوة للبيهقي (١٥٤/٧)، المستصفى للغزالي (١١٥)، البرهان للزركشي (١٢٨/٢)، فتح الباري لابن حجر (٧٤٣/٨)، مناهل العرفان للزرقاني (٣٢٧/١).

[٤] في فتح الباري (٧٤٣/٨).

[٥] نقله القرطبي في الجامع لأحكام القرآن (٢٥١/٢٠).

[٦] في روح المعاني (٢٦/١).

[٧] تقدم ذكر الروايات التي تثبت ذلك.

[٨] أخرجه البخاري في صحيحه (١٢٨٢/٣) في كتاب الأنبياء، باب حديث الغار، برقم [٣٢٨٩].

[٩] انظر: السبعة لابن مجاهد (٣٤٧)، حجة القراءات لابن زنجلة (٣٥٧-٣٥٨)، التيسير للداني (١٢٨)، جامع البيان للطبري (١٨١/١٢)، البحر المحيط لأبي حيان (٢٩٤/٥)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٤٧٥/٢).

علمناها^[١].

وقد يكون السبب فيما بدر منه رضي الله عنه هو عدم شهوده العرضة الأخيرة للقرآن، مع ما وجد في نفسه رضي الله عنه من غضب وانفعال اعتره حين نحي عن لجنة جمع القرآن وقدم زيد رضي الله عنه رغم صغر سنه^[٢]، حتى روي عنه أنه قال: (يا معشر المسلمين، أُعزّل عن نسخ كتابه المصحف ويتولاها رجل والله لقد أسلمت وإنه لفي صلب رجل كافر)^[٣]. ثم إن المحقق في موقف ابن مسعود رضي الله عنه يقف على تمسكه بقراءته لا غير، وتوجيه تلاوته رضي الله عنه لقوله تعالى ﴿وَمَنْ يَعْلُلْ يَأْتِ بِمَا عَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ إنما هو التعريض بتمسكه بقراءته دون قراءة زيد رضي الله عنهما، فمحل خلافه مع الجماعة ليس في مسألة جمع القرآن بل في تمسكه بقراءته وإلى هذا نبه الشاطبي^[٤] حين قال: (فلم يخالف في المسألة إلا عبدالله بن مسعود، فإنه امتنع من طرح ما عنده من القراءة المخالفة لمصاحف عثمان وقال: "يا أهل العراق ويا أهل الكوفة: اكنتموا المصاحف التي عندكم وغلوها فإن الله يقول: ﴿وَمَنْ يَعْلُلْ يَأْتِ بِمَا عَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ وألقوا إليه بالمصاحف فتأمل كلامه فإنه لم يخالف في جمعه وإنما خالف أمراً آخر).

والمتمحص لحياة ابن مسعود رضي الله عنه يلحظ تبايناً في مواقفه من جمع القرآن، حيث لم يبدر منه عند جمع أبي بكر ما بدر منه عند جمع عثمان رضي الله عنهما؛ وهذا عائد إلى اختلاف مقصدهما من الجمع، فمقصد أبي بكر رضي الله عنه حفظ القرآن الكريم مكتوباً وفق ما تم في العرضة الأخيرة، أما عثمان رضي الله عنه فقصد حمل الناس على القراءة بما يوافق المصاحف العثمانية دون سواها.^[٥]

وينبغي التنبيه إلى أنه وإن صحت بعض الأخبار عن ابن مسعود رضي الله عنه فيما بدر منه تجاه المعوذتين أو غيرهما فرجوعه لرأي الجماعة أمر مقطوع به؛ حيث أربع من القراءات العشر المتواترة ترجع إليه وفي هذا دلالة على أنه فاء إلى رأي الجماعة ورضي به، ولا أدل على ذلك من كونه أمضى سبع سنوات أو ثمان بعد الجمع العثماني، ثم كانت وفاته قبل استشهاد عثمان رضي الله عنهم أجمعين، فكيف يقال إنه بقي على مخالفته لجمع القرآن حتى وفاته!!!

بل إن كل هذه دلائل قطعية على كونه فاء رضي الله عنه إلى الجمع العثماني ورضي به^[٦]. قال الذهبي^[٧]:

[٥] راجع الفرق بين الجمع الثاني والثالث في (منهج ومزايا جمع القرآن في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه).

[٦] تقدم بيان هذا تفصيلاً في المبحث الأول من هذا الفصل.

[٧] في سير أعلام النبلاء (٤٨٨/١).

★ لهذا الفصل وللإستزادة في هذا الموضوع انظر الصفحات التالية وما بعدها: المصاحف لابن أبي داود (٨٢)، الانتصار للباقلاني (٧٢/١)، ٢٢٠، ٣٠٠، ٣٢٦، تاريخ دمشق لابن عساكر (١٤٠/٣٣)، مناهل العرفان للزرقاني (١٩١/١-١٩٢، ٣٢٦-٣٢٧)، جمع القرآن للدليمي (١٩١)، تحقيق موقف ابن مسعود من الجمع العثماني للطاسان (٣٣).

[١] أخرج البخاري نحوه في صحيحه (١٧٣٠/٤) في كتاب التفسير، باب (بُورِ أَوْدُنُهُ الَّذِي هُوَ فِي بَيْتِهَا.. الآية)، برقم [٤٤١٥].

[٢] انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٥٣/١)، سير أعلام النبلاء للذهبي (٤٨٨/١).

[٣] أخرجه الترمذي بلفظه في سننه (٢٨٥-٢٨٤/٥) في كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة التوبة، برقم [٣١٠٤] وقال: حديث حسن صحيح، كما أخرج نحوه ابن أبي داود في المصاحف (٨٠)، وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي (١٠٤/٧).

[٤] في الاعتصام (١١٧/٢).

- ٨- تم إطلاق اسم (المصحف) بعد جمع أبي بكر رضي الله عنه حيث لم يعرف هذا الاسم عند المسلمين من قبل.
- ٩- أن جمع القرآن في كل العهود تم وفق منهج دقيق متقن احتياطاً لكلام الله عز وجل.
- ١٠- أن شبهة بدعة جمع القرآن زالت من نفوس الصحابة في عهد أبي بكر رضي الله عنه.
- ١١- أن سورة التوبة متواترة كسائر آيات القرآن، ولا إشكال في وجودها مع أبي خزيمة الأنصاري دون غيره.
- ١٢- اتفق العلماء على أن المصحف العثماني كان مرتب الآيات والسور على الوجه المعروف الآن، أما المصاحف التي سبقته فقد كانت مرتبة الآيات وفي ترتيب السور خلاف.
- ١٣- تم تجريد القرآن من الآيات المنسوخة تلاوة في جمع أبي بكر رضي الله عنه للقرآن الكريم.
- ١٤- انعقد إجماع الأمة على الجمع الذي قام به عثمان رضي الله عنه وتلقته الأمة بالقبول.
- ١٥- أن من أهم أسباب تقديم زيد على ابن مسعود رضي الله عنهما في جمع القرآن كون زيد كاتباً للوحي، وشاهداً للعرضة الأخيرة للقرآن، وحافظاً له كاملاً على حياة النبي ﷺ.
- ١٦- أن الصحيح الثابت في موقف ابن مسعود من الجمع العثماني أنه تمسك بقراءته دون قراءة زيد، وأنه لم يغفل مصحفه ولم يأمر بذلك.

(وقد ورد أن ابن مسعود رضي وتابع عثمان والله الحمد). وهذا كله لا يقلل من علو منزلة ابن مسعود، ولا ينقص من سعة علمه، ولا يبخس من جلالة قدره رضي الله عنه وأرضاه ★.

الخاتمة

- الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، أحمده سبحانه على إتمام هذا البحث، كما أسأله عز وجل أن يجعله عملاً خالصاً لوجهه وعلماً نافعاً لي وللمسلمين، وقد خلصت فيه لعدة نتائج أهمها:
- ١- أن المراد بجمع القرآن معنيان هما: الحفظ في الصدور، والحفظ بين السطور.
- ٢- أن كتابة القرآن مرت بمراحل ثلاث، اختلفت فيها الأسباب والمنهج والمزايا.
- ٣- أن الصحابة اهتموا بحفظ النص القرآني وتقاؤوا في ذلك.
- ٤- أن الخلفاء الراشدين حرصوا على جمع شمل المسلمين وإبعادهم عن النزاع والشقاق.
- ٥- اهتمام الصحابة بمبدأ الشورى فيما يخص الشريعة من أمور.
- ٦- أخذ الصحابة بالقول الحق الذي فيه مصلحة الإسلام والمسلمين ولو خالف رغباتهم الشخصية.
- ٧- أن كتابة القرآن مفترقاً تمت قبل وفاة رسول الله ﷺ، وجمعه بين لوحيين تم قبل وفاة الصديق رضي الله عنه.

٥- **الإتقان في علوم القرآن**. السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن. تحقيق: سعيد المندوب، لبنان: دار الفكر، ط: الأولى، ١٤١٦هـ.

٦- **آثار الشيخ العلامة عبدالرحمن بن يحيى المعلمي**. المعلمي اليماني، عبدالرحمن. اعتنى به مجموعة من الباحثين منهم علي العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط: الأولى، ١٤٣٤هـ.

٧- **الآحاد والمثاني**. الشيباني (ابن أبي عاصم)، أحمد بن عمرو بن الضحاك. تحقيق: د. باسم الجوابرة، الرياض: دار الراجعية، ط: الأولى، ١٤١١هـ.

٨- **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**. ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله. تحقيق: علي البجاوي، بيروت: دار الجيل، ط: الأولى، ١٤١٢هـ.

٩- **الاعتصام**. الشاطبي، أبو إسحاق. مصر: المكتبة التجارية الكبرى.

١٠- **الإقناع في القراءات السبع**. الغرناطي (ابن الباذش)، أحمد بن علي. دار الصحابة للتراث.

١١- **الانتصار للقرآن**. الباقلائي، محمد بن الطيب. تحقيق: د. محمد القضاة، عمان: دار الفتح- بيروت: دار ابن حزم، ط: الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٢- **البحر الزخار**. البزار، أحمد بن عمرو. تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله، بيروت: مؤسسة علوم القرآن- المدينة: مكتبة العلوم والحكم، ط: الأولى، ١٤٠٩هـ.

١٧- أن سبب تمسك ابن مسعود بقراءته هو منهج اتبعه الصحابة رضي الله عنهم يقوم على أن يقرأ كل امرئ كما عُلِّم.

١٨- أن أشد ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه هو موقفه في المعوذتين، وللعلماء في هذا ثلاثة مذاهب أصوبها قبول الروايات مع توجيهها والاعتذار والله أعلم.

١٩- أن رجوع ابن مسعود لرأي الجماعة أمر مقطوع به بدلائل متواترة.

وختامًا أوصي بدراسة ما يلي:

- ١- خبر المصاحف العثمانية.
- ٢- منهج أهل السنة فيما وقع بين الصحابة مع تطبيقه على الأحداث.

المصادر والمراجع

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- **الإبانة عن معاني القراءات**. القيسي، مكي بن أبي طالب. تحقيق: د. عبدالفتاح شلبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر.
- ٣- **إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة**. العسقلاني، أحمد بن علي. تحقيق: د. زهير الناصر، السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط: الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٤- **إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر**. الدمياطي (البناء)، أحمد بن محمد. تحقيق: أنس مهرة، لبنان: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، ١٤١٩هـ.

- ١٣- البحر المحيط. أبو حيان، محمد بن يوسف. تحقيق: جماعة من العلماء، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ١٤- البرهان في علوم القرآن. الزركشي، محمد بن بهادر. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩١هـ.
- ١٥- البيان في مباحث من علوم القرآن. غزلان، عبدالوهاب. مطبعة دار التأليف.
- ١٦- تاج العروس من جواهر القاموس. الزبيدي، محمد مرتضى. تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- ١٧- التاريخ الكبير. البخاري، محمد بن إسماعيل. تحقيق: السيد الندوي، بيروت: دار الفكر.
- ١٨- تاريخ المدينة. ابن شبة، عمر. تحقيق: فهمي شلتوت، ١٣٩٩هـ.
- ١٩- تاريخ يعقوبي. اليعقوبي، أحمد. بيروت: دار صادر.
- ٢٠- تاريخ خليفة بن خياط. العصفري، خليفة بن خياط. تحقيق: د. أكرم العمري، دمشق: دار القلم-بيروت: مؤسسة الرسالة، ط: الثانية، ١٣٩٧هـ.
- ٢١- تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل. ابن هبة الله (ابن عساكر)، علي بن الحسن. تحقيق: عمر العمري، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥م.
- ٢٢- تأويل مختلف الحديث. ابن قتيبة الدينوري، عبدالله بن مسلم. تحقيق: محمد النجار، بيروت: دار الجيل، ١٣٩٣هـ.
- ٢٣- تحبير التيسير في القراءات العشر. ابن الجزري، محمد بن محمد. تحقيق: د. أحمد القضاة، عمان: دار الفرقان، ط: الأولى، ١٤٢١هـ.
- ٢٤- تحفة الأحوذني بشرح جامع الترمذي. المباركفوري، محمد. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ٢٥- تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف. المزي، يوسف بن عبدالرحمن. تحقيق: عبدالصمد شرف الدين- زهير الشاويش، بيروت: دار القيمة، ط: الثانية، ١٤٠٣هـ.
- ٢٦- تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل. أبو زرعة، أحمد بن عبدالرحيم. تحقيق: عبدالله نواره، الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٩م.
- ٢٧- تحقيق موقف الصحابي الجليل عبدالله بن مسعود من الجمع العثماني. الطاسان، محمد. كرتسي القرآن الكريم وعلومه، ط: الأولى، ١٤٣٥هـ.
- تحقيق: د. محب الدين واعظ، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط: الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٢٨- تعريف بالأماكن الواردة في البداية والنهاية لابن كثير. موقع الإسلام.
- ٢٩- تفسير القرآن العظيم. ابن كثير، إسماعيل بن عمر. بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ.
- ٣٠- التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب. الرازي، محمد بن عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، ١٤٢١هـ.

- ٣١- تفسير غرائب القرآن وغرائب الفرقان. النيسابوري، الحسن بن محمد. تحقيق: زكريا عميران، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، ١٤١٦هـ.
- ٣٢- تقريب التهذيب. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. تحقيق: محمد عوامة. سوريا: دار الرشيد، ط: الأولى، ١٤٠٦هـ.
- ٣٣- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. ابن عبدالبر، يوسف. تحقيق: مصطفى العلوي - محمد البكري، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ.
- ٣٤- تهذيب الكمال. المزي، يوسف. تحقيق: د. بشار معروف، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، ١٤٠٠هـ.
- ٣٥- التيسير في القراءات السبع. الداني، عثمان بن سعيد. تحقيق: اوتو تريزل، بيروت: دار الكتاب العربي، ط: الثانية، ١٤٠٤هـ.
- ٣٦- الثقات. البستي، محمد بن حبان. تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، بيروت: دار الفكر، ط: الأولى، ١٣٩٥هـ.
- ٣٧- جامع البيان عن تأويل آي القرآن. الطبري، محمد بن جرير. بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ.
- ٣٨- جامع التحصيل في أحكام المراسيل. العلائي، أبو سعيد بن خليل. تحقيق: حمدي السلفي، بيروت: عالم الكتب، ط: الثانية، ١٤٠٧هـ.
- ٣٩- الجامع الصحيح المختصر. البخاري، محمد بن إسماعيل. تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير - اليمامة، ط: الثالثة، ١٤٠٧هـ.
- ٤٠- الجامع الصحيح سنن الترمذي. الترمذي، محمد بن عيسى. تحقيق: أحمد شاکر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ٤١- الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، محمد بن أحمد. القاهرة: دار الشعب.
- ٤٢- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع. الخطيب البغدادي، أحمد. تحقيق: د. محمود الطحان، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٣هـ.
- ٤٣- الجرح والتعديل. ابن أبي حاتم الرازي، عبدالرحمن. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط: الأولى، ١٢٧١هـ.
- ٤٤- جمال القراء وكمال الإقراء. السخاوي، علي بن محمد. تحقيق: د. مروان العطية - د. محسن خرابة، دمشق - بيروت: دار المأمون للتراث، ط: الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٤٥- جمع القرآن (دراسة تحليلية لمروياته). الدليمي، أكرم. إشراف: د. عمر السامرائي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، ١٤٢٧هـ.
- ٤٦- جمع القرآن الكريم بين الحقائق الثابتة والشبهات الهابطة. النجار، أ. د. جمال. القاهرة: الحسين الإسلامية للطبع والنشر، ط: الأولى، ١٤١٣هـ.

- ٤٧- جمع القرآن الكريم حفظاً وكتابة. العبيد، أ. د. علي. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ٤٨- جمع القرآن الكريم في عهد الخلفاء الراشدين. السندي، عبدالقيوم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ٤٩- حجة القراءات. ابن زنجلة، عبدالرحمن. تحقيق: سعيد الأفغاني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط: الثانية، ١٤٠٢هـ.
- ٥٠- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. أبو نعيم الأصبهاني، أحمد. بيروت: دار الكتاب العربي، ط: الرابعة، ١٤٠٥هـ.
- ٥١- خلق أفعال العباد. البخاري الجعفي، محمد. تحقيق: د. عبدالرحمن عميرة، الرياض: دار المعارف السعودية، ١٣٩٨هـ.
- ٥٢- الدر المنثور. السيوطي، عبدالرحمن. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣م.
- ٥٣- دراسات في علوم القرآن الكريم. الرومي، أ. د. فهد. ط: الثامنة عشر، ١٤٣٣هـ.
- ٥٤- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة. البيهقي، أحمد. تحقيق: د. عبدالمعطي قلجعي، بيروت: دار الكتب العلمية- القاهرة: دار الريان للتراث، ط: الأولى، ١٤٠٨هـ.
- ٥٥- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. الألوسي، محمود. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ٥٦- الروض الداني (المعجم الصغير). الطبراني، سليمان بن أحمد. تحقيق: محمد أمرير، بيروت: المكتب الإسلامي- عمان: دار عمار، ط: الأولى، ١٤٠٥هـ.
- ٥٧- زاد المستنقع. أبو النجا الحجاوي، موسى. تحقيق: علي الهندي، مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة.
- ٥٨- السنن الكبرى. النسائي، أحمد بن شعيب. تحقيق: د. عبدالغفار البنداري- سيد حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، ١٤١١هـ.
- ٥٩- سير أعلام النبلاء. الذهبي، محمد. تحقيق: شعيب الأرنؤوط- محمد العرقسوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط: التاسعة، ١٤١٣هـ.
- ٦٠- شرح السنة. البغوي، الحسين. تحقيق: شعيب الأرنؤوط- محمد الشاويش، دمشق- بيروت: المكتب الإسلامي، ط: الثانية، ١٤٠٣هـ.
- ٦١- شرح علل الترمذي. ابن رجب، عبدالرحمن. تحقيق: د. همام سعيد، الزرقاء: مكتبة المنار، ط: الأولى، ١٤٠٧هـ.
- ٦٢- شرح مشكل الآثار. الحجري الطحاوي، أحمد بن محمد. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٦٣- شواذ القراءات. الكرمانلي، عبدالله بن محمد. تحقيق: د. شمران العجلي، بيروت: مؤسسة البلاغ.

- ٦٤- صحيح مسلم بشرح النووي. النووي، يحيى بن شرف. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط: الثانية، ١٣٩٢هـ.
- ٦٥- صحيح وضعيف سنن الترمذي. الألباني، محمد ناصر الدين. الإسكندرية: مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة.
- ٦٦- صفة جزيرة الأندلس منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار. الحميري، محمد بن عبدالله. تحقيق: أ. لافي بروفنصال، بيروت: دار الجليل، ط: الثانية، ١٤٠٨هـ.
- ٦٧- الطبقات الكبرى. بن منيع، محمد بن سعد. بيروت: دار صادر.
- ٦٨- الطبقات. النسائي، أحمد بن شعيب. تحقيق: مشهور حسن- عبدالكريم الوريكات، الزرقاء: مكتبة المنار، ط: الأولى، ١٤٠٨هـ.
- ٦٩- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. الزرعي (ابن القيم الجوزية)، محمد. تحقيق: د. محمد غازي، القاهرة: مطبعة المدني.
- ٧٠- علوم القرآن. عتر، نور الدين محمد. دمشق: مطبعة الصباح، ط: الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٧١- غاية النهاية في طبقات القراء. ابن الجزري، محمد. تحقيق: ج. براجستراسر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، ١٤٢٧هـ.
- ٧٢- فتح الباري شرح صحيح البخاري. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. تحقيق: محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة.
- ٧٣- فضائل القرآن. ابن سلام، القاسم. تحقيق: مروان العطية- محسن خرابة- وفاء تقي الدين، دمشق- بيروت: دار ابن كثير، ط: الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٧٤- فضائل القرآن. المستغفري، جعفر. تحقيق: أحمد السلوم، دار ابن حزم، ط: الأولى، ٢٠٠٨م.
- ٧٥- الفهرست. ابن النديم، محمد. بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٨هـ.
- ٧٦- الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة. الذهبي، حمد. تحقيق: محمد عوامة، جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية- مؤسسة علو، ط: الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٧٧- كتاب السبعة في القراءات. ابن مجاهد، أحمد. تحقيق: شوقي ضيف، مصر: دار المعارف، ط: الثانية، ١٤٠٠هـ.
- ٧٨- كتاب العين. الفراهيدي، الخليل بن أحمد. تحقيق: د. مهدي المخزومي- د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
- ٧٩- كتاب المصاحف. ابن أبي داود السجستاني، عبدالله. تحقيق: محمد بن عبده، القاهرة: الفاروق الحديثة، ط: الأولى، ١٤٢٣هـ.
- ٨٠- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار. ابن أبي شيبه، عبدالله بن محمد. تحقيق: كمال الحوت، الرياض: مكتبة الرشد، ط: الأولى، ١٤٠٩هـ.
- ٨١- كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (مجموع الفتاوى). ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم.

- تحقيق: عبدالرحمن بن قاسم النجدي، مكتبة ابن تيمية، ط: الثانية.
- ٨٢- **لسان العرب**. ابن منظور، محمد. بيروت: دار صادر، ط: الأولى.
- ٨٣- **لسان الميزان**. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. تحقيق: دائرة المعارف النظامية بالهند، بيروت: مؤسسة الأعلمي للطبوعات، ط: الثالثة، ١٤٠٦هـ.
- ٨٤- **مباحث في علوم القرآن**. الصالح، صبحي. دار العلم للملايين، ط: الرابعة والعشرون، ٢٠٠٠م.
- ٨٥- **مباحث في علوم القرآن**. القطان، مناع. مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط: الثالثة، ١٤٢١هـ.
- ٨٦- **المبدع في شرح المقنع**. ابن مفلح، إبراهيم. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ.
- ٨٧- **المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**. ابن أبي حاتم البستي، محمد بن حبان. تحقيق: محمود زايد. حلب: دار الوعي، ط: الأولى، ١٣٩٦هـ.
- ٨٨- **المجموع شرح المذهب**. النووي، محيي الدين. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٧م.
- ٨٩- **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط: الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٩٠- **محاضرات في علوم القرآن**. آل موسى، غانم قدوري. عمان: دار عمار، ط: الأولى، ١٤٢٣هـ.
- ٩١- **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**. ابن عطية، عبدالحق بن غالب. تحقيق: عبدالسلام محمد، لبنان: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٩٢- **المحلى**. ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد. تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، بيروت: دار الآفاق الجديدة.
- ٩٣- **المدخل لدراسة القرآن الكريم**. أبو شهبه، محمد. القاهرة: مكتبة السنة، ط: الثانية، ١٤٢٣هـ.
- ٩٤- **المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز**. ابن أبي شامة المقدسي، عبدالرحمن. تحقيق: طيار آلتى قولاج، بيروت: دار صادر، ١٣٩٥هـ.
- ٩٥- **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**. القاري، علي. تحقيق: جمال عيتاني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٩٦- **المستصفي في علم الأصول**. الغزالي، محمد. تحقيق: محمد عبدالشافى، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٩٧- **مسند ابن أبي شيبة**. ابن أبي شيبة، عبدالله. تحقيق: عادل العزازي - أحمد المزيدي، الرياض: دار الوطن، ط: الأولى، ١٩٩٧م.
- ٩٨- **مسند أبي داود الطيالسي**. الطيالسي، سليمان. تحقيق: د. محمد التركي، مصر: دار هجر، ط: الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٩٩- **مسند أبي يعلى**. أبو يعلى الموصلي، أحمد بن علي. تحقيق: حسين أسد، دمشق: دار المأمون للتراث، ط: الأولى، ١٤٠٤هـ.

- ١٠٠- مسند أحمد بن حنبل. الشيباني، أحمد بن حنبل. مصر: مؤسسة قرطبة.
- ١٠١- المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله ﷺ. القشيري، مسلم بن الحجاج. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ١٠٢- المسند للشاشي. الشاشي، الهيثم. تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط: الأولى، ١٤١٠هـ.
- ١٠٣- مشارق الأنوار على صحاح الآثار. اليعقوبي، القاضي عياض. المكتبة العتيقة ودار التراث.
- ١٠٤- المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. تحقيق: د. سعد الشثري، السعودية: دار العاصمة- دار الغيث، ط: الأولى، ١٤١٩هـ.
- ١٠٥- معجم البلدان. الحموي، ياقوت بن عبدالله. بيروت: دار الفكر.
- ١٠٦- المعجم الكبير. الطبراني، سليمان بن أحمد. تحقيق: حمدي السلفي، الموصل: مكتبة الزهراء، ط: الثانية، ١٤٠٤هـ.
- ١٠٧- معرفة أصحاب الأعمش. التركي، أ. د. محمد. الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، ط: الأولى، ١٤٣٠هـ.
- ١٠٨- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار. الذهبي، محمد بن أحمد. تحقيق: بشار معروف-
- شعيب الأرنؤوط- صالح عباس، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، ١٤٠٤هـ.
- ١٠٩- المعرفة والتاريخ. الفسوي، يعقوب. تحقيق: خليل المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ.
- ١١٠- المقنع في رسم مصاحف الأمصار. الداني، عثمان. تحقيق: محمد قماوي، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.
- ١١١- مناهل العرفان في علوم القرآن. الزرقاني، محمد. لبنان: دار الفكر، ط: الأولى، ١٤١٦هـ.
- ١١٢- المؤلف والمختلف. الدارقطني، علي. تحقيق: موفق عبدالقادر، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط: الأولى، ١٤٠٦هـ.
- ١١٣- الموسوعة القرآنية. الإبياري، إبراهيم. مؤسسة سجل العرب، ١٤٠٥هـ.
- ١١٤- النشر في القراءات العشر. ابن الجزري، محمد. تحقيق: علي الضباع، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ١١٥- النهاية في غريب الحديث والأثر. ابن الأثير الجزري، المبارك بن محمد. تحقيق: طاهر الزاوي- محمود الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ.
- ١١٦- الهداية إلى بلوغ النهاية. القيسي، مكي بن أبي طالب. إشراف: أ. د. الشاهد البوشيخي، الشارقة: مجموعة بحوث الكتاب والسنة- كلية الشريعة والدراسات الإسلامية- جامعة الشارقة، ط: الأولى، ١٤٢٩هـ.

The Stance of Ibn Masoud (may Allah be pleased with him) Regarding the Collection of the Qur'an

Dr. Najla Abdulaziz Alkadi

*Assistant Professor in Interpretation and Qur'anic Sciences
Department of Islamic Studies - Colleg of Arts
Princess Nourah Bint Abdulrahman University*

In conclusion: this research aims to define the meaning of collecting the Qur'an in lingual and scientific terminology, what it meant for Muslim scholars, documenting the efforts of the early collectors, as well as explaining the position of Ibn Masoud regarding that, then to investigate Ibn Masoud's opinion on the act of the collection.

And so, I have reached these important results:

The writing of the Qur'an went through three different eras, Abu Bakr's collection was the true sense of what collecting the Qur'an meant, while Uthman's collection was the approved one, to ensure Ibn Masoud's stance regarding Uthman's collection, and clarifying the misconception of this subject, he didn't memorize his Moshaf and didn't ask to do so, and never mentioned proof of Basmallah at the beginning of Al-Bara'ah. And he did not write Al-Fatiha because his intention was to collect what he feared to be lost. Scholars have opinions on his rejection to the Mu'awwidhatayn where the strongest opinion is the acceptance of the transmissions with correction, then mentioning the evidences regarding his retracting to the opinion of the majority at the end.

Key words: Qur'an, Collection, Ibn Masoud, Stance.

ملاح التفكير النحوي في وصف (مسألة الكحل) وتأويلها بين الحاجة والترف الفكري

د. فوزية بنت بداح بن مخلد العتيبي

أستاذ اللغويات المشارك

قسم المواد العامة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية

جدة- جامعة الملك عبد العزيز

falotaiebe@kau.edu.sa

مستخلص. مسألة الكحل هي إحدى النماذج التي اعترضت تطبيق نظرية العامل في الدرس النحوي؛ لخروجها عن أصلها، مع ورود شواهد مسموعة تمثلها، لذا أولاها النحاة عناية تفكيرهم توصيفاً وتأويلاً، فجاءت هذه الدراسة لإبراز ملامح تفكيرهم في معالجتهم لها؛ لمحاولة الإجابة عن تساؤل: هل كانت ملامح تفكيرهم منبثقة من دافع الحاجة، أو أنها نتيجة إطلاق العنان لتفكيرهم حتى جسدت إجراءاتهم النحوية المتخذة فيها ترفاً فكرياً ليس إلا. وسلكت في ذلك منهجاً وصفيّاً تحليلياً، وخلصت إلى إدراك النحاة العميق للعلاقة التي تربط ما بين ألفاظ التركيب، وتحقيقها لمعنى السياق العام، وتمخض هذا الإدراك في وصفهم لمسألة الكحل وتقنينها وفي تأويلها، وفي الأسس المستند إليها في ذلك، وبرزت ملامح تفكيرهم في نمطين: ملامح تنظيرية تتعلق بتفعيلهم فكرة القياس والقواعد الكلية، ولامح منهجية لمعالجتهم المادة اللغوية التي بين أيديهم وتمثلت في المقارنة والافتراض، وهم بكلّ هذا مدفوعون لإيجاد حلّ لحاجة اقتضاها وصف ذلك الخروج وتأويله.

الكلمات المفتاحية: مسألة الكحل- اسم التفضيل- الحاجة- الترف الفكري.

المقدمة

الناظر في المصنفات النحوية لا يخفى عليه عناية النحاة بتقنين المواد اللغوية في أنظمة دقيقة، تكشف عن عمق فكرهم النحوي، المتجسد في ملامح التفكير، لاسيما إذا كانت تلك المواد خارجة عن أنساق أنظمتها. و(مسألة الكحل) من النماذج التي تجسّد ما خرج عنه أصله، لذا فقد تعامل معها النحاة

وإفراد التآليف الخاصة بها، ويذكر من ذلك على سبيل التمثيل:

- (الوضع الباهر في رفع أفعال الظاهر لابن الصائغ) الذي نقله السيوطي في الأشباه والنظائر.
- (رسالة على مسألة الكحل من الكافية) لمحمد بن إبراهيم بن حسن النكساري، وحققه عبدالفتاح أحمد الحموز، ونشر في مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، مجلد (٢)، العدد (٢)، 1987م.
- (كحل العيون النجل في حل مسألة الكحل) لابن الحنبلي، وحققه حاتم بن صالح الضامن، ونشر في مجلة (المورد)، مجلد (٢٣)، العدد (١)، 1995م.
- وتكاد تتفق جميعها في تأصيل المسألة وبيان ما ورد فيها من آراء.

وافترقت عنها هذه الدراسة في تتبع ملامح التفكير النحوي في وصف النحاة لها وفي تأويلها، وإبرازها، والأسس المستند إليها فيها، ومحاولة تقييمها. **وسلكت في ذلك منهجاً** وصفيّاً تحليليّاً، وانتظم بناؤها على محورين، يسبقهما توطئة؛ فالتوطئة (التأويل وعلاقته بالإجراءات النحوية)، والمحور الأول (ملامح التفكير النحوي في (مسألة الكحل): دراسة تحليلية)، والمحور الثاني (ملامح التفكير النحوي في وصف مسألة الكحل وتأويلها في الميزان).

توطئة: التأويل وعلاقته بالإجراءات النحوية. يعود أصل كلمة (تأويل) إلى الرجوع إلى الشيء والمصير إليه، وهو "نقل ظاهر اللفظ عن وضعه

تعاملاً خاصاً في مراحل متعددة من تطور الدرس النحوي.

من هنا ظهرت فكرة الدراسة ومشكلتها؛ فهي تحاول الوقوف عند تنوع ملامح تفكيرهم النحوي في وصف المسألة وتأويلها؛ لتكشف عن منطلقات النحاة في معالجاتهم النحوية لها.

التي تجسد تساؤل فرضيتها في التساؤل الآتي: ما الدافع من الإجراءات التي سلكها النحاة في وصف مسألة الكحل وتأويلها؟ وهل هي منبثقة من حاجة أو أنها من قبيل الترف الفكري؟

وتهدف من ذا إلى قراءة ملامح تفكيرهم النحوي في تعاملهم مع هذه السياقات وصفاً وتأويلاً؛ وفهمها؛ للتوصل إلى حقيقة دوافعهم من ذلك.

وتكمن أهميتها في تقديمها خطوط عامة لتصور موضوعي عن الجهود التي بذلها النحاة من أجل تأصيل المواد اللغوية وتقنينها، وإبراز غايتهم من ذلك، ومناقشة اعتراضات بعض الباحثين المحدثين على هذه الجهود، ودفع ما يمكن دفعه منها.

وليس للدراسة مصطلحات خارجة عن المتعارف عليه في الدرس النحوي، ولا حدود مكانية أو زمانية لفكرتها؛ فكانت المصنفات النحوية عامّة والمؤلفة في مسألة الكحل خاصّة منطلقاتها، التي استندت إليها إلى إبراز فكرتها؛ فالمطلع على الدرس النحوي يعلم أن هذه المسألة كانت محط عناية النحاة منذ وقت مبكر بل استمرت تشغل فكرهم حتى مراحلها المتأخرة، وتجسد هذا في تناولها في سياقها الأساس،

واستعمالهم التأويل - وإن كان المعنى ظاهرًا من دونه - قد يكون من قبيل التأكد من دقة أصولهم واكتمالها.^٥

على أية حال، إنعام النظر في فكرة الأنموذج والحلول التي يقدمها للتأويل يدعو للتساؤل؛ هل يستند هذا الإجراء إلى أسس متعارف عليها وعلى مواضعها أو أنه يخضع لاجتهادات النحاة ورؤاهم الفكرية للقضية النحوية، وهل يكون في تركيب الجملة لفظًا ومعنى أو يقتصر على أحدهما؟

كما أن عملية التأويل التي من المفترض أن تكون حلًا لمشكلة في تركيب ما بإعادة صياغته بطريقة ما تقديمًا أو حذفًا... هل يمكن عدها مما تعارف عليه بلي عنق النص أو التركيب، وإخراجه عن واقعه؟ ولاسيما إذا كثرت الإجراءات التأويلية فيه، وهل تعكس تأثر التفكير النحوي بالعلوم الأخرى؟

مما يمكن قوله إن إجراء التأويل إجراء مقنن؛ فقد نصَّ النحاة على ما يقبل التأويل وما لا يقبل؛ فذهبوا إلى أن ما لا يتأول^٦ هو اللغة التي لم يتكلم إلا بها، والشاذ.

وعلى ذا، فاستعمالهم له مقنن بخروج التركيب عن الأصل المستقرًا، ومخالفته لما عليه الجادة.^٧

الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما تُرك ظاهر اللفظ.^١

والتأويل في العرف النحوي لم يبعد عن ذلك؛ إذ يراد به الإجراء اللغوي الذي يسلكه النحاة لإيجاد حلول للأنظمة الفرعية اللغوية الخارجة عن نظامها العام^٢، وقد تتعد إجراءاته تبعًا لطرائق المعالجة، لكنها تتفق في فكرة وجود أنموذج تُرجع إليه تأويلاتها بشتى مظاهرها، ويختلف هذا الأنموذج تبعًا لما تسفر عنه إجابة النحوي لنظره فيه.

وهو مرتبط بنظام متخيل في ذهن المتأول، الهدف منه إيجاد توازن بين القواعد وما خرج عنها؛ أي أنه نظام فرعي مكمل للنظام الأساسي.

وعلى ضوء هذا، فما ذكره أحد المحدثين^٣ من أن وجوده في الدرس النحوي كان حلًا لاستعجال النحاة في وضع قواعدهم استنادًا إلى الاستقراء الناقص، قبل إحصاء النصوص كلها وهو الذي جعلها عاجزة عن استيعاب ما خرج عنها، وكذلك تشددهم في الأخذ بمن ينطبق عليه شروط الاحتجاج...^٤

- تجنُّ جلي على النحاة، وتهمة في غير محلها؛ إذ ما تقنينهم للاحتجاج إلا حرص على تقنين اللغة بعيدًا عن لوثة اللحن وما يؤدي إليه.

^١ ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، ج ١ (بيروت: دار صادر، د.ت)، ٣٢.

^٢ محمد عبدالدايم، الاستدلال النحوي: نحو نظرية معاصرة لأصول النحو العربي (القاهرة: دار الهاني، ٢٠٠٨م).

^٣ يُنظر: غازي مختار طلبات، أثر التأويل في فهم النص، بحث منشور في مجلة كلية الدراسات الإسلامية العربية، دبي، العدد (١٥)، عام ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م، ٢٤٩ - ٢٥٠.

^٤ يُنظر: المرجع السابق، ٢٥٠.

^٥ ينظر: محمد عبد الفتاح الخطيب، ضوابط الفكر النحوي، ج ١ (القاهرة: دار البصائر، د.ت)، ٣٣٩.

^٦ عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، ضبط وتعليق: عبدالحكيم عطية، ط ٢ (دمشق: دار البيروني، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م)، ٦٢.

^٧ ينظر: أبو حيان الأندلسي، التذليل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تحقيق: حسن هنداي، ج ٤ (دمشق: دار القلم، د.ت)، ٢٠٠.

ثانياً: تأويل المسألة.

ثالثاً: الأسس المستند إليها في وصف المسألة وتأويلها.

أولاً: وصف المسألة وتقنيها.

جاءت محاولة النحاة وصف مسألة الكحل أو تفسير عمل اسم التفضيل وتسويغه فيها مصطبغة بطابع عقلي تأصيلاً لحدّها أو استدراكاً لتأصيل نحاة آخرين، في إجراءات أشبه ما تكون متكاملة المقاصد؛ إذ تسعى إلى سدّ أي ثغرة قد تكون واردة.

فقليل في وصفها هي "أن يكون أفعال التفضيل صفة لشيء من حيث اللفظ، وهو في المعنى لمسبّب ذلك الشيء، ويكون ذلك المسبب مفضلاً، أي ثابتاً له زيادة الفضل باعتبار ما أجري عليه اسم التفضيل من حيث اللفظ، على نفسه باعتبار غير الأول، يعني: يكون المسبب مفضلاً ومفضلاً عليه باعتبار

المحلين، ويكون اسم التفضيل في سياق النفي."^{١٠} فإذا تكون (أحسن) في مثال المسألة عائدة على (الرجل) لفظاً، وعلى (الكحل) معنى؛ ف(الرجل) صفة لـ(أحسن)، لكن (الكحل) هو مسبّب التفضيل، وبذا كان مفضلاً باعتبارين: بكونه في عين الرجل نفسه، وبكونه في عين زيد.^{١١}

وإزاء هذا الفهم بدا أمر مشكل؛ فهل تعيين ركني التفضيل في مثال المسألة في حالة مجيئه بصيغة الإثبات هو ذاته في حالة مجيئه بصيغة النفي؟

وارتباطه ببداية التقعيد يجلي علاقته ببعض الإجراءات النحوية، كالتفسير، والتوجيه؛ فهي علاقة تكاملية؛ إذ يرد التأويل وجهاً من وجوه التفسير ومظهراً له؛ ولعل ذلك يعود لكون ماهيتهما واحدة^٨، فيلجأ إليه النحوي لتحقيق مقصده من فهم التركيب، أو لحلّ إشكال غموضه.

كما أن اقترانه بالتوجيه لمحاولة فهم التركيب، يجلي حقيقة ارتباطهما ببعضهما البعض؛ إذ التأويل بمظاهره - من تقديم وحذف... إلخ - جزء من التوجيه. هذا الارتباط قد يسلك مسلكاً آخر، وتلتبس فيه العلاقة بينهما وبين إبانة المعنى المحتمل، ويبعد التأويل عن تحقيق الأثر المراد؛ نتيجة للوهم في فهم المسائل، أو ربطها بتصورات ذهنية بعيدة، ويكون الاختلاف كبيراً بين ما يحتمله المعنى ولا تقبله الصنعة.

المحور الأول: ملامح التفكير النحوي في (مسألة

الكحل): دراسة تحليلية.

تعدّ (مسألة الكحل) - التي جاءت تسميتها من مثالها الشهير^٩ (ما رأيت رجلاً أحسن في عينه الكحل منه في عين زيد) - إحدى نماذج الخروج عن الأصل، التي جاء التأويل فيها لمحاولة التوفيق بين قواعد النحاة والتراكيب الخارجة عنها، وبرزت فيها ملامح التفكير النحوي، وتجسدت في الآتي:

أولاً: وصف المسألة وتقنيها.

^٨ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ٣٢.

^٩ شمس الدين محمد بن إبراهيم النكساري، رسالة على مسألة الكحل من الكافية، تحقيق: عبدالفتاح أحمد الحموز، المنشور في مجلة مؤنة للبحوث والدراسات، العدد الثاني، المجلد الثاني، عام ١٩٨٧م، ص ٩٥.

^{١٠} النكساري، رسالة على مسألة الكحل من الكافية، ١١٩-١٢٠.

^{١١} ينظر: المرجع السابق، ١٢١.

اسم التفضيل ورفع الظاهر، وإشكال في فهم العلاقات التي تربط كلمات المثال ببعضها. بعبارة أخرى يمكن القول بأن المثال يمثل إشكاليين: الإشكال الأول: يكمن في مخالفته القاعدة النحوية، ويمكن تجسيده في التساؤل: كيف رفع اسم التفضيل الاسم الظاهر وهو ضعيف الشبه بالفعل؟ والإشكال الثاني يكمن في معناه؛ ويمكن تجسيده في التساؤل: هل الحسن كائن للكحل أو للعين؟ تلمح ملاح التفكير النحوي في الإشكال الأول في سبر حقيقته؛ من ذلك ما ورد عن ابن مالك قوله: "ولا يرفع أفعال التفضيل في الأعراف ظاهراً إلا قبل مفضول هو هو مذكور أو مقدر"^{١٧}؛ إذ المفضول هو الضمير المجرور الذي يعود إلى الاسم "الظاهر الذي فرض رفع أفعال التفضيل له وهو الكحل."^{١٨} كما تلمح في وعيهم بهذا الإشكال ومحاولة إيجاد مخرج للتخلص منه في استدركاتهم وتعقيباتهم لإجراءات غيرهم؛ فمن ذلك قول ابن الصائغ: "ولا أعراف مخرجاً للغة من يرفع بها الظاهر مطلقاً كما سبق، لكن كان ينبغي أن يزيد أو ضميراً منفصلاً ليخرج مثل: مررت برجل أحسن منه أنت"^{١٩}، وتعيينه المفضول بكونه مجروراً بـ(من).^{٢٠}

من تقليب النظر فيه يمكن الإجابة بالنفي؛ فهما حالتان متضادان؛ ففي حالة النفي يكون المفضل في اللفظ هو المفضل عليه في المعنى، والمفضل عليه في المعنى هو المفضل في اللفظ،^{١٢} أي عكس ما هو عليه في صيغة الإثبات - وعلى ذلك كيف يمكن التوفيق بين هذا وبين القول بأن (الكحل) هو مسبب (الرجل)؟

تتبقى الإجابة من أصل فهمهم لدلالة (المسبب)؛ فمنهم من استند إلى دلالاته اللغوية، فذهب إلى أن المراد به المفعول سبباً^{١٣}؛ أي هو المتعلق،^{١٤} ف(الكحل) هو سبب الحسن في عين (الرجل).

ومنهم من استند إلى دلالاته العرفية فذهب إلى أن التفضيل حقيقة للعين؛ فتكون "العين سبباً للكحل في التفضيل، والكحل مسبباً"^{١٥}.

وعلى ذلك فالنظر إلى المسألة يكون بحالة الإثبات إذ النفي يوجب أن يكون ما بعد (من) أفضل مما قبلها؛ ف(أفعل) في سياق النفي المقصود به نفي الأفضلية والمساواة لما دخلت عليه (من) ١٦

وبذا يمكن القول بأن بؤرة الإشكال في المسألة والمسيطرة على الفكر النحوي تتجسد في فرعين مكملين لبعضهما: إشكال في مخالفة الأصل لعمل

^{١٢} النكساري، رسالة على مسألة الكحل من الكافية، ١٢١-١٢٢.

^{١٣} ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج١، ٤٥٥.

^{١٤} التادفي، محمد بن إبراهيم بن الحلبي كحل العيون النجل في حل مسألة الكحل، تحقيق: حاتم بن صالح الضامن، منشور في (المورد)، مجلد (٢٣)، العدد (١)، (1995م)، ٢٧.

^{١٥} النكساري، رسالة على مسألة الكحل من الكافية، ١٢١-١٢٢.

^{١٦} التادفي، محمد بن إبراهيم بن الحلبي كحل العيون النجل في حل مسألة الكحل، ٢٧.

^{١٧} ابن مالك جمال الدين محمد بن عبد الله، شرح تسهيل الفوائد، تحقيق: عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، ج٣، (الجزيرة: هجر للطباعة والنشر، ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م) ٦٥.

^{١٨} السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، ج٨، ١٤٦.

^{١٩} ينظر كلامه في: السيوطي، الأشباه والنظائر، ج٨، ١٤٥.

^{٢٠} ينظر كلامه في: المرجع السابق.

وتارة يقيسون رفعه الظاهر على رفعه الضمير؛ فهو يفضل المكان على غيره، ولا يمكن تفضيل الشيء على نفسه.^{٢٥}

وتارة يرون أن اتحاد المفضل والمفضل عليه في ذات واحدة - تفضيل الشيء على نفسه - جعل اسم التفضيل كأنه عمل في واحد؛ فهو كالضمائر.^{٢٦}

بل إن بعضهم خرج عن إطار فكرة القياسية ورأى أن الرفع استحساني بحت، وليس له علة موجبة.^{٢٧}

إنعام النظر في هذه التفسيرات يلح منها تعدد الأسس المستند إليها في تقديم تفسيرات للمسألة وإن كان القياس الأصل المستند إليه كثيرًا في تفسير المسألة، ولعل ذلك عائد لارتباط هذا الأصل بالذهنية العربية، وكأنه أشبه باللازمة لها.

وأما الإجراء الآخر - وهو التقعيد - فقد برزت ملامح التفكير النحوي فيه فيما أصّله لما خرج عن قواعدهم في هذا الشأن؛ إذ من المقرر في أصولهم أن اسم التفضيل يستوجب مشاركة طرفيه: المفضل والمفضل عليه في الحدث، مع زيادة طرفه الأول على طرفه الآخر^{٢٨}، لكن ما جاء في هذه المسألة كان مخالفًا لذلك؛ وبرز وجه مخالفته في اتحاد ذات المفضل والمفضل عليه اتحادًا أدى إلى ضعف معنى التفضيل فيها وحكمه.^{٢٩}

وفي محاولة تقريبه من ذلك الشبه بوضع اشتراطات تمكنه من ذلك؛ إذ هي تجعل له فعلاً بمعناه في الزيادة، وتقوي رفعه للاسم الظاهر.^{٢١} وأما الإشكال الآخر فيمكن استنباط ملامح التفكير النحوي فيه من خلال رصد تعاملهم مع إجراءي التفسير والتقعيد.

فقد ظهرت ملامح التفكير النحوي في الإجراء الأول من خلال محاولات النحاة إيجاد أنموذج يمكن حمل عمل اسم التفضيل عليه، وتعدد تفسيراتهم له، التي كانت في مجملها منبثقة من أسس قياسية متعددة؛ فتارة يرون أن الأصل في الأسماء المشتقة ألا تعمل، لكنها لما أشبهت الفعل عملت، ويمكن أن تقوم مقامه وأن تعاقبه، وتقيد ما يفيد.

لكن قياسهم هذا جعلهم يصطدمون ببعد شبه اسم التفضيل عن الفعل؛ إذ ليس له فعل بمعناه الدال على الزيادة، وهذا تفسير عدم عمله.^{٢٢} وعدم عمله يوقع -أيضًا- في مأزق آخر؛ وهو الفصل بين (أفعل) ومعموله بأجنبي منه؛ وهما كالمتضايقين، اللذين لا يفصل بينهما بأجنبي أو بغيره لغير ضرورة^{٢٣}.

وعلى ذاء، فهو إن لم يعمل ويرفع فاعلاً فسيكون المرفوع مبتدأ، والرفع بالابتداء يقصر عن الرفع على الفاعلية في استلزام الفصل.^{٢٤}

^{٢٥} ينظر: المرجع السابق، ج٨، ١٦١.

^{٢٦} ينظر: المرجع السابق، ج٨، ١٦٢.

^{٢٧} ينظر: المرجع السابق، ج٨، ١٥٣-١٦٢.

^{٢٨} ينظر: محمد بن علي الصبان، حاشية الصبان: شرح الأشموني على ألفية ابن مالك ومعه شرح الشواهد للعيني، تحقيق: طه عبدالرؤف سعد، ج٣ (د.م: المكتبة التوفيقية، د.ت)، ٦٤.

^{٢٩} المرجع السابق، ج١، ٤٨٦.

^{٢١} التادفي، محمد بن إبراهيم بن الحلبي كحل العيون النجل في حل مسألة الكحل، ٢٧.

^{٢٢} ينظر: النكساري، رسالة على مسألة الكحل من الكافية، ١١٧.

^{٢٣} ينظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ج٨، ١٥٣-١٦٢.

^{٢٤} المرجع السابق.

بعلاماته، وفي إدخال النفي إزالة لهذا الضعف، وتقريب لشبهه به.^{٣٦}

كما أن ضعف التفضيل الناجم عن اتحاد المفضل والمفضل عليه ذاتاً يمكن إزالته -أيضاً- بوجود النفي؛ فوجوده لا يفهم من سياق المسألة أنه أريد مساواة الكحل في عين الرجل بالكحل في عين زيد؛ إذ سياق التفضيل مدح وهو سياق مبالغة لا يقبل المساواة، وبذا يتحقق معنى التفضيل، ولم يبق مانع من عمله الرفع في الظاهر؛ إذ يكون كالفعل، ويعمله مثله.^{٣٧}

وتوصلوا إلى أن نفي المساواة حاصل في مثال المسألة باستعمال الفعل وباستعمال اسم التفضيل؛ فهما متلازمان فيه طرداً وعكساً، واهتدوا إلى ذا من خلال استحضارهم لبعض القواعد الكلية^{٣٨}، منها:

- التساوي بين الشئيين في الصدق آية كون كل واحد منهما بمعنى الآخر.

- تشبيه الشيء بالشيء يقتضي ألا يكون المشبه زائداً عن المشبه به.

- ما وافق أصله في أكثر أحكامه أصل في أكثر أحكامه أصل بالنسبة إلى ما خالفه فيه.

وفي هذا تأصيل لملاح مرتبط بالفكر النحوي يتجسد في مراعاتهم ملابسات السياق وتظايفها لتحقيق المقصد؛ فالتعامل مع تركيب المسألة لم يكن بمعزل عن سياقها العام.

ولشبهه ب (أفعل) التعجب وزناً وأصلاً ودلالة على الزيادة والمبالغة^{٣٩} ذهبوا إلى أن كل ما لا يجوز فيه من أحكام التعجب لا يجوز فيه أحكام اسم التفضيل^{٤٠}، ولذا اختلفت عن الصفة المشبهة بالتزامه لفظاً واحداً عند تنكيره، وعدم رفعه الاسم الظاهر^{٤١}؛ إذ مصاحبتة ل(من) أبعدته عن شبه الفعل.^{٤٢}

ولأجل ذا فمن الطبيعي أن يكون كل ما وضعوه من قيود في سياق إعادته إلى أصله حاملاً -بوجه أو آخر- بعداً فكرياً، يكشف عن أسس ملاح تفكيرهم النحوي.

فاشترطهم ورود اسم التفضيل في سياق نفي^{٤٣} لتسويغ عمله الرفع في الاسم الظاهر يلمح منه ملح فكري، هو إدراك عميق لعلاقة الكلمات ببعضها وتأثيرها في بعضها قوة أو ضعفاً؛ إذ سعوا - بهذا الاشتراط- إلى إسباغ حكم القوي بتقوية الضعيف منها، الذي يهدف منه تحقيق تقويتين: تقوية شبه اسم التفضيل بالفعل، وتقوية طلب الصفة للموصوف.^{٤٤}

والتقوية الأولى مستتدة إلى أن ضعف التفضيل عائد لبعده شبهه بالفعل لعدم جريانه مجراه في لحاقه

^{٣٦} عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، ٩٠. ينظر: ابن يعيش علي بن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، تقديم: إميل بديع يعقوب، ج٤ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ = ٢٠٠١م)، ١٢٠.

^{٣٧} ينظر: أبو حيان الأندلسي، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، ج١٠ (دمشق: دار كنوز إشبيلية، د.ت)، ٢٨٥.

^{٣٨} ينظر: جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق: عبدالعال سالم مكرم، ج٤ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٥م)، ٨٠.

^{٣٩} التادفي، محمد بن إبراهيم بن الحلبي كحل العيون النجل في حل مسألة الكحل، ٢٦.

^{٤٠} النكساري، رسالة على مسألة الكحل، ١٠١.

^{٣٦} ينظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ج٨، ١٤٣.

^{٣٧} ينظر: محمد بن علي الصبان، حاشية الصبان، ج١، ٤٨٦.

^{٣٨} ينظر: النكساري، رسالة على مسألة الكحل، ١١٩-١٢٤.

النمط الأول: الفرار من تعارض الأصول.

تتسم تأويلات النحاة في هذا النمط بالدقة، وتتم عن عقلية فطنة؛ إذ تسير بتسلسل عقلي التدرج في التفكير، وتتمثل في إيجاد مخرج لها مع الحذر الشديد من الاصطدام بأصول نحوية.

وانبثقت من تتبع الأثر الإعرابي للكلمات المشكلة وعلاقتها ببعضها، واستحضار النماذج التي تتقاطع مع تركيبه، استنادًا إلى المخزون اللغوي وعقد الموازنات.

ويلحظ فيها استنادهم إلى أصول نظرية العامل؛ إذ توجيه الأثر الإعرابي لكلمتي (أحسن) و(الكحل) متوقف على هل اسم التفضيل في المسألة عامل أو لا؟ وعلى ضوء ذا فتوجيهها يتمثل في أحد أمرين: الأمر الأول: إن كان اسم التفضيل عاملاً فنصب (أحسن) صفة، ورفعها (الكحل) فاعلاً^{٤٣}.

والأمر الثاني: إن كان اسم التفضيل غير عامل فرفع (أحسن) خبرًا، ورفع (الكحل) مبتدأ له^{٤٤}، والعكس^{٤٥}.

إلا أن طريقة التفكير هذه قد تصطدم بأصول نحوية تابعة للاتجاه النحوي الذي ينتمي إليه النحوي ويعتد به؛ فالتوجيه القائم على عدم عمل اسم التفضيل، وكونه مع كلمة (الكحل) يمثلان ركني الجملة الاسمية

أما التقوية الأخرى فتستند إلى أن ضعف طلب الموصوف للصفة النكرة في سياق الإثبات أقل منه في سياق النفي؛ ففي الإثبات المقصد زيادة فائدة، وفي النفي تقرير الكلام ودرؤه عن الكذب^{٣٩}.

وفي سياق تحقيق سمة الافتقار التي تتناسب مع ملابسات هذا المقصد ومع سياق المسألة اشتراطوا أن يكون اسم التفضيل صفة^{٤٠} لاسم جنس^{٤١}؛ لأن النكرة تقتدر إلى الإيضاح والوصف^{٤٢}.

أما اشتراطهم أن يكون اسم التفضيل مفضلاً على نفسه باعتبارين فهو محاولة للتخلص من اتحاد ذات المفضل والمفضل عليه في مثال المسألة، وتحقيقاً لركني التفضيل.

وبذا يمكن القول بأن هذه الاشتراطات توصل ملمحاً عاماً من ملامح التفكير النحوي وهو تحقيق التكامل في صوغ أسس القواعد النحوية الخارجة عن أصلها، ومقاربتها منه.

ثانياً: ملامح التفكير النحوي في تأويل المسألة.

يمكن تصنيف ملامح التفكير النحوي في تأويل المسألة الكحل إلى نمطين:

النمط الأول: الفرار من تعارض الأصول.

النمط الثاني: الاستناد إلى العصف الذهني (تقليب وجهات النظر).

^{٤٣} أبو حيان، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق وشرح ودراسة:

رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبدالنواب، ج٥ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م)، ٢٣٣٥ - ٢٣٣٦.

^{٤٤} الرضي الأستريادي، شرح الرضي على الكافية، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، ط٢، ج٣ (بنغازي: منشورات جامعة قارويوس، ١٩٩٦م)، ٤٦٨.

^{٤٥} أبو حيان، ارتشاف الضرب من لسان العرب، ج٥، ٢٣٣٧.

^{٣٩} ينظر: محمد بن علي الصبان، حاشية الصبان، ج١، ٤٨٦.

^{٤٠} ابن الحاجب جمال الدين بن عثمان، الكافية في علم النحو، تحقيق: صالح الشاعر (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠١٠م)، ٤٣.

^{٤١} محمد بن علي الصبان، حاشية الصبان، ج١، ٤٨٦.

^{٤٢} أبو القاسم عبدالرحمن السهيلي، نتائج الفكر في النحو (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ = ١٩٩٢م)، ١٣٧.

والمعمول^{٤٩} - أي بين اسم التفضيل و(من)- بأجنبي، وهو -هنا- المبتدأ.^{٥٠} وتتسم تأويلات هذا النمط بدقة الملاحظة والحرص على سد الثغرات، وعدم التكلف، والقرب من الواقع اللغوي؛ إذ هي محاولات لبيان الأوجه الإعرابية التي تحتلها الكلمتان المشكلتان في مثال المسألة، وتفسير علاقتهما ببعضهما ودلالة سياق المسألة، وهذه هي حاجتها ومقصدها، فهي بذلك إجراء طبيعي استدعته ملابسات السياق.

النمط الثاني: الاستناد إلى العصف الذهني (تقليب وجهات النظر).

تمثل هذه الطريقة رافداً تكاملياً للطريقة السابقة، وقد تتزامن معها ذهنيًا؛ إذ هي أشبه ما تكون بعمليات حصر جميع الأوجه المحتملة؛ لمحاولة حلّ إشكال المثال مع تجاوز إشكالات الاصطدام بالأصول النحوية.

وقد ينجم عن هذه العمليات إعادة بناء تراكيب مثال المسألة إعادة كلية أو جزئية، سواء أكان بالتقديم، أم بالتأخير، أم بالحذف، ويمكن بيانها على النحو الآتي:

- حذف الضمير المجرور في (منه)، وحذف حرف الجر(في) من تركيب (في عين زيد) الذي هو في الأصل على حذف المضاف- أي من كحل عين زيد- فيصبح تركيب المثال بعد الحذف: ما رأيت

يصددم عند البصريين بأصل إضمار الضمير الذي في (منه) قبل ذكر مرجعه وهو(الكحل)، في حين أن هذا الاصطدام لا يكاد يذكر عند الكوفيين، ولا يروونه إشكالاً؛ لأن من أصولهم أن هذين الركنين يترافعان، ويصح أن يكون المبتدأ معمولاً للخبر.^{٤٦}

ومن هنا بدأت هذه الطريقة في التشعب الذهني فراراً من تعارض التأويلات مع الأصول المستحضرة؛ فذهبوا إلى أنه لا يمكن أن يكون (الكحل) مبتدأ مؤخرًا حتى لا يوقعهم الفرار من الفصل بالأجنبي في مخالفة الأصل في تقديم الضمير على مرجعه من دون ضرورة، كما لا يمكن تقديمه على اسم التفضيل حتى لا يوقعهم الفرار من تقديم غير الأهم من دون ضرورة في مخالفة الأصل في النعت بالمفرد من دون ضرورة أيضًا.^{٤٧}

لذا ذهب بعضهم إلى أن التأويل الذي قد يكون مناسباً من دون الوقوع في كل هذه المحذورات هو حمله على قول (مررت برجلٍ خيرٍ منه أبوه) برفع (الكحل) ب(أحسن) ومجيء (منه) بعده، ويكون التقدير (ما رأيت رجلاً أحسن في عينه الكحل منه في عين زيد). ليكون إضماراً بعد ذكر مرجعه.^{٤٨}

كما أن التوجيه القائم على كون الكلمة صفة رافعة لفاعلها اصطدم بأصل الفصل بين العامل

^{٤٦} الرضي الأستريادي، شرح الرضي على الكافية، ج٣، ٤٦٨.

^{٤٧} ينظر: محمد بن علي الصبان، حاشية الصبان، ج١، ٤٨٨.

^{٤٨} ينظر: ابن السراج أبو بكر محمد بن السري، الأصول في النحو، تحقيق: عبدالمحسن الفتلي، ج٢(بيروت: مؤسسة الرسالة، دت)، ٤٣.

^{٤٩} الرضي الأستريادي، شرح الرضي على الكافية، ج٣، ٤٦٨.

^{٥٠} ابن مالك جمال الدين محمد بن عبد الله، شرح تسهيل الفوائد، ج٣، ٦٨.

لكن ذلك لم يكن هو المقصد الذي أراده النحاة؛ إذ هم يحاولون بعملية عقلية إعادة التركيب إلى أصله أو ما يقاربه.

ثالثاً: ملامح التفكير النحوي في الأسس المستند إليها في وصف المسألة وتأويلها.

من إنعام النظر فيما تمّ استعراضه يمكن تصنيف ملامح التفكير النحوي المستتبطة من الأسس المستند إليها في وصف المسألة وتأويلها إلى نمطين:

النمط الأول: ملامح تنظيرية تتعلق بالتأصيل والتعديد، وتتمثل في القياس والقواعد الكلية.

النمط الثاني: ملامح منهجية تطبيقية تتعلق بمعالجة المادة اللغوية، وتتمثل في المقارنة، والافتراض.

وتأتي الملامح التنظيرية التي تتعلق بالتأصيل والتعديد -وهي هنا القياس والقواعد الكلية- من الملامح الأولية التي تبرز الإجراءات التي سلكها النحاة أثناء تعاملهم مع وصف مسألة الكحل وتأويلها؛ إذ هي تركز -بوجه أو بأخر- على فكرة توسيع دائرة الحكم على الشيء لينضم إليه أفراد، ولتعاد إليه شوارده، ووسيلة منظمة يساهم استحضارها في تعيين وجوه التقاطع بين التراكم والتباعد بينها.

وقد برز القياس في مسألة الكحل في منحيين^{٥٦}: قياس تطبيقي تمثّل في قياس مثال المسألة على نماذج سابقة متعددة مسموعة أو مصنوعة أو

رجلاً أحسن في عينه الكحل من عين زيد.^{٥١}

- حذف الضمير المجرور في (منه)، وإدخال (من) على الاسم الظاهر أو على محله أو على صاحب المحل، ويكون كالاتي التقدير على التوالي: (من

كحل زيد)، و(من عين زيد)، و(من زيد).^{٥٢}

- تقديم (عين زيد) على (أحسن) وإدخال الكاف عليها مع حذف ما بعد-(الكحل)- السبب المرفوع من المفضول وغيره، فيصبح تركيب المثال: ما رأيت كعين زيد أحسن فيها الكحل.^{٥٣}

- تأخير المرفوع (الكحل)، ويكون التقدير: مررت برجل أحسن في عينه منه في عين زيد الكحل.^{٥٤}

- تقديم المرفوع (الكحل) أو المرفوع والظرف (الكحل في عينه) على اسم التفضيل، ويكون التقدير: ما رأيت رجلاً الكحل أحسن في عينه منه في عين زيد، وما رأيت رجلاً الكحل في عينه أحسن منه في عين زيد.^{٥٥}

ويمكن القول بأن تأويلات هذا النمط تتسم باستنادها إلى الافتراض، الذي أفسح المجال لإعادة بناء التركيب بتقديم بعض ألفاظه أو تأخيرها أو حذفها، الأمر الذي قد يجعلها مدخلاً للخروج عن الواقع اللغوي بإعمال الفكر وافتراض ما قد يبعد عن التركيب الأساس لمحاولة سدّ الثغرات المحتملة.

^{٥١} ينظر: الرضي الأستراباذي، شرح الرضي على الكافية، ج٣، ٤٦٩.
^{٥٢} ينظر: أبو حيان الأندلسي، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، ج١٠، ٢٨٨.

^{٥٣} ينظر: الرضي الأستراباذي، شرح الرضي على الكافية، ج٣، ٤٦٩.
^{٥٤} ينظر: أبو حيان، ارتشاف الضرب من لسان العرب، ج٥، ٢٣٣٧.
^{٥٥} ابن السراج أبو بكر محمد بن السري، الأصول في النحو، ج٢، ٤٣.

^{٥٦} ينظر على سبيل التمثيل: إبراهيم بن موسى الشاطبي، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، تحقيق: محمد إبراهيم البنا وعبد المجيد قطامش، ج٤ (مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، ١٤٢٨هـ = ٢٠٠٧م)، ٥٩٨.

لسابقتها؛ فتأتي متزامنة معها، ومستقلة في أحيان أخرى؛ فتأتي منفصلة عنها.

ولعل هذا أمر طبعي شأن أي أمر مرتبط بعالم التفكير، الذي يتسع لكل فكرة شاردة وإن كانت ضبابية النشأة، فكيف بأحوال مسألة خارجة عن أصلها تلقفتها أذهان النحاة!

وعلى ذاء، فمن الطبعي أن تأتي المقارنة في سياق المسألة بنمطها الموازنة بين المتشابهات والمختلفات، ومن بعديها الشكلي والمعنوي.^{٥٩}

فمن السياقات التي تتكشف فيها عنايتهم بالمقارنة بين معاني التراكيب قولهم: "... فصارت مسألة: (ما رأيتُ رجلاً أحسنَ في عينه الكحلُ منه في عينِ زيدٍ) تُؤدّي من المعنى ما لا يؤدّي غيرها من العبارات السابقة.

ولذلك لا يقال: إنه يمكن في الموضع عبارةً أخرى تُؤدّي المعنى، وذلك أن/ تقول ك (ما رأيتُ رجلاً الكحلُ أحسنُ في عينه منه في عين زيدٍ)، ولا تحتاج إلى إخراج (أفعل) عن بابهِ إلى رفع الظاهر، لأننا نقول: إن هذا الكلام لا يفيد ذلك المعنى، وإنما يُفيد نفي المزية، لا نفي المساواة معاً، فالضرورة مُلجئة إليه.^{٦٠}

أمّا الافتراض فقد ظهرت ملامحه من خلال أشباه أقوالهم (إن شئت) ^{٦١}، و(كأنك قلت) ^{٦٢}، و(لو قلت) ^{٦٣}

العكس، وقياس نظري تمثّل في قياس عمل اسم التفضيل على اسم الفاعل.

وظهرت القواعد الكلية في المسألة في نسقها النحوي المألوف تارة، ومتداخلة مع النسق الفقهي عند بعض النحاة تارة أخرى.

فمن توظيفها في نسقها -على سبيل التمثيل -

توصلهم إلى نفي المساواة في مثال المسألة باستعمال الفعل وباستعمال اسم التفضيل استناداً إلى القاعدتين الكليتين^{٥٧}: (التساوي بين الشئيين في الصدق آية كون كل واحد منهما بمعنى الآخر)، و(تشبيه الشيء بالشيء يقتضي ألا يكون المشبه زائداً عن المشبه به).

ومن توظيفها متداخلة مع النسق الفقهي -على سبيل التمثيل أيضاً- ذهاب بعضهم إلى أن ماورد في باب التعجب يرد في باب التفضيل بمسألة فقهية.^{٥٨}

وقد يعن لمعترض أن يعترض بأن هذا التوظيف للقواعد الكلية في المسألة من رواسب التأثير بالعلوم الأخرى، ومحاولة تطويع أسسها وإقحامها في درس النحوي، والحق أن الأمر من الممكن أن يكون وارداً من باب كون هذه العلوم علوماً عقلية، تتحد فيها إجراءات التفكير بداهة، لكنه في المقابل لا يمكن القطع بأنها محاولات مقصودة لذلك الغرض.

أما الملاح المنهجية التطبيقية التي تتعلق بمعالجة المادة اللغوية، وتتمثل في المقارنة، والافتراض فيمكن عدّها في بعض الأحيان ملاح مكملة

^{٥٩} ينظر: سيبويه عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق: عبدالسلام هارون، ط٣، ج٢ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م)، ٣١.

^{٦٠} إبراهيم بن موسى الشاطبي، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، ج٤، ٥٩٩.

^{٦١} ينظر على سبيل التمثيل: ينظر: سيبويه عمرو بن عثمان، الكتاب، ج٢، ٣١.

^{٥٧} ينظر: النكساري، رسالة على مسألة الكحل، ١٢٤.

^{٥٨} ينظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ج٨، ١٣٩.

بمسلم إفادة ما يفيد اللفظ الظاهر من اقتضاء
المزية والمساواة معاً. وإنما يقتضي ما رأيت أحداً
الكحل أبين منه في عينه منه في عين زيد: نفي
رؤية الزائد حسنه لا نفي رؤية المساواة، وإذا لم
يتوصل إلى ذلك المعنى إلا بالترتيب المذكور الذي
عليه صح القول بالالتجاء إليه.^{٦٥}

كما يلح منه انبثاق إجراءاتهم من دافع الحاجة،
التي قد تشكلت في مقاصد عدة، وأشكال متعددة،
وليست مجرد إجراءات عشوائية، تم التوغل فيها حتى
تجاوزت حدود واقع الإشكال، وبلغت مرحلة الترف
الفكري.

ولعل في هذا ردّاً على تهمة قد تلصق بالمسألة من
جانب آخر، وهي نفي وجودها في الواقع اللغوي
استناداً إلى قلة نماذجها المسموعة وطغيان مثالها
المصنوع الذي أصبح لازمة لها، وتفسير محاولة
النحاة إخضاعها لتأويلات عدة -حذفاً وتقديماً
وتأخيراً- يجعلها أقرب إلى الترف الفكري.

هذا الاعتراض يمكن سبره من خلال الإجابة عن
تساؤل: هل كثرة التأويل توهم بعدم جواز المسألة
ومثالها؟ وكيف يمكن التوفيق بين هذا والقاعدة
الأصولية: ما تطرق إليه الاحتمال سقط به
الاستدلال؟

ما يقبله عقل المنصف والواعي بواقع الدرس النحوي
أن التأويل وكثرة إجراءاته في المسألة ليست مستنداً

أثناء إجراءات إعادة صياغة مثال المسألة حذفاً أو
تقديماً أو تأخيراً، أو أثناء تقلب النظر في تأويلات
سابقة^{٦٤}، وفي الحالين كان طبعياً؛ منساقاً حسب
إجراءات التفكير المتواصلة لإيجاد حل إشكال
المثال، ولم يصل حدّ المغالاة فيه.

**المحور الثاني: ملامح التفكير النحوي في وصف
مسألة الكحل وتأويلها في الميزان.**

يمكن القول بأن تباين ملامح التفكير النحوي
وتعددتها في وصف النحاة للمسألة أو تأويلها خير ما
يجسد إدراكهم لمراعاة مناسبة الإجراء المتخذ لدلالة
سياق المثال عامة، ولدلالة علاقة الكلمتين محل
الإشكال ببعضها خاصة.

ومما يعضده تردد الإشارة إليهما في سياقات عدة،
منها قولهم: "... فإن قاصد المعنى المفهوم من (ما
رأيت أحداً أحسن في عينه الكحل منه في عين زيد)،
إمّا بأن تجعل أفعال صفة لما قبلها رافعة ما بعدها،
وإمّا أن تجعله خيراً للكحل، وهذا الوجه ممتع
بإجماع العرب، لاستلزامه الفصل بالمبتدأ بين أفعال
(من) مع كونهما بمنزلة المضاف إليه. والوجه
الأخر لم يجمع على منعه، بل هو جائز عند
بعضهم، فلما ألجأت الحاجة إليه اتفق عليه.

فإن قيل لا نسلم الالتجاء إليه لإمكان أن يقال: (ما
رأيت أحداً الكحل أحسن في عينه منه في عين زيد).
فالجواب أن إمكان هذا اللفظ مسلم، ولكن ليس

^{٦٢} ينظر على سبيل التمثيل: أبو حيان الأندلسي، التذييل والتكميل في شرح
كتاب التسهيل، جـ ١٠، ٢٩٢.

^{٦٣} ينظر على سبيل التمثيل: المرجع السابق، جـ ١٠، ٢٩٣.

^{٦٤} المرجع السابق.

^{٦٥} ابن مالك، شرح تسهيل الفوائد، جـ ٣، ٦٨.

كثرة التأويلات متجاوزة حدود واقع التركيب، لكنه في سياق مسألة الكحل غير وارد؛ لأنه إجراء اضطر إليه النحاة لحاجة دعت إليه، سواء أكان في سياق وصفها أم في سياق محاولة إرجاعها إلى أصلها. وعلى ذا فالإجراءات المتخذة فيها منبثقة من أصل محاولة فهم الإشكال، وإعادته إلى أصله، ولم يكن اجتهادًا عقليًا محضًا.

- لا تخلو الشواهد النحوية في الدرس النحوي عمومًا، من احتمالات في مضان كثيرة ومع ذا يستدل بها في مواضعها. يعضد هذا الرأي تصريح أحد النحاة بجوازها في قوله: "ولوقوع التغيير الكثير في العبارة الثالثة من الحذف والتقديم والتأخير، ربما يتوهم أنها غير جائزة، فلذلك أحتاج إلى إيراد نظير لها جاء في كلام العرب."^{٦٩}

النتائج:

خلصت الدراسة إلى نتائج من أهمها:

■ تجسدت ملاح التفكير النحوي في مسألة الكحل في وصف المسألة وتأويلها والأسس المستند إليها فيهما .

■ تجسدت بؤرة الإشكال في المسألة في فرعين مكملين لبعضهما: إشكال مخالفة الأصل لعمل اسم التفضيل ورفع الظاهر، وإشكال فهم العلاقات التي تربط كلمات المثال ببعضها.

■ برزت ملاح التفكير النحوي في وصف مسألة

للقول بعدم جوازها؛ لأسباب عدّة، يمكن بيانها على النحو الآتي:

- كثرة التأويلات لم تقتصر على مثال المسألة المصنوع بل شملت ما ورد مجسدًا لها من شواهد مسموعة، ومن أكثرها دورانًا في مصنفاتهم:

■ حديث (ما من أيام أحب إلى الله فيها الصوم منه في عشر ذي الحجة)^{٦٦}

■ وقول الشاعر:^{٦٧}

مررت على وادي السباع ولا أرى

كوادي السباع حين يظلم واديا

■ وقول الآخر:^{٦٨}

ما علمت امرءًا أحب إليه الب

ذل منه إليك يا ابن سنان

- تعامل النحاة في الدرس النحوي مع بعض القضايا النحوية القائمة على شاهد واحد ولم ينكروا وجودها، أو ألقوها بما هو خارج عنها فكيف بمسألة وردت فيها شواهد عدة.

- قد يكون هذا الاعتراض واردًا ولاسيما إذا كانت

^{٦٦} رواه الترمذي والطبراني باختلاف في ألفاظه، ينظر: محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عطوة عوض، ط٢، ج٣ (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥هـ=١٩٧٥م)، ١٢٢؛ و: سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، حققه وخرج أحاديثه: حمدي عبدالمجيد السلفي، ج٢ (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، دت)، ١٣. وتناقلته المصنفات النحوية بذات اللفظ، ينظر مثلاً: سيبويه، الكتاب، ج٢، ٣٢.

^{٦٧} عبد القادر عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لسان العرب، تحقيق: عبد السلام هارون، ط٤، ج٨ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م)، ٣٢٧.

^{٦٨} ينظر في: عبدالرحمن السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: أحمد شمس الدين، ج٣، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م) ٧٤؛ و: ابن مالك جمال الدين محمد بن عبد الله، شرح تسهيل الفوائد، ج٣، ٦٥.

^{٦٩} عبد القادر عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لسان العرب، ج٨، ٣٢٨.

استحضرها في تعيين وجوه التقاطع بين التراكيب والتباعد بينها.

■ برز القياس في مسألة الكحل في منحيين: قياس تطبيقي تمثّل في قياس مثال المسألة على نماذج سابقة متعددة مسموعة أو مصنوعة أو العكس، وقياس نظري تمثّل في قياس عمل اسم التفضيل على اسم الفاعل .

■ ظهرت القواعد الكلية في المسألة في نسقها النحوي المؤلف تارة، ومتداخلة مع النسق الفقهي عند بعض النحاة تارة أخرى.

■ تأتي المقارنة في سياق المسألة بنمطها الموازنة بين المتشابهات والمختلفات، ومن بعديها الشكلي والمعنوي.

■ برزت ملامح التفكير النحوي في إجراء الافتراض طبعية أثناء إجراءات إعادة صياغة مثال المسألة حذفًا أو تقديمًا أو تأخيرًا، أو أثناء تقليب النظر في تأويلات سابقة، وتجسدت في أمثال قول (إن شئت)، و(كأنك قلت)، و(لو قلت) ، مجاريا بانساق مع إجراءات التفكير المتواصلة لإيجاد حل إشكال المثال، ولم يصل حدّ المغالاة فيه.

■ تباين ملامح التفكير النحوي وتعددتها في وصف النحاة للمسألة أو تأويلها خير ما يجسد إدراكهم لمرعاة مناسبة الإجراء المتخذ لدلالة سياق المثال عامة، ولدلالة علاقة الكلمتين محل الإشكال ببعضها خاصة .

الكحل وتقنيها في سبر حقيقته وفي استدراكاتهم وتعقيباتهم لإجراءات غيرهم وفي رصد تعاملهم مع إجراءات التفسير والتععيد .

■ برزت ملامح التفكير النحوي في إجراء التفسير من خلال محاولات النحاة إيجاد أنموذج يمكن حمل عمل اسم التفضيل عليه، وتعدد تفسيراتهم له .

■ توصل الاشتراطات التي وضعها النحاة لحل إشكال مسألة الكحل ملمحًا عامًا من ملامح التفكير النحوي وهو تحقيق التكامل في صوغ أسس القواعد النحوية الخارجة عن أصلها، ومقاربتها منه، وإدراك عميق لعلاقة الكلمات ببعضها وتأثيرها في بعضها قوة أو ضعفًا.

■ برزت ملامح التفكير النحوي في تأويل المسألة في نمطين: الفرار من تعارض الأصول، والاستناد إلى العصف الذهني (تقليب وجهات النظر).

■ برزت ملامح التفكير النحوي المستنبطة من الأسس المستند إليها في وصف المسألة وتأويلها في نمطين مكملين لبعضهما في أحايين كثيرة: ملامح تنظيرية تتعلق بالتأصيل والتععيد، وتتمثل في القياس والقواعد الكلية، ولامح منهجية تطبيقية تتعلق بمعالجة المادة اللغوية، وتتمثل في المقارنة، والافتراض.

■ تأتي الملامح التنظيرية التي تتعلق بالتأصيل والتععيد لتوسيع دائرة الحكم على الشيء لينضم إليه أفراد، ولتعداد إليه شوارده، ووسيلة منظمة يساهم

القاهرة: مكتبة الآداب.

أبو حيان الأندلسي

(١٤١٨هـ = ١٩٩٨م) ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب، القاهرة: مكتبة الخانجي.

(د.ت) التذليل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تحقيق: حسن هندأوي، ج، دمشق: دار القلم. الخطيب، محمد عبد الفتاح (د.ت) ضوابط الفكر النحوي، القاهرة: دار البصائر.

ابن السراج، أبو بكر محمد بن السري (د.ت) الأصول في النحو، تحقيق: عبدالمحسن الفتلي، بيروت: مؤسسة الرسالة.

السهيلي، أبو القاسم عبدالرحمن (١٤١٢هـ = ١٩٩٢م)، نتائج الفكر في النحو (بيروت: دار الكتب العلمية).

سبويه عمرو بن عثمان (١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م) الكتاب، تحقيق: عبدالسلام هارون، ط٣، القاهرة: مكتبة الخانجي.

السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر

(١٤٢٧هـ = ٢٠٠٦م) الاقتراح في أصول النحو، ضبط وتعليق: عبدالحكيم عطية، ط٢، دمشق: دار البيروني.

(١٤١٨هـ = ١٩٩٨م) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية.

تعدد ملاح التفكير النحوي في مسألة الكحل نتيجة طبيعية لدافع الحاجة التي قد تشكلت في مقاصد عدة، وأشكال متعددة، وليست مجرد إجراءات عشوائية، تم التوغل فيها حتى تجاوزت حدود واقع الإشكال، وبلغت مرحلة الترف الفكري.

نفت الدراسة تهمة عدم وجود المسألة في الواقع اللغوي استنادًا إلى الأدلة التي توصلت إليه .

قائمة المصادر والمراجع:

الأسترباذي، الرضي (١٩٩٦م) شرح الرضي على الكافية، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، ط٢، بنغازي: منشورات جامعة قاريوس.

البغدادي، عبد القادر عمر (١٤٢٠هـ = ٢٠٠٠م) خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق: عبد السلام هارون، ط٤، القاهرة: مكتبة الخانجي.

التادفي، محمد بن إبراهيم بن الحلبي (1995م) كحل العيون النجل في حل مسألة الكحل، تحقيق: حاتم بن صالح الضامن، منشور في (المورد)، مجلد (٢٣)، العدد (١).

الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة (١٣٩٥هـ = ١٩٧٥م) سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عطوة عوض، ط٢، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.

ابن الحاجب، جمال الدين بن عثمان (٢٠١٠م) الكافية في علم النحو، تحقيق: صالح الشاعر،

- عبدالدايم، محمد بن عبدالعزيز (٢٠٠٨م) الاستدلال النحوي: نحو نظرية معاصرة لأصول النحو العربي، القاهرة: دار الهاني.
- ابن مالك جمال الدين محمد بن عبد الله (١٤١٠هـ = ١٩٩٠م) شرح تسهيل الفوائد، تحقيق: عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، الجيزة: هجر للطباعة والنشر.
- ابن منظور محمد بن مكرم (د.ت) لسان العرب، بيروت: دار صادر.
- النكساري، شمس الدين محمد بن إبراهيم (١٩٨٧م) رسالة على مسألة الكحل من الكافية، تحقيق: عبدالفتاح أحمد الحموز، المنشور في مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، العدد الثاني، المجلد الثاني.
- ابن يعيش، يعيش علي (١٤٢٢هـ = ٢٠٠١م) شرح المفصل للزمخشري، تقديم: إميل بديع يعقوب، بيروت: دار الكتب العلمية.
- (١٤٠٦هـ = ١٩٨٥م) الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق: عبدالعال سالم مكرم، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى (١٤٢٨هـ = ٢٠٠٧م) المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، تحقيق: محمد إبراهيم البنا وعبد المجيد قطامش، مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى.
- الصبان، محمد بن علي (د.ت) حاشية الصبان: شرح الأشموني على ألفية ابن مالك ومعه شرح الشواهد للعيني، تحقيق: طه عبدالرؤف سعد، د.م: المكتبة التوفيقية.
- الطبراني، سليمان بن أحمد (د.ت) المعجم الكبير، حققه وخرج أحاديثه: حمدي عبدالمجيد السلفي، القاهرة: مكتبة ابن تيميه.
- طليمات، غازي مختار (١٤١٨هـ = ١٩٩٨م) أثر التأويل في فهم النص، بحث منشور في مجلة كلية الدراسات الإسلامية العربية، دبي، العدد (١٥).

Features of Syntactic Analysis in Describing (kohl) question and Its Interpretation between Need and Intellectual Luxury

Dr. Fauzeyya Badah Mokhled Al-otabi
Associate Professor of Linguistics, Faculty of Arts
Jeddah - King Abdul Aziz University

Abstract. the "Kohl" question is an example of an obstacle in the implementation of Factor Theory in a syntactic lesson. This is because it is a deviation of the scope of the rule of superlatives, despite citing hearsay evidence representing them. This is why Syntacticians devoted their attention when dealing with them. The study represents their efforts when solving the issue and ultimately attempts to answer the question: Were their way of thinking coming out of necessity or was it because they had no limits in their imagination in a way that their actions actually constituted an intellectual luxury?

I followed an analytical descriptive methodology and concluded that Syntacticians' deep awareness to the relationship between vocabulary of composition and their achievement to the meaning of the general context. This was evidently witnessed in their description of the problem, their attempts to control it, their interpretation, and the bases on which it is built. Their way of thinking appeared in two forms: theoretical aspects concerned with their activation of the idea of analogy and general principles, and the methodological aspects of their attempts to solve the linguistic material on hand which was represented in comparison and assumption. The syntacticians therefore were forced to come up with a solution to a necessity stemming from that exit and its interpretation.

Key words: Kohl question, Superlatives, Need, intellectual luxury

مفهوم ختم النبوة عند محمد إقبال

د. محمد بن سعيد بن حامد آل مدشة الغامدي

الأستاذ المشارك بقسم الشريعة والدراسات الإسلامية

بكلية الآداب والعلوم الإنسانية

بجامعة الملك عبد العزيز بجدة

مستخلص. يرى محمد إقبال أن العقل، والتاريخ، والنظر في السنن وآيات الأنفس والآفاق، هي بدائل تحل محل النبوة بعد ختمها، وهذه البدائل من حقها أن تتسخ الإجماع ولو كان هذا الإجماع إجماع الصحابة، ويرى أن السنة النبوية فيها أحكام تشريعية شرعها الرسول صلى الله عليه وسلم لطاقفة من الناس في زمانه ولا تتاسب غيرهم، لذلك لا يمكن تطبيق هذه الأحاديث وما اشتملت عليه من أحكام على الأجيال اللاحقة، وضرب لذلك مثالا بحد الردة، ويرى أن الكون في تطور، ولا بد من مواكبة هذا التطور، ومن ذلك أنه لا بد من تغيير بعض الأحكام لتوافق التطور الحاصل والواقع، وبناءً على ذلك فإن مفهوم ختم النبوة عند محمد إقبال يخالف الكتاب والسنة وإجماع المسلمين.

المقدمة

الحمد لله، له الأسماء الحسنى، والصفات العلى، أرسل رسله بالبينات وأنزل معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط، وختمهم بمحمد صلى الله عليه وسلم، سيد الأولين والآخرين، وخاتم الأنبياء والمرسلين، صلوات الله عليهم أجمعين، ما عبد عابد وسجد ساجد، أما بعد:

فإن مما أجمع عليه المسلمون، أن محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى ذلك دل القرآن والسنة، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ۝﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن الرسالة والنبوة قد انقطعت، فلا رسول بعدي ولا نبي).^(١)

عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١١ هـ ١٩٩٠ م.
قال الحاكم: (هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه) ووافقه

(١) المستدرک علی الصحیحین، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري، ٤/٤٣٣، حديث رقم (٨١٧٨)، تحقيق: مصطفى

لأنّ المفهوم الذي ينادي به العلمانيون لختم النبوة يبدأ من عند محمد إقبال، لذلك كان أفراد هذا البحث للحديث عن مفهوم ختم النبوة عند محمد إقبال.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

أولاً: أنّه مع التطور الذي تشهده وسائل الإعلام، ووصولها إلى جميع أفراد الأسرة صغاراً وكباراً، تطل علينا هذه الوسائل ببرامج تمتلئ بالشبهات، طعنا في الدين، وتشكيكا فيه، وتزهيدا للمسلمين في اتباع أوامره واجتتاب نواهيه، واتباعاً للمتشابهات، وزعزعة للمحكمات، فكان واجبا على أهل العلم أن يذبوا عن دين الله، وأن يبطلوا تحريف المحرّفين، ويظهروا زيغ الزائغين، ومن هذه القضايا التي تثيرها وسائل الإعلام هو مفهوم ختم النبوة، وفق التفسير العلماني لها، فلذلك وقع الاختيار على هذا العنوان، مساهمة في الذب عن دين الله، وتحصين المسلمين من مثل هذه الشبهات. ثانياً: أنّ هذا المفهوم لختم النبوة عند العلمانيين عموماً وعند محمد إقبال خصوصاً، هو الأصل الذي ينطلقون منه في تقرير ما يريدون تقريره من قضايا دينية تتعلق بالسياسة، والاقتصاد، والمرأة، والحلال والحرام. فإذا فهمنا الأصل وتم إبطاله، سهّل علينا إبطال ما بُني على هذا الأصل من فروع.

منهج البحث:

البحث يعتمد على المنهج الوصفي القائم على وصف

وقد أجمع المسلمون على: (أنّ من سوّغ اتباع غير دين الإسلام، أو اتباع شريعة غير شريعة محمد _صلى الله عليه وسلّم_ فهو كافر) ^(١)، والدليل على ذلك قول الله _تعالى_: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ بِمَ ۖ﴾ [آل عمران: ٨٥] وقال _صلى الله عليه وسلّم_: (والذي نفس محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي، ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلتُ به، إلا كان من أصحاب النار). ^(٢)

وعلى هذه العقيدة استمر المسلمون قروناً عديدة، وأزمنة مديدة، حتى ظهر في القرون المتأخرة أقوام تأثروا بحضارة الغرب وفسفتهم، واتخذوا لأنفسهم مناهج متعددة في التعامل مع نصوص الكتاب والسنة، وتفسير محكمات الدين، خالفوا بها القرآن والسنة، وإجماع الأمة، من الصحابة والتابعين ومن سار على نهجهم واهتدى بهديهم.

وكان من المصطلحات الشرعية، والمحكمات الدينية، والمسلمات الشرعية، التي طالتها أيدي العلمانيين فعبثوا بها، وأخرجوها عن معناها الشرعي إلى معاني توافق أهواءهم، مصطلح (ختم النبوة)؛ لذلك كان هذا البحث الذي رغبتُ في كتابته بياناً لموقف العلمانيين من ختم النبوة، وقد وقع الاختيار على محمد إقبال؛

الذهبي.

وصححه الشيخ الألباني. [انظر: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، ١٢٨/٨، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م].

(١) مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام ابن تيمية، ٥٢٤/٢٨، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف

الشريف، المدينة النبوية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد _صلى الله عليه وسلّم_ إلى جميع الناس ونسخ الملل بملته، ١/١٣٤، حديث رقم: (٢٤٠)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

بدأ دراسته في الكتاب، ثم دخل المدرسة الإرسالية الاسكتلندية الثانوية، وبعد إتمامها بتفوق درس في كلية سيالكوت على (مير حسن) وهو أستاذ في الأدب الفارسي والعربي، وهو الذي بث في نفس إقبال حب الأدب الشرقي، وتعلم منه إقبال اللغة الفارسية والعربية، وتخرج منها في سنة ١٨٩٥م، ثم انتقل محمد إقبال بعد ذلك إلى الكلية الحكومية في مدينة لاهور وعاصمة البنجاب، وتخرج منها وتابع دراسته فيها فنال الماجستير سنة ١٨٩٩م، وكان الأول على أقرانه فُعِين مدرساً للفلسفة فيها، وكان من أساتذته في لاهور المستشرق (سير توماس أرنولد) وهو مستشرق بريطاني شهير، بدأ حياته العلمية في جامعة كمبردج، حيث أظهر حبه للغات، فتعلم العربية، وانتقل للعمل باحثاً في جامعة عليكرة الإسلامية في الهند، ثم عمل أستاذاً للفلسفة في جامعة لاهور وقد تأثر به محمد إقبال، وبعد ذلك رحل محمد إقبال إلى أوروبا وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة ميونخ في ألمانيا، وعاد إلى وطنه سنة ١٩٠٨م، وبعد إتمام دراسته اختير لتدريس التاريخ والفلسفة في جامعة لاهور، وعمل أستاذاً للغة العربية بجامعة كمبردج، كما نادى بضرورة انفصال المسلمين عن الهندوس ورأى تأسيس دولة إسلامية، توفي إقبال سنة ١٩٤٠م، وعمره سبع وستون سنة. (١)

لقد كان لمحمد إقبال مفهوم خاص يتعلق بختم النبوة، وقد تأثر به كثير من العلمانيين، يقول الكاتب التونسي

مفهوم النبوة عند محمد إقبال، ثم استعمال المنهج النقدي القائم على نقد آرائه، وتقويمها وفق نصوص الكتاب والسنة، ومنهج السلف الصالح لهذه الأمة. **خطة البحث:** يشتمل البحث على مقدمة وخمسة مباحث وخاتمة.

المقدمة: وفيها أهمية الموضوع وأسباب اختياره ومنهج البحث.

المبحث الأول: الخلاف حول مفهوم ختم النبوة عند محمد إقبال.

المبحث الثاني: محمد إقبال وموقفه من التطور ودعوته إلى التغيير.

المبحث الثالث: محمد إقبال والتفسير الصوفي.

المبحث الرابع: مراحل البشرية عند محمد إقبال.

المبحث الخامس: موقف محمد إقبال من السنة النبوية وإجماع الصحابة.

المبحث السادس: محمد إقبال وتأثره ببنيتشه.

المبحث السابع: نقد مفهوم ختم النبوة عند محمد إقبال.

الخاتمة.

المبحث الأول:

(الخلاف حول مفهوم ختم النبوة عند محمد إقبال)

محمد إقبال، وُلِدَ في البنجاب سنة ١٢٨٩هـ ١٨٧٣م، وهو شاعر وفيلسوف، درس اللغة الفارسية والعربية إلى جانب لغته الأردية، وقد درس إقبال في (سيالكوت) وتقع شمال شرق البنجاب في باكستان،

ص ٢١_٥٦، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة.

(١) انظر: محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره، عبدالوهاب عزام،

ننسى أن المذاهب في العالم القديم كانت نتاج فكر مجرد لا يمكنه أن يتخطى حدود إقامة منظومات لمعتقدات دينية غامضة وتقاليد سائدة، ولا يضع أيدينا على خصائص الحياة الحقيقية، وإذا نظرنا إلى الموضوع من وجهة النظر هذه، عندئذ يبدو أن نبي الإسلام يقف ما بين العالم القديم وبين العالم الحديث؛ فهو من ناحية مصدر رسالته يعتبر منتما للعالم القديم، أما من ناحية روح رسالته فيعتبر منتما إلى العالم الحديث، وقد اكتشفت الحياة فيه مصادر أخرى للمعرفة مناسبة لاتجاهاتها الجديدة؛ فميلاد الإسلام هو ميلاد العقل الاستدلالي، وهذا ما أرجو أن أتمكن حاليا من إثباته لكم بطريقة مقنعة ترضيكم؛ ففي الإسلام تبلغ النبوة كمالها باكتشافها لضرورة وضع نهاية لمسلسل النبوات، بحيث تكون هي النبوة الخاتمة، ولا نبوة بعدها، وفي هذا الموقف يتجلى الإدراك العميق: أن الحياة لا يمكن أن تظل إلى الأبد تقودها خيوط من خلفها، وأن على الإنسان لكي يحصل على كمال معرفته لنفسه أن يترك أخيرا ليعتمد على مصادره المعرفية الخاصة به، وكان إبطال الإسلام للكهنوت والملكية الوراثية، ودعوة القرآن المستمرة لإعمال العقل وممارسة التجربة، والتأكيد على النظر في الكون والتاريخ كمصادر للمعرفة الإنسانية، كل هذه كانت جوانب مختلفة لفكرة واحدة جديدة جاء بها الإسلام وهي ختام النبوة، على أن هذه الفكرة لا تعني أن

مصدق الجليدي: (إن ختم النبوة لم يصبح مفهوما فلسفيا إيجابيا إلا مع الفيلسوف الهندي محمد إقبال المعاصر لفيلسوف التطور الخلاق، الفرنسي هنري برغسون، وقبل ذلك كان ختم النبوة يشير فقط إلى ظاهرة توقف الوحي).^(١)

وقد حصل الخلاف في تفسير مفهوم محمد إقبال لختم النبوة، وحتى نعرف مفهوم ختم النبوة عند محمد إقبال، لا بد من أن نورد النص الذي ذكره مفسرا فيه ختم النبوة.

يقول محمد إقبال: (ومن المؤكد أنه أثناء طفولة البشرية اكتسبت الطاقة النفسية ما أسميه الوعي النبوي، وهو حالة من الاقتصاد في الفكر والاختيار الفردي، يتزود الإنسان خلالها بأحكام واختيارات وطرق للسلوك سابقة التجهيز (لعلها الفطرة التي فطر الله الناس عليها)، ولكن الحياة (مع مولد العقل ونمو ملكة النقد) راحت تكبت تكوين ونمو حالات الوعي غير العقلانية، التي فاضت بها الطاقة البشرية في مرحلة مبكرة من مراحل تطورها، والإنسان محكوم أساسا بالعاطفة والغريزة، أما العقل الاستدلالي الذي من شأنه أن يمكّن الإنسان من أن يصبح سيد بيئته فهو إنجاز مكتسب، وعندما يتم اكتسابه يجب تقويته وتدعيمه بإحباط نمو الأساليب الأخرى للمعرفة، ومما لا شك فيه أن العالم القديم قد أنتج بضعة مذاهب فلسفية عظيمة عندما كان الإنسان بدائيا نسبيا ويكاد يحكمه الإيحاء، ولكن يجب ألا

http://alislahmag.com/index.php?mayor=contenu&mayaction=article&article_id=15&idlien=189

(١) حوار مع الدكتور مصدق الجليدي، بقلم فيصل العش، مجلة الإصلاح الإلكترونية مجلة فكرية ثقافية جامعة تصدر شهريا،

الإنسانية كانت إلى ذلك الحين محتاجة إلى هدايتها من قبل ما وراء الطبيعة والتربية البشرية، أما الآن، أي في القرن السابع الميلادي، وبعد ازدهار الحضارة اليونانية والرومانية ومن ثم الإسلامية، وبعد نزول التوراة والإنجيل وعلى أثرهما القرآن؛ فقد تلقت البشرية ما يكفي من التعاليم الدينية، ولم تعد هناك ضرورة للمزيد ممّا وراء الطبيعة، فالإنسان قادر، من الآن فصاعداً وبدون الوحي، على سلوك طريقه في الحياة دون الحاجة إلى نبي جديد، وهذا معنى الخاتمية، أي أنه لا رسول بعد اليوم، انطلقوا بالاعتماد على أنفسكم). (٣)

هذا هو حديث محمد إقبال عن مفهومه لختم النبوة، وتأييد علي شريعتي له، وقد حصل الخلاف بين المفكرين في معنى كلام محمد إقبال وعلي شريعتي، فكلامهما يحتمل معنيين:

المعنى الأول: أنّ القضايا التي كانت تُحل في عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- عن طريق الوحي، لا بد من حلها اليوم عن طريق التفكير والتدبر والاجتهاد كالمقياس والمصالح المرسلّة وسد الذرائع، فهذا أمر مقبول، ولا يستدعي وصفه بالانحراف والزيغ والضلال.

وممن أيد هذا المعنى زكي الميلاد حيث قال: (وأستطيع أن أكون قاطعاً وجازماً في أنّ إقبالاً لا يريد ولا يقترب

التجربة الصوفية قد توقفت الآن عن الوجود كحقيقة حيوية، وهي تجربة لا تختلف من حيث الكيف عن تجربة النبوة، من المؤكد أن القرآن يعتبر الأنفس والآفاق مصادر للمعرفة، والله يرينا آياته في التجربة الجوانية والبرانية على السواء، ومن ثم أصبح من واجب الإنسان أن يحكم على كفاءة كل نواحي التجربة في إمدادنا بالمعرفة، ولكن لا ينبغي أن نفهم من فكرة انتهاء النبوة أن المصير النهائي للحياة هو إحلال العقل نهائياً محل العاطفة والشعور؛ فمثل هذا شيء غير ممكن وغير مرغوب، وإنما القيمة العقلية الحقيقية للفكرة هي أنها تتجه بنا إلى خلق موقف نقدي مستقل تجاه التجربة الصوفية؛ إذ جعلنا نعتقد أن كل سلطة شخصية تدعي أن لها أصلاً فوق الطبيعة قد انتهت عهده من تاريخ البشرية). (١)

ويقول أيضاً: (ولكن التجربة الجوانية ليست إلا مصدراً واحداً من مصادر المعرفة البشرية، وحسبما ورد في القرآن هناك مصدران آخران للمعرفة، هما الطبيعة والتاريخ، وبفتح هذه المصادر للمعرفة تتجلى روح الإسلام في أبعث صورها). (٢)

هذا مفهوم محمد إقبال عن ختم النبوة، وبمثل كلامه هذا قال علي شريعتي، حيث قال: (النبي عندما يصف نفسه بأنه خاتم الأنبياء، لا يريد القول بأن ما قاله يكفي البشرية إلى الأبد، بل مراده من الخاتمية أن

علي شريعتي على طلبة كلية الأدب بجامعة مشهد خلال العام الدراسي ١٩٦٦ - ١٩٦٧ م. [انظر: نظرية ختم النبوة ودور العقل في الإسلام، زكي الميلاد، مجلة الكلمة، ٤/١٠/٢٠١٢ م].

(١) تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال، ص ٢٠٦ - ٢٠٩، ترجمة: محمد يوسف عدس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ٢٠١١ م.

(٢) تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال، ص ٢١٠
(٣) هذا الكلام جاء جواباً على سؤال أثناء الدروس والمحاضرات التي ألقاها

وصاغ مفهوماً للوحي يتمحور حول هذه التجربة، وميز بين تجربة الأنبياء وتجربة العرفاء، ذلك أنّ الثانية يبقى صاحبها حبيساً فيها، ولا يخرج من فضائها، فيما يتخطى النبي تجربته الشخصية؛ لأنها تمنح شخصيته إرادة تغيير العالم، وجعل إقبال الحاجة لوحي الرسالة الإلهية تختص بمرحلة من مراحل الوعي البشري، فإذا بلغ عقله رشده اعتمد على نفسه، ولم يعد في حاجة إلى ما هو خارج عنه كي يتطور ويتكامل، بل يعتمد على وعيه وتجاربه وخبراته المتراكمة، وذلك ما لخصه محمد إقبال في قوله: "النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مقود يقاد منه، وأنّ الإنسان، كي يحصّل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يُترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو".^(٢)

وقد تأثر بهذه الفكرة عند محمد إقبال جمع من العلمانيين من أبرزهم عبدالكريم سروش وهو مفكر إيراني علماني، يقول عبدالكريم سروش: (وأما آراء إقبال اللاهوري في باب الخاتمية فهي بحاجة إلى توضيح أكثر: لقد ذهب إقبال اللاهوري في الفصل الخامس والسادس من كتابه القيم تحت عنوان (إعادة التفكير الديني في الإسلام) إلى أنّ روح الإسلام ذات ماهية مناهضة للتفكير اليوناني، ويتحسر على النزعة اليونانية التي أصابت المسلمين، وأغفلوا العقل

أساساً من فكرة إحلال العقل محل الوحي، ولو أنّ إقبالاً علم بهذا التأويل لنظريته لأعاد صياغتها بطريقة تقطع الطريق على تأول هذا المعنى، مع قناعاتي أنّ هذه النظرية هي بحاجة إلى إعادة صياغة من إقبال نفسه لتكون أكثر وضوحاً وتماسكاً).^(١)

المعنى الثاني: أنّ المراد بكلام إقبال أنّ العقل والنظر في الطبيعة والتاريخ وآيات الأنفس والآفاق، تحل محل السنة وإجماع الأمة، ومن حق العقل والنظر في الطبيعة والتاريخ وآيات الأنفس والآفاق أن يكون لها مواقف نقدية تجاه الوحي من خلال تأويل القرآن بما يوافق العقل والواقع والتجربة العملية، أو رد جملة من أحاديث السنة وجعل العقل ناسخاً لها، أو مخالفة إجماع الأمة بحجة العقل والنظر في الطبيعة والتاريخ وآيات الأنفس والآفاق، وبالتالي فالعبرة بالعقل لا بالوحي، أي أنّ ختم النبوة يعني انتهاء مرحلة معينة لتبدأ مرحلة جديدة، فالنبوة انتهى دورها، ليحل بعدها بدائل تؤدي أدواراً جديدة، وتأتي بتشريع جديد، ولها أن تتسخ السنة وإجماع الأمة، وهذا أمر مرفوض وغير قبول، وهو موصوف بالانحراف والزيغ والضلال، يقول عبدالجبار الرفاعي: (كَتَبَ محمد إقبال "تجديد التفكير الديني في الإسلام"، وهو أول نصّ في فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، لكن حضوره وتأثيره ما يزالان هامشيّين في الدراسات الدينية بالعربية، ففي كتابه هذا خصص محمد إقبال فصلاً عالج فيه "التجربة الدينية"،

حفريات(صحيفة إلكترونية ثقافية تصدر عن مركز دال للأبحاث والإنتاج الإعلامي بالقاهرة)، ٢٠١٩/١٢/٠٤م.

(١) نظرية ختم النبوة ودور العقل في الإسلام، زكي الميلاد، مجلة الكلمة، ٢٠١٢/١٠/٤م.

(٢) مفارقة فكر محمد إقبال، عبدالجبار الرفاعي، مقال في صحيفة

الاستقرائي، وقد رأى أن ظهور العقل الاستقرائي التجريبي كبح الاعتماد على الغريزة (الوحي)، وعمقت حركة التاريخ عن أن تتمخض عن الأنبياء، ولذلك تم الإعلان عن ختم النبوات، وعاد من الخطأ انتظار وليّ سماويّ؛ ليكون مصدراً جديداً للمعرفة وبناء تفكير جديد. إنّ إعلان ختم النبوات كان بداية إطلاق سراح العقل الإنساني، لينطلق بتفكيره إلى الأمام، مستضيئاً بنور عقله، إنّ الإنسان المعاصر بحاجة إلى ثلاثة أمور: تفسير روحي للعالم؛ وتحرر روحي للعقول؛ وتأسيس أصول عامة؛ لتوجيه التكامل الاجتماعي على أساس معنوي، إنّ توقف بعث الأنبياء يعني تحرير العقل، الذي لم يعد هناك من قيود على حدوده الفكرية، ولم يغدّ الدين سوى مصدرٍ من مصادره المعرفية، وفي الختام ذهب إلى اعتبار الديمقراطية المعنوية غاية ما ينشده الإسلام، وإنّ المهدوية التي تساوي النبوة أو تفوقها تحول دون تحقيق هذه الديمقراطية المعنوية، علينا الاستماع إلى كلمات إقبال بوعي، وأن نقدر قيمة ونعمة الخاتمية التي دعت الإنسانية وأجلستها على مائدة الأرض، وحررتها من الانتظار المملّ لفتح أبواب السماوات، ... إنّ المسلمين بحكم الخاتمية سوف لا يستمعون إلى أيّ نداء سماوي آخر، ولن يتنازعو حول صدقه أو كذبه، وإنّ كلام أي شخص لن يبلغ في حجّيته ما لكلام النبي، ولن يكون نازلاً من السماء، فقد أوكل أهل

السماء شؤون الأرض لسكانها).^(١) ويقول أيضاً: (إنّ تحرير العقل الإنساني، وإيصال الإنسان إلى نفسه، الذي اعتبرته من بركات الخاتمية، لا يعني أنّ العقل كان حبيساً في قفص الديانة، كما تصوّرت ذلك، وأنّ الأنبياء كانوا أعداء التعقل والتفكير، وأنه بانتهاء عهد النبوات يبدأ عرس الحريات، بل معناه أنّ الناس بعد وفاة النبي وخاتم الرسل قد ترك لهم فهم كلّ شيء، وخاصة فهم الدين، ولم تعد هناك من حاجة لأن تمدّ إليهم يد من السماء ليعتمدوا عليها في فهم الدين، وإن أسلوب التدين منذ الآن فصاعداً كنهج الحياة يمر في طريقه إلى التكامل والاستقامة عبر الصدمات والنزاعات، دون التدخل الغيبي من حين لآخر، بل من خلال تنازع وتعاون العقول الأرضية الخيرة والحرّة في فهمها ونقدها وتفسيرها للدين، والمتحرّرة من قيود التقليد، وإنّ الشيعة بدأوا ممارسة هذه الحرية على نحو مباشر دون تدخّل من السماء منذ بداية عصر غيبة الإمام المهدي، وأما سائر المسلمين، على حدّ تعبير إقبال اللاهوري، فقد بدأوا ممارسة هذه الحرية على المستوى العملي منذ رحيل النبي محمد، ومن الواضح أنّ هذا الكلام لا يؤدي بالإنسان تلقائياً إلى تذكر التيارات الفكرية الغربية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، ولا يكون ذريعة إلى الخلط بين ختم النبوة وختم الديانة، ولا يكون سبباً في إقامة حفل وهمي على أنقاض الدين، أدرك جيداً أنّ

ص ٣٦-٣٧، مجلة نصوص معاصرة، العدد الواحد والعشرون، ١٤٢٢هـ/٢٠١١م، بيروت.

(١) التشيع والمعضل الثلاثي: الإمامة، الخاتمية، والديمقراطية، حوار بين د. سروش والشيخ محمد سعيد بهمن، ترجمة: حسن الهاشمي،

أقل من خمسة آلاف عام من بدء النبوة وختامها، وبعد مليون سنة كيف سيكون الناس؟ إقبال يقول: حق أن تختتم النبوة حين صارت آيات الآفاق والأنفس مصدراً لمعرفة الحق، إن إقبالاً هو الذي ساعدني على معرفة كيف أعرف الصواب والخطأ بين المذهب الحنفي والشافعي لَمَا قال: إن طريق معرفة الحق في المذاهب والفلسفات والأديان والثقافات والحضارات هو أن تنظر إلى نموذج الإنسان الذي أنتجه هذا الدين أو الثقافة، وإقبال كان نظره الفيزيولوجي قصيراً ولكن رؤيته الفكرية كانت محلقة، فإقبال حل لي مشكلة الشريعة بأفكاره العملاقة، شريعة الله هو العدل وكل ما هو أقرب إلى العدل هو شريعة الله، إن المحور الذي تدور عليه الشريعة هو العدل، وأما بالنسبة لتفاصيل الأحكام فكل عصر يمكن أن يقترب من العدل والإحسان كأهداف أسمى، لقد ذكر ذلك حين ناقش مسيرة الأتراك ومفكري الأتراك أيام الانقلاب العثماني).^(٣)

وكذلك التونسي عبدالمجيد الشرفي، من العلمانيين الذي تأثروا بمفهوم ختم النبوة عند محمد إقبال، يقول عبدالمجيد الشرفي عن مفهوم ختم النبوة: (أنها ختم لها من الخارج، أي أن هذا الختم يضع حداً نهائياً لضرورة اعتماد الإنسان على مصدر في المعرفة ومعيار في السلوك مستمد من غير مؤهلاته الذاتية، إنه إيذان بانفتاح عهد جديد في وجه البشرية قاطبة؛ إنه تدشين

ختم النبوة عبارة عن مفهوم قيم وثري، وإن الكلام الشيعي لم يطرقه حتى الآن بشكل صحيح ومنصف؛ لما فيه من الألغام والموانع، ولم يوفقه حقه بالبحث والتحقيق، ولم يدرك حسناته وفضائله، ولم يشهد بها، وفي المقابل تكلف وتفلسف في بيان تفسير وتبرير الغيبة، وأخفق في ذلك، وحال دونه ودون تبين معنى الخاتمية، وكأنه يعتبر الإيمان بالخاتمية سيئة يجب الاستغفار منها، والتكفير عنها، رحم الله الدكتور علي شريعتي، فقد أدرك جيداً أن هناك الكثير من المسلمين لم يفهموا من التوحيد سوى أن الله واحد لا أكثر، يرون العينين والحاجبين ولا يرون وحي الحاجبين وآلاف الدلائل الكامنة وراء العيون، وها هي قصة الخاتمية، وكأنها لا تقول بأن محمداً قد ارتحل، ولن يأتي بعد الإسلام ديناً جديداً، وبهذا نكتفي).^(١)

وكذلك جودت سعيد، فهو ممن تأثر كثيراً بمحمد إقبال، حيث يقول جودت سعيد: (لَمَّا بدأ الاهتمام بالواقع والتفاهم مع الله بواسطة سننه، توقفت النبوة؛ لأن النبوة مرحلة وانتهت).^(٢)

ويقول أيضاً: (إقبال هو الذي فهم مغزى ختم النبوة، وما أهم هذه الفكرة، التاريخ هو الذي سيكشف في المستقبل أهمية هذه الفكرة، نحن نقول إن محمداً صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين، ولكن ما ثقل ووزن هذه الفكرة؟ إن النبوات من عهد نوح إلى محمد

(٢) انظر: رسالة انظروا، اللغة والواقع ص ٧، جودت سعيد، نقلا عن كتاب: النزعة المادية في العالم الإسلامي، عادل التل، ص ١٤٠.
(٣) مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ٦٥، رئيس التحرير: عبدالجبار الرفاعي، بيروت، لبنان، العدد الرابع، ١٤٩١ هـ ١٩٩٨ م.

(١) التشيع والمعضل الثلاثي: الإمامة، الخاتمية، والديمقراطية، حوار بين د. سروش والشيخ محمد سعيد بهمن، ترجمة: حسن الهاشمي، ص ٥١-٥٢، مجلة نصوص معاصرة، العدد الواحد والعشرون، ١٤٣٢ هـ ٢٠١١ م، بيروت.

المتينة لأخلاقية كونية بحق، ولا يكون دوره محصوراً في تقديم وصفات جاهزة ما على المسلم إلا أن يطبقها تطبيقاً آلياً أجوف^(١). وهذا المعنى الثاني هو الذي يرجح الباحث أنه مقصود محمد إقبال، ويتبين ذلك بما سطره محمد إقبال في كتابه "تجديد الفكر الديني في الإسلام"، ويمكن تلخيص الأفكار التي أودعها محمد إقبال في كتابه هذا مما له علاقة بموضوع ختم النبوة في المباحث التالية:

المبحث الثاني:

(محمد إقبال وموقفه من التطور ودعوته إلى

التغيير)

يرى محمد إقبال أن: (الطبيعة قابلة للزيادة وبالتالي ليس لها حد، بمعنى أن أيّ حدٍ لا متدادها ليس حداً نهائياً، وعدم محدوديتها إنما هو بالقوة لا بالفعل، فالطبيعة إذن يجب أن تُفهم على أنها كائن حي دائم النمو، ونموه ليس له حدود نهائية برّانية وإنما حدّه الوحيد حدّ جَوَانِي هو الذات الأولية التي تبعث الحياة في الوحدة الكلية وتحافظ عليها، ... وهكذا فإن الرأي الذي اتخذناه يضيف على العلوم الطبيعية معنى روحياً جديداً؛ فمعرفة الطبيعة هي معرفة بالسنة الإلهية، وفي ملاحظتنا للطبيعة إنما نسعى في الحقيقة وراء نوع من التواصل بالذات المطلقة، وما هذا إلا صورة أخرى من

لمرحلة جديدة في التاريخ لا يحتاج فيها الإنسان، وقد بلغ سن الرشد، إلى من يقوده وإلى من يتكى عليه في كل صغيرة وكبيرة، وتكون وظيفة نبي الإسلام في هذه الحالة إرشاد الإنسان إلى مسؤوليته الجديدة وتحميله تبعات اختياراته، مثله إذن مثل من أغلق باب بيته الذي هو بالنسبة إليه بيت النبوة، بيت جميع الأنبياء - وختمه من الخارج، فلم يبق سجيناً له وساح في أرض الله الواسعة، ويكون بذلك قد أذن بحرية الإنسان في أن يسكن البيوت التي يبنها بجهد الخاص، بما يدلّه عليه عقله، بما يوفره له ذكاؤه، بما تقتضيه مصلحته الفردية والجماعية، بما يحقق به إنسانيته ومنزلته السامية في هذا الكون، بهذا يكون النبي حقاً شاهداً ومبشراً ونذيراً، ويكون بأقواله وأفعاله الأسوة الحسنة أعطى المثال في العدل والمحبة والرحمة والبر، وفي السلوك المستقيم عموماً بما يتلاءم والأوضاع التي عاش فيها، لا أن يكون قد سطر بصفة باتّة ونهائية ما يجب فعله وما يجب تركه، في كل الحالات ومهما كانت الظروف والملابسات، إذ إنه يكون حينئذٍ قد رسخ التبعية التي جاء ليقاومها، ولم يزد على أن استبدل تقليداً بتقليد ومحاكاة بأخرى، حتى وإن كانت أفضل منها في عصرها، ... هكذا يكون محمد بن عبد الله قد ختم النبوة ليقضي على التكرار والاجترار، وليفتح المجال للمستقبل الذي يبنه الإنسان مع أبناء جنسه في كنف الحرية الذاتية، والمسؤولية الفردية، والتضامن الخلاق، هكذا يكون قد أرسى الدعائم

الطبعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبدالمجيد الشرفي، ص ٩١-٩٣، دار

صور العبادة).^(١)

فالكون عند محمد إقبال: (قابل للزيادة، كون ينمو وليس منتجا مكتملا خرج من يد صانعه منذ أحقاب قديمة)^(٢)، لذلك إقبال يرى أن يكون للإنسان موقف نقدي مستقل تجاه التجربة سواء كانت التجربة الصوفية الجوانية؛ أو التجربة البرانية وهي النظر في الأنفس والآفاق والتاريخ، فما دام الكون ينمو، فهو يتغير، وما دام يتغير، فلكذلك المعارف والأفكار تتغير.

ومحمد إقبال متأثر في هذا بالفيلسوف الفرنسي هنري برجسون، فقد ذكر السنغالي سليمان بشير ديان صاحب كتاب (التفكير الفلسفي في الإسلام) أن إقبال لم يكن يفصل القرآن عن التطور الذي يشهده العالم، ليطل محبوسا دائما في الماضي البعيد، وهذه الفكرة تلتقي مع فكرة برغسون بشأن التطور الخلاق، فعندما نكون في عالم مفتوح، وغير مُكتمَل، فإننا لا نتعامل مع الزمن كما لو أنه عدو يدمر كل شيء، وإنما هو يمنح الكائن القدرة على إبراز الجديد، وتحقيق ما لم يكن قد تحقق من قبل، ومعنى هذا أن إقبال كان يرى أن القرآن يساير التطور الزمني، ويواكب كل ما هو جديد في الحياة البشرية، وإذن يمكن القول إن القرآن يتضمن فكرة الانطلاق الحيوي، والاندفاع الخلاق.^(٣) يرى برغسون: أنه ليس في الكون مخطط محدد سلفاً، وأن التطور يأتي مباغتاً في عالم يسير مغامراً، عالم

يُخترَع ويعاد اختراعه دون هوادة، وأن هناك قوة خلاقية أنشأت الكون، لتكون ذات فعل حاسم في تطوره، إننا نتغير باستمرار، فالحالة النفسية تكتسب حين تستمر لفترة ما، أموراً جديدة لم تكن لها من البدء، وإن ما نسميه حالة ليس إلا تغيراً في الحقيقة، وليس هناك من شعور أو فكرة أو إرادة لا تتغير، بل هي تتغير باستمرار وفي كل آن: فإذا توقف تغيرها فإن ديمومتها ستوقف كذلك، ويرى أننا موجودون بواسطة التغير، وما حياتنا إلا التغير نفسه، ومهما حاولنا البحث خلف مظاهر الكون المتغيرة أبداً، فلن نعثر على ما لا يتغير، إذاً هناك التغير وحسب، ويؤمن برجسون بعالم ينمو؛ طالما أن نشاط الدفعة الحية والقوة الخلاقية فعال ومنتج، ويعتقد برجسون، أن الحياة تستطيع أن تنتج ألوانا من الجدة، وتصنع مخلوقات جديدة، وتسير على بحار مجهولة، تبتدع خرائط لنفسها كلما أبحرت، وتغير مجراها عندما تريد، ولما كانت الدفعة الحية نشطة، تخلق ألوانا من الجدة، فلن يكون مستقبل الموجودات الحية أبداً تكراراً آلياً لماضيها، ولن يكون التنبؤ مستحيلاً على الإطلاق.^(٤)

لقد صرح محمد إقبال في أكثر من موضع، أنه لا بد من التغيير، وأن نقيم الفكر الإسلامي ولا مانع من مخالفة المتقدمين، وأن المحافظة الجامدة على القديم هو أمر سيئ في الدين، يقول محمد إقبال: (والسبيل

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت، ص ٥٤٤-٥٤٥، ترجمة: محمود سيد أحمد، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ٢٠١٠م.

(١) تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال، ص ٩٧-٩٨

(٢) المرجع السابق، ص ٩٥

(٣) انظر: مفكر سنغالي يدرس العلاقة بين إقبال وبرغسون، حسونة المصباحي، صحيفة العرب، الخميس ٢٠١٧/٩/٧م.

ويقول محمد إقبال: (إن ارتقاء الإنسان برؤية جديدة، يستشرف بها أصله ومصيره: من أين أتى؟ وإلى أين المصير؟، لهو وحده الذي يحقق له في النهاية الانتصار على مجتمعات يحركها تنافس لا إنساني رهيب، ويحقق له الانتصار على حضارة فقدت وحدتها الروحية، بما يكمن فيها من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية! الدين كما أوضحت من قبل من حيث هو مبادرة مقصودة، وسعي للوصول إلى المبدأ المطلق للقيم، من أجل أن يستعيد الإنسان قوى شخصيته الخاصة، الدين بهذا المفهوم هو حقيقة لا يمكن إنكارها، وخير شاهد على ذلك تجده في كل الكتابات الدينية المنشورة في العالم، بما في ذلك ما دونه الأخصائيون عن تجاربهم الشخصية، وإن كانوا قد عبروا عنها بصياغات فكرية تشبه صياغات علم النفس القديم، هذه التجارب طبيعية تماما مثل تجاربنا العادية، والدليل على ذلك هو أنّ لها قيمة معرفية عند من يأخذ بها، والأهم من ذلك هو قدرتها على تركيز قوى الذات بحيث تكسبها شخصية جديدة، والرأي القائل بأن مثل هذه التجارب عُصائبيّة، أو صوفية ظلامية، لن يفصل نهائيا في مسألة دلالتها أو قيمتها، وإذا كان النظر وراء الطبيعيات أمرا ممكنا، فينبغي علينا مواجهة هذه الإمكانية بشجاعة، حتى لو أدى ذلك إلى تعديل أو اضطراب في مألوف حياتنا وتفكيرنا، ويجب علينا من أجل الحق أن نتخلى عن

الوحيد المفتوح أمامنا لتصحيح هذا الوضع هو: الاقتراب من المعرفة الحديثة بنزعة الاحترام ولكن بروح الاستقلال، وأن نقمّم الفكر الإسلامي في ضوء هذه المعرفة حتى لو خالفنا في ذلك المتقدمين).^(١)

ويقول محمد إقبال: (ولمّا كانت القاعدة الفكرية في الإسلام هي: أنه لا مزيد من الوحي للبشر بعد النبي محمد، ولا رسالة بعده، فإنه ينبغي أن تكون من أكثر الشعوب تحزّرا روحيا على وجه الأرض، والمسلمون الأوائل الذين خرجوا من العبودية الروحية في آسيا الجاهلية (آسيا ما قبل الإسلام) لم يكونوا في وضع يجعلهم يدركون مغزى هذه القاعدة الفكرية، فليقدّر المسلم اليوم موقفه، وليجدّد بناء حياته الاجتماعية في ضوء هذه المبادئ المطلقة، وليطوّر من أهداف الإسلام التي تكشّفت حتى الآن بشكل جزئي، الديمقراطية الروحية التي هي الهدف النهائي للإسلام).^(٢)

ويقول محمد إقبال: (والحقيقة أن المحافظة الجامدة على القديم هو أمر سيئ في الدين مثلما هو سيئ في النواحي الأخرى للنشاط الإنساني، فهذه المحافظة وهذا الجمود يدمر حرية الذات المبدعة، ويسد المسارات أمام روح المبادرة والإقدام، وهذا هو السبب الرئيسي في أنّ وسائل الصوفية في العصور الوسطى لم تعد قادرة على إنتاج اكتشافات أصيلة ومبتكرة للحقيقة الإلهية).^(٣)

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠٨

(١) تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال، ص ١٦٢
(٢) المرجع السابق، ص ٣٠٠-٣٠١

موقفنا الحالي).^(١)

فهل حقيقة الإلهية، وأصل الإنسان ومصيره، تحتاج إلى رؤية جديدة غير ما جاء في الكتاب والسنة؟! وما هو موقفنا الحالي الذي يجب علينا أن نتخلى عنه من أجل الحق؟!

وما هي الاكتشافات الأصيلة والمبتكرة للحقيقة الإلهية التي يريد إقبال إنتاجها بعد عجز وسائل الصوفية في العصور الوسطى عنها؟!

كل هذه النصوص والتساؤلات التي تثيرها هذه النصوص تدل على أنّ إقبال يقصد من ختم النبوة انتهاءها، وأنّ هناك بدائل تحل محلها، ويمكن لهذه البدائل أن تعطي نتائج تخالف ما جاءت به النبوة وإجماع الأمة.

المبحث الثالث:

(محمد إقبال والتفسير الصوفي)

محمد إقبال كان له تفسيرات خالف بها ما جاءت به النبوة وما كان عليه السلف الصالح، مما يدل على أنّه يريد لهذه البدائل التي تحل محل النبوة أن تأتي بشيء جديد حتى ولو خالفت النبوة وما جاءت به.

يقول محمد إقبال: (وإني شخصياً أعتقد أن وصف الله بالنور في الكلام المنزل بالديانات السماوية - اليهودية والمسيحية والإسلام - يجب تفسيره الآن بطريقة مختلفة في ضوء العلم الحديث، فمبادئ علم الفيزياء الحديث تعلمنا أن سرعة الضوء لا يمكن تجاوزها، وهي واحدة بالنسبة لجميع الملاحظين لها، مهما

اختلف نظام حركتهم، وهكذا فإن النور في عالم المتغيرات هو أقرب شيء إلى المطلق، وبناء على ذلك فإن التعبير المجازي عن الذات الإلهية بالنور يجب أن يؤخذ - حسب رأي العلم الحديث - على أنه دلالة على أنّ الذات الإلهية مطلقة، وليس دلالة على حلولها في كل الأشياء؛ لأن ذلك يؤدي إلى التسليم بوحدة الوجود).^(٢)

فانظر كيف فسّر محمد إقبال الآية تفسيراً يخالف ما ورد عن ابن عباس - رضي الله عنه -، ويخالف ما عليه المفسرون إلى يومنا هذا.

ولم يكتف إقبال بتأويل الآية بل أوّل الجنة والنار وتأويلاً يخالف ما جاءت به النبوة، وما عليه السلف الصالح، يقول محمد إقبال: (والجنة والنار هما حالتان، لا منطقتان معيّنتان، وأوصافهما في القرآن تصوير بصري لحقيقة جوّانية أي لصفة، والنار بحسب التعبير القرآني هي: ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ﴾^(١) أَلَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ ﴿٧﴾ [الهمزة: ٦-٧] أي في الاعتراف الأليم للإنسان بفشله كإنسان، أما الجنة فهي فرحة الانتصار على قوى التحلل، وليس في الإسلام شيء كالذي يسمونه باللعنة أو الهلاك الأبدي، وما قد ورد في بعض آيات القرآن من كلمة (الأبدية)، فيما يتعلق بالنار يشرحه القرآن نفسه بأنه إنما يعني فقط فترة من الزمن، ﴿لَيْسَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾^(٢) [النبأ: ٢٢] ولا يمكن أن تنقطع نسبة الزمن تماماً عن تطور الشخصية، فالصفة تميل إلى أن تصبح دائمة، وإعادة تشكيل الصفة يحتاج بالتأكيد إلى

(٢) المرجع السابق، محمد إقبال، ص ١١٠-١١١،

(١) المرجع السابق، ص ٣١٧-٣١٨

الذين جاءوا بعد ذلك، وكذلك أعمال العقلانيين من غير المتصوفة، تشكّل جميعاً فصلاً تنويرياً متعاضداً في تاريخنا الثقافي).^(٣)

ويقول عن التجربة الصوفية: (فمجال التجربة الصوفية إذن من حيث هو طريق للمعرفة مجال حقيقي، مثل أي مجال آخر من مجالات التجربة الإنسانية، ولا يمكن تجاهله لمجرد أنه لا يأتي عن طريق الإدراك الحسي)^(٤)، ويقول أيضاً: (التجربة الصوفية هي تجربة مباشرة، ومن هذه الناحية لا تختلف التجربة الصوفية عن غيرها من مستويات التجربة الإنسانية التي تمدنا بمعطيات للمعرفة، فكل تجربة هي تجربة مباشرة، وكما أنّ مجالات التجربة المعتادة تخضع لتفسير المعطيات الحسية للوصول إلى معرفة العالم الخارجي، فكذلك مجالات التجربة الصوفية تخضع للتفسير للوصول إلى معرفة الله، وكون التجربة الصوفية مباشرة فإن هذا يعني ببساطة أننا نعرف الله كما نعرف الموضوعات الأخرى).^(٥)

وحين تحدّث محمد إقبال عن مصادر المعرفة ذكر منها التجربة الصوفية حيث يقول: (وكان التصوّف التعبدي هو الذي حاول وحده أن يفهم معنى وحدة التجربة الجوانية التي أعلن الإسلام أنّها أحد المصادر الثلاثة للمعرفة، أمّا المصدران الآخران فهما التاريخ والطبيعة، وبلغ تطوّر هذه التجربة في الحياة الدينية للإسلام ذروته في العبارات المشهورة التي أطلقها

فترة زمنية، وبناء على ذلك فإن النار كما يصورها القرآن ليست حفرة عميقة من العذاب الأبدي، أنزله إله مننقم، وإنما هي تجربة للتقويم قد تجعل الذات القاسية تعود مرة أخرى للإحساس بالنسمات الحية لإحسان الله ونعمه، وليست الجنة إجازة للسكون، فالحياة واحدة ومستمرة، والإنسان يمضي دائماً إلى الأمام كي يتلقى تجليات الأنوار الجديدة من الحق اللامتناهي، الذي يتبدى كل لحظة في جلال جديد، والمتلقي لإشراقات الأنوار الإلهية ليس مجرد متلق سلبي، فإنّ كل فعل للذات الحرة يخلق موقفاً جديداً، وبهذا يقدم المزيد من الفرص للتجلي الخلاق).^(١)

وكذلك حديثه عن جوهر التوحيد، حيث قال: (وجوهر التوحيد كفكرة قابلة للتنفيذ العملي، هو المساواة والاتحاد والحرية).^(٢)

فهذه تأويلات خالف بها النبوة ومن سار على منهج النبوة، وبالتالي فلا مشكلة عنده في أن تكون هناك بدائل عن النبوة تأتي بمفاهيم جديدة حتى ولو خالفت النبوة وإجماع الأمة.

ومن خلال النظر في التأويلات السابقة لمحمد إقبال نجد أنّها شبيهة بالتأويل الصوفي، فمحمد إقبال نشأ في بيئة صوفية، وكتابه مليء بالثناء على التجربة الصوفية، حيث يقول: (ويبدو أنّ البحث عن أسس عقلية في الإسلام يمكن تعقّب بداياتها عند الرسول -صلى الله عليه وسلم- نفسه...، وأعمال المتصوفة

(٤) المرجع السابق، ص ٤٧

(٥) المرجع السابق، ص ٤٠

(١) المرجع السابق، ص ٢٠١-٢٠٢

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٩

(٣) المرجع السابق، ص ١٦

فإن رسالة التشريع ونبوة التكليف قد انقطعت عند رسول الله محمد _ صلى الله عليه وسلم_، فلا رسول بعده _ صلى الله عليه وسلم_، ولا نبي يشرع ولا يكلف، وإنما هو علم وحكمة وفهم عن الله فيما شرعه على ألسنة رسله وأنبيائه _ عليهم سلام الله_، وما خطه وكتبه في لوح الوجود من حروف العالم وكلمات الحق، فالتنزيل لا ينتهي، بل هو دائم دنيا وآخرة). (٣)

يريد إقبال أن يقول إن هذه التجربة الصوفية تجربة قد جاءت بعلم جديد، وتأويل جديد يخالف ما كان عليه السابقون، وبالتالي فما المانع أن يحذو المسلم المعاصر حذوهم سواء عن طريق التجربة الصوفية، أو عن طريق التأمل في الطبيعة والتاريخ وآيات الأنفس والآفاق ويأتي بجديد من التأويلات والتفسيرات التي تخالف ما كان عليه السابقون من علماء الأمة. محمد إقبال مارس أسلوب التعميم والإجمال وعدم التصريح في كتابه تجديد الفكر الديني كما مارس ذلك ابن عربي في نصه السابق حين زعم أنه يتلقى عن الله، وفي نفس الوقت يزعم أنه ليس بنبي ولا ناسخ لشرعية النبي _ صلى الله عليه وسلم_.

ومحمد إقبال في حديثه عن التجربة الصوفية متأثر بالفيلسوف الفرنسي هنري برجسون، فهنري برجسون ألف كتابه (ينبوع الأخلاق والدين)، والينبوعان هما الغريزة والحدس، وكل من هاتين الوظيفتين يوجد أخلاقاً معينة وديناً معيناً، فيكون هناك نوعان من

الحلاج: أنا الحق وما في الجبة إلا الله). (١)
وقد مضى تأويل محمد إقبال للجنة والنار، وأتت هما حالتان، لا منطقتان معينتان، وأن النار ليست حفرة عميقة من العذاب الأبدي، وإنما هي تجربة للتقويم، وهو بتأويله هذا يشبه ابن عربي حين أول النار بقوله: (وأما أهل النار فمآلتهم إلى النعيم، ولكن في النار إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون برداً على من فيها، وهذا نعيمهم، فنعيم أهل النار نعيم خليل الله حين ألقى في النار، فإنه _ عليه السلام_ تعذب برؤيتها و بما تعود في علمه و تقرر من أنها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان، وما علم مراد الله ومنها في حقه، فبعد وجود هذه الآلام وجد برداً وسلاماً، مع شهود الصورة اللونية في حقه، وهي نار في عيون الناس، فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين، هكذا هو التجلي الإلهي). (٢)

ويبقى هنا سؤال: ما ذا يريد محمد إقبال من حديثه عن التجربة الصوفية؟ ما ذا يريد من الحديث عن تجربة تقوم على الكشف، ودعوى الاتصال بالله مباشرة؟

ماذا يريد إقبال بالحديث عن تجربة قوم منهم ابن عربي، حيث يقول عن كتابه الفتوحات المكية: (فوالله ما كتبتُ منه حرفاً واحداً إلا عن إملاء إلهي، وإلقاء رباني، أو نَفث روحاني في روع كياني، هذا جملة الأمر مع كوننا لسنا برسلاً مشرّعين ولا أنبياء مكلفين،

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي، ٢٣٣/٦

(١) المرجع السابق، ص ١٥٩
(٢) فصوص الحكم، ابن عربي، ص ١٠٢، دار الكتاب العربي، بيروت.

وهذا الدين يحمل الإنسان على التشبث بالحياة ومن ثمة على التشبث بالجماعة، أما الدين المتحرك فهو امتداد القوة الحيوانية؛ وهو انفعال صرف ومستقل عن السنّة وعن اللاهوت وعن الكنائس، يظهر في بعض الأفراد الممتازين الذين هم المتصوفون، وأنّ التصوف وسيلتنا لمعرفة الله معرفة تجريبية. (١)

فانظر إلى وجه الشبه بين إقبال وبرجسون في الحديث عن التطور، والإشادة بالمتصوفة والتجربة الصوفية.

وقد وجّه يوسف كرم نقداً لبرجسون حيث قال عنه: (قرأ برجسون المتصوفين المسيحيين من خلال آرائه ومقاصده، تحدوه رغبة خفية في استخدامهم، لا في الأخذ عنهم، إنه يضعهم في رأس المتصوفة، ولكن لأي سبب؟ لميلهم إلى العمل، ونجاحهم في العمل، والعمل جوهر الوجود عند فيلسوفنا، أما عقيدتهم فلا يحفل بها). (٢)

فهل موقف إقبال شبيه بموقف برجسون من المتصوفة؟ يحتمل نعم، ويحتمل لا، لأنّه من بيئة صوفية.

إنّ موقف إقبال من ابن عربي والصوفية ووحدة الوجود يشبه موقف (لسنج) عند حديثه عن مسيحية العقل، وحديثه عن وجود الأشياء خارج الله، وفي شرح فلسفة وحدة الوجود عند لسنج يقول حسن حنفي: (وإذا كان في الذهن الإلهي فكرة الإمكانية، فإن الضرورة تكون

الأخلاق ونوعان من الدين، أحد نوعي الأخلاق أخلاق ساكنة مغلقة، والآخر أخلاق متحركة مفتوحة، يتقوّم النوع الأول في جملة من عادات تفرضها الجماعة ابتغاء صيانة كيائها بحيث يعتبر خيراً ما يكفل هذه الصيانة، ويُعتبر شراً ما ينال منها، فهذا النوع من الأخلاق صادر عن الغريزة وعن الضرورة الاجتماعية، والأخلاق هنا في مستوى أدنى من مستوى العقل، هي أخلاق الجماعات المغلقة على أنفسها، أمّا أخلاق النوع الآخر فهي تتجاوز حدود الجماعة وترمي إلى محبة الإنسانية قاطبة بل الخليقة بأسرها، تظهر في بعض الأفراد الممتازين يسمعون في أنفسهم نداء الحياة الصاعدة فيتملكهم انفعال خالص غير ذي موضوع، فائق لمستوى العقل، هؤلاء هم الأبطال، أمثال أنبياء بني إسرائيل أو سقراط، يجذبون الناس بالقدوة لا بالاستدلال، ومجرد وجودهم نداء، وأخلاقهم هي الأخلاق الكاملة المطلقة، لا تعرض قانوناً ينفذ، بل مثلاً يحتذى، غير أنه يجب أن نذكر دائماً أن الضغط الاجتماعي وفورة المحبة مظهران للحياة متكاملان، أي أن نوعي الأخلاق مظهران طبيعيين للتطور الحيوي ومرحلتان في تقدمه، أمّا الدين فهناك دين ساكن وآخر متحرك، نشأ الأول من تفكير العقل في الموت وفي مخاطرات المستقبل فينشأ عن ذلك تصور حياة آجلة، وتُخترع قوات فائقة للطبيعة خيرة أو شريرة، فتصبح عقيدة وتثبت سنة،

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص ٤٤٦-٤٤٨، دار

المعارف، القاهرة، طه.

واحدة بأساليب مختلفة، وأن وحدة الوجود قد أمكن استنباطها عقلاً بعد أن كانت تجربة ذوقية خالصة).^(١)

فوحدة الوجود التي هي مذهب لابن عربي، لها وجودها في الفلسفة الغربية، وقد استفاد محمد إقبال من الفلسفة الصوفية والغربية معا.

ومثل ما أشاد إقبال بالتجربة الصوفية فقد أشاد بالتأمل في الطبيعة، وملاحظتها، والنظر في التاريخ وآيات الآفاق والأنفس، يقول محمد إقبال: (معرفة الطبيعة هي معرفة بالسنة الإلهية، وفي ملاحظتنا للطبيعة إنما نسعى في الحقيقة وراء نوع من التواصل بالذات المطلقة، وما هذا إلا صورة أخرى من صور العبادة).^(٢)

فإقبال يرى أنه مثل ما أن الصوفي في تجربته يتصل بالله فينتلقى عنه العلوم والمعارف، فنحن أيضاً عن طريق التجربة والتأمل في الطبيعة نستطيع أن نتصل بالله فننتلقى عنه العلوم والمعارف من خلال ما أودعه في هذه الطبيعة من أسرار وسنن، ومثل ما أن الصوفي يأتي بعلم جديد يخالف به إجماع الأمة، فنحن أيضاً يمكننا أن نأتي عن طريق التجربة بعلم يخالف إجماع الأمة.

المبحث الرابع:

ايضاً فيه، فإذا كان الله لديه فكرة وجود شيء، فإنّ هذا الشيء بالفعل يكون موجوداً فيه، فالفكرة التي لدى الله عن الشيء لا تنفصل عن الوجود الفعلي لهذا الشيء، ومستحيل أن يوجد شيء بالفعل لا يكون لدى الله فكرة عنه، لا يوجد إذن شيء خارج الله ما دام الله لديه فكرة عنه، ولا يوجد ذهن إلهي بلا فكرة ما دام الوجود الخارجي موجوداً ولدى الله فكرة عنه، إن كل حدود الشيء موجودة في الله، ولا يوجد حد واحد خارج الله إن لم يكن له مثال لديه، فالحقيقة أنه لا يوجد شيء خارج الله، وعندما يثبت الفلاسفة شيئاً من ذلك فإنهم يعنون وجوداً متميزاً عن الله وليس وجوده خارج الله، فالأفكار الموجودة لدى الله عن الأشياء هي هذه الأشياء ذاتها، ولا يوجد شيء في الخارج لا يوجد في الله، أمّا اعتبار الأشياء خارجة عن الله وبالتالي تكون حادثة فإن ذلك يؤدي إلى حدوث الأفكار في الله، فالأشياء الحادثة تُحدث أفكاراً حادثة، وهذا ما لم يفكر أحد في تلافيه، الحل إذن هو اعتبار وجود الأشياء في الله فكراً ووجوداً، إمكانية وضرورة، صورة ومادة، مثالا وواقعاً، وهنا يبدو مذهب التأليه عند لسنج الذي يتوحد فيه الله بالعالم، ... وباختصار فإن هذا النص عن (وجود الأشياء خارج الله)، يشير إلى الميتافيزيقا الخفية وراء فلسفة التنوير، ... وكأنّ الأنطولوجيا العامة في ألمانيا، ومذهب التأليه الطبيعي في إنجلترا، والفلسفة الحسية في فرنسا، ميتافيزيقا

(١) تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال، ص ٩٨

(٢) تربية الجنس البشري، لسنج، ترجمة وتقديم وتعليق: د. حسن حنفي، ص ٧٩، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٦ م.

المرحلة الثانية: مرحلة الفكر: تتميز بالنفهم العقلاني للنظام الديني والمصدر الأعلى لمرجعياته، وتتميز بنظرة متسقة منطقياً في رؤيتها للكون مع الله.

المرحلة الثالثة: مرحلة الكشف: وفي هذه المرحلة (يحل علم النفس محل الميتافيزيقيا، وتتمى الحياة الدنيوية في الإنسان طموحه إلى الاتصال المباشر بالحقيقة المطلقة، وهنا يصبح الدين مسألة قوامها التمثّل الشخصي للحياة والقوة، ويكتسب الفرد شخصية حرة، لا بالتحلل من قيود الشريعة، ولكن باكتشاف المصدر المطلق لهذه الشريعة في أعماق وعيه هو).

(٢)

إنّ المرحلة الثالثة التي يقصدها إقبال هي مرحلة التصوف التي يصل فيها الصوفي من خلال النظر والتأمل إلى الاتصال بالحقيقة المطلقة (الله _ سبحانه وتعالى) كما يزعم الصوفية، ويؤكد ذلك أنّ إقبال أكد ذلك بقوله: (ولذلك فإنّي استعمل كلمة دين بمفهوم هذه المرحلة الأخيرة من تطوّر الحياة الدنيوية، عندما أنوي الآن إثارة التساؤل في موضوعنا، والدين بهذا المعنى الروحي قد اصطلح على تسميته بالتصوّف). (٣)

وهذه المراحل تشبه كثيرا ينبوعا الدين عند برجسون، كما أنّ تقسيم محمد إقبال لمراحل البشرية وللمراحل الدنيوية يدل على تأثره بفكر أوجست كونت، حيث يرى أوجست كونت أنّ البشرية مرت عبر تاريخها نحو التقدّم والتطوّر بثلاث حالات: ١_ الحالة اللاهوتية:

(مراحل البشرية عند محمد إقبال)

قسّم محمد إقبال مراحل البشرية إلى مرحلة طفولة البشرية معتمدة على الفطرة التي فطر الله الناس عليها، ثم مرحلة مولد العقل ونمو ملكة النقد ويرى أنّ ميلاد الإسلام هو ميلاد العقل الاستدلالي، ثمّ مرحلة اكتمال العقل الاستدلالي الذي من شأنه أن يمكّن الإنسان من أن يصبح سيد بيئته، وعندما يتم اكتسابه يجب تقويته وتدعيمه بإحباط نمو الأساليب الأخرى للمعرفة، وفي هذه المرحلة تبلغ النبوة كمالها باكتشافها لضرورة وضع نهاية لمسلسل النبوات، بحيث تكون هي النبوة الخاتمة، ولا نبوة بعدها، وأن على الإنسان أن يُترك أخيراً ليعتمد على مصادره المعرفية الخاصة به، من إعمال العقل وممارسة التجربة، والنظر في الكون والتاريخ والآنفس والآفاق كمصادر للمعرفة الإنسانية. (١)

فهنا ثلاث مراحل، مرحلة طفولة البشرية، ثم النبوة وهي ميلاد العقل الاستدلالي، ثم اكتمال العقل الاستدلالي وفي هذه المرحلة ختمت النبوة.

كما تحدّث محمد إقبال عن مراحل الحياة الدنيوية، وقسّمها إلى ثلاثة مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة الإيمان: عبارة عن نظام ينبغي على الفرد والأمة تقبله بدون إعمال العقل، وليس له أثر في الحياة الجوانية للفرد.

(٢) تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال، ص ٢٠٦_٢٠٩

(١) تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال، ص ٣٠٣_٣٠٤

(٢) تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال، ص ٣٠٣_٣٠٤

العلة، ويصبح موضوع العلم الإنساني هو الإجابة على السؤال: كيف؟ لا عن السؤال: لماذا؟، فالمعرفة العلمية إذًا يجب أن تستمد من الواقع وتقوم على التجربة، فكلما أمكن معالجة مسألة بالملاحظة والاختبار، انتقلت هذه المسألة من الفلسفة إلى العلم، واعتُبر حلها نهائيًا، ولمّا كانت التجربة محدودة في نظر كونت، فإنه ستظل هناك دائمًا كثير من الظواهر خارج علومنا. (١)

ولقد عرض إقبال لهذه المراحل عند كونت دون أن ينقدها كما نقد عددا من الأفكار الفلسفية، بل أثنى على الشاعر التركي (ضياء) الذي صاغ هذه المراحل، حيث قال: (ويتضح من هذه الأبيات كيف صاغ الشاعر بطريقة جمالية فكرة أوجست كونت عن المراحل الثلاثة لتطور الفكر البشري، وهي: المرحلة الدينية والمرحلة الفلسفية (المتافيزيقية) والمرحلة العلمية، وتبني الشاعر هذه الفكرة وجعلها تتلاءم مع النظرة الدينية للإسلام). (٢)

فأوجست كونت يرى أنّ الإنسان في مرحلة سابقة كان يقتنع بالتفسيرات اللاهوتية بسهولة، وفي شبابه يحاول اكتشاف علل ذاتية في الأشياء، وفي سن النضج يميل غالبًا إلى اعتماد الواقع واستبعاد العلل والغايات. (٣) وفي رأبي هذا ما يريده محمد إقبال، فيرى أنّ الناس في مرحلة النبوة كانت تقنعه تلك التفسيرات التي يأتي

هي الحالة التي اتجه فيها الفكر البشري إلى البحث في كنه الأشياء وأصلها ومصيرها، فتخيل وجود قوى غيبية خفية هي علة ما يحدث في العالم، وهذه القوة الغيبية يسميها الإنسان آلهة أو عفاريت أو أشباح، ولا بد من استرضاء تلك الأرواح القويّة، وقد بلغت الحالة اللاهوتية أوجها حين جمعت الآلهة في إله واحد مفارق، ويرى كونت أنّ ذلك تحقق من خلال عقائد الكاثوليك وتفسيراتهم الفائقة للطبيعة في فكرة إله واحد مدبر لكل بإرادته.

٢_ الحالة الميتافيزيقية: وهي الحالة التي أصبح فيها العقل البشري يفسر الظواهر ليس اعتمادًا على علل مفارقة أو قوى غيبية، بل اعتمادًا على علل ذاتية يصور له الوهم أنها باطنية في الأشياء، مثل القوة الكيميائية والقوة الحيوية، ثم إرجاع مختلف القوى إلى قوة أوليّة هي الطبيعة، لذا تبلغ هذه الحالة أوجها في مذهب وحدة الوجود الذي يجمع في الطبيعة جميع القوى الميتافيزيقية.

٣_ الحالة الوضعية: وهي الحالة التي بلغ فيها الفكر البشري سن الرشد وأصبح يدرك أن المعرفة المطلقة مستحيلة، وبدأ يكتفي بمحاولة معرفة الظواهر وما يربط بينها من علاقات، دون الاهتمام بعلى الأشياء وماهياتها، وصياغة هذه العلاقات في شكل قوانين، فتحل الملاحظة محل الخيال، ويأخذ القانون مكان

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ٣١٧-٣٢٠، دار المعارف، القاهرة، ط٥.

_ تاريخ الفلسفة الحديثة، ولیم کلی رایت، ص٣٩٦-٣٩٧
_ موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي، ٣١٢/٢-٣١٣، دار ذوي القربى، قم، إيران، ط١، ١٤٢٧هـ.

(٢) تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال، ص٢٦٨
(٣) انظر: كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني، ص٤١٢-٤١٣، دار القلم، دمشق، ط٣، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

البشر أن يتبعوا الطريق الذي رسمته الطبيعة بتركهم أنفسهم لميولهم، وأن يتبعوا تطورهم الطبيعي حتى يصل تدريجيا إلى الكمال، ويظهر هذا المسار التدريجي للإنسانية في تربية كل فرد ونموه، وكما يؤثر المربي على تلميذه بتقدمه أو تأخره أو توجيهه نحو طرق اخرى، كذلك يخضع تاريخ الإنسانية إلى مؤثرات خارجية وهي العناية الإلهية التي قامت بدور هذا المربي. (٢)

فالتطور عند لسنج كما يرى حسن حنفي هو حل للصراع بين الأرتوذكسية التي تحرم على العقل الفحص في حقائق الوحي، وبين التنوير، فلسنج يعترف بما تؤمن به الأرتوذكسية ولكن كإحدى مراحل التطور الأولى، ويعترف بما يؤمن به التنوير كإحدى مراحل التطور التالية، فكلاهما على حق على درجات متفاوتة من التطور. (٣)

وتتم تربية الجنس البشري عند لسنج على مراحل ثلاث تحدد فلسفته في التاريخ:

المرحلة الأولى وهي: مرحلة العهد القديم والدين اليهودي، فقد اختار الله أكثر الشعوب فظاظة وأقربها تمثيلا للإنسانية البدائية، وأبعدها عن الدين الحق وعن الشعائر الحقيقية، وأرسل له الأنبياء كي ينقلوه من التوحش إلى حالة أكثر رقيا وتهذيبا، وتمثل هذه المرحلة الانتقال من تعدد الآلهة إلى التوحيد، ومن الشعور المادي إلى الشعور الأقل انصياعا للمادة،

بها النبي، أما اليوم فهم غير ملزمين بتلك التفسيرات ويحل العقل والتاريخ والواقع والسنن والتجربة العلمية محل تلك التفسيرات النبوية، وسيأتي كلامه صريحا في ذلك في المبحث القادم.

ومحمد إقبال متأثر أيضا بالفيلسوف الألماني لسنج، وفيما يلي بيان مختصر لفلسفة لسنج:

لقد رفض لسنج إقامة الدين على أساس من المعجزات، وأن حقائق التاريخ العرضية لا يمكن على الإطلاق أن تصبح برهانا لحقائق العقل الضرورية، ومن ثم يجب تصور الدين القائم على المعجزات وعلى حوادث التاريخ على أنه يمثل مرحلة أولى من مراحل تقدم الإنسانية، كانت الإنسانية فيه ما زالت في مرحلة الطفولة، فإذا انتقلت إلى مرحلة النضج تجاوزت المعجزات، ولم تعد في حاجة إليها كبرهان، فالدين الكامل لا يحتاج إلى براهين خارجية بل يقوم على براهين داخلية من ذاته. (١)

قرّر لسنج في كتابه: (تربية الجنس البشري) فكرة التقدم البطيء، فطرق العناية الإلهية غامضة، وترشد الإنسانية إلى طرق تبدو وعرة ومضلة ولكن هذا التأخر يتضمن تقدما أسرع فيما بعد، لا يحدث التغيير فجأة، ولكن كما يتقدم الطفل ويتعثر في أول خطاه كذلك تتقدم الإنسانية وتعثر خطاها، ولكن التقدم حادث ويستمر منذ عدة قرون دون أن يراه أحد أو يدرك إيقاعه، كما يستمر أيضا في المستقبل، فعلى

(١) انظر: تربية الجنس البشري، لسنج، ترجمة وتقديم وتعليق: د. حسن

حنفي، ص ٧٩، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٢،

٢٠٠٦م.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٨٠

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٨١

عليه أيضا البحث بنفسه، فالبحث هو جوهر العقيدة المسيحية التي تبقى بدونها ناقصة ومجرد شذرات لا رابط بينها، يجب أن يعني المسيحي بالمضمون العقلي للدين، ولا يجب الإيمان بالأسرار كما هو الحال في الأرثوذكسية، بل يجب البحث المستمر عن الحقائق التي ترمز هذه الأسرار إليها، فالحقائق المطلقة ليست موحاة ولكن عقلنا قادر على إدراكها.

المرحلة الثالثة وهي: مرحلة الإنجيل الأبدي، ودين العقل الذي صاغته فلسفة التنوير، فقد أفسحت المسيحية المجال للدين الحق، دين المستقبل، دين الإنجيل الأبدي الذي يبدو في العصر الثالث من تطور الجنس البشري، وهنا يتحد الوحي بالعقل، ويعشق الإنسان الخير بكل قواه، بعد أن يكشفه له نور العقل، ويمحي التعارض بين الخيال والعقل، فيبحث الإنسان عن الخير من أجل الخير بعد أن امتد الخلود أمامه، خلود غير متصور أو غير متخيل بل خلود حقيقي، فلكل إنسان الحق في توقع خلود في حياة أخرى، ويؤدي تفسير لسنج للكتاب المقدس إلى تصور إنجيل جديد حيث تكون المسيحية فيه في المكان الثاني، وهو دين الإنسانية في طورها النهائي، فبالإمكان إذن تغيير الإنسان الحالي وتصور إنسانية المستقبل وقد تخلصت من مآسي الحاضر، واعية بذاتها تماما وبإمكانياتها، تعلم مصادر غنى العالم، وتأخذ منه لسعادتها كل الخبرات الممكنة، لذلك رفض لسنج نظم الرهينة لأنها نظم تأملية تخرج عن نطاق الواقعية الإنسانية، وهذه المرحلة هي عند لسنج مرحلة الإنجيل الأبدي التي

وكان الوحي متأقلا مع حالة الشعب اليهودي، فلم ينقله إلى خطوة حاسمة وهي تصور الجزاءات الأخروية، فلم يبشر موسى إلا بدين وضعي وأرضي خال من أي تصور للأخرويات كما يزعم لسنج، ولكن بعد نفي اليهود وسببهم في بابل، واتصال هذا الشعب الغليظ بالأشوريين استطاع اليهود الانتقال إلى الخطوة الثانية، خطوة التوحيد والجزاءات الأخروية.

المرحلة الثانية وهي: مرحلة العهد الجديد، والدين المسيحي، عندما يظهر المسيح في لحظة محدودة يبدو العقل فيها أكثر تطلبا، ولا يكتفي بدين العهد القديم، وحيث تتأكد فيها عقيدة خلود الروح على نحو واضح، لقد ترك المسيح عقيدة الجزاءات الدنيوية واستبدل بها عقيدة الجزاءات الأخروية، ومع المسيح تقدم الوحي على نحو أسرع من العقل، وكشف عن عقائد جديدة سيقوم العقل بتوجيهها تدريجيا، فكل الحقائق المسيحية الكبرى وُجدت البراهين عليها فيما بعد بالعقل، فلا توجد عقيدة لا يمكن للعقل أن يلقي الضوء عليها، وكان مهمة العقل هي فهم العقيدة والبرهنة عليها، ومن ثم فلا يرفض لسنج العقائد بل يعيد تفسير العقائد بحيث تتفق مع العقل، ويرى لسنج أنه من غير المعقول أن تقدّم العناية الإلهية أُلغازا لا يمكن حلها أو يستحيل، وإنما هي حقائق تقدمها العناية في صورة رمزية من أجل تقوية العقل وتنشيطه وجعله أكثر إثارة للخيال، ولكنها لا تعارض العقل الحديث المستتير، لأنها تتحول بطبيعتها إلى حقائق عقلية، ولا يجب على المسيحي فقط فهم هذه الأسرار، ولكن يجب

المبحث الخامس:

(موقف محمد إقبال من السنة النبوية وإجماع

(الصحابة)

يرى إقبال أنّ دولة الإسلام في عمومها أصبحت:(متروكة في أيدي رجال تحت المستوى المتوسط من الناحية الفكرية، ولم يجد جماهير المسلمين الذين لا يشغلهم الفكر شخصيات أفضل من هؤلاء كي تتزعمهم وتقودهم، ووجدوا أمنهم الأكثر ضمانا في الاتباع الأعمى للمذاهب الفقهية) (٢)، ثم نقل نصا عن كاتب معاصر يزعم هذا الكاتب الذي لم يسمّه لنا محمد إقبال، زعم أنّ ابن تيمية:(رفض مبدأ الحنفية في استنباط الأحكام بالقياس والإجماع كما فهمه الفقهاء والأصوليون القدامى، وهذا ما فعله أيضا ابن حزم مؤسس المذهب الظاهري في الفقه؛ فالإجماع في رأيه كان هو أساس كل خرافة وهراء، ومما لا شك فيه أنّ ابن تيمية كان على صواب في رأيه إذا ما نظرنا بعين الاعتبار إلى ما ساد في زمنه من انحطاط عقلي وأخلاقي) (٣)

ولم ينقد محمد إقبال هذا الكلام بل كان مؤيدا له، ويريد بذلك أن ننهج منهج الرفض للإجماع، ورفض السير على منهج السابقين من سلف الأمة، مع أنّ هذا الكلام كذب على ابن تيمية، فابن تيمية يحتج بالإجماع والقياس، وابن حزم يحتج بالإجماع وله كتاب اسمه (مراتب الإجماع).

تمثل الإنسانية في دور الرجولة، حيث تكتمل الإنسانية وتصل إلى غايتها القصوى، وهو ما حدث بالفعل في فلسفة التنوير. (١)

وإني أرى تشابها بين تقسيم محمد إقبال مراحل البشرية إلى مرحلة طفولة البشرية معتمدة على الفطرة التي فطر الله الناس عليها، ثم مرحلة مولد العقل ونمو ملكة النقد، ثم مرحلة اكتمال العقل الاستدلالي الذي من شأنه أن يمكّن الإنسان من أن يصبح سيد بيئته، وأن على الإنسان أن يُترك أخيرا ليعتمد على مصادره المعرفية الخاصة به، من أعمال العقل وممارسة التجربة، والنظر في الكون والتاريخ والأنفس والآفاق كمصادر للمعرفة الإنسانية.

طفولة البشرية عند إقبال تشبه طفولة البشرية عند لسنج فهي عند إقبال الفطرة وعند لسنج التوحيد، ثم المرحلة الثانية عند إقبال كانت مولد العقل الاستدلالي وهي نفس المرحلة عند لسنج التي تقدّم الوحي فيها على نحو أسرع من العقل، وكانت بمثابة ميلاد عقل استدلاي سيتطور ليكشف عن عقائد جديدة سيقوم العقل بتوجيهها تدريجيا، ثم المرحلة الثالثة والتي اتفق فيها محمد إقبال مع لسنج أنّها مرحلة العقل والتنوير والإنسانية.

ويبقى السؤال: هل المرحلة الثالثة ناسخة للمراحل السابقة؟

يأتي الجواب في المبحث القادم.

(٢) تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال، ص ٢٥٤

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٨٤-٨٦
(٢) تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال، ص ٢٥٢

فإقبال يرى أنّ هناك أحكاماً تشريعية لا يمكن تطبيقها بحرفيتها بالنسبة للأجيال القادمة حتى لو ثبتت بالسنة أو الإجماع؛ لأنّها خاصة بالجيل القديم الذي عاش تلك التشريعات ولا علاقة للجيل الجديد بها.

وهذا يشبه ما ذكره لسنج من أنّ كتاب الأناجيل كتبوا الأناجيل طبقاً لحالة الشعب اليهودي، ودرجة تطوره.

(٢)

ويشبه كلام سلطان بن جلال الدين الرومي حيث يقول: (إنّ اختلاف الشرائع يعود إلى اختلاف خصال الأنبياء، فكل شريعة جاءت متناسبة مع مزاج وطبيعة النبي المبعوث بها، فيما أن عيسى _ عليه السلام _ كان يتسم بالتجرد ولا يميل إلى النساء ولا يهتم بالزينة فقد جاءت شريعته وفق سماته هذه ...، وبما أن محمدا _ عليه السلام _ كان يتصف بحبه للنساء والطهارة والنظافة جاء دينه على هذه الصفة...؛ لأن النبي يقع مورد الحب والمقبولية من الحق، ولذلك يستجيب الله لرغباته). (٣)

وقد بسط هذه الفكرة وشرحها الإيراني عبدالكريم سروش وهو من المتأثرين بمحمد إقبال، حيث يقول عبد الكريم سروش: (لا جدال في أنّ الإسلام لو نزل في اليونان أو الهند أو بلاد الروم بدل الحجاز لكانت عرضيات الإسلام اليوناني والهندي المتغلغلة إلى أعماق طبقات النواة المركزية تختلف اختلافاً كبيراً عن الإسلام العربي، ولوّفرت الفلسفة اليونانية المتينة على

وإذا كان إقبال يرفض الإجماع والاعتماد عليه، فإنّ السنة كذلك لم تسلم من طعن إقبال فيها، فقد نقل لنا إقبال نصاً عن (شاه ولي الله) نقله محمد إقبال معجباً به، أخذاً به، داعياً إليه، يقول إقبال: (وقد ناقش (شاه ولي الله) هذا الموضوع مناقشة تنير لنا الطريق، وألخص لكم رأيه، وهو " أنه عندما نتكلم بوجه عام عن أي نبي، فإن الشريعة التي يأتي بها تراعي العادات والأحوال والخصائص المميزة للناس الذين بعث إليهم على وجه الخصوص، أما النبي الذي يستهدف مبادئ عامة شاملة لا يمكنه أن يبلغ مبادئ مختلفة إلى الشعوب المختلفة، كما أنه لا يمكنه أن يترك لهم وضع قواعد السلوك الخاصة بكل شعب منهم، والطريقة التي يتبعها النبي هو أن يعلم ويدرب شعبا معيناً، ويتخذ منهم نواة لبناء شريعة عالمية، وهو أثناء أدائه هذه المهمة يؤكد المبادئ التي تقوم عليها الحياة الاجتماعية لكل البشر، ويطبّقها على حالات ملموسة في ضوء العادات الخاصة لشعبه الذي يعايشه مباشرة، وأحكام الشريعة الناتجة عن هذا التطبيق مثل الأحكام الخاصة بعقوبات الجرائم، هي أحكام إلى حد ما خاصة بهذا الشعب، ولَمَّا كانت هذه الأحكام ليست مقصودة لذاتها، فلا يمكن تطبيقها بحرفيتها في حالة الأجيال القادمة"، ولعل أبا حنيفة الذي كان نافذ البصيرة في الطابع العالمي للإسلام كاد ألا يعتمد على الأحاديث قدر اعتماده على الرأي) (١).

حنفي، ص ٨٠

(٢) نقلاً عن كتاب: بسط التجربة النبوية، عبدالكريم سروش، ص ٢١،

(١) تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال، ص ٢٨٧ - ٢٨٨

(٢) انظر: تربية الجنس البشري، لسنج، ترجمة وتقديم وتعليق: د. حسن

الإجماع المتعلق بحكم شرعي، فإن المسألة ليست إلا موضوع تأويل، وإني أغامر بالاعتقاد معتمدا على رأي الكرخي، بأن الأجيال اللاحقة ليست ملزمة بإجماع الصحابة في هذه الناحية، وفي ذلك يقول الكرخي: إن سنة الصحابة تكون ملزمة في الأمور التي لا تتضح بالقياس، ولكنها ليست ملزمة فيما يمكن تقريره بالقياس).^(٢)

فإجماع الصحابة شأنه شأن السنة التشريعية الثابتة عن النبي _صلى الله عليه وسلم_ غير ملزم للأجيال اللاحقة والقادمة.

ومحمد إقبال لم ينقل لنا كلام الشوكاني، فقد قال الشوكاني: (إجماع الصحابة حجة بلا خلاف، ونقل القاضي عبد الوهاب عن قوم من المبتدعة أن إجماعهم ليس بحجة، وقد ذهب إلى اختصاص حجية الإجماع بإجماع الصحابة داود الظاهري، وهو ظاهر كلام ابن حبان في صحيحه، وهذا هو المشهور عن الإمام أحمد بن حنبل فإنه قال في رواية أبي داود عنه: "الإجماع أن يتبع ما جاء عن النبي _صلى الله عليه وسلم_ وعن أصحابه، وهو في التابعين مخير"، وقال أبو حنيفة: "إذا أجمعت الصحابة على شيء سلمنا، وإذا أجمع التابعون زاحمناهم".^(٣) ومن خلال ما سبق يظهر مخالفة إقبال لعلماء المسلمين في حجية إجماع الصحابة _رضوان الله عليهم_.

سبيل المثال أدوات لغوية ومناهجية، ومنظومة مفرداتية خاصة لنبي الإسلام تغيّر معالم خطابه، كما أن الإسلام الإيراني والهندي والعربي والإندونيسي اليوم، وبعد قرون من التحولات والتفاعلات، تمثل أنماط من الإسلام تختلف عن بعضها بشهادة أدبياتها ونتائجها إلى جانب المشتركات فيما بينها ولا تقف التباينات عند تخوم اللغة والظواهر بل تمتد إلى أعماق الوعي والثقافة الدينية).^(١)

وقد واصل محمد إقبال سلسلة الرفض، فبعد رفضه للإجماع وجملة من الأحكام التشريعية الثابتة بالسنة، يأتي ليرفض إجماع الصحابة _رضوان الله عليهم_، فيقول: (إذا افترضنا أن الصحابة قد انعقد إجماعهم على أمر ما، فهل يكون إجماعهم ملزما للأجيال التي تأتي بعدهم؟ لقد أفاض الشوكاني في مناقشة هذه المسألة وأورد آراء فقهاء المذاهب المختلفة، وأعتقد أنه من الضروري في هذا الصدد أن نفرق بين إجماع يتعلق بمسألة واقعية، وبين إجماع يتعلق بمسألة قانونية (حكم شرعي)، ففي الحالة الأولى كما حدث مثلا عندما ظهر التساؤل عما إذا كانت السورتان القصيرتان المعروفتان باسم المعوذتين يكونان جزءا من القرآن أم لا، واتفق الصحابة بالإجماع على أنهما جزء من القرآن، فنحن ملزمون بإجماعهم هذا؛ لأنه من الواضح أن الصحابة وحدهم كانوا في وضع يجعلهم يعرفون حقيقة الأمر، أما في الحالة الثانية أي

(٢) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، ٢١٧/١، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

(١) القبض والبسط في الشريعة، عبدالكريم سروش، نقلته من الفارسية إلى العربية الدكتورة دلال عباس، ص١٩١، دار الجديد، بيروت، ٢٠٠٢م.
(٢) تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال، ص٢٩٢ - ٢٩٣

ترتبت على هذا هي أن الناس يتحركون بينما يظل القانون جامداً^(٢)، فمحمد إقبال يرفض حد الردة وتقريرات علماء الإسلام له، ويدعو إلى: (حرية الاجتهاد بغية إعادة بناء قوانين الشريعة على ضوء الفكر والتجربة في العصر الحديث)^(٣)، بعيداً عن السنّة والإجماع.

وبالتالي فإنّ للعقل والفكر والتجربة أن تأتي بجديد ولو خالف السنّة والإجماع، وبالتالي فإنّ العقل والتجربة في العصر الحديث تتسخان السنّة والإجماع، وهذا ما صرّح به أحد المتأثرين بمحمد إقبال وهو جودت سعيد، يقول جودت سعيد عن انتهاء النبوة: (لما بدأ الاهتمام بالواقع والتفاهم مع الله بواسطة سننه، توقفت النبوة لأن النبوة مرحلة وانتهت)^(٤)

وقد تحدث جودت سعيد عن آيات السنن والآفاق في كثير من كتبه وحواراته، ففي حوار منشور في اليوتيوب تم نشره في ٢٠١٥/٠٩/٠١ مع جودت سعيد بحضور أخته ليلي^(٥)، تحدّث جودت سعيد عن آيات السنن والآفاق، فكان مما قاله: (المسلمون يخافون من شيء، وهو أنه في المستقبل البعيد سيأتينا بوحى جديد أهم من الكتاب)^(٦) ويقصد بذلك أن دلالة الآفاق والأنفس ستأتي بوحى جديد، لذلك يخاف المسلمون من دلالة الآفاق والأنفس.

ويقول أيضاً: (أنا أقول: إنّ آيات الآفاق والأنفس بما

وأما ما نقله عن الكرخي فليس المقصود به إجماع الصحابة، وإنما المقصود هو فيما إذا نُقل قولاً عن صحابي أو عن صحابة ولم يُعرف عن غيرهم خلافاً - هل يكون حجة أو لا يكون؟

أختلف العلماء في ذلك علي أقوال منها:
القول الأول: أنه ليس بحجة مطلقاً، وإليه ذهب الجمهور.

القول الثاني: أنه حجة إطلاقاً وأنه مقدم على القياس، قال به كثير من الحنفية، وروي عن مالك وهو قول الشافعي في القديم.

القول الثالث: أنه حجة إذا انضم إليه القياس، أما إذا خالف القياس فليس بحجة، وهذا هو ظاهر قول الشافعي في الجديد.^(١)

فكلام الكرخي ليس في إجماع الصحابة، وإنما في قول صحابي خالفه غيره، أو لم تُعلم موافقة أو مخالفة غيره من الصحابة له في هذه المسألة.

ثم يأتي محمد إقبال ليطبّق منهجه على مسألة من مسائل الدين فيقول: (فإنني أغامر بالسؤال: هل تطبيق القاعدة الخاصة بالردة كما جاءت في كتاب (الهداية)، يميل إلى حماية مصالح العقيدة في هذا البلد؟ ونظراً لشدة محافظة المسلمين في الهند على القديم، فإنّ القضاة الهنود لا يستطيعون إلاّ التمسك بالمعايير والمقاييس الثابتة في المذاهب الأربعة، والنتيجة التي

(١) المرجع السابق، ١٨٧/٢

(٢) تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال، ص ٢٨٢-٢٨٣

(٣) تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال، ص ٢٦٢-

(٤) انظر: رسالة انظروا، اللغة والواقع ص ٧، جودت سعيد، نقلاً عن

كتاب: النزعة المادية في العالم الإسلامي، عادل التل، ص ١٤٠.

(٥) انظر الرابط:

UKnrEFTA٦https://www.youtube.com/watch?v=Cp

(٦) انظر: الدقيقة: ٣٨،٤٢

السلام_ ليس نبيا بالنسبة لهم، بل هو ابن الله، وهو الله، وقد حلّ فيه بالكامل، لا يقدر الفكر المسيحي الإيجابي أو المضاد النقدي على ختم النبوة والإبقاء على الله حيا لا يموت، ولذلك لا فكاك له من ورطة الوصاية المتواصلة على العقل وعلى الضمير الإنساني، إلا بقتل الله، فادعى الأسلاف صلب المسيح وبقائه في الإله حيا، أي رفع الحلول وتعويضه باتحاد روح المسيح بروح الله، أما الأخلاف فقد ادّعوا موت الإله نفسه كما ذكر ذلك نيتشه، أي قتل الأب الذي لم يحب إلا ابنه الذي جعله ذاته، وفي النهاية الذي لا يحب إلا ذاته قتلوه حتى يتسنى لهم تبادل الحب في ما بينهم كبشر، والذي يبدأ بمحبة الفرد لذاته وثقته فيها، أما إله الحنيفية المحدثه، الإله الكوني، رب العالمين، الذي نجت توحيدته القرآنية من التحريفين التوراتي والإنجيلي لنصه المتقدم بالذات والمتأخر بالزمان، فهو حي قيوم لا يموت، ولم يمنع الحب البشري بل حتّ على التناكح والتنازل، وأظهر الود والرحمة لكل عباده ولكل مخلوقاته، ولذلك لم يؤد تطور الثقافة والفكر في الحضارة الإسلامية إلى ظهور فكرة موت الإله لأنها فكرة لا معنى لها في هذا السياق، طالما أن الإنسانية لم تختزل في شخص واحد خلاصي كشخص المسيح، ولذلك قدّم القرآن الكريم واقعة موت الرسول المحتملة كظاهرة طبيعية لا تمس في شيء جوهر الرسالة، لأنها لم ترتبط ارتباطا وجوديا لازما بشخص محمد _ صلى الله عليه وسلم_ وإنما

أنها هي التي تحكم على الكتاب لها حق النسخ... أشعر أنه قد يأتي آفاق وأنفس فتنسخ كل ما عندنا ولا حرج عندي في ذلك، لأنني وجدت واحد اثنين ثلاثة أربعة خمسة قابلين للنسخ).^(١)

وما صرّح به جودت سعيد هو لازم مذهب محمد إقبال، فمن يرى أننا غير ملزمين بالسنة وإجماع الصحابة، فقد سمح للعقل أن ينسخ ما جاءت به السنة والإجماع، وأن يأتي العقل بدين جديد ينسبه إلى الإسلام زورا وبهتانا.

المبحث السادس:

(محمد إقبال وتأثره بنيتشه)

ثبت من خلال ما سبق أنّ محمد إقبال يدعو إلى تجديد الفكر الديني ولو خالف السنة وإجماع الصحابة، وهذا يعني موت النبوة ونسخ ما جاءت به. وقد عبّرت بموت النبوة إشارة إلى مصطلح موت الإله عند نيتشه، فإنّ هناك تشابها كبيرا بين موت الإله عند نيتشه، وختم النبوة عند إقبال، وقد شرح ذلك الدكتور التونسي مصدق الجليدي، يقول: (لقد طرحْتُ مفهوم ختم النبوة في بعض محاضراتي بديلا عن مفهوم موت الإله، فما عرف في الفلسفة الغربية بموت الإله عند نيتشه يقابله في الفلسفة الإسلامية ختم النبوة عند محمد إقبال، في الغرب يتعلق الأمر بختم الألوهة، لأن الإله لديهم مفهوم له تاريخ، أي ليس مفارقا، وهذا أمر مفهوم وقد اضطر إليه الفكر الغربي؛ لأنه قد أحل الله الأب في شخص المسيح الابن، فعيسى _ عليه

(١) انظر: الدقيقة: ٤٠، ١٣

الافتراض حدود التصور، فهل تستطيعون أن تتصوروا إلهاً؟ فاعرفوا من هذا أنّ واجبكم هو طلب الحقيقة فلا تطمحوا إلى ما لا يبلغه تصور الإنسان وبصره وحسه، أمسكوا بتصوركم كيلا يتجاوز حدود حواسكم).^(٤)

ونقل الدكتور مراد وهبة عن نيتشه قوله: (أيها الإنسان الأعلى، تعلم منّي، في السوق لا أحد يؤمن بالإنسان الأعلى، إذا أردت أن تتكلم هناك فاذهب، ولكن الغوغاء تغمز وتقول: نحن جميعا متساوون ...، أيها الإنسان الأعلى هكذا تغمز الغوغاء، ليس ثمة إنسان أعلى، فالإنسان هو الإنسان، وأمام الله نحن متساوون ... أمام الله! ولكن الآن الله قد مات ...، دعونا نرفض أن نكون متساوين أمام الغوغاء).^(٥)

ثم علق الدكتور مراد وهبة في مقال له بعنوان (نيتشه وعلم اللاهوت) على هذا النص بقوله: (في هذا النص ثمة مفهومين ينفي أحدهما الآخر وهما: الله، والإنسان الأعلى، بمعنى: أنّ الإنسان الأعلى لا يتحقق إلا إذا كان الله قد مات).^(٦)

وأرى أنّ ما قصده محمد إقبال بختم النبوة هو عين ما قصده نيتشه بموت الإله، فالإنسان الكامل عند محمد إقبال لن يتحقق إلا بختم النبوة، وهذا الختم في حقيقته موت النبوة، لأنّ النبوة لم نعد في حاجة إليها لأنها بلا معنى، فهي غير ملزمة للأجيال اللاحقة، ولسنا ملزمين بإجماع من قبلنا من الصحابة ومن بعدهم من

ارتبطت بمفهوم الإنسان المستخلف في الأرض والمكرّم في البر والبحر والمفضّل على كثير ممن خلق الله تفضيلاً، فالمشروع الاستخلافي متواصل إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وما الأنبياء والرسل إلا معلمين ومدرّبين للبشر على الاستقلال بالذات والترقي في مدارج الحضارة).^(١)

ألف نيتشه كتابه: (هكذا تكلم زرادشت) يقول نيتشه: (صدقوني، أيها الإخوة، إن المسيح قد مات قبل أوانه، ولو أنه بلغ العمر الذي بلغث، لكان جده تعاليمه، وقد كان له من النبل ما يكفي لاقترام العدول عنها، ولكنه لم يبلغ النضوج، ولم تبلغه المحبة في الشباب؛ فكره الناس وكره الأرض، وهكذا بقيت روحه مثقلة ولم ينشر جناحه المهيض).^(٢)

ويقول نيتشه أيضاً: (لقد مات جميع الآلهة، فلم يعد لنا من أمل إلا ظهور الإنسان المتفوق، فلتكن هذه إرادتنا الأخيرة عندما تبلغ الشمس الهاجرة).^(٣)

ويقول أيضاً: (إن الله افتراض وأنا أريد ألا يذهب بكم الافتراض إلى أبعد مما تقتضى إرادتكم المبدعة، أفستطيعون أن تخلقوا إلهاً؟ إذن ألقوا عن ذكر الآلهة جميعاً، فليس لكم إلا إيجاد الإنسان المتفوق، ولعلمكم لن تكونوا بنفسكم هذا الإنسان، ولكن في وسعكم أن تصبحوا آباءً وأجداداً له، فليكن هذا التحول خير ما تعملون، إن الله افتراض وأنا أريد ألا يتجاوز بكم

للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٧

(٤) المرجع السابق، ص ١٠٤

(٥) نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، تحرير الدكتور/أحمد عبدالحليم عطية،

ص ٢٦٧-٢٦٨، دار الفارابي، بيروت، ط ١، ٢٠١٠م.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٦٨

(١) حوار مع الدكتور مصدق الجليدي، بقلم فيصل العش، مجلة الإصلاح الإلكترونية مجلة فكرية ثقافية جامعة تصدر شهرياً، http://alislahmag.com/index.php?mayor=contenu&mayor=contenu&article_id=15&idlien=189

(٢) هكذا تكلم زرادشت للمجتمع لا للفرد، فريدريك نيتشه، ص ٩١، ترجمة: فليكس فارس، مراجعة وتدقيق: عيسى الحسن، ط ٣، ٢٠١٥م، الأهلية

القوة والدعوة إليها، وأشار إلى وجهة النظر هذه البريطاني دكس.

ومن مظاهر تأثر إقبال بنيتشه، أنّ محمد إقبال قام بنقد التجربة الصوفية، رغم ثنائه عليها في مواضع عديدة من كتابه، يقول عن التجربة الصوفية: (فلقد فشلت الآن عمليا أساليب متصوفة العصور الوسطى، تلك الأساليب التي ازدهرت ونمت بها الحياة الدينية في الماضي بأسمى تجلياتها في الشرق وفي الغرب، إذا بها اليوم تحدث في الشرق الإسلامي دماراً أكثر من أي مكان آخر؛ فبدلاً من أن يستعيد بها الإنسان الانسجام والتوافق بين قوى حياته الجوانية بما يهيئه ويُعدّه للمشاركة في مسيرة التاريخ، بدلاً من ذلك، علّمه التصوف نكراناً زائفاً للذات، وجعله راضياً قانعاً تماماً بجعله وعبوديته الروحية، فلا عجب إذن أن اتجه المسلم العصري في تركيا ومصر وإيران إلى البحث عن مصادر جديدة للقوة والنشاط) (٣).

فانظر إلى إقبال كيف يرى أنّ التجربة الصوفية ازدهرت في الماضي أمّا اليوم فيجب استبدالها بغيرها، وهكذا كل التجارب والمعارف يجب استبدالها متى ما رأى الإنسان حاجة لذلك التغيير والتبديل.

وإقبال في ذلك متأثر بالفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه، فنيتشه يرى أنّ الأخلاق هي إرادة القوة، والحب ذاته رغبة في التملك، والزواج سيادة، لذلك وجّه نيتشه النقد للمسيحية بأنّها تعبير عن إرادة القوة، غير أنها

التابعين وأتباعهم.

وهذا عين ما ذكره القس البروتستانتي (بول فان بورن) وذلك في كتابه (المعنى العلماني للإنجيل) حيث يرى أن القضية التي تقول إن الله موجود هي بلا معنى في ضوء مبدأ التحقيق الذي يشترط مطابقة القضية للمعطيات الحسية لكي يكون لها معنى، ومن ثمّ فهو يذهب إلى أن لفظ (الله) لم نعد في حاجة إليه؛ لأنه بلا معنى. (١)

وتأثر محمد إقبال بنيتشه قد أكّده عدد من المفكرين: (٢)

فهناك من يرى أن محمد إقبال قد تأثر بنيتشه، وأخذ أفكاره، لكنه لم يأخذ شيئاً إلا بعد أن صبغه محمد إقبال بصبغته، وأشار إلى وجهة النظر هذه خليفة عبدالحكيم صاحب كتاب (فكر إقبال) باللغة الأردية، ورأى أن كثيراً من الناس أخطأوا في فهم فكرة الإنسان الكامل عند إقبال، حين شبّهوا هذه الفكرة بفكرة الرجل الخارق عند نيتشه.

وهناك من يرى أن محمد إقبال أخذ من نيتشه بعض المبادئ التي تحض على القوة، والإنسان القوي، وبدلاً عن الإنسان الأعلى عند نيتشه تكلم إقبال عن الإنسان الكامل، وأشار إلى وجهة النظر هذه علي حسون في كتابه: (فلسفة إقبال: الشاعر والفيلسوف الباكستاني).

وأما وجهة النظر الغربية فهناك من يرى تشابهاً وتأثراً بين نظريتي إقبال و نيتشه، وأنهما تلتقيان في تعظيم

العدد ٨٤، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م، ص ١٧١
(٣) تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال، ص ٣١٦

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٢٧١ - ٢٧٢
(٢) انظر: الذات في أدب إقبال، محمد أعظم الندوي، مجلة إسلامية المعرفة،

ارادة القوة التي يضمها الضعفاء والمخذولون الذين يدفعهم حقدهم الى عداوة متغلغلة لكل امتياز جسماني وعقلي، كما يميل بهم نحو كل ما هو دنيء، ونحو تسوية الأعلى بالأدنى، ونحو كراهية الجنس، وتحقير الجسم والعقل لكي يرفعوا من شأن الروح، نحو ازدياد هذه الدنيا بأسرها من أجل عالم وهمي آخر، وتأمر بالتكفير عن الخطيئة بالصبر والتسليم والطاعة، وكل هذه مظاهر ضعف عند نيتشه يرى أنها من افتعال القساوسة ليحتفظوا بسيادتهم على جمهور المساكين. (١)

فانظر إلى التشابه بين نقد إقبال للتجربة الصوفية ونقد نيتشه للصوفية المسيحية، كلاهما نقد الصوفية بسبب قيام التصوف على احتقار الجسم وتحقير الذات، وهذا ينافي الإنسان الكامل، وقد نفى محمد إقبال أن يكون قد أخذ من نيتشه، أو تأثر به، وعدّ من يقول بهذا الرأي أنه لا يعرف الحقيقة، وفي ذلك يقول محمد إقبال: (كل من حاول إثبات استفادتي نيتشه فهو لا يعرف الحقيقة، إن نظريتي في الإنسان الكامل قد أبديتها و كتبت فيها قبل أن أعرف نيتشه بسنين طويلة). (٢)

ومحمد إقبال لا يمكنني تصديقه في كلامه هذا، لأنه قد ملأ كتابه تجديد الفكر الديني في الإسلام، بمقولات كثيرة جدا لأعلام كثر من الفلسفة الغربية، وكان من

بين من ذكرهم (نيتشه) حيث قال محمد إقبال عن نيتشه: (وفي أوروبا الحديثة نجد لنيتشه، الذي كانت حياته ونشاطه _ على الأقل بالنسبة لنا نحن الشرقيين _ مسألة بالغة الأهمية في علم النفس الديني، فقد كان موهوبا بنزعة رسالية تؤهله لمثل هذه المهمة، وتاريخ حياته العقلية ليس من غير شبيهه مواز له في تاريخ التصوف الشرقي، ولا يمكن إنكار أنه قد تجلت عليه رؤيا أمرة من الجانب الإلهي في الإنسان، وقد أطلقت على رؤياه صفة (أمرة)، حيث بدا لي أنها قد أمرته بنوع من العقلية التنبؤية، التي تهدف عن طريق منهج ما، إلى تحويل رؤاها إلى قوى دائمة للحياة، ولكن نيتشه قد فشل، ويرجع فشله أساسا إلى المفكرين من أسلافه، مثل شوبنهاور، وداروين، والانج، الذين تأثر بهم تأثرا أعماه عن فهم الدلالة الحقيقية لرؤياه، فانساق ينشد تحقيقها في نُظم أرسقراطية راديكالية متطرفة، بدلا من البحث عن قاعدة روحية يمكنها تنمية ما هو إلهي في الإنسان، حتى في نفوس البشر العاديين، فتفتح أمامهم مستقبلا لا نهاية له). (٣)

وهذا النص يثبت معرفة إقبال بفلسفة نيتشه معرفة جيدة.

المبحث السابع:

(نقد مفهوم ختم النبوة عند محمد إقبال)

(١) انظر: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ول ديورانت، ترجمة/فتح الله محمد المشعشع، ص ٣٢١، مكتبة المعارف، بيروت، ط ١، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ١٧٢

(٣) تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال، ص ٣٢٦ - ٣٢٧

(١) انظر: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ول ديورانت، ترجمة/فتح الله محمد المشعشع، ص ٣٢١، مكتبة المعارف، بيروت، ط ١، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م.

(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الانجليزية: فواد كامل وجلال العشري وعبدالرشيد الصادق، راجعها وأشرف عليها وأضاف

مستند شرعي، أو حَلَّ شيئاً مما حرَّم الله، أو حرَّم شيئاً مما أباح الله، بمجرد رأيه وتشهيه).^(٢)

وقول الله _تعالى_: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] وقول الله _تعالى_: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧]، وليس في هذه الآيات، ما يدل على أن أحكام الشريعة لا يمكن تطبيقها بحرفيتها في حالة الأجيال القادمة، كما يزعم محمد إقبال.

وأما مخالفته للسنة: فإن مفهوم ختم النبوة عند محمد إقبال يعارض صريح قول النبي _صلى الله عليه وسلم_: (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد)^(٣)، وقول النبي _صلى الله عليه وسلم_: (والذي نفس محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي، ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار).^(٤)

وقول النبي _صلى الله عليه وسلم_: (إنه من أحيا سنة من سنتي قد أميتت بعدي، فإن له من الأجر مثل من عمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيئاً، ومن ابتدع بدعة ضلالة لا ترضي الله ورسوله كان عليه مثل آثام من عمل بها لا ينقص ذلك من أوزار الناس شيئاً).^(٥)

إن المفهوم الذي نادى به محمد إقبال لختم النبوة يتعارض مع القرآن والسنة والإجماع.

أما معارضة للقرآن، فإن مفهوم ختم النبوة عند محمد إقبال يعارض صريح قول الله _تعالى_: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [٣١-٣٢] وقول الله _تعالى_: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥] قال الجصاص: (وفي هذه الآية دلالة على أن من رد شيئاً من أوامر الله _تعالى_ أو أوامر رسوله _صلى الله عليه وسلم_ فهو خارج من الإسلام _سواء رده من جهة الشك فيه، أو من جهة ترك القبول والامتناع من التسليم).^(١)

وقول الله _تعالى_: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ ۖ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥] وقول الله _تعالى_: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل: ١١٦] قال ابن كثير: (ويدخل في هذا كل من ابتدع بدعة ليس له فيها

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد _صلى الله عليه وسلم_ إلى جميع الناس ونسخ الملل بملته، ١٣٤/١، حديث رقم: (٢٤٠).

(٣) سنن الترمذي، أبواب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، ٣٤٢/٤، حديث رقم: (٢٦٧٧) المحقق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨م.

(١) أحكام القرآن، أبو بكر أحمد بن علي الجصاص، ٢١٣/٢، دار الفكر، بيروت.

(٢) تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، ٦٠٩/٤، المحقق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٢٠١٤هـ ١٩٩٩م.

(٣) صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة، ورد محدثات الأمور، ١٣٤٣/٣، حديث رقم (١٧١٨)

المأمورات وترك المحظورات).^(٣)

وأما مخالفته للإجماع: فإنّ مفهوم ختم النبوة عند محمد إقبال يعارض الإجماع المنقول في كتب علماء أئمة الإسلام، فقد حكى ابن حزم الإجماع على: (أن دين الإسلام هو الدين الذي لا دين لله في الأرض سواه، وأنه ناسخ لجميع الأديان قبله، وأنه لا ينسخه دين بعده أبداً، وأن من خالفه ممن بلغه كافر مخلد في النار أبداً).^(٤)

وقال ابو يعلى: (ومن اعتقد تحليل ما حرم الله بالنص الصريح من الله، أو من رسوله، أو أجمع المسلمون على تحريمه فهو كافر، كمن أباح شرب الخمر، ومنع الصلاة والصيام والزكاة، وكذلك من اعتقد تحريم شيء حلّه الله وأباحه بالنص الصريح، أو أباحه رسوله، أو المسلمون، مع العلم بذلك فهو كافر، كمن حرم النكاح والبيع والشراء على الوجه الذي أباحه الله عز وجل، والوجه فيه أن في ذلك تكديباً لله تعالى، ولرسوله في خبره، وتكديباً للمسلمين في خبرهم، ومن فعل ذلك فهو كافر بإجماع المسلمين).^(٥)

وقال ابن قدامة: (ومن اعتقد حل شيء أُجمِع على تحريمه، وظهر حكمه بين المسلمين، وزالت الشبهة فيه للنصوص الواردة فيه، كلعن الخنزير، والزنّي،

وقول النبي صلى الله عليه وسلم: (وإياكم ومحدثات الأمور فإنها ضلالة، فمن أدرك ذلك منكم فعليه بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ).^(١)

وقول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه أمر مما أمرتُ به أو نهيت عنه، فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه)، وفي رواية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ألا هل عسى رجل يبلغه الحديث عني وهو متكئ على أريكته، فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه حلالاً استحللناه، وما وجدنا فيه حراماً حرّمناه، وإن ما حرّم رسول الله كما حرّم الله).^(٢)

وليس في هذه الأحاديث، ما يدل على أنّ أحكام الشريعة لا يمكن تطبيقها بحرفيتها في حالة الأجيال القادمة، كما يزعم محمد إقبال، بل المعلوم من الدين ضرورة هو ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى حيث يقول: (فإنّه قد علِمَ بالاضطرار من دين الإسلام أنّ رسالة محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم لجميع الناس: عربهم وعجمهم وملوكهم وزهادهم وعلمائهم وعامتهم، وأنها باقية دائمة إلى يوم القيامة؛ بل عامة الثقلين الجن والإنس، وأنه ليس لأحد من الخلائق الخروج عن متابعتة وطاعته وملازمة ما يشرعه لأمتة من الدين، وما سنّه لهم من فعل

(١) سنن الترمذي، أبواب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، ٣٤١/٤، حديث رقم: (٢٦٧٦)

(٢) سنن الترمذي، أبواب العلم، باب ما نهى عنه أن يقال عند حديث النبي صلى الله عليه وسلم، ٣٣٥_٣٣٤/٤، حديث رقم: (٢٦٦٣)، ٢٦٦٤.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٤٢٢/١١_٤٢٤، جمع

وترتيب/عبدالرحمن بن محمد بن قاسم.

(٤) مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، ص ١٧٣، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٥) المعتمد في أصول الدين، أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد الفراء البغدادي الحنبلي، ص ٢٧١_٢٧٢، تحقيق: وديع حداد، دار المشرق، بيروت.

الرسول _ صلى الله عليه وسلم_ لطائفة من الناس في زمانه ولا تناسب غيرهم، لذلك لا يمكن تطبيق هذه الأحاديث وما اشتملت عليه من أحكام على الأجيال اللاحقة، وضرب لذلك مثالا بحد الردة.

٥_ يرى إقبال أن الكون في تطور، ولا بد من مواكبة هذا التطور، ومن ذلك أنه لا بد من تغيير بعض الأحكام لتوافق التطور الحاصل والواقع.

٦_ يرى إقبال الاستفادة من التفسير الصوفي من حيث أنه جاء بجديد خالف المعهود، إلا أنه قد انتقد التجربة الصوفية بأنها تعلم الإنسان الخضوع، والذل، وتحقير الذات، وهذا ما يرفضه إقبال.

٧_ مفهوم ختم النبوة عند محمد إقبال يخالف الكتاب والسنة وإجماع المسلمين.

التوصيات:

يوصي الباحث بدراسة الأثر الصوفي على الفلسفة الغربية من خلال القول بوحدة الوجود. كما يوصي الباحث بدراسة أثر عقيدة الفيض عند أفلوطين على الفلسفة الغربية الحديثة.

(قائمة المصادر والمراجع)

_ أحكام القرآن، أبو بكر أحمد بن علي الجصاص، دار الفكر، بيروت.

_ إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، ٢١٧/١، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق، ط١،

وأشبهه هذا، مما لا خلاف فيه، كفر).^(١) وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: (ومعلوم بالاضطرار من دين المسلمين وباتفاق جميع المسلمين أن من سوغ اتباع غير دين الإسلام أو اتباع شريعة غير شريعة محمد _ صلى الله عليه وسلم_ فهو كافر، وهو ككفر من آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض الكتاب).^(٢) فثبت مما سبق مخالفة محمد إقبال في مفهومه لختم النبوة للكتاب والسنة وإجماع المسلمين.

(الخاتمة)

بعد الانتهاء من البحث أحب أن أختم بأبرز النتائج التي توصل إليها الباحث:

١_ إن مفهوم ختم النبوة عند إقبال عبارة عن مزيج مختلط من الأفكار الصوفية والفلسفة الغربية، تظهر في هذا المفهوم ملامح التفسير الصوفي، ووحدة الوجود الصوفية، مع نظرية التطور الخلاق عند هنري برجسون، إضافة إلى تاريخية أوجست كونت، وفلسفة التاريخ عند لسنج، وتأثره بنيتشه، وبوحدة الوجود في الفلسفة الحديثة.

٢_ يرى إقبال أن العقل، والتاريخ، والنظر في السنن وآيات الأنفس والآفاق، هي بدائل تحل محل النبوة بعد ختمها.

٣_ هذه البدائل من حقها أن تتسخ الإجماع ولو كان هذا الإجماع إجماع الصحابة.

٤_ يرى أن السنة النبوية فيها أحكام تشريعية شرعها

(١) المغني، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، ١١/٩، مكتبة القاهرة.

(٢) مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام ابن تيمية، ٥٢٤/٢٨، المحقق: عبد

- العش، مجلة الإصلاح الالكترونية مجلة فكرية ثقافية
جامعة تصدر شهريا.
- العش، مجلة الإصلاح الالكترونية مجلة فكرية ثقافية
جامعة تصدر شهريا.
- الذات في أدب إقبال، محمد أعظم الندوي، مجلة
إسلامية المعرفة، العدد ٨٤، ١٤٣٧ هـ ٢٠١٦ م،
ص ١٧١
- سنن الترمذي، المحقق: بشار عواد معروف، دار
الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨ م.
- صحيح مسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار
إحياء التراث العربي، بيروت.
- الفتوحات المكية، ابن عربي، دار المعرفة، بيروت.
- فصوص الحكم، ابن عربي، دار الكتاب العربي،
بيروت.
- القبض والبسط في الشريعة، عبدالكريم سروش،
نقلته من الفارسية إلى العربية الدكتورة دلال عباس،
ص ١٩١، دار الجديد، بيروت، ٢٠٠٢ م.
- قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ول
ديورانت، ترجمة/ فتح الله محمد المشعشع، مكتبة
المعارف، بيروت، ط ١، ١٤٣٥ هـ ٢٠١٤ م.
- كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة،
عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني، ص ٤١٢-٤١٣،
دار القلم، دمشق، ط ٣، ١٤١٩ هـ ١٩٩٨ م.
- مجلة قضايا إسلامية معاصرة، رئيس التحرير:
عبدالجبار الرفاعي، بيروت، لبنان، العدد الرابع،
١٤٩١ هـ ١٩٩٨ م.
- مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام ابن تيمية، المحقق:
عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد
- ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد
ناصر الدين الألباني، إشراف: زهير الشاويش، المكتب
الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م.
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبدالمجيد الشرفي،
دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠١ م.
- تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت، ترجمة:
محمود سيد أحمد، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،
بيروت، ط ١، ٢٠١٠ م.
- تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، دار المعارف،
القاهرة، ط ٥.
- تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال،
ترجمة: محمد يوسف عدس، دار الكتاب اللبناني،
بيروت، ٢٠١١ م.
- تربية الجنس البشري، لسنج، ترجمة وتقديم وتعليق:
د. حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،
بيروت، ط ٢، ٢٠٠٦ م.
- التشيع والمعضل الثلاثي: الإمامة، الخاتمية،
والديمقراطية، حوار بين د. سروش والشيخ محمد سعيد
بهمن، ترجمة: حسن الهاشمي، مجلة نصوص
معاصرة، العدد الواحد والعشرون، ١٤٣٢ هـ ٢٠١١ م،
بيروت.
- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر
بن كثير، المحقق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة
للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢٠ هـ ١٩٩٩ م.
- حوار مع الدكتور مصدق الجليدي، بقلم فيصل

- ٢٠١٩/١٢/٠٤ م. _ الموسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي، دار نوي القري، قم، إيران، ط١، ١٤٢٧ هـ.
- _ موسوعة الفلسفة المختصرة، نقلها عن الانجليزية: فؤاد كامل وجمال العشري وعبدالرشيد الصادق، راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت.
- _ النزعة المادية في العالم الاسلامي، عادل التل، ط١، ١٤١٥ هـ ١٩٩٥ م، دار البيئة للنشر والتوزيع.
- _ نظرية ختم النبوة ودور العقل في الإسلام، زكي الميلاد، مجلة الكلمة، ٢٠١٢/١٠/٤ م.
- _ نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، تحرير الدكتور/أحمد عبدالحليم عطية، ص٢٦٧-٢٦٨، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠١٠ م.
- _ هكذا تكلم زرادشت للمجتمع لا للفرد، فريدريك نيتشه، ص٩١، ترجمة: فليكس فارس، مراجعة وتدقيق: عيسى الحسن، ط٣، ٢٠١٥ م، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.
- لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ١٤١٦ هـ /١٩٩٥ م.
- _ محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره، عبدالوهاب عزام، ص٢١-٥٦، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.
- _ مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- _ المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١ هـ ١٩٩٠ م.
- _ المعتمد في أصول الدين، أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد الفراء البغدادي الحنبلي، تحقيق: وديع حداد، دار المشرق، بيروت.
- _ المغني، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، مكتبة القاهرة.
- _ مفارقة فكر محمد إقبال، عبدالجبار الرفاعي، مقال في صحيفة حفريات(صحيفة إلكترونية ثقافية تصدر عن مركز دال للأبحاث والإنتاج الإعلامي بالقاهرة)،

Concept of Prophecy According to Viewpoint of Mohammed Iqbal

Mohammed bin Saeed bin Hamid Al Mdshah Al-Ghamdi
Associate Professor, Department of Sharia and Islamic Studies
Faculty of Arts and Humanities King Abdulaziz University in Jeddah

According to the viewpoint of Mohammed Iqbal, mind, history and contemplation into verses, psyche and prospects are deemed alternatives that would replace prophecy after conclusion. Such alternatives may be copied by consensus even though such consensus is made among Prophet's Companions. Iqbal further believes that Sunnah of Prophet Mohammed (PBUH) has legislative rulings enacted by Prophet Mohammed (PBUH) for a set of people at a time; and may not be suitable for any other. Therefore, such Hadith neither the provisions set forth hereunder may not be applied to next generations. For substantiation, Iqbal strikes an example incorporated in the 'Penalty of Apostasy'. Iqbal further believes that the Universe is evolving and coping with such evolvement is a must. Accordingly, some certain provisions shall be changed in order to be in line with the occurring developments. Hence, the concept of prophecy and its conclusion as per viewpoint of Mohammed Iqbal is in breach of the Holy Book of Quran, Sunnah of Prophet Mohammed (PBUH) and the Muslims' Consensus.

التَّظَنِّي

دراسة أصولية تطبيقية عن الظَّن: منشأه ومكانته في الاستدلال الشرعي

د. فيصل بن داود المعلم

أستاذ أصول الفقه المشارك بقسم الشريعة
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة أم القرى

مستخلص. عنوان البحث: "التَّظَنِّي: دراسة أصولية تطبيقية عن الظن، منشأه ومكانته في الاستدلال الشرعي"

اسم الباحث: د. فيصل بن داود بن سليمان المعلم

مشكلة البحث وأهدافه: يهدف البحث للإجابة على التساؤلات التالية:

- هل الأدلة الشرعية توصل إلى العلم والقطع؟ أو غاية ما يطلب منها الوصول بالظن؟
 - هل يجوز للمسلم العمل بالظن؟ أم يجب عليه تحصيل العلم واليقين والتحرز عن تجسّم العمل بالظن؟
 - إذا أجزنا العمل بالظن، فهل ذلك جائز في كل باب وحين؟ أم يجوز في بعض الأبواب والمسائل دون غيرها؟
- خطة البحث: تنتظم خطة البحث في: مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة.

فالمقدمة حوت: خطة البحث ومنهجه. ثم التمهيد وفيه: مطلبان عن حقيقة الإدراك ومراتبه.

ثم المبحث الأول: عن منشأ الظن ومكانته في الاستدلال الشرعي، تحدثت في مطالبه الستة عن حقيقة الظن واستعمالاته في الخطاب الشرعي، وعن أسباب ورود الظن على الأدلة السمعية، ثم أصلت مشروعية الاستدلال بالظن في الشريعة الإسلامية، وحررت محل النزاع وختمت ذلك بالترجيح.

وأما المبحث الثاني: فقد ذكرت فيه تطبيقات على القاعدة، قسمتها على مطلبين: الأول: تطبيقات أصولية، والثاني: تطبيقات فقهية.

ثم ختمت البحث بخاتمة: ذكرت فيها أهم النتائج والتوصيات.

منهج البحث: اتبعت المنهج الوصفي التحليلي النقدي الذي يقوم على عرض المسألة ووصفها، ومحاولة تحليل المشكلة وعرضها، ومن ثمّ نقد الآراء الواردة فيها، وبيان القول الراجح بدليله.

نتائج البحث: ظهر بفضل الله وتوفيقه من خلال هذا البحث نتائج عديدة كان من أبرزها:

- يقصد بالتَّظَنِّي: الاستلال بالظن والاعتماد عليه والعمل بمقتضاه.
 - (الظن) في كلام العرب يتردد بين أصلين مختلفين هما: اليقين والشك، وبكليهما ورد الخطاب الشرعي.
 - الظنُّ في اصطلاح المتأخرين يقصد به: مَيْلُ النَّفْسِ بِسَبَبِ إِلَى تَرْجِيحِ أَحَدِ الْإِحْتِمَالَيْنِ عَلَى الْآخَرِ.
 - "الاستدلال بالظن" هو: تقرير الدليل الظني لإثبات أثره، إما بإثبات حكم شرعي أو نفيه.
 - الظن حجة في الشرع، عند جماهير العلماء، وهو الراجح الذي تؤيده الأدلة القطعية.
 - ذم الظن في النصوص الشرعية إنما يقصد به: ما وَرَدَ في مقام الشك والخرص والتخمين.
 - يصح الاستدلال بالظن في الفروع وكذا في أصول الدين العلمية والعملية.
- وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين،،،

المقدمة

الحمد لله الذي أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهالة، وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع في عماية الضلالة، ونصب لنا من شريعة محمد أعلى علم وأوضح دلالة، صلوات ربي وسلامه عليه وعلى آله وصحبه الذين ساروا على هديه وسنته والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فمنذ أكثر من عقد من الزمان وأنا أدرّس لطلاب الشريعة بجامعة أم القرى مادة القواعد الأصولية (تخريج الفروع على الأصول) في كتاب "القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من المسائل الفرعية" للإمام الجليل علي بن أحمد البعلبي الحنبلي المعروف بابن اللحام (ت: ٨٠٣هـ)، واستفتح الكلام بشرح القاعدة الأولى^(١) من قواعد هذا الكتاب المملوء علماء، والتي عرّف فيها ابن اللحام الفقه، وعرّج على الخلاف الدائر

في وصفه بين العلم والظن، وأثار سؤالاً بقوله: "غالب الفقه مظنون لكونه مبنياً على العمومات، وأخبار الأحاد، والأقيسة، وغيرها من المظنونيات فكيف يعبرون عنه بالعلم؟"، مُورِداً الجواب عن هذا الإشكال "بأنه لما كان المظنون يجب العمل به كما في المقطوع رجع إلى العلم بجامع وجوب العمل"، ثم ختم كلامه بقوله: "إذا تقرر هذا فيتفرع على العمل بالظن فروع كثيرة، ولم يطرد أصل أصحابنا في ذلك؛ ففي بعض الأماكن قالوا: يعمل بالظن. وفي بعضها قالوا: لا بد من اليقين. وطرده أبو العباس أصله، وقال: يعمل بالظن في عامة أمور الشرع. والله أعلم"، فما يكون منّي إلا بذل طاقتي في بيان ذلك بالشرح والتمثيل، والبسط والتحليل وفق ما يفرضه عليّ واجب التعليم، وتجليّة حُكم التَّظَنِّي (إعمال الظن في إثبات الأحكام) للأفهام بما يسمح به وقت التفهيم. غير أنني أجد في

"التَّظْنِي: دراسة أصولية تطبيقية عن الظن، منشأه

ومكانته في الاستدلال الشرعي"

سائلاً الله العليم القدير أن يرزقني التوفيق ويلهمني التحقيق ويسهم هذا البحث في إيضاح الصورة ويساعد في تجليتها؛ فيستتير به كاتبه وقارئه.

أهمية الموضوع:

تظهر أهمية الموضوع في النقاط التالية:

- ١- الأدلة الشرعية ليست على رتبة واحدة مما يستلزم معرفة رتبها وكيفية التعامل معها.
- ٢- أثر هذه القاعدة في الفقه الأمر الذي يدل على خطرها لكثرة المسائل التي تندرج تحتها.
- ٣- تعلق هذه القاعدة بمسائل الحياة اليومية من العبادات والمعاملات، والأفضية والمدائبات الأمر الذي يجعل الحاجة إليها قائمة عند العامة والخاصة.
- ٤- كثير من الخلاف في المسائل الأصولية (علمية أو عملية) يرجع إلى تحرير القول في العمل بالظن، وقد اشتهر قول الجمهور بأن الظني لا يصح الاستدلال به في الأصول، ولا ينهض لتخصيص أو نسخ أمام الدليل المعقول، ولا القطعي من المنقول. هذا وقد سبقني لدراسة موضع الظن والاحتجاج به، والتفريق بينه وبين القطع جهابذ أفاض، أذكر منهم على وجه الاقتصار:

١- معالي الشيخ الدكتور/ سعد بن ناصر الشثري في بحث بعنوان: "القطع والظن عند الأصوليين، حقيقتهما وطرق استفادتهما، وأحكامهما"، وهو رسالة دكتوراه،

نفسى حاجة لتجلية الحقيقة بصورة أرق وتوضيحها بعبارة أدق، فاستخرت الله في كتابة هذا البحث لبيان مرتبة الظن في الشريعة الغراء، محاولاً إيضاح الحقيقة في عدم اطراد أصل الأصحاب - رحمات ربي عليهم - في العمل بالظن، طلباً لمعرفة سبيل الخلوص والنجاة فيها، خصوصاً أن مسألة العمل بالظن مما يحتاجه العامة قبل الخاصة، وترد على المسلم في كثير من شؤون معاشه ومعاده.

مشكلة البحث:

يظهر مما سبق أن هذا البحث - الذي بين يديك أخي القارئ - يهدف إلى حل تلك المشكلة من خلال الإجابة على التساؤلات التالية:

- هل الأدلة الشرعية توصل إلى العلم والقطع؟ أو غاية ما توصل إليه هو الظن؟
- ثم هل يجوز للمسلم العمل بالظن؟ أم يجب عليه تحصيل العلم واليقين والتحرز عن تجشم العمل بالظن؟
- وإذا أجزنا العمل بالظن، فهل ذلك جائز في كل باب وحين؟ أم يجوز في بعض الأبواب والمسائل دون غيرها؟

هذه التساؤلات تستلزم منا إجابات واضحة خصوصاً في هذا الزمان الذي كثرت فيه وسواس الجن والإنس، وتكالبت على المسلم فيه الشبهات.!

ورغبة مني في الإجابة على هذه الأسئلة أحببت المشاركة بهذا البحث وعنونته له بـ:

تُجَمَّلُهُ، وتضيف إليه ما ينقصه، مما سبق الإشارة إليه في مطلع هذه المقدمة، سائلاً الله أن يعينني عليه، ويرشدني إلى تحصيله.

خطة البحث

تتنظم خطة البحث في: مقدمة و تمهيد ومبحثين وخاتمة.

المقدمة: وفيها خطة البحث ومنهجه، وبيان أهمية الموضوع.

التمهيد، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حقيقة الإدراك.

المطلب الثاني: مراتب الإدراك.

المبحث الأول: الظن منشأه ومكانته في الاستدلال

الشرعي. وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة الظن.

المطلب الثاني: استعمالات الظن في الخطاب الشرعي.

المطلب الثالث: أسباب ورود الظن على الأدلة السمعية.

المطلب الرابع: مشروعية الاستدلال بالظن.

المطلب الخامس: تضيق الهوة بتحرير محل النزاع.

المطلب السادس: الترجيح.

المبحث الثاني: تطبيقات على القاعدة. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تطبيقات أصولية.

المطلب الثاني: تطبيقات فقهية.

الخاتمة: وفيها ذكر أهم النتائج والتوصيات.

تناول فيها حقيقة القطع والظن، وطرائق تحصيلها، مع بيان أحكام القطعيات والظنيات.

٢- الدكتور/ محمد معاذ مصطفى الخن في بحث بعنوان: "القطعي والظني في الثبوت والدلالة عند الأصوليين"، وهو رسالة دكتوراه أيضاً، قريبة من سابقتها، غير أنها وفيما يخص بيان حكم العمل بالظن أكثر اختصاراً من التي قبلها.

٣- الدكتور/ سامي صلاحات في بحث بعنوان: "القطع والظن في الفكر الأصولي، دراسة في الأصول والفكر والممارسة"، وهذا البحث أيضاً رسالة دكتوراه، تناول فيها الباحث حقيقة القطع والظن، ثم مجالات القطع والظن في الأدلة، ثم معالم القطع والظن فتكلم عن التأويل، وتعارض المصلحة مع النص القطعي، والقطع في مقاصد الشريعة، وختم البحث بنموذجين للتطبيق: الإمامة العظمى والردة.

٤- الدكتور/ عبدالله بن سعد آل مغيرة، وبحثه بعنوان: "حجية الظن -دراسة تأصيلية تطبيقية"، وهو بحث منشور في مجلة العلوم الشرعية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية العدد الخامس والعشرون عام ١٤٣٣هـ، في مائة صفحة تقريباً، عرّج فيه على حجية الظن، وأفاض في بيان شروط الاحتجاج به، ثم ختم البحث بذكر تطبيقات تظهر أثر الخلاف في المسألة. وعلى ما جرت به العادة في البحث العلمي أحببت أن أرِدَ البحر بدلوي، وأستقي مما استقى منه القوم، ولست أزعم هنا أنني جئت بما لم يأت به الأوائل، بل مرادي تكميل هذا البناء بوضع لبنة فيه أحسب أنها سوف

منهج البحث

اتبعت المنهج الوصفي التحليلي النقدي الذي يقوم على عرض المسألة ووصفها، ومحاولة تحليل المشكلة وعرضها، ومن ثم نقد الآراء الواردة فيها، وبيان القول الراجح بدليله، وقد أشوق بعض الجزئيات مساق التقرير، إذ الخلاف فيها طويل شهير، مراعاة لما يتطلبه المقام من الاختصار، وما سبقني إليه أهل العلم والافتقار، مع تبسيط العبارة قدر المستطاع؛ لينال القبول ويعمّ به الانتفاع، هذا والله أسأل أن يُرينا الحق حقاً ويرزقنا اتباعه، ويؤرينا الباطل باطلاً ويرزقنا اجتنابه، كما أسأله تعالى أن يعيننا على فهم كتابه العزيز واتباع سنة نبيه ﷺ، وأن يعلمنا ما ينفعنا وينفعنا بما علمنا، وأن يجعل ذلك حجة لنا لا علينا، ويغفر لنا عمدنا وخطأنا، وأن يغفر لوالدينا ولِمَنْ عَلَّمْنَا أو تعلم منّا إنه على ذلك قدير وبالإجابة جدير، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين،،،

د. فيصل بن داود المعلم

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية/ جامعة أم القرى

مكة المكرمة - حرسها الله

التمهيد

المنتبغ لمادة (ظن) في كلام العرب يجد أنها لا ترجع في استعمالها إلى أصل واحد، بل تتردد بين أصليين مختلفين هما: اليقين والشك. وقد يطلق الظن على

الخرص والتخمين والرجم بالغيب، ولكي نعي تلك المعاني فإن ذلك يستلزم ضرب أمثلة على تلك الاستعمالات، وقبل ذلك الإحاطة بالإدراكات ورتبها، ولذا وجب التمهيد ببيان معنى الإدراك ومراتبه.

المطلب الأول: حقيقة الإدراك.

(الإدراكُ) اللِّحَاقُ، الدَّرْكُ والدَّرْكُ: اللِّحَاقُ والوصول إلى الشيء، يقال: مشى حتى أدركه وعاش حتى أدرك زمانه. و (أدركه) ببصره أي رآه. ورجلٌ درك أي: مُدركٌ، كثير الإدراك، تقول: أدركته إدراكاً ودركاً، وفي الحديث: (لو قال إن شاء الله لم يخنث، وكان دركاً له في حاجته). ويطلق الإدراك على الإحاطة بالشيء إحاطة كاملة؛ ومنه قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْآبْصِرَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(١)، كما يطلق على حصول الصورة عند النفس الناطقة، فإذا تم تمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي أو إثبات، سمّي ذلك الإدراك: تصوراً، ومع الحكم بأحدهما يسمى: تصديقاً.^(٢)

ولا يشك عاقل في أن مدارك الخلق ليست على حدٍ سواء، بل قد يُدرك زيد ما لا يدركه عمرو، وقد يكون إدراك عمرو لمسألة ما فوق إدراك زيد لها، ويقال لكل واحد منهما مُدركٌ.

الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي، دار صادر [مادة: درك].
التعريفات، الشريف علي بن محمد الجرجاني، ضبطه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية. (ص ٤١).

(١) سورة الأنعام: الآية ١٠٣.

(٢) ينظر: مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، تحقيق: يوسق الشيخ محمد، المكتبة العصرية، (مادة: درك/ص ١٠٤). لسان العرب، جمال

المطلب الثاني: مراتب الإدراك:

يمكن تقسيم الإدراك إلى مراتب بأحد اعتبارين، فهو بالنظر إلى وجوده أو عدم وجوده ينقسم إلى ثلاثة مراتب:

١. العلم: هو إدراك الشيء على ما هو عليه حقيقة.
٢. والجهل البسيط: وهو عدم الإدراك بالكلية.
٣. والجهل المركب: وهو إدراك الشيء على وجه يخالف ما هو عليه حقيقة.

ثم ينقسم باعتبار قوته في نفس المدرك وضعفه إلى مراتب:

فأقواها اليقين - ويسمى العلم والقطع - : هو إدراك الشيء على ما هو عليه حقيقة إدراكاً جازماً دون معارضة.

ويليه الظن: وهو إدراك الشيء مع احتمال ضديّ مرجوح.

فالشك: وهو إدراك الشيء مع احتمال ضديّ مساوٍ له في القوة.

وآخرها الوهم: وهو إدراك في الذهن مع احتمال ضديّ راجح. (١)

فتبين من هذه القسمة العقلية أن مرتبة الشك دون مرتبة الظن، وأنهما دون العلم الذي هو اليقين والقطع، وأن كل مرتبة من هذه المراتب تُعدُّ ضدّاً للمراتب الأخرى؛ إذ لا يمكن أن تجتمع مرتبتان متتاليتان من

تلك المراتب في قلب عاقل في لحظة واحدة وحال واحدة، بل متى وجد أحدها زالت الأخرى قطعاً^(٢)؛ إذ لا يتصور أن يستوي الاحتمالان في قلبك فتكون شاكاً وفي نفس اللحظة تكون ظاناً مُترجِّحاً لديك أحد الاحتمالين على الآخر! فضلاً عن أن تبلغ رتبة اليقين في تلك الحال.

المبحث الأول

الظن : منشأه، ومكانته في الاستدلال الشرعي

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة الظن.

الظن مصدر للفعل ظَنَّ، وهو في لغة العرب يطلق على معانٍ مختلفة، قال ابن فارس: 'ظن الظاء والنون أصيلٌ صحيحٌ يدلُّ على معنيين مختلفين: يقين وشك، فأما اليقين فقولُ القائل: ظننتُ ظناً، أي أيقنتُ. قال الله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا لِلَّهِ﴾ (٣) أراد، والله أعلم، يوقنون. والعربُ تقول ذلك وتعرفه، قال شاعرهم:

فقلت لهم: ظنُّوا باللفي مُدَجِّج * * * سرائهم في

الفارسيّ المُسرِّد

أراد: أيقنوا. وهو في القرآن كثير. ومن هذا الباب مَظِنَّة الشيء: وهو معلّمه ومكانه. ويقولون: هو مَظِنَّة لكذا، قال النابغة:

فإنَّ مَظِنَّةَ الجهلِ الشَّبَابُ

أم البراهين، محمد بن أحمد الدسوقي المالكي، ضبط نصها: عبداللطيف حسن عبدالرحمن، دار الكتب العلمية (ص: ١٦٤). مصطلحات في كتب العقائد، د. محمد إبراهيم الحمد، دار ابن خزيمة، (ص: ١٤١).

(٣) سورة البقرة: جزء من آية ٢٤٩.

(١) ينظر: شرح ثلاثة الأصول، محمد الصالح العثيمين، دار الثريا للنشر ط٤٢٤هـ.

(٢) مع إمكان أن يرتفعاً، فيخلو القلب منهما فيكون جاهلاً أو واهماً مثلاً، وهذا هو الصِّدُّ. لمزيد حول معنى الضدين ينظر: حاشية الدسوقي على

وأما في اصطلاح الأصوليين:

سبق تعريف الظن بأنه: إدراك الشيء مع احتمال ضدي مرجوح. وهذا عند أهل الكلام، وأذكر هنا أشهر ما عرّفه به الأصوليون:

فقد قال أبو الحسين البصري: "فإن قيل بينوا ما العلم وما الظن الصحيح كما بينتم ما الدلالة وما الأمانة؛ لأن جميع ذلك قد دخل في تفسير طرق الفقه، ولأن معرفة الفرق بين الدلالة والأمانة مفترق إنيها في أصول الفقه لأن بعضها أدلة وبعضها أمانة. قيل: أما العلم فهو: الاعتقاد المقتضي لسكون النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه. وأما الظن فهو: تغليب القلب لأحد مجوزين ظاهري التجويز. وأما النظر فهو: الفكر، ولك أن تقول هو الاستدلال. والاستدلال هو ترتيب اعتقادات أو ظنون ليتوصل بها إلى الوثوق على الشيء باعتقاد أو ظن. وأما النظر الصحيح فهو: ترتيب للعلوم أو للظنون بحسب العقل ليتوصل بها إلى علم أو ظن".^(٤)

وقال القاضي أبو يعلى: "والظن: تجويز أمرين أحدهما أقوى من الآخر"^(٥).

والأصل الآخر: الشك، يقال ظننت الشيء، إذا لم تتيقنه، ومن ذلك الظنة: التهمة. والظنين: المتهم. ويقال اظنني فلان. قال الشاعر:

ولا كل من يظنني أنا مُعتَب * * * ولا كل ما يزوى عليّ أقول

والظنون: السبب الظن. والتظني: إعمال الظن. وأصل التظني التظن. ويقولون: سوت به ظناً وأسأت به الظن، يدخلون الألف إذا جاؤوا بالالف واللام. والظنون: البئر لا يدرى أفيها ماء أم لا. قال:

ما جعل الجدُّ الظنون الذي * * * جئب صوب اللجب الماطر

والذين الظنون: الذي لا يدرى أيقضى أم لا. والباب كله واحد"^(١).

وقال في مختار الصحاح: "ظن ن: الظن العلم دون يقين أو بمعناه، وبابه: رد، وتقول ظننتك زيدا وظننت زيدا إياك؛ تضع الضمير المنفصل موضع المتصل. والظنين المتهم، والظنة التهمة يقال منه أظنه،... ومظنة الشيء: موضعه ومألفه الذي يُظن كونه فيه، والجمع المظان"^(٢).

وقال ابن منظور: "ظنن: المحكم: الظن شك ويقين إلا أنه ليس بيقين عيان، إنما هو يقين تدبر، فأما يقين العيان فلا يقال فيه إلا علم، وهو يكون اسماً ومصدراً، وجمع الظن الذي هو الاسم ظنون"^(٣).

(٣) لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي، دار صادر (٢٧٢ / ١٣).

(٤) المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي أبو الحسين البصري المعتزلي، دار الكتب العلمية (٦ / ١).

(٥) العدة في أصول الفقه (٨٣ / ١).

(١) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس القزويني، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الفكر (٤٦٢ / ٣).

(٢) مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية (ص: ٤٠٧).

الأخر. غير أن هذا الاصطلاح الحادث لا يصح استعماله في فهم الخطاب الشرعي المتقدم عليه، إلا بعد التأكد من ملائمته لمقصود الشارع.

والمتتبع لهذا اللفظ في التنزيل العزيز يجد استعمال الظن قد ورد على أحد مقامين:

المقام الأول: الإدراك الجازم القاطع، ومن ذلك:

قوله تبارك وتعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا رَبَّهُمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رُجْعُونَ﴾ [البقرة: ٤٦]

وقوله: ﴿قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا اللَّهَ كَم مِّن فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤٩]

وقوله: ﴿وَرَعَا أَلْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُّوَافِعُوهَا وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا﴾ [الكهف: ٥٣]

المقام الثاني: الشك والخرص والتخمين، ومن ذلك:
قوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ كُذِّبًا﴾ [غافر: ٣٧]

وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا وَالسَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنَّ نَظْنَ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ [الجاثية: ٣٢]

وقوله: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: ٢٤]

وقوله عز شأنه: ﴿يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ [آل عمران: ١٥٤]

وقال موفق الدين ابن قدامة: "الوهم: ميل النفس من غير سبب، والظن: ميلها بسبب" (١)

وقال الأمدى: "وَأَمَّا الظَّنُّ: فَعِبَارَةٌ عَنْ تَرْجِيحِ أَحَدِ الْإِحْتِمَالَيْنِ فِي النَّفْسِ عَلَى الْأَحْزَةِ مِنْ غَيْرِ الْقَطْعِ" (٢).
وقال القرافي: "الظن: اسم للاحتمال الراجح، والوهم للاحتمال المرجوح" (٣).

وقال الطوفي: "وَالظَّنُّ حُكْمٌ رَاجِحٌ غَيْرُ جَازِمٍ" (٤)
وقال الزركشي: "الظَّنُّ هُوَ الْإِعْتِقَادُ الرَّاجِحُ مِنْ اعْتِقَادِي الطَّرْفَيْنِ" (٥).

ولعل ما ذكر فيه الغنية عن غيره، ويظهر منه توافق الأصوليين على هذا المعنى الاصطلاحي للظن، ولا حاجة للخوض في الترجيح بين العبارات الكاشفة عن حقيقة الظن، وهل هو اسم لما في داخل النفس من الإدراك، أو هو اسم يطلق على الحكم الذي يقع في الخارج؛ لأن الثاني فرع عن الأول، ولا يعلم الأول إلا بتصريح صاحبه بالثاني.

وعليه فيمكن تعريف الظن بأنه: **مِيلُ النَّفْسِ بِسَبَبٍ إِلَى تَرْجِيحِ أَحَدِ الْإِحْتِمَالَيْنِ عَلَى الْآخَرِ.**

المطلب الثاني: استعمالات الظن في الخطاب الشرعي.

تقدم أن الظن في اللسان يطلق على معانٍ متضادة، وأن الاصطلاح قد استقر على أحدها، فمتى ورد أريد به: ميل النفس بسبب إلى ترجيح أحد الاحتمالين على

(١) روضة الناظر وجنة المناظر (٢/ ٢٢٠)

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للأمدى (١/ ١٢)

(٣) شرح تنقيح الفصول (ص: ٦٣)

(٤) شرح مختصر الروضة (١/ ١٦١)

(٥) البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ٥٧)

الله عز وجل جاء للدلالة على الإدراك المستند إلى دليل، وإن كانت الحالة محتملة ولم يكن المدرك قاطعاً بما ترجح عنده، كما في قوله تبارك وتعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾^(٢)، فلم يقل تبارك وتعالى {فإن ظننتموهن} مع أن العلم في مثل هذا متعذر؛ إذ الإيمان محله القلب ولا سبيل إلى الجزم بإيمانهن والقطع بحصوله منهن.

فهل يصح إطلاق العلم على الظن، كما يطلق الظن على العلم ويكون اللفظان مترادفان لغة؟ أو ثمت فرق بين اللفظين؟

يقول ابن سيده في تعريف الظن: "الظنُّ شكٌّ وبيِّنٌ، إلاَّ أَنَّهُ لَيْسَ بَيِّقِينَ عِيَانٍ، إِنَّمَا هُوَ بَيِّقِينَ تَدَبُّرٍ، فَأَمَّا بَيِّقِينَ الْعِيَانِ فَلَا يُقَالُ فِيهِ إِلَّا عِلْمٌ".^(٣) وهو مما يمكن أن يزِيل شيئاً من هذا الإشكال.

لكن يرد على هذا قوله تبارك وتعالى: ﴿وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا﴾^(٤)، فسماه ظناً مع أنه يقين حاصل عن عيان ومشاهدة!

ومن أحسن ما يقال جواباً عن هذا الإيراد ما ذكره أهل البلاغة من مراعاة النظير لما فيه تناسب، كأن يكون اللفظ مشتركاً بين معنيين: أحدهما يُناسب ما جاء في الكلام من معاني إلاَّ أَنَّهُ غير مراد، والآخر لا يناسب وهو المراد، فيذكر المناسب^(٥). ووجهه هنا أن

وقوله: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١١٦]

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَّتُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى﴾ [النجم: ٢٣]

وقوله: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ - مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِيهِ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: ٢٨]

وقوله: ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغْضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء: ٨٧].

فيظهر من هذا الاستعراض أن الظن في كتاب الله العزيز يأتي للدلالة على ما يوجب العمل، ويأتي - أيضاً - ويراد به: الإدراك الذي حقه الإهمال والاطراح وعدم العمل به.^(١) ويمكن القول بأن ضابط استعمال الظن في المقام الثاني - الذي حقه الاطراح والإهمال - هو: كل ظن لا يستند إلى دليل، ثم لا يخلو حال صاحبه من أن يكون قد بناه على توهمٍ وخرص ورجم بالغيب، أو يكون من رتبة الشك التي يستوي فيها الطرفان فرجح أحدهما بدون مرجح؛ مما جعله مُستَحِقًّا للذم على ذلك.

وقد يطلق أحيانا على الظن المعبر المستند إلى دليل: "علم"؛ كونه موجباً للعمل مثله على حدٍ سواء، وقد ورد هذا في استعمال القرآن، حيث نجد العلم في كتاب

(٣) المحكم المحيط الأعظم، علي بن إسماعيل بن سيده، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية - بيروت، (٨/١٠).

(٤) سورة الكهف: الآية ٥٣.

(٥) ينظر: البلاغة العربية، عبد الرحمن خبّكة الميداني (ص: ٣٨٢)، دار القلم.

(١) نقل ذلك القرطبي في تفسيره عن الأنباري، ينظر: الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة.

(٢) سورة الممتحنة: جزء من الآية ١٠.

الضمان؛ كون الشبهة التي يثيرها المرجفون أكثر ما تكون على الأدلة السمعية، وكونها أشرفهما، وهي الأصل في إثبات الأحكام الشرعية.

قال ابن حزم - رحمه الله - : "واعلم أنه لا فرق فيما تصح به الأحكام الشرعية وبين ما تصح به القضايا الطبيعية في مراتب البرهان الذي قدمنا؛ بل الخطأ في الشرائع أضر وأشد فسادا في الدنيا، وأردء عاقبة في الأخرى، وأحق بالنظر فيه والاحتياط بتصحيحه، وأولى بترك المسامحة وأحظى بتحري الصواب، وأن لا يُقدّم فيها إلا على ما أوجبه مقدمات موجودة عن مثلها إلى أن تبلغ أوائل العقل والحس، وبالله تعالى التوفيق" (٤)

وهي - أعني الأدلة السمعية - عند النظر والتدقيق نجد الظن يتطرق إليها من جهتين: جهة الثبوت، وجهة الدلالة.

فأما جهة الثبوت فإن الظن يتطرق إلى ما كان طريقه الأحاد دون ما كان متواتراً، إذ الأخير يفيد القطع واليقين ويوجب العلم عند المؤمنين.

فبقي الحديث عن ما كان طريقه أخبار الآحاد، حيث لا تفيد إلا الظن كما دلّ على ذلك دليل العقل القاطع بأننا لا نصيّق كل خبر نسمعه؛ إذ لو صدقنا - مع تقدير تعارض الخبرين - للزم منه تصديق الضدين وهو محال. (٥)

المشركين كانوا في الدنيا يستعملون كلمة الظن لإنكار البعث، كما في قوله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا وَالسَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نُنظَنُ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيْقِنِينَ﴾ (١) فناسب أن يُدَكِّرهم بذلك، فسمى العلم الذي هو إدراك جازم ناتج عن مشاهدة: ظناً؛ مراعاة للنظير، وتقريباً لهم. ومن نظائر ذلك في القرآن قوله تبارك وتعالى في ذكر ما يقال للمجرمين يوم الدين: ﴿أَفَسِحْرٌ هَذَا أَمْ أَنْتُمْ لَا تُبْصِرُونَ﴾ (٢) مراعاة لنظير لفظهم في الدنيا عن رسالة محمد ﷺ وإنذاره لهم بيوم البعث والجزاء حين وصفوه بالسحر كما في قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ، لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسْرَأُ النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِّثْلَكُمُ أَفْتَأْتُونَ السَّحَرَ وَأَنْتُمْ تَبْصِرُونَ﴾ (٣).

والحاصل أن العلم هو: اليقين الحاصل عن مشاهدة، ومتى أطلق الظن في مقام اليقين كان المقصود به: يقين التدبّر، لا يقين العيان والمشاهدة، كما أن العلم متى أطلق في مقام الظن والترجيح الغالب فإنه على خلاف الأصل، ولمناسبة ظاهرة. والله تعالى أعلم.

المطلب الثالث: أسباب ورود الظن على الأدلة السمعية.

وخصت الحديث عن السمعية دون العقلية رغم أن العقلية يتطرق إليها الظن ويرد عليها مورد الماء على

(١) سورة الجاثية: الآية ٣٢.

(٢) سورة الطور: الآية ١٥.

(٣) سورة الأنبياء: الآيتان ٢-٣، وينظر: تفسير التحرير والتنوير تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، محمد الطاهر بن عاشور، دار التونسية للنشر - تونس

(٤) رسائل ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد ابن جزم الظاهري، تحقيق:

إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (٣٠٨/٤).

(٥) المستصفي، أبو حامد محمد الغزالي، تحقيق: محمد عبدالسلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية (١١٦/١).

الاستغراق"، فهذا مأخذه من الوضع ومرجع الترجيح فيه أدلة اللغة واستعمالات اللسان.

المسلك الثاني: دلالة اللفظ على المعنى لا من جهة الوضع بل من جهة استنباط مدلوله وفهم المجتهد لمقصود الشارع من ذلك اللفظ، وذلك أن اللفظ قد يعرف معناه من حيث الوضع ويكون راجحاً إلا أنه عند ترتيب الحكم يردُّ عليه ما يسبب التردد في معناه كاختلافهم في دلالة الأمر على الوجوب بعد اتفاهم على أنه دال على الطلب، واختلافهم في صحة الاستدلال باللفظ العام بعد دخول التخصيص عليه، فهذا المسلك يغذي الظن ويضعف الوثوق في دلالة اللفظ. وهذا باب واسع يدخل كافة الأدلة الشرعية؛ فإنك لن تصل إلى معرفة دلائل الأدلة كالتقياس والاستصحاب والاستحسان والاستصلاح إلا بعد اجتهاد ونظر لا يخلو من ورود الظن عليه، ومن هنا كان تعريف بعضهم للاجتهاد بأنه: "استقراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية..."^(١)، وهو وإن لم يكن مرضياً إلا أنه يشعر بمنزلة الظن وأثره في الأدلة.

وبهذا يظهر خطر هذا الموضوع وعظيم أثره، فنجد من أنكر الاستدلال بالأدلة السمعية؛ بناء على أنها لا يمكن أن تفيد القطع، وأنها لا تفيد إلا الظن، والظن

لكن ربما احتفت قرائن بخبر الواحد فأفاد العلم، وهو مما يؤيده دليل العقل والمشاهدة، على أن بعض السابقين الأولين من العلماء الربانيين قد أثير عنهم أن خبر الواحد يفيد العلم مطلقاً، فحملة بعضهم على ما احتفت به القرائن، وزدَّه البعض الآخر إلى غير ذلك مما يوافق مسلك أهل الظاهر في المسألة.^(١)

فبقي النظر من الجهة الأخرى وهي جهة الدلالة ولورود الظن على دلالة الأدلة مسلکان: مسلك يرد عليها من ناحية الوضع، وآخر يرد من جهة فهم مقصود المتكلم.

فأما **الأول:** فإننا نعلم أن الأسماء إنما وضعها واضع اللغة للدلالة على معانٍ معيَّنة، غير أن اللفظ الواحد قد يفهم منه معنى لا غير؛ كالنص في العدد ونحوه، فهذا لا مورد للظن عليه، بل هو مفيد لمعناه على وجه القطع. وقد يفهم من اللفظ أكثر من معنى لأسباب ترجع إلى الاشتراك والمجاز والإضمار وغيرها... فمتى استوت تلك المعاني لدى السامع وتعادلت لم يكن حينها للقطع موطن، بل اللفظ أضعف من إفادة دلالة ظنية والحالة هذه. فإن ترجَّح أحد تلك المعاني بوضع أو عرف أو قرينة كان دالاً على سبيل الظن؛ ومن هذا ما يتناوله الأصوليون في كثير من الأدلة؛ كقولهم: "الأمر يُدُلُّ على الطلب" و "العام يُدُلُّ على

(١) روي ذلك عن الإمام أحمد، وهو مذهب طائفة من المحدثين وأهل الظاهر، ونقل عن بعض المالكية، وانتصر له ابن حزم الظاهري، ينظر: روضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر (٣٠٤/١)، الأحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد ابن حزم الظاهري، تحقيق: أحمد شاكر

(١) روي ذلك عن الإمام أحمد، وهو مذهب طائفة من المحدثين وأهل الظاهر، ونقل عن بعض المالكية، وانتصر له ابن حزم الظاهري، ينظر: روضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر (٣٠٤/١)، الأحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد ابن حزم الظاهري، تحقيق: أحمد شاكر
بيروت (١١٦/١).

(٢) هذا تعريف الأمدى، وتبعه في ذلك ابن الحاجب والسعد التفتازاني والشوكاني وابن بدان وغيرهم، ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الأمدى، تحقيق: عبدالرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي-

عندهم لا يجوز العمل به على ما سيأتي. قال القرافي: "منهم من أنكره (أي أنكر إفادة الخطاب القطع)؛ وقال: إن الاستدلال بالأدلة اللفظية مبني على مقدمات ظنية والمبني على المقدمات الظنية ظني؛ فالاستدلال بالخطاب لا يفيد إلا الظن: وإنما قلنا: إنه مبني على مقدمات ظنية؛ لأنه مبني على نقل اللغات، ونقل النحو والتصريف، وعدم الاشتراك، والمجاز، والنقل، والإضمار، والتخصيص، والتقديم والتأخير، والناسخ، والمعارض، وكل ذلك أمور ظنية".^(١)

وهذا يشعرك بما يؤول إليه هذا المذهب، وأنت ستجد من يبطل كثيراً مما ذكته لك سابقاً على أنه قطعيّ سالم من موارد الظن كالنصوص التي لا تحتل إلا معنى واحداً لا غير الثابتة بالتواتر، فيتجرؤون على إبطال الاستدلال بها بدعوى احتمالية ورود النسخ عليها، أو ورود معارضٍ عقلي يفرضه المخالف لئسقط الاستدلال بتلك النصوص!^(٢)

وقد قدمت سبب تخصيص الحديث هنا عن الأدلة السمعية دون العقلية كونها الأصل في إثبات الأحكام الشرعية التي هي الفقه، فأكثر أدلته ظنية - إما من جهة الثبوت أو من جهة الدلالة - فكان أن اتخذ بعضهم ذلك مطعناً يهونون به من أمر الفقه الذي هو معرفة أحكام الأفعال حتى يجعلوه من باب الظنون لا

العلوم، ويعظمون أمر الكلام الذي يسمونه أصول الدين حتى يجعلون مسائله قطعية، بل تجد كثيراً من الأصوليين عند بحثه حجية أخبار الآحاد والقياس والعمومات والظواهر وغيرها من الأصول يوردها مورد الضعف ويسلك بها مسلك الوهم والشك باعتبار أنها ظنية لا قطعية، حتى استكثروا عليها كلمة الفقه وقالوا إنما سميت بذلك تجوّزاً، ف الظنون عندهم "ليست فقهاً، وإنما الفقه: العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون"^(٣)، في حين نجد هؤلاء قد يحتج بعضهم بأدلة عقلية يراها قطعية ويعتقد بأنها حجة ودليلاً وبرهاناً وتكون في حقيقتها شبهات فاسدة مركبة من ألفاظ مجملة ومعان متشابهة لم يميز بين حقها وباطلها.^(٤)

وهنا تعين علينا الحديث عن مشروعية الاستدلال بالظن:

المطلب الرابع: مشروعية الاستدلال بالظن.

يحسن بيان المراد من الاستدلال بالظن قبل الحديث عن حكمه ومشروعيته، وهذا يتطلب بيان معنى الاستدلال.

والاستدلال: استتعال من الدليل، قال التهانوي: "الاستدلال في اللغة: طلب الدليل"^(٥)، وفي التعريفات:

(٣) شرح مختصر الروضة، سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق د.

عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة (١٥٩/١-١٦٠)

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: محمد بن قاسم وابنه، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف (٦٨/١٣)

(٥) كشف اصطلاح الفنون والعلوم (١٥١/١).

(١) نفائس الأصول في شرح المحصول (٣/١٠٦٥)، وينظر أيضاً:

البحر المحيط في أصول الفقه (١٢٥/٣-١٢٦)

(٢) لمزيد منا التفصيل حول هذه المسألة ينظر: رسالة ماجستير بعنوان: دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بمسائل الاعتقاد دراسة لما في الصحيحين، تأليف: عيسى بن محسن النعمي، وهي رسالة نفيسة طبعت في دار المنهاج.

إذا عرفت ذلك فسوف أسوق لك الآن أقوال العلماء في مشروعية الاستدلال بالظن، ومدى إمكان اعتبار الدليل الظني حجة تُبنى عليه الأحكام. وملخص ذلك يرجع إلى قولين اثنين: (٣) القول الأول: الظن حجة في الشرع، وهو مذهب جماهير العلماء.

وحكى كثيرون الإجماع على ذلك بإطلاقه. فضلا عن ما حُكي من إجماع على حجية بعض الأدلة الظنية على أفرادها؛ كالإجماع على حجية أخبار الآحاد، وعلى حجية القياس الظني، وعلى وجوب العمل بالراجح من الدليلين المتعارضين. (٤) ودونك بعض نصوصهم التي تدل على ذلك بجلاء: قال نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي الحنفي: "وغلبة الظن في الشرع توجب العمل" (٥)

وقال القاضي أبو يعلى الحنبلي: "الظن طريق للحكم إذا كان عن أمانة مقتضية للظن ولهذا يجب العمل بخبر الواحد" (٦).

وقال الأمدي: "الظن واجب الاتباع في الشرع" (٧).

"هو تقرير الدليل لإثبات المدلول" (١). وقيل: هو تقرير ثبوت الأثر لإثبات المؤثر... وهو في عرف أهل العلم: تقرير الدليل لإثبات المدلول سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر أو بالعكس.

والدليل في اللغة: المرشد الدال إلى المطلوب، فهو فاعل بمعنى فاعل، مُبالغة ك (عالم) و (عليم) و (قادر) و (قدير)، ويطلق ويراد به العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول، ومنه سمي الدخان دليلا على النار. واسم الدليل يقع على كل ما يعرف به المدلول، حسيًا كان أو غير حسي، قطعيا كان أو غير قطعي، حتى سمي الحس والعقل والنص والقياس وخبر الواحد وظواهر النصوص كلها أدلة.

والدلالة: كون الشيء بحيث يُفيد الغير علما أو ظناً، وهي مصدر كالكتابة والإمارة، وقد يسمي الدليل دلالة تسمية للشيء بمصدره.

والدليل عند الأصوليين: هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري. (٢)

والمقصود بقولنا "الاستدلال بالظن" هو: تقرير الدليل الظني لإثبات أثره. وهو (أي الأثر المطلوب هنا) إما إثبات حكم شرعي أو نفيه.

(١) التعريفات، للرجزاني ص: ١٧.

(٢) ينظر: الكليات، للكنوي ص: ٤٣٩-٤٤٢.

(٣) إذا أردت مزيداً من البيان والتفصيل فانظر في الرسائل العلمية والأبحاث التي ذكرتها لك في مقدمتي فيها ما يغنيك بإذن الله.

(٤) ممن حكى الإجماع على حجية الظن: الجويني والغزالي والسرخسي والرازي وابن تيمية والزركشي وابن الهمام، ينظر: الإبهاج (٣٩/١)، المعتمد (٥٩١/٢)، أحكام الفصول (ص: ٣٣٨-٧٣٣)، أصول السرخسي (١٤١/٢)، البرهان (١/٣٨٩)، (٧٤١ و٥٠٢/٢)، التحبير شرح التحرير (٤/١٨٢٨، ١٨٣٣)، و(٤١٤٣/٨، ٤١٤٥)، التقرير والتحرير (٢/٣٥٩، ٣٦٥)، التلويح على التوضيح (١١٩/٢) التمهيد

لأبي الخطاب (٣/٣٨٥)، تيسير التحرير (١/١٢، ٣/٧٩)، الذخيرة للقرافي (١/١٥٢)، رفع الحاجب (١/٥٠٧)، شرح العمدة (١/٣٢٣)، شرح اللمع (٢/٥٩٠)، شرح تنقيح الفصول (ص: ٣٨٥، ٤٢٠)، شفاء الغليل (ص: ٢٠٢)، قواطع الأدلة (٤/٤٢)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٢/٦٢)، كشف الأسرار (٤/١٣٢)، نهاية الوصول (٨/٣٦٥)، الوصول إلى الأصول لابن برهان (٢/٢٤٤)، إرشاد الفحول (١/٤٦٠).

(٥) أصول الجصاص (ص: ٣٣٨).

(٦) العدة (١/٨٣).

(٧) الأحكام (٣/٣١٧).

في الإحكام: "الظن باطل بنص حكم النبي ﷺ بأنه أكذب الحديث، وبنص قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾، فالظن بنص القرآن ليس حقاً، فإذا ليس حقاً فهو باطل".^(٨)

واستدل أصحاب هذا المذهب بأدلة من المنقول

والمعقول، أبرزها ما يلي:

أولاً: الأدلة النقلية:

أوردوا آيات كثيرة تنهى عن القول في الدين بغير علم، منها:

• قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى دَافُوا بِأَسْنَانِهِمْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨] فذمهم على اتباع الظن، وطالبهم إظهار العلم وهو الحجة المعتبرة والدليل دون غيره.

• قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا

وقال شيخ الإسلام: "وأما الظاهر - وهو ما كانت دلالاته ظنيّة - فهذا يجب العمل به في الأحكام الشرعية باتفاق العلماء المعتبرين".^(١) وقال الشاطبي: "العمل بالظن على الجملة ثابت في تفاصيل الشريعة"^(٢).

وقال ابن القيم: "وليس المطلوب إلا الظن الغالب والعمل به متعين"^(٣).

وقال الزركشي "الإجماع انعقد على وجوب العمل بالظن"^(٤)

وقال الصنعاني: "وأما الظن الذي بمعنى الطرف الراجح فهو متعبد به قطعاً، بل أكثر الأحكام الشرعية دائرة عليه"^(٥).

القول الثاني: الظن ليس حجة في الشرع، ولا يجوز العمل به.

وهو مذهب الظاهرية وبعض المتكلمين، ومقتضى مذهب من أنكر حجية خبر الواحد أو القياس كالنظام وطائفة من المعتزلة، وقالوا: لا يثبت شيء من الأحكام بدليل ظني، إذ لا مجال للظن في الأحكام^(٦). وعبارة ابن حزم في المحلى: "ولا يحل الحكم بالظن"^(٧). وقال

والتوضيح على التنقيح ٣٢/١، والتلويح على التوضيح ٣٢/١، ١١١/٢، والاعتصام ٣١/٢، والقواعد للمقري ٢٩٤/١-٢٩٥، والقواعد والفوائد الأصولية ص: ٤، وشرح الكوكب المنير ١٥٢/٤، وشرح الزرقاني ٣٣١/٤، وإجابة السائل شرح بغية الأمل للصنعاني ١٠٤/١، وتوضيح الأفكار للصنعاني ٢١٠/١، وشرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب ص: ٥٨٤، وفواتح الرحموت ١٩/٢، وحاشية العطار على المحلى ١٥٩/٢، وحاشية ابن عابدين ٣٨٦/٢.

(٦) ينظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي (٦٠٣/٣).

(٧) (٧١/١).

(٨) (٥٢٣-٥٢٢/٢).

(١) مجموع الفتاوى (٢٥٩/٢٠).

(٢) الموافقات (٢٦/٢).

(٣) إعلام الموقعين (٤٨٨/٤).

(٤) البحر المحيط (١٣١/٦).

(٥) حاشية الصنعاني على المحلى لابن حزم ٧١/١ هامش (١)، وينظر أيضاً: أصول الجصاص ٢٤٣/٢٠١١٦/١، وشرح العمدة ٣٧٩/١، وشرح للمع ١٥٨/١، والبرهان ٤٩٣/٢، ٥١٠، ٥١٧، ٧٤١، ٧٩٦، والمحصول لابن العربي ص ١٢١، وتقويم الأدلة ص: ١٨، والوصول إلى الأصول لابن برهان ٢٤١/١، والمحصول للرازي ٦٠٨/٤، ومجموع الفتاوى ٣٧١/٤، والجامع لأحكام القرآن ٢١٧/١٦، وزاد المعاد ٥٧٣/٥، وإغاثة اللهفان ٦٥/٢، ورفع الحاجب ٤١٩/٣، ٣٣٤.

قالوا: نمنع ما ذكرتم من أن المراد بالعلم في الآيات التي تأمر به وتنهى عما سواه: العلم الذي اصلحتم عليه، وهو الإدراك الجازم القاطع، بل المراد بذلك: كل علم يصح به العمل فيشمل ذلك الظن، لما تقدم بيانه من أن العلم في لغة القرآن ولغة العرب يطلق ويراد به الظن بمعناه الذي استقرَّ عليه الاصطلاح، وهو: مَيْلُ النَّفْسِ بِسَبَبٍ إِلَى تَرْجِيحِ أَحَدِ الْإِحْتِمَالَيْنِ عَلَى الْآخَرِ. وكذا النهي عن اتباع الظن فإنه محمول على الشك، وتقدم أنه أحد معانيه التي يأتي لها في اللغة والشرع. (٤)

وإنما قلنا بذلك لما تقرر من أن الاصطلاح المتأخر لا يصح جعله حاكماً على التنزيل والخطاب المتقدم عليه، بل يجب فهم الخطاب الشرعي بلغة عصر التنزيل، ولقيام الأدلة القاطعة على وجوب العمل بالظن في مواضع من الشريعة. (٥)

والظن المذموم في الآيات محمول على ما لا يستند إلى دليل، أو على ما كان مستنداً إلى حدس وتخمين، أو على ما لم ينضبط بضوابط الشرع^(٦).

وكذا النهي في الحديث المذكور ليس المراد به الظن على ما اصطلح عليه من الترجيح بمرجح صحيح؛ فإن ذلك مما تناط به الأحكام الشرعية غالباً، وقد أطبق

تَعَلَّمُونَ ﴿ [الأعراف: ٣٣]، وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] ونحوه قوله تعالى في [سورة الأنعام: ١٤٣]: ﴿تَبَيَّنِي بَعْلَمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾. فهذا صريح في تحريم القول على الله بغير علم، حيث نهى ﷺ عن اقتفاء واتباع غير العلم، فدل على وجوب ترك الظن والشك وكل ما كان دون العلم.

• قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ [النجم: ٢٨] فذمهم لاتباعهم الظن، مما دلَّ على تحريم اتباع الظن، وأنه لا يعتبر دليلاً يدل على الحق ويرشد إليه. ونظائر هذا في القرآن كثيرة جداً. (١)

كما أوردوا أدلة من السنة النبوية، منها:

• قوله ﷺ: (إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث...) (٢). وجه الدلالة: أنه ﷺ حذر من الظن، ووصفه بأنه أكذب الحديث، ومثل هذا لا يجوز الاعتماد عليه في الشرع ولا في غيره (٣).

وقد أجاب الجمهور عن أدلة هؤلاء بجوابين (منعاً وتسليماً):

الجواب الأول: بالمنع

(٣) المحلى (٧١/١)، الأحكام لابن حزم (٥٢٢/٢)، فتح الباري (٤٩٦/١٠).

(٤) ينظر: ص: ٧-٨ من هذا البحث.

(٥) ينظر: حاشية الصنعاني على المحلى (٧١/١).

(٦) ينظر: العدة (٨٧٤/٣)، الواضح لابن عقيل (٣٨٢/٤)، شرح اللع (٧٧٩/٢)، البرهان (٣٩١/١).

(١) انظر: أصول الجصاص (٥٥٥/١)، المعتمد (٦٠٤/٢، ٦٠٥)، والعدة (٨٧٣/٣)، شرح اللع (٦٠٠/٢)، إحكام الفصول (ص: ٣٤٠)، البرهان (٤٩٦/٢)، فواع الأدلة (٢٦٨، ٢٦٩/٢)، الواضح لابن عقيل (٣٨٢/٤)، الوصول إلى الأصول (١٧١/٢)، ميزان الأصول (ص: ٤٤٩، ٥٥٧)، الإحكام للأمدى (٥٠/٤)، مجموع الفتاوى (١١٠، ١١١)، رفع الحاجب (٥١٦/١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، برقم: ٦٠٦٤، ٦٠٦٦.

وإما باطل في ذاتها لا بد من ذلك، ولم ندع علم كل حق وعلم كل باطل، بل كثير من الأمور يخفى علينا الحكم فيها وهي في ذاتها إما حق وإما باطل".^(٣) علّق ابن رشد بعد أن ذكر طريقة ابن حزم هذه قائلاً: "وهي طريقة جيدة مبنية على أصول أهل الكلام الفقهي".^(٤)

فأنت تلحظ هنا أن العلم والقطع الذي يستدل به ويُرجع المسألة إليه إنما هو في إثبات أصل الاستدلال بخبر الواحد، وهو ذات ما نستدل به على وجوب العمل بالظن. وأنهم يقولون بأن الجزئيات لا سبيل إلى القطع فيها، بل غايتهم في تحصيل حكمها هو الظن الراجح كما في قوله "وأما الجزئيات فلا ندري أموافقة هي التي تيقنا أنه حق أو لا" وقد أخذ ابن السبكي - رحمه الله - من هذا أن الخلاف لفظي فقال: "اختار جماعة أن الفقه هو العلم أو الظن، والإنصاف أنهما مقامان: اعتقاد كون الحكم عند الله كذا لا يمكن دعوى القطع فيه، واعتقاد وجوب العمل بما ظنه من ذلك دعوى القطع فيه ممكنة. والفقهاء نظروا للأول والأصوليون نظروا للثاني ولا مشاحة في الاصطلاح ولم يتوارد اختلافهما على شيء واحد".^(٥)

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام بن تيمية - رحمه الله - "الاجتهاد في "تحقيق المناط" مما اتفق المسلمون

شُرّح الحديث على هذا، وإن اختلفت بعد ذلك عباراتهم في تفسير الظن المنهي عنه هنا، فقيل: هو التهمة التي لا بينة عليها، وقيل: هو ما يقع في القلب بغير دليل أو أمانة، وقيل: سوء الظن بالمسلمين^(١).

ثم لا نسلم بأن الاستدلال بالظن الغالب: قول في الدين بغير علم، بل هو معلوم لنا نقطع بأنه دليل صحيح لما عرفنا من أدلة يوجب مجموعها العلم؛ من سُسنٍ متواتر قولية وفعليه، وإجماع الصحابة رضوان الله عليه أجمعين^(٢).

ومن بديع صنع الله سبحانه وتعالى في إظهار الحق أنك تجد في كلام المخالف ما يُردُّ به عليه، فهذا ابن حزم الظاهري (رحمه الله) - وهو ممن ترعّم سدّ باب الظنون، غير أنه ذهب مذهباً أنكره من يوافقه القول في إبطال العمل بالظن ألا وهو إفادة خبر الواحد للعلم - يقول (غفر الله له) مقررّاً أصله من أن الاستدلال بخبر الواحد وبشهادة الشاهد استدلال بالعلم لا بالظن: "الحكم بخبر الواحد في الأحكام وبشهادة الشاهدين حق برهاني ضروري نقطع على غيبه؛ وأما الجزئيات من ذلك، فلا ندري أموافقة هي التي تيقنا أنه حق أو لا، وهذا من تقصيرنا عن علم الغيب. إلا أننا متحققون بلا شك في الحكم بذلك، ثم كل قضية منها إما حق

(١) ينظر: شرح النووي على مسلم (١١٨/١٦، ١١٩)، الجامع

لأحكام القرآن (٢١٧/١٦، ٢١٨)، فتح الباري (٤٩٦/١٠، ٤٩٧)، عمدة القاري (١٣٦/٢٢)، شرح الزرقاني (٣٣١/٤، ٣٣٢)، سبل السلام (٦٦٤/٢-٦٦٥).

(٢) ينظر: أصول الجصاص (٥٥٦/١)، المعتمد (٦٠٤/٢)، العدة (٨٧٤/٣)، شرح اللمع (٦٠٠/٢)، أحكام الفصول (ص: ٣٤١).

قواطع الأدلة (٢٩١/١)، الواضح (٣٨٢/٤، ٤١٦)، الوصول إلى

الوصول (١٧٢/٢)، الاعتصام (٣١/٢).

(٣) رسائل ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد ابن حزم الظاهري، تحقيق:

إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (٣٠٧/٤)

(٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، دار

الحديث (٩٥/١).

(٥) الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية (٣٩/١).

هل يصح الاستدلال بالظن في الأصول أم لا بد أن يكون مستند الأصول معلوماً يقطع به، ولا يصح الاستناد إلى مظنون في هذا؟

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: "وأما الجواب عن قولهم الفقه من باب الظنون،... فالتحقيق أن عنه جوابين: أحدهما أن يقال: جمهور مسائل الفقه التي يحتاج إليها الناس ويفتون بها هي ثابتة بالنص أو الإجماع وإنما يقع الظن والنزاع في قليل مما يحتاج إليه الناس، وهذا موجود في سائر العلوم وكثير مسائل الخلاف، هي في أمور قليلة الوقوع ومقدرة وأما ما لا بد للناس منه من العلم مما يجب عليهم ويحرم ويباح فهو معلوم مقطوع به. وما يعلم من الدين ضرورة جزء من الفقه وإخراجه من الفقه قول لم يعلم أحد من المتقدمين قاله ولا احترز بهذا القيد أحد إلا الرازي ونحوه وجميع الفقهاء يذكرون في كتب الفقه وجوب الصلاة والزكاة والحج واستقبال القبلة وجوب الوضوء والغسل من الجنابة وتحريم الخمر والفواحش وغير ذلك مما يعلم من الدين ضرورة. وأيضاً: فكون الشيء معلوماً من الدين ضرورة أمر إضافي فحديث العهد بالإسلام ومن نشأ ببادية بعيدة قد لا يعلم هذا بالكلية فضلاً عن كونه يعلمه بالضرورة وكثير من العلماء يعلم بالضرورة أن النبي صلى الله عليه وسلم سجد للسهو وقضى بالدية على العاقلة وقضى أن الولد للفراش وغير ذلك مما يعلمه الخاصة بالضرورة وأكثر الناس لا يعلمه ألبتة.

عليه ولا بد منه؛ كحكم ذوي عدل بالمثل في جزاء الصيد، وكالاستدلال على الكعبة عند الاشتباه ونحو ذلك فلا يقطع به الإنسان؛ بل يجوز أن تكون القبلة في غير جهة اجتهاده كما يجوز إذا حكم أن يكون قد قضي لأحدهما بشيء من حق الآخر. وأدلة الأحكام لا بد فيها من هذا؛ فإن دلالة العموم في الظواهر قد تكون محتملة للقيض، وكذلك خبر الواحد، والقياس وإن كان قوم نازعوا في القياس فالفقهاء منهم لم ينازعوا في خبر الواحد كالظاهرية، ومن نازع في هذا وهذا: لم ينازع في العموم... وقد تنوّعت طرق الناس في جواز هذا؛ فطائفة قالت: لا يتبع قط إلا العلم ولا يعمل بالظن أصلاً، وقالوا إن خبر الواحد يفيد العلم... وقد قلنا: فرق بين اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد، أما اعتقاد الرجحان فهو: علم، والمجتهد ما عمل إلا بذلك العلم وهو اعتقاد رجحان هذا على هذا. وأما رجحان هذا الاعتقاد على هذا الاعتقاد فهو الظن؛ لكن لم يكن ممن قال الله فيه: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ بل هنا: ظنُّ رجحانٍ هذا، وظنُّ رجحانٍ ذاك؛ وهذا الظن هو الراجح، ورجحانه معلوم. فحكم بما علمه من الظن الراجح، ودليله الراجح. وهذا معلوم له لا مظنون عنده. وهذا يوجد في جميع العلوم والصناعات كالطب والتجارة وغير ذلك".^(١)

ومن الناس من أجاب بأجوبة أخرى ترجع للتواتر المعنوي أو القرائن التي تحتف بالدليل الظني فيرتقي حتى يفيد العلم القاطع.^(٢)

وهذا جيد، غير أن السؤال الذي لا يزال قائماً هو:

(٢) ينظر: الموافقات، للشاطبي (١/٢٨-٢٩)، البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: صلاح الدين محمد عويضة، دار الكتب العلمية (١/١٥١).

(١) مجموع الفتاوى (١٣/١١٧).

عنه وحيث لا يعلم الرجحان فهو متوقف لا قول له وإذا قيل له: فقد قال: {ولا تمسكوا بعصم الكوافر} قال: هذا نزل عام الحديبية والمراد به الشركات فإن سبب النزول يدل على أنهن مرادات قطعاً وسورة المائدة بعد ذلك فهي خاص متأخر وذاك عام متقدم والخاص المتأخر أرجح من العام المتقدم. ولهذا لما نزل قوله: {ولا تمسكوا بعصم الكوافر} فارق عمر امرأة مشركة وكذلك غيره فدل على أنهم كانوا ينكحون الشركات إلى حين نزول هذه الآية ولو كانت آية البقرة قد نزلت قبل هذه لم يكن كذلك؛ فدل على أن آية البقرة بعد آية الممتحنة وآية المائدة بعد آية البقرة. فهذا النظر وأمثاله هو نظر الفقيه العالم برجحان دليل وظن على دليل وهذا علم لا ظن. فقد تبين أن الظن له أدلة تقتضيه وأن العالم إنما يعلم بما يوجب العلم بالرجحان لا بنفس الظن إلا إذا علم رجحانه وأما الظن الذي لا يعلم رجحانه فلا يجوز اتباعه وذلك هو الذي ذم الله به من قال فيه: {إن يتبعون إلا الظن} فهم لا يتبعون إلا الظن ليس عندهم علم. ولو كانوا عالمين بأنه ظن راجح لكانوا قد اتبعوا علماً لم يكونوا ممن يتبع إلا الظن والله أعلم".^(١)

ولعل من أجود ما يُردُّ به السؤال المذكور: **التشكيك في أصل قسمة الدين إلى أصول وفروع**، ووجهه أن يقال: ما ذهبتم إليه من تقسيم الدين إلى أصول وفروع، وأن الفروع يصح إثباتها بما لا يصح إثبات الأصول

الجواب الثاني أن يقال: الفقه لا يكون فقهاً إلا من المجتهد المستدل وهو قد علم أن هذا الدليل أرجح وهذا الظن أرجح فالفقه هو علمه برجحان هذا الدليل وهذا الظن؛ ليس الفقه قطعه بوجوب العمل أي بما أدى إليه اجتهاده بل هذا القطع من أصول الفقه والأصولي يتكلم في جنس الأدلة ويتكلم كلاماً كلياً فيقول: يجب إذا تعارض دليلان أن يحكم بأرجحهما ويقول أيضاً: إذا تعارض العام والخاص فالخاص أرجح وإذا تعارض المسند والمرسل فالمسند أرجح ويقول أيضاً: العام المجرد عن قرائن التخصيص شموله الأفراد أرجح من عدم شموله ويجب العمل بذلك. فأما الفقيه: فيتكلم في دليل معين في حكم معين مثل أن يقول قوله: {وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم} خاص في أهل الكتاب ومتأخر عن قوله: {ولا تتكحوا الشركات} وتلك الآية لا تتناول أهل الكتاب وإن تناولتهم فهذا خاص متأخر؛ فيكون ناسخاً ومخصصاً فهو يعلم أن دلالة هذا النص على الحل أرجح من دلالة ذلك النص على التحريم وهذا الرجحان معلوم عنده قطعاً وهذا الفقه الذي يختص به الفقيه هو علم قطعي لا ظني ومن لم يعلم كان مقلداً للأئمة الأربعة والجمهور الذين جوزوا نكاح الكتابيات، واعتقاد المقلد ليس بفقه. ولهذا قال المستدل على أعيانها: والفقيه قد استدل على عين الحكم المطلوب والمسؤول

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، جمع وترتيب: محمد بن قاسم وابنه، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف (١٢٠-١١٧/١٣).

له؛ كمن سمع النص من الرسول ﷺ وتيقن مراده منه، وعند رجل لا تكون ظنية فضلاً عن أن تكون قطعية؛ لعدم بلوغ النص إياه، أو لعدم ثبوته عنده، أو لعدم تمكنه من العلم بدلالته^(١)

وبهذا ظهر بطلان أدلتهم، وبقي أن نذكر الرد بالتسليم وحاصله أننا لو سلمنا لهم عدم جواز الاستدلال بالظن للزمهم ترك الاستدلال بما ذكروا من آيات وأحاديث؛ فإن غاية استدلالهم بها: عملٌ بظواهرها، وأخذ للدلالة من عموماتها وذلك ظنيٌّ، فلا يستقيم لهم التمسك بها في نفي حجية الظن^(٢).

ثانياً: استدلت أصحاب القول الثاني على إنكار التكليف بالظن بأدلة عقلية، حاصلها أن العقل يمنع الاحتجاج بالظن ويحيله، لأنه اقتصر على أدون البيانيين مع القدرة على أعلاهما ومنع للناس من المسلك الأصح، وهو التعبد بالعلم والقطع، فإنه أقطع للنزاع وأجلب للطمأنينة وأدعى إلى الائتلاف، ثم إن الظن قبيح لذاته؛ لأن الإقدام على ما لا يؤمن معه موقعة الخطأ قبيح ومفسدة، والتعبد بالظن لا يؤمن معه موقعة الخطأ، فلا يجوز التعبد به، والظنون أضرار العلوم، وضد العلم جهل، والجهل قبيح لعينه^(٣).

وأحسب أن ما ذكره أهل العلم في معرض الاحتجاج بخبر الواحد والرد على المخالفين كافٍ في ردّ هذه الأقاويل، لكن لئلا يمنع من اختصار الرد على وجه

به، والحكم بقطعية بعض الأدلة وظنية البعض الآخر هل هو ثابت صحيح يتفق فيه الخلق مقطوع به؟ أم هو مظنون متوهم لكم والخلق فيه متفاوتون؟ والأخير هذا يعبر عنه بـ"النسبية"؛ فإن القطع والظن أمر باطن في قلب الإنسان، وقد يتفاوت حدوثه من شخص لآخر، بل قد تختلف حال المجتهد الواحد عند تحقيق المناط في مسألة عنها في مسألة أخرى، فيقطع بحكم المسألة في حادثة ويتردد في الأخرى مع أن دليلهما واحد؛ وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : "ما حد مسائل الأصول التي يكفر المخطئ فيها؟ وما الفاصل بينها وبين مسائل الفروع؟ فإن قال: مسائل الأصول هي مسائل الاعتقاد ومسائل الفروع هي مسائل العمل. قيل له: فتنازع الناس في محمد ﷺ هل رأى ربه أم لا؟ وفي أن عثمان أفضل من علي أم علي أفضل؟ وفي كثير من معاني القرآن، وتصحيح بعض الأحاديث هي من المسائل الاعتقادية العلمية ولا كفر فيها بالاتفاق. ووجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج وتحريم الفواحش والخمر هي مسائل عملية والمنكر لها يكفر بالاتفاق. وإن قال الأصول: هي المسائل القطعية قيل له: كثير من مسائل العمل قطعية، وكثير من مسائل العلم ليست قطعية، وكون المسألة قطعية أو ظنية هو من الأمور الإضافية وقد تكون المسألة عند رجل قطعية لظهور الدليل القاطع

(١) مجموع الفتاوى (٣٤٧/٢٣).

(٢) ينظر: العدة (٨٧٤/٣)، شرح اللمع (٦٠٠/٢)، أحكام الفصول

(ص: ٣٤٠)، البرهان (٣٩١/١)، مفاتيح الغيب (٧٥/١٧).

(٣) ينظر: شرح العمدة (٢٨٤/١-٢٨٥)، شرح اللمع (٥٨٣/٢)، قواعد

الأدلة (٢٨٦/٢)، البرهان (٤٩١/٢-٤٩٢)، الواضح لابن عقيل

(٣٠٢-٢٨٣/٥)، الأحكام للامدي (١٥/٤)، الوصول إلى الأصول

(١٥٧/٢)، رفع الحاجب (٣٣٤/٣).

الشرع. والله أعلم" ثم ذكر - رحمه الله - أمثلة ذهبوا فيها إلى وجوب تحصيل العلم وعدم صحة العمل بالظن.

وعندي أن بعض تلك الأمثلة لا يستقيم دخولها تحت هذا القاعدة، على أنه قد ظهر لك تأثير الخلاف في العمل بالظن على كثير من الأبواب في أصول الفقه وأصول الدين، مما سبب تردداً في الحكم على الفروع حتى عند من يرى العمل بالظن؛ الأمر الذي يصعب معه تنقية الفروع على أصل واحد والخلوص من هذا الخلاف.

غير أنني أحببت هنا تحرير محل النزاع، وتنقيحه مما قد يشتبه به ويشغب على هذه القاعدة وهو في الأصل ليس من بابها، ولتوضيح ذلك أسرد هنا بعض الفروع التي ذكرها ابن اللحام - رحمه الله - مما أوجب فيها الأصحاب العمل باليقين، مبيناً وجه عدم دخولها في هذه القاعدة.

قال - رحمه الله - : مسائل:

"ومنها: إذا شك في طهارة الماء أو نجاسته قال غير واحد من الأصحاب يبنى على اليقين ولا عبرة بغلبة الظن."

• فهذه إن لم نجز له التحري - على الصحيح من المذهب - ليست من هذا الباب بل من قاعدة "اليقين لا يزول بالشك"، فإنه يجب عليه أن يبني على ما استيقن وي طرح الشك الحادث. وإن أجزنا له التحري -

الإجمال: وهو أن كلامهم هذا مبني على قاعدة التحسين والتقيح العقليين وهي على الوجه الذي قرروه باطلة، والتعبد بالظن ليس فيه منع للناس من التعبد بالعلم والقطع، وليس بقبيح لذاته بل هو حسنٌ جاء به الشرع كما في العمل بأقوال الشهود والمفتين، وفيه تيسير على المكلفين بطلب أيسر الأمرين، فمتى غلب على الظن ترجيح أحد الأمرين وجب العمل به، ولو أراد المشقة بنا لكلفنا بطلب اليقين، مما يستحيل تحصيله في بعض الأمور، وليس بخافٍ أن التعبد بالظن فيه مصلحة لا تحصل بغيره، وهي التحرز من المفاسد غالباً، وتحصيل المصالح غالباً، ثم لو كانت الأدلة كلها قطعية لفات على المجتهد تحصيل ثواب الاجتهاد، وإعمال الفكر والبحث في الأدلة الظنية، وما كان طريقاً إلى تحصيل تلك المصالح فالعقل لا يحيله بل يجوزه ويستحسنه. (١)

المطلب الخامس: تحرير محل النزاع

أحاول هنا تنقيح القاعدة مما يشوبها ويَرِد حياضها فيضعفها ويُعَكِّر صفوها، ولذا سوف أقصر الحديث للتنبية على ما ذكره ابن اللحام في قواعده من عدم اطّراد العمل بهذه القاعدة عند الأصحاب، حيث قال: "يتفرع على العمل بالظن فروع كثيرة ولم يطرد أصل أصحابنا في ذلك ففي بعض الأماكن قالوا: يعمل بالظن وفي بعضها قالوا: لا بد من اليقين. وطرده أبو العباس أصله، وقال: يعمل بالظن في عامة أمور

(١) ينظر: البرهان (٣٨٩/٢، ٣٩٠، ٤٩١)، إحكام الفصول (ص: ٥٣١)،

شرح اللمع (٥٨٤/٢، ٥٨٥)، الواضح (٣٦٣/٤)، والوصول إلى

الأصول (١٥٧/٢)، رفع الحاجب (٣٣٣/٣).

وتجلى أثر فهم تلك الفروع وترددها بين قاعدة "العمل بالظن" وقاعدة "اليقين لا يزول بالشك"، وقد قدمت أن مراتب الإدراك من المتضادات بحيث يستحيل اجتماع مرتبتين متتاليتين في مسألة واحدة في زمن واحد لدى شخص واحد؛ بمعنى أنه لا يمكن أن يوقن عبدٌ بالبعث بعد الموت، ثم يقول أظن صحة ذلك (على معنى: يترجح عندي صحة البعث مع احتمال ضديّ مرجوح)، ولا يمكن أن يقول مجتهد: "يغلب على ظني أن القبلة في هذا الاتجاه" ويكون في ذات الوقت متيقناً جهتها! فكيف يقال: هذه المسائل متردّدٌ فيها بين العمل بالظن أو وجوب طلب اليقين، بل الصحيح أن يقال: متى وجد يقين بحقيقة الأمر في تلك اللحظة فلا ينهض ما دونه من ظن أو شك لمخالفته. نعم يمكن أن يوجد شكٌ منشأه ضعف ذلك اليقين، أو وهمٌ حقه الاطراح والإهمال في مقابلة ظن راجح أو يقين قاطع، لكن محالٌّ أن يجتمع الظن والقطع جميعاً على ما وصفت. كما يستحيل أن يجتمع ظن وشك؛ فإما أن يترجح أحد الطرفين أو لا.

ثم ينبغي التفريق بين أن تطلب إدراك أمر في المستقبل من الزمان؛ كصائم ينتظر الفطر، فيقال له: أنت تطلب إدراكاً بحصول غروب الشمس، فإما أن تُحصّل ذلك بغلبة ظن فتفطر عند من يجيز العمل بالظن، أو يلزمك انتظار تحصيل اليقين بغروبها حتى يجوز لك الفطر.

وليس من هذا من كان عنده يقين ثابت في قلبه ثم طرأ عليه شك حادث، فلا يُجيز لك أحدٌ اطراح ذلك

على قول في المذهب - فترد هنا القاعدة، فإن قلنا يصح العمل بالظن تحري وعمل بما غلب على ظنه من طهارة الماء وعدمها، وإلا - بأن تردد في حياض الشك - لزمه حينها طرحه والعودة لليقين السابق.

"ومنها: إذا تيقن الطهارة وشك في الحدث أو تيقن الحدث وشك في الطهارة قال غير واحد من الأصحاب يبني على اليقين ولا فرق بين أن يغلب على ظنه أحدهما أو يتساوى الأمران عنده."

• وهذه كالتي قبلها ليست من هذا الباب بل هي من قاعدة "اليقين لا يزول بالشك". بل لا أظن أحداً يقول بجواز الصلاة لمن غلب على ظنه أنه أحدث بعد تيقنه أنه خرج من بيته طاهراً! ونحو هذا يقال في المسألتين بعدها.

"ومنها: لو شك المصلي في عدد الركعات فعن أحمد رحمه الله تعالى في ذلك ثلاث روايات، إحداهن: اختارها القاضي وأكثر أصحابنا منهم أبو بكر عبد العزيز الأخذ باليقين كالطهارة والطواف."

"ومنها: إذا شك في عدد الطلاق أو عدد الرضعات بني على اليقين."

فظهر أن المسائل على نوعين:

الأول: ما يطلب من إدراك في الزمن الحادث، هل التكليف في ذلك باليقين أم يكفي فيه غلبة الظن؟

والثاني: اليقين الثابت في النفس من الزمن القديم انتفخوا على أنه لا يؤثر فيه الشك الحادث، لكن هل يؤثر فيه الظن الحادث؟

فيه مشقة زائدة جاءت الشريعة برفعها ومنعها لا بالحظ عليها ودفع الناس لتحصيلها. بل هذا مما أحدثه المتكلمون بإدخالهم المنطق في المسائل الشرعية، فالعارف بطريقتهم يلحظ أنهم يغالون في القطع ويرفعونه حتى لا تكاد الأدلة السمعية تطاله ولا يستطيع مستدل أن يتناوله ويصل إليه، ويضعفون الظن ويسقطون الاستدلال به حتى تكون الهيمنة عندهم لدليل العقل القطعي على حد زعمهم، مع أنه في حقيقته ظنٌّ، بل ظنٌّ فاسد لا يستقيم الاستدلال به عند النظر والتمحيص. (١)

ومما نتج عن هذا لي أعناق النصوص والحكم عليها من خلال الاصطلاحات الحادثة، وفهمهم عبارات السلف ومروياتهم على وفق ما أحدثوه من اصطلاح، حتى ظهر لنا من استشكل ما روي من قطع الإمام أحمد بثبوت أحاديث الرؤية، وخاضوا في ذلك على أنه يقول بأن أخبار الأحاد تقييد العلم لا الظن، رغم أن أحاديث الرؤية متواترة، لكن القوم لا يؤمنون بها! وهذا باب واسع يحسن تتبعه والتنبه إليه، فهاهم السلف يسمون النسخ تخصيصاً والتخصيص نسخ، ويسمون العام مطلقاً والمطلق عام، وغيرها من الألفاظ التي استقر فيها اصطلاح الأصوليين في الزمن المتأخر وليس هذا بعجيب، بل العجب من أن يؤخذ هذا الاصطلاح المتأخر وتحاكم به نصوص المتقدمين! وإذا أضفنا لذلك أن ما يذكر من تقسيم الحديث إلى متواتر وآحاد حادث أيضاً؛ فلسنا نجدنه عند الصحابة

اليقين الثابت أولاً بهذا لشك الحادث أخيراً. فتقول في مسألة الصائم مثلاً: إذا تيقنت النهار وشككت في غروب الشمس لم يجز لك الفطر بهذا الشك الحادث، حتى تتيقن غروب الشمس عند من يوجب اليقين، أو يغلب على ظنك غروبها عند من يُعْمِلُ الظنَّ.

فتحرر بهذا محل النزاع في المسألة وهو:

• التكليف فيما يستقبل من الأزمنة: هل يكون بطلب اليقين أو بطلب الظن.

• إذا تعارض اليقين القديم الثابت في النفس مع ظنٍّ حادث مستند إلى دليل: هل نتمسك باليقين القديم أم نعمل بالظن الحادث.

وليس منها: تعارض اليقين القديم الثابت في النفس مع شكٍّ حادث لا يستند إلى دليل.

المطلب السادس: الترجيح

مما تقدم ظهر لنا أن الظن بمعناه الأصولي الذي استقرَّ عليه الاصطلاح (مَيْلُ النَّفْسِ بِسَبَبٍ إِلَى تَرْجِيحِ أَحَدِ الْإِحْتِمَالَيْنِ عَلَى الْآخَرِ) ليس هو المراد بالظن الذي ورد النهي عنه في الخطاب الشرعي، وأن الشرع إنما نهى عن الظن على أحد إطلاقاته اللغوية وهو الوهم والخرص والرجم بالغيب من غير ما دليل، وهو ما اصطُح على تسميته "وَهْمًا" عند الأصوليين. وأما مجرد وجود الاحتمال الضعيف بعد إنعام النظر في الاستدلال والتحري الصادر من مأذون له في ذلك فهذا مما وَعَدَّ الشارع عليه بالأجر والثواب سواء أخطأ أو أصاب، ولا يصح ذمه وأن تكليف الخلق بطلب اليقين

عبدالحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (١/٥٠٠-٦٥).

(١) ينظر: معيار العلم في فن المنطق، محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف (ص: ٢٤٦)، الاستقامة، أحمد بن

يختلف أحد في وجوب تقديم الدليل القطعي على الظني، كتعارض حديث متواتر ولا كذلك يقال في التكليف بطلب حكم مسألة أو دليلها فيما يستقبل من الأزمنة فإنه إن تحصل له اليقين فهو الغاية وأشرف الرتب، وإلا فإنه يكتفي بغلبة ظنه على تحصيل ذلك ويعمل به وتبرأ ذمته.

وأما إن تعارض عنده إدراك حادث مع قديم ثابت في نفسه فكان القديم قطعياً والحادث وهم أو شك لم يجز له العمل بالحادث ولزمه التمسك باليقين الأول الثابت، حتى يتحصل على ما يجوز به العمل من ظن أو يقين فيترك العمل بالقديم ويأخذ بما ترجح عنده.

ولو عدنا فتأملنا ما ذكر سابقاً في تحرير محل النزاع من أن النظر في هذه المسألة يتناول أمرين:

١. التكليف فيما يستقبل من الأزمنة هل يكون بطلب اليقين أو بطلب الظن.

٢. إذا تعارض اليقين القديم الثابت في النفس مع ظن حادث مبني على أدلة.

لوجدنا الشق الثاني يعود للأول ولا يخرج عنه، فإن البراءة الأصلية وعدم التكليف أصل ثابت بيقين، وقد ثبت عندنا صحة شغل الذمة بالدليل الظني الصحيح في الأصول والفروع (المسائل العلمية والعملية)، فإذا تقرر ذلك كان الظن موجِباً للعمل في كليهما، وعلمنا جواز أن يزول اليقين بالظن الغالب المبني على مستند صحيح شرعاً.

رضوان الله عليهم، بل متى ثبت عندهم حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عملوا بمقتضاه واحتجوا به، ولم يفرقوا في العمل به بين باب وباب، ولا بين ما كان ثابتاً عندهم بسنة أو كتاب، وسواء وافق ذلك القياس ودليل العقل الذي يعتقدونه أو جاء على خلافه؛ فهذا عمر ابن الخطاب كان يفاضل بين الأصابع في الدية، حتى بلغه كتاب عمرو بن حزم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الديات وأنه قضى في كل أصبع بعشرٍ من الإبل رجح إليه^(١) ولم يقل هذا آحاد لا يفيد إلا الظن. واشتهر رجوع أهل قباء إلى خبر الواحد في تحول القبلة رغم أن التوجه إلى بيت المقدس كان متواتر عندهم مقطوعاً به.. وغير ذلك مما يفيد القطع بأنهم لم يكونوا يفرقوا بين المتواتر والآحاد في وجوب العمل وأنهم يأخذون بالمتأخر من أمره صلى الله عليه وسلم مما يضيق هذا البحث عن ذكره ولا حاجة لبسطه.

ولا يعني هذا أننا ننكر طلب القطع فإن النفس مجبولة على طلبه والسعي وراء تحصيله، بل إنما ننكر إيجاب ذلك وتكليف الناس ما لا طاقة لهم به؛ إذ العاقل لا يترك ما بلغه من اعتقاد قوي غالب على ظنه لعجزه عن تحصيل اليقين، بل ذلك مذموم عند العقلاء.^(٢) ولا بد أولاً من التفريق بين تعارض دليلين في مسألة واحدة أحدهما يفيد القطع والآخر يفيد الظن فهاهنا لا

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (١/٤٣١).

(١) ينظر: تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية (٤/٤٤٩).

ومتى اعتمد المسلم هذا المنهج سهل عليه الأخذ بالصواب واطمأن قلبه بتحصيل الثواب وتاقت نفسه للترقي في رتب الاجتهاد، حتى ينال الأجرين بتحقيق الصواب، أو ينال أجرا واحدا على اجتهاده وفق ما أمره به العليم التَّوَّاب.

ومن الآثار السلبية لطلب الناس اليقين وعدم اكتفائهم بالظن الظاهر : ما يفعله بعض من ابتلي بالوسوسة فتجده يعيد الوضوء مرات ومرات، ويعيد الصلاة الواحدة مرارا وتكرارا يطلب اليقين في صحتها، وهو من أعظم أسباب فساد كثير من العلاقات الزوجية وهدم البيوت فتجدهم يتتبعون العورات بحثا عن الحقائق على حد زعمهم وطلبا لليقين، وكل ذلك مما جاء الشرع بإنكاره والنهي عنه، وليس المقام مقام بسط لهذا وإنما أردتُ التنبيه على خطورة هذا القاعدة وأن الله ﷻ بعث محمدا ﷺ بالحنفية السمحة يضع الأصر والأغلال ويسقطها وبين أن الواجب اتباع هديه في الأخذ بسماحة هذه الشريعة ويسرِّها قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ - وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَأَتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ - أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [سورة الأعراف : الآية ١٥٧].

والحاصل أن الشريعة جاءت بالتكليف بالظن في أغلب الأمور وأن المسلم متى غلب على ظنه صحة الدليل وجب عليه الأخذ به، ومتى ترجح لدى المجتهد أحد القولين وجب عليه العمل به والإفتاء به، ولا يلزم واحد من أولئك أن يطلب اليقين، وإنما غاية ما يلزمه هو التبين والتثبت من صحة ما ترجح له، وتأمل قوله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا صَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ سَلَامٌ مَوْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ أَلَّهَ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء، الآية: ٩٤] وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [الحجرات، الآية: ٦] فالأولى في إثبات أصل الإيمان الذي يعصم به الدم ويصير الكافر به مسلما، والثانية في حقوق الخلق المبنية على التشاح والتخاصم فغاية ما أمر الله في هاتين الآيتين : التبين وليس فيهما طلب التيقن وتحصيل العلم القاطع الذي لا يخالطه شك، بل الشك حاصل في كل واحدة من الحالين ومهما رُمنا نفيه لم ندرك ذلك إلا بما وصفه سيد المرسلين ﷺ لأسامة بن زيد ﷺ بقوله: (أَفَلَا شَقَقْتَ عَن قَلْبِهِ حَتَّى تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لَا؟!)^(١)، فظهر أن الشرع لم يأمر بطلب اليقين، بل كلفنا بالظواهر والظن الراجح الذي يعضده الدليل، وعلى هذا سار سلف الأمة في أصولهم وفروعهم.

(١) متفق عليه.

ثم نسخ ذلك بقوله: (كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، أَلَا فَرُّوْهَا).

واختلفوا في نسخ السنة بالقرآن، ونسخ القرآن بمتواتر السنة لكن هذا ليس بموضوعنا في هذا البحث، وإنما البحث هنا عن نسخ المتواتر سواء كان قرآناً أو سنة بالآحاد من السنة.

فاتفقوا على جوازه عقلاً^(٢)، واختلفوا في وقوعه سمعاً، فنفاه الجماهير، وأثبتته داود وأهل الظاهر منهم ابن حزم، وهي رواية عن الإمام أحمد حكاها ابن عقيل. ولا حاجة لبسط المسألة فهي من الشهرة بمكان، لكنني أقرر المسألة تفريعاً على القاعدة التي نحن بصددنا، فأقول:

لما كان التواتر يفيد اليقين والآحاد - من حيث الأصل - لا يفيد إلا الظن ذهب الأكثرون إلى عدم جواز العمل بالآحاد في مقابل المتواتر؛ عملاً بعدم جواز الأخذ بالدليل الظني مع وجود دليل قطعي^(٣).

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله:

واحتج المثبتون بالنقل والمعنى، أما النقل فمن وجهين: الأول: أن وجوب التوجه إلى بيت المقدس كان بالسنة المتواترة؛ لأنه لم يوجد في الكتاب ما يدل عليه، وأهل قباء كانوا يصلون إلى بيت المقدس بناء على السنة المتواترة عندهم، فلما نسخ جاءهم منادي رسول الله ﷺ فقال لهم: (إن القبلة قد حوّلت) فعملوا بقوله، والنبي ﷺ لم ينكر عليهم، فدل على الجواز. الثاني: أن النبي ﷺ كان ينفذ الآحاد إلى أطراف البلاد لتبليغ الأحكام ومنها الناسخ والمنسوخ، ولو لا صحة قبول خبر الواحد في ذلك لما كان قبوله واجبا. وأما المعنى: فلأن النسخ أحد البيانيين فكان جائزا بخبر الواحد كالتخصيص.

وفصل بعض الأصوليين بأن فرّقوا بين زمان الرسول وما بعده، فقالوا: بوقوعه في زمانه ﷺ دون ما بعده. قال الزركشي: وكان الفارق أن الأحكام في زمان الرسول في معرض التغيير، وفيما بعده مستقرة، فكان لا قطع في زمانه.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وبالجمله فلم يثبت أن شيئاً من القرآن نُسخ بسنة بلا قرآن". [مجموع الفتاوى (٣٩٧/٢٠)]

المبحث الثاني: تطبيقات على القاعدة. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تطبيقات أصولية.

وأعني بذلك الأصلين (أصول الدين وأصول الفقه) فيتحقق بذلك ما اصطلح على تسميته بتخريج الأصول على الأصول، ولعل أشهر ما يذكر في التطبيق على هذه القاعدة:

المسألة الأولى/ نسخ المتواتر بالآحاد^(١):

اتفق القائلون بالنسخ على جواز نسخ القرآن بالقرآن؛ لتساوي الناسخ والمنسوخ في العلم به ووجوب العمل، وذلك كنسخ آية الاعتداد بالحول للمتوفى عنها زوجها بآية ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، ونسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ﷺ بقوله تعالى: ﴿ءِشْفَقْتُمْ﴾ الآية [المجادلة: ١٣].

واتفقوا أيضاً على جواز نسخ السنة المتواترة بالمتواترة منها، ونسخ الآحاد منها بالمتواتر، ونسخ الآحاد بالآحاد؛ نحو ما روي أنه ﷺ نهى عن زيارة القبور،

(١) قدمت الحديث عن هذه المسألة لأن الحديث عنها قد يغني عن التفصيل فيما سواها.

(٢) حكى الاتفاق على ذلك غير واحد، ينظر: .

(٣) وقد احتج النافون لذلك بالإجماع والمعنى: أما الإجماع فحكى غير واحد من أهل العلم إجماع الصحابة على عدم جواز نسخ المتواتر بالآحاد منهم موفق الدين ابن قدامة - رحمه الله -، وغيره. مستدلين بما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: "لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لاندري أصدقت أم كذبت"، وأيضاً ما روي عن علي رضي الله عنه أنه قال: "لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول أعرابي بوال على عقبه"، ووجه الاحتجاج به: أنهما لم يعملوا بخبر الواحد ولم يحكما به على القرآن، وما ثبت من السنة تواتراً، وكان ذلك مشتهداً فيما بين الصحابة ولم ينكر عليهما منكر، فكان ذلك إجماعاً. وأما المعنى فقالوا: الآحاد ضعيف والمتواتر أقوى منه، فلا يصح الاستدلال بالأضعف في مقابلة الأقوى.

تحصل المنافاة بينهما لو كان في الآية ما يدل على نفي تحريم شيء في المستقبل غير الأربعة المذكورة في الآية وهذا لم تتعرض له الآية بل الصيغة فيها مختصة بالماضي لقوله: " قل لا أجد فيما أوحى إلي " بصيغة الماضي ولم يقل فيما سيوحى إلي في المستقبل وهو واضح كما ترى، والله أعلم..

وأما قول عمر رضي الله عنه " لا ندع كتاب ربنا.. الخ، فالحق في ذلك ليس معه رضي الله عنه بل مع المرأة المذكورة، وهي فاطمة بنت قيس رضي الله عنها، قالت إن زوجها طلقها آخر ثلاث تطليقات فلم يجعل لها رسول الله ﷺ نفقة ولا سكنة وعندما سمعت قول عمر " لا ندع كتاب ربنا لقول امرأة الخ.. " قالت: بيني وبينكم كتاب الله، قال الله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ حتى قال: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ فأمر يحدث بعد الثلاث؟! وصرح أئمة الحديث بأنه لم يثبت من السنة ما يخالف حديثها، فالسنة معها وكتاب الله معها فلا وجه للاستدلال بمخالفة عمر لما سمعته من النبي ﷺ؛ لأن من حفظ حجة علي من لم يحفظ، والذي يظهر والله تعالى أعلم أن عمر لم يخالفها ولكنه لم يثق في روايتها وعلى هذا فلا منافاة إذاً^(١).

قال مقيده عفا الله عنه:

الذي يظهر لي أن من ذهب من السلف إلى منع نسخ القرآن بالأحاد من السنة إنما قال بذلك من باب تعظيم القرآن الكريم وعلو شأنه، وليس من هذا الباب،

"التحقيق الذي لا شك فيه هو جواز وقوع نسخ المتواتر بالأحاد الصحيحة الثابت تأخرها عنه، والدليل الوقوع، أما قولهم أن المتواتر أقوى من الأحاد والأقوى لا يرفع بما هو دونه فإنهم قد غلطوا فيه غلطاً عظيماً، مع كثرتهم وعلمهم.

وإيضاح ذلك أنه لا تعارض البتة بين خبرين مختلفي التاريخ؛ لإمكان صدق كل منهما في وقته، وقد أجمع جميع النظار أنه لا يلزم التناقض بين القضيتين إلا إذا اتحد زمنهما، أما ان اختلفا فيجوز صدق كل منهما في وقتها، فلو قلت: النبي ﷺ صلى إلى بيت المقدس. وقلت أيضاً: لم يصل إلى بيت المقدس. وعנית بالأولى ما قبل النسخ، وبالثانية ما بعده لكانت كل منهما صادقة في وقتها.

ومثال نسخ القرآن بأخبار الأحاد الصحيحة الثابت تأخرها عنه: نسخ إباحة الحُر الأهلية مثلاً المنصوص عليها بالحصر الصريح في آية ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِي إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً...﴾ الآية بالسنة الصحيحة الثابت تأخرها عنه؛ لأن الآية من سورة الأنعام وهي مكية أي نازلة قبل الهجرة بلا خلاف، وتحريم الحمر الأهلوية بالسنة واقع بعد ذلك في خبير، ولا منافاة البتة بين آية الأنعام المذكورة وأحاديث تحريم الحمر الأهلوية لاختلاف زمنهما، فالآية وقت نزولها لم يكن محرماً إلا الأربعة المنصوصة فيها وتحريم الحمر الأهلوية طارئاً بعد ذلك، والظروء ليس منافاة لما قبله، وإنما

(١) مذكرة في أصول الفقه، محمد الأمين محمد المختار الجكني الشنقيطي، مكتبة العلوم والحكم (ص: ١٠٢-١٠٤).

ذلك على أخبار النقات الذين حضروا العرضة الأخيرة على رسول الله ﷺ، ولم ينقل أنهم قالوا لانقبل قول أحد يخبرنا أن هذه الآية منسوخة إلا إذا جاء برواية جمع غير تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، وكان ذلك عن مشهد منهم فكان إجماعاً على قبوله.

ومما أحدثه الخلاف في هذه المسألة الخلاف في:

المسألة الثانية/ الزيادة على النص ليست نسخاً على الصحيح.

وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن الزيادة على النص نسخ، وهذه المسألة ظهرت بعد أن ظهر القول بعدم جواز نسخ المتواتر بالآحاد، فاختلفوا في إعمال حديث الآحاد في المتواتر من السنة فهرب بعضهم من إهماله وتعطيل سفر كبير من السنة بهذا القول فمنعوا تسمية ذلك نسخاً وعمدوا إلى تسميته تخصيصاً، وهم الجمهور، وسار أبو حنيفة على أصله فسماه نسخاً ومنع من جواز إعمال الآحاد في المتواتر.

وإذا علمت أن السلف رضوان الله عليهم كانوا يطلقون النسخ ويرودون بذلك: البيان (وهو أي ذلك المعنى يصدق على: بيان وقت انتهاء العبادة - الذي هو "النسخ" في اصطلاح المتأخرين -، وتخصيص اللفظ العام، وتقييد المطلق، وتبيين المجمل) ظهر لك فساد صنيع كثير من المتأخرين من فهم كلام السلف على اصطلاح الخلف الحادث بعدهم!

ولو أبطنا أصل هذا المذهب وهو أن الدليل الظني لا يُعمل به في القطعي إذا عارضه، وأن المتواتر لا

كما يشعر بذلك قول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فإن الشافعي وأحمد وسائر الأئمة يوجبون العمل بالسنة المتواترة المحكمة وإن تضمنت نسخاً لبعض آي القرآن لكن يقولون: إنما نسخ القرآن بالقرآن لا بمجرد السنة ويحتجون بقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ ويرون من تمام حرمة القرآن أن الله لم ينسخه إلا بقرآن".^(١)

ولذا يترجح عندي أن نسخ القرآن بالسنة جائز سواء كانت متواترة أو آحاداً، وأعظم دليل على ذلك وقوعه؛ كحديث تحويل القبلة، فإن السنة فيه كانت متواترة (وهي التوجه لبيت المقدس) وقد نُسخت بالأمر بالتوجه للكعبة، بخبر الواحد.

ولا يرد على هذا أن الناسخ حقيقة هو قوله تبارك وتعالى: ﴿قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤]، لأن أهل قباء إنما تحولوا بخبر الواحد وليس بسماع الآية مشافهة من رسول الله أو متواترة عنه، وهو ما نتحدث عنه هنا فإننا نعم قطعاً أن النسخ ينقطع بوفاته ﷺ، كما أنه لم يكن يُعهد عند الصحابة رضوان الله عليهم تفريق بين المتواتر والآحاد، بل لم يكن لهذا الاصطلاح وجود حينها، فكيف يقال بأن النسخ يثبت بالمتواتر ولا يثبت بالآحاد، والناسخ والمنسوخ كلها ثابتة بخبر رسول الله ﷺ ونقل العدل الثقة عنه، بل لما كتبت الصحابة القرآن الكريم بعد وفاة رسول الله ﷺ بمدة أثبتوا فيه الآيات، ومواضعها معتمدين في

(١) مجموع الفتاوى (٣٩٧/٢٠).

كافٍ في ثبوت الغيبيات والمعتقدات؛ لما سبق تقريره.
(٣)

وينبغي التنبيه هنا إلى أن القول بثبوت العقائد بالدليل الظني لا يعني إطلاق ذلك من حيث الوقوع، بل هو وإن كان جائز إلا أن الواقع جاء بالدليل القاطع في أصول العقائد كالتوحيد والنبوة والإيمان والقدر ونحوها، فأقام على تلك المسائل الأدلة القاطعة المانعة من العذر، من النصوص القرآنية الصريحة، والسنن النبوية المتواترة أو المشهورة وربما جاءت بطريق الأحاد لكن احتفت بها القرائن حتى بلغت رتبة القطع فتلقته الأمة بالقبول، وأيدتها الأدلة العقلية الصحيحة.

المسألة الرابعة/ التقليد في أصول الدين:

اختلف الأصوليون وغيرهم في حكم التقليد في قضايا الاعتقاد على أقوال أبرزها ثلاثة: القول الأول: أن التقليد غير جائز في العقائد وهو مذهب كثير من الأصوليين والمتكلمين، لأن المطلوب فيها القطع، والقطع لا يحصل بالتقليد، والثاني: جوازه، وهو مذهب طائفة من المتكلمين والمحدثين والفقهاء ونسب إلى السلف، لعموم أدلة جواز التقليد، ورفعاً للحرج عن العوام، والثالث: منعه في التوحيد والرسالة دون باقي

يصح بيانه بالأحاد، لم تمثل تسمية الزيادة هنا نسخاً أو تخصيصاً أي فارق مؤثر في الحكم، إذ يجب أن تكون الزيادة على النص عاملة فيه متى صحت وثبتت سواء كان طريقها قطعياً أو ظنياً، ولما احتجنا إلى كل ذلك التكلف في البيان والرد على المخالفين، وهو مقتضى الرد على من أنكر المسألة التالية:

المسألة الثالثة/ إثبات العقائد بخبر الأحاد

ذهب أكثر الأصوليين من المعتزلة والأشاعرة والماثريديّة إلى أن الدليل الظني لا يحتج به في العقائد، لأن تلك الأدلة (كخبر الواحد، والإجماع الظني، وظواهر النصوص..) لا تقيد إلا الظن، والعقائد يطلب فيها القطع واليقين، أو كما هي عبارة القرافي: "لأن الظن لا يكفي في القطعيات".^(١)

وهذا يخالف ما عليه عامة السلف من الاحتجاج بها في العقائد؛ لأن مسائل الاعتقاد منها ما هو مقطوع بحكمه ومنها ما هو مظنون، ولذا صح الاحتجاج فيها بالمظنون من الأدلة النقلية^(٢) وإليه ذهب المحققون من الأصوليين وفقهاء والمحدثين، ومنهم من علل ذلك بأن خبر الواحد الصحيح يفيد العلم، والصحيح أن العلم ليس شرطاً في جميع مسائل الاعتقاد بل الظن الراجح

(٣) ينظر: المعتمد ٥٧٠/٢، والتمهيد لابن عبد البر ٨/١ والإحكام لابن حزم ١٢٨-١٠٣/١ وقواطع الأدلة ٢٨٨/٢ والواضح ٣٨٤-٣٦٦/٤ وميزان الأصول ص: ٤٣٤ والمستصفي ١٧٩/٢ والإحكام للآمدي ٧٥/٢، وشرح تنقيح الفصول ص: ٣٧٢ ودرء تعارض العقل والنقل ٥٢/١، ٥٣، ومجموع الفتاوى ٣٣٧/١١، ٣٤٠، ٢٥٧/٢٠-٢٦٣، ومختصر الصواعق المرسلّة ص: ٤٣٨-٥٠١ والبحر المحيط ٢٦٢/٤ والموافقات ١٣٠/١ والتحبير شرح التحرير ١٨١٧/٤-١٨١٩ ومذكرة أصول الفقه للشنقيطي ص: ١٠٥-١٠٤

(١) الذخيرة (١٢٣/١)، وينظر: المعتمد (٩٦/٢)، المحصول (٤١١/٤)، التعريفات للجرجاني (ص: ١٣١).

(٢) ينظر: معالم أصول الدين ٢٥/١، والمحصول ٤٠٨-٣٩٠/١، ونفائس الأصول ١٠٧١/٣-١٠٨٦، ودرء تعارض العقل والنقل ٢٢/١، ١٣/٢، ٣٢٨/٥-٣٨٩، ومجموع الفتاوى ٣٣٧/١١، ١٤١/١٣، والصواعق المرسلّة ٦٥٩-٦٦٣، والموافق للعضد مع شرحه للجرجاني ٥١/٢، والتحبير شرح التحرير ٧١١-٧١٤، وغاية الوصول شرح لب الأصول ١/٥٩.

وفروع هذا أكثر من أن تحصى.

المطلب الثاني: تطبيقات فقهية.

المسألة الأولى/ جواز التحري حال الاشتباه:

إذا اشتبه ماء طهور بنجس ، أو اشتبهت ثياب طهورة بنجسة فالصحيح أنه يجوز للمكلف القادر على التمييز بين الطاهر والنجس أن يتحرى، لأنه يجوز إسقاط الفرض بالظاهر مع القدرة على اليقين ولا يجوز عند آخرين، وهؤلاء اختلفوا فقيل: يتيمم، وقيل يتوضأ بكل منهما، لأنه قادر على أداء فرضه بيقين فلم يجز له التحري^(٥)

المسألة الثانية/ العمل بالشهادة:

العمل بشهادة الشهود ثابت بالإجماع، وهي إنما تفيد الظن^(٦).

المسألة الثالثة/ الاجتهاد في تحديد القبلة:

اتفق الفقهاء على مشروعية الاجتهاد في تحديد القبلة عند الاشتباه، بحيث يستدل عليها بأدلتها المعتمدة شرعاً، كالنجوم ومطالع الشمس والقمر واتجاه الريح

المسائل وهو مذهب بعض الحنابلة، لأنها ركنا الإسلام فوجب فيهما اليقين ولا يحصل بالتقليد.^(١)

المسألة الخامسة/ الاحتجاج بالظاهر:

الظاهر كدليل من دلالات الألفاظ أشهر مثال للدليل الظني؛ لأنه يعني كل لفظ احتمل معنيين هو في أحدهما أرجح، وهو حجة بالإجماع، مع أن دلالاته ظنية^(٢).

وذهب جمهور الحنفية إلى أن دلالة الظاهر قطعية، لأن الاحتمال الوارد على الظاهر لم ينشأ عن دليل، فلا يؤثر على القطع عندهم^(٣).

ولا يخفى ما في هذا من تكلف إن صح عنهم - رحمهم الله - فيكفي أن تلقي نظرة على مصنفاتهم لتجدها طافحة باستدلالات بأنواع من الظواهر، التي لا يجسر أحد على وصف دلالتها بالقطعية!

المسألة السادسة/ العمل بمقتضى القول الراجح

عند المجتهد والمفتي والقاضي:

وهو واجب إجماعاً، حكاه جمع من الأصوليين، ومن المعلوم أن الترجيح إنما يجري بين الظنيات^(٤).

(٤) ينظر: أحكام الفصول ص: ٧٣٣، والبرهان ٧٤١/٢، والوصول إلى الأصول ٣٣٣/٢، والمحصول ٣٩٨/٥، وشرح تنقيح الفصول ص: ٤٢٠، وكشف الأسرار ١٣٢/٤، والبحر المحيط ١٣٠/٦، وتقريب الوصول ص: ٤٦٨، والتحبير شرح التحرير ٤١٤٣/٨، ٤١٤٥، وشرح الكوكب المنير ٦٢٠/٤، ٣٧٢/١، ٣٧٣، والقواعد والفوائد الأصولية ص: ٨٢.

(٥) ينظر: المجموع شرح المهذب ٨٧/١-٩٥-٩٦، المغني لابن قدامة ١٣٠/١-١٣٢، ومنح الجليل ٧٥/١، والأشباه والنظائر للسيوطي ص: ١٨٤، القواعد والفوائد الأصولية/ لابن اللحام (ص: ١٨).

(٦) المبسوط للسرخسي ١٥١/١٧.

(١) ينظر: شرح العمدة ٣١٥/٢، والعدة ٤/١٢١٧، ١٢١٨، وشرح للمع ١٠٠٧/١-١٠٠٩، والتبصرة ص ٤٠١، ٤٠٢، والإحكام للأمدي ٢٩٢/٢، والمنخول ص: ٤٥٢، والتمهيد لأبي الخطاب ٣٩٦/٤، والوصول إلى الأصول ٣٦٠/٢، والإحكام للأمدي ٢٢٤-٢٢٩/٤، وشرح تنقيح الفصول ص: ٤٣٠-٤٣١، والمسودة ٨٤٦-٨٤٤/٢، ومجموع الفتاوى ٢٠٤-٢٠٢/٢٠، وشرح الكوكب المنير ٥٣٣/٤-٥٣٩، وفواتح الرحموت ٤٠١/٢.

(٢) ينظر: البرهان ٢٨٠/١، ٧٦٩/٢، والمنخول ص: ١٦٧، وميزان الأصول ص: ١٠، ٣٦٠، وروضة الناظر ٨٥٥/٣، والأحكام للأمدي ٥٩/٣، والمسودة ١٠٠٢/٢، وكشف الأسرار ١٢٨/١.

(٣) ينظر: أصول السرخسي ١٦٤/١، وكشف الأسرار ١٢٨/١، وتيسير التحرير ١٤٢/١.

المسألة السابعة/ الفطر بغروب الشمس يكفي فيه غلبة الظن، وكذا الصلاة إذا اجتهد فغلب على ظنه دخول الوقت جازت له الصلاة ولو مع قدرته على العلم به. وقال آخرون: لا، لقدرته على اليقين^(٥).

المسألة الثامنة/ رمي الجمار في منى يكفي فيه غلبة الظن بوقوعه في المرمى وحصول العدد، قال في الإنصاف: "يشترط أن يعلم حصول الحصى في المرمى على الصحيح من المذهب، وقيل يكفي ظنه جزم به جماعة من الأصحاب، وذكر ابن البنا رواية في الخصال أنه يجزئه مع الشك أيضا وهو وجه أيضا في المذهب وغيره".^(٦)

المسألة التاسعة/ دفع الصدقة والزكاة لمن ظاهره الفقر والحاجة:

فإذا دفعها من وجبت عليه لغني ظنه فقيرا أجزأته، وهو مذهب أبي حنيفة، وأحد القولين عن الشافعي، واختاره أكثر الحنابلة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى الرجلين الجلدين، وقال: إن شئتما أعطيتكما منها، ولا حظ فيها لغني، ولا لقوي مكتسب. رواه أحمد، وأبو داود، والنسائي وغيرهم، من حديث عبيد الله بن عدي بن الخيار أن رجلين أخبراه أنهما أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم يسألانه من الصدقة، فقلب فيهما

وغير ذلك مما يذكره الفقهاء في مباحث استقبال القبلة، وهذا الاجتهاد إنما يفيد الظن^(١).

المسألة الرابعة/ تضيق الواجب الموسع:

إذا غلب على ظن المكلف أنه لن يعيش إلى آخر وقت الواجب الموسع فالصحيح أنه يتضيق في حقه ولا يجوز له تأخير الواجب إلى الوقت الذي يظن عدم مقدرته على الأداء فيه^(٢).

المسألة الخامسة/ التقليد في حق العامي:

ذهب أكثر أهل العلم إلى جواز التقليد للعامي، وقالوا يقلد من يغلب على ظنه أنه أهل للتقليد بأن يظهر له من حاله الصدق ويظهر من تنصيبه للفتوى أو تظافر الناس على سؤاله، ولا يلزمه طلب اليقين في ذلك^(٣).

المسألة السادسة/ ثبوت دخول شهر رمضان برؤية عدل عند بعضهم، وثبوته وثبوت سائر الشهور برؤية عدلين، قال ابن عبد البر: (أمّا الشهادة على رؤية الهلال فأجمع العلماء على أنه لا يُقبل في شهادة شؤال في الفطر إلا لرجلان عدلان). وقال ابن قدامة: (وجملة ذلك أنه لا يُقبل في هلال شؤال إلا شهادة اثنين عدلين في قول الفقهاء جميعهم، إلا أبا ثور، فإنه قال: يُقبل قول واحد^(٤)).

(٤) التمهيد لابن عبد البر ٣٥٤/١٤، المغني لابن قدامة ١٦٥/٣. وينظر أيضا: شرح النووي على مسلم ١٩٠/٧، مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٨٦/٢٥.

(٥) ينظر: المجموع شرح المهذب ٥٦/٣، والمغني لابن قدامة ١٧٣/٢-١٧٤، والأشباه والنظائر لابن الوكيل ٧١/٢، والأشباه والنظائر لابن السبكي ١٣٠/١، والمنثور ٣٥٥/٢، والإنصاف ١٧٣/٣-١٧٤، والقواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص: ٥، ومنح الجليل ١٨٤/١.

(٦) ينظر: الإنصاف للمرداوي ٣١/٤.

(١) فتح القدير لابن الهمام ٢٧١/١، مواهب الجليل للحطاب ١٩٥/٢، المجموع للنووي ٢٠٥/٣، الإنصاف للمرداوي ١٢/٢.

(٢) ينظر: الإحكام للأمدى ١٥٠/١، والبحر المحيط ٢٠٩/١.

(٣) ينظر: المعتمد ٩٣٤/٢، ٦٣٩، ٩٣٧، وشرح المص ١٠٠٩/٢، والإحكام لابن حزم ٢٢٧/٢، والمحصل ٧٣/٦، ٧٩، ٧٨، والإحكام للأمدى ٢٣٤/٤-٢٣٧، ومنتهى الوصول والأمل ص: ٢٢٠، وشرح مختصر الروضة ٦٥٣/٢، وإعلام الموقعين ١٧٠/٢.

٥. استقرَّ الاصطلاح على أن الظنَّ متى أُطلق عند المتأخرين فإنه يقصد به: إدراك الشيء مع احتمال ضِدِّ مرجوح. أو: مَيْلُ النَّفْسِ بِسَبَبٍ إِلَى تَرْجِيحِ أَحَدِ الْإِحْتِمَالَيْنِ عَلَى الْآخَرِ.

٦. الاصطلاح المتأخر لا يصح جعله حاكماً على التنزيل والخطاب المتقدم عليه، بل يجب فهم الخطاب الشرعي بِلِغَةِ عصر التنزيل.

٧. في التنزيل العزيز نجد أنه قد وَرَدَ استعمال الظن على مقامين: الأول: الإدراك الجازم القاطع الموجب للعمل. والثاني: الشك والخرص والتخمين، وهذا الأخير حقه الإهمال والاطراح وعدم العمل به.

٨. استعمال الظن في المقام الثاني يمكن ضبطه بأن نقول: الظن المذموم هو كل ظن لا يستند إلى دليل. ٩. النصوص الشرعية التي ورد فيها ذم الظن والنهي عن اتباعه إنما يقصد بها المقام الثاني منه وهو الشك والخرص والتخمين.

١٠. قد يطلق على الظن المعتبر المستند إلى دليل: "عِلْمٌ"؛ كونه موجباً للعمل، ومنه حَدُّوا الفقه بأنه: "العلم بالأحكام الشرعية..."

١١. العلم هو: اليقين الحاصل عن مشاهدة، ومتى أُطلق الظنُّ في مقام اليقين كان المقصود به: يَيقين التَّدْبِير، لا يَيقين العيان والمشاهدة، كما أن العلم متى أُطلق في مقام الظن والترجيح الغالب فإنه على خلاف الأصل ولمناسبة ظاهرة.

البصر، ورأهما جليدين... الحديث، وللنسائي، في الذي وضعها في يد غني قال: قد تقبلت. وتقدم حديث الذي أخذ ولده صدقته، فقال صلى الله عليه وسلم: لك ما نويت، وله ما أخذ. (١)

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبنوره تضاء الظلمات، وعلى سيدنا ونبينا محمد أفضل الصلوات، وبعد:

ففي ختام هذا البحث الذي حاولت فيه جمع شتات قاعدة كبيرة من قواعد الدين، راجياً أن أكون قد وُفِّقت فيما قدِّمت، أذكر أبرز النتائج وأهم التوصيات.

نتائج البحث:

١. يقصد بالتَّظْنِي: الاستلال بالظن والاعتماد عليه والعمل بمقتضاه.

٢. كلمة (ظنٌّ) في كلام العرب تتردد بين أصلين مختلفين هما: اليقين والشك، وبكليهما ورد الخطاب الشرعي، الأمر الذي قد يؤدي إلى خطأ البعض في فهم معنى (الظن) في الخطاب الشرعي من دون فهم السياق الذي جاء فيه.

٣. مدارك الخلق ليست على حَدِّ سواء، وهي تنقسم باعتبار قوتها في نفس المدرك وضعفها إلى يَيقين وظنٌّ وشكٌّ ووهم.

٤. لا يمكن أن تجتمع مرتبتان متتاليتان من مراتب الإدراك في قلب عاقل في لحظة واحدة وحال واحدة، بل متى وجد أحدها زالت الأخرى قطعاً.

(١) ينظر: الروض المربع وحاشيته لعبدالرحمن بن قاسم ٣/٣٣٦.

هذه الأزمنة المتأخرة قد فتح على مصراعيه، وتكلم الروبيضة وعلى شأنهم بين العوام وفتن خلق كثير، والله المستعان.

▪ ينبغي إبراز سماحة الإسلام ويسره في التكليف بالظن في أغلب الأمور وأن المسلم متى غلب على ظنه صحة الدليل وجب عليه الأخذ به، ومتى ترجح لدى المجتهد أحد القولين وجب عليه العمل به والإفتاء به، ولا يلزم واحد من أولئك أن يطلب اليقين، وإنما غاية ما يلزمه هو التبين والتثبت من صحة ما ترجح له.

▪ العناية بحل كثير من المشكلات الاجتماعية من خلال التأكيد على أن الشرع لم يأمر بطلب اليقين، بل كلفنا بالظواهر والظن الراجح الذي يعضده الدليل، وعلى هذا سار سلف الأمة في أصولهم وفروعهم، ومتى اعتمد المسلم هذا المنهج سهل عليه الأخذ بالصواب واطمأن قلبه بتحصيل الثواب وتاقت نفسه للترقي في رتب الاجتهاد، حتى ينال الأجرين بتحقيق الصواب، أو ينال أجرا واحدا على اجتهاده وفق ما أمره به العليم التَّوَّاب.

▪ التحذير من التَّطُّع والتشدد بطلب اليقين وعدم اكتفائهم بالظن الظاهر، وبيان الآثار السلبية لذلك، وأنه من أبواب الشيطان التي يفتحها على المسلم كما يفعله بعض من ابتلي بالوسوسة في العبادة أو الشك في زوجه وتتبع عورات الخلق وكل ذلك مما جاء الشرع بإنكاره والنهي عنه؛ كون مآله إلى خراب الدين والدنيا.

١٢. المقصود بـ "الاستدلال بالظن" هو: تقرير الدليل الظني لإثبات أثره، إما بإثبات حكم شرعي أو نفيه.

١٣. **الظن حجة في الشرع**، عند جماهير العلماء، وهو القول الراجح الذي تؤيده الأدلة القطعية.

١٤. يصح الاستدلال بالظن في الفروع، وكذا في أصول الدين العلمية والعملية.

١٥. ينبغي التفريق بين المسائل التي ترجع إلى قاعدة "اليقين لا يزول بالشك" وقاعدة "العمل بالظن في عامة أمور الشرع" حتى لا تشغب إحداها على الأخرى، وبذلك ينحصر النظر في مسألة العمل بالظن في التكليف به فيما يستقبل من الأزمنة هل يكون بطلب اليقين أو يكفي فيه الظن.

١٦. الراجح أنه متى عارض ظنٌ حادثٌ مبني على أدلة صحيحة يقيناً قديماً ثابتاً في النفس: وجب طرح القديم والعمل بالحادث إذا كان ظناً غالباً مستندا إلى أدلة معتبرة شرعاً.

١٧. جاءت الشريعة بالتكليف بالظن في أغلب الأمور، فمتى غلب على ظن المسلم صحة الدليل وجب عليه الأخذ به، ومتى ترجح لدى المجتهد أحد القولين وجب عليه العمل به والإفتاء به، ولا يلزم واحد من أولئك أن يطلب اليقين، وإنما غاية ما يلزمه هو التبين والتثبت من صحة ما ترجح له.

التوصيات:

▪ ضرورة العناية بالرد على الشبهات التي تثار حول الأدلة الشرعية السمعية، وأنها في رتبة أضعف من الأدلة العقلية، خصوصاً وأن باب الشبهات في

"Assumption (Zann): A applied fundamentalist study of assumption, including its origin and its place in Islamic legitimate deduction"

Dr. Faisal Dawood Sulaiman Almuallim

Associate Professor In Shari'ah Department

College of Shari'ah and Islamic studies - Umm Al-Qura University

the research aims to answer the following questions:

- 1.Are the Islamic legitimate evidences leads towards definite knowledge? Or it is limited to get the level of assumption (Zann)?
- 2.Is it permissible for a Muslim to act upon assumption (Zann)? Or it is a mandatory seeking definite knowledge avoiding act upon assumption?
- 3.If acting upon assumption is permissible, is it permissible in all matters? Or it is permissible in certain matters not all?

Research plan: research consists from the following items: The introduction includes research plan and methodology. The background includes perception reality and levels. Then, two topics are presented. The first topic discusses assumption origin and its place in Islamic legitimate deduction. Six assumption (Zann) matters are discussed including assumption (Zann) reality, its uses within the Islamic legitimate text, and reasons for mentioning the assumption (Zann) within Islamic hearing evidences. Also, author explains the roots of permitting the deduction based on assumptions (Zann) in the Islamic legitimate and he defines the subject-matter of the dispute. Finally, the author concludes with weighting the opinions. The second topic discusses examples of applications of the rule. Two matters are presented: fundamentalist applications and Islamic jurisprudence applications. The research is concluded by a conclusion summarizing the main results and recommendations.

Research methodology: author follows the critical analytical descriptive approach based on presenting the matter description and analyzing the problem. Then, available opinions were criticized to conclude the correct one with the evidence.

Research results: Thanks are due to Allah Who ease the research means to reach many results. Here the main results are highlighted:

- Assumption is defined as the deduction through suspension, relaying on suspension and act accordingly.
- In Arabic language, the assumption (Zann) means either definite knowledge or doubt, and both were mentioned in the legitimate text.
- In the conversation of The late jurists, the assumption (Zann) means the reasoned tendency to choose one possibility over the other.
- "deduction through assumption (Zann)" is using the suspicious evidence to deduce or negate a legitimate rule.
- The assumption (Zann) is accepted in Islamic legitimate for the masses of scholars and it is the correct choice which is supported by preemptory evidences.
- Criticizing assumption in legitimate text exclusively is used for doubt, guessing and speculation.
- Deduction from assumption is legitimate in the religion branch matters as well as in the religion bases too for both scientific and practical aspects.

Finally all Praise be to Allah, the Lord of the Worlds, and may Allah bless our Prophet Muhammad and his family and companions.

لَفْظَتَا " الرَّسُولِ وَالنَّبِيِّ " فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ دِرَاسَةٌ نَحْوِيَّةٌ نَصِيَّةٌ

د. عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُصْطَفَى الشَّنْقِيطِيِّ*^١

مستخلص. لقد وردت لفظتا { الرَّسُولِ وَالنَّبِيِّ } في مواضع متعددة من كتاب ربنا العزيز، فتارة تأتي اللفظتان معا في الآية الواحدة، وتارة أخرى تأتي كل منهما منفردة ، وفي سور بعينها تتكرر اللفظة منهما دون الأخرى، ففي الأنفال قد تكرر ورود لفظة {النبى} ثلاث مرات، ولم يأت بها لفظة {الرسول}، كذلك في الأحزاب قد وردت لفظة {النبى} اثنتي عشرة مرة ، ووردت لفظة {الرسول} مرة واحدة. من أجل ذلك قد تناول البحث الأثر النحوي الدلالي على النص القرآني للفظة { الرَّسُولِ } معجميا ونحويا وصرفيا ودلاليا، كما نظر في الأثر النحوي الدلالي لكلمة {النبي} من الناحية المعجمية والصرفية والنحوية والدلالية، وذلك من خلال إحصاء مواضع ورودهما في القرآن الكريم، وإنعام النظر وإمعانه في سياق كل موضع قد وردتا به؛ من أجل استنتاج مضامينهما، واستنباط مطاويهما.

* د/ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُصْطَفَى الشَّنْقِيطِيِّ ، أستاذ مشارك بقسم اللُّغَةِ وَالنَّحْوِ وَالصَّرْفِ - كَلْبَةُ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ - جَامِعَةُ أُمِّ الْقُرَى - مَكَّةُ الْمُكَرَّمَةُ.

المُقَدِّمَةُ

تمتاز لغتنا الخالدة بعنايتها الفريدة بالعلاقات العميقة بين نسيج النصوص ومكوناتها؛ وفي القلب منها المفردات التي تشكل البنية المركزية واللبنة الأولية لبناء النص.

لقد وردت لفظتا { الرَّسُولِ وَالنَّبِيِّ } في مواضع متعددة من كتاب ربنا العزيز، فتارة تأتي اللفظتان معا في الآية الواحدة، وتارة أخرى تأتي كل منهما منفردة ، وفي سور بعينها تتكرر اللفظة منهما دون الأخرى، ففي الأنفال قد تكرر ورود لفظة {النبى} ثلاث مرات، ولم يأت بها لفظة {الرسول}، كذلك في الأحزاب قد وردت لفظة {النبى} اثنتي عشرة مرة ، ووردت لفظة {الرسول} مرة واحدة.

من أجل ذلك قد تناول البحث الأثر النحويّ الدلاليّ على النص القرآنيّ للفظة { الرَّسُولِ } معجميا ونحويا و صرفيا ودلاليا، كما نظر في الأثر النحويّ الدلاليّ لكلمة {النَّبِيِّ} من الناحية المعجمية والصرفية والنحوية والدلالية، وذلك من خلال إحصاء مواضع ورودها في القرآن الكريم، وإنعام النظر وإمعانه في سياق كل موضع قد وردتا به؛ من أجل استنتاج مضامينهما، واستنباط مطاويهما.

ذلكم، وقد لفت البحث إلى تلك العلاقة بين الأبواب النحوية ودلالة تلك الأبواب، مبينا أن القدما لم يكونوا غافلين عن هذا الارتباط الذي يساهم في إبراز

دلالة النص، وتوضيحه من خلال ارتباط الكلمات بعضها ببعض في إطار سياق محكم نحويا ودلاليا. ذلك ، وَقَدْ تَأَلَّفَ الْبَحْثُ مِنْ مُقَدِّمَةٍ ، وَمَبْحَثَيْنِ اثْنَيْنِ ، وَخَاتِمَةٍ ، وَتَبَّتْ بِأَهَمِّ الْمَصَادِرِ وَالْمَرَاجِعِ . وَلَقَدْ جَاءَ ذَلِكَ كُلُّهُ مَنْسُوقًا عَلَى النَّحْوِ التَّالِي:

١- المُقَدِّمَةُ : تتألفت أهميّة الموضوع ، وأسباب اختياره ، وخُطَّتُهُ ، وأهدافه المرجوة ، ومنهجها.

٢- التَّمْهِيدُ : { بَيَّنَّ النَّحْوِ الْوُظَيْفِيَّ وَالنَّحْوِ الدَّلَالِيَّ النَّصِي }.

٣- المَبْحَثُ الْأَوَّلُ : { الْقِيَمَةُ النَّحْوِيَّةُ الدَّلَالِيَّةُ لِلْفِظَةِ الرَّسُولِ " }.

٤- المَبْحَثُ الثَّانِي : { الْقِيَمَةُ النَّحْوِيَّةُ الدَّلَالِيَّةُ لِلْفِظَةِ " النَّبِيِّ " }.

٥- الخَاتِمَةُ : حَتْمَ الْبَحْثِ بِذِكْرِ أَهَمِّ النَّتَائِجِ وَالتَّيْمَارِ مِنْ خِلَالِ مَبَاحِثِهِ ، وَالتَّوَصِيَاتِ الَّتِي تَوْصَلُ إِلَيْهَا.

التَّمْهِيدُ

بَيِّنَ النَّحْوِ الْوُظَيْفِيَّ وَالنَّحْوِ الدَّلَالِيَّ النَّصِي

ثمة بون شاسع بين الوظيفة النحوية للفظة المفردة ودلالاتها في التركيب في سياق لغوي خاص يكون من خلاله منسوقا في سياق عام؛ لغوي وغير لغوي، مقالي ومقامي، منطقي وعقلي، حتى خارج سياق اللغة بالإحالات الخارجية وعبر التداولية الخطابية؛ فتكتسب المفردة - ساعتئذ - معاني جديدة لم تكن تحملها من قبل، وعند ذلك تبرز بنصوع وجلاء حقيقة دور النحو وأثره وجداه في مباشرة عمله في النص

إذ إن وشائج ذلك كله يُعدُّ ركيزة النص الذي " هو رسالة لغوية تشغل حيزاً معيناً، فيها جدلية محكمة مضفورة من المفردات والبنية النحوية"^(٤) وهو - أيضاً - " بنية شمولية لبنى داخلية من الحرف إلى الجملة إلى السياق إلى النص المكتمل في دلالاته المكتفي بذاته"^(٥).

السياق معياراً نصياً:

كما ألفتُ إلى أن المقصود بالدراسة النحوية النصية في العنوان أنها دراسة نابعة من سياق النص القرآني؛ السياق العام والخاص، والذي يعد من أهم وأجلى معايير الدرس النصي.

ففي هذا المعيار يتجلى السياق بوصفه محوراً تدور حوله المفردات المتمثلة في البيئة المحيطة بالنص، فضلاً عن أهمية دوره في التحليل النصي، فكثيراً ما يقترن السياق بالمعنى ويتلازم معه^(٦)، فالمعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية أي وضعها في سياقات مختلفة، إذ أن معظم الوحدات الدلالية تقع في مجاورة وحدات أخرى، ومعاني هذه الوحدات لا يمكن وصفها أو تحديدها إلا بملاحظة الوحدات الأخرى التي تقع مجاورة لها^(٧). وقد وصف الباحثون في علم النص "المقامية" بأنها واحدة من أهم العناصر التي تقوم عليها النصية، وذلك لقناعتهم ((بأن دراسة النص ، لن تكون كافية

اللغوي، وفي ديدبانه النصّ القرآني الفذّ ذو النسق الفريد.

إن النحو يمكن أن تصدق عليه مقولة: {نضج حتى احترق}؛ من جهة ثبات قواعده وثبات أنظمتها وصرامة مقعديته، بيد أنه لن يبيد ألبتة، ولن ينتهي أثره كآلية منقطعة النظر في تحليل النصوص، ذلك الجانب التطبيقي الذي يجدد السمات، ويُعيد إلى النحو حيويته وبهائه؛ ومن ثم كان هذا البحث آية بينة على ذلك من خلال التطبيق على لفظتي {الرسول والنبى} من خلال تبيين وتباين معنى كل منهما من خلال السياق اللغوي الخاص بالآيات التي وردت فيها اللفظة، وما سبق الآية من سياقات لغوية وما تلاها، وبالاحتكام - أيضاً - إلى السياق اللغوي الكلي العام للسورة الواردة فيها تلكم الآيات.

إن هذا الجانب التطبيقي هو الذي يميز الأعمال النحوية بعضها عن بعض، وإنه لعمل شاق غير هين ولا لين، غير أن نفعه بيّن، وثماره مرجوة، وعطاءه غير مجذوذ، فالنحو الدلالي النصي النابع من التطبيق السياقي كنز ما له من نفاذ.

وألفتُ هنا إلى أن المقصود بالدراسة النحوية في عنوان البحث هو النحو بمفهومه الأشمل ومجاله الأرحب الذي يضم تحت عباءته البنية الصرفية - سيرا على ما ذكره ابن جني في خصائصه^(٨)، وكذلك البنية الصوتية، والمعجمية، والتركييبية، والدلالية^(٩)؛

^(٤) السابق - ص ١٥.

^(٥) علم لغة النص: المفاهيم والاتجاهات - ص ١٤٦.

^(٦) دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، ترجمة: كمال بشر: ٦٦ - ٦٧.

^(٧) اللسانيات والدلالة، ص ٦٦ - ٦٧.

^(٨) الخصائص - ج/١ ص ٣٤.

^(٩) الإبداع الموازي - ص ١٥، ١٦، ٢٩.

أولاً: الدلالة المعجمية

أرسل الشيء: أطلقه ، وأهمله . (أرسلت الطائر من يدي): تركته . ويقال : أرسل الكلام: أطلقه من غير تقييد. والرسول هو المرسل برسالته. وتأتي الكلمة (المذكر والمؤنث والواحد والجمع)، قال : [إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ^(١٠)]، ويجمع على {رسل وأرسل}، وفي الشرع هو من يبلغ عن الله^(١١). وفي لسان العرب قال أبو بكر بن الأبنودي في قول المؤذن: (أشهد أن محمدا رسول الله) معناها: أعلم وأبين أن محمدا متابع للإخبار عن الله - [والرسول: معناه في اللغة الذي يتابع الأخبار، أخذنا من قولهم: جاءت رسلا؛ أي متتابعة.

وجاء في أساس البلاغة للزمخشري في مادة (رسل) ^(١٢){رسله في كذا : بينهما مكاتبات ومراسلات . وتراسلوا وأرسلته برسالة وبرسول، وأرسلت إليه أن أفعل كذا، وأرسل الله في الأمم رسلا ، وأرسل في الفحل ، وأرسل كلبه وصقره على الصيد، وأرسل يده على يده بعد المصافحة ، ووجهت إليه رسلي أرسالا متتابعة يعني: رسلا بعد رسل، جماعة بعد جماعة. وفي مشية هذه الدابة استرسال إذا لم يكن فيها سرعة. وجمل رسل ورجل رسل : فيه لين واسترسال. ونوق مراسيل رسلان القوائم. وشعر رسل مترسل. وعلى رسلك على هينتك أي أرود قليلا . كما تقول رويد. وجاء فلان على رسله: على تؤده. وامرأة

بالوقوف فقط عند بنيته النحوية أو الدلالية الداخلية، بل لا بد من دراسته على مستوى الخطاب، وهذا يعني الاهتمام ببنية السياق والعلاقات بينها وبين النص^(٨). وهكذا كان "المقام" واحدا من المقومات الفاعلة في تماسك النص، وأصبحت "المقامية" أي مدى ملائمة النص للسياق الذي يرد فيه ، من معايير الحكم على النص بالقبول^(٩).

وقد عني أسلافنا من المفسرين ومعربي القرآن عناية فائقة بالجانب السياقي، وعدوه مدخلا رئيسا عند سبر أغوار الكتاب العزيز لفهم غوامض معانيه، والوقوف على صور إعجازه، والترجيح بين الآراء في وجوه تفسيره.

الْمُبْحَثُ الْأَوَّلُ**الْقِيَمَةُ النَّحْوِيَّةُ الدَّلَالِيَّةُ لِلْفِظَةِ {الرَّسُولِ}**

يمكن إدراك معنى الكلمة من خلال ارتباطها مع غيرها من المفردات في السياق؛ لأن الكلمة تظل عامة الدلالة حتى تتعلق بغيرها من المفردات (اسم - فعل - حرف)؛ فتخصص في معنى محدد ودلالة معينة، وقد تصل هذه الدلالات للكلمة الواحدة إلى حد التناقض، مثل: (رغبت في ، ورغبت عن)، فالفعل (رغبت) عام الدلالة حتى يتضام مع (عن) أو (في)؛ فنتج له دلالة جديدة مكونة من الدلالة الأصلية إلي جانب دلالة الحرف.

^(٨) مدخل إلى علم لغة النص تطبيقات لنظرية دي بوجراند ودريسلر، ص ٣٤.

^(٩) مدخل إلى علم لغة النص تطبيقات لنظرية دي بوجراند ودريسلر، ص ٩٨.

^(١٠) سورة الشعراء، جزء من الآية {١٦}.

^(١١) المعجم الوسيط، مادة {رسل}.

^(١٢) أساس البلاغة - ج ١ / ص ٣٥٣.

تشومسكي في هذه البنية السطحية الصحة النحوية.^(١٦)

وما نخلص إليه هو أن أي زيادة في مبنى الكلمة (تصريفها) هي زيادة في المعنى الدلالي لها، مثال ذلك دلالة كل من الفعل { دل واستدل }، والفعل { نصر واستنصر }، فهذه الزيادة في مبنى الفعل أضافت دلالة جديدة له، وغيرت من معنى الفعل. ومن هنا كانت أهمية تناول الدلالة الصرفية لكلمة (الرسول). كلمة رسول على وزن {فعلول}، و{فعلول} يأتي للواحد والجمع والمذكر والمؤنث، قال تعالى: (فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي) ^(١٧)؛ بمعنى أعداء.^(١٨)

وجاء في مادة (رسل) أرسلت رسولا : بعثه برسالة يؤديها، فهو فعول بمعنى ،مفعول ، ويجوز استعماله بلفظ واحد للمذكر والمؤنث ، والمثنى والجمع، فيجمع على رُسل بضمّتين، وإسكان السين لغة أخرى (رُسل). وترسل القوم : أرسل بعضهم إلى بعض (رسولا).^(١٩)

كما ورد أرسل الشيء: أطلقه وأهمله، وأرسل الرسول: بعثه برسالة، وراسله؛ أي: أرسل إليه رسولا أو رسالة. ورسل القراءة : رتل وحقق بلا عجلة، وفي الحديث:(كان في كلامه ترسيل)^(٢٠) . استرسل الشيء؛ أي : سلس وإليه انبسط واستأنس. والرسالة:

مراسل مات بعدها فبينها وبين الخطاب مراسله. وفي أعناقهن مراسل : قلائد . وترسل في قراءته : تمهل فيها وتوقّر وقيل: " إذا أذنت فترسل . ورسل قراءته : رسلها .ومن المجاز : أرسل الله عليهم العذاب . وأنا أسترسل إلى فلان : أنبسط إليه . وتقول العرب (السهام رُسلُ المنايا) .

قال البحثري في تسليّة رجل محبوس:

أما في رسول الله يُوسُفُ أسوَةٌ لِمِثْلِكَ مَحْبُوسًا عَلَى الظُّلْمِ وَالْإِفْكِ ^(٢١)

وقال أبو الفضل بن الأحنف:

وَأَنَّ الشُّوقَ قَدْ أَبْلَى عِظَامِي وَنَيْسَ يَزُورُنِي مِنْكُمْ رَسُولٌ ^(٢٢)

ثانيا: الدلالة الصرفية لكلمة (الرسول)

إن الدلالة الصرفية لا تقل أهمية في إيضاح المعنى المراد من الكلمة عن الدلالة النحوية ، فكل حرف يضاف على أصل الكلمة يضيف معنى ودلالة جديدة ، وقديما قالوا عن الزيادة: إنها المعترض بين شيئين متضامين، وإن لم يصح المعنى بإسقاطه^(٢٣). وعلى هذا يفهم أن العنصر الزائد ليس دائما غير مفيد للمعنى، وإنما مالا يستغنى الكلام عنه، وهذا يتفق مع الاتجاهات اللغوية الحديثة، خاصة الاتجاه التحويلي التوكيدي الذي يرى أن الجملة تتكون من بنية سطحية، وهي اللفظ المنطوق، وبنية عميقة، وهي المعنى المفهوم من هذه البنية، وإن أي زيادة في البنية السطحية هي زيادة في البنية العميقة ؛ أي تضيف معنى جديدا إلى المعنى الأصلي، واشترط

^(١٦) العربية وعلم اللغة النبوي- ص ٢٣.

^(١٧) سورة الشعراء، جزء من الآية ٧٧.

^(١٨) المخصص لابن سيده - ص ٣٨.

^(١٩) المصباح المنير، مادة (رسل).

^(٢٠) غريب الحديث لابن الجوزي-ج ١/ص ٣٩٤*النهاية في غريب

الأثر-ج ٢/ص ٢٢٣.

^(٢٣) من الطويل. أحسن ما سمعت - ج ١/ص ٤١.

^(٢٤) من الوافر التام.

^(٢٥) معنى اللبيب - ٣٤٥/١.

المقصود بالمعنى النحوي الدلالة التي يكتسبها اللفظ المفرد في الوظيفة النحوية من خلال الجملة التي وضع فيها، وهذه الوظيفة النحوية هي الأبواب النحوية، مثل الفاعلية والمفعولية والابتداء والخبر، وغيرها من الوظائف النحوية.

والمعنى المعجمي مع الوظيفة النحوية يكونان معاً الدلالة الخاصة باللفظ المفرد في تركيب النص، واللفظ يتفاعل مع (المعنى النحوي) من فاعلية أو مفعولية أو حالية؛ بحيث يكتسب هذا اللفظ إذا كان فاعلاً -مثلاً- معنى جديداً لا يكتسبه لفظ آخر في الوظيفة نفسها. ففي قوله: (وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ ^(٢٥)) ندرك أن الفعل في (بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ) يختلف في المعنى عن (بطشتم)؛ لأن الحال مع الفعل الثاني تفاعل مع الفعل أو فاعله بعلاقة جديدة ليس موجودة في (بطشتم) وحده. ^(٢٦)

تعد الدلالة النحوية للكلمة في إطار النص من أهم الأسس التي اعتمد عليها المفسرون في تفسير كلام الله -ﷻ- وكذلك النحاة في وضع قواعد اللغة، فالأبواب النحوية (الفاعلية، المفعولية - المبتدأ، الخبر)، تدل على معنى في ذاتها، والنص الجيد لا بد أن يقوم على اختبار المفردات في نظام نحوي صحيح نحويًا ودلاليًا، وقد كان الحمل على المعنى وسيلة دلالية بارعة، ربطت بين بناء الجملة وبنيتها، أو بين سطحها وعمقها في منهج النحاة العرب، وكشفت عن دور المعنى أو الدلالة في التقعيد

ما يرسل. ورسالة الرسول: ما أمر بتبليغه عن الله، ودعوته الناس إلى ما يوحى إليه، والجمع رسائل. والرسول: الذي فيه لين ورفق. الرسول: المرسل بالذكر والمؤنث والواحد والجمع، ويجمع على رسل، وأرسل. والرسيل: الرسول والمراسل وهو الواسع السهل. والمرسال: الرسول والجمع مراسيل. وفي التنزيل: ﴿ إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ^(٢١) ﴾، ولم يقل رسل لأن (فعل وفعل) يستوي فيهما المذكر والمؤنث والواحد والجمع مثل صبوراً. ^(٢٢)

والرسول اسم من الفعل {أرسلت}، وكذلك الرسالة وأرسلت فلانا برسالة، فهو مرسل ورسول، وقد أرسل بنو فلان زميلهم، كأنه فعيل بمعنى مفعول ومفعول أي رسيل ومرسول ومرسل، ومن الدلالات الصرفية للفعل أرسل في قوله: (أَلَمْ تَرَ أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَوْرَهُمْ آزًا ^(٢٣))

قال الزجاج: "في معنى قوله (أرسلنا) وجهان: أحدهما: خلينا الشياطين وإياهم فلم نعصمهم منهم. والثاني: معناه التسليط؛ أي تسليط الشياطين عليهم". والفرق بين إرسال الله -ﷻ- أنبياءه، وإرسال الشياطين على إعدائه. أن إرسال الأنبياء وحيه إليهم، وإرسال الشياطين على الكافرين تخليته وإياهم ^(٢٤)

ثانياً: الدلالة النحوية

^(٢١) سورة الشعراء، جزء من الآية {١٦}.

^(٢٢) لسان العرب، مادة (رسل).

^(٢٣) سورة مريم، الآية {٨٣}.

^(٢٤) معاني القرآن وإعرابه - ص ٨٥.

^(٢٥) سورة الشعراء، الآية {١٣٠}.

^(٢٦) النحو والدلالة - ص ١٦.

مجال المؤكد بأن أو غيرها من الأدوات، أو في مجال الإضافة وتضامها مع غيرها من الكلمات. كل ذلك يعطي دلالات جديدة بالإضافة إلى الدلالة المعجمية الأولية لكلمة الرسول تناسب السياق، هذا ما رأيناه عند عبد القاهر الجرجاني في نظريته النظم التي تتلخص في أن الاختبار بين المفردات في نظام نحوي محكم هو الذي ينتج جملا صحيحة^(٢٩) نحويا ودلاليا.

ففي قوله: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَعُوفٌ رَحِيمٌ).^(٣٠)

للفظ الرسول دلالة جديدة بعد دخول فعل الكينونة (يكون)، وللعمل في المضارعة دلالة جديدة - أيضا- أفادت التوكيد على أن الرسول-□- سوف يكون شهيدا على أمته يوم القيامة؛ لأن الله - سبحانه!- يأتي به يوم القيامة، ويسأله عن حال أمته، فيزكيهم، ويشهد بعدالتهم^(٣١)، وقد دلت هذه الآية على التنويه بالشهادة وتشريفها، والأمة لا تشهد على النبي، ولكن الذي يشهد على النبي هو الله، ويشهد الرسول على أمته، وفي تقدم متعلق بالشهادة

النحوي، والنص اللغوي وحدة متلاحمة من صورته المنطوقة ونظامه النحوي الذي يحكمه، وصورته المنطوقة هي(مفرداته) المصوغة في الجملة، هذه المفردات وقوانينها الصوتية والصرفية ودلالاتها المعجمية، ونظامها النحوي هو الهيئة التركيبية التي توجد عليها هذه المفردات منظومة في الجملة من الفاعلية المفعولية والظرفية والحالية، وغير هذه وتلك من الوظائف النحوية ؛ والتلاحم بين المفردات ووظائفها النحوية هو تفاعل دلالي نحوي معا لا يمكن الفصل بينهما، والدلالة النحوية التي ينهض النظام النحوي الكامن وراء المفردات المنطوقة مع الدلالة المعجمية تشكلان معا (معنى) الكلمة في الجملة.^(٢٧)

هذا ما وجدناه عند عبد القاهر في نظريته عن النظم التي يمكن تسميتها (المعنى النحوي)، وهو اختيار دقيق بين اللفظ ووظيفته النحوية التي يحددها له النظام النحوي في الجملة^(٢٨). وسيعنى البحث بالمعنى النحوي (الدلالة النحوية) لكلمة (الرسول)، كما وردت في القرآن من خلال سياق الآيات.

ورد لفظ الرسول في القرآن في ثلاث وأربعين آية، وقد تكرر في بعض الآيات سوف نذكرها في حينها- إن شاء الله.

وتعددت الأبواب النحوية التي وردت فيها هذه الكلمة بين الفاعلية والمفعولية والنداء والابتداء، أو في

^(٢٩) النحو والدلالة- ص ١٧١.
^(٣٠) سورة البقرة ، الآية {١٤٣} .
^(٣١) الكشاف- ٩٦/١ .

^(٢٧) النحو والدلالة، محمد حماسة- ص ١٦٢.
^(٢٨) المرجع نفسه - ص ١٦٤ .

النحوية تنطبق على قوله: (أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ^(٣٧))، فالرسول في هذه الآية فاعل، وهو الذي آمن بما أنزل إليه من ربه، و (ال) في كلمة الرسول للعهد، والرسول علم بالغلبة على محمد -^(٣٨)!

وفي سورة آل عمران ورد لفظ (الرسول) مرتين: قال: (رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أُنزِلَتْ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ^(٣٩))، فمن خلال سياق الآيات يتضح أن كلمة الرسول المقصود بها سيدنا عيسى -^(٤٠) وليس سياق أهمية كبرى في تفسير القرآن يقول ابن دقيق العيد^(٤١): أما السياق والقرائن ، فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه، وهي المرشدة إلى بيان المجملات، والرسول في هذه الآية منصوب على المفعولية، وهذا كلام الحواريين، وهذا يدل على أنهم تلقوا عن عيسى -^(٤٢) فضائل من يشهد للرسول بالصدق^(٤١)، ثم قال: (كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ^(٤٢))

المقصود بالرسول في هذه الآية هو محمد -^(٤٣) لأن سياق الآيات السابقة كان الحديث فيها عن الإسلام قال -^(٤٤) في الآية السابقة: [وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ

(عليكم) دلالة نحوية جديدة، وهي اختصاصهم بكون الرسول شهيدا عليهم أنفسهم.^(٣٢)

وقال تعالى: (أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْتُمُ الْبِأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَرَزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ^(٣٣)) .الرسول في هذه الآية فاعل، والفاعلية لها دلالة خاصة في النحو، ومعناه الاسم الذي فعل الفعل أو يفعله الآن أو في المستقبل^(٣٤). وفي ذلك دلالة نحوية هامة هي أن الرسول هو من قال: متي نصر الله في قوله: (حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ .

يتضح المعنى أكثر إذا علمنا أن كلمة حتى لها دلالتان، الأولى: بمعنى (إلى) ويكون المعنى (إلى أن يقول الرسول)، فهذا القول غاية لما تقدم من المس والزلزلة. والثانية: أن (متى) بمعنى (كي) وهي بذلك تفيد العلة ويكون المعنى مستهم البأساء والضراء وزلزلوا؛ كي يقول الرسول والمؤمنون متى نصر الله.^(٣٥)

ويقراً الفعل بالرفع على أن يكون التقدير: وزلزلوا فقال الرسول ، فالزلزلة سبب القول^(٣٦). وسواء كان الفعل (يقول) مرفوعاً أو منصوباً فالرسول في كلتا الحالتين فاعل ، وهو من قال: (متى نصر الله). وهذه الدلالة

^(٣٧) سورة البقرة ، جزء من الآية {٢٨٥}.

^(٣٨) انظر البحر المحيط - ٥٣/١ .

^(٣٩) سورة آل عمران، الآية {٥٣}.

^(٤٠) محمد بن علي بن بين وهب بن مطيع تقي الدين القشيري من أكابر

العلماء ، ولد سنة ٦٢٥ هـ، تولى قضاء الديار المصرية ، وتوفي بالقاهرة

سنة ٧٠٢ هـ، ومن مصنفاته (إحكام الأحكام)، وغيرها. الزركلي ،

الأعلام- ١/٢م.

^(٤١) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد-ج٢/ص٢٥٥.

^(٤٢) سورة آل عمران، الآية {٨٦}.

^(٣٢) انظر: الدر المصون- ٣٤٤/١ .

^(٣٣) سورة البقرة ، الآية {٢١٤} .

^(٣٤) النحو الوافي - ٦/٢ .

^(٣٥) انظر الدار المصون ١٣٠/٣ .

^(٣٦) البيان في إعراب القرآن- ١٧٣/١ .

(وعصوك)، ولكن جاء الاسم الظاهر بصفة الرسالة بدل الضمير؛ تنويها بقدره وبشرفه.^(٤٩)

ثم قال: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ^(٥٠)﴾. في هذه الآية تكرر لفظ الرسول مرتين، وفهما كان الأمر إلى المؤمنين بطاعة الله وطاعه رسوله؛ تشريفا للنبي، وهو منصوب على المفعولية في المرة الأولى، في قوله: ﴿-أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾، يقول الطاهر ابن عاشور^(٥١): أمر الله بطاعة الله ورسوله، وذلك بمعنى طاعة الشريعة، فإن الله منزل الشريعة، والرسول مبلغها، وعلى المسلمين طاعة الرسول في اتباعها، وأعيد فعل الأمر (أطيعوا) مع الرسول مع أن حرف العطف يغني عن إعادته، ولكن إظهارا للاهتمام بتحصيل طاعة الرسول؛ ولينبه على وجوب طاعة الرسول فيما يأمر به.^(٥٢)

وقال- ﴿- في السورة نفسها: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا ^(٥٣)﴾. فقد قال الله: ﴿ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ﴾، ولم يقل {واستغفرت لهم}، خروجاً من الخطاب إلى الغيبة بالاسم الظاهر؛ لما فيه من

الإسلام دينًا فلن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ^(٤٣)﴾، والرسول منصوب بأن، وأن تعيد التوكيد؛ حتى تدل -أيضا- على تصميمهم على الكفر بعد إيمانهم، وبعد ما شهدوا بأن الرسول حق، وبعد ما جاءتهم الشواهد من القرآن وسائر المعجزات التي تثبت صدق الرسول.^(٤٤)

وفي سورة النساء تكرر لفظ الرسول تسع مرات، في ثمان آيات، وبالرجوع إلى كتب التفاسير كان جلها في مجال طاعة الرسول واتباع سنته وعدم معصيته والأمر بتصديق الرسول، وما جاء به من عند الله من الدين^(٤٥). وبالكشف عن دلالة اللفظ النحوية في كل آية من هذه الآيات نجد عجبا، قال: ﴿ يَوْمَئِذٍ يَوْمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصُوا الرَّسُولَ لَوْ تَسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا ^(٤٦)﴾، ففي هذه الآية لفظ (الرسول) منصوب على المفعولية^(٤٧)، والمفعول له دلالة نحوية خاصة، وهي ما وقع عليه فعل الفاعل إيجابا أو سلبا، ولا ينصبه إلا الفعل المتعدي وفروعه.^(٤٨) والرسول اسم جنس، وهو عوض عن الجملة الأخيرة في الآية السابقة، وهي (وجئنا بك)، والمراد بالرسول هو محمد -﴿- وكان النظم النحوي

^(٤٣) سورة آل عمران، الآية {٨٥}.^(٤٤) الكشاف للزمخشري- ٣٥١/١.^(٤٥) انظر: تفسير الطبري ٤٩٦/٨، وتفسير القرطبي- ٢٥٨/٥،

والكشاف- ٥٨٣/١.

^(٤٦) سورة النساء، الآية {٤٢}.^(٤٧) الجدول في إعراب القرآن ٤٢/٥.^(٤٨) النحو الوافي- ١٥٠/٢.^(٤٩) الدر المصون- ٦٨٥/٣.^(٥٠) سورة النساء، الآية {٥٩}.^(٥١) أثبت ألف {ابن}؛ لأنه ليس والد الشيخ.^(٥٢) التحرير والتنوير- ٦٧/٥.^(٥٣) سورة النساء، الآية {٦٤}.

لما قبله^(٥٧)، وهو نداء من الله - سبحانه! - إلى رسوله؛ ليشرح صدر النبي - - مما يحزنه من اليهود واستخفافهم، وافتتح الله الخطاب والنداء بأشرف الصفات وهي صفة الرسالة عن الله - ^(٥٨)!

وقال: يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ^(٥٩). فقد عاد الخطاب للرسول ثانية؛ لتثبيت قلبه وشرح صدره، بأن يداوم على تبليغ الشريعة، ويجتهد في ذلك، ولا يكثرث بالطاغين من أهل الكتاب والكفار^(٦٠)، وفي قوله أيضا في سورة المائدة: وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ^(٦١) يقول الرازي: الضمير في قوله: {سمعوا} يرجع إلى القسيسين والرهبان الذين آمنوا بالرسول، (وما أنزل) يعني القرآن، و(إلى الرسول) يعني محمدا - (٦٢) - والرسول في هذه الآية مجرور بحرف الجر (إلى) الذي يفيد انتهاء الغاية؛ أي أن القرآن أنزل إلى محمد - ^(٦٣)!

وفي سورة التوبة ورد ذكر الرسول في ثلاث آيات، في قول: أَلَا نُنَاقِلُونَ قَوْمًا نَكْتُمُوكُمْ أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا

التشريف والتبنيح بوصف الرسالة^(٥٤)، والرسول في هذه الآية (فاعل)، وقد أشرنا إلى خصوصية هذا الباب النحوي ودلالته على قيامه بالفعل، وقد توسط الجار والمجرور (لهم) بين الفعل وفاعله؛ تخصيصا لهم، وأن الرسول يستغفر لهم، وفي قوله: مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا^(٥٥) نجد لفظ الرسول منصوبا على المفعولية بالفعل المضارع (يطع)، وفي المضارعة دلالة الاستمرارية، وقد جعل الله طاعة الرسول من طاعة الله في قوله: مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ.

وفي سورة المائدة ورد ذكر الرسول في ست آيات: جاء في مجال النداء في آيتين (يا أيها الرسول)، ومجروا بحرف الجر في ثلاثة مواضع، ومنصوبا على المفعولية في آية واحدة.

قال: يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِينَا هَذَا فَحُدُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ^(٥٦). فالرسول في هذه الآية بدل أو نعت من كلمة (أي)، وهو مرفوع تبعا

^(٥٧) ((الجدول في إعراب القرآن - ج ٥، ص ٤٨

^(٥٨) ((التحرير والتنوير - ١٩٦/٤.

^(٥٩) ((سورة المائدة، الآية {٦٧}.

^(٦٠) ((التحرير والتنوير - ٢٥٧/٦.

^(٦١) ((سورة المائدة، الآية {٨٣}.

^(٦٢) ((تفسير الرازي - ١٣٥/٦.

^(٥٤) ((الدر المصون - ١٨/٤.

^(٥٥) ((سورة النساء، الآية {٨٠}.

^(٥٦) ((سورة المائدة، الآية {٤١}.

وأما قوله: [] لَكِنَّ الرَّسُولَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأَوْلِيَّكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ^(٦٧)، فإن كلمة الرسول مرفوعة على الابتداء^(٦٨)، والمبتدأ في دلالاته النحوية العامة هو الاسم الذي يبدأ به الكلام، ويحتاج إلى خبر يتم معناه، وإنما كان الخبر متمما للمعنى الأساسي؛ لأنه حكم صادر على المبتدأ، فالمبتدأ هو الشيء المحكوم عليه، وهذا يقتضي في الأغلب أن يكون المبتدأ معلوما للمتكلم والسامع؛ حتى قبل الكلام؛ ليقع الحكم على شيء معلوم^(٦٩)

فكلمة الرسول مبتدأ [] وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ [] معطوفة على الرسول، والخبر جملة [] جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ []، وافتتاح الكلام بحرف الاستدراك (لكن) أضاف دلالة جديدة تماما، هي أن مضمون هذا الكلام نقيض مضمون الكلام الذي قبله؛ لأن المنافقين قعدوا عن الجهاد، ولكن المؤمنين على الضد من ذلك، وابتداء وصف حالهم بحال الرسول دليل اتباعهم له، وهو أصل كمالهم وخيرهم^(٧٠).

وفي قوله: [] وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ^(٧١) [] نجد كلمة الرسول مضافة إلى كلمة صلوات، وقد بينا من قبل ما تقدمه الإضافة

بإخراج الرسول وَهُمْ بَدَءُكُمْ أَوْلَ مَرَّةٍ أَتَخَشَّوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ^(٦٣). [] فكلمة الرسول في هذه الآية مضافة إلى (كلمة) إخراج^(٦٤)، والإضافة لها معانٍ نحوية مهمة، ودلالات نحوية متعددة؛ لأن اللفظ قبل إضافته إلى غيره يظل مطلقا عاما يحتمل أنواعا وأفرادا كثيرة، ولكن الإضافة تقيد اللفظ، وتجعل المراد من اللفظ محددًا ومحصورًا في مجال محدد، فكلمة {إخراج} كلمة عامة، والرسول لفظ مفرد عام الدلالة، لكن بعد إضافتها، فلو لم تضاف كلمة الرسول إلى كلمة إخراج لأصبحت الكلمة مطلقة عامة الدلالة، فلما جاء الفيد وهو كلمة الرسول هذا الإطلاق وتلك الاحتمالات، وقصر الفهم على معنى محدد، وهو إخراج الرسول، وهذه الدلالة تتضح من خلال تعريف النحاة للإضافة، فالتكلمة في الإضافة تسمى (المضاف إليه)، ولا بد أن يسبقه (المضاف)، وكلاهما لا بد أن يكون اسما واحدا، والمضاف إليه مجرور دائما، أما المضاف فلا يلزم حالة إعرابية واحدة، بل يعرب على حسب حالة الجملة التي يكون فيها^(٦٥) يقول الطاهر ابن عاشور: "وأما مهمم بإخراج الرسول فظاهره أنه حصل مع نكت إيمانهم، وأن المراد إخراج الرسول من المدينة؛ أي نفيه عنها"^(٦٦).

^(٦٧) سورة التوبة، الآية {٨٨}.
^(٦٨) إعراب القرآن وبيانه- ١٤٩/٤.
^(٦٩) النحو الوافي- ٤٤٢/١.
^(٧٠) التحرير والتنوير- ٢٩٠/١٠.
^(٧١) سورة التوبة، الآية {٩٩}.

^(٦٣) سورة التوبة، الآية {١٣}.
^(٦٤) انظر الجدول في إعراب القرآن- ٢٩٣/١٠.
^(٦٥) انظر النحو الوافي عباس حسن- ٤/٣.
^(٦٦) التحرير والتنوير- ١٣٢/١٠.

جبريل راكبا فرسا ، فأبصره السامري، فقبض قبضه من تربة موطنه".^(٧٧)

قال: ﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةً أَيْبِكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ ﴾.^(٧٨) أصل الآية الرسول شهيد عليكم؛ أي: يشهد على قومه بأنه بلغهم الرسالة.^(٧٩) وبدخول الفعل {يكون} على الجملة أعطاها دلالة نحوية جديدة؛ لأن الفعل (يكون) من الأفعال الناسخة، وسميت هذه الأفعال ناسخة؛ لأنها تحدث نسخا؛ أي: تغييرا في إعراب الجملة^(٨٠)، ودلالة (يكون) إفادة السامع أن الرسول منسوب له شيء، وهو الشهادة، وأن هذه الشهادة تتحقق في زمن حالي أو مستقبل، وهذا يناسب الموقف أن هذه الشهادة ستكون يوم القيامة.

وذكر هذا اللفظ في سورة النور ثلاث مرات، قال: ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾^(٨١)، في هذه الآية لفظ الرسول منصوب على المفعولية، ودلالته النحوية هي أمر من الله بطاعة رسوله ، وعطف طاعة

من دلالات جديدة على المعنى الأصلي لكل كلمة بمفردها، وأن " {صلوات الرسول} فيها وجهان إعرابيان، أقربهما أنهما معطوفة على قربات، والمعنى: أن ما ينفقه سبب لحصول القربات عند الله، وصلوات الرسول قربات، وقربات مفعول ثان للفعل يتخذ"^(٧٢). يقول الزمخشري: " ما ينفقه سبب لحصول القربات، وسبب لصلوات الرسول عليهم؛ لأن الرسول كان يدعو للمتصدقين بالخير والبركة لقوله: " اللهم صل على آل أبي أوفى".^(٧٣)

وفي سورة يوسف ذكر لفظ الرسول مرة واحدة، ولم يكن المقصود بالرسول محمدا -﴿- ولكنه رسول عزيز مصر إلى يوسف في السجن. عن النبي -﴿- قال: " رحم الله أخي يوسف، لو أن أتاني الرسول بعد طول الحبس لأسرت إليه الإجابة، ولكنه قال للرسول: ارجع إلى ربك فاسأله ما بال النسوة"^(٧٤)، والرسول في هذه الآية مرفوع على الفاعلية^(٧٥)، وأنه هو الذي جاء إلى سيدنا يوسف.

وفي سورة طه ذكر لفظ الرسول مرة واحدة -أيضا- في قوله: ﴿ فَتَقَبَّلْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ ﴾^(٧٦)، فلم يكن المقصود به محمدا -﴿- ولكن المقصود بالرسول هو جبريل، يقول الزمخشري: " لم سماه الرسول دون جبريل وروح القدس؟ قلت: حسن حل ميعاد الذهاب إلى الطور أرسل الله إلى موسى

^(٧٧) الكشاف- ١٤٥/٣.

^(٧٨) سورة الحج ، الآية {٧٨}.

^(٧٩) تفسير ابن كثير- ١٥٤/٣.

^(٨٠) مختصر تفسير ابن كثير- ٦١٤/٢.

^(٨١) سورة النور ، الآية {٥٤}.

^(٧٢) إعراب القرآن وبيانه- ١٦٥/٤.

^(٧٣) الكشاف - ١٨٧/٢.

^(٧٤) أنوار التنزيل وأسرار التأويل- ١٦٦ / ٣-١.

^(٧٥) إعراب القرآن وبيانه- ١٧٥/٤.

^(٧٦) سورة طه ، جزء الآية {٩٥}.

كشف الصلة المعنوية بين المتضايقين، وما بينهما من ارتباط محكم، وعلاقة لا تظهر إلا من معنى حرف الجر، فهذه الحروف هي (من- في - اللام) ^(٨٥)، ولكل حرف من هذه الأحرف دلالة خاصة تحقق للغاية المعنوية من الإضافة ف {من} تدل على أن المضاف بعض من المضاف إليه. و{في} تدل على أن المضاف إليه يحوي المضاف، كما يحوي الظرف المظروف. و{اللام} تدل على ملكية المضاف إليه للمضاف، أو اختصاصه بنوع من الاختصاص، وفي إضافة الرسول إلى كلمة أخرى من الكلمات سيتضح دلالة هذه الحروف في الإضافة. وفي كلمة (دعاء الرسول) إضافة بتقدير حرف الجر (اللام)، وأفاد هذا الحرف التخصيص؛ أي أنه دعاء خاص بالنبي، ودعاء النبي يحتمل معنيين، الأول: دعوة الرسول إلى اجتماع المسلمين عنده لأمر ما؛ فلا يتفرقوا إلا بإذنه. والثاني: أن (دعاء النبي) بمعنى تسميتهم، وندائهم الرسول بينهم، وألا يكون دعائهم النبي باسمه الذي سماه به أبواه (محمد)؛ أي: لا تقولوا (يا محمد)، ولكن قولوا: يا نبي الله، ويا رسول الله، مع التوقير والتعظيم والتواضع. ^(٨٦)

وفي سورة الفرقان جاء لفظ الرسول في ثلاثة مواضع، الأول قوله: ﴿ وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ

الرسول على طاعة الله؛ لأن في طاعة الرسول طاعة لله - ﴿ - والمقصود بطاعة الرسول هو إتباع سنته؛ أي: اتبعوا كتاب الله وسنة رسوله. وفي الآية الأخرى في سورة النور في قوله: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ ^(٨٢)، نجد كلمة الرسول منصوبة على المفعولية -أيضا- وفيها أمر من الله بطاعة الرسول، وذلك باتباعه وترك ما عنه نهرهم؛ لعل الله يرحمهم ^(٨٣). وفي الآية الثالثة قال: ﴿ لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَسْتَلُونَ مِنْكُمْ لَوَادًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ ^(٨٤)، نجد لفظ الرسول مضافا إلى كلمة دعاء، وقد بيّنا من قبل الدلالة النحوية للإضافة، وأن الإضافة المحضة هي التي بين طرفيها قوة اتصال وارتباط، وليست على نية الانفصال لأصالتها، ولأنها لا يفصل بين طرفيها، وهما (المضاف والمضاف إليه)، وهي معنوية أيضا؛ لأنها تحقيق الغرض المعنوي الذي يراد منها تحقيقه، وهو استفادة المضاف من المضاف إليه التعريف أو التخصيص، ويجب اشتغال الإضافة على حرف جر أصلي مناسب اشتمالا أساسه التخيل والافتراض لا الحقيقة، فيلاحظ وجوده مع أنه غير موجود إلا في التخيل.

والغرض من ذلك الاستعانة بحرف الجر على توصيل معنى ما قبله إلى ما بعده، والاستعانة به في

^(٨٢) سورة النور، الآية {٥٦}.

^(٨٣) انظر مختصر ابن كثير - ٦١٥/٢.

^(٨٤) سورة النور، الآية {٦٣}.

^(٨٥) النحو الوافي - ١٦/٣.

^(٨٦) الكشاف ٢٢٧/٣.

العنكبوت ورد ذكر الرسول مرة واحدة في قوله -
 □: □ وَإِنْ تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَّمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى
 الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ □. (٩٥) وهو واقع في باب
 القصر ب (ما وإلا)، ومجرور بحرف الجر (على)،
 ودلالة أسلوب القصر في هذه الآية هو أن الرسول
 محمد -□- ليس عليه إلا البلاغ المبين، والمشركون
 بين خيارين، الأول: أن يؤمنوا بالله ويتبعوا الرسول.
 والثاني: أن يبقوا على إصرارهم وتكذيبهم للرسول.
 وفي الحالتين ليس على الرسول إلا تبليغهم
 بالرسالة. (٩٦)

وقال -□- في سورة محمد: □ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا
 وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا
 تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ لَنْ يَصُرُوا لِلَّهِ شَيْئًا وَسَيُحْبِطُ
 أَعْمَالُهُمْ □، ثم قال -□- في الآية التالية: □ يَا أَيُّهَا
 الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا
 أَعْمَالَكُمْ □. في كلتا الآيتين نجد لفظ الرسول
 منصوبا على المفعولية، ففي الآية الأولى تصوير
 لحال الذين شاقوا الرسول، وفي الثانية أمر باتباع
 سنته وعدم معصيته، وفي دلالة هاتين الآيتين يقول
 الطاهر ابن عاشور: " قوله (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا
 أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ) اعتراض بين قوله: (إِنَّ
 الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ
 لَوْ بَيْنَ قَوْلِهِ: □ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ

مَعَهُ نَذِيرًا □ (٨٧) نجد كلمة الرسول بدلا مجرورا من
 اسم الإشارة هذا (٨٨)، وفي كلمة (ها) دلالة الاستهانة
 والتصغير لشأنه من قبل المشركين. وتسميته
 بالرسول تحمل دلالة السخرية منهم، كأنهم قالوا: ما
 لهذا الزاعم أنه رسول حاله مثل حالنا، يأكل الطعام
 كما نأكل، ويتردد في الأسواق كما نتردد (٨٩). والثاني
 قوله تعالى: □ وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا
 لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا □. فلفظ الرسول
 مجرور بالإضافة إلى الحرف (مع)، وبإضافة لفظ
 الرسول إلى الظرف (مع) اكتسبت دلالة جديدة، وهي
 أن الظالم يتمنى أن لو صحب الرسول، وسلك معه
 طريقا واحدا، وهو طريق الحق، ولم يتشعب به طرق
 الضلالة والهوى (٩١). وأما الموضع الثالث من الفرقان
 فقوله -□: □ لَوْ قَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا
 الْقُرْآنَ مَهْجُورًا □، فنجد كلمة الرسول مرفوعة على
 الفاعلية، ودلالة الفاعلية النحوية للفظ الرسول في
 هذه الآية أن الرسول توجه بالشكوى إلى الله من
 قومه؛ لأنهم تركوا القرآن، وهذا إنذار لقريش بأن
 الرسول توجه إلى ربه في هذا الشأن (٩٣). وقد حكى
 الله شكواه إليه، وفي هذه الحكاية تعظيم للشكائية،
 وتخويف لقومه؛ لأن الانبياء كانوا إذا التجأوا إليه،
 وشكوا قومهم حل بهم العذاب (٩٤). وفي سورة

(٨٧) سورة الفرقان، الآية {٧}.

(٨٨) الجدول في إعراب القرآن - ٣٠٨/١٨.

(٨٩) الكشاف - ٢٣٢/٣.

(٩٠) سورة الفرقان، الآية {٢٧}.

(٩١) إعراب القرآن وبيانه - ٦/٧.

(٩٢) سورة الفرقان، الآية {٣٠}.

(٩٣) التحرير والتنوير - ١٧/١٩.

(٩٤) الكشاف - ٢٤٣/٣.

(٩٥) سورة العنكبوت، الآية {١٨}.

(٩٦) أيسر التفاسير لأبي بكر الجزائري - ١١٨/٤.

(٩٧) سورة محمد، الآية {٣٢}.

(٩٨) سورة محمد، الآية {٣٣}.

سيدنا موسى عليه السلام والذي يؤكد ذلك قوله : [فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ]، والذي أرسل إلى فرعون وقومه هو سيدنا موسى - [وفي هذه الآية ضرب الله المثل لأهل مكة بأنه أرسل محمدا رسولا، كما أرسل موسى من قبل إلى الطاغية فرعون، ولكنه لم يؤمن به، وعصى أمره؛ فكانت عاقبته الهلاك والخزي. (١٠٦)]

وفي سورة البينة ورد لفظ [الرسول] في قوله - [رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً]، ومن لطائف ما قيل في تأويل [رسول] أنها " على البديل، ويجوز أن يكون بمعنى [هي رسول من الله]. قال الأخفش سعيد: وفي حرف أُبَيِّ (رسولا من الله) على الحال. قال الضحاك: الرسول محمد -صلى الله عليه وسلم!- (يتلو صحفا مطهرة) قال: القرآن " (١٠٨).

الْمَبْحَثُ الثَّانِي

الْقِيَمَةُ النَّحْوِيَّةُ الدَّلَالِيَّةُ لِلْفِظَةِ {النَّبِيِّ}

لقد بينا من قبل اهتمام الباحثين والمفسرين بأهمية النحو في تفسير النص وضرورة الاعتماد عليه في تفسير القرآن الكريم، والكشف عن خصائصه وأساليبه العظيمة، وحديثا قد اهتم علماء اللغة وأصحاب النظريات اللغوية الحديثة بدور النحو والقواعد النحوية في ترابط مفردات النص، وأنه بدون نظام القواعد النحوية يصبح النص مفككا لا معنى

ثُمَّ مَا تَوَّاهُمْ كُفَّارًا. (٩٩) [، فقد وجه الله الخطاب إلى المؤمنين بطاعة الله وطاعة رسوله، وتجنب مشاققة الرسول، كما فعل المشركون. (١٠٠) وقال سبحانه في سورة الفتح : [بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا وَرُئِينَ ذَٰلِكَ فِي قُلُوبِكُمْ وَظَنَنْتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا] (١٠١). فكلمة الرسول في هذه الآية فاعل للفعل ينقلب؛ أي يرجع من الحرب، وقد تقدم الفعل أداة النفي (لن)؛ أي أن الرسول لن يرجع من الحرب، وهو ومن معه من المؤمنين واعتقاد المشركين أن الرسول ومن معه سيقتلون، وتستأصل شأفتهم، ولا يرجع منهم أحدا. (١٠٢) وقال سبحانه في سورة التغابن : [وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ] (١٠٣). فالرسول في هذه الآية منصوبة على المفعولية، وهو واقع بعد فعل الأمر أطيعوا؛ لأن الله يأمر عباده عامة بطاعة الله وطاعة رسوله؛ لأن كمال الإنسان وسعادته مرتبطة بهذه الطاعة لله ورسوله. (١٠٤) وفي قوله في سورة المزمل : [فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيًّا] (١٠٥) نجد كلمة الرسول منصوبة على المفعولية، والمقصود بالرسول في هذه الآية هو

(٩٩) سورة محمد، جزء من الآية {٣٤}.

(١٠٠) التحرير والتنوير - ٤٣٣/١٣، ٤٣٤.

(١٠١) سورة الفتح، الآية {١٢}.

(١٠٢) تفسير ابن كثير - ٣٣٧/٧.

(١٠٣) سورة التغابن، الآية {١٢}.

(١٠٤) أيسر التفاسير للجزائري - ج ٤/ص ٢٧٠.

(١٠٥) سورة المزمل، الآية {١٦}.

(١٠٦) التفسير الميسر - ٥٧٤/١.

(١٠٧) سورة البينة، الآية {٢}.

(١٠٨) إعراب القرآن، النحاس - ج ٥/ص ٢٧٢.

منك فكر بمعنى كلمة منها؟^(١١٠). هذا هو دور النحو في ترابط النص، ومن هنا كانت الدلالة النحوية والصرفية والمعجمية لكلمة من الكلمات، كذلك ضرورة تناول هذه الدلالات لكلمة {النبى} في القرآن الكريم؛ حتى ندرك معنى هذا اللفظ ودلالاته في النص القرآني.

أولاً: الدلالة المعجمية

باستظهار بعض قواميس اللغة ومعجمها نجد أن النبأ: الخبر، والجمع أنباء. وأنباه إياه؛ أي أخبره. واستنبأ النبأ/ بحث عنه. والنبى: المخبر عن الله- تعالى!- والنبى: الطريق الواضح^(١١١). النبى: المخبر عن الله -□- وتبدل الهمزة ياء ، وتدغم، فيقال: النبى، والجمع أنبياء^(١١٢). وفي اللسان: النبى: العلو والارتفاع. والننوة والنباوة والنبى: ما ارتفع عن الأرض. والنبى: العلم من أعلام الأرض الذي يهتدي به، ومنه اشتقاق النبى؛ لأنه أرفع خلق الله؛ وذلك لأنه يهتدي به. قال ابن السكيت: النبى هو الذي أنبأ عن الله، والنبى من النبوة والنباوة، وهي الارتفاع من الأرض قدره، ولأنه شرف على سائر الخلف^(١١٣). وقال الكسائي: النبى الطريق، والأنبياء طرق الهدى. وقال أبو معاذ النحوي: سمعت أعرابياً يقول من يدلني على النبى؛ يعنى بذلك الطريق^(١١٤).

له، يقول رينه ويلك: "إن دارس الأسلوب لا يمكنه التقدم في حقله ما لم يلمَّ بالنحو بكل فروعه: بالصوتيات وعلم الأصوات الدالة بالصرف، وبالتركيب وعلم المعاجم ، وعلم المعاني"^(١٠٩).

إذن المعنى لا يحصل من الكلمات المفردة المستقلة، أو الكلمات الحرة بل يأتي من الكلام، والكلام في تعريف القدماء ما تكون من مجموعة من الكلمات بشرط أن تفيد معنى، وإلا لا يعتبر كلاماً، وقد كانت نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز إدراكاً مبكراً لقيمة النص وتكامله وترابطه في جميع مكوناته الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية؛ حتى يكون نصاً مفيداً ذا معنى، وخاصة المستوى النحوي للنص، ويقول في ذلك: "وما ينبغي أن يعلمه الإنسان، ويجعله على ذكره أنه لا يتصور أن يتعلق الفكر بمعاني الكلمة أفراداً ومجردة من معاني النحو، فلا يقوم في وهم، ولا يصح في عقل أن يتفكر متفكر في معنى (فعل) من غير أن يريد إعماله في (اسم)، ولا أن يتفكر في معنى (اسم) من غير أن يريد إعمال فعل فيه، وجعله فاعلاً له أو مفعولاً، أو يريد فيه حكماً سوى ذلك من الأحكام، مثل أن يرد جعله مبتدأً أو خبراً أو صفة أو حالاً أو ما شاكل ذلك. وإن أردت أن ترى ذلك عياناً فاعمد إلى أي كلام شئت، وأزل أجزاءه عن مواضعها، وضعها وضعاً يمتنع معه دخول شيء من معاني النحو فيها، ثم انظر هل يتعلق

^(١١٠) دلائل الإعجاز - ص ١٤٨.

^(١١١) القاموس المحيط - فصل النون ٣/٣٤٦.

^(١١٢) المعجم الوسيط ٢/٨٩٦ - باب النون مادة [نبأ].

^(١١٣) الموسوعة الفقهية الكويتية - ج ٤٠/٣٦.

^(١١٤) لسان العرب - ٥/٨٢٦.

^(١٠٩) مفاهيم نقدية - ص ٦٨.

النبي: المخبر عن الله - تعالى!- وتترك الهمزة كثيرا، وتنطق نبي، وتقلب الهمزة ياء، وإدغامها في الياء الأخرى. والنبِيُّ على وزن فعيل، وهو مهموز؛ لأنه أنبأ عن الله؛ أي : أخبر عن الله، والإبدال والإدغام لغة فاشية، وقرئ بهما في القراءات السبعة^(١١٩). والنبي من الفعل نبأ وأنبا وخبر وأخبر وحدث، وهي من الأفعال المتعدية^(١٢٠). والأمر منه نَبِيٌّ، قال الله-: نَبِيٌّ عَبْدِي أَنِي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ^(١٢١)، والمصدر منه (نبأ)، قال الله-: أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ^(١٢٢). وتصغير نبي : نُبِيٌّ . وأصل الفعل (نبأ)، وهو ثلاثي أصله(نبو). والنبأ بالهمز هو الخبر، والجمع أنباء، مثل سبب وأسباب. وأنبأته الخبر ونبأته به: أعلمته إياه. والنَّبِيُّ على وزن فعيل، وهو مهموز؛ لأنه أنبأ عن الله؛ أي : خبره^(١٢٣). والنبي من الفعل نبأ وأنبا؛ أي أخبر. وتنبأ؛ أي ادعي النبوة. واستنبأ؛ أي طلب معرفة الخبر. والمصدر (نبأ)؛ أي خبر والجمع أنباء. والنبوة: هي سفارة بين الله - - وبين ذوي العقول من البشر، وتبدل الهمزة وتدغم، فيقال النبوة^(١٢٤). والنبي: العلم، ومنه اشتقاق النبي، وأصله غير الهمز. قال الزجاج: القراءة المجمع عليها في النبيين والأنبياء طرح الهمزة، وقد همز جماعة من

مما سلف نجد أن كلمة النبي تنحصر في الدلالات الآتية: (المخبر عن الله ، -الطريق الواضح- العلو والارتفاع- وما ارتفع عن الأرض- العلم من أعلام الأرض الذي يهتدى به)، وكل هذه المعاني تدل على الرفعة والعلو في المكان والمكانة، وهي صفات في النبي المرسل من الله - - وفي المعنى المعجمي لكلمة (النبي) قال الزمخشري^(١١٥) : أتاني نبأ من الأنباء، وأنبئت بكذا وكذا . وَنُبِّئْتُ واستنبأته: استخبرته؛ يعني طلبت معرفة الخبر. ونَبِيٌّ رسول الله - - واستنبئ. ورجل نابئ. وسيل نابئ: طارئ من حيث لا يدري . وسمعت نبأه؛ أي صوتا.

قال حنيش بن مالك :

أَلَا فَاسْقِيَانِي وَإِنْفِيَا عَنْكُمَا الْقَدَى فَلَئْسَ الْقَدَى بِالْعُودِ يَسْقُطُ فِي الْخَمْرِ

وَلَكِنْ قَذَاهَا كَلِّ أَشْعَثَ نَابِيٍّ أَتْنَا بِهِ الْأَقْدَارُ مِنْ حَيْثُ لَا نَدْرِي^(١١٦)

وقال - أيضا:

فَنَفْسِكَ أَخْرَجَ فَإِنَّ الْخُوْ فَا يَنْبَأَنَّ بِالْمَرْءِ فِي كُلِّ وَادٍ^(١١٧)

وقال ابن المعتز:

نَبَأٌ خُبْرَتُهُ مِنْ مَعْشَرٍ أُخْرِجَتْ أَضْغَانُهُمْ حَيَاتٍ وَادٍ^(١١٨)

ثانيا: الدلالة الصرفية

^(١١٩) القاموس المحيط ، فصل النون- ٣٥٠/٣.
^(١٢٠) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك- ٧٢/٢ .
^(١٢١) سورة الحجر ، الآية {٤٩} .
^(١٢٢) سورة التوبة ، الآية {٧٠} .
^(١٢٣) المصباح المنير- ٥٩١/٢ .
^(١٢٤) المعجم الوسيط- ٨٩٦/٢ باب النون.

^(١١٥) أساس البلاغة - ج ١/ ص ٢١٣ .
^(١١٦) من الطويل . البيتان ليسا لحنيش بن مالك، وإنما للأخطل. انظرهما في ديوانه، وفي: تاريخ مدينة دمشق - ج ٤٨ / ص ١٢٢* لسان العرب- ج ١/ ص ١٦٤* تاج العروس - ج ١/ ص ٤٤٧ .
^(١١٧) من المتقارب. انظر لسان العرب- ج ١/ ١٦٥ .
^(١١٨) من الرمل. انظر تاج العروس- ج ١/ ٤٤٨ .

وقال الشاعر في شكايته الإخوان:

وَكُنْتُ أَخِي بِإِخَاءِ الزَّمَانِ فَلَمَّا نَبَا صِرْتُ حَزْبًا عَوَانًا
وَكُنْتُ أَدُمُّ إِلَيْكَ الزَّمَانَ فَكَيْدُ صِرْتُ فِيكَ أَدُمُّ الزَّمَانَ (١٣١)

إن الشواهد تؤكد أن الفعل (نَبَا) معناه أخبر والفعل (نَبَا) معناه ابتعد عن طريقه. وأن النبي أصله النبي من الفعل {نبا}، والهمزة أصلية، لكن حدث لها تسهيل، وأستبدلت بالهمزة ياء، وهذه كانت سمة القبائل الحضرية، مثل قريش التي كانت تلجأ إلى تسهيل الهمزة؛ لتسريع طريقة الكلام وتسهيله، عكس القبائل البدوية التي كانت تلجأ إلى تحقيق الهمزة؛ للتحقيق من سرعة الكلام التي اعتاد عليها البدو. والذي يؤكد ذلك ما قاله ابن منظور في لسان العرب، قال أعرابي للنبي - : يا نبي الله، فأنكر عليه الرسول قوله النبي بالهمزة؛ لأنه ليس من لغة قريش (١٣٢). النبي إما أن يكون مأخوذاً من النبوة، وإما أن يكون مأخوذاً من النبا، وإن كان من النبا - حينئذ - يكون مهموزاً، وقد يُنطق بالهمز، وقد تحذف الهمزة من باب التسهيل، أو تقلب الهمزة ياء؛ لأنها متطرفة، وتدغم الياء في الياء.

ثالثاً: الدلالة النحوية

للدلالة النحوية أهمية كبيرة في تفسير النص والمساهمة في الوصول إلى المعنى المقصود منه، ومن هنا نتناول الدلالة النحوية لكلمة النبي في القرآن الكريم؛ بغية الوصول إلى دلالتها العامة في الآيات، ومدى توظيف الباب النحوي الذي وردت به

أهل المدينة جميع ما في القرآن من هذا، واشتقاقه من نبا؛ أي أخبر، والأجود ترك الهمز؛ لأن الاستعمال يوجب أن ما كان مهموزاً من فعيل وجمعه فعلاء، مثل ظريف وظرفاء، فإذا كان آخر الكلمة ياء فجمعه أفعلاء، مثل: غني وأغنياء، ونبي وأنبياء بغير همزة، فإذا همزت قلت: نبيء، وجمعها نُبَاء بالهمزة. (١٣٥)

التسهيل والإبدال في همزة النبي :

كلمة النبي أصلها النبي بالهمزة من الفعل (نَبَا)، بمعنى أخبر، والنبي هو المخبر عن الله - - (١٣٦) ومنه قوله تعالى: **وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَضْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ** (١٣٧) ومنه قوله - : **عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ* عَنِ النَّبَأِ الْعَظِيمِ** (١٣٨). وليس أصل الكلمة (نبا) بالألف؛ لأن معناه ابتعد، وحاد عن طريقه الصحيح، ومن ذلك نبا السيف عن الضرب نبوة، وسيف نابٍ (ولكل صارم نبوة)، ونبا عن فلان: فارقني، ونبا السهم عن الهدف: لم يصبه .

قال الشاعر:

أَنَا السَّيْفُ إِلَّا أَنَّ لِسَيْفِ نَبْوَةٍ وَمِثْلِي لَا تَنْبُو عَلَيْكَ مَضَارِبُهُ (١٣٩)

وقال ابن الرومي:

وَرَمَى نُحُورَ الْخَائِنِينَ بِسَهْمِهِ وَتَرَأَسَهُمْ قَدْرُ الْبَقَاءِ فَمَا نَبَا (١٤٠)

(١٣٥) لسان العرب - ٤٤٩/١٥ .

(١٣٦) القاموس المحيط - ٢٣/١ .

(١٣٧) سورة ص، جزء من الآية { ٢١ } .

(١٣٨) سورة النبأ، الأيتان { ٢، ١ } .

(١٣٩) من الطويل. أساس البلاغة - ج ١/٣٧٠ .

(١٤٠) من الكامل. لسان العرب - ج ١/٤١١ .

(١٣١) من المقارِب.

(١٣٢) لسان العرب - ٣١٦/٦ .

هي دلالة لفظ (نبي) بدون الألف واللام في كل الآيات التي وردت بها. أما لفظ (النبي) معرفاً بآل فكان المقصود به النبي محمد -ﷺ- وقد ورد لفظ النبي في القرآن في ثمان وعشرين آية من آيات القرآن، وسوف نتناول دلالة هذا اللفظ في الآيات من خلال الأبواب النحوية الوظيفية التي وردت بها، ومن خلال السياق العام للآيات.

وقد اقتضت الدراسة للدلالة النحوية لكلمة النبي أن نتناولها على أساس الأبواب النحوية التي ورد بها اللفظ في الآيات القرآنية؛ نظراً لتكرار ورود الكلمة في هذه الأبواب، فقد ورد لفظ الرسول في صيغة النداء في ثلاثة عشر موضعاً بصيغة (يا أيها النبي)، وهذه الصيغة لها دلالات متعددة برغم تكرارها بصيغة واحدة في كل الآيات، وهذا من إعجاز القرآن؛ لأن سياق الآيات يختلف من آية إلى أخرى، وكذلك هذا اللفظ سيختلف دلالاته من آية إلى أخرى -أيضاً- تبعاً لهذا السياق، وللنداء دلالة نحوية خاصة فهو: توجيه الدعوة إلى المخاطب، وتبنيه؛ للإصغاء، وسماع ما يريده المتكلم. وله حروف كثيرة من أشهرها (يا)، ويقول النحاة في تعريفه: (طلب الإقبال بالحرف يا أو أحد إخوته، والإقبال قد يكون حقيقياً أو مجازياً يراد به الاستجابة، وقد يكون الغرض من النداء تقوية المعنى، وتوكيده^(١٣٦)). ولحرف النداء (يا) خصوصية حذفه

الكلمة. وقد وردت كلمة النبي في القرآن الكريم نكرة ومعرفة، فورد اللفظ بدون (ال) (رسول) في سبع آيات في القرآن، وكانت كلها مجرورة بحرف الجر {من}، أو بإضافتها إلى كلمة (كل)، مثل قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ عُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾^(١٣٣)، وقوله: ﴿وَكَمْ أَرْسَلْنَا مِنْ نَبِيِّ فِي الْأَوَّلِينَ﴾^(١٣٤). في هاتين الآيتين وغيرهما من الآيات لم يكن المقصود بكلمة (نبي) محمداً -ﷺ- وإنما المقصود بها أي نبي، سواء سيدنا محمد، أو غيره من الأنبياء، وكانت هذه الآيات تثبتاً للرسول -ﷺ- وأن كل الأنبياء قبله تعرضوا للأذى، ونالهم ما ناله منه، وأن إعراضهم عن الإصغاء لدعوة القرآن، ثم وجه الكلام إلى النبي؛ تسليه له عما يلاقه منهم من الأذى والاستهزاء، بتذكيره بأن حاله في ذلك حال الرسل من قبله، ووعده النبي بالنصر على قومه بتذكيره لسنة الله في الأمم التي تكذب رسلهم، وجعل التسلية المقام الأول في هذا الآيات. و(كم) اسم دال على عدد كثير مبهم، والداعي إلى اجتلاب اسم العدد الكثير أن كثرة وقوع هذا الحكم أدخل في زجرهم عن مثله، وأدخل في تثبیت الرسول -ﷺ- وتحصيل صبر؛ لأن كثرة وقوعه تؤذن بأنه سنة لا تتخلف. وذلك أجزر لهم، وأسلى للرسول -ﷺ-! هذه

^(١٣٣) سورة الأنعام، الآية {١١٢}.

^(١٣٤) سورة الزخرف، الآية {٦}.

^(١٣٥) التحرير والتنوير - ١٦٥/٢٥.

^(١٣٦) دستور العلماء - ج ٣/ص ٢٧٤* النحو الوفي - ٣/٤.

مع بقاء عمله دون غيره من حروف، ومن ذلك قول الشاعر:

إِنَّمَا الْأَرْضُ وَالْفَضَاءُ كِتَابٌ فَأَقْرَأُوهُ مَعَاشِرَ الْأَذْكَيَاءِ (١٣٧)

والتقدير: يا معشر الأذكياء. ويمتاز هذا الحرف - أيضا - بأنه أكثر حروف النداء استعمالا؛ لدخوله على أقسام المنادي الخمسة، وينادي به - أيضا - لفظ الجلالة (الله)، ولا ينادى بغيره من حروف النداء، ويستخدم - أيضا - في نداء (أيها - أيتها)، ولم يشتهر عند العرب أنهم استعملوا في نداء هذه الأشياء حرفا آخر (١٣٨). ولم ينادَ النبي - إلا بصيغة (يا أيها النبي)، وفي هذه الصيغة التعظيم والتشريف للنبي، يقول الزمخشري: "جعل نداءه بالنبي والرسول في قوله: (يا أيها النبي) (ويا أيها الرسول)، وترك نداءه باسمه، كما قال: يا آدم، ويا موسى، يا عيسي، يا داود؛ كرامة له، وتشريفا، وتنويها بفضله (١٣٩).

وقد نادى الله - نبيه بصيغة (يا أيها النبي) في ثلاثة عشر موضعا في القرآن الكريم. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (١٤٠) فكلمة النبي في هذه الآية بدل من (أي)، وهي واجبة الرفع تبعا لموقع (أي)؛ لأنها بدل منها (١٤١). وتصدرت الآية بحرفي النداء والتنبيه؛ تنبيها للنبي - بمضمون الآية، وأهمية ما ورد بها

من حكم يجب أن ينتبه له النبي. وفي لفظ النبي إعلاء لمكانة الرسول - ومعنى هذه الآية: يا أيها النبي إن الله كافيك في جميع أمورك، وفيما بينك وبين الكفار، فيما يخص نبوتك ورسالتك (١٤٢). وقال - في الآية التالية لهذه الآية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (١٤٣). في هذه الآية أعاد الله - النداء للنبي محمد - للتنويه بشأن الكلام الوارد بعد النداء، وهذه الآية تتم المعنى المقصود في الآية الأولى؛ لأنه لما تكفل الله للنبي بالحماية والكفاية هو والمؤمنين، أمرهم بالقتال، حتى وإن كانوا قليلي العدد، فإن الله يكفيهم من المشركين (١٤٤)، وقد وعدهم الله بالنصر على عدوهم؛ عدوهم؛ لأن عدوهم قوم جهلة لا يعلمون. وفي السورة نفسها: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَى إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (١٤٥). في هذه الآية تنبيه ونداء للمرة الثالثة من الله للنبي، واستئناف الكلام وخطاب النبي يتعلق بحال سرائر بعض أسرى بدر، بعد أن كان الخطاب متعلقا بتحريض النبي للمؤمنين على القتال، وحثهم عليه. (١٤٦)

(١٣٧) من الخفيف. تاج العروس - ج ٤/٢١٢.

(١٣٨) النحو الوافي - ٤/٤٨.

(١٣٩) الكشاف - ٣/١٨٥.

(١٤٠) سورة الأنفال، الآية {٦٤}.

(١٤١) الجدول من إعراب القرآن - ٢٥٨/١٠.

(١٤٢) روح المعاني - ٥/٢٢٦.

(١٤٣) سورة الأنفال، الآية {٦٥}.

(١٤٤) التحرير والتنوير - ١٠/٦٦.

(١٤٥) سورة الأنفال، الآية {٧٠}.

(١٤٦) التحرير والتنوير - ١٠/٦٦.

وفيها - أيضا- أمر للنبي بعد النداء بأن يقول لمن أسره في بدر ألا يأسوا على الفداء الذي أخذ منهم من المال، بأن يبسر لهم من فضله خيرا كثيرا. (١٤٧)

وفي سورة التوبة قال الله: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴾ (١٤٨). وهذا نداء وتنبيه، ثم أمر مباشر للرسول من الله - سبحانه وتعالى- بمجاهدة الكفار بالسيف ، والمنافقين بالكلام، وأذهب الرفق عنهم. (١٤٩) أما في سورة الأحزاب ذكر لفظ النبي في اثنتي عشر موضعا، وهي أكثر السور التي ذكر فيها لفظ النبي، وقد بدأت بقوله ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ ﴾ وفي ذلك تنبيه بما في هذه السورة من أحكام، قال في أول آية في السورة: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (١٥٠). وفيها تنبيه من الأعلى إلى الأدنى، من الله إلى رسوله، ونداء وأمر بالتقوى، ومن تعريفات التقوى: أن يعمل بطاعته على نور الله، ويرجو ثوابه (١٥١). قال الألوسي: ناداه الله -جل وعلا- بوصفه دون اسمه؛ تعظيما له، وتشريفا للنبي -﴿! (١٥٢).

وفي السورة ذاتها: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكِ إِن كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ اللَّهُ، وبين له بعد ذلك أركان رسالته (١٥٧).

(١٥٣) سورة الأحزاب، الآية { ٢٨ } .
 (١٥٤) أيسر التفاسير-٤٦/٢ .
 (١٥٥) التحرير والتنوير- ٣١٦/٢١ .
 (١٥٦) سورة الأحزاب، الآية { ٤٥ } .
 (١٥٧) أيسر التفاسير-٢٩٣/٣ .

(١٤٧) التفسير الميسر- ١٨٦/١ .
 (١٤٨) سورة التوبة، الآية { ٧٣ } .
 (١٤٩) تفسير ابن كثير- ١٧٨/٤ .
 (١٥٠) سورة الأحزاب، الآية { ١ } .
 (١٥١) تفسير ابن كثير- ١٧٨/٤ .
 (١٥٢) روح المعاني- ٢٨/١٦ .

وقال: ﴿لَا يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي
 آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَقَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ
 وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكَ وَبَنَاتِ
 خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ
 نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ
 مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي
 أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ
 وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا^(١٥٨)﴾. في هذه الآية ذكر لفظ
 النبي ثلاث مرات، الأولى: (يا أيها النبي)،
 والثانية: (إن وهبت نفسها للنبي)، والثالثة: (إن أراد
 النبي). ولكل حالة من هذه الحالات دلالتها الخاصة
 بها، فقوله: ﴿-يا أيها النبي﴾ نداء رابع للنبي في
 هذه السورة، وفي تكرار النداء والتنبيه دلالة مهمة،
 وهي أهمية الأحكام التي يراد للنبي أن ينتبه إليها،
 وهذا النداء الرابع للنبي فيه شأن خاص به، وهو بيان
 ما أحل له من الزوجات والجواري، وما يزيد عليه
 وما لا يزيد^(١٥٩). وقوله: ﴿-إن وهبت نفسها
 للنبي﴾ يعني أنها تكون ملكا للنبي دون صداق،
 وتكون كالمستوفية حقها ومهرها^(١٦٠). وقوله: ﴿إن
 أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا﴾ إسناده الفعل (أراد) إلى
 النبي إشارة دلالية إلى أن هبتها نفسها للنبي لا بد
 معها من قبول النبي- ﴿(١٦١).

وفي سورة الحجرات في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا
 لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ
 بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ
 لَا تَشْعُرُونَ^(١٦٢)﴾ قد جاءت كلمة النبي مضافة إلى
 كلمة (صوت)، ومعلوم دلالة الإضافة الناتجة من
 تضام كلمتين وإضافتها، وإنتاج معنى جديد مكون
 من الكلمتين المتضامتين، وفي هذه الآية جاء النداء
 للمؤمنين لتتبيههم إلى أمر مهم، هو ألا يرفعوا
 أصواتهم فوق صوت النبي -﴿- وهذا هو النداء
 الثاني للمؤمنين للاهتمام بهذا الأمر، والإشعار بأنه
 عرض جديد وهو جدير بالتنبيه عليه، وكرر النداء؛
 حتى لا ينغمر في الغرض الأول؛ لأن ذلك من آداب
 سلوك المؤمنين في معاملة النبي ﴿(١٦٣).

هذا، وقد جاء لفظ النبي منصوبا على المفعولية في
 أكثر من آية من آيات الذكر الحكيم. وللمفعولية
 دلالة نحوية مهمة، فالمفعول هو " ما وقع عليه فعل
 الفاعل، والذي ينصب المفعول هو الفعل المتعدي
 وحده دن اللازم"^(١٦٤). أما قوله: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ
 يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَدْنَىٰ قُلُوبِ أَدْنَىٰ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ
 بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ
 يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ^(١٦٥)﴾ فالنبي في
 الآية منصوب على المفعولية، وأن الإيذاء واقع على
 الرسول، والتعبير بالنبي إظهار في مقام الإضمار؛
 لأن الآية التي قبلها: ﴿ومنهم من يلمزك في

^(١٦٢) سورة الحجرات، الآية { ٢ } .
^(١٦٣) التحرير والتنوير- ٢٦/٢١٩ .
^(١٦٤) (٣) النحو المصفي-٤٢٢ .
^(١٦٥) سورة التوبة، الآية { ٦١ } .

^(١٥٨) سورة الأحزاب، الآية { ٥٠ } .
^(١٥٩) التحرير والتنوير- ٢٢/٦٣ .
^(١٦٠) التفسير الكبير - ١٢/٣٦٦ .
^(١٦١) التفسير الكبير - ١٢/٣٦٦ .

ذكرنا في البداية أن الرسول مشتق من الإرسال ، وهو التابع من الفعل رسل، وأن الرسول هو الشخص الذي يتابع أخبار الذي بعثه. والنبى مشتق من النبأ وهو الخبر، وسُمي بذلك لأنه مُخبر من الله ، ومُخبر لغيره من البشر، ولكن هناك فرق بينهما من الناحية الشرعية يدل على ذلك قول الله -[-] -[-] ﴿وَأذْكَرُ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾^(١٧٣)، فقد وصف الله -[-] -[-] موسى -[-] -[-] بالنبوة والرسالة؛ مما يدل على أن الرسول غير النبي، وقد ورد أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، والمرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر^(١٧٤). والنبي هو مَنْ بُعث لتقرير شرع سابق، والرسول مَنْ بعثه الله بشريعة يدعو الناس إليها، سواء كانت جديدة أو مُتقدِّمة. والرسول مَنْ أوحى إليه بشرع جديد، والنبي هو المبعوث لتقرير شرع مَنْ قبله.

الخاتمة

يُمْكِنُنَا مِمَّا قَدْ سَلَفَ مِنْ تَطَوُّافِ الْخُلُوصِ إِلَى مَا يَلِي:

أولاً: أظهرت الدراسة الأثر الذي تركته الدلالة النحوية لكلمتي {الرسول والنبى} في تفسير الآيات التي ورد ذكرهما فيها من خلال السياق العام لهذه الآيات؛ حيث عرضت الدراسة لبعض النماذج من هذه الآيات، وأهمية المعيار السياقي في الدرس

الصدقات^(١٦٦)، وكان مقتضى الظاهر أن يقال (يؤذونك)، فعدل عن هذا الإضمار إلى إظهار وصف النبي؛ للإيدان بشناعة قولهم، ولزيادة تنزيه النبي بالثناء عليه بوصف النبوة^(١٦٧). وهؤلاء فريق كانوا يقولون في حق النبي -[-] - ما يؤذيه بقولهم هو (أذن) والأذن هو الإضرار؛ لأنهم يقولون هو أذن أي يسمع كل ما يقال له، ويصدقه حقا كان أو باطلا، وكل ذلك كان يؤذيه، ويوقع عليه الأذى^(١٦٨). وهذه هي دلالة لفظ النبي في وظيفة المفعولية في سياق هذه الآية.

وفي قوله سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا﴾^(١٦٩) لفظ النبي منصوب على المفعولية^(١٧٠)؛ دلالة على أن هؤلاء كانوا يستأذنون النبي -[-] - بالعودة إلى منازلهم ، بحجة أنها غير محصنة ، وأنهم يخشون عليها ، والحق أنها ليس كذلك، كما قال: ﴿-: - وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ﴾، وما قصدوا بذلك إلا الفرار من القتال^(١٧١)، وجاء الفعل على صيغة المضارعة؛ لأنهم كانوا يلحون في الاستئذان، ويكررونه على النبي^(١٧٢).

الفرق بين الرسول والنبي:

^(١٦٦) سورة التوبة ، جزء من الآية { ٥٨ } .
^(١٦٧) التحرير والتنوير- ٢٤١/١ .
^(١٦٨) ابن كثير- ١٤١/١ .
^(١٦٩) سورة الأحزاب ، الآية { ١٣ } .
^(١٧٠) إعراب القرآن وبيانه- ٦٠٤/٧ .
^(١٧١) التفسير الميسر- ٤١٩/١ .
^(١٧٢) التحرير والتنوير- ٢٨٥/٢١ .

^(١٧٣) سورة مريم ، الآية { ٥١ } .
^(١٧٤) تفسير البيضاوي- ٤٩٦ .

القدماء، مثل سيبويه، وعبد القاهر الجرجاني، وابن جني، وغيرهم من علماء التفسير واللغة.

سادسًا: يُعَدُّ النحو - بشقيه نحو جملة ونحو النص - من أهم العلوم التي يعتمد عليها المفسرون لكتاب الله - ﷻ - وذلك راجع إلى أن أي نص صحيح المعني لا بد أن يعتمد على نظام نحوي محكم صحيح القواعد، وإلا كان كلاما لا معني له.

سابعًا: أبرزت الدراسة الوظيفة النحوية لكلمتي {النبي والرسول}، مثل الفاعلية والمفعولية والنداء وغيرها من الوظائف النحوية، وأثر هذه الوظائف في المعنى النصي العام للآيات القرآنية التي ورد بها ذكر هذين اللفظين.

ثامنًا: ظهر من خلال البحث في الدراسة المعجمية لكلمتي {الرسول والنبي} أن المعنى اللغوي والمعنى الشرعي لهذين اللفظين متقاربان في الدلالة على سمو المنزلة وعلوها، وعلى التتابع والاستمرار كذلك.

تَبَيُّنُ الْمَصَادِرِ وَالْمَرَاجِعِ

أولاً: القرآن الكريم.

ثانيًا: المصادر والمراجع:

١- الإبداع الموازي: التحليل النصي للشعر، أد/ محمد حماسة عبداللطيف - دار غريب - ١٤٢٢ هـ = ٢٠٠١ م.

٢- إحكام الأحكام في شرح عمدة الإحكام لمحمد بن علي وهب بن مطيع المعروف بابن دقيق العيد - تح/ محمد منير عبده - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ٢٠٠١ م.

النصي، حيث كان الفيصل في ترجيح الأصوب تفسيراً وإعراباً، والكاشف لدور هذه المفردات في الدلالة العامة للنص.

ثانياً: كان لأبد في دراسة هذين اللفظين من تناول الدلالة المعجمية والصرفية؛ لأن ذلك يزيد المعني وضوحاً، إذ لا يمكن بحال من الأحوال الاعتماد على عنصر واحد من عناصر اللغة (المعجم - الصرف - النحو - الأصوات - الدلالة) في توضيح النص، ولا بد من تضافر هذه العناصر اللغوية في الوصول إلى معنى النص، وهذا ما فعله القدماء في تناول النص القرآني بالشرح والتفسير، فقد استعانوا بكل العلوم الإسلامية والعربية في تفسير القرآن.

ثالثاً: ورد ذكر لفظي {الرسول، والنبي} في القرآن نكرة ومعرفة، ومن خلال الرجوع إلى التفاسير التراثية والحديثة اتضح أن صيغة النكرة لم يكن المقصود بها محمد - ﷻ - ولكن كان يقصد بها أي رسول، سواء سيدنا محمد - ﷻ - أو غيره من الأنبياء والرسول، أما اللفظان في المعرفة (النبي - الرسول) فأكثر هذه الآيات كان المقصود بها محمد - ﷻ -.

رابعاً: أظهرت الدراسة الدلالة المهمة للنداء الذي أتى بصيغة (يا أيها النبي)؛ تعظيماً وتشريفاً للنبي، وتبنيهاً له إلى أمر مهم، أو إلى حكم لا بد أن ينتبه إليه الرسول - ﷻ -.

خامساً: أثبتت الدراسة أن الدرس النصي و علم الدلالة لهما جذور وإشارات مهمة في مؤلفات

- ٣- إحياء النحو، إبراهيم مصطفى- دار الكتاب الإسلامي-القاهرة-١٩٩٢م- ط٢.
- ٤- أصول النحو دراسة في فكر الأنباري، دكتور محمد سالم صالح- دار السلام- ٢٠٠٩.
- ٥- إعراب القرآن، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس- عالم الكتب - بيروت - ١٤٠٩هـ- ١٩٨٨م- الطبعة الثالثة- تحق/ د. زهير غازي زاهد
- ٦- إعراب القرآن وبيانه محيي الدين مصطفى درويش- دار الإرشاد للشئون الجامعية - حمص سورية - الطبعة الرابعة- ١٤١٥هـ.
- ٧- أنوار التنزيل واسرار التأويل لناصر الدين البيضاوي، تح/ محمد المرعشلي- دار إحياء التراث-الطبعة الأولى- القاهرة.
- ٨- أوضح المسالك لألفية ابن مالك، لابن هشام الأنصاري- تح/يوسف الشيخ محمد البقاعي - دار الفكر.
- ٩- أيسر التفاسير، لأبي بكر الجزائري - مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة بالسعودية- الطبعة الخاصة ٢٠٠٣م.
- ١٠- البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي تحقيق صدقي محمد جميل الناشر دار الفكر
- ١١- البحر المديد لابن عجيبة، تح/ أحمد عبد الله رسلان- دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الثانية.
- ١٢- التبيان في إعراب القرآن، لأبي البقاء العكبري، تح/ على محمد الجاوي- القاهرة- ١٩٩٧م.
- ١٣- التحرير والتنوير للطاهر، لابن عاشور- دار التونسية- ١٩٨٤.
- ١٤- تفسير ابن عطية (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز)، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الاندلسي تح/عبد السلام عبد الشافي محمد- دار الكتب العلمية- بيروت- الطبعة الأولى- ١٤٢٢هـ.
- ١٥- تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم)، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القاهرة الدمشقي- تح/ سامي بن محمد سلامة- دار طيبة للنشر والتوزيع - الطبعة الثانية- ١٩٩٩م.
- ١٦- تفسير أبي بكر الرازي (التفسير الكبير)، للإمام فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦.
- ١٧- تفسير البيضاوي، البيضاوي - دار الفكر - بيروت.
- ١٨- تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل القرآن)، لمحمد بن جريد الطبري ، تح/ احمد محمد شاكر - مؤسسة الرسالة - الطبعة الأولى - ٢٠٠٠م.
- ١٩- تفسير القرطبي (الجامع لأحكام البيان)، لأبي محمد شمس الدين القرطبي ، تح/ أحمد البردوني ، وإبراهيم أطفيش -دار الكتب المصرية -القاهرة - الطبعة الثانية- ١٩٦٤م.

- ٢٠- الجدول في إعراب القرآن، محمود صافي- دار الرشيق -دمشق -الطبعة الرابعة.
- ٢١- الخصائص، لابن جني- تح/ محمد علي النجار- ط٢-بيروت.
- ٢٢- الدر المصون ، للسمين الحلبي ، تح/ أحمد محمد الخراط- نشر دار القلم دمشق.
- ٢٣- دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري- دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م- ط١- تحقيق : عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص.
- ٢٤- دلائل الإعجاز، الإمام عبد القاهر الجرجاني - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤١٥هـ ١٩٩٥م - الطبعة الأولى- تحق/ د . التتجي.
- ٢٥- روح المعاني للألوسي، تح/ على عبد الباري عطية - دار الكتب- بيروت -الطبعة الأولى.
- ٢٦- شرح الكافية الشافية، لابن مالك- تح/ الدكتور عبد المنعم أحمد هريدي- جامعة أم القرى- ط١.
- ٢٧- العربية وعلم اللغة البنيوي ، حلمي خليل- دار الشروق- القاهرة.
- ٢٨- علم الدلالة، للدكتور أحمد مختار عمر- عالم الكتب - القاهرة - ٢٠٠٩ -الطبعة الرابعة- ١٩٩٣م.
- ٢٩- علم لغة النص: المفاهيم والاتجاهات، د/سعيد حسن بحيري- طبعة مؤسسة المختار - الطبعة الأولى- ١٤٢٤هـ=٢٠٠٤م.
- ٣٠- غريب الحديث، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن الجوزي - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤٠٥ - ١٩٨٥- الطبعة الأولى - تح/الدكتور عبد المعطي أمين القلعجي.
- ٣١- القاموس المحيط، للفيروز أبادي- تح/ مؤسسة الرسالة.
- ٣٢- الكشاف ، للزمخشري، تح/ يوسف الحمادي - مكتبة النصر- القاهرة-١٩٩٢م.
- ٣٣- لسان العرب لابن منظور، تح/ عبد الله على الكبير ، وآخرون - دار المعارف- القاهرة-١٩٩٤.
- ٣٤- مختصر تفسير ابن كثير، اختصار وتح/ محمد على دار القرآن الكريم - لبنان - الطبعة السابعة-١٩٩٦.
- ٣٥- المخصص لابن سيده، تح/ خليل إبراهيم - دار إحياء التراث الطبعة الأولى- بيروت- ١٩٩٦م.
- ٣٦- المصباح المنير، للحموي - المكتبة العلمية- بيروت- تح/ أحمد بن محمد الفيومي الحموي- ١٩٨٤.
- ٣٧- معاني القرآن وإعرابه، للزجاج، تح/ عبد الجليل عبده شلبي- علم الكتب - بيروت - الطبعة الأولى-١٩٨٨.
- ٣٨- المعجم الوسيط ، إبراهيم مصطفى ، وأحمد الزيات ، وحامد عبد القادر ، ومحمد النجار- دار الدعوة - القاهرة -١٩٩٥.

- ٣٩- مغني اللبيب لابن هشام، تح/ محمد محي الدين - دار إحياء الكتب - المكتبة العصرية- بيروت-١٩٩٢.
- ٤٠- مفاهيم نقدية، لرنبية وبيك، ترجمة : دكتور محمد عصفور - عالم المعرفة-١٩٩١.
- ٤١- المفصل للزمخشري، تح/ علي أبو ملح- دار الهلال- بيروت-١٩٨٤م.
- ٤٢- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية لدولة الكويت/ الأجزاء ١ - ٢٣ : الطبعة الثانية، دار السلاسل - الكويت/ الأجزاء ٢٤ - ٣٨ - الطبعة الأولى- مطابع دار الصفوة - مصر /الأجزاء ٣٩ - ٤٥ : الطبعة الثانية ، طبع الوزارة - الكويت ،مصر - من ١٤٠٤ - ١٤٢٧ هـ / الأجزاء ١ - ٢٣ : الطبعة الثانية، الأجزاء ٢٤ -
- ٣٨ الطبعة الأولى/الأجزاء ٣٩ - ٤٥ : الطبعة الثانية .
- ٤٣- النحو المصْفَى، محمد عيد- مكتبة الشباب - القاهرة-٢٠٠١.
- ٤٤- نحو النص بين الأصالة والحداثة، أحمد محمد عبد الراضي- إصدار ونشر: المؤتمر العلمي التاسع لكلية دار العلوم-٢٠٠٧م.
- ٤٥- النحو الوافي، عباس حسن - دار المعارف- القاهرة-٢٠٠٧.
- ٤٦- النحو والدلالة ، محمد حماسة عبد اللطيف- دار الشروق -القاهرة - الطبعة الأولى- ٢٠٠٠م.
- ٤٧- النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري - المكتبة العلمية - بيروت - ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩م- تح/ طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي

e Prophet and the Messenger in the Holy Quran are a textual grammatical study

Dr.abdullah Mustafa M. Alshanqiti

Abstract. the two words (the Messenger and the Prophet) have been mentioned in various places in the book of our dear Lord. Sometimes the two words come together in one verse, and at other times they come separately, and in a particular surah the word is repeated from them without the other. , And the word “Messenger” was not used. Likewise, in the parties the word “Prophet” was used twelve times, and the word “Messenger” was used once.

For this purpose, the research has dealt with the syntactic and semantic effect on the Qur’anic text of the word “the Messenger” lexically, grammatically, morphologically and semantically, as well as the syntactic and semantic effect of the word (the Prophet) from the lexical and morphological point of view, and in terms of their lexical, morphological and syntactic, and in terms of their lexical, morphological and syntactic. Examining it in the context of each topic you have mentioned; For the sake of deducing their contents and deducing their syllables.

مقياس الدافعية للعمل ذو الأبعاد المتعددة: أبعاده، وصدق، وثباته في السياق التعليمي السعودي

د. صالح علي يعن الله القرني^{1*} أ. خوش نور خان²

¹ قسم الإدارة التربوية، كلية الدراسات العليا التربوية، جامعة الملك عبد العزيز، جدة ، ٢١٥٥١

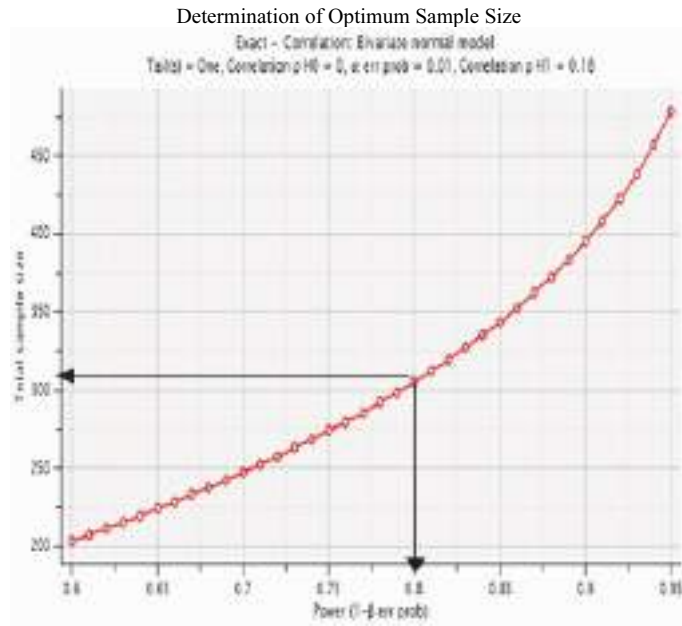
² قسم الإحصاء، كلية العلوم، جامعة الملك عبد العزيز ، جدة ، ٢١٥١٩

* الباحث الرئيس: saalqarni@kau.edu.sa

مستخلص. تركز الدراسة الحالية على فحص الخصائص السيكومترية لمقياس الدافعية للعمل ذي الأبعاد المتعددة (MWMS) في السياق التعليمي السعودي، وهي دراسة مستعرضة شملت (٣٠٩) مشرفاً تربوياً ممن يعملون في المكاتب التعليمية بالإدارة العامة للتعليم بجدة، وللذين تم التواصل معهم للحصول على استجاباتهم على مقياس الدافعية للعمل (MWMS). وتم إجراء التحليل العاملي التوكيدي (CFA) لدراسة الخصائص السيكومترية لمقياس الدافعية للعمل (MWMS)، فيما تم قياس الصدق التمايزي باستخدام الإجراء الذي اقترحه فورنيل ولاركر (Fornell & Larcker, 1981). وجرى اختبار الصدق التقاربي باستخدام تقنيتي متوسط التباين المستخلص (AVE) ومعامل الثبات المركب (CR). وقد دعمت نتائج الدراسة الحالية البنية العاملية الأساسية للمقياس الأصلي (MWMS) والذي يتكون من خمسة عوامل أو أبعاد هي: دافع التنظيم الخارجي (المادي والاجتماعي)، ودافع التنظيم غير الواعي، ودافع التنظيم المعرف، والدافعية الداخلية، وغياب الدافعية. وعليه، تؤكد نتائج الدراسة الحالية أن مقياس الدافعية للعمل (MWMS) صالح وموثوق للاستخدام في السياق التعليمي في المملكة العربية السعودية. وأوصت الدراسة بإجراء دراسات مستقبلية لبحث الثبات والاستقرار الهيكلي لمقياس الدافعية للعمل (MWMS) عبر مؤسسات تعليمية متنوعة في المملكة العربية السعودية، بحيث يمكن تعميمه محلياً وكذا على البلدان الأخرى في المنطقة.

الكلمات المفتاحية: الدافعية للعمل، الصدق التمايزي، الصدق التقاربي، التحليل العاملي التوكيدي، السياق التعليمي

Appendix



- Kappen, F. (2010). Leadership and motivation: How leadership-styles contribute to employees' intrinsic and extrinsic motivation." (Unpublished bachelor degree's thesis). *Tilburg University*.
- Kehr, H. M. (2004). Integrating implicit motives, explicit motives, and perceived abilities: The compensatory model of work motivation and volition. *Academy of Management Review*, 29 (3), 479-499.
- MacCallum, R.C., Browne, M.W., & Sugawara, H., M. (1996). Power analysis and determination of sample size for covariance structure modeling. *Psychological Methods*, 1(2), 130-49.
- Mohsen, F., Nawaz, M. M., Khan, M., Shaukat, Z., & Aslam, N. (2004). Are employee motivation, commitment, and job involvement inter-related: Evidence from Banking Sector of Pakistan. *International Journal of Business and Social Science*, 2(17), 226-233.
- Neves, L., & Coimbra, J.L. (2018). Validation study in the educational context of the Portuguese Version of the Multidimensional Work Motivation Scale. *Paidéia*, 28,1-8. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/1982-4327e2803>
- Nunnally, J.C.(1978). *Psychometric theory* (2nd ed.). New York: McGraw-Hill.
- Osterloh, M., & Frey, B.S. (2000). Motivation, knowledge transfer, and organizational forms. *Organization Science*, 11(5), 538-550.
- Pelletier, L. G., Fortier, M. S., Vallerand, R. J., Tuson, K. M., Brière, N. M., & Blais, M. R. (1995). Towards a new measure of intrinsic motivation, extrinsic motivation, and amotivation in sports: The sport motivation scale (SMS). *Journal of Sport & Exercise Psychology*, 17(1), 35-53
- Rahim, M. A., & Magner, N. R. (1995). Confirmatory factor analysis of the styles of handling interpersonal conflict: First-order factor model and its invariance across groups. *Journal of Applied Psychology*, 80(1), 122-132. <https://doi.org/10.1037/0021-9010.80.1.122>
- Robbins, S. P., & Judge, T. A. (2008). *Organizational Behavior*, 13th edition, Pearson.
- Robbins, S.P. (1994). *Essentials of Organizational Behavior*. New Jersey: Prentice Hall.
- Ryan, R.M., Deci, E.L. (2017). *Self-Determination Theory: Basic psychological needs in motivation, development, and wellness*. New York: Guilford.
- Sonnenfeld, J.A. (1985). Shedding light on the Hawthorne studies. *Journal of Occupational Behavior*, 6(2), 111-130.
- Steiger J.H. (1990). Structural model evaluation and modification: An internal estimation approach. *Multivariate Behavioral Research*, 25(2), 173-180
- Steiger, J.H. (2007). Understanding the limitations of global fit assessment in structural equation modeling. *Personality and Individual Differences*, 42(5), 893-898.
- Thomas, K.W. & Velthouse, B.A. (1990). Cognitive elements of empowerment: An "interpretive" model. *Academy of Management Review*, 15(4), 666-681.
- Vallerand, R. J., Pelletier, L. G., Blais, M. R., Brière, N. M., Senecal, C., & Vallieres, E. F. (1992). The Academic Motivation Scale: A measure of intrinsic, extrinsic, and amotivation in education. *Educational and Psychological Measurement*, 52(4), 1003-1017. <https://doi.org/10.1177/0013164492052004025>
- Woodman, R. W., Sawyer, J. E., & Griffen, R. W. (1993). Toward a theory of organizational creativity. *Academy of Management Journal*, 18(2), 293-321.

- Byrne, B. M. (2006). *Structural equation modeling with EQS: Basic concepts, applications, and programming*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Crewson, P.E. (1997). Public-service motivation: Building empirical evidence of incidence and effect. *Journal of Public Administration Research and Theory*, 7(4), 499-518.
- Deci, E. L., & Ryan, R. M. (1985). *Intrinsic motivation and self-determination in human behaviour*. New York: Plenum.
- Deci, E. L., & Ryan, R. M. (2000). The 'what' and 'why' of goal pursuits: human needs and the self-determination of behavior. *Psychological Inquiry*, 11 (4), 227-268. https://doi.org/10.1207/S15327965PLI1104_01.
- Denton, K. (1987). Effective appraisals: Key to employee motivation. *Industrial Engineering*, 19 (12), 24-30.
- Dwivedula, R., Bredillet, C., & Müller, R. (2013). Work motivation as a determinant of organizational and professional commitment in case of temporary organizations: Theoretical perspectives. *Journal of Project, Program & Portfolio Management*, 4 (1) 11-29.
- Fornell, C., & Larcker, D. (1981). Evaluating structural equation models with unobservable variables and measurement error. *Journal of Marketing Research*, 18 (1) 39-50.
- Gagné, M., & Deci, E. (2005). Self-determination Theory and Work Motivation. *Journal of Organizational Behaviour*, 26(4), 331-362.
- Gagné, M., Forest, J., Gilbert, M.H., Aubé, C., Morin, E., & Malorni, A. (2010). The motivation at work scale: Validation evidence in two languages. *Educational and Psychological Measurement*, 70(4), 628-646.
- Gagné, M., Forest, J., Vansteenkiste, M., Crevier-Braud, L., Van den Broeck, A., Aspeli, A. K., ... Westbye, C. (2015). The Multidimensional Work Motivation Scale: Validation evidence in seven languages and nine countries. *European Journal of Work and Organizational Psychology*, 24(2) 178-196.
- George, L., Sabapathy T. (2011). Work motivation of teachers: relationship with organizational commitment. *Canadian Social Science*, 7 (1) 90-99.
- Guay, F., Vallerand, R. J., & Blanchard, C. (2000). On the assessment of situational intrinsic and extrinsic motivation: The Situational Motivation Scale (SIMS). *Motivation and Emotion*, 24(3), 175–213. <https://doi.org/10.1023/A:1005614228250>
- Hair, J. F., Black, W. C., Babin, B. j., & Anderson, R. E. (2010). *Multivariate data analysis (7th ed)*. Upper Saddle River (NJ): Pearson Prentice Hall.
- Herzberg, F., Mausner, B., & Snyderman, B. B. (1959). *The Motivation to Work*. New York: John Wiley & Sons.
- Hinkin, T. R., Tracey, J. B., & Enz, C. A. (1997). Scale construction: Developing reliable and valid measurement instruments. *Journal of Hospitality and Tourism Research*, 21(1), 100-121.
- Hooper, D., Coughlan, J., & Mullen, M. R, (2008). Structural equation modelling: guidelines for determining model fit. *The Electronic Journal of Business Research Methods*, 6 (1), 53-60.
- Hu, L.T. and Bentler, P.M. (1999). Cutoff criteria for fit indexes in covariance structure analysis: Conventional criteria versus new alternatives. *Structural Equation Modeling: A Multidisciplinary Journal*, 6(1), 1-55. DOI: 10.1080/10705519909540118
- Jöreskog, K. & Sörbom, D. (1996). *LISREL 8: User's reference guide*. Chicago, IL: Scientific Software International Inc.

educational and public sectors are advised to use this instrument as a complementary tool in assessing employees' motives, selection procedures of candidates, redesign of job requirements, realign of award and compensation systems, and other work-related interventions.

6. Conclusion

The current study provides evidence concerning the psychometric properties of the MWMS using data of 309 educational supervisors working in six educational offices located in six districts of Jeddah, Saudi Arabia. The instrument exhibited a five-factor structure, consisting of 19 items with external regulation as a second-order factor encompassing material and social first-order factors. The MWMS has satisfactory reliability and validity and fits for use in the Saudi educational context.

7. Limitations/Future Implications

- a. The present study focused only on assessing the psychometric properties of MWMS, and as such, the relation of the five dimensions with some work-related constructs has not been undertaken. To reach a deeper understanding of the MWMS contingency framework (moderation and mediation) with some work-related constructs may be carried out in the future.
- b. CFA is used to assess the psychometric properties of MWMS, but CFA is theory-driven and, as such, follows a quantitative deductive approach. In future studies, some semi-structured questions may be added to elicit respondents' perceptions more explicitly, not just restricted to or bounded by a Likert scale.
- c. Though the present study just relied on the perceptions of only one class of

professionals -educational supervisors, future studies can be conducted to study the structural stability of MWMS across varied occupations.

Author Contributions

Conceived material, instrument, data collection, discussion, and implications were done by S. Alqarni. Analyses of the data, selection of appropriate statistical tools, and result reporting were done by K. Khan.

Acknowledgments

This work is supported by the Deanship of Scientific Research (DSR) at King Abdulaziz University, Jeddah, under grant No. (G: 1270-324-1440). The authors, therefore, gratefully acknowledge the DSR technical and financial support.

References

- Amabile, T.M. (1993). Motivational synergy: Toward new conceptualizations of intrinsic and extrinsic motivation in the workplace. *Human Resource Management Review*, 3 (3), 185-201.
- Battistelli, A., Galletta, M., Odoardi, C., Núñez, J., & Ntalianis, F. (2017). Proposal for a version of MWMS across Mediterranean countries: A validation study in Greece, Italy, and Spain. *European Journal of Psychological Assessment*, 33(2):104–115. DOI: 10.1027/1015-5759/a000277
- Bentler, P. M. (1990). Comparative Fit Indexes in Structural Models. *Psychological Bulletin*, 107, 238-246. <http://dx.doi.org/10.1037/0033-2909.107.2.238>
- Blais, M. R., Brière, N. M., Lachance, L., Riddle, A. S., & Vallerand, R. J. (1993). L'inventaire des motivations au travail de Blais [Blais's work motivation inventory]. *Revue Québécoise de Psychologie*, 14, 185-215.

4. Discussion

This paper focused on the adaptation and validation of the MWMS in a Saudi educational context, a theory-based self-determination scale, which had been previously validated in seven different languages and nine countries (Gagné et al., 2015). This current research paper is also in line with other recent attempts, such as Neves & Coimbra (2018), who adapted and validated the scale in the Swedish educational context, and Battistelli et al. (2017), who conducted a validation study of the MWMS across Mediterranean Countries.

The present study examined the psychometric properties of MWMS consisting of five factors having 19 items in a Saudi educational context. All factors are first-order factors except external regulation, which is studied as a second-order factor by combining material and social as first-order factors. The results of the present study verified that the items that constitute the MWMS are good indicators of the constructs under analysis and that the factors are adequately individualized, matching those observed by Gagné et al. (2015). The current study demonstrated five robust dimensions of MWMS that support a broad understanding of work motivation in the Saudi Context. These factors were also observed in other studies (Neves & Coimbra, 2018; Battistelli et al., 2017). Concerning reliability, the MWMS exhibited acceptable scores in terms of discriminant and convergent validity. The resulting values in this study are in line with those of the original scale constructed by Gagné et al. (2015) and are consistent with results confirmed by Neves & Coimbra (2018) and Battistelli et al. (2017).

In sum, the Arabic version of MWMS exhibited good adjustment indices, like the original version developed by Gagné et al.

(2015) and other equivalent versions validated by Neves & Coimbra (2018) and Battistelli et al. (2017). It shared the same structure with previous versions in other languages, reflecting common cultural idiosyncrasies and influences. Thus, our study verified the multidimensional structure for an instrument that reliably assesses employees' work motivation in the Saudi Arabian educational context.

5. Practical Implications

Based on the increased popularity that the MWMS has gained since its emergence in 2015, this paper provides an Arabic version of the scale that can explain employee behavior at the workplace and determine the effects of these motives on individuals and organizations in Saudi educational contexts. The Arabic version will be the first such measure to offer guidance for further studies aiming to study antecedents and consequences of work motivation in Saudi Arabia and Arab countries. As work motivation has long been proved as an influential contributor to a wide range of organizational outcomes, the Arabic version of the MWMS can help investigate different outcomes related to employees' different motives. Moreover, having a reliable Arabic version of the MWMS could help educational leaders address problem areas that may negatively affect teachers and other educators' performance, commitment, and productivity in the work environment. Hence, necessary decisions and initiatives may be taken to rectify such sources of imbalance. Assessing teachers' and educators' motivation through the MWMS, top educational management and policy-makers would have valuable insight and information to implement programs that develop teachers' motivational state, which in turn could lead to an improvement of both the teaching process and teachers' psychological health. Human resource managers in

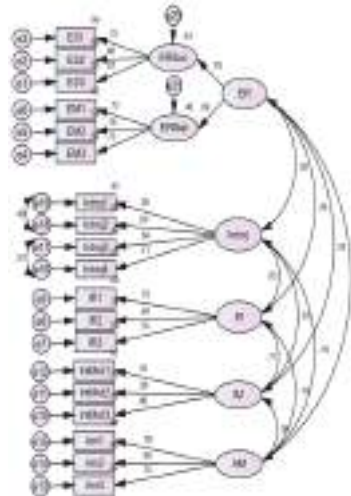


Figure 2. Showing Confirmatory Factor Analysis for Five Factor Structure for MWMS

Table 2. Fit Statistics for Measurement Model of MWMS Instrument

(CFA)	χ^2/df	GFI	CFI	RMSEA	AIC	BCC
Five Factors	2.33	0.90	0.94	0.066 (0.056-0.075)	425.0	433.13

Table 3. Shows Discriminant, Convergent Validity and Reliability using CR for MWMS Instrument

	CR	AVE	Introj	IR	IM	AM	ER	\sqrt{Ave}
Introj	0.79	0.50	0.70					0.71
IR	0.83	0.62	0.82	0.79				0.80
IM	0.88	0.71	0.55	0.77	0.84			0.84
AM	0.87	0.71	-0.15	-0.15	-0.00	0.84		0.85
ER	0.69	0.53	0.38	0.28	0.27	0.35	0.73	0.73

Fornell and Larcker (1981) state that to check discriminant validity, the square root of AVE should be higher than the correlations involving the constructs. Except for IR and Introj (0.82), all correlations involving the constructs have values less than the square root of AVE, but according to Rahim and Magner (1995), it can be ignored. Hence, we can say that the overall discriminant validity of the measurement model is acceptable and supports the discriminant

validity between the subscales. This point is well exhibited in Figure 1 as no factor loads on the items of another factor, i.e., there are no cross-factor loadings.

Inter-item consistency is measured through Cronbach’s Alpha, and the results are displayed in Table 4. The values of the Cronbach’s alphas for all subscales of MWMS lie within the range (0.780 - 0.876), which according to Nunnally (1978), are satisfactory.

Table 4. Inter-item Consistency (Cronbach’s Alpha)

Subscales	No of Items	Cronbach’s Alpha
Introj	4	0.825
IR	3	0.823
IM	3	0.876
AM	3	0.872
ERSoc	3	0.827
ERMat	3	0.780

with the increase in the sample size, the χ^2 consequently provides for a good fit (Hinkin et al., 1997). Because of this drawback of the χ^2 , some alternative metrics were developed to assess the GOF (Hooper et al., 2008). Two indices were used as alternative strategies to study the GOF in the present study, namely, Goodness of Fit Index (GFI) and Comparative Fit Index (CFI), as proposed by Jöreskog, and Sörbom (1996), and Bentler (1990). Apart from the indices, another significant measure to assess the GOF was proposed by Steiger (1990), and that is the Root Mean Square Error of Approximation (RMSEA). The range of GFI and CFI values lies between (0 and 1), but Hu and Bentler (1999) have recommended 0.90 as the GFI and CFI cut-off point. However, Steiger (2007) has suggested an upper limit for RMSEA at 0.07. RMSEA is a double-edged weapon; it tackles the model complexity and discrepancy at the same time. Another significant feature of RMSEA is that one can calculate the confidence interval for a RMSEA score and is always reported along with RMSEA score, which lends more credibility (MacCallum et al., 1996).

Factor loadings of the measurement model for the MWMS scale are exhibited in Figure 2, whereas model fit statistics are presented in Table 2. According to Hair et al. (2010), a tolerable factor loading value 0.5 and above is considered suitable for one indicator. By looking at Figure 1, it is witnessed that all factor loadings are within the range of (0.64 – 0.96), suggesting a reasonably good measurement structure. Looking at the χ^2 statistic for six factors, measurement model, it is apparent that the model does not fit the data well, nevertheless looking at the alternative indices GFI, CFI, and RMSEA, we see that these match the suggested limits proposed by Hu and Bentler (1999) and Steiger (2007).

Though the results are not as ideal as they should have been but keeping in view the cut-

off points discussed in the preceding paragraph and looking at the values of three indices, GFI, CFI, and RMSEA, it is suggested that the model fit is at an acceptable level.

3.3. Validity and Reliability

Fornell and Larcker (1981) suggest that convergent reliability can be assessed through "Average Variance Extracted (AVE)" and "Composite Reliability (CR)". CR is also used in place of Cronbach's Alpha, as it is a less biased estimate. Hair et al. (2010) suggest that a value of CR should be at least 0.70. Results of CR for the current study are displayed in the first column of Table 3. CR values are also used to assess convergent validity. CR values for the current study range from (0.69 to 0.88), which according to Hair et al. (2010), are satisfactory. Hence, the convergent validity of the MWMS is satisfactory. AVE measures the level of variance captured by a construct versus the level due to measurement error, values that are above 0.7 are good, whereas the level of 0.5 is acceptable (Hair et al., 2010).

3. Results

3.1. Sampling Characteristics

The socio-demographic profile of the respondents is given in Table 1. An optimum sample of 309 educational supervisors from six educational offices located in six zones of Jeddah was selected using G-power software. Three parameters are used in determining the optimum sample size: a. Effect size, b. Level of significance (α), and c. Power of the test ($1 - \beta$). For the present study a moderate effect size of ($r = 0.18$), $\alpha = 0.01$ and $1 - \beta = 0.80$ were

considered. Though a sample size of 306 was suggested by the graph shown in Appendix but to be on the safe side, 401 questionnaires were distributed, and after discarding incomplete questionnaires, data from 309 questionnaires were used for analyses. Of these, 187(60%) were females, and 122(40%) were males. Regarding age groups, the majority, 256(82%), were aged between 35-50. As for the length of service, the majority (71.8%) of the respondents have worked for more than 20 years. In terms of qualifications, 201(65%) hold a bachelor's degree, whereas 108(35%) have postgraduate degrees.

Table 1. Socio-Demographic Profile of the Respondents

		n	%
Office	North	89	28.8
	East	51	16.5
	South	78	25.2
	Middle	53	17.2
	Alsafa	16	5.20
	Alnaseem	22	7.10
Gender	Female	187	60.5
	Male	122	39.5
Age Groups	Less than 35	3	1.00
	35 - 50	256	82.8
	> 50	50	16.2
Length of Service	Less than 10 years	19	6.10
	10 - 20	68	22.0
	> 20	222	71.8
Educational Qualification	Bachelors	201	65.0
	Postgraduate	108	35.0

3.2. Confirmatory Factor Analysis

Confirmatory Factor Analysis (CFA) and Exploratory Factor Analysis (EFA) are used to assess a set of items whether they hang together as one scale or not. These tools are used as dimension reduction techniques. Comparatively, CFA is more advantageous as it also quantifies whether the model fits the data well or not, which is commonly known as "Goodness-of-fit" (GOF) in statistical parlance. A CFA was performed to test the model

consisting of six factors with External Regulation treated as a second-order factor encompassing social and material extrinsic regulations, as proposed by Gagné et al. (2015). CFA was employed as an appropriate statistical technique for assessing the psychometric properties of MWMS and whether the proposed structure fits the data well in the Saudi educational context. The most appropriate index to assess the goodness of fit is Chi-square (χ^2) but is quite dependent on sample size, i.e.,

The present study replicates the dimension structure given by Gagné et al. (2015), who treated amotivation, intrinsic motivation, introjected regulation, and identified regulations as first-order factors and external regulation as a second-order factor by combining material and social first-order factors. Researchers should keep in mind that while studying a phenomenon using structural equation modeling (SEM), oval figures depict a latent variable that is formed by the combination of some observed variables (latent variables), which are directly collected through any instrument. Rectangles depict observed variables in the SEM. Single-headed arrows in the measurement models depict the factor weights, and double-headed arrows depict correlation among the latent variables. The basic conceptual framework is shown in Figure 1. CFA in the present study was conducted following the guidelines provided by Byrne (2006).

1.5. Format of the Paper

The rest of the paper proceeds as follows: Section 2 discusses the research design, data collection, and statistical analysis strategy adopted to assess the psychometric properties of MWMS, section 3 elaborates the results obtained through the application of the statistical strategy, sections 4 and 5 discuss the outcomes of the current study along with some practical implications viz-a-viz a Saudi educational context, sections 6 and 7 briefly concludes the study with some future implications.

2. Methods and Materials

2.1. Research Design/Method

This study adopted a quantitative cross-sectional design, and the perceptions of respondents were elicited through a self-administered questionnaire.

2.2. Research Setting/Data Collection

For data collection, six educational offices located in Jeddah were approached during the second term 2017/2018, and the target respondents were educational supervisors. Respondents were assured about confidentiality and anonymity. Online questionnaires were sent to 401 educational supervisors who represent the original population. Three hundred nine supervisors responded; thus, the response rate was 78%.

2.3. Instrument

Gagné et al. (2015) has developed the MWMS in seven languages and nine countries. The MWMS encompasses five dimensions: amotivation, extrinsic regulation (social and material), identified regulation, and introjected regulation. Factorial analyses indicated that their 19-item scale has the same factor structure across the seven languages. The translation and back-translation method was carried out to increase the respondents' comprehension of the original questionnaire. The MWMS was presented as statements, and respondents were asked to rate each statement along a seven-point Likert scale where 1 = "not at all", 2 = "very little", 3 = "a little", 4 = "moderately", 5 = "strongly", 6 = "very strongly", 7 = "completely".

2.4. Statistical Analysis Strategy

To assess the validity of MWMS, Confirmatory Factor Analysis (CFA) was carried out using two statistical software SPSS version 23.0 and AMOS version 19.0. The socio-demographic profile of the respondents encompassing five aspects were exhibited. Composite reliability (CR) of the scale was conducted using the procedure given by Hair et al. (2010).

Switzerland, China, and Indonesia). Factorial analyses indicated that their 19-item scale has a five-factor structure across the seven languages; the five dimensions of MWMS are "amotivation, external regulation (social and material), introjected regulation, identified regulation and intrinsic motivation." All five dimensions stem from (SDT), and they are briefly enumerated as follows: extrinsic regulation refers to "engaging in the activity for instrumental reasons, such as receiving rewards and approval, avoiding punishments or criticism, boosting one's self-esteem, or reaching a personally valued goal" (Gagné et al., 2015, p. 179). This construct encompasses two subtypes of regulations: "the social and material extrinsic regulation". Introjected regulation refers to "partial internalization in which regulations are in the person but have not really become part of the integrated set of motivations, cognitions, and affects that constitute of the self" (Deci & Ryan, 2000, p.236). Identified regulation refers to "doing an activity because one identifies with its value or meaning, and accepts it as one's own, which

means that it is autonomously regulated" (Gagné et al., 2010, p.629). Intrinsic motivation is seen as "doing something for its own sake because it is interesting and enjoyable" (Gagné et al., 2010, p.629). Amotivation results in the non-existence of motivation for an activity. Since its emergence in 2015, the MWMS has received widespread attention from researchers and professionals interested in work motivational issues. Gagné et al. (2015) argued that the MWMS has gathered several merits; it has undergone careful and rigorous processes with regard to selection of items, invariance analysis, and sampling procedures. One another strength of the MWMS is its heterogeneity and applicability across different cultural and organizational contexts (Gagné et al., 2015). Recent researchers (Neves & Coimbra, 2018; Battistelli et al., 2017) stated that MWMS outweighs other contemporary scales in four areas - based on a well-established theory (SDT), inclusion and balancing of approach and avoidance motives, no cross-over of items to other constructs and cross-cultural structural invariance.

1.4. Conceptual Framework

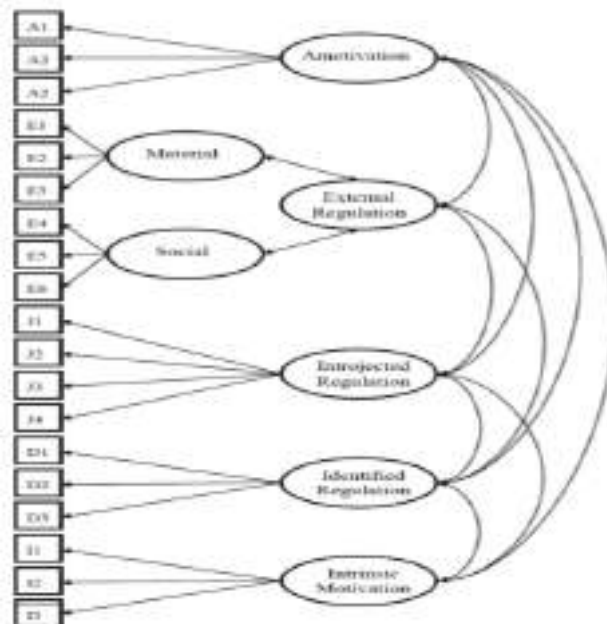


Figure 1. Five-Factor Structure for MWMS (Source: Gagné et al., 2015)

that "intrinsic motivation" is superior to "extrinsic motivation" under specific conditions, but Amabile (1993) and Kappen (2010) argue that both types often co-occur for one specific task.

Employees' motivation has been verified to contribute to positive organizational outcomes. Highly committed and motivated employees are critical to any organization as they work with their utmost zeal for the betterment of the organization (Denton, 1987). Crewson (1997) provides evidence that employee motivation is directly linked to organizational commitment. Moreover, work motivation leads to better decision-making (Mohsen et al., 2004). Intrinsic motivation is a significant factor for employees' innovative work behavior (Woodman et al., 1993). Intrinsically motivated employees are deemed to be better at focusing on their work activities (Deci & Ryan, 2000) and more likely to translate their motivations into higher levels of work performance (Kehr, 2004).

Considering motivation at work as an influential contributor to a wide range of positive outcomes, many research works have aimed to develop valid and reliable measures to assess employees' motivation in different work contexts. Most of these validated measures are SDT-based motivation scales (e.g. (Guay et al., 2000; Pelletier et al., 1995; Vallerand et al., 1992). As for the work domain, Blais et al. (1993) developed the first SDT-based work motivation scale in French. Gagné et al. (2010) introduced their Motivation at Work Scale in two languages. It posited that the structure of motivation at work across languages is consistently organized into four different types: intrinsic motivation, identified regulation, introjected regulation, and external regulation (Gagné et al., 2010). In 2015, Gagné et al. (2015) developed the MWMS and assessed its psychometric properties using data collected from nine countries in seven languages. The authors conducted the invariance analyses to

assess whether the scale structure remains the same across different languages under study. It gives more credence to MWMS that its items are comprehended in the like manner across seven languages. In Gagné et al. (2015), the relation of the five dimensions of MWMS with some work-related antecedents and outcomes was also carried out. Driven by the merits of MWMS, Neves & Coimbra (2018) adapted and validated the scale within the Swedish educational context. Likewise, Battistelli et al. (2017) conducted a validation study of the MWMS across Mediterranean Countries, namely Greece, Italy, and Spain. To the authors' knowledge, no other validated scale exists, which is tested with several languages coupled with the complex factor structure as the MWMS.

While going through literature research, the authors have not come across any study, which has studied the psychometric properties of MWMS in a Middle Eastern educational milieu. The present study intends to explore motivation at work among educational supervisors working in the Kingdom of Saudi Arabia. Based on the literature review, the primary objective of the current study is to assess the psychometric properties of MWMS in the educational context of Saudi Arabia.

1.3. The Multidimensional Work Motivation Scale (MWMS)

Gagné et al. (2010) introduced their Motivation at Work Scale (MAWS) in two languages (French and English). They posited that the structure of motivation at work across languages is consistently organized into four latent factors: intrinsic motivation, identified regulation, introjected regulation, and external regulation (Gagné et al., 2010). Five years later, Gagné et al. (2015) presented an improved version of MAWS, the MWMS, which was validated using seven languages and in nine countries (i.e., Canada, Belgium, France, Senegal, United Kingdom, Norway,

surrounding context (Osterloh & Frey, 2000). Therefore, motivators are known as intrinsic factors and hygiene-factors as extrinsic factors (Amabile, 1993).

Employees are a vital ingredient to any organization because they can make or break an organization depending upon their willingness to work. This willingness to work is well known as work motivation in the context of an organization (Robbins & Judge, 2008). The work motivation is formally defined by Robbins (Robbins, 1994, p.42) as “the willingness to do something and conditioned by the action’s ability to satisfy some need of the individual”.

Guided by the philosophy of the self-determination theory (SDT), several models and frameworks of work motivation have emerged, yet all frameworks that have been studied so far acknowledge one theme that there are extrinsic and intrinsic motivational factors (Thomas & Velthouse, 1990; Mohsen et al., 2004; Gagné & Deci, 2005; Dwivedula et al., 2013; George & Sabapathy, 2011). SDT provides a holistic framework of human motivation that has been effectively applied across contexts including education, healthcare, sports, psychotherapy, and virtual worlds, as well as the fields of work motivation and management (Ryan & Deci, 2017; Deci & Ryan, 1985).

1.1. Self-Determination Theory (SDT)

Self-determination theory (SDT) was crafted by two psychologists Edward Deci and Richard Ryan, who originally presented their thoughts in their 1985 book "Self-Determination and Intrinsic Motivation in Human Behavior" (Deci & Ryan, 1985). SDT is a significant framework that emphasizes each person's capacity to have options to make a choice and to control their own life (Deci & Ryan, 1985). Self-determination affects the motivation level of an individual, who feels increasingly persuaded to make a change when he feels that what he does

will have a positive bearing on the activity undertaken. The theory of motivation stems from SDT, which suggests that individuals are driven by a need tend to grow and reach fulfillment. SDT has been recently applied to determine the motives, conditions, and drivers stimulating employees to behave in different ways in their work environments (Gagné & Deci, 2005; Deci & Ryan, 1985). SDT postulates that motivation is a multidimensional concept and suggests how the dimensions of motivation can be enhanced or discouraged (Gagné et al., 2015). Three main dimensions of motivation as envisaged in SDT are amotivation, intrinsic motivation and extrinsic motivation (Gagné & Deci, 2005; Deci & Ryan, 1985). There are also three subtypes of extrinsic motivation depending on the internalization of goals or activities at hand, known as external regulation, introjected regulation, and identified regulation (Gagné et al., 2015).

1.2. Empirical Work

Employee motivation can be intrinsic and extrinsic (Thomas & Velthouse, 1990; Mohsen et al., 2004; Gagné & Deci, 2005; Dwivedula et al., 2013; George & Sabapathy, 2011). Intrinsic motivation derives from within the person or from the activity itself; doing a task or an activity for its own sake (Deci & Ryan, 1985). For example, an employee will engage in a work task because it is enjoyable or interesting. In contrast, extrinsic motivation refers to the engagement in a work task for instrumental drivers such as reward, compensation, promotion, recognition, or avoidance of negative consequences (Gagné et al., 2015; Gagné et al., 2010; Deci & Ryan, 2000).

Intrinsically motivated behaviors are desirable because they occur for the pleasure or the satisfaction derived from engaging in such behaviors. In contrast, extrinsically motivated behaviors occur for instrumental factors such as the sake of a reward or avoiding any negative consequences. Osterloh and Frey (2000) stated

The Multidimensional Work Motivation Scale: Dimensionality, Validity and Reliability in a Saudi Educational Context

Saleh Ali Y. Alqarni^{1,*}, Khushnoor Khan²

¹Department of Educational Administration, Faculty of Graduate Educational Studies, King Abdulaziz University, Jeddah, 21551, KSA

²Department of Statistics, Faculty of Science, King Abdulaziz University, Jeddah, 21589, KSA

**Corresponding author: saalqarni@kau.edu.sa*

Abstract. The present study focuses on studying the psychometric properties of the Multidimensional Work Motivation Scale (MWMS) in a Saudi educational context. The study was cross-sectional, comprising 309 educational supervisors from Jeddah's General Directorate of Education, who were contacted through the MWMS to obtain the relevant information. Confirmatory Factor Analysis (CFA) was carried to study the psychometric properties of the MWMS. Discriminant validity was measured using the procedure suggested by Fornell and Larcker (1981). Convergent validity of the measurement model was assessed using the Average Variance Extracted (AVE) and Composite Reliability (CR) techniques. Findings supported the five-factor structure of MWMS: external regulation (social and material), introjected regulation, identified regulation, intrinsic motivation, and amotivation. Hence, suggesting that the MWMS is valid and reliable to use within the educational context in Saudi Arabia. For the scale to be generalized, the present study recommends that future studies be conducted to study the structural stability of MWMS across various educational organizations in Saudi Arabia and other countries in the region.

Keywords: work motivation, discriminant validity, convergent validity, confirmatory factor analysis, educational context

1. Introduction

The study of work motivation has a long history in literature. The studies of work motivation are traced back to Western Electric's Hawthorne Studies of 1924 (Sonnenfeld, 1985). As Motivation at the workplace plays a vital role in productive output from employees, several studies have been conducted to investigate motives and drivers that contribute to employee motivation. Noticeably, the most recent research builds on the ideas of two of the most widely accepted models of motivation;

Maslow's Hierarchy of Needs, which is based on levels of psychological need priorities, and Herzberg's Two-Factor Model, which presents job factors as contributing to either satisfaction or dissatisfaction. Motivation Hygiene Theory emphasized that motivation is influenced by motivators and hygiene-factors; motivators lead to satisfaction, while hygiene-factors do not motivate if present, but lead to dissatisfaction if absent (Herzberg et al., 1959). Motivators concern the work itself, whereas hygiene-factors have something to do with the

المسؤولية الاجتماعية كمتغير وسيط في العلاقة بين التشوهات المعرفية والتمرد النفسي لدي عينة من طالبات الجامعة

مجده السيد علي الكشكي

أستاذ علم النفس الاكلينيكي

قسم علم النفس/كلية الآداب والعلوم الانسانية

جامعتي الملك عبد العزيز بجده وأسيوط بمصر

رضية محمد حميد الدين

أستاذ علم النفس المشارك

قسم علم النفس/كلية الآداب والعلوم الانسانية

جامعة الملك عبد العزيز

مستخلص. يُمكن الأداء المعرفي الطبيعي الأفراد من ضمان الأداء الدقيق لعمليات التفكير المختلفة بما في ذلك تلقي واختيار وتحويل وتخزين واسترجاع المعلومات التي تساعد الشخص على لاستجابة للعالم. على الرغم من أن هذه الاستجابة قد تكون متحيرة بسبب التشوهات المعرفية، إلا أن هذه التشوهات قد تكون محمية من خلال التمرد النفسي - وهو ميل لحماية الحريات الشخصية التي يُنظر إليها على أنها تُنتزع بالقوة، قد تشكل هاتان الظاهرتان أرضًا خصبة لتطوير الأمراض النفسية المختلفة، مما يبرز أهمية فهم علاقتهما.

في ضوء ما سبق تهدف الدراسة الحالية إلى تحديد العلاقة بين التشوهات المعرفية والتمرد النفسي مع دراسة تأثير المسؤولية الاجتماعية كمتغير وسيط في العلاقة بينهما.

تكونت عينة الدراسة من (٣٢٨) طالبة جامعية سعودية من خلفيات ثقافية واقتصادية واجتماعية متنوعة، متوسط أعمارهن ٢١,٢٤ عاماً.

أظهرت النتائج انه يمكن التنبؤ بالتمرد النفسي من خلال التشوهات المعرفية، وأن الالتزام الاجتماعي كأحد أبعاد المسؤولية الاجتماعية يتوسط العلاقة بين التشوهات المعرفية والتمرد النفسي، أوصت الدراسة بإجراء مزيد من الدراسات على عينات أكثر تمثيلاً قبل تعميم هذه النتائج.

الكلمات المفتاحية: التمرد النفسي، التشوهات المعرفية، المسؤولية الاجتماعية، طلاب الجامعة.

- Sternberg, R., & Sternberg, K. (2016). *Cognitive psychology*. Nelson Education.
- Tajfel, H. (1974). Social identity and intergroup behaviour. *Information (International Social Science Council)*, 13(2), 65-93.
- Tennen, H., Press, S., Rohrbaugh, M., & White, L. (1981). Reactance theory and therapeutic paradox: A compliance-defiance model. *Psychotherapy: Theory, Research & Practice*, 18(1), 14-22.
- Van Petegem, S., Soenens, B., Vansteenkiste, M., & Beyers, W. (2015). Rebels with a cause? Adolescent defiance from the perspective of reactance theory and self-determination theory. *Child Development*, 86(3), 903-918.
- Yakovenko, I., Hodgins, D., el-Guebaly, N., Casey, D., Currie, S., Smith, G., ... Schopflocher, D. (2016). Cognitive distortions predict future gambling involvement. *International Gambling Studies*, 16(2), 175-192.
- Youssef, C., Casey, S., & Day, A. (2016). Desistance: The “other side” of change and implications for maintenance programs. *Journal of Offender Rehabilitation*, 55(7), 443-465.
- Yurica, C. (2002). *Inventory of Cognitive Distortions: Development and validation of a psychometric test for the measurement of cognitive distortions* (Doctoral dissertation, Philadelphia College of Osteopathic Medicine).

- of appeals to help unknown others through bone marrow donation. *Human Communication Research*, 31(4), 453-481.
- Ma, Y., Dixon, G., & Hmielowski, J. (2019). Psychological reactance from reading basic facts on climate change: The role of prior views and political identification. *Environmental Communication*, 13(1), 71-86.
- Miguel, F., & Pessotto, F. (2016). Projective aspects on cognitive performance: distortions in emotional perception correlate with personality. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 29(1), 17.
- Morrison, A., Potter, C., Carper, M., Kinner, D., Jensen, D., & Heimberg, R. (2015). The Cognitive Distortions Questionnaire (CD-Quest): psychometric properties and exploratory factor analysis. *International Journal of Cognitive Therapy*, 8(4), 287-305.
- Mullen, B., Brown, R., & Smith, C. (1992). Ingroup bias as a function of salience, relevance, and status: An integration. *European Journal of Social Psychology*, 22(2), 103-122.
- Najavits, L., Gotthardt, S., Weiss, R., & Epstein, M. (2004). Cognitive distortions in the dual diagnosis of PTSD and substance use disorder. *Cognitive Therapy and Research*, 28(2), 159-172.
- Nisbett, R., & Wilson, T. (1977). The halo effect: evidence for unconscious alteration of judgments. *Journal of personality and social psychology*, 35(4), 250-256.
- Revelle, W. (2018). *psych: Procedures for personality and psychological research* Evanston. Illinois: Northwestern University.
- Rnic, K., Dozois, D., & Martin, R. (2016). Cognitive distortions, humor styles, & depression. *Europe's journal of psychology*, 12(3), 348-362.
- O'Toole, M.S., Mennin, D.S., Hougaard, E. , Zachariae, R7& Rosenberg., N.K.(2015).Cognitive and emotion regulation change processes in cognitive behavioural therapy for social anxiety disorder .*Clin Psychol Psychother* , 22(6), 667-676.
- Passini, S., & Morselli, D. (2009). The obedience–disobedience dynamic and the role of responsibility. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 20(1), 1-14.
- Roberts, M. (2014). Inventory of cognitive distortions: Validation of a measure of cognitive distortions using a community sample. *Psychology*.
- Rosseel, Y. (2012). Lavaan: an R package for structural equation modeling. *Journal of Statistical Software*, 48(2), 1–36.
- Rutter, J., & Friedberg, R. (1999). Guidelines for the effective use of Socratic dialogue in cognitive therapy. *Innovations in clinical practice: A source book*, 17, 481-490.
- Samoilov, A., & Goldfried, M. (2000). Role of emotion in cognitive-behavior therapy. *Clinical Psychology: Science and Practice*, 7(4), 373-385.
- Siegel, J., Lienemann, B., & Rosenberg, B. (2017). Resistance, reactance, and misinterpretation: Highlighting the challenge of persuading people with depression to seek help. *Social and Personality Psychology Compass*, 11(6), e12322.
- Smith, H., & Tyler, T. (1997). Choosing the right pond: The impact of group membership on self-esteem and group-oriented behavior. *Journal of experimental social psychology*, 33(2), 146-170.
- Stallard, P. (2019). *Think Good, Feel Good: A Cognitive Behavioural Therapy Workbook for Children and Young People*. Wiley.

- pretentiousness, immorality, and Machiavellianism. *Journal of Personality Disorders*, 24(2), 244-257.
- Dillard, J., & Shen, L. (2005). On the nature of reactance and its role in persuasive health communication. *Communication Monographs*, 72(2), 144-168.
- Dowd, E. (2016). Resistance and the wounded self: self-protection in service of the ego. *American Journal of Clinical Hypnosis*, 59(1), 100-113.
- Ertmer, P., & Newby, T. (1993). Behaviorism, cognitivism, constructivism: Comparing critical features from an instructional design perspective. *Performance improvement quarterly*, 6(4), 50-72.
- Fang, S., & Chung, M. (2019). The impact of past trauma on psychological distress among Chinese students: The roles of cognitive distortion and alexithymia. *Psychiatry research*, 271, 136-143.
- Fenn, K., & Byrne, M. (2013). The key principles of cognitive behavioural therapy. *InnovAiT*, 6(9), 579-585.
- Flick, U. (2015). *Introducing research methodology: A beginner's guide to doing a research project*. Sage.
- Folger, R., Ganegoda, D., Rice, D., Taylor, R., & Wo, D. (2013). Bounded autonomy and behavioral ethics: Deonance and reactance as competing motives. *Human Relations*, 66(7), 905-924.
- Gardner, L., & Leshner, G. (2016). The role of narrative and other-referencing in attenuating psychological reactance to diabetes self-care messages. *Health communication*, 31(6), 738-751.
- Goddard, M. (2017). The contribution of psychological reactance to war entry. *Peace and conflict: journal of peace psychology*, 23(2), 189.
- Gramann, J., Bonifield, R., & Kim, Y. (1995). Effect of personality and situational factors on intentions to obey rules in outdoor recreation areas. *Journal of Leisure Research*, 27(4), 326-343.
- Harrell Jr, Frank E, with contributions from Charles Dupont, and many others(2019). Hmisc: Harrell Miscellaneous. <https://CRAN.R-project.org/package=Hmisc>.
- Hong, S., & Page, S. (1989). A psychological reactance scale: Development, factor structure and reliability. *Psychological Reports*, 64(3_suppl), 1323-1326.
- Johnson, M., Sacks, D., & Edmonds, W. (2010). Counseling athletes who use performance-enhancing drugs: A new conceptual framework linked to clinical practice. *Journal of Social, Behavioral, and Health Sciences*, 4(1), 1-29.
- Jonason, P., & McCain, J. (2012). Using the HEXACO model to test the validity of the Dirty Dozen measure of the Dark Triad. *Personality and Individual Differences*, 53(7), 935-938.
- Jorgensen, T. D., Pornprasertmanit, S., Schoemann, A. M., & Rosseel, Y. (2018). *semTools: Useful tools for structural equation modeling (version 0.5-0)* [Computer software]. Retrieved from <https://CRAN.R-project.org/package=semTools>
- Joshi, A., & Phadke, K. (2018). *Rational Emotive Behaviour Therapy Integrated*. SAGE Publishing India.
- Ladouceur, R., Rhéaume, J., & Aublet, F. (1997). Excessive responsibility in obsessional concerns: A fine-grained experimental analysis. *Behaviour Research and Therapy*, 35(5), 423-427.
- Lewing, C. (2005). Psychopathy as a moderator of the relationship between psychological reactance and sexual assault acceptance and perpetration among incarcerated and non-incarcerated males. University of South Dakota.
- Lindsey, L. (2005). Anticipated guilt as behavioral motivation: An examination

Conclusion

The results of this study confirmed the relationship between cognitive distortions (from the anxious and depressive spectrum of mental health disorders) and psychological reactance, with more distortions being related to more reactance. Components of responsibility – individual responsibility, social obligation and social reaction – were tested as the potential mediators of this relationship. Only social obligation was found as a partial mediator for the distortion-reactance relationship, while individual responsibility and social reaction served as suppressors. Another relevant finding of this study was that the factor structures of the applied questionnaires did not match those obtained in the earlier literature, which may be attributed to different statistical approaches, cultural differences or the use of a non-representative sample. Taking into account its limitations, this study has provided a valuable contribution to the exploration of the relationship between cognitive distortion, psychological reactance and responsibility and may serve as a stepping-stone to a new line of studies that may result in more effective treatment of both internalized and externalized problems.

Acknowledgments

This project was funded by the Deanship of Scientific Research (DSR), at King Abdulaziz University, Jeddah, under grant no. (Z: 8-246-40). The authors, therefore, acknowledge with thanks the DSR for their technical and financial support.

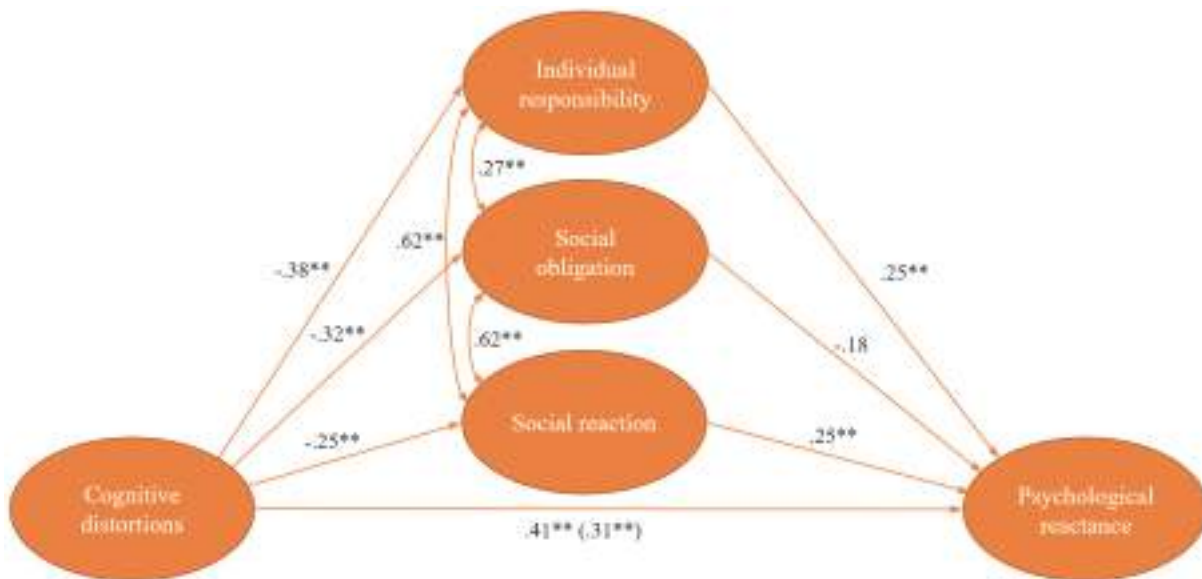
References

- Alford, B. & Beck, A. (1994). Cognitive therapy of delusional beliefs. *Behaviour Research and Therapy*, 32(3), 369-380.
- Amoné-P'Olak, K. Boitumelo, V. & Mberengwa, D. (2019). Cognitive emotion regulation strategies and mental health problems in war-affected youth in Northern Uganda: findings from the WAYS study. *Journal of Mental Health*, 28(2), 125-131.
- Biggs, M. (2009). Self-fulfilling prophecies. *The Oxford handbook of analytical sociology*, 294-314.
- Brehm, J.. (1966). *A theory of psychological reactance*. Oxford, England: Academic Press.
- Borum, R. (2003). Understanding the terrorist mindset. *FBI Law Enforcement Bulletin*, 72(7), 7-10.
- Brown, M., Serovich, J., Kimberly, J. & Hu, J. (2016). Psychological reactance and HIV-related stigma among women living with HIV. *AIDS care*, 28(6), 745-749.
- Brosseau-Liard, P., & Savalei, V. (2014). Adjusting incremental fit indices for nonnormality. *Multivariate Behavioral Research*, 49(5), 460-470.
- Bulmer, M. (2015). *The social basis of community care (Routledge Revivals)*. Routledge.
- Burton, S., Cook, L., Howlett, E., & Newman, C. (2015). Broken halos and shattered horns: overcoming the biasing effects of prior expectations through objective information disclosure. *Journal of the Academy of Marketing Science*, 43(2), 240-256.
- Chambers, J., Eccleston, L., Day, A., Ward, T., & Howells, K. (2008). Treatment readiness in violent offenders: The influence of cognitive factors on engagement in violence programs. *Aggression and Violent Behavior*, 13(4), 276-284.
- Clayton, R., Lang, A., Leshner, G., & Quick, B. (2019). Who fights, who flees? An integration of the LC4MP and psychological reactance theory. *Media Psychology*, 22(4), 545-571.
- De Vries, R., & van Kampen, D. (2010). The HEXACO and 5DPT models of personality: A comparison and their relationships with psychopathy, egoism,

somewhat unexpected results. One effect (social obligation) turned out to be a partial mediation, while the other two (individual responsibility and social reaction) served as suppressors. This means that the relationship between cognitive distortions and psychological reactance can partially be explained by social obligation, defined in terms related social participation and cooperation. However, individual responsibility, defined in terms related to one's own responsibilities, and social reaction, defined in terms of the tendency to solve other peoples' problems, can be used to partially increase the variance in both cognitive distortions and psychological reactance to obtain a stronger and clearer relationship between the two concepts. While the latter two effects have more statistical than theoretical meaning, the former mediation effect found is not surprising. From a wider perspective, psychological reactance can be observed as a foundation of rebellious behaviours (Brehm, 1966), which makes it a counterpart of socially desirable behaviours and traits (Passini & Morselli, 2009). Socially responsible individuals are also more likely to behave prosocially and conform to social norms (Gramann, Bonifeld & Kim, 1995). Therefore, it is not unusual to find that at least one part of the relationship between cognitive distortions and psychological reactance can be attributed to (pro)social behaviours. However, the finding of partial mediation implies that a large amount of covariation between psychological reactance and cognitive distortions remains unexplained by the components of social responsibility. One potential candidate for this could be dark personality traits like psychopathy, which is known for antisocial behaviours (de Vries & van Kampen, 2010; Jonason & McCain, 2012, Lewing, 2005). Therefore, in future studies it may also be relevant to include some personality measures to assure that the outcomes are not biased by fundamental constructs like personality traits.

Another finding that makes this research relevant is that the factor structures of the applied questionnaires, are different from the previous ones (Roberts, 2014, Hong & Page, 1989). Although this could be attributed to the specificity of the sample and one might hypothesize that the factor structure would be similar to the ones found in the previous study if both men and women were included in the research, these findings may also imply cultural differences, as none of these scales were created in Saudi Arabia. Therefore, in any upcoming studies it would be advisable to use instruments that were developed specifically in the context that participants live in who are expected to solve them, as this could improve the construct validity of the study. Also, although this study revealed adequate internal consistency of the applied scales and stable factor structure, in order to assure that they measure exactly what they are supposed to measure further validation studies focused on convergent and divergent validity (multi-trait-multi-method studies) should be conducted, since multiple measures of both psychological reactance (Dillard & Shen, 2005; Lindsey, 2005) and cognitive distortions (Morrison et al., 2015) exist. Also, while this study is closely focused on psychological phenomena, it would be interesting to use more behavioural measures of psychological reactance (e.g., how often it occurs or how intensive it gets) in order to grasp the concepts from a broader scope than just measuring related attitudes. Although this step may represent a big challenge to research, the quality of the behavioural findings might complement the existing literature based on emotional and cognitive processes, and thus lead to causal designs that might allow us to predict the amount of reactance from the intensity of distortions, or vice-versa, in order to create more effective treatments for issues that deteriorate mental health and, consequently, wellbeing in general.

and cognitive distortions followed by the positive relationships between the individual and social reaction and psychological reactance lead to strengthening of the relationship between cognitive distortions and psychological reactance. This is also supported by the significant indirect paths through social obligation ($z = 2, p = 0.046$) and social reaction ($z = -2.06, p = 0.039$) and almost significant indirect path through individual responsibility ($z = -1.83, p = 0.067$). Therefore, the latter two indirect effects served as suppressors, while the first one appeared to be a partial mediator of the relationship between cognitive distortions and psychological reactance.



Note: items and error terms were omitted from this model for clarity

Figure 2. Standardized coefficients of cognitive distortions as predictors of psychological reactance mediated by social responsibility in a female Saudi sample ($N = 313$)

Discussion

The results of this study revealed several interesting findings. In relation to the first research question, the correlation matrix revealed that cognitive distortions are positively related to psychological reactance. This is in line with the discussions of previous authors on how to deal with the complex relationships among these phenomena (Siegel et al, 2017; Dowd, 2016; Alford & Beck, 1994), as well as other studies that were focused on the relationship between cognitive distortions and rebellious behaviours (Joshi & Phadke, 2018; Youssef, Casey & Day, 2016). This relationship was found to be weak-to-moderate, regardless of the application of the non-normality correction. However, the notion of cognitive distortions in this study was comprised of

distortions stemming from the anxious and depressive spectrum of disorders (Roberts, 2014). Therefore, it is crucial to interpret the results only in the context of those distortions, as more severe ones, including psychotic and/or paranoid distortions, might show stronger relationships with psychological reactance, which makes them relevant additional candidates for future studies. Nevertheless, this study highlighted the covariation between cognitive distortions (on the anxious and depressive spectrum) and psychological reactance in the sample of healthy, young participants, and thus represents the first step towards testing more complex causal models. In relation to the second research question, focused on the mediators of the distortions-reactance relationship, the research yielded

Table (1) Correlations between cognitive distortions, psychological reactance and components of social responsibility (with Bonferroni correction for multiple comparisons)

	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
(1) Psychological reactance	1	0.28**	0.11	0.16	-0.09
(2) Cognitive distortions		1	-0.34**	-0.22**	-0.22**
(3) Individual responsibility			1	0.53**	0.28**
(4) Social obligation				1	0.42**
(5) Social reaction					1

* $p < 0.05$, ** $p < 0.01$

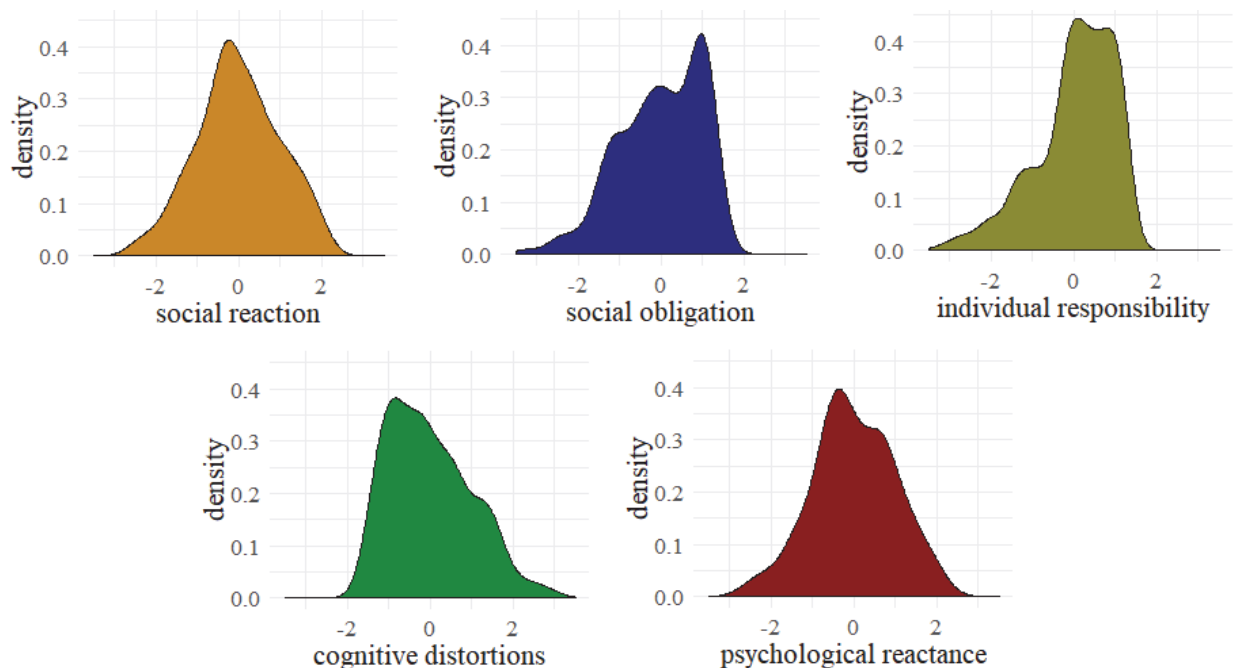


Figure 1. Distributions of component scores for the three components of social responsibility (social reaction, social obligation and individual responsibility), cognitive distortions and psychological reactance

After observing the initial results in 1 Table of correlation, SEM was conducted in order to see if the relationship between cognitive distortions and psychological reactance is mediated by the components of social responsibility.

The Figure 2 model, shown in its abbreviated form, was formed on the basis of the variables and factor structures exhibited in the previous section and tested using the robust version of Maximum likelihood estimate (Brosseau-Laird & Savalei, 2014). The data confirmed the adequacy of the proposed model ($\chi^2/df = 2.12$, robust RMSEA = 0.056, SRMR = 0.079), along with the positive relationship between the cognitive distortions and psychological reactance. However, the Figure 2 model also shows that this effect became stronger when additional variables (potential mediators) were included. The negative relationship between the responsibility variables

and aetiology of emotional disorders (related to anxiety and depression). The scale used was also based on the 5 point Likert scale where 1 represented strong option disagreement while 5 represented strong agreement. Since Roberts's previous attempt failed to replicate one third of the theoretical factors (Roberts, 2014) this scale was not used here. The principal component analysis of the data using the MAP test as the criterion for the optimal number of factors obtained in the Saudi sample indicated that two factors are sufficient to explain its underlying structure. In line with the previous analyses, items with low factor loadings and cross-loadings were excluded from the second round of PCA, which was used to obtain the factor scores. The first, larger component consisted of 32 items and was named negative Self-perception (Cronbach $\alpha = 0.96$), while the other factor consisted of seven items reflecting Perfectionism (Cronbach $\alpha = 0.85$).

Data Collection

The purposive sampling technique, a type of non-probability technique, was used in order to collect the data from the participants. In this study, the number of participants is sufficient for collecting valuable information and generating authentic results using analytical methods like the structural equation modelling. The questionnaires were administered online. No reward system was used to motivate people to participate in the research. The study met all the required social and ethical standards as it is the prime responsibility of the researcher to fulfil the ethical requirements that include confidentiality, anonymity and autonomy (Flick, 2015). The participants were informed about the significance and purpose of conducting the research and both written and verbal consent were taken prior to recording their responses. Moreover, participants were able to make the decision to withdraw from the study at any moment.

R was used as the main analytical tool in this study. More specifically, packages lavaan

(Rosseel, 2012), semTools (Jorgensen et al., 2018), Hmisc (Harrell, 2019) and psych (Revelle, 2018) were used to carry out the structural equation modelling and all the related analyses.

Results

This section briefly presents the findings of the applied structural equation modelling. Firstly, the table of correlations based on the extracted component scores is presented and briefly discussed, followed by the Structural Equation Model.

The data (in Table 1) confirms the relationship between psychological reactance and cognitive distortions, as participants who exhibited higher levels of cognitive distortions also exhibited a higher level of psychological reactance. Distortions were also shown to be negatively related to the components of social responsibility, with more responsible individuals showing less cognitive distortion. Finally, the three components of social responsibility were highly correlated among themselves, although their relationship with psychological reactance failed to reach the threshold of significance. One of the potential reasons for this may lie in non-normal distribution of scores (Figure 1), which makes it relevant to use a version of SEM estimator robust to deviations from normality.

objectives. The study was conducted within the setting of Saudi Arabian universities, with students being selected as its research population. A positivistic approach was used in the creation of this study. It was conducted as a cross-sectional design focused on the student population. This type of study design, also known as a “snapshot” study, is conducted for observational purposes, in which the data is gathered and analysed in a specific time frame, which prevents establishing any true causal relationships between the observed phenomena.

Participants

The time frame for data collection and analysis was 8 months (February–September 2019), during which Saudi Arabian Universities were visited to gather the data on students within the age limit of 19-27 years. During this time frame, 328 female participants voluntarily completed the questionnaire. After excluding participants with invalid responses, 313 participants remained in the study. On average they were 21.24 years old ($SD = 2.13$). 28.4% of participants stated their income was below 5000 riyal, 35.4% of them that it was between 5000 and 10 000 riyal, while 36.3% of participants stated their family income was above 10 000 riyal. The majority of participants (87.5%) had never been never married.

Measures

1- Social Responsibility Scale

The social responsibility scale in this research was formulated by the researchers for the purposes of this study. The scale comprised of 22 items. Each item was measured on the 5-point Likert scale where 1 represented the strongly disagree option and 5 represented the strongly agree option. The principal component analysis with MAP criterion for the optimal number of factors conducted on this scale yielded a three-factor solution. From this solution, only variables that loaded over 0.30 on at least one factor and with difference in loading of 0.30 between the dominant and following loading were retained, and another principal

component analysis was conducted on these items in order to get theoretically cleaner factors and results. The first factor, named individual responsibility (defined in terms related to one’s own responsibilities), consisted of seven items (Cronbach $\alpha = 0.87$), the second factor, named social obligation (social participation and cooperation), consisted of six items (Cronbach $\alpha = 0.74$), while the third factor, named social reaction (defined in terms of the tendency to solve other peoples’ problems), consisted of four items (Cronbach $\alpha = 0.89$).

2- Hong Psychological Reactance Scale

In reactance literature, the Hong Psychological Reactance Scale (Hong & Page 1989) is known as one of the major steps in psychological research, so it was chosen as a measure of reactance for this study. The 14 items of its scale were presented as a 5-point Likert scale where 1 represented strong option disagreement, while 5 represented strong agreement. While Hong and Page (1989) found a four-factor structure of reactance using a factoring method that would nowadays be considered suboptimal, the principal component analysis with MAP test of the data obtained in the Saudi sample indicated that a single factor was sufficient. Similar to the previous scale, items with factor loadings below 0.30 were excluded from the second round of principal component analysis, which revealed a stable and adequately reliable (Cronbach $\alpha = 0.77$) 11-item structure.

3- Inventory of Cognitive Distortions

The Inventory of Cognitive Distortions (ICD, Yurica, 2002) has been considered as the measure to use and design for in order to identify the categorical and distinctive use of cognitive distortions (Yurica, 2002). According to Roberts (2014), the development of this scale was based on cognitive theory in which these distortions play a vital role in the progression

Dowd (2016) also discussed the relationship between “the wounded self” and reactance, focusing on this relationship in the context of anxiety, depression and anger. On the other hand, Siegel, Lienerman and Rosenberg (2017) highlighted that psychological reactance may undermine the motivation of individuals with deteriorated mental health to even seek help, indicating the complex network of cognitive distortions and reactance that prevent those who need help from asking for it. Rutter and Friedberg (1999), therefore, suggested the use of “Socratic dialogue” in cognitive therapy. This idea relies on the interrogative approach of the Socratic dialogue – while the therapist simply leads the client to reach his or her own conclusions, thus allowing reality testing, potential insights into cognitive distortions, reaching one’s own conclusion and bypassing reactance. Similarly, Dowd (2016) discussed the use of the cognitive hypnotherapy model in treatment of cognitive distortions underlying mental health-related issues, and proposed hypnotherapy as a potential solution when a client is unable to bypass reactance. Ali (2018) also noticed that individuals too young to grasp the complexity of the world may be more prone to both distortions as a method of simplifying reality and reactance as a way of dealing with emotions related to unpleasant events, while Miguel and Pessoto (2016) pointed out that cognitive distortions at young age may even lead to altered development of personality. Taken together, these researchers, dominantly from a therapeutic perspective, support the notion of the relationship between reactance and distortions – regardless of whether the distortions created the reactance or the reactance led to the distortions. Outside the context of therapy, Johnson, Sacks and Edmonds (2010) highlighted the relevance of bypassing reactance while conducting anti-doping campaigns among athletes, while emphasising the relevance of studying cognitive distortions as factors that may spur its

development. Chambers, Eccleston, Day, Ward and Howells (2008) also discussed dysfunctional self-centred beliefs and their contribution to violent offending.

However, reactance also has a counterpart – deonance, which is related to moral norms (Folger, Ganegoda, Rice, Taylor & Wo, 2013). In brief, while reactance represents a tendency to behave in a way that reclaims personal freedom, deonance represents the tendency to behave in a morally upright manner. Therefore, deonance also conveys a dose of responsibility for one’s own action in the context of wellbeing of other people, which implies limitations to the personal freedoms (Folger et al., 2013). The juxtaposition of reactance and deonance also implies that individuals high on deonance should be below average on reactance, although empirical proofs of this relationships are still scarce. One of the main concepts underlying deonance is responsibility for one’s own actions and their consequences. Responsibility, on the other hand, in its excessive form is a known correlate of cognitive distortions related to obsessive-compulsive disorder (Najavits, Gotthardt, Weiss & Epstein, 2004; Ladouceur, Rheume & Aublet, 1997), and exaggerated responsibility for unpleasant events to cognitive distortions is also related to depression and PTSD. From a theoretical perspective, it seems as if the responsibility should at the same time be negatively related to reactance and positively to cognitive distortions from the depressive spectrum. As such, different dimensions of responsibility may serve as mediators of the relationship between cognitive distortions and psychological reactance. Lack of empirical evidence about such relationships served as a motivation for conducting this study. Our approach to testing this hypothesis is described in the following section.

Methods

The research methodology includes an overview of the complete procedure that the researchers employed based on the study

(1974) pointed out the relevance of social identities – the identities we form based on our group memberships. Pride about being a current member of a specific group is related to higher self-esteem (Smith & Tyler, 1997), which makes it harder to see oneself in a very negative light; and having a more positive estimate of group members (Mullen, Brown & Smith, 1992), makes it harder to see them as people deliberately trying to manipulate others. Being socially responsible and prosocial is related to being more prone to obeying authorities (Passini & Morselli, 2009). This allows us to hypothesize about the potential mediating role of social ties in the relationship between cognitive distortions and psychological reactance. In this study, we focused on social responsibility, defined as the responsibility that emerges in an individual from recognition of social framework which drives him or her to work for social causes and helps humanity with the environment (Bulmer, 2015).

Rationale

Several studies have been conducted in order to discuss the impact of cognitive distortion in bringing about behavioural changes (Yakovenko et al., 2016; O'Toole, et. al., 2015). These mentioned studies have explored the personal and social context of cognitive distortions that play a major role in developing negative behaviours. It has been observed that individuals, especially men, who are affected by cognitive distortions tend to adopt a behaviours involving conflicts, gambling and violence (Yakovenko et al., 2016). The emergence of distorted thoughts can also result in various other undesirable behavioural changes (O'Toole, et. al., 2015). However, there is only limited literature available about how these rebellious behaviours and psychological rebellion are affected by cognitive distortions with respect to the level of social responsibility. This study is an attempt to gain an in-depth insight into the phenomenon of cognitive distortions that can result in rebellious

behaviour of an individual, while in the same time observing how the sense of social responsibility towards the society alters that relationship. This may be especially influential in the field of adolescent delinquency, where both externalizing and internalizing problems were found to be related to psychological reactance (Van Petegem, Soenens, Vansteenkiste & Beyers, 2015). Defiance and reactance also represent a problem in the field of psychotherapy (Tennen, Press, Rohrbaugh & White, 1981) and health-promoting campaigns (Clayton et al., 2019), which makes it relevant to study this phenomenon in order to increase their positive effects on the wellbeing of clients. Although the study design is not experimental, its results may promote future researchers to devise experiments that would allow the specification of causal links and the development of strategies to counter both these negative attributions and their behavioural consequences.

Research Objectives

- To study the relationship between the cognitive distortions and psychological reactance.
- To determine the relationship between the cognitive distortions and psychological reactance while taking the impact of responsibility as a mediator variable into account.

Literature Review

The relationship between psychological reactance and cognitive distortions seems to be relatively complex and bi-directional. Psychological reactance, also known as “counter-control” or “resistance”, was recognized as one of the main factors that prevents individuals from disbanding irrational beliefs, which is especially relevant in the field of delusional disorders (Alford & Beck, 1994). The majority of studies focusing on the relationship between cognitive distortions and reactance came from mental healthcare professionals who had to deal with these issues.

2016). The relevance of cognitive functioning also highlights the severity of drawbacks caused by its dysfunctions. Cognitive distortions, defined as the emergence of negativity or biases in the thought patterns of an individual which lead to the susceptibility of affecting behaviours (Stallard, 2019; Rnic, Dozois & Martin, 2016), are one of the forms of dysfunction, which highly affect an individual's capacity to identify, describe, and express emotions (Fang & Chung, 2019). The paradigm of cognitivism brought mental processes to the forefront as predictors of behaviour (Ertmer & Newby, 1993), which led to the development of one of the current dominant approaches in psychotherapy, the cognitive-behavioural therapy. This treats cognitive distortions as causes of different maladaptive emotions and behaviours (Fenn & Byrne, 2013; Samoilov & Godfred, 2006). One recent study found that even mental problems that emerged through the experience of war by the individuals can be affected by Cognitive Emotion Regulation strategies (Amone-P'Olak, Boitumelo & Mberengwa, 2019), thus providing clear evidence that this process can also be reversed. However, this process is not straightforward, as not everyone who uses a certain distortion exhibits the same behaviours, indicating that the presence of possible intervening factors (Rnic et al., 2016).

A wide variety of cognitive processes can be biased, some of them related to moral judgements. In psychology, there is a phenomenon called the psychological reactance, according to which individuals choose to opt a rebellious behaviour if they believe that their freedoms have been taken away (Brehm, 1966). Although this judgment does not have to reflect reality (Rnic et al., 2016), it can bring long-term consequences ranging from individuals being less responsive to anti-tobacco commercials because they feel their freedom is being taken away (Clayton, Lang, Leshner & Quick, 2019) to issues with

HIV-related stigma (Brown, Serovich, Kimberly & Hu, 2016), diabetes self-care (Gardner & Leshner, 2015), climate change (Ma, Dixon & Hmielowski, 2019), and governments informing their citizens about foreign attacks in order to manipulate citizens to join the armed forces (Goddard, 2017). Our estimates of reality especially tend to be biased when there is not enough available information, and it is well-documented that in such situations people tend to base their estimates on available information and create plausible content to fill the gaps in line with the given information, this being called the halo effect (Nisbett & Wilson, 1977). Some differentiate between the halo and the horn effect, with the halo effect representing a positive bias, while the horn effect represents the negative bias (Burton, Cook, Howlett & Newman, 2015). Another relevant phenomenon is self-fulfilling prophecy (Merton, 1948, in Biggs, 2009), which reflects a simple notion that people's beliefs influence their behaviour, which makes it more likely that they will behave in a way that will confirm their beliefs. In an extreme example, the combination of these three effects may promote the attribution of stolen freedom to the members of specific group, and form a stereotype that all of them are evil. The group's behaviours promoting this belief make it easy for others to confirm their beliefs and, in the end, turn minor private rebellion into political violence with long-term consequences (Borum, 2003). Thus, cognitive distortions conveyed via narratives or marketing can deliver a great impact on the entire society. Taking this into account, it is crucial to know more about the cognitive biases that can affect psychological reactance in order to improve the success rates of different campaigns and treatments that promote well-being and diminish the effects of propaganda that may result in adverse consequences. However, there are some factors that might affect both cognitive distortions and psychological reactance. For instance, Tajfel

Social Responsibility as a Mediator Variable in the relationship between Cognitive Distortions and Psychological Reactance among a Sample of Female University Students

By

Radeah Mohammed Hamididin

*Associate professor of Psychology,
Department of Psychology
Faculty of Arts and Humanities,
King Abdulaziz University*

Mogeda El Sayed Aly El Keshky

*Professor of Clinical Psychology,
Department of Psychology
Faculty of Arts and Humanities,
King Abdulaziz University, Jeddah &
Assiut University, Egypt*

Abstract. background: Normal cognitive functioning enables individuals to ensure the accurate functioning of different thought processes including receiving, selecting, transforming, storing and ultimately retrieving the information which assists a person to navigate respond to the world. Although this navigation may be biased by cognitive distortions, these distortions may also be protected by psychological reactance – a tendency to protect personal liberties that are perceived as being forcefully taken away. In combination, these two phenomena may form a fertile ground for the development of various mental health issues, which highlights the relevance of understanding their relationship.

Aim:To determine the relationship between cognitive distortions and psychological reactance while studying the impact of social responsibility as a mediator variable.

Method: The study was conducted online in a cross-sectional manner, on 328 female Saudi university students recruited from diverse cultural, economic, social backgrounds, who were on average 21.24 years old.

Results: Psychological reactance can be predicted by cognitive distortions, and this relationship is partially mediated by social obligation, while individual responsibility and social response were revealed as suppressors.

Conclusion: Social obligation partially mediated the relationship between cognitive distortions and psychological reactance, however further studies on more representative samples are required before generalizing these results.

Keywords: Psychological reactance, Cognitive distortions, Social Responsibility, University Students.

Introduction

Cognitive functioning includes all the mental processes that allow individuals to carry out routine tasks in daily life. It enables human beings to have accurately functioning different

thought processes including receiving, selecting, transformation, storing and ultimately retrieving information which assists them in the navigation of and performance of actions in the world (Sternberg & Sternberg,

Another Perspective in Historical Linguistics

Dr. Mohammed Alluhaybi

*The Arabic Language Institute for Speakers of Other Languages, King Abdulaziz
University, Jeddah, Saudi Arabia*
malluhaubi@kau.edu.sa

Abstract. In historical linguistics, the *comparative method* is conventionally used to uncover the genetic relationships between languages. Such a method has shown accurate results in some cases, as in the case of Indo-European languages. However, it seems risky to apply it indiscriminately to other languages. In this paper, we first define the comparative method, and then take Papuan languages as an example to show how this method may not always be effective. Finally, we explain how *Typology* seems to be a useful way to assess genetic relationships among different languages, or at least support the results found by using the comparative method.

Keywords: Comparative method, Historical linguistics, Language families

1. Introduction

It is fairly common in linguistics to propose a concept and then apply it repeatedly (Dixon, 1997). An example of this can be seen in syntax, where syntacticians attempt to generate one theory that captures every possible way of combining words in all languages. The family tree model is another example. It is a tree diagram that represents the relationships between different languages. In this tree, one can see languages that share essential similarities assigned to another language, called the *proto-language*. Figure 1 below depicts this tree diagram model.

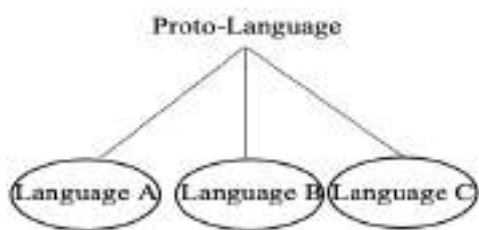


Figure 1: Family tree model

In this model, languages A, B and C are considered to be sisters, genetically related, and descend from one mother – the proto-language.

2. Comparative method

The comparative method is the cornerstone of historical linguistics where linguists try to describe and illustrate language change. It is a strategy that has been used to determine relationships among different languages. Upon a successful application of this method, a family tree can be drawn (see Figure 1 above).

Dixon (1997) says that in the family tree, we have an original language that splits into daughters over time, and daughters will also continue to split. Dixon (1997) also suggests two kinds of splitting: gradual and sudden. In both types, however, the splitting starts with one language, and that language becomes two dialects over time. The two dialects in turn will end up being two distinct

languages. If these two dialects did not separate geographically and still have some contact with each other, the split is considered to be sudden. Otherwise, Dixon considers it to be gradual. As a result, the proto-language (the original, the ancestor or the mother language) dies out. The significance of the comparative method arises to solve this problem. The aim of this method is to reconstruct and recover as much as possible of the proto-language by comparing similar items, cognates, in languages that are suspected to be similar. However, it should be borne in mind that cross-linguistically, languages show a great tendency to borrow either for need or prestige. To avoid this problem, linguists would usually start by looking at items that are less likely to be borrowed. These items are sometimes called basic vocabulary, such as kinship terms, low numbers and body parts. Roesch (2012) states that a hierarchy (Figure 2 below) is formulated by Muysken (1981) to rank categories by virtue of their resistance to borrowing. In this hierarchy, nouns are the most common category to be borrowed, while subordinating conjunctions are the most resistant ones.

Nouns → adjectives → verbs →
prepositions → coordinating
conjunctions → quantifier →
determiners → free pronouns
→ clitic pronouns →
subordinating conjunctions

Figure 2: Categories based on their resistance to borrowing

The reconstruction of a proto-language usually starts with phonology, where the

ultimate goal is reconstructing the sound system (Campbell, 2004). This can be done using two strategies. The first one is the phonetic plausibility strategy, ‘which requires that any changes posited to account for differences between the proto-forms and later forms must be phonetically plausible’ (O’Grady & Archibald, 2012: 259). The other one is the majority rules strategy. The idea is that when we fail to apply the first strategy, we look for the most common segment in the cognates and consider it to be the proto one. To illustrate how the two strategies work, consider the following cognates from the Romance languages (O’Grady & Archibald, 2012).¹

	‘Yes’
French	si
Italian	si
Romanian	ji
Spanish	si

Since the vowel [i] is the same in all forms, we consider it to be the original vowel that is preserved in the four languages. However, the initial consonant is different; it is [j] in Romanian and [s] in the other languages. This variety gives us two possible proto-forms for the word ‘yes’; it is either *ji or *si. In other words, we can assume that the proto-form has the phoneme [j], and it has been changed to [s] in the three languages (French, Italian and Spanish), or the proto-form contained [s] and has been changed to [j] in Romanian. To choose between these two possibilities, let us recall the two strategies used in the comparative

¹ A cognate set of polysyllabic forms is stronger evidence than monosyllabic ones for suggesting a genetic relationship; however, in this example I

used monosyllables because I am trying to explain a methodology rather than prove the genetic relationship among these languages.

method: the phonetic plausibility and the majority rules strategies. By applying these two strategies here, one can conclude that the proto-form is **si*. That is, the process of changing [s] to [ʃ] is called *palatalization*, and it is a very common phenomenon in human languages. This is compatible with the first strategy (phonetic plausibility). The second, [s] is the most common consonant found among the four Romance languages. Therefore, with great confidence, one might say **si* is the only reasonable option for the proto-form. In the following section, we demonstrate how the comparative method is not effective.

3. Problems with the comparative method

It seems appropriate to explain why the comparative method cannot be applied in some cases by giving specific examples. A good example in this case would be the Papuan languages, but before we go any further, a few words on these languages are in order.

The Papuan languages are spoken in the Pacific Basin, specifically on the island of New Guinea and nearby areas that are not claimed by either Austronesian or Australian family languages. They also extend east to occupy New Britain and some of the adjacent islands. The total number of Papuan languages is approximately 750 (Foley, 1986).

The term *Papuan* does not propose any genetic relationships among these languages. Therefore, it cannot be treated in the same way as we treat the *Indo-European* term. While the latter has been used to describe languages that descend from one ancestral language called *Proto-Indo-European*, the Papuan term does not. It serves only to distinguish certain

languages from being either Austronesian or Australian.

An alternative term to describe Papuan languages is *non-Austronesian*. This term is more accurate as it ‘highlights their purely negative characterizations, i.e., that they are the languages of the Pacific which are *not* Austronesian’ (Foley, 1986: 3). However, Donohue (2004) suggests that using this term might cause some confusion because Austronesian languages are geographically in contact with another six family languages. In other words, not all non-Austronesian languages are Papuan, some of them might be Australian. Moreover, the Papuan term is widely prevalent in the literature. Consequently, it is the only one that will be used throughout this paper.

Unfortunately, the comparative method cannot be applied to Papuan languages because using such a method requires sufficient data to compare, and this is not available here. In addition, the comparative method has been used confidently with European languages because of the availability of early written documents in Greek, Latin and Sanskrit (Foley, 1986). The significance of these early documents is that once linguists reconstruct the Proto-Indo-European language, they can check their results by comparing the proto-forms to the ones written in the early documents. According to Foley (1986), there are no written documents for the Papuan languages. This means it is not possible to check the reconstructed forms. Another significance of the written documents comes from the information they provide, which can be used to separate borrowings from cognates. Without this separation, the comparative method could be deceptive because borrowing can lead to incorrect results. It is worth mentioning, though, that the

comparative method has been applied successfully to some unwritten languages such as Austronesian. However, the case here is significantly different. Austronesian languages are spread over a large territory; therefore, finding similar words in two languages that are located at the extreme ends of the territory would be good evidence to suggest that these words are cognates rather than being borrowed across this wide area (Foley 1986). Papuan languages, on the other hand, are located close to each other; thus, similar words are probably found because they are borrowed, not cognates. In addition, as Dixon (1997) suggests, languages split when their speakers become separated; for instance, some of them travel to live in a new place, and those travellers have no contact with the original group. In such a situation, speakers will develop two different dialects that will result in two distinct languages. However, this is not the case in Papuan languages as their speakers have some contact with each other. Despite this contact, Papuan languages are different and consequently, the logical explanation for their diversity would be because they descend from different proto-languages. In the following section, we summarise alternative methodologies that have been discussed in the literature to establish the genetic relationships Papuan languages, before we suggest our methodology in such cases.

4. Other methodologies proposed to substitute the comparative method

There are a few attempts in the literature to propose some alternative methods other than the comparative one, to uncover the possible genetic relationships

among different languages. In this section, we discuss two of them as representative examples. One of the methodologies is suggested by Foley (1986), who categorises Papuan languages into 60 distinct language families. In his work, Foley notices that most of the borrowings among Papuan languages involve nouns not verbs. The reason is that nouns in Papuan languages are mostly uninflected, and the only place where obligatory morphology can appear is in verbs. Consider the following example from I'saka, one of the Sko languages (Donohue & Roque, 2004):²

pa	n-ani-ka	Mark
bag	1SG-give-3SG.M.DAT	Mark
'I gave the bag to Mark.'		

As can be seen from this example, the most complex part is the verb 'to give'; it must be attached to affixes that encode information about the arguments of the clause, while the nouns 'bag' and 'Mark' are uninflected forms. Due to this complexity of verbs, they are more resistant to borrowing, which makes them good candidates to look at to establish genetic relationships. However, Foley does not look at verbs in general; instead, he follows a more conservative methodology by looking at verbal morphology. In his methodology, he considers only bound morphemes and the way speakers attach them to verbs. According to him, bound morphemes are too difficult to be isolated and borrowed. 'If the languages with which speakers of X are in contact all have a system of noun classes (or gender), then language X is likely to develop its own system' (Dixon,

² The abbreviations in this example are as follows: 1 for first person; 3 for third person; SG

for singular; M for masculine; and finally, DAT for dative case.

1997: 57). The new methodology was first applied by Foley on the Kainantu and Gorokan families, both of them are Eastern Highlands languages.

Another methodology is based on the pronoun sets. This one is suggested by Ross (2005). His work involved only 605 languages out of the 750 Papuan languages because no data was available for the remaining ones. The reason for his consideration of the pronoun sets is that 311 contiguous languages were found, and their paradigms of pronouns seem to reflect the same proto-forms (Ross, 2005). Four possibilities can explain this phenomenon: 1) these languages descend from one proto-language, 2) they have borrowed the pronouns from language, 3) they were forced to create similar pronouns, or 4) the similarity occurred by chance. Since the first explanation is the most reasonable one, pronouns seem to be good evidence to take into consideration (Ross, 2005).

Ross is not the first person who used pronouns for grouping languages; Greenberg (1971) used them before. However, there is a significant difference between the two methodologies. Greenberg classifies two languages as sisters if the form of their pronouns contains [n], while Ross considers them sisters if they share two or more forms from the reconstructed paradigm (Ross, 2005). In his methodology, Ross relies on three procedures. First, he identifies both the free and bound pronouns. Then, he reconstructs the proto-form of these pronouns ignoring any suffixes attached to them. Finally, he reconstructs the pronouns for the ancestral language. Consider the following table, which presents the reconstructed pronoun set for the Proto-Trans New Guinea (Ross, 2005).

Table 1: Proto-Trans New Guinea

Person	1	2	3
Singular	* <u>na</u>	* <u>nga</u>	*[y] a/* <u>na</u>
Non-singular (i-grade)	* <u>ni</u>	* <u>ngi</u>	*i
Non-singular (u-grade)	* <u>nu</u>	—	—
Non-singular	—	* <u>niŋa</u>	—

According to Ross (2005), if languages reflect two or more of the forms in the table, they will be assigned to the Trans-New Guinea family. This methodology categorises 605 Papuan languages into 23 families.

As will be explained in the following section, in this paper, we support a different methodology to establish genetic relationships. That is not to say that this method should be perceived as an alternative to the comparative method; rather, this method could be more practical in cases where the comparative method is not applicable.

5. Typology in historical linguistics

In this paper, I argue that the typological method, with some restrictions, could be an effective way to establish genetic relationships among languages when the comparative method cannot be applied. However, before we proceed, we must first define what we mean by typology.

Linguistic typology is a feature-based classification, and like several linguistic terms, typology is borrowed from another scientific field. It was probably borrowed from biology around the nineteenth century (Croft, 2003). Initially, *linguistic typology* was concerned with morphology

only to the point that the term typological morphology was used to address morphological classification as opposed to genealogical classification (Greenberg, 1974). The aim of such a classification was classifying languages into one of the following three groups: fusional, agglutinative or isolating. The language is classified as fusional when it has words that consist of several morphemes and the boundaries between these morphemes are not clear. It is classified as agglutinative when it has words that also consist of more than one morpheme but the boundaries between them are clear. In contrast, the language is classified as isolating when each word represents one morpheme only (Shopen, 2007).

Currently, typology is used more broadly. It is a field of study that investigates similarities as well as differences among languages, and classifies them accordingly, in order to come up with a generalisation that captures what is either possible or impossible in human languages (Song, 2001; Croft, 2003; Velupillai, 2012). In this vein, typologists do not investigate languages as a whole; instead, they concentrate on a specific phenomenon, or perhaps phenomena, across different languages. Then, languages are sorted based on their differences and similarities in regard to the phenomenon in question. However, because languages might be alike if they happen to be in contact with each other, or because they are genetically related, typologists consider languages from different geographical areas and different language families.³ This is the key in this paper. That is to say, if related languages are excluded in any meaningful typological classifications because their

genetic relationships can make them typologically alike, we can infer that languages that are typologically alike might be genetically related. The question then is what kind of typological similarities can be considered indications of potential genetic relationships? For example, world languages are categorised into six groups based on their basic word order. These groups are SOV, SVO, VSO, VOS, OSV and OVS.⁴ However, one can never say SOV languages might be genetically related as this type of typological similarity is not unique. Logically speaking, these six word orders are the only possibilities languages can have. A typological similarity between two languages should not be taken into consideration unless that similarity is conspicuous. Consider, for instance, what Aronoff and Fudeman (2011) call *root and pattern morphology*. This phenomenon is cross-linguistically rare and has only been found among the Semitic languages. In the following example, we demonstrate this Semitic characteristic in Arabic.

Roots in Arabic usually consist of three consonants; however, roots of four and five consonants do exist. Unlike most of the world languages, derivation in Semitic languages involves a change in vowels and syllabic patterns where the consonantal frame stays stable (Aronoff & Fudeman, 2011). The pattern of deriving agents and patients, for example, is different based on the number of consonant roots they have. The different pattern can be seen in the following table. Please note that the roots in (1), (2) and

³ Dryer innovates a new method to control for the two effects; see Dryer (1989) for more details on this.

⁴ Arguably, a seventh category can be added, namely free word order.

(3) are triconsonantal, but in (4) and (5) they are not.⁵

Triconsonantal roots

Root	Verb	Agent	Patient
CCC	CaCaCa	CaaCiC	CaCCuC
kṭb	katāba	kātib	makūb. 'write'
drs	darasa	dāris	madrūs 'study'
ksr	kasar	kāsir	maksūr. 'break'

More than three consonants

CCCC	CaCCaC	CaCaCeC	CuCaCCaC
zīzī	zāzāla	mūzāzīl	mūzāzāl 'shake'
bṣṭr	baṣṭara	mubaṣṭir	mubaṣṭar. 'disarrange'

The best way to perceive how *root and pattern morphology* works is to think of the pattern as a template. That is to say, when an Arabic speaker wants, for example, to derive an agent from a triconsonantal root, he or she recalls the appropriate template for it and superimposes the three consonants, in their original order, on that template. The agent *writer*, for example, is derived from a triconsonantal root; thus, the appropriate template in this case is (ā i). After recalling this template, the speaker superimposes the three consonants *kbt* with respect to their original order in the root, and the result is *kātib*. This way of deriving an agent is not cross-linguistically common. Therefore, one might assume that any languages have it could be genetically related.

We have seen that *root and pattern morphology* could be used as an indicator that Semitic languages are genetically related. However, if this is the case in

Semitic languages, what about others? In other words, what are the linguistic features a historical linguist can consider in such cases?

There is no straightforward answer to this question as the answer would vary from one linguistic area to another. That is, what is common in one linguistic area might be rare in another. The researcher, then, should look for a rare linguistic feature occurring among the languages he or she wishes to investigate. Take click consonants as an example. They are unique sounds that seem to occur mostly among African languages, and 'the sole report outside Africa of a language using clicks involves the special case of Damin, a ritual vocabulary of the Lardil of northern Queensland, Australia' (Traill, 2015). In this case, such a feature seems to be a good start to investigate possible genetic relationships among different languages. Finally, it seems appropriate to emphasise that these typological similarities should not be taken into consideration unless the comparative method cannot be applied for some reason. Otherwise, the comparative method should be the first step to be used, whereas typological similarities might be considered as a second one to support the results already reached.

1. Conclusions

The comparative method has been used traditionally in establishing genetic relationships among different languages. It starts with assembling 100–200 words (basic vocabulary), working out systematic sound correspondence and then reconstructing the proto-forms for these words. This method, however, seems to be unapplicable in some cases.

⁵ Every Arabic example in this paper is based on personal knowledge of the language.

It requires access to a certain amount of data, which is not always available. The Papuan languages represent one of these cases where the available data for study is limited. To deal with these difficulties, Foley (1986) and Ross (2005) suggest different methodologies to be applied. In this paper, however, we suggest another one, and it is worth mentioning that the three methods can be used simultaneously to support each other as there should be no conflict between them. It should be borne in mind, though, that these three methods should not be used unless the comparative method cannot be applied for some other reason; otherwise, they can be used to support previous results.

We argue in this paper that distinct typological similarities among two languages could be a good evidence that may indicate these languages are genetically related. *Root and Pattern Morphology* could be an example of such cases because it is considered to be a unique feature that observed among Semitic languages only. Future studies, however, might focus on investigating and highlighting other distinguished typological similarities. Any linguistic area is eligible to be studied, i.e., phonology, morphology and syntax. The crucial factor is how rare the considered linguistic phenomenon is. The more cross-linguistically rare the considered phenomenon is, the more accurate the results should be.

Acknowledgement

This project was funded by the Deanship of Scientific Research (DSR) at King Abdulaziz University, Jeddah, under grant no. G: 360-973-1442. The authors, therefore, acknowledge with thanks DSR for technical and financial support.

Principal Investigator

Dr. Mohammed Alluhaybi

References

- Aronoff, M., & Fudeman, K. (2011). *What is Morphology?* John Wiley & Sons Ltd.
- Campbell, L. (2004). *Historical linguistics: An Introduction*. MIT Press.
- Croft, W. (2003). *Typology and Universals*. Cambridge University Press.
- Dixon, R. (1997). *The Rise and Fall of Languages*. Cambridge University Press.
- Donohue, M. (2004). Typology and linguistics area. *Oceanic Linguistics*, 43(1), 221–239.
- Donohue, M., & Roque, L. (2004). *I'saka: A Sketch Grammar of a Language of North-central New Guinea*. Pacific Linguistics.
- Dryer, M. (1989). Large Linguistic Areas and Language Sampling. *Studies in Languages*, 13(2), 257–292.
- Foley, W. (1986). *The Papuan Languages of New Guinea*. Cambridge University Press.
- Greenberg, J. (1974). *Language Typology: A Historical and Analytic Overview*. Mouton.
- Greenberg, J. H. (1971). The Indo-Pacific Hypothesis. In *Linguistics in Oceania* (807–876). De Gruyter Mouton. <https://doi.org/10.1515/9783111418827-021>
- O'Grady, W. & Archibald, J. (2012). *Contemporary Linguistic Analysis*. Pearson.
- Roesch, K. (2012). *Language Maintenance and Language Death: The Decline of Texas Alsatian*. John Benjamins
- Ross, M. (2005). Chapter 2: Pronouns as A preliminary Diagnostic for Grouping Papuan Languages. In P. Andrew, *Papuan Pasts* (15-59). Pacific Linguistics.
- Shopen, T. (Ed.). (2007). *Language Typology and Syntactic Description* (2nd ed.). Cambridge University Press.

- Song, J. (2001). *Linguistic Typology: Morphology and Syntax*. Longman.
- Swadesh, M. (1955). Towards Greater Accuracy in Lexicostatistic Dating. *International Journal of American Linguistics*, 21(2), 121–137.
<https://doi.org/10.1086/464321>
- Trill, A. (2015). Click languages. In *Encyclopædia Britannica*.
<https://www.britannica.com/topic/click-languages>
- Velupillai, V. (2012). *An Introduction to Linguistic Typology*. John Benjamins.
- Wurm, S. (1982). *Papuan Languages of Oceania*. Gunter Narr Verlag Tübingen.

وجهة نظر أخرى في علم اللغة التاريخي

د. محمد مقبل الهبيبي

أستاذ مساعد بمعهد اللغة العربية للناطقين بغيرها

جدة - جامعة الملك عبد العزيز - المملكة العربية السعودية

مستخلص. في علم اللغة، يستخدم المنهج المقارن (comparative method) لمعرفة العلاقات التاريخية بين اللغات المختلفة وردها للغة واحدة، تُسمى عادة باللغة الأم. وقد أثبت هذا المنهج دقة ونجاحا في الكثير من الأحيان لا سيما في ردّ اللغات الهندية الأوربية لأصلها وجمعها تحت مظلة عائلة واحدة. لكن يبدو أن هذا المنهج لا يمكن تطبيقه على بعض اللغات، وفي هذا البحث، يعرض الباحث لمنهج اللسانيات المقارنة أولا ثم يوضح آلية العمل به وكيفية تطبيقه ثم يناقش بعض الأمثلة لشرح كيف أن هذا المنهج غير قابل للتطبيق في بعض الحالات، وأخيرا يختتم البحث بالحديث عن علم اللغة التقابلي وشرح منهجه، وكيف يمكن الاستفادة من هذا المنهج للتوصل إلى العلاقات التاريخية بين اللغات المختلفة التي لا يمكن استخدام المنهج المقارن معها، وتأكيد العلاقات التاريخية بين اللغات التي سبق أن تم استخدامه معها.

الكلمات المفتاحية: المنهج المقارن، علم اللغة التاريخي، الأسر اللغوية

مشكل أخبار "كتاب الديباج" لأبي عبيدة معمر بن المثنى^١

د. حسين محمد القرني

أستاذ الأدب العربي المشارك،

جامعة الملك عبد العزيز، جدة

د. محمد سعيد القرني

أستاذ الأدب العربي المساعد،

جامعة أم القرى، مكة المكرمة

مستخلص. يُعدُّ كتاب الديباج لأبي عبيدة معمر بن المثنى اللغوي الإخباري (ت. ٢٠٩هـ) - بتحقيق: الجربوع والعتيمين - من المصادر النادرة لأخبار العرب وأيامها في الجاهلية وصدر الإسلام، ويضمُّ - على وجازته - ما يربو على سبعين خبراً. وبما أن الكتاب مبني على الخبر بشكل رئيس؛ فإن المتأمل في أخباره يجد إشكالاتٍ متعددةً تدفعه إلى البحث عن أسبابها ومصادرها؛ لذا تطمح الدراسة أن تجيب عن التساؤلات الآتية: ما أثر اعتماد المحققين على نسخة مخطوطة وحيدة - متأخرة زمنياً - في تعدد إشكالات التحقيق؟ وما أثر المقابلة بين النصين المخطوط والمطبوع في تحديد مصدر الإشكالات؟ وما صورها؟ وهل يمكن أن تعود إلى التصحيف، أو التخليط، أو تدخّلات الناسخ، أو خطأ التحقيق؟ وما أثر ذلك كله على موثوقية الخبر ووظائفه السردية؟ وهل يمكن إصلاح إشكالات المخطوطة أو الكتاب المطبوع بالعودة إلى ما رُوي عن أبي عبيدة في المصادر الأخرى؟ ونظراً للطبيعة التاريخية والسردية للأخبار الأدبية في كتاب الديباج؛ فإن الدراسة تقوم على تحليل الأخبار المشكّلة من خلال التتبّع التاريخي، والاستعانة بأدوات التحليل السردية، كدراسة الشخصيات، والتحوّلات التي تطرأ على الخبر في المصادر المختلفة. وتأمّل الدراسة من خلال منهجيتها أن تقدّم تصوراً جديداً لمقاربة الأخبار المشكّلة في تراثها الأدبي، وتُزيل بعض ما علق بها. **كلمات مفتاحية:** (أبو عبيدة، الديباج، أخبار، مشكل).

توطئة:

الخانجي بالقاهرة لأول مرة عام ١٤١١ هـ / ١٩٩١م، بتحقيق د. عبد الله الجربوع ود. عبد الرحمن العثيمين، عن نسخة وحيدة لمخطوطة يتيمة؛ حصل معهد المخطوطات العربية بالقاهرة على صورة كربونية منها،

ظهر كتاب الديباج لأبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي مطبوعاً في مطبعة المدني، ومنشوراً عن مكتبة

^١ يتقدم الباحثان بالشكر لعمادة البحث العلمي، جامعة الملك عبد العزيز - جدة، على دعمها العلمي والمادي لهذا المشروع بالمنحة البحثية رقم: (G: 670-125-1441).

"كتاب الديباج المنسوب إلى أبي عبيدة: دراسة في تحقيق النسبة"، المنشور في مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية بجامعة بابل، ٢٠١٧م،^٥ كما شكك في نسبته إلى أبي عبيدة، منتهاً إلى أن النسخة التي أخرجها المحققان "لا تمثل كتاب (الديباج) الأصيل، بل هي كتاب آخر، ألف بعد نحو قرن من وفاة أبي عبيدة"،^٦ وصولاً إلى نسبته إلى مجهول قدر زمنه بأواخر القرن الثالث وبداية القرن الرابع للهجرة.^٧ والبحث على أهميته يثير أسئلة وإشكالات بحاجة إلى دراسة مستقلة، إلا أننا - بإيجاز - لا نوافق في هذا التشكيك في أصل الكتاب، ولا في نسبته إلى أبي عبيدة.

وفي عام ١٤٤١هـ ظهرت ترجمة لكتاب الديباج إلى اللغة الإنجليزية في طبعة حديثة؛^٨ تقدّم النص العربي والترجمة الإنجليزية في صفحات متقابلة، وضمّن المترجمون حواشي النص العربي تعليقات حول التصويرات التي ظهرت لهم عند المقابلة بين النص المطبوع في تحقيق العثيمين والجربوع، وما هو موجود في المخطوطة المصورة لدى معهد المخطوطة العربية، وضمّت هذه الحواشي عدداً كبيراً من الملاحظات عن الاختلافات - حتى لا تكاد تخلو صفحة منها - وإن كان بعضها يدور حول التصحيح أو التحريف؛ إلا أن كثيراً مما ذكر فيها يتضمن

وعلى الرغم من أن المخطوطة لم تكن تحمل اسم الكتاب ولا مؤلفه؛ إلا أن المحققين قد أثبتنا في مقدمة التحقيق بأنه كتاب (الديباج) لأبي عبيدة، وذلك باستعراض عدد من الإشارات إلى الكتاب، والنقولات منه في المصادر عن أبي عبيدة، وما أثبتته كتب الفهارس من مؤلفاته ومن ضمنها كتاب الديباج والديباجة في صفة الفرس.^٩

وعلى الرغم من أهمية ما قام به المحققان إلا أن عملها لم يخلُ من الإشكالات التي ظهرت جلية للباحثين؛ فقد نشر المحقق المعروف محمد أحمد الدالي في العام نفسه (١٩٩١م) ورقة في مجلة معهد المخطوطات العربية، بعنوان: وقفات مع "الديباج لأبي عبيدة"، وأشار فيها إلى "أوهام الضبط وأخطاء الطبع"،^٣ المتمثلة في سبق القلم بأشياء غير صحيحة من جهة العربية، ووهم في الضبط، وسقط في مواضع أخرى، وقد عرض لها تحت عنوانين، أولهما: تعليقات وتصويبات، وثانيهما: أخطاء طباعية، والتمس لهما العذر أن اعتماداً على نسخة يتيمة سقيمة لكتاب "ضريّر، ذهب صدره الذي يكون فيه سند روايته عن صاحبه، وذهبت خاتمته، ثم زيدت فيه أشياء خارجة عنه".^٤

كما درس الديباج وعمل المحققين فيه مؤخراً؛ فقد أثار علي محسن بادي الشك في أصل الكتاب في بحثه

^٦ المصدر السابق، ص ٥٧٩.

^٧ نفسه، ص ٦٠٤.

^٨ The Book of Silk Brocade; A New Edition and Translation of Abū 'Ubayda Ma' mar ibn al-Muthanna's *Kitāb al-Dībāj*, Ed. And Trans. By: Hussain Alqarni et al, Jeddah: Scientific Publishing Centre at KAU, 2020.

^٢ أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي، كتاب الديباج، تحقيق عبد الله سليمان الجربوع وعبد الرحمن سليمان العثيمين، ط١، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١١هـ/١٩٩١م، المقدمة، ٨-١٦.

^٣ محمد أحمد الدالي، وقفات مع الديباج لأبي عبيدة، مجلة معهد المخطوطات العربية، مج ٣٥، ج ١، ٢، (١٩٩١م)، ص ١١٣.

^٤ المصدر السابق، ص ١١٦.

^٥ علي محسن بادي، كتاب الديباج المنسوب إلى أبي عبيدة: دراسة في تحقيق النسبة، مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية بجامعة بابل، ٢٠١٧م، ٣٣، (٥٧٩-٦١١).

مصادر أخرى؟ لا شك أن الحاجة قائمة إلى منهج جديد في معالجة هذا النوع من الإشكالات، خاصة وأن الأخبار تشكّل الجزء الأكبر من بنية كتاب الديباج؛ حيث يضم الكتاب أكثر من سبعين خبراً. وبالنظر إلى هذه الإشكالات يمكن تناولها في محورين: أسباب إشكالات الأخبار وصورها، وأثر الإشكالات في سردية الأخبار وموثوقيتها. مع ضرورة الإشارة إلى أن استدراقات وتصويبات الدالي وبادي للأخبار المشكّلة كانت محدودة كما سيتبين أثناء عرض إشكالات الأخبار التي رصدناها.

قد تبدو القراءة الوصائية (الميدولوجية) للوهلة الأولى خياراً منهجياً متاحاً يمكن الاستفادة منه في دراسة الأخبار والإشكالات التي تحدث عند انتقالها من وسيط إلى آخر؛ كالانتقال من طور الرواية الشفاهية إلى الكتابة والتدوين في المخطوطات، ثم الشيوخ والسيرورة في المصادر المختلفة وصولاً إلى عصر الطباعة. وأساس تطبيقات القراءة الوصائية بدأ في تحليل الوسائط الإعلامية المختلفة، على افتراض أنها تشكل فيما بينها منظومة، والمنظومة ليست تقنية فحسب، وإنما هي تقنية ثقافية يجب أن تتصل دراستها دائماً بالتاريخ العام للثقافات والحضارات^{١١}، وكل وسيلة "تخضع لقوانين تنبثق بالضرورة من طبيعتها وتعبّر عنها"^{١٢}.

تصويباتٍ يؤثر الخطأ فيها على سلامة المعنى المراد، ويجعل إصلاحه حتمياً لضمان سلامة الترجمة. كما تضمّن الكتاب مقدمة حول الكتاب وأهميته ومؤلفه، وختم بفهارس تفصيلية لمواد الكتاب، وتعود فائدته الكبرى للقارئ باللغة الإنجليزية.^٩

وقد اجتهد المحقق د. عبد الله الجربوع في إعادة إخراج الكتاب في طبعة ثانية عام ١٤٤١هـ، استعرض في مقدمتها عمل الدالي وبادي، وأقرّ بإفادته من ملحوظات الدالي، وعزا كثرة أخطاء الطبعة الأولى إلى تعجّل الناشر بطبع الكتاب ونشره قبل مراجعته. كما عرض لورقة بادي بتفصيل أكثر واهتمام أوسع، ووافقه الشك في انتساب الورقات العشر الأخيرة من المخطوطة (٣٢-٤٢) إلى كتاب الديباج الأصيل، معتمداً في ذلك على ما رآه بادي من عدم ثبوت رواية أبي عبيدة عن معاصريه كالأصمعي والمدائني. وهو مثار تساؤل كبير قد لا يثبت عند التحقيق.

والدارس لكتاب الديباج يجد أن الإشكالات فيه متعددة ومتنوعة، بيد أن هذه الورقة تنظر إلى نوع محدد من الإشكالات التي تضمّنتها أخبار الديباج، وقد يكون منشأ بعضها له علاقة بملايسات فرادة المخطوطة، وتعذر المقابلة والتصحيح، الذي قد يتحقّق في الأخبار السائرة على وجه التحديد^{١٠} لما لاقته من ذبوع وانتشار في مصادر اللغة والأدب، فهل سيتحقق في الأخبار التي تفرّد بها أبو عبيدة ولا يُعثر عليها في

^{١٠} للاستزادة حول "مفهوم السيرورة الأدبية، والخبر السائر"، ينظر: محمد بن سعيد القرني، الخبر السائر (دراسة في النوع الأدبي وتحولاته)، جامعة أم القرى: رسالة دكتوراه، ٢٠١٩/١٤٤٠، ص ٣٥-٢٨.

^{١١} ريجيس دوبري، الميديولوجيا الوصائية وحققها بالاستقلال، ترجمة: مركز الإنماء القومي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع ٩١، ٩٠، (أغسطس ١٩٩١م)، ص ٣٣.

^{١٢} المصدر السابق، ص ٣٨

^٩ تأتي ترجمة هذا العمل مواكبة للاتجاه إلى ترجمة المصادر العربية القديمة إلى اللغة الإنجليزية، حيث إن بعض المراكز البحثية في الجامعات الغربية بدأت مشروعات تهدف إلى إعادة تحقيق المصادر المهمة في الأدب العربي، وترجمتها إلى اللغة الإنجليزية المعاصرة في صفحات مقابلة تثبت النصّين العربي والإنجليزي، ومنها على سبيل المثال، مشروع المكتبة العربية الذي تشرف عليه جامعة نيويورك وفرعها في أبو ظبي.

المحور الأول:

أسباب إشكالات الأخبار وصورها

نرصد في هذا المحور عدداً من الأسباب التي أدت إلى وجود الإشكالات في أخبار الديباج لأبي عبيدة مصنفين لها ما أمكن؛ لتتضح لنا صورها بالرجوع إلى أسبابها، وستجاوز الحديث عن محتويات المخطوطة الوحيدة وما يتعلق بنسخها، واحتمالية تداخل النص الأصلي مع غيره، كما سنتجاوز الحديث عن ملابسات خروج الطبعة الأولى السقيمة للكتاب، فقد سبق الدالي وبادي إلى بيان ذلك، وأقرهما محقق الطبعة الثانية عليه؛ ولأن إشكالات الأخبار المتعلقة بما ذكر آنفاً ستأتي ضمن الأسباب في هذا المحور. وتتمثل هذه الأسباب في (طريقة أبي عبيدة في رواية الخبر، ووجود نسخة وحيدة لمخطوطة الديباج، وعمل محققي الكتاب) وقد تضمّنت تلك الأسباب صوراً عديدة، كما سيأتي بيانه.

أولاً: طريقة أبي عبيدة في رواية الخبر:

بادئ الأمر نشير إلى طبيعة كتاب الديباج التي نصّ عليها أبو عبيدة المتمثلة في اتباع طريقة العرب العكاظيين في الاقتصار على ثلاثة في اختياراتهم. وما يرد في كتب الأدب عن سوق عكاظ وتباري الشعراء فيه، والأحكام النقدية المتصلة به كانت موطن اهتمام أبحاث شتّى،^{١٦} ولعلّ أبا عبيدة قد أراد أن يُقرأ كتابه في هذا السياق، وأنه امتداد لطريقة العرب في

وبحسب دوبريه فالقراءة الوسائطية لها أثر نقدي ارتدادي؛ لأننا "تكشف بشكل أفضل دور المخطوطة انطلاقاً من المطبوعة، ودور المكتوب انطلاقاً من الصورة"،^{١٣} و(الميدولوجيا) اليوم "لها تطبيقات أو فروع بقدر ما لعلم الاجتماع والتاريخ وهي: الدين، العلوم، المؤسسات، الثقافات، الحقوق، الفن ... إلخ ثم معرفة كيف يحدث النقل والانتشار والدوران والتمدد والتعدد"، و"طبيعتها التاريخية والفلسفية ... تستدعي وتعيد طرح مشكلة (النقل) من بداياتها التسلسلية التاريخية والمفهومية على السواء".^{١٤}

ونظراً لأن مخطوطة الديباج التي اعتمدها المحققان لا يُعرف ناسخها، ولا زمن نسخها أو مكانه على وجه الدقة،^{١٥} ما يجعل دراستها من خلال التحليل الوسائطي ضرباً من التخمين، ونظراً للطبيعة التاريخية والسردية للأخبار الأدبية التي اخترناها للتحليل والمقارنة في هذه الورقة؛ فقد يكون التتبع التاريخي لأحداث الخبر، والاستعانة ببعض أدوات التحليل السردية كدراسة الشخصيات والتحوّلات التي تطرأ على الخبر في المصادر، أكثر ملاءمة لطبيعة هذه النصوص، وأنسب لأهداف الدراسة؛ لما يؤمّل أن تضيفه في إطار معالجة الأخبار المشكّلة.

^{١٣} نفسه.

^{١٤} نفسه، ص ٤٠.

^{١٦} على سبيل المثال، ينظر: عبد الله بن خميس، سوق عكاظ، مجلة العرب، مج ٥ ص ٧٤، (١٩٧١م)، ص ٦٠٩-٦٢٨، وعبد الغني زيتوني، المجالس الأدبية في سوق عكاظ، مجلة كلية الدراسات العربية والإسلامية، ٧٤، (١٩٩٣)، ص ٢٥٩-٢٧٥، ومحمود حسن زيني، سوق عكاظ عند القدماء والمحدثين، مجلة جذور، مج ١١ ج ٢٨، ص ١٧٧-٢٠٩، وغيرها.

^{١٥} على غلاف المخطوطة التي صورها معهد المخطوطات العربية عن الأصل المحفوظ في مكتبة خدا بخش بنته بالهند، كُتِب: "وهي نسخة حديثة الخط إلى حد ما لا ترقى إلى القرن العاشر الهجري"، إلا أنه ليس في متن المخطوطة ولا في آخرها ما ينصُّ على تاريخ نسخها، ينظر: مقدمة كتاب الديباج، ط ١، ص ١٦.

إسنادها جزئي كخبر موت عنترة، "قال أبو عبيدة: وحدثني غير واحد من غطفان أن عنترة...".^{٢٢} وينبغي ألا نغفل عن طبيعة كتاب الديباج المختصرة، واختلافها عن كتب الأخبار الأخرى كما وكيفا، إذ نجد كثيراً من الأخبار عنده تأتي في سياقٍ سردي، كجزءٍ من شاهدٍ تاريخي، أو تقوية لحكم أو مقولة يقررها أبو عبيدة، أو تفسيراً لبعض ما جاء من أبيات الشعر، أو حكاية لقصةٍ مثل.

هذا، وإنَّ الطريقة التي اتبعتها أبو عبيدة القائمة على الاختصار في رواية الأخبار في الديباج؛ أدت إلى بروز إشكالاتٍ منها نقصان الخبر أو خلوّه من السند أو اختزال أحداثه التي تكون مفصلة - أحياناً - في كتبه الأخرى كالتقائض، مما قد يهزُّ ثقة القارئ التي يتغيها راوي الأخبار؛ باعتبار الخبر نمطاً معرفياً عند العرب لا سرداً لأحداث تاريخية فحسب.

ثانياً: وجود نسخة وحيدة للمخطوطة الديباج:

إن وجود نسخة وحيدة للمخطوطة - وصفها بعض الباحثين "بالسقيمة اليتيمة" تُنسب إلى القرن العاشر - قد أدى إلى تعذرٍ إصلاح بعض الإشكالات الواردة في أخبار الديباج، الذي لا يتأتى إلا عن طريق المقابلة،

التصنيف؛ فاختر ثلاثة في كلِّ بابٍ من أبواب الكتاب (الشعراء،^{١٧} الرجاز، الفرسان، الأجواد، الرجلون، الأعرية... إلخ). فهو كتابٌ مصنّفٌ في الأخبار، ويتضمّن أحكاماً نقدية، وليس كتاباً نقدياً صرفاً ولا تاريخياً صرفاً؛ بل إنَّ بعضهم عدّه كتاباً مختصراً،^{١٨} وهو توصيف صحيح، بالنظر إلى ما نجده من تفصيل للأخبار والأيام في كتب أبي عبيدة الأخرى.

والأخبار مصدرّةٌ في المخطوطة بعبارة "قال أبو عبيدة"، وفي بعض الهوامش تعليقات مصدرّةٌ بعبارة "قال ابن خالويه"، وهذا أمرٌ سبقنا في نقاشه - كما أشرنا - ولن نعيد الحديث حوله، لكننا نودُّ الإشارة إلى أن أبا عبيدة حينما يورد أحكاماً نقدية فإنه يأتي بها مسندة إلى العلماء السابقين.^{١٩} وفي المقابل فإن أكثر أخبار الديباج قد خلت من الإسناد؛ فمن بين الأخبار السبعين التي تضمّنها الديباج نجد أنّ خمسة وعشرين خبراً جاءت مسندة، كخبر أوفى بن مطر وجابر الرزمايان: "قال أبو عبيدة: وحدثني سليمان بن مزاحم عن أبيه قال: "...،^{٢٠} في حين خلت الأخبار الخمسة والأربعون المتبقية من الإسناد، كخبر إيثار حاتم على نفسه، "وكان مما آثر حاتم على نفسه أنه...".^{٢١} ويشار أيضاً إلى أن بعض الأخبار المسندة في الديباج

^{١٨} وصفه بذلك حاجي خليفة بقوله: "الديباج، لأبي عبيدة: معمر بن المثنى، اللغوي، المتوفى: سنة ٢١٠ عشر ومائتين. مختصر؛ ذكر فيه أن حكماء العرب في الجاهلية ثلاثة، ودهاء العرب كذا، إلى غير ذلك"، ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٤١م، ١/٧٦٢.

^{١٩} على سبيل المثال: في باب أشعر الشعراء الجاهليين ومن يشبههم من الإسلاميين بسند أبو عبيدة إلى أبي عمرو بن العلاء، كما يفعل في خبر لبيد ومفاضلته بين الشعراء الجاهليين، ينظر: الديباج، ط ٢، ص ٢-٣.

^{٢٠} ينظر: المصدر السابق: ص ٣٨-٤٠.

^{٢١} ينظر: الديباج، ط ١، ص ٢٤.

^{٢٢} نفسه، ص ٤٢.

^{١٧} قارن الجبّاعي بين عمل أبي عبيدة وابن سلام الجمحي في تصنيف الشعراء في طبقات، وأشار إلى اشتغال طبقات ابن سلام على أخبار تتصل بالشعراء وغير الشعراء، وانتهى إلى تأثره بعمل أبي عبيدة؛ لأن "فكرة طبقات الشعراء لم تكن وليدة أفكار ابن سلام الجمحي"، ولمشابهة اختياراته في طبقاته لاختيارات أبي عبيدة بشكل كبير، ومن ذلك "الطبقة الأولى من طبقات فحول الجاهلية"، و"الطبقة الأولى من طبقات فحول الإسلام" وطبقة الشعراء المقلّين، والرّجاز، وما جاء في شعراء أهل المدن عند أبي عبيدة يشبه في معظمه ما جاء عند ابن سلام في شعراء القرى، وكذلك الشعراء المغلّيون، و"أشعر شعراء واحدة عند أبي عبيدة هم شعراء الطبقة السادسة عند ابن سلام". ناصر توفيق الجبّاعي، "فكرة طبقات الشعراء بين أبي عبيدة معمر بن المثنى في كتاب الديباج ومحمد بن سلام الجمحي في كتاب طبقات فحول الشعراء"، مجلة المورد، مج ٤١، ع ١، ٢٠١٤م، ص ١٠١، ١٠٥.

يزيل الإشكال القائم؛ غير أننا لم نجد في المصادر الأدبية والتاريخية ما يسند هذا التوجيه. ويبقى هذا الإشكال العائد إلى النسخة الوحيدة للمخطوطة قائماً ما لم يُعثر على نسخة أخرى، أو يجد أحد الباحثين ما يعضد هذا التوجيه.

ثالثاً: عمل التحقيق:

لقد كان لتحقيق الكتاب الذي قام به العثيمين والجربوع دور في محاولة معالجة الأخبار المشككة، ولكن هذا الدور ظل محدوداً في مواطن يسيرة من الكتاب، ولم يمتد إلى معالجة كل الأخبار المشككة في الديباج، وتظل هذه المحاولة بحاجة إلى مراجعة، وهو ما تأمل هذه الورقة أن تعالجه، بالإشارة إلى عدد من النقاط؛ أهمها:

-محاولة إصلاح الأخبار بالاعتماد على المصادر:

ففي خبر: افتداء حاتم أسيراً في أرض عنزة بنفسه ولبثه في القيد زمناً حتى جيء بفدائه؛^{٢٥} أشار المحققان إلى كتاب العقد الفريد في إطار إصلاح الخبر، والخبر في العقد الفريد مختصر جداً؛ فقد أورده ابن عبد ربه على هذا الوجه: "ومرّ حاتم في سفره على عنزة وفيهم أسير، فاستغاث بحاتم ولم يحضره فكاكه، فاشتراه من العنزيين، وأطلقه، وأقام مكانه في القيد حتى أذى فدائه".^{٢٦} ولا معنى لتخصيص العقد الفريد؛ فقد ورد الخبر في عشرة مصادر أخرى يمكن الاعتماد عليها لإصلاح الخبر والإضافة إليه.^{٢٧} فخير الأغاني

ولا سبيل إلى ذلك، والحال هذه؛ إلا بالتصحيح من المصادر الأخرى.

فمن الأخبار التي مردّ إشكالها إلى النسخة الوحيدة: خبر مخارق بن شهاب وإجارته محرز بن المعكبر (هكذا ورد في المخطوطة - ينظر: صورة رقم (١) في الملحق)، ونقلها المحققان في الطبعة الأولى دون تمحيص،^{٢٣} ثم أضاف محقق الطبعة الثانية شرح الاسم مستشهداً بتحقيق هارون وشاكر للمفضليات،^{٢٤} ولمعنى كعبر في لسان العرب، ولم يتنبّه المحقق إلى أنه تصحيف عن المعكبر في الطبعتين، بل ونقل شرح هارون وشاكر لمعنى الاسم دون أن يلحظ أنه يثبت الاسم مصحفاً (معكبر - هكذا)؛ وبالرجوع إلى المصادر كالمفضليات، أو البيان والتبيين، أو البرصان والعرجان، نجد أنّ اسمه ابن المعكبر.

وفي الخبر نفسه إشكال آخر؛ يقول أبو عبيدة: "وكان محرز بن المعكبر الضبي جاراً لبني العنبر وان لعامة الشيباني ثم أحد بني السمين أغار على ماله ومال بني السيد بن مالك فاستصرخهم فلم يصرخوه...". (ينظر: صورة رقم (2) في الملحق)، وقد تتبّعنا الخبر في المصادر لمعرفة تفاصيل أحداثه، ومحاولة تأويل معنى الجملة "وان لعامة الشيباني"، ومن خلال الخبر في الديباج يمكن توجيهها بأنها اعتراضية ولعل المقصود أنه كان يعني أن جوار محرز كان لعموم الشيبانيين... وهذا التوجيه - إن صحَّ - يمكن أن

^{٢٣} نفسه، ص ٦٢.

^{٢٤} ينظر: أحمد شاكر وعبد السلام هارون، شرح المفضليات، ط ٦، دار المعارف، القاهرة ١٣٨٣هـ/١٩٦٢م، ص ٢٥١، وأبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ط ٧، القاهرة: ١٤١٨هـ/١٩٨٨م، ٤/٤٢، والجاحظ، البرصان والعرجان والعميان والحوالان، بيروت: دار الجبل، ١٤١٠هـ، ص ٧٤.

^{٢٥} الديباج، ط ١، ص ٢٤.

^{٢٦} أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، تحقيق: محمد سعيد العريان، ط ٢، القاهرة، مطبعة الاستقامة، ١٩٥٣م، ١/١٩٧.

^{٢٧} ينظر: أبو فيد مؤرج بن عمرو السدوسي، كتاب الأمثال، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٣، ص ٥١، عمرو بن بحر الجاحظ، المحاسن والأضداد، ط ٢، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، ص ٥٣، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الفاضل، تحقيق: عبدالعزيز الميمني، ط ٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٩٥م، ص ٤١-٤٢، وإبراهيم بن محمد

(بالنصب)، فأتى (بخلاف ما هو عليه في المخطوطة)، نقتد (موافقاً لما في المخطوطة)، مجدّعاً (اسم مفعول). فأهمل ضبط (أسر) في الطبعة الثانية، وكان المحققان قد جعلاً الأسير (صلاة) فاعلا في الطبعة الأولى، وإن كان ذلك قد استدرِك في الطبعة الثانية؛ إلا أن الإشكال ما يزال قائماً في هذه الطبعة عندما غيرَ المحقق ضبط كلمة (مجدّعا) بجعلها اسم مفعول، وحقها أن تكون اسم فاعل؛ لأنها تصف المنتشرَ أسرَ صلاةً.

- أخطاء التصحيف والتحريف:

تعود بعض الإشكالات في الأخبار إلى التصحيف والتحريف في بعض ألفاظ الأخبار، وربما لم ينتبه لها المحققان، أو لربما كانت من أخطاء الطباعة؛ إلا أنها ولدت إشكالات متعددة، ففي الخبر المشار إليه آنفاً، وهو خبر صلاة بن العنبر الحارثي والمنتشر، استمر الإشكال حتى مع تغيير كلمة (فاتكاً) في الطبعة الأولى إلى (فاتكاً) في الطبعة الثانية، وهما غير صحيحين؛ فبالعودة إلى المخطوطة يمكن أن نُقرأ بوضوح أنها: "فتلكاً" (ينظر: صورة رقم (٣) في الملحق) أي: أبطأ عن افتداء نفسه، وهي القراءة التي تؤيدها المصادر الأخرى؛ كما في أنساب الأشراف على سبيل المثال.^{٣٢} وقد نتج عن هذا التصحيف في

- مثلاً - اعتمد عليه المحققان في إضافة بعض ألفاظ الخبر، "أكلني الإِسار [والقمل]" و"توهت باسمي [ومالك مترك]" و"خلوا عنه وأنا أقيم [مكانه] في قيده".^{٢٨} ثم إنَّ محقق الطبعة الثانية^{٢٩} أهمل هذه الإضافات كليّةً دون تعليل،^{٣٠} ويشار إلى أن المحقق التزم في الطبعة الثانية بإيراد بعض الإضافات من مصادر مختلفة في عدد من الأخبار، ما يجعل هذه الطريقة محلّ نظر.

- تباين طريقة الضبط:

اجتهد محقق الطبعة الثانية في إصلاح بعض أخطاء الكتابة في الطبعة الأولى؛ إلا أن تباين الضبط قد استمر في الطبعة الثانية، فظلت إشكالات الأخبار العائدة إلى الضبط كما هي في الطبعة الأولى في عدد من المواطن. فقد جاء خبر: أسر المنتشر لصلاة بن العنبر الحارثي في الطبعة الأولى على هذا النحو: "أسرَ صلاةً بن العنبر الحارثي فاتكاً فقال: [أفد نفسك فابى فقال]: لا والله ما يذُرُّ شارقٌ إلا قطعت منك مفصلاً ما لم تُفد، فقطعه أنملةً أنملةً وعضواً عضواً حتى أتى على نفسه، وكانت بنو الحارث تسمى المنتشر مجدّعاً فطلبوه فلم يقدرُوا عليه حتّى حجّ ذا الخَلصة..."^{٣١}، وجاءت هذه الكلمات في الطبعة الثانية على هذا النحو: أسر (دون ضبط)، صلاةً

الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٤٢٠هـ، ص ٣٢٩.

^{٢٨} الديباج، ط ١، ص ٢٤.

^{٢٩} د. عبد الله الجربوع أخرج الطبعة الثانية من تحقيق الديباج عام ١٤٤١هـ بعد وفاة د. عبد الرحمن العثيمين، رحمه الله.

^{٣٠} ينظر: الديباج، ط ٢، ص ١٧-١٨.

^{٣١} الديباج، ط ١، ص ٣٦.

^{٣٢} أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، جمل من أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي، بيروت: دار الفكر، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ٢٤٠/١٣.

البيهقي، المحاسن والمساوي، تصحيح: محمد بدر الدين النعساني الحلبي، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٦م، ص ١٤٤، الأمالي/ النواذر للقاللي: ص ١٩٠، أبو الفرج علي بن الحسين الأصبهاني، الأغاني، تحقيق: سمير جابر، ط ٢، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، ٣٩٠/١٧، وأبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، جمهرة الأمثال، بيروت: دار الفكر، دت، ص ٣٣٨، وأبو الفرج المعافى بن زكريا الجريري النهرواني، الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، تحقيق: عبدالكريم سامي الجندي، بيروت: دراب الكتب العلمية، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص ٤٣٠، وعبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري، اللآلئ في شرح أمالي القالي، تحقيق: عبد العزيز الميمني الراجوتي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ٨٨-٨٧/٣، وأبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب

وبإيجاز فقد تبين من خلال المحور الأول أنّ طريقة أبي عبيدة في رواية الخبر، كانت سبباً لبعض الإشكالات؛ حيث إنّه لم يلتزم باتباع طريقة العرب العكاظيين في الاقتصار على ثلاثة كما نصّ في بداية الديباج، وذكر كثيراً من الأخبار خالية من السند، كما اختزل بعض الأخبار التي رواها في الديباج. وتبين أيضاً أن تعذر إيجاد نسخة أخرى للمخطوطة قد جعل مهمة المحققين صعبةً حيث تتعدّر المقابلة بين النسخ. إضافة إلى أنّ عمل التحقيق، الذي قام به العثيمين والجربوع - حينما حاولا إصلاح بعض الأخبار بالاعتماد على المصادر لم يكن كافياً في معالجة الإشكالات - إضافة إلى أنّ طريقتهما في الضبط لم تكن منضبطة، ووقوعهما - سهواً - في عدد من أخطاء التصحيف والتحريف. وهذا ما يدعو إلى بيان أثر تلك الإشكالات في فهم الأخبار، وذلك يأتي ضمناً حينما نبيّن أثرها في سردية الأخبار وموثوقيتها، كما سيأتي في المحور الثاني من هذه الورقة.

المحور الثاني:

أثر الإشكالات على سردية الأخبار وموثوقيتها

حين تكون مادة الخبر الأدبي ذات بُعد تاريخيٍّ أو توثيقيٍّ، فإنّ تطرق الشك إلى شيءٍ من سند الخبر أو منتهه يؤثر على موثوقيته التاريخية، هذا مع تسليمنا بأن الأخبار ليست تاريخاً صرفاً، إلا أنها مما يحتاج إليه باحثُ الأدب المستصحب منهجاً سياقياً يُعنى بما أحاط بالنصوص الأدبية من سياقات، ولذا فقد آثرنا أن نختار خبراً لم يكن أبو عبيدة أول رواته، بل يُعثر

الكتابة توهمهما وجود حاجة لزيادة عبارة نقلها عن المبرد في الكامل، وأثبتاها بين معقوفتين [فقال: أفندّ نفسك فأبى]، فقد وضعا هذه الجملة في غير موضعها الصحيح؛ إذ لو كان ثمة حاجة لهذه الزيادة لكان حقها أن تكون قبل (فتلگًا). هذا، وإنّ كلمة (فأبى) المقصودة في الزيادة كانت تُعني عنها كلمة (فتلگًا) لأنها تؤدّي الغرض.

ومن التحريف في عمل التحقيق ما ورد في خبر السليك أحد رجليي العرب، "قال أبو عبيدة: غزت بكر بن وائل بني تميم فأرسلوا طلائع لهم فرأت السليك، وكانوا جاءوا متجردين ليغيروا على بني تميم"، وقد أقرّ المحقق في الطبعة الثانية بوجود التحريف، بقوله في الهامش رقم (٦): "وهي في الأصل "متجودين" وفي الأغاني "جازوا منحدرين"، كما أنها واضحة جداً في المخطوطة"، (ينظر: صورة رقم (٤) في الملحق)، وعند النظر في الخبر فإن التجرد عند العرب إما أن يكون من الثياب أو السلاح، وهذا لا يتأتى في سياق الغزو واتجاه الغزاة إلى العدو! ويؤثّر مثل هذا التحريف في سردية الخبر، وليس هذا موطن تحليله، وتبين لنا معاجم اللغة أنه تحريف؛ لأن المقصود بكلمة "متجودين": أنهم جاءوا غزاة على خيولهم لا راجلين، ففي اللسان: "جاد في عدوه وجود وأجود وأجاد الرجل وأجود إذا كان ذا دابة جواد"،^{٣٣} وفيه أيضاً: "تجودتها لك، أي: اخترت الأجود منها"، كما ورد فيه: "جود في عدوه تجويداً"، وكلها معانٍ تلائم سياق الغزو والإغارة، وتجعل "متجودين" أبعد احتمالاً أو مناسبة لهذا السياق.

^{٣٣} ينظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري، لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير ومحمد حسب الله وهاشم الشاذلي، القاهرة: دار المعارف، دت، (مادة: جود)، ٧٢١/١.

وسنثبت الروايات الثلاث للخبر - على الرغم من طولها النسبي - في جدول مفصلٍ تظهر فيه أجزاء الخبر في هذه الروايات بحسب السند، وتفاصيل الخبر، وأحداثه، وشخصه، والشعر المصاحب للخبر، وخاتمه المتضمنة وجهة النظر قبل أن نشرع في التحليل؛ وذلك لتبيين التحولات التي تطرأ على الخبر الواحد في المصادر المختلفة، ومدى تأثيرها على بنية الخبر وسرديته وموثوقيته:

عليه في المصادر قبله، كما يشيع ذكره في المصادر الأخرى بعده؛ لنبيّن منشأ الإشكال، ومدى التحولات التي طرأت عليه، وأثرها على فهم الخبر وبنية السردية، وعلى موثوقية الخبر كذلك.

النموذج الأول: خبر جابر وأوفى بن مطر الرزاميان.
اخترنا خبر جابر وأوفى بن مطر الرزاميان؛ لأنّه من الأخبار السائرة؛ إذ نجده قبل الديباج وبعده، وتجدر الإشارة إلى مقارنة خبر الديباج مع الخبر في ذيل الأمالي للقالبي - في بحث الخبر السائر - مقارنةً بين الخبر الأصلي وهو المروي عن أبي عبيدة في الديباج والخبر الفرعي الذي رواه القالبي عن أبي عبيدة أيضاً،^{٣٤} مع عدم الإشارة إلى الخبر المروي عن المفضل الضبي في أمثال العرب.

^{٣٤} ينظر: القرني، الخبر السائر، ص ١٥٧ - ١٦٧.

الخبر في: الأمالي لأبي علي القالي ^{٣٥}	الخبر في: الديباج لأبي عبيدة ^{٣٦}	الخبر في: أمثال العرب للضبي ^{٣٧}
قال: وحدثنا أبو بكر بن أبي الأزهر قال: حدثني محمد بن يزيد قال: حدثني التوزي عن أبي عبيدة قال:	قال أبو عبيدة: وحدثني سليمان بن مزاحم عن أبيه قال:	زعموا
خرج ثلاثة نفر من بني مازن وهم أوفى بن مطر الخزاعي وجابر ومالك الرزاميان	خرج أوفى بن مطر وجابر الرزاميان، وشهاب الخزاعي	أن شهاب بن قيس أبا بني خزاعي بن مازن بن مالك بن عمرو بن تميم خرج مع خاله أوفى بن مطر المازني، ومعه رجل آخر من بني مازن يقال له جابر بن عمرو، فكانوا ثلاثة.
ليغيروا على بني أسد بن خزيمة؛	يتأوبون	وكان جابر يزرع الطير، فبينما هم يسرون إذ عرض لهم أتر رجلين يسوقان بعيرين ويقودان فرسين، قالوا: فلو طلبناهما، قال جابر: فإني أرى أتر رجلين يسوقان بعيرين شديداً كلبهما؛ الفرار بقراب أكيس، فأرسلها مثلاً، وفارقهما. ومضى أوفى بن مطر وشهاب في أثر الرجلين وكان على أوفى بن مطر يمين ألا يرمي بأكثر من سهمين، ولا يستجيره رجل أبداً إلا أجاره، ولا يعتز رجلاً حتى يؤذنه،
فلقوا أعداءهم، فقتل مالك وارتت أوفى جريحا	فلقوا أعداءهم من بني أسد فشغل كل واحد منهم قرنه، فأجلت المعركة عن أوفى جريحا	فهاجا بالرجلين وهما في ظل طلحة، وإذا هما من بني أسد ثم من بني فقعس، فلما رأى أوفى أحدهما قال له: استمسك فإنك معدو بك، أي محمول، فقال الأسدي: إنك لا تعدو بعير أمك وإنما تعدو بليث مثلك يجد بالمصاع كوجدك؛ فقال أوفى بن مطر: يا شهاب ارم فإن يده في غمة، قال الأسدي: لا تحسبن أن يدي في غمه في قعر نحي أستثير حمه ليس لواحد علي منه ألا ولا اثنين ولا أمه إلا الذي وصى بتكل أمه فقال أوفى بن مطر: دع الرماء واقترب هلمه إلى مصاع ليس فيه جمه فذاك عندي ابن العجوز الهمم
فقال أوفى لجابر: احملني، قال: إن بني أسد قريب وأنت ميت لا محالة، وأن يقتل واحد خير من أن يقتل اثنان،	فقال أوفى لجابر: أقم علي حتى تنتظر إلى ما يصير إليه أمري، قال: أنت ميت لا محالة، وليس لك درك أن تقتلني بنو أسد،	فرمى أوفى بن مطر الأسدي فصرعه، ورمى شهاباً الأسدي الآخر فصرعه، فقال الآخر: جواراً يا أوفى،

^{٣٥} ذيل الأمالي، صفحة ٩١ طبعة دار الكتب المصرية.^{٣٦} الديباج، ط١، ص ٣٨ - ٤٠.^{٣٧} المفضل بن محمد الضبي، أمثال العرب، تحقيق: إحسان عباس، ط٢، بيروت: دار الرائد العربية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ٦٦ - ٦٨.

أراد أن هذا مما يدور على الألسنة ولا يُعرف له سندٌ، على أن "رَعَمَ" قد تأتي لما هو حقٌّ لا يشك فيه، كما أنشد ابن الأعرابي لأمية في الزعم الذي هو حقٌّ: "وإني أدينُّ لكم أنه *** سيُنجزكم ربكم ما رَعَمَ"^{٤٢} وقد جاء الخبر في الديباج مسنداً؛ إذ ينص أبو عبيدة أن سليمان بن مزاحم^{٤٣} قد أخبره به عن أبيه، وعلى الرغم من وجود الإسناد فإننا لا نستفيد منه كثيراً لأنه بحكم المجهول لنا اليوم، ولا شك أن أبا عبيدة ومن عاصره كانوا يعرفون سليمان بن مزاحم ولولا ذلك لما أسند إليه أبو عبيدة. وعليه يمكن القول: إنَّ الموثوقية في هذا الخبر ترتفع إذا ما قورنت بخبر صَدَّرَ بـ "زعموا". وكذلك جاء الخبر في الأمالي مسنداً، ولكن الإسناد يتوقف عند أبي عبيدة؛ وفيه: "حدثنا أبو بكر بن أبي الأزهر قال: حدثني محمد بن يزيد قال: حدثني التوّزي عن أبي عبيدة"، والموثوقية هنا تتجه إلى نقل القالي عن سلسلة رواة الخبر حتى نصل إلى أبي عبيدة، وأما ما قبل أبي عبيدة فلا يدخل فيها. على أننا لا نستطيع محاكمة سند رواية الخبر الأدبي كما لو كان سلسلة رواةٍ لخبرٍ أو حديثٍ نبويٍّ، وإن كان وجود السند مما يقوي الموثوقية في الخبر على

الجدول أعلاه يقارن بين نصِّ الخبر في مصادر ثلاثة فقط: أحدها الديباج، ومصدرٍ قبله (أمثال العرب للمفضل الضبي)، ومصدرٍ بعده (ذيل أمالي القالي)، وإن كان الخبر قد شاع ذكره في المصادر وسار، لكن هذه المصادر تكفي لبيان الفكرة التي نود إيضاحها هنا. ومما يلفت النظر في هذه الروايات اختلاف أساليب سرد أحداث الخبر، وتباين ذكر تفاصيله بين أكثر من ذلك ومقل. ولعل أول ما يلحظ هو سند الخبر، فبينما يجعله المفضل عائماً بقوله "وزعموا"^{٣٨} وهذه الصيغة "تؤدي دوراً مهماً في أمثال العرب، وهي فاتحة القصص في أغلب الأحيان، بحيث تبدأ الكتاب بهذه الصيغة"^{٣٩}، ويستعملها الضبي كذلك للفصل بين القصتين. ويرى عبد الملك مرتاض بشكل عام أن صيغة زعموا "أم الأشكال السردية، وأصلها، وأعرقها في الأدب العربي".^{٤٠} وغير خافٍ معنى الزعم في العربية وميل معناها نحو التشكيك أو عدم الموثوقية بما رُعم أو "شك فيه فلم يُدرَ لعله كذب أو باطل"^{٤١}، وفي اللسان: "إنما يقال: زعموا في حديث لا سند له ولا ثبت فيه، وإنما يُحكى عن الألسن على سبيل البلاغ؛ ولعل المفضل الضبي

الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ، ٤٢/٢، وابن عدي، العقد الفريد، ٢٢٠/٧. والسياق الثاني الذي يذكر فيه سليمان بن مزاحم، مذكور ضمن سند الرواة لخبر ينقله السيوطي في المزهر ويعزو أصله إلى كتاب أيام العرب لأبي عبيدة، ولا يفصل في شيء عن سليمان بن مزاحم. ينظر: السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ٤٤٤/١، أما السياق الثالث فنجد في كتاب: سفر السعادة وسفير الإفادة للسخاوي، وينقل فيه خبراً عن أبي عبيدة أيضاً: "قال أبو عبيدة: كنا نختلف إلى سليمان بن مزاحم المازني ففقدته أهله أياماً، فطلبوه مني. فبينما أنا أجول عليه، إذا هو جاء من الجبل، قلت: أين كنت أيامك هذه، وقد فقدك أهلك فهم يطلبونك؟ قال: ذهب بي قوم إلى جدة هذا النهر...، ولا يضيف لنا هذا الخبر شيئاً عن سليمان بن مزاحم إلا أنه مازني، وقد علق الدالي في الهامش بقوله: "لم أجد هذا الخبر"، ينظر: السخاوي، سفر السعادة وسفير الإفادة، تحقيق محمد الدالي، ط. ٢، بيروت: دار صادر، ١٤١٥هـ، ٣٩٦/١.

^{٣٨} كتب علي أصغر مقبل، بحثاً فصل فيه القول في وظيفة "زعموا" السردية في كتاب المفضل الضبي، ويرجح أن المفضل الضبي "كان مطلعاً على كتاب كليلة ودمنة لابن المقفع... وتأثر بأسلوب هذا الكتاب في طريقة الابتداء بالقصة وأخذ صيغة "زعموا" من ابن المقفع". ينظر: علي أصغر مقبل، صيغة زعموا ووظيفتها السردية في كتاب أمثال العرب للمفضل الضبي، مجلة آداب ذي قار، ٢٣٤، (٢٠١٧م)، ص ٢٢٠.

^{٣٩} المصدر السابق، ص: ٢٢٤.

^{٤٠} عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية بحث في تقنيات السرد، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨، ص ١٤٣.

^{٤١} ابن منظور، لسان العرب، (مادة زعم)، ١٨٣٦/٣.

^{٤٢} المصدر السابق، ١٨٣٤/٣.

^{٤٣} لم نجد له ترجمة، ولا ذكراً إلا في سياقات ثلاثة: الأول في خبر يروي عن بخله "قيل: ونظر سليمان بن مزاحم إلى درهم فقال: في شقٍّ لا إله إلا لله، وفي شقٍّ محمد رسول لله؛ ما ينبغي أن تكون إلا معادة، وقذفه في صندوق". الجاحظ، المحاسن والأضداد، ص ٩٧، وينظر: أبو محمد عبد

فإذا قصدنا إلى تحليل مضامين الخبر نجد أن رواية المفضل الضبي تتضمن زيادةً تصلح أن تكون خبراً مستقلاً؛ ذلك أن أوله شرح لقصة المثل "الفرار بقراب أكيس"، وينتهي هذا الخبر بحديث جابر عن أثرهما وخشيته من بأسهما، وإيثاره السلامة بالفرار ومفارقة الركب، قبل أن يلقوا القوم أو يقاتلوه. وهذا يخالف كثيراً ما ورد في رواية الديباج للخبر كما سيأتي؛ إذ إن أبا عبيدة يجعل جابراً حاضراً للقتال، مشاركاً فيه إلى آخره حتى يقف على صاحبه جريحاً، ثم يخذله ويتركه ويعود إلى قومه. ولو أخذنا برواية المفضل الضبي للخبر لأمكن القول: إن هجاء أوفى لجابر أفسى مما اقترفه؛ إذ المغزى أن يُلام على تركه رفاق الطريق، ولو لم يكونوا قد لقوا عدواً أو أنشأوا قتالاً؛ ولكن رواية الديباج -ومثلها رواية الأمالي- لهما مغزى مختلف، وتختلف معه بنية الخبر؛ إذ فيهما أن جابراً يمضي مع رفاقه حتى يلقوا الأسديين، ويشترك في القتال، ثم يفرّ تاركاً صاحبه جريحاً يستجد ولا ينجده.

كما تختلف خاتمة الخبر في رواية الضبي اختلافاً كبيراً عما نجده في رواية الديباج والأمالي؛ إذ تتحلّ عقدة السرد بنهاية سعيدة يصطاح فيها الفريقان المتحاربين ويداؤون جراحهم، ويقيمون في شعب جبلة فريقياً متحداً يغزون معاً، ويغتمون، ويقتمون ما

كل حال. ثم يُنظر بعد ذلك في المصادر وصيغ الأخبار وتعرض على العقل، فيُقْبَل ما يمكن قبوله منها في إطار السياقات الملائمة لهذه الأخبار الأدبية.

ومما يُلاحظ كذلك على الخبر في هذه المصادر الثلاثة أن أمثال العرب للضبي كان أكثر ذكراً لتفاصيل أحداث الخبر، وهو أقدمها زمناً. وقد ذهب العاني إلى أنه "من الواضح أن كتاب الأمثال للضبي لم يبق نقياً على الهيئة التي كان عليها زمن مصنفه، فثمة تعليقات وشروحات وإضافات مختلفة تتخلله"^{٤٤}؛ فهل تكون التفاصيل والأحداث التي نجدها في رواية المفضل الضبي لخبر جابر وأوفى الذي بين أيدينا من صنع المعلقين والشرح والنساج الذين نقلوا الكتاب وأضافوا إليه إضافات وزيادات لم تكن موجودة أو معروفة لأبي عبيدة أم إنها من عند المفضل الضبي نفسه؟ لا شك أنه لا سبيل للجزم بشيء في هذا، كما لا يُمكن الجزم أن أبا عبيدة قد نقل هذا الخبر عن الضبي تحديداً، لا عن مصادر أخرى، ومن المعلوم أنهما عاشا في زمن واحد؛ وإن كان الضبي كوفياً وأبو عبيدة بصري، وتنافس علماء المدينتين معلوم،^{٤٥} إلا أننا نجده يروي عن المفضل في كتبه الأخرى كمجاز القرآن،^{٤٦} والنقائض،^{٤٧} ما يجعل رواية أبي عبيدة عن المفضل الضبي واردة.

^{٤٤} زكي ذاكر الفجر العاني، دراسة تحليلية في أقدم كتب الأمثال: أمثال العرب للمفضل الضبي، مجلة المورد، ١٩٩٦م، مج ٢٤، ع ١، ص ٦.
^{٤٥} جاء في مقدمة تحقيق إحسان عباس لكتاب أمثال العرب للضبي ما نصه: "بل اتهمه أبو عبيدة بالوضع؛ فقد أنشد المفضل هذا الرجز: أي قلوب راكم تاهها ... طاروا عليهن فثل علاها وأشدد بمنتي حقب حقواها ... ناجية وناجياً أباهما قال أبو حاتم: سألت عن هذه الأبيات أبا عبيدة فقال: انقط عليه، هذا صنعه المفضل؛ ولا يبعد أن يكون هذا من ظنون أبي عبيدة الذي كان سريعاً إلى الذم". ينظر المفضل بن محمد الضبي، أمثال العرب، تحقيق إحسان

عباس، بيروت: دار الرائد العربي، ١٤٠٣هـ، ط ٢، ص ١٢، ينظر: أبو زيد الأنصاري، النوار في اللغة، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد، القاهرة: دار الشروق، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص ٤٥٨.
^{٤٦} ينظر: أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٨١هـ، ٢٥٧/١.
^{٤٧} ينظر: أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي، شرح نقائض جرير والفرزدق، تحقيق محمد إبراهيم حور ووليد محمود خالص، ط ٢، أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٩٩٨م، ٣٤٥/١.

كل منهم بقرنه"، ثم أغفل ذكر شهاب، ولم يذكر نجاته أو جرحه أو موته، كما لم ينص على ما حلَّ بالأسديين، وإن كنا نفترض مقتلهم أو إصابتهم بجراح بليغة تمنعهم عن مواصلة القتال، وذكر جراحة أوفى، وتخلي جابر عنه، وأن القوم سألوا جابراً عن أوفى فأخبرهم بموته. وأما القالي فإنه يبدأ بذكر الرفقة الثلاثة (أوفى الخزاعي وجابر ومالك الرزاميان)، مستبدلاً شهاب الخزاعي بمالك الرزامي، ثم يذكر أنهم أغاروا على بني أسد (ولم يحدد أيضاً عدد مقاتليهم من الأسديين)، وينص على مقتل مالك، وإصابة أوفى، ثم فرار جابر إلى قومه وإخباره بمقتل أوفى ومقتل مالك كذلك. هذه الاختلافات وإن كانت لا تغير أدوار الشخصيات الرئيسية بالكلية، إلا أنها تؤثر في فهم الخبر، وتقود إلى التساؤل عن موثوقيته، وتشير إلى التحولات التي طرأت على سيرورته، وانتقاله من زمن لآخر ومن وسيط ناقل إلى آخر، وهذه الإشكالات تتطلب نوعاً مختلفاً من المنهجيات في التعامل معها لتحليلها وفهمها.

ولعل التفاتنا إلى **وجهة النظر** في كل واحد من هذه المصادر الثلاثة قد يسهم في تحليل هذا التباين بن روايات الخبر الواحد، على افتراض أن تباين اهتمامات المؤلفين قد يؤثر في استحضار جانب من الخبر وإهمال جوانب أخرى؛ فتأتي معها روايات الخبر الواحد في المصادر متباينة تبعاً لتباين منطلقات المؤلفين. فالمفضّل الضبي كان يجمع الأمثال، وتقتضي منهجية كتابه التي اختطها أن يورد

غتموه. وهنا يمكن أن يقال: إن أوفى ضمَّ إلى هجاء جابر الشمامة به؛ إذ فاتته هذه النهاية السعيدة التي لم يتنبأ بها، ولم يكسب من فراره مع السُّبة والهجاء إلا الحسرة، ولذا لا يذكر الضبي ما حل بأوفى بعد ذلك، ولا ما حل بجابر أيضاً مع أنّ الديباج يروي التفاصيل. ورواية أبي عبيدة والقالي للخبر تأخذ منحى مختلفاً تماماً؛ فلا يرد فيهما ذكر المثل "الفرار بقراب أكيس" ولا قصته، ولا شيء عن قيافة جابر وعيافته، أو مفارقتة لصاحبه، وإنما يرد فيهما اشتراكه مع أوفى في قتال الأسديين ونجاته من القتل أو الكُلم، بينما أثنى صاحبه أوفى بجراح أعجزته عن الهرب، واستغاثته بجابر ليحمله معه عن ديار الأسديين؛ وحُذِلانه إياه عندما رآه قد أثنى، فغلب على ظنّه أنّ أوفى سيثقله ويلقي بهما معاً إلى التهلكة، فتركه وعاد إلى قومهما، ونعاه لهم ظناً منه أنه قد مات. ولأنّ الهجاء في هاتين الروايتين لم يكن كافياً لوصف قبح فعلته؛ نجد القصة تُختم بالإشارة إلى العار الذي لحق بجابر: "فانسل واخفى عن قومه حتى لا يعلمون عنه شيئاً". وفي هذا مغزى آخر للحكاية لا نجده في رواية الضبي للخبر تجعل بُنيته فيهما مختلفة بشكل كبير. كما أنّ **شخصيات الخبر** تختلف بشكل ملحوظ في الروايات الثلاث، فالضبي يجعل الرفقة ثلاثة (شهاب بن قيس وخاله أوفى بن مطر، وجابر بن عمرو)، ثم يفر عنهم جابر، ويبقى شهاب وأوفى؛ فيقاتلان رجلين من بني أسد لم يسمّهما، ويكلم أوفى وأحد الأسديين. أما في رواية الديباج، فالرفقة ثلاثة (أوفى وجابر وشهاب)، ويلقى ثلاثتهم عدوهم من بني أسد (دون أن يحدد عدداً لكنهم لن يقلّوا عن ثلاثة لقوله: "شغل

شارحاً لها؛^{٥١} كما فعل في شرح معنى "رجلي"، ونجده يعتمد إلى ذكر ألفاظ غريبة فيذكرها، ثم يشرحها كمعنى "متفاج"، ويستشهد بالشعر لتعليل استعمال لغوي ما، أو تفسير كلمة غامضة كما فعل في الاستشهاد بشعر فرار الأسدي لشرح معنى "سليك المقانِب"^{٥٢} وتعليه لتلقيب المنتشر بالمجدِّع، وشرحه كذلك لذي الخلصة ومكانه ومكانته، وفي تقديرنا أن هذه اللمحات مما يمتاز به عمل أبي عبيدة عن غيره من معاصريه أو سابقيه، إضافة إلى نقل الأخبار ورواية الأشعار التي ترد فيها.

ولعل أبرز مظاهر التباين في الروايات الثلاث لخبر جابر وأوفى تتضح في الشعر الذي نقلوه عن أوفى في هجاء جابر؛ فعلى الرغم من أن عدد الأبيات متَّحد في الروايات (سبعة أبيات) إلا أننا نجد تبايناً في ألفاظ الشعر، كما أن أسماء الأماكن الواردة فيه قد جاءت متباينة في الروايات، واختلف ترتيب الأبيات في الروايات كذلك، ولعل الجدول أدناه يوضح اختلاف ترتيب الأبيات في روايتي الديباج والأمالى مقارنة بما هي عليه عند الضبي:

المثل في سياق القصة التي قيل فيها ذلك المثل،^{٥٨} أما أبو عبيدة فكتابه الديباج مصنف في الأخبار، ويضم أشعاراً، وينقل أحكاماً نقدية، وشروحات لغوية، وليس مخصصاً للأمثال، وإن كان سبيله في بقية الكتاب ذكر بعض الأمثال ضمن الأخبار التي ترد، وكانت طريقة أبي عبيدة في هذا الكتاب أن يذكر الثلاثة الأبرز في كل باب من الأبواب التي اختارها، كما نصّ على ذلك في أوله: "كان العرب العكاظيون لا يعدّون من الشيء إلا ثلاثة ثم يكفون ولا يزيدون عليها شيئاً، وإن لحق بعد شيء مثل الثلاثة التي عدوا قبل ذلك لم يعدوه معه".^{٥٩} وقد جاء ذكر خبر أوفى في سياق رجليّ العرب، وعرفهم بقوله: "الواحد رجليّ: وهو الشديد العدو، وإنما يغير على رجليه ... وكانوا لا يجارون شداً، وكان ربما جاع أحدهم فيعدو على الظبي حتى يأخذه بقرنه، وكانوا أدل من القطا"^{٥٠} وقد عدّ أوفى بن مطر المازني ثالث الرَجَلِيِّين مع المنتشر الباهلي، والسليك بن السلكة. كما أورد أخباراً تدل على إغارتهم وشدة بأسهم وإن كان قد أورد للسليك ما يمكن أن يُسلك في الأساطير الشعبية التي يتناقلها الناس.

وتبعاً لاهتمامات أبي عبيدة نجد أن اهتماماته اللغوية تتسلل إلى جمل الخبر في هذا الباب وتحدّ من تدفق السرد لأحداث الخبر؛ فنجده يتوقّف عند الكلمات

^{٥٠} المصدر السابق، ص ٢٣-٢٤.

^{٥١} يظن المحققان أن هذه الشروحات اللغوية قد تكون من عمل ابن

خالويه، الديباج، ط١، المقدمة (ص ٨)، ومثن الكتاب (ص ٢٤).

^{٥٢} في اللسان: "أقنّب الرجل إذا استخفى من سلطان أو غريم ... ويقال: مخلّب الأسد في مقنّبه، وهو الغطاء الذي يستتره فيه"؛ ولعل سليكام وصف بهذا حين كان من شأنه الإغارة ثم الهرب والاختفاء. ابن منظور، اللسان، (مادة قنّب)، ٣٧٤٦/٥.

^{٥٨} يورد العسكري في جمهرة الأمثال قصة أخرى لهذا المثل وفيها أن قائله هو معبد بن زرارة في انتجاعه عمرو بن هند وكان قد منع الميرة عن تميم بعد يوم أواره... ثم ينص على أن هناك رواية أخرى تقول بأن "المثل لجابر بن عمر المازني...". ويورد الخبر قريباً من رواية الضبي، ويختصر في بعض المواطن. ينظر: العسكري، جمهرة الأمثال، ٩٣/٢.

^{٥٩} الديباج، ط٢، ص ١، ونقل عن دغفل بن حنظلة السدوسي أن العرب "لو كانت تعد لرابع كانت خبيثة بنت رياح الغنوية" رابعة المنجبات؛ ينظر: الديباج ط٢، ص ٦١، إلا أنه لم يلتزم بهذه الطريقة في جميع أبواب الكتاب.

محققا الديباج دون تمحيص، والصواب أنه جابر الذي جيء بالقصة كلها للإخبار بفراره. كما تختلف الروايات في أسماء المواضع المذكورة في الشعر، ففي أمثال العرب: "تجاوزت حمران"، وفي الديباج "تجاوزت جُمران" وقد يكون تصحيحاً أو سهواً، لكنها في ذيل الأمالي "تجاوزت ماوان".^{٥٣} وقد لا يكون لهذا النوع من التباين كبير أثر على الأحداث الرئيسة في الخبر، بيد أن بعض الاختلافات الواردة في الشعر تُعدُّ مؤثرة في سياقات البحث اللغوي؛ فكلمة "تخاطأت"، أُثبتت في الديباج وفي الأمالي "تخطأت"؛^{٥٤} مع أن بيت أوفى هذا يرد في كتب اللغة شاهداً شعرياً على استعمال "تخاطأ" التي تعني: بين له خطأه في المسألة، وفي اللسان "تخاطأ" تعني: أخطأ الرامي غرضه،^{٥٥} وهي في كتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة "تخاطأت"، ويستشهد فيه ببيت أوفى بن مطر السابق،^{٥٦} ثم نجدها تخطأت في مخطوطة الديباج.

ومن المفارقة أن تأتي ألفاظ الأبيات الشعرية في رواية القالي مقارنةً جداً لألفاظ رواية الضبي، وأكثر مخالفةً لألفاظ رواية أبي عبيدة مع نصّ القالي على الأخذ من أبي عبيدة بسندٍ متصل، ولعل هذا يشير إلى أن المخطوطة التي حملت لنا هذا الخبر قد تكون مصدر الاختلاف، وأن النساخ ربما كان لهم يدٌ في

رواية ذييل الأمالي لأبي علي القالي	رواية الديباج لأبي عبيدة	في رواية أمثال العرب للضبي
مستبدل بآخر: "وَقَلَّتْ عَمَايَةَ ..."	3	1
5	4	2
6	5	3
7	مستبدل بآخر: "وَقَلَّتْ عَمَايَةَ ..."	4
3	6	5
1	1	6
2	2	7

قد يقع اختلاف ترتيب الأبيات في روايات القصيدة الواحدة مع طول العهد والاعتماد على الرواية الشفاهية، لكن النقل عن المصادر المكتوبة، وذكر الإسناد يجعل هذا الاختلاف مثار تساؤل، فالبيت السادس في رواية الضبي "فمن مبلغاً خلتي جابراً..." هو الأول في الديباج، وكذلك في الأمالي، ولكن ألفاظه مختلفة في الروايات، وأبرز ما تغيّر أن رواية الديباج تستبدل "جابر" بـ "عامر"، وأصل هذا الخطأ يبدأ من المخطوطة، ولعله سهو من الناسخ، ونقله

موضع المجازات وموضع «يساقط» في موضع يسقط عليك ربنا جنياً والعرب تفعل ذلك، قال أوفى بن مطر المازني:

تخاطأت النبل أحشاءه ... وأخر يومي فلم يعجل

تخاطأت وهو في موضع أخطأت". أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق: فؤاد سزكين، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٨١هـ، ٥/٢ - ٦.

^{٥٣} علق محقق الديباج في الطبعة الثانية على هذا التباين، ورجح أن جمران جبل، وقد يكون ماءً، أما ماوان فوادٍ فيه ماء، ينظر، الديباج، ط ٢، ص ٣٠.

^{٥٤} في أصل المخطوطة أثبتتها الناسخ: "تخطأت"، وتابعه في ذلك المحققان في طبعتي الكتاب.

^{٥٥} ابن منظور، لسان العرب: (مادة خطأ)، ١١٩٢/٢.

^{٥٦} في مجاز القرآن: "يساقط عليك" من جعل «يساقط» بالياء فالمعنى على الجذع ومن جعله بالتاء فالمعنى على النخلة وهي ساكنة إذا كانت في

الكتابية، وكذلك انتقال النصوص من النسخة المخطوطة القديمة إلى المطبوعة الحديثة، كما يبعث على تأمل الدور الذي تلعبه السياقات الثقافية المختلفة التي تنتقل عبرها المعرفة، وتأثيرها في العلوم والمعارف كما وكيفاً.

ولعل ما قدمناه من تحليل ومقارنة بين الروايات الثلاث للخبر يُسهم في الكشف عن تعدد الإشكالات في أخبار الديباج، وتأثيرها على فهم الخبر وموثوقيته، والتي لا يمكن تحميل المحققين تبعثها، فبعض الإشكالات تعود إلى المخطوطة نفسها وناقليها أو ناسخيها، كما أن السياق المعرفي، والثقافة المعيشة نفسها، وطبيعة انتقال الخبر الأدبي من وسيط حامل إلى وسيط آخر كلها عناصر مهمة؛ تؤثر على طبيعة المعرفة المنقلة عبر هذه الوسائط، ما يجعلنا أمام تحدٍ حقيقي حول المنهجية الأكثر نجاعة في مقارنة هذا النوع من الأخبار الأدبية.

النموذج الثاني: خبر قيس بن عاصم:

يجدر أن نشير إلى خبر مشكل كان مردُّ الإشكال فيه عائد إلى السياقات المعرفية والثقافية التي تشي بها سردية الخبر؛ فقد أورد أبو عبيدة خبر قيس بن عاصم تحت عنوان: "عَدْرَةُ العربِ ثلاثة"، وجعل الخبر موجزاً؛ اختزل فيه الأحداث منذ الجاهلية إلى ما بعد إسلام قيس وقومه في السنة التاسعة للهجرة، بطريقة

اختلاف بعض الألفاظ أو الأبيات، ونلاحظ أن البيت الرابع منها - "وقلت عماية أرض فضاء..." - عند تتبعنا المصادر غير مذكور إلا في الديباج والأمازي، بعكس الأبيات الأخرى،^{٥٧} ونلاحظ أن ما جاء في أحداث الخبر هو بمثابة الشرح للبيت؛ لمشابهته لما جاء نثراً في متن الخبر حين قال أوفى: "فإني أزحف حتى نلحق "بعماية" فنشرب من مائها ونأكل من حُضْرها، فقال جابر: والله ما ترك بنو أسد بعماية إلا أرضاً فضاء".^{٥٨}

وإذا استبعدنا سهو الناسخ أو اختلاط النصوص عليه فيمكن القول: إنَّ تدخُّل ناسخ مخطوطة الديباج أو بعض ناقله قد يكون السبب في اختفاء بيت فيه شيء من الكشف أو الحسيّة؛ على الرغم من وروده في عدد من المصادر،^{٥٩} وذكره في رواية الضبي، ووروده أيضاً في رواية القالي، وهو البيت الرابع (السابع في رواية القالي)، رواه الضبي:

ونيط بحقوقك ذو زرنب *** جميش يُوكَل للفيشل
ورواه القالي باختلاف يسير:

وليت بحقوقك ذا زرنب *** جميشا يُرْكَل بالفيشل
مع أن في الديباج من أبيات الشعر ما هو أكثر وصفاً حسيّاً من هذا البيت.^{٦٠} وهذا يلفت النظر إلى الأثر الذي يحدثه انتقال النص من وسيط معرفي إلى آخر، كالانتقال من نمط الرواية الشفاهية إلى التوثيق

^{٥٧} ينظر على سبيل المثال: أبو بشر اليمان بن اليمان البندنجي، التقفية في كلام العرب، تحقيق: خليل إبراهيم العطية، بغداد: مطبعة العاني، ١٩٧٦م، ص ٤٧٨، وعلي بن الحسن الهنائي الأزدي، المنتخب من كلام العرب، تحقيق: محمد أحمد العمري، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٠٩هـ، ص ٥٧، والمفضل بن سلمة بن عاصم، الفاخر، عبد العليم الطحاوي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى الياباني الحلبي، ١٣٨٠هـ، ص ١١٧.

^{٦٠} ينظر على سبيل المثال، الديباج، "باب المرتشون في الحكومة"، وما قاله سبرة بن عمرو في هجاء ضمرة بن ضمرة. ط. ٢، ص ٨١.

^{٥٧} على سبيل المثال: البيت الذي قبله: "وقلت قساس من الحرمل"، مذكور في: الحيوان للجاحظ، اللامع العزيزي للمعري، وتاج العروس للزبيدي (مادة حرمل)، وغيرها، ينظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، بيروت: دار الجبل، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ٧٣/٣، وأبو العلاء المعري، اللامع العزيزي شرح ديوان المتنبي، تحقيق: محمد سعيد المولوي، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، ص ١٤٦١، ومحمد بن عبدالرزاق الحسيني مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، الكويت: دار الهداية، ١٩٦٥م، ٢٩٤/٢٨.

^{٥٨} الديباج، ط ٢، ص ٢٩.

تشوّه هذه الشخصية؛ يقول: "غدره العرب ثلاثة: قيس بن عاصم البدغ، وكان من أغدر الناس، فجاوره ذبياني يتجر في أرض العرب فربطه وأخذ متاعه وشرب شرابه، حتى جعل يتناول النجم، فقال: وتاجر فاجر جاء الإله به

كأن عثونه أذئاب أجمال
ثم قسم صدقة النبي صلى الله عليه وآله في قومه
فقال:

ألا أبلغا عني قريشاً رسالة

إذا ما أتتهم مهاديات الودائع
حبوت بما صدقت في العام منقرا

وأياست منها كل أطلس طامع^{٦١}
والإشكال في هذا الخبر يعود إلى طريقة صياغة أبي عبيدة؛ إذ إن الخبر قد صيغ بأسلوب يوحي بتحامل أبي عبيدة على هذه الشخصية في قوله: "وكان من أغدر الناس..."، في معرض اتهامه بالغدر بجاره الذبياني التاجر، بينما نجد أن هذا الخبر يُذكر عن قيس في جاهليته، في حالة سُكّر أدت به إلى أن يكون بعدها من العرب الذين حرّموا على أنفسهم الخمر في الجاهلية. ثم يُردف ذلك بقصة تقسيمه لصدقات النبي صلى الله عليه وسلم في قومه،^{٦٢} وهذا الأسلوب السردى القائم على الإيهام والاختزال

ربما كان يحيل إلى سياق ثقافي محدد اتهم به أبو عبيدة يقوم على ثلب العرب. خاصة إذا علمنا من خلال الروايات الموثوقة أن قيساً كان من أحلم العرب، ومن ساداتهم، وممن حرّم على نفسه الخمر في الجاهلية^{٦٣} فلما أسلم سماه النبي صلى الله عليه وسلم سيد أهل الوبر، يقول الميداني: "وزعم أبو عبيدة أنه كان من أغدر العرب"^{٦٤}، وفي إطار معالجة إشكال الخبر الذي يحيل إلى سياق ثقافي محدد يقول محقق الطبعة الثانية: "ولعل هذا مما يُضعف رواية أبي عبيدة المغرم بثلب العرب".^{٦٥} وهذا الخبر قد ورد في كتاب الأشربة لابن قتيبة في سياق ثقافي مختلف عما عند أبي عبيدة حول شخصية الخبر؛ إذ يورده في سياق فضائل قيس بن عاصم،^{٦٦} بعيداً عن الإيهام والاختزال المؤدبين إلى ما يضاد ذلك عند أبي عبيدة. ولعل الدراسات الثقافية التي تتناول أفكار العصر الذي تدرسه تكون أقدر على تحديد أثر كل عصر على المعارف التي تنتج فيه أو تزدهر وربما تخبو أو تندثر.

النموذج الثالث: خبر يزيد بن شيبان والمهري

ومن الأخبار المشككة في الديباج، خبر يزيد بن شيبان ورجل من مهرة وسؤاله عن نسبه،^{٦٧} ومجمل الخبر أن المهري يسأل يزيداً عن نسبه، فيبدأ من مضر

^{٦٤} أبو الفضل محمد بن أحمد الميداني، مجمع الأمثال، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار المعرفة، دبت، ٦٥/٢،
^{٦٥} الديباج ط ٢، ص ٦٥. ينظر إلى تحولات مهمة في بنية الخبر ووجهة النظر في الأغاني، حيث يرد الخبر بسند: "أخبرني محمد بن يزيد عن حماد بن إسحاق ... قال الزبيرقان: إن تاجراً ديافاً ..." وبورد الخبر مع اختلاف في بعض أحداثه وشخصه وأبيات الشعر المنسوبة إلى قيس حين أفاق من سكره: الأغاني ١٤ / ٨٥.
^{٦٦} أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، الأشربة وذكر اختلاف الناس فيها، تحقيق: ياسين محمد السواس، دمشق: دار الفكر، ١٤٢٠هـ، ص ٣٧.
^{٦٧} ينظر الخبر بهيئته في الديباج، ط ٢، ص ١١٧ - ١١٩.

^{٦١} الديباج، ط ١، ص ٦٥-٦٧، وط ٢، ص ٥٣-٥٤.
^{٦٢} في بعض المصادر أن الزبيرقان بن بدر خدع قيساً، وكان بينهما تنافس، فأمسك قيس صدقات قومه، وأرسل الزبيرقان ما عنده للمدينة، ينظر: البلاذري: أنساب الأشراف، ١٢ / ٢٦٤.
^{٦٣} ينظر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد الجاوي، بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، ٣ / ١٢٩٥، وأبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد الشيباني الجزري عز الدين ابن الأثير، أسد الغابة، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م، ٤ / ١٣٢، وأبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي محمد الجاوي، بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ، ٤٨٣/٥.

والدهري يعرف كل ذلك حتى يعرف اسمه قائلاً: " أنت يزيد بن شيبان بن علقمة بن زرارة بن عدس، وكانت لأبيك امرأتان فأيتتهما أمك؟"^{٦٨}... ثم ينقطع الخبر في الديباج قبل تمامه - كما نجد الخبر في المصادر الأخرى قبل أبي عبيدة وبعده - دون أن يتضح المغزى الذي يأتي في خاتمة الخبر، وهو بيان منزلة هذا الفرع من النسب، وتمام الخبر في جمهرة النسب لابن الكلبي، وهو ممن روى عنه أبو عبيدة في الديباج،^{٦٩} وفي النقائض،^{٧٠} على النحو الآتي: "... قال: فإن شيبان تزوج بثلاث نسوة: مهْد بنت حمران بشر بن عمرو بن مرثد بن سعد بن مالك بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة، فولدت له يزيد، وتزوج عكرشة بنت حاجب، فولدت له المأموم، وعميرة بنت بشر بن عمرو بن عمرو بن عدس فولدت له المُعَد؛ فلايهن أنت؟ قال: قلت لمهدد. قال: والله يا ابن أخي ما افترت فرقتان مذ قام الإسلام إلا كنت في أفضلهما، إلا كنانة بن خزيمة بن مدركة، حتى زحمت أخواك، فإن أميها أحب إلي أن تلداني من أمك."^{٧١}

يمثل هذا الخبر نمطاً من الإشكالات في أخبار الديباج، ومردّها إلى بئر الخبر قبل تمامه، ويزيد الأمر سوءاً حينما يكون البئر قبل ظهور موطن الشاهد في الخبر، أو المغزى الذي جيء بالخبر من أجله. وإذا سلّمنا بزعم بادي الذي وافقه عليه الجربوع من أن الجزء الأخير من المخطوطة ليس أصيلاً في

الديباج؛ اعتماداً على خلو بعضها من السند أو لمخالفتها لفكرة أبي عبيدة في أول الكتاب حيث يذكر ثلاثة في كل باب، مع شيء من الأخبار المسندة عنهم وربما روى بعض الأشعار المتصلة بهم، في حين خلت بعض هذه الأجزاء الأخيرة من ذلك،^{٧٢} فقد تسهّل معالجة الإشكال في هذا الخبر، ولكننا نرى أن تتبّع الأخبار الواردة في الكتاب بالتحليل والمقارنة بينها في المصادر يعد خياراً جيداً للحكم عليها، ومن ثمّ معرفة ما هو جزء أصيل من كتاب الديباج وما ليس كذلك؛ وهو ما لم توله الجهود السابقة في تحقيق الكتاب أو دراسته عناية كافية.

ومن المفارقة أن الجربوع قطع بهذا الرأي في مقدّمة الطبعة الثانية من تحقيق الديباج، ثم أورد هذه الأجزاء كما هي كاملة دون أن يستبدها، وقد كان ينبغي له ألا يثبت في الديباج ما قد حكم بعدم أصالة انتمائهما إلى الكتاب، موافقاً بادي في ذلك، ولكن لعله ما يزال يرى أن الإشكال قائم لا يحله الحكم على ربع الكتاب بقول واحد! وهذا ما تُحاول هذه الورقة أن تقترحه؛ بأن تُعامل الإشكالات في كل خبر على حدة، ليُنظر فيها بالمنهجيات الملائمة سعياً للوصول إلى حكم يناسبها، لا سيّما مع تعذر العثور على نسخة أخرى للمخطوطة تعين المحقّقين والدارسين على معالجة أصل الإشكال الناشئ في المخطوطة اليتيمة التي بين أيدينا اليوم. وقد تبين من خلال تتبعنا لأخبار

٦٨ الديباج، ط ١: "فأيتها أمك"، ص ١٤٢، وفي ط ٢: "فأيتهما"، هو الصحيح، ص ١١٩.

٦٩ ينظر: الديباج، ط ٢، ص ٧٢، ١١٠، ١١٥، ١٢٢، ولعله أراد به الكلبي الأب، حيث ينقل في مواطن أخرى من كتبه مسنداً إلى ابن الكلبي كما سيأتي.

٧٠ ينظر: شرح نقائض جرير والفرزدق، تحقيق: محمد إبراهيم حور ووليد محمود خالص، أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٩٩٨م، ٢٠٩/١، ٢٠٩/٢، ٦١٩/٢، ٦٦٦/٢.

^{٧١} ينظر: هشام بن محمد بن السائب الكلبي، جمهرة النسب، تحقيق: ناجي حسن، بيروت: مكتبة النهضة العربية، ١٤٠٧هـ، ص ٢٧٧.

^{٧٢} الأجزاء التي يقصدانها تبدأ من ورقة ٣١ إلى ٤٢ في المخطوطة، من باب "حكما العرب ثلاثة"، إلى نهاية الكتاب، ينظر: بادي، كتاب الديباج المنسوب إلى أبي عبيدة، ص ٦٠٣، ومقدّمة الجربوع للطبعة الثانية للديباج، ص ٢١.

علقمة بن زرارة: خرج يزيد بن شيبان بن علقمة حاجاً... وتأتي نهاية الخبر عنده تامة على هذا النحو: "فإن علقمة ولد شيبان ولم يلد غيره، فتزوج شيبان ثلاث نسوة: مهد بنت حمران بن بشر بن عمرو بن مرثد فولدت له يزيد، وتزوج عكرشة بنت حاجب بن زرارة بن عدس فولدت له المأمور، وتزوج عمرة بنت بشر بن عمرو بن عدس، فولدت له المقعد فلايتهن أنت؟ قلت: لمهدد، قال: يا ابن أخي، ما افترتك فرقتان بعد مدركة إلا كنت في أفضلها حتى زاحمك أخواك، فإنهما أن تلدني أمهما أحب إلي من أن تلدني أمك! يا ابن أخي، أتراني عرفتك؟ قلت: إي وأبيك أي معرفة!"^{٧٥} ويلاحظ هنا شبه اتصال سند صاحب الأمالي؛ فهو يتجاوز أبا عبيدة الذي هو أقدم رجال السند في الروايات الأخرى؛ ليصل به إلى صاحب الخبر يزيد بن شيبان.

على أن القسم الأول من الديباج، والذي يرى الجربوع أصالة انتمائه إلى الكتاب وعدم تطرق الشك إليه؛ لا يخلو من الأخبار المشككة أيضاً، فخير إيثار حاتم على نفسه الوارد في الورقة الخامسة من المخطوطة ضمن باب أجود العرب في الجاهلية خلا من الإسناد، ويختلف لفظه وبعض مضامينه عما روي في المصادر قبل أبي عبيدة، وما روته المصادر بعده مسنداً إليه، كما أن إشارة المحققين إلى العقد الفريد للاستزادة حول الخبر هي محل نظر؛ لأنه جاء في العقد مختصراً جداً، ولا وجه لاعتماده في الإضافة

الديباج أنه لم يرد أي خبر من الأخبار المشككة إلا وهو منسوب إلى أبي عبيدة في المصادر الأخرى؛ ولعل هذا ما دفع محقق الطبعة الثانية إلى إبقاء الجزء الذي شكك بادي في انتمائه لأصل كتاب الديباج.

وانقطاع الخبر قبل تمامه إشكال ظاهر، وقد استمر أثره في بعض المصادر اللاحقة كما نجد في العقد الفريد، الذي نقل عن أبي عبيدة في مواطن كثيرة، ويشبه نقله لهذا الخبر الهيئة التي نجدها في الديباج، وينتهي الخبر عنده بقوله: "وكانت لأبيك امرأتان فأيهما أمك؟"^{٧٣} إلا أن المصادر الأقرب إلى أبي عبيدة زمنياً تروي الخبر بتمامه كالإشراف في منازل الأشراف لابن أبي الدنيا (ت. ٢٨١) وفيه: "قال: فإن علقمة ولد رجلاً واحداً شيبان بن علقمة ولسنت به فتزوج نسوة تزوج عكرشة بنت حاجب بن زرارة فولدت له، وتزوج عمرة بنت بشر بن عمرو بن عدس فولدت له، وتزوج مهد بنت حمران فولدت له، فأيهما أنت؟ قلت: أنا يزيد بن شيبان. قال: أما ورأي ما افترتك فرقتان إلا كنت في الفرقة التي لا يضرك إلا تعداها إلى غيرها حتى مارتك على المجد أخوك."^{٧٤}

ولأن الخبر عند ابن أبي الدنيا مسند إلى غير أبي عبيدة، فقد يقال: لعل أبا عبيدة لم ينقل الخبر بغير هذه الصيغة، ولكننا نجد القالي في أماليه ينقل الخبر مسنداً إلى أبي عبيدة، وسنده هكذا: "وحدثنا أبو بكر، رحمه الله، قال: حدثنا أبو حاتم، عن أبي عبيدة، قال: قال أبو زرارة بجال بن حاجب العلقمي، من ولد

^{٧٥} الأمالي للقالي، جزء ٢ صفحة ٢٩٨.

^{٧٣} العقد الفريد، ٣/ ٢٥٠.

^{٧٤} أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد البغدادي القرشي المعروف بابن أبي الدنيا، الإشراف في منازل الأشراف، تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١١/٥، ١٩٩٠م، ص ٢٣٦.

أبي عبيدة هو أمالي القالي؛ وهذا أدى إلى معالجة إشكالات سند الخبر، وأحداثه، وشخصياته، وخاتمته، ووجهة النظر فيه، ويستنتج من ذلك أن تعدد روايات الخبر الواحد تعزز من موثوقيته. وفي النموذج الآخر كانت المعالجة لإشكالات عائدة إلى السياقات المعرفية والثقافية المختلفة التي تشي بها سردية الخبر القائمة على أسلوب الإيهام والاختزال؛ وظهر من خلاله أن طريقة بناء الخبر وصياغته قد أثرت في تصوير الشخصية الرئيسية، وذلك يفرض الجمع بين السياقات المعرفية أو الثقافية المختلف، وبين تتبع الخبر المشكل في المصادر الأخرى ما يحل مشكلة التّحامل على الشخصية الرئيسية في الخبر. أما النموذج الأخير فقد عالج إشكال عدم وجود خاتمة الخبر التي هي أساسية في بنائه، وبتعبير آخر: معالجة الإشكالات الناتجة عن بتر الخبر قبل تمامه خاصة حينما يكون البتر قبل ظهور موطن الشاهد أو المغزى الذي جيء بالخبر من أجله؛ وقد ظهر من خلال تتبع الخبر أن الإشكال يستمر في بعض المصادر اللاحقة التي نقلت عن أبي عبيدة، بينما وجدنا أن المصادر الأقرب إلى أبي عبيدة زمنياً تروي الخبر بأكمله غير مسند إلى أبي عبيدة؛ الأمر الذي يبيّن عن غايته المضمّنة في خاتمته التي أثبتتها الرواية، وذلك نجده أيضاً في مصادر أخرى متأخرة تروي عن أبي عبيدة الخبر تاماً.

إلى الخبر بعكس خبر الأغاني - وقد أشارا إليه، كما أنه لا معنى لتخصيص الأغاني والعقد كذلك، فالخبر قد ورد في كثير من مصادر الأدب قبل أبي عبيدة، وبعده.^{٧٦} وإضافة إلى ذلك فإن محقق الطبعة الثانية للديباج قد حذف بعضاً من التعليقات الواردة في الطبعة الأولى حول الخبر دون تعليل واضح!.

وتجدر الإشارة إلى ما يمثله كتاب الديباج من الدلالة على الثقافة العقلية العربية في القرنين الثاني والثالث الهجريين؛ ويظهر ذلك من خلال محاولة المصنّفين تنظيم المعارف وتوثيقها، في مستويات تناسب أصنافاً محددة من المتلقين؛ فلا يمكن أن تُقارن المادة التاريخية في أخبار الأيام في كتاب الديباج - مثلاً - بما نجده من تفصيل واسع لها في كتب أبي عبيدة الأخرى كالفقهاء أو أيام العرب قبل الإسلام، وهذا مؤشر على استحضر المصنّفين في تلك العصور لأنواع محددة من المتلقين. وهذا ليس إشكالاً في حد ذاته، وإنما منشأ الإشكال من الطريقة التي عوملت بها هذه الكتب لاحقاً، وكأنها قد كتبت كلها بالطريقة نفسها، أو أن مصنّفيها قد قصدوا بها عامة المتلقين دون تحديد.

وختاماً، إن هذا المحور معقود لمعالجة إشكالات الأخبار - انطلاقاً من أثرها على سردية الأخبار وموثوقيتها - من خلال تحليل عدد من النماذج، ففي النموذج الأول معالجة للإشكالات من خلال المقارنة بين نص الخبر في ثلاثة مصادر، أحدها الديباج، ومصدر قبله هو أمثال العرب للضبي، ومصدر بعد

الأمثال، ص ٣٣٨، الجليس الصالح والأنيس الناصح، ٣/٤٠-٤١، اللالي في شرح أمالي القالي جزء ٣ صفحة ٨٧، ٨٨، محاضرات الأدباء جزء ٣٢٩/١

^{٧٦} ينظر: الأمثال للسدوسي ٥١/١، الديباج، ط١، ٢٤، ٢٥، المحاسن والأضداد ٥٣/١، الفاضل، ص ٤١-٤٢، المحاسن والمساوي، ١/٤٤٤، الأمالي للقالي، النوار، صفحة ١٩٠، الأغاني، ٣٩٠/١٧، جمهرة

الخاتمة والنتائج:

انطلقت هذه الدراسة من خلال رصد العديد من الإشكالات في كتابٍ مهمٍّ من المصادر العربية القديمة، صنّفه أحد أهم اللغويين ورواة الأخبار، وذلك من خلال كتاب الديباج لأبي عبيدة معمر بن المثنى، الذي حوى ما يزيد عن سبعين خبراً. واستعرضت ما أنجز من دراسات وأبحاث مرتبطة بكتاب الديباج، ومدى الحاجة لدراسة الأخبار المشكلة في الكتاب ومعالجتها. وقد قامت الدراسة على تحليل الأخبار المشكلة من خلال التتبع التاريخي، والاستعانة بأدوات التحليل السردية؛ نظراً للطبيعة التاريخية والسردية لأخبار الديباج؛ لتقديم تصورٍ جديدٍ لمقاربة الأخبار المشكلة في تراثنا الأدبي.

وقد بُنيت الدراسة على محورين رئيسين: المحور الأول: أسباب إشكالات الأخبار وصورها، تمتأت تلك الأسباب في: أولاً: طريقة أبي عبيدة في رواية الخبر، ومن صورها: اتباع طريقة العرب العكاظيين في الإقتصار على ثلاثة في اختياراتهم، وفي خلو أكثر أخبار الديباج من الإسناد، وفي طبيعة كتاب الديباج المختصرة. ثانياً: وجود نسخة وحيدة لمخطوطة الديباج. ثالثاً: عمل التحقيق، الذي قام به العثيمين والجربوع. ومن صورهِ: محاولة إصلاح الأخبار بالاعتماد على المصادر، وتباين طريقة الضبط، وأخطاء التصحيف والتحريف.

وجاء المحور الثاني - من هذه الدراسة - محلاً أثر الإشكالات على سردية الأخبار وموثوقيتها، وقد تتبعتها هذه الورقة من خلال تحليل عدد من النماذج، النموذج الأول: يعالج الإشكالات من خلال المقارنة

بين نصّ الخبر في ثلاثة مصادر، أحدها الديباج، ومصدر قبله، ومصدر بعده. النموذج الثاني: يعالج الإشكالات العائدة إلى السياقات المعرفية والثقافية المختلفة التي تشي بها سردية الخبر. النموذج الثالث: يعالج الإشكالات التي مردها إلى بتر الخبر قبل تمامه؛ خاصةً حينما يكون البتر قبل ظهور المغزى الذي جيء بالخبر من أجله.

وقد توصلت هذه الورقة إلى عدد من النتائج، منها: أنّ الطريقة التي اتبعها أبو عبيدة القائمة على الاختصار في رواية الأخبار أدت إلى بروز إشكالات تمتأت في نقصان الخبر، أو خلوهِ من السند، أو اختزال أحداثه؛ مما قد يهزّ موثوقية القارئ التي يتغيها راوي الأخبار. وأنّ وجود نسخة وحيدة للمخطوطة متأخرة نسبياً أدت إلى تعدد إشكالات التحقيق، وفرضت على الباحثين الاعتماد على التصحيح من المصادر الأخرى. وأنّ المقابلة بين النصين المخطوط والمطبوع ساعدت في تحديد مصادر بعض الإشكالات. وأنّ عمل المحققين في إخراج الكتاب كان محدوداً في محاولة معالجة الأخبار المشكلة؛ يُؤخذ عليه أنّ تباين طريقة الضبط وأخطاء التصحيف والتحريف كان مؤثراً في فهم القارئ الخبر وتلقيه له. هذا مع الإقرار بفضلهما في تعدد الدراسات المبنية على إخراجهما كتاباً كان يُعدّ مفقوداً إلى وقت قريب، ومع أنّ الجربوع قد أعاد طبع الكتاب وحاول تلافي أخطاء الطبعة الأولى؛ إلا أنّ الكتاب لا يزال بحاجة - ربما - إلى إعادة تحقيق. فقد تبين أنه يمكن إصلاح إشكالات المخطوطة أو

منها؛ إلا أننا نجد أن الجهود السابقة لم تُول هذا الخيار عناية كافية، فاستمرت هذه الإشكالات في بعض المصادر اللاحقة، التي نقلت عن أبي عبيدة. ولا شك أن دراسة أفكار العصر من خلال أخبار هذه المصنفات يمكن أن تقدم إلينا اليوم أفقاً أرحب لفهم أدق لبيئة الأدب القديم. وبناءً عليه نوصي بالاستفادة من أدوات النقد الثقافي والمنهجيات المرتبطة به لدراسة الأخبار المشككة؛ وخصوصاً إذا كانت الشخصيات المدروسة تدور حولها أو حول أعمالها إشكاليات متعددة ومتداخلة. ففي بعض مصنفات هذه المرحلة - ممثلة في أخبار كتاب الديباج - إشكالية غياب المساءلة العقلية أحياناً، لبعض ما يرد في المرويات، وبعض الأخبار ربّما تنقل المستحيلات عقلاً؛ ما يجعلها أقرب إلى الخرافات والأساطير الشعبية المتداولة، وهذا بدوره مؤثر على الموثوقية التاريخية لبعض ما يرد فيها من أخبار وأحكام نقدية، كما أن ظهور بعض المرويات التي يمكن الحكم عليها بعدم الصحة من خلال المصادر الأخرى - كالأحاديث الموضوعية - تجعل الاعتماد على هذه المصنفات محل نظر، ما يجعلها في أحسن الأحوال كتباً يُستأنس بها في سياق الأخبار الأدبية لا أكثر، مع ضرورة عرض ما فيها على مصادر أخرى أبلغ موثوقيةً، وأقرب لغرض التدوين التاريخي.

الكتاب المطبوع بطرق أخرى كالعودة إلى ما روي عن أبي عبيدة في المصادر الأخرى. كما توصلت هذه الورقة إلى: نجاعة معالجة الأخبار المشككة من خلال أدوات التحليل السردية لإبراز أثر تلك الإشكالات على سردية الأخبار وموثوقيتها. وأن تتبّع الخبر المشكك في المصادر الأخرى يُسهم في بيان منشأ الإشكالك، ومدى التحوّلات الطارئة على ذلك الخبر، وأثرها في بنائه وفهمه وموثوقيته؛ وقد تبين ذلك من خلال تحليل هذه الورقة للنموذج الأول من الأخبار الذي عالج الإشكالات المتعلقة بسند الخبر، وأحداثه، وشخصياته، وخاتمته، ووجهة النظر فيه، وتوصل إلى أن مظاهر تباين روايات الخبر - مع وجودها - قد عززت من موثوقيته.

وتبين من خلال النموذج الثاني أن طريقة بناء الخبر وصياغته/سرديته قد أثرت في غاية راوي الخبر حول الشخصية الرئيسة؛ ما استدعى النظر إلى السياقات المعرفية والثقافية التي تشي بها سردية الخبر القائمة على أسلوبية الإيهام والاختزال؛ ليصل الباحثان إلى ضرورة الجمع بين السياق المعرفي المختلف، وبين تتبع الخبر المشكك في المصادر الأخرى؛ وصولاً إلى حلّ مشكلة ما يظهر من تحامل على شخصية الخبر.

كما تبين من خلال النموذج الثالث أن تتبّع بعض الأخبار المشككة في الديباج بالتحليل، والمقارنة بينها في المصادر، يعدّ خياراً جيداً لمعالجة نمط محدد

الملحق:

صورة رقم (١)

وَكَانَ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَبَّاسِ الصَّبِيحُ حَارًا

صورة رقم (٢)

لِبَيْتِ الْعَبَّاسِ وَإِنْ لَعَاوَهُ الشَّيْبَانِيَّةُ

صورة رقم (٣)

وَأَسْرَمَلَاةُ بِنِ الْعَبَّاسِ الْحَارِثِيَّةُ فَتَكَأُ قَقَالَ لَا وَاللَّهِ

صورة رقم (٤)

وَكَانُوا جَاءُوا بِمَجُودِ بْنِ لَيْعِينِ وَعَلَى بَيْتِ مَيْمُونِ

شكر وتقدير:

يتقدم الباحثان بالشكر لعمادة البحث العلمي، جامعة الملك عبد العزيز - جدة، على دعمها العلمي والمادّي لهذا المشروع بالمنحة البحثية رقم: (G: 670-125-1441).

Acknowledgment:

This Project was funded by the Deanship of Scientific Research (DSR) at King Abdulaziz University, Jeddah, under grant no. (G: 670-125-1441). The authors, therefore, acknowledge with thanks DSR for technical and financial support.

المصادر والمراجع:

ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد البغدادي القرشي، الإشراف في منازل الأشراف، تحقيق: نجم عبدالرحمن خلف، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١١هـ / ١٩٩٠م.
ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد الشيباني الجزري عز الدين، أسد الغابة، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.
ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ.
أبو طالب، المفضل بن سلمة بن عاصم، الفاخر، عبد العليم الطحاوي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ١٣٨٠هـ.
ابن عبد البر القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.

ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد بن محمد، العقد الفريد، تحقيق: محمد سعيد العريان، ط ٢، القاهرة، مطبعة الاستقامة، ١٩٥٣م.
ابن قتيبة الدينوري أبو محمد عبد الله بن مسلم، الأشربة وذكر اختلاف الناس فيها، تحقيق: ياسين محمد السواس، دمشق: دار الفكر، ١٤٢٠هـ.

ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم، عيون الأخبار، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.

ابن منظور الأنصاري أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير ومحمد حسب الله وهاشم الشاذلي، القاهرة: دار المعارف، د.ت.

أبو زيد الأنصاري، النوادر في اللغة، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد، القاهرة: دار الشروق، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.

الأزدي، علي بن الحسن الهنائي، المنتخب من كلام العرب، تحقيق: محمد أحمد العمري، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٠٩هـ.

الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين، الأغاني، تحقيق: سمير جابر، ط ٢، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.

الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٤٢٠هـ.

بادي، علي محسن، كتاب الديباج المنسوب إلى أبي عبيدة: دراسة في تحقيق النسبة، مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية بجامعة بابل، ٢٠١٧م، ٣٣، (٥٧٩-٦١١).

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البرصان والعرجان والعميان والحولان، بيروت: دار الجيل، ١٤١٠هـ.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ط٧، القاهرة: ١٤١٨هـ / ١٩٨٨م.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، المحاسن والأضداد، ط٢، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.

الجباعي، ناصر توفيق، فكرة طبقات الشعراء بين أبي عبيدة معمر بن المثنى في كتاب الديباج ومحمد بن سلام الجمحي في كتاب طبقات فحول الشعراء، مجلة المورد، مج ٤١، ع ١، ٢٠١٤م، (٩٥-١١٠).

خليفة، حاجي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٤١م.

الدالي، محمد أحمد، وقفات مع الديباج لأبي عبيدة، مجلة معهد المخطوطات العربية، مج ٣٥، ج ١، ٢، (١٩٩١م).

دوبري، ريجيس، الميديولوجيا الوصائية وحقها بالاستقلال، ترجمة: مركز الإنماء القومي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع ٩١، ٩٠، (أغسطس ١٩٩١م).

السخاوي، أبو الحسن علي بن محمد، سفر السعادة وسفير الإفادة، تحقيق محمد الدالي، ط٢، بيروت: دار صادر، ١٤١٥هـ.

السدوسي، أبو فيد مؤرج بن عمرو، كتاب الأمثال، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٣م. السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد

البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز، اللآلي في شرح أمالي القالي، تحقيق: عبد العزيز الميمني الراجكوتي، بيروت: دار الكتب العلمية ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.

البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، جمل من أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي، بيروت: دار الفكر، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.

البندنجي، أبو بشر اليمان بن اليمان التقيفة في كلام العرب، تحقيق: خليل إبراهيم العطية، بغداد: مطبعة العاني، ١٩٧٦م.

البيهقي، إبراهيم بن محمد، المحاسن والمساوي، تصحيح: محمد بدر الدين النعساني الحلبي، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ / ١٩٠٦م.

التيمي، أبو عبيدة معمر بن المثنى، شرح نقائض جرير والفرزدق، تحقيق محمد إبراهيم حور ووليد محمود خالص، ط٢، أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٩٩٨م.

التيمي، أبو عبيدة معمر بن المثنى، كتاب الديباج، تحقيق عبد الله سليمان الجربوع وعبد الرحمن سليمان العثيمين، ط١، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١١هـ / ١٩٩١م.

التيمي، أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق: فؤاد سزكين، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٨١هـ.

التيمي، أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٨١هـ.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الجيل، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.

مرتضى الزبيدي، محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، الكويت: دار الهداية، ١٩٦٥م.

المعري، أبو العلاء، اللامع العزيزي شرح ديوان المتنبّي، تحقيق: محمد سعيد المولوي، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.

مقبل، علي أصغر، صيغة زعموا ووظيفتها السردية في كتاب أمثال العرب للمفضل الضبي، مجلة آداب ذي قار، ع ٢٣، (٢٠١٧م)، (٢١٤-٢٣٢).

الميداني، أبو الفضل محمد بن أحمد، مجمع الأمثال، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

النهرواني، أبو الفرج المعافى بن زكريا الجبري، المجلس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، بيروت: دراب الكتب العلمية، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.

المراجع الإنجليزية:

The Book of Silk Brocade; A New Edition and Translation of Abū 'Ubayda Ma'mar ibn al-Muthannā's *Kitāb al-Dībāj*, Ed. And Trans. By: Hussain Alqarni et al, Jeddah: Scientific Publishing Centre at KAU, 2020.

Library of Arabic Literature, Abu Dhabi New York University, about the project, at: <https://www.libraryofarabicliterature.org/ar/>

البجاوي، بيروت: منشورات المكتبة العصرية، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

شاكر، أحمد وعبد السلام هارون، شرح المفضليات، ط ٦، دار المعارف، القاهرة ١٣٨٣هـ / ١٩٦٢م.

الضبي، المفضل بن محمد، أمثال العرب، تحقيق إحسان عباس، ط ٢، بيروت: دار الرائد العربي، ١٤٠٣هـ.

الضبي، المفضل بن محمد، أمثال العرب، تحقيق: إحسان عباس، ط ٢، بيروت: دار الرائد العربية، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.

العاني، زكي ذاكر الفجر، دراسة تحليلية في أقدم كتب الأمثال: أمثال العرب للمفضل الضبي، مجلة المورد، ١٩٩٦م، مج ٢٤، ع ١، (٣-١٤).

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، جمهرة الأمثال، بيروت: دار الفكر، د.ت.

القالبي، أبو علي إسماعيل بن القاسم البغدادي، تحقيق: محمد عبد الجواد الأصمعي، ط، بيروت: دار الجيل، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، (طبعة مصورة عن المطبعة الأميرية بدار الكتب المصرية).

الكلبي، هشام بن محمد بن السائب، جمهرة النسب، تحقيق: ناجي حسن، بيروت: مكتبة النهضة العربية، ١٤٠٧هـ.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الفاضل، تحقيق: عبد العزيز الميمني، ط ٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٩٥م.

محمد بن سعيد بن ناصر القرني، الخبر السائر (دراسة في النوع الأدبي وتحولاته)، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، ١٤٤٠هـ / ٢٠١٩م.

مرتاض، عبد الملك، في نظرية الرواية بحث في تقنيات السرد، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨م.

Problematic Anecdotes of Abū 'Ubayda Ma'mar ibn al-Muthannā's *Kitāb al-Dībāj* *

Dr. Hussain Mohammed Alqarni
Associate Professor of Arabic Literature
King Abdulaziz University, Jeddah

Dr. Mohammed Saeed Alqarni
Assistant Professor of Arabic Literature
"Umm Al-Qura University"

Abstract. the Book of *al-Dībāj* by the philologist and literary anthologist Abū 'Ubayda Ma'mar b. al-Muthannā (728-d. c.825), which was annotated by Aljurbū' and Al'uthaymīn, is regarded as a major source for rare and unusual anecdotes about pre-Islamic and early Islamic history of Arabs. It contains more than 70 anecdotes, most of which are problematic and require investigation. Thus, it is proposed in this study to answer the following questions: What are the concerns regarding annotation of the edition? What are the types and causes of problems in the anecdotes and their implication on the narrative? And can these problematic aspects be solved?

Given the historical and narrative nature of the literary anecdotes in the book of *al-Dībāj*; The study analyses problematic anecdotes through historical tracking, and the methods of narrative analysis, such as studying the characters and the transformations that occur in the anecdotes in different sources. The study hopes, through its methodology, to present a new conception of approaching the problematic anecdotes in our literary heritage, and to ameliorate some of them.

Keyword: (Abū 'Ubayda, *al-Dībāj*, anecdotes, problematic).

* This Project was funded by the Deanship of Scientific Research (DSR) at King Abdulaziz University, Jeddah, under grant no. (G: 670-125-1441). The authors, therefore, acknowledge with thanks DSR for technical and financial support.

التسامح وعلاقته بالعوامل الخمسة الكبرى للشخصية لدى مديري المدارس في مديرية تربية قسبة المفرق بالمملكة الأردنية الهاشمية في ضوء بعض المتغيرات

د. أحمد مسلم أبو ذويب

أستاذ مشارك علم النفس التربوي

قسم العلوم التربوية - كلية التربية بالزلفي

جامعة المجمعة - المملكة العربية السعودية

هدفت هذه الدراسة إلى معرفة العلاقة بين التسامح والعوامل الخمسة الكبرى للشخصية لدى مديري المدارس في مديرية تربية قسبة المفرق بالمملكة الأردنية الهاشمية. تكونت عينة الدراسة من (١٦٥) من مديري المدارس في مديرية تربية قسبة المفرق منهم (٧٠) مديراً و (٩٥) مديرة. ولتحقيق أهداف الدراسة استخدم مقياس عوامل الخمسة الكبرى للشخصية اعداد كوستا وماكري (Costa & McCrae, 1992) والذي تم تقنيه على البيئة الأردنية من قبل المرابحة. (المرابحة، ٢٠٠٥) ومقياس هارتلاند للتسامح الذي قام الباحث في ترجمته للغة العربية حيث أظهرت نتائج الدراسة أن التسامح كان مرتفعاً لدى مديري المدارس. وهناك فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة الاحصائية ($\alpha=0,05$) لأثر الجنس في مستوى التسامح ولصالح الإناث حيث كانت أكثر تسامحاً من الذكور، بينما أظهرت عدم وجود فروق ذات دلالة احصائية تعزى لمتغير الخبرة العملية، وكذلك أظهرت نتائج الدراسة إلى وجود علاقة موجبة ودالة إحصائية بين التسامح والعوامل الخمسة الكبرى للشخصية على جميع المجالات. الكلمات المفتاحية: التسامح، العوامل الشخصية، مديري المدارس.

المقدمة

في المواقف المتشابهة. وهذا يعتمد بشكل أساسي على السمات الشخصية التي ولد بها الشخص. ومن خلال الحفاظ على سمات وخصائص الشخصية التي يتمتع بها الفرد فإنها تمكنه من العيش في هذا العالم بنجاح

لقد خلق الله كل شخص مختلفاً عن الآخر. ولديه أنماط مختلفة من التفكير والشعور والسلوك، قد يتصرف كل شخص بشكل مختلف عن الآخر حتى

المتسامح يمتلك شخصية بعيدة عن القلق والاكتئاب والتوتر. (Bonab et al., 2008) وبينت دراسة السبيلة والرقاد وأبو عميرة Al-sabeelah, (Alraggad & Abu Ameerah, 2014) ان الطلاب المنفتحين على الزملاء وعلى الخبرات الحياتية يميلون إلى التسامح أكثر من غيرهم من العصبيين والمنغلقين على أنفسهم.

كما أشارت دراسة توساني وويب, Toussaint & Webb (2005) أن الأفراد الذين يتسامحون مع أخطاء الآخرين أقل عرضة للتوتر والاكتئاب والغضب، حيث يمكن للتسامح أن يزيد من صحتهم العقلية والنفسية مقارنة بغيرهم من غير المتسامحين. كما إن للتسامح أثر على شخصية الفرد وحالته الجسدية من خلال التأثير الإيجابي على الصحة العامة للأفراد وصحة العلاقات فيما بينهم.

مشكلة الدراسة:

وجد التسامح كمفهوم نفسي اهتماماً متزايداً من قبل الباحثين في علم النفس الاجتماعي والشخصية خلال العقد الماضي، ولما كان التسامح يرتبط بسمات الشخصية فإنه يتضمن مجموعة من المشاعر والسلوكيات التي تدفع الفرد للتسامح أو الصفع بتعويد النفس على تقبل الإساءة والتخلص من المشاعر السلبية المرتبطة بالإساءة، خاصة مشاعر الضيق والغضب والاستياء والكدر والعداء الذي ينوي الفرد المساء إليه توجيهه إلى من اساء في حقه، ولهذا فان

وبناء علاقات شخصية صحية. تساعد الناس على بناء علاقة دافئة مع الآخرين والحفاظ عليها. والتجاوز عن أخطاء الآخرين بكل سهولة. والتسامح هو وسيلة لبناء العلاقات الاجتماعية والحفاظ على رفاهية النفس والسمات الشخصية لها علاقة قوية بمستوى التسامح. الأشخاص ذوو السمات الشخصية المختلفة لديهم مستوى مختلف من التسامح يعتمد على كيفية تفكير الشخص في الأشخاص الآخرين والمواقف.

هناك الكثير من الأدب النظري اليوم يتضمن إشارات حول العوامل المساهمة في التسامح، وقد ربطت العديد من الدراسات بين التسامح والشخصية وبخاصة من خلال نموذج العوامل الشخصية الخمسية الكبرى ((Costa & McCrae, 1992). وقد بينت الدراسات أن ارتفاع مستوى التسامح لدى الفرد يرتبط بانخفاض مستوى النرجسية (Maltby, Macaskill, 2001)) وارتفاع مستوى الانفتاح والمقبولية والانبساطية, Walker & Gorsuch, ((2002) كما بينت دراسات أخرى وجود علاقة ارتباطية دالة بين الانبساطية والموافقة والانفتاح على الخبرة والوعي بمستويات التسامح المرتفعة لدى الأفراد البالغين. (Maltby, 2008)).

علاوة على ما سبق فإن تمتع الفرد بشخصية منفتحة قادرة على تقبل الآخرين والتعامل معهم بعيداً عن النرجسية والعصبية تمكنه من الحوار والتفاوض وتقبل الثقافات المقابلة لثقافته والتعامل معها، وفي هذا الأمر تعزيز للصحة النفسية والعقلية للفرد، كما إن الفرد

٣- هل هناك علاقة إيجابية بين التسامح والعوامل الخمسة الكبرى للشخصية؟

أهداف الدراسة:

هدفت الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

١- التعرف إلى مستوى التسامح لدى مديري المدارس في مديرية تربية قسبة المفرق.

٢- الكشف عن الفروق الفردية في مستوى التسامح تعزى لمتغير الجنس والخبرة العملية لدى مديري المدارس في مديرية تربية قسبة المفرق.

٣- التعرف على إذا كان هناك علاقة إيجابية بين التسامح والعوامل الخمسة الكبرى للشخصية.

أهداف الدراسة:

الأهمية النظرية:

تنبثق أهمية الدراسة من الناحية النظرية حيث تسلط هذه الدراسة الضوء على واقع ثقافة التسامح لدى مديري المدارس والمعلمين والطلاب وأولياء أمورهم، ومدى توافر جوانب التفاعل والتواصل، وإبراز دور أهمية التسامح في تحقيق الأهداف النبيلة التي تعود على المجتمع بالخير، حيث أن ثقافة التسامح العام بمفهومها الاجتماعي والسياسي والديني والثقافي يعمل على تعزيز الحياة والاستقرار والازدهار.

الأهمية التطبيقية:

-الاهتمام بالجوانب الإيجابية لسلوك الفرد ألا وهي التسامح وهي المحور الرئيسي لاهتمامات علم النفس الإيجابي في القرن الحادي والعشرين والتي يحتاجها

بعض سمات الشخصية يمكن ان تكون دافعة للفرد اما للتسامح او للانتقام.

والتسامح له قيمته في عمق التجربة الإنسانية من خلال مختلف الآداب الفكرية للأديان السماوية، ويندرج هذا المفهوم ضمن المنظومة القيمية التربوية والنفسية للمجتمعات، إن الانسان إذا تسامح او عبر عن سلوكه المتسامح فمعناه ان يأخذ الآخر الذي يعيش معه في أمان بعين الاعتبار، وبذلك يكون التسامح مرتبطاً ارتباطاً عميقاً بمفهوم الامن والسلام، فالأمن والاستقرار النفسي والوظيفي في المؤسسات التربوية كالمدراس مثلاً هو متلازمة طبيعية لمفهوم التسامح، وذلك لان التسامح هو التصور المنافي لأي ممارسة للعنف والتسلط والعدوان. من خلال معايشة الباحث سابقاً للواقع التربوي في المدارس الحكومية وتفاعلها مع مختلف شرائحه من مدرء ومعلمين وطلاب، لاحظ العديد من نقاط الضعف في شبكة العلاقات الاجتماعية، ورى بعض صور التشدد والتعصب ورفض الآخر ونبذه، مما اسهم في ظهور فكرة هذه الدراسة. وبشكل خاص تتمثل مشكلة الدراسة في محاولتها الإجابة عن الأسئلة التالية:

١- ما مستوى التسامح لدى مديري المدارس في مديرية تربية قسبة المفرق؟

٢- هل يوجد فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى التسامح تبعاً لمتغيري الجنس والخبرة العملية؟

ويعرف إجرائياً: بأنه الدرجة التي يحصل عليها أفراد عينة الدراسة على مقياس العوامل الخمسة للشخصية

حدود الدراسة:

الحدود الزمانية: اقتصرت الدراسة على مديري المدارس في مديرية تربية قسبة المفرق في المملكة الأردنية الهاشمية للعام ٢٠٢٠/٢٠٢١.

الحدود البشرية: اقتصرت الدراسة على مديري المدارس في مديرية تربية قسبة المفرق.

الحدود المكانية: طبقت الدراسة على مديري المدارس في مديرية تربية قسبة المفرق
الإطار النظري والدراسات السابقة:

أولاً: التسامح:

تشكل ثقافة التسامح العنوان الواسع للنهوض الاجتماعي، وهو الفضيلة الأسمى الناتجة عن تقدم المجتمعات والدليل الحي على نموها الثقافي وإقامة السلام والمحبة والعدالة والمساواة. هذه المبادئ تؤكد أنها جميع الأديان السماوية. الاختلاف ليس أمراً سلبياً لأن الاختلاف سنة كونية، ولكن حتى لو اختلفنا يجب أن يتم التعايش والحوار والتفاهم بين الأفراد (كوكش، ٢٠١٧)

أما ليجو عرف التسامح ((Izjo, 2018: 21) بأنه احترام التعددية الشخصية والفكرية والثقافية، في إطار من التعاون البناء والمثمر، والعدل في التعامل وتبني المواقف.

ويرى كارمن ولانج التسامح: (Karremans & Lange, 2008: 204) بأنه تقبل الرأي الآخر ونقله رغم عدم الموافقة

الإنسان في الوقت الحاضر حتى يستطيع أن يعيش بخير وصحة نفسية.

-تفيد الدراسة الحالية في تحديد الإسهامات الفريدة، والمشاركة لمتغيرات التسامح والعوامل الشخصية بما يمكن الأخصائيين النفسيين من بناء البرامج التي تجعل الأفراد أكثر تعاوناً وتسامحاً ومحبة ورضاء عن حياتهم.

-في ضوء نتائج الدراسة الحالية يمكن بناء البرامج لتنمية سمة التسامح لدى مديري المدارس لمساعدتهم على تقليل نزعات الغضب، والانتقام وتحقيق الصحة النفسية والهناء الذاتي

مصطلحات الدراسة:

لقد اشتملت الدراسة على المصطلحات الآتية:
التسامح: التقبل غير المشروط لتنوع الثقافات، والاختلاف في الرأي، وللصفات التي يختلف بها فرد عن فرد آخر، ويتمثل التسامح بالانفتاح وحرية الرأي والفكر والعدل في المعاملة (Kalayjian & Palotzian, 2010: 12).

ويعرف إجرائياً: بأنه الدرجة التي يحصل عليها أفراد عينة الدراسة على مقياس التسامح.

العوامل الخمسة الكبرى للشخصية:

خمسة عوامل أو أبعاد رئيسية تنظم الشخصية، وكل عامل يحتوي على مجموعة من السمات التي تم التوصل إليها من خلال التحليل العملي، وهذه العوامل هي: العصابية، والانبساط، والانفتاح على التجربة، والقبول، وبقطة الضمير. (جرجيس، ٢٠٠٧).

وعرف بويلي (Boyle G,2008) العوامل الخمسة للشخصية بأنها تمثل أحد العناصر الرئيسية لتكوين الشخصية والتحكم فيها من خلال نموذج العوامل الخمسة الرئيسية للشخصية والتي تتكون من (العصابية، الانبساط، الانفتاح على الآخرين، الطيبة، ويقظة الضمير).

ويرى كل من باكانلي وإرسلان (Bacanli, H., Ilhan, T. & Arslan, S. 2009) بأنها تمثل مجموعة من السمات التي تتمتع بالاستقرار النسبي، وهي ذات ميل انفعالي ومعرفي وسلوكي يكون أبعاد شخصية الإنسان، وهذه الأبعاد لا تتشابه بالضرورة بين شخص وآخر، وهناك من رأى للشخصية ثلاثة أبعاد، وهناك من وضع لها ١٦ بعداً.

أما شي وياو وجان وماو وبين وتشاو قاموا بتعريف العوامل الخمسة الكبرى للشخصية بأنها نموذج وضعه كوستا وماكري ويصف الشخصية البشرية ضمن خمسة عوامل هي: العصابية والانبساطية والانفتاح والمقبولية ويقظة الضمير.

الدراسات السابقة:

هدفت الدراسة الحالية إلى الكشف عن العلاقة بين التسامح والعوامل الخمسة الكبرى للشخصية لدى مديري المدارس في مديرية تربية قسبة المفرق، بينما قدم الباحث عدداً من الدراسات السابقة المتعلقة بموضوع الدراسة حسب تسلسلها الزمني من الأحدث إلى الأقدم.

عليه؛ وتقبل الآخر وإن كان مختلفاً في الثقافة والفكر والمعتقد بعيداً عن الجمود والتعصب.

يُعرّف بروير (Brewer,2010). التسامح بأنه المسافة من أي تصنيفات أو تقسيمات تجعل الفرد يتخذ موقفاً ضد مجموعة ما، والتسامح هو الالتزام بالحياد والتفاعل المرن مع جميع أفراد المجتمع على قدم المساواة.

وفي ضوء التعريفات السابقة فإن الباحث يعرف التسامح بأنه قرار الفرد الواعي بالتخلي عن الأفكار العدائية والمشاعر الانتقامية اتجاه الطرف الاخر.

ثانياً: العوامل الخمسة الكبرى للشخصية:

ومن أهم النماذج التي تناولت الشخصية نموذج كوستا وماكري عام ١٩٩٢ ونظر لها من جانب خمسة عوامل كبرى هي: العصابية: تتسم بالقلق والتوتر والسلبية والحزن، وهي شخصية متدمرة وبخاصة عند حدوث السلبيات ومتباهية عند القيام بإنجاز.

يقظة الضمير: وتتسم بالعدل وحب المساعدة والصدق والأمانة.

الانفتاح على الخبرة: وتتضمن العمق والسعة وتقبل الآخرين، والمتعة الحياتية، والبحث عن السعادة وكسر الروتين.

الانبساطية: شخصية ذات طاقة عالية وحماسة وحب للتفاعل وتعلم الجديد والممكن. وهي شخصية معبرة عن رأيها في أغلب الأوقات.

المقبولية: شخصية تؤثر غيرها على نفسها، وتحب الآخرين وتميل إلى التسامح ومساندة المجتمع ومشكلاته.

الكشف عن العلاقة بين التسامح والسعادة لدى الطلاب الجامعيين في ضوء كل من: الجنس والكلية والدرجة ومكان السكن. اتبعت الدراسة منهجية وصفية ارتباطية من خلال تطبيق مقياسي السعادة والتسامح على (٨٢٨) طالباً وطالبة، حيث بينت النتائج أن مستوى التسامح والسعادة جاء متوسطاً لدى الطلاب، ووجود علاقة ارتباطية دالة بين التسامح والسعادة لدى الطالب. وبينت النتائج عدم وجود فروق دالة في مستوى التسامح تعزى لمغيري الجنس ومكان السكن، وان طلاب الكليات الإنسانية أكثر تسامحاً وسعادة من طلاب الكليات العلمية.

هدفت دراسة كالكسان وساكالام (Caliskan & Saglam, 2012) إلى معرفة مستوى التسامح وتطوره لدى المعلمين وعلاقته بمستوى ثقافة التسامح لدى الطلبة، وتكونت عينة الدراسة من مجموعتين واحدة ضمت (٧٦) معلماً ومعلمة، أما المجموعة الثانية ضمت (٢٤٨) طالباً وطالبة، بينت النتائج أن مستوى التسامح كان متوسطاً لدى الطلبة، وأظهرت النتائج وجود علاقة جوهرية بين مستوى التسامح المدرك لدى المعلمين وبين مستوى ثقافة التسامح لدى طلبتهم، كما بينت النتائج عدم وجود فروق جوهرية في مستوى التسامح تبعاً إلى متغير الجنس سواء لدى المعلمين أو الطلبة.

وأما دراسة اليسيف وأوستينوفا (Eliseev&Ustinova, 2011) هدفت إلى التعرف على العلاقة بين ثقافة التسامح وبعض سمات الشخصية

أجرت النوايسة. (٢٠٢٠). دراسة هدفت إلى التعرف على مستوى التسامح لدى فئة مراجعي المحاكم النظامية في محافظة الكرك. تكونت عينة الدراسة من (١٩٥)، (١٤٦ ذكر، ٤٩ أنثى) من ذوي القضايا الجزائية وقضايا التنفيذ. استخدمت الباحثة مقياسي (التسامح) و (عوامل الشخصية الكبرى). أظهرت نتائج الدراسة أن مستوى التسامح لدى مراجعي هذه المحاكم كان عالياً، كما أظهرت النتائج ارتباط التسامح بشكل إيجابي مع كل من: الانبساطية، يقظة الضمير، الانفتاح على الخبرة، والمقبولية، في حين ارتبط بشكل سلبي مع عامل العصابية. وأظهرت نتائج الدراسة أيضاً أن التسامح عند الإناث جاء أعلى من الذكور. قام أورال وأرسلان (Oral & Arslan, 2017) بدراسة في تركيا هدفت إلى الكشف عن مستوى التسامح لدى الطلبة الجامعيين من جانب التعاطف الذاتي والتقبل وسمات الشخصية. اتبعت الدراسة منهجية وصفية ارتباطية من خلال عينة من (٨٤٠) طالباً وطالبة أجابوا على مقياس التسامح، وبينت النتائج أن مستوى التسامح مرتفع لدى الطلبة، وكان أعلى لدى الطالبات منه لدى الطلاب. وأن هناك علاقة ارتباط دالة بين الانبساطية والتسامح الذاتي والتعاطف والتقبل، وبينت النتائج أن أصحاب الشخصية العصابية والانطوائية أقل تسامحاً من غيرهم من أصحاب الشخصيات الانبساطية والمنفتحة على الخبرة.

وأجرت باتيك وبنجول وكوداز وهوسجلو (Batik, Bingol, Kodaz & Hosoglu, 2017) دراسة في تركيا هدفت إلى

المتصلة بالحدث، ولصالح الذكور، وعدم وجود فروق بين الجنسين في السعي للانتقام. التعليق على الدراسات السابقة:

في ضوء نتائج الدراسات السابقة، وما أشار إليه الإطار النظري من أهمية دراسة كل من التسامح وعوامل الشخصية الكبرى، لجميع الأفراد بشكل عام ومديري المدارس بصفة خاصة مع ندرة وجود دراسات اردنية أو عربية في حدود ما طلع عليه الباحث - وندرة الدراسات السابقة التي تناولت الفروق في الخبرة العملية في مستوى التسامح لدى مديري المدارس.

لا يدعي الباحث أن وضع الدراسة الأنّي ليس أجود من الدراسات السابقة، وإن بدت في جل محتواها مميزة عن غيرها، إذ أنها تتميز عن غيرها في مجالين:

أولاً: فحص العلاقة بين التسامح وعلاقته بالعوامل الخمسة الكبرى للشخصية لدى مديري المدارس ثانياً: ندرة التطبيق على عينة مديري المدارس سواء من خلال الدراسة والتحليل والتي لم يكن لها دراسات سابقة حول نفس الموضوع.

الطريقة والإجراءات

منهج الدراسة:

اعتمدت هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، وهو يعتبر أفضل مناهج البحث العلمي التي يمكن استخدامها في معالجة مشكلة الدراسة وهي التسامح وعلاقته بالعوامل الخمسة الكبرى للشخصية لدى مديري المدارس، وقد اعتمدت البيانات التي تم

وبعض المتغيرات الديمغرافية، تكونت عينة الدراسة من (٩٧) طالباً وطالبة، وقد أظهرت نتائجها أن مستوى ثقافة التسامح كبيراً لدى الطلبة، وأنه لا توجد فروق جوهرية في مستوى ثقافة التسامح تبعاً إلى المتغيرات التالية: الجنس، والتخصص، ومستوى التحصيل، والمستوى الدراسي.

وقامت أوركوت (Orcutt، ٢٠٠٦) بدراسة في إلبينوز هدفت إلى معرفة العلاقة بين التسامح المدرك وانخفاض التوتر والقلق لدى عينة من الطالبات الجامعيات. اتبعت الدراسة منهجية ارتباطية من خلال تطبيق مقياس التسامح ومقياس القلق على (١٨٢) طالبة من طالبات الدراسات العليا في جامعة إلبينوز. وقد أظهرت نتائج الدراسة وجود علاقة ارتباط دالة بين التسامح وتدني مستوى القلق والتوتر لدى الطالبات، حيث فسر الشعور بالأمن، والتقبل وعدم مواجهة الإهانة بالإهانة ما نسبته ٨٠% من مسببات انخفاض مستوى التوتر والقلق لدى عينة الدراسة.

كما قام ماكاسكل (Macaskill, 2003) بدراسة هدفت إلى استكشاف الاختلافات الظرفية في التسامح والصفح بين الجنسين. وتكونت عينة الدراسة من (٢١٤) طالباً وطالبة من إحدى جامعات المملكة المتحدة (١٠٦) من الذكور (١٠٨) من الإناث. وقد توصلت نتائج الدراسة إلى أنه رغم تساوي الجنسين في درجة الوجد والألم، إلا أن النساء كانت أكثر مسامحة من الرجال، وجود فروق بين الجنسين فيما يتعلق بالعوامل الشخصية، وأنواع النزوات العدوانية

عينة الدراسة

جمعها من خلال تطبيق الاستبيانات، ومن ثم أجري

التحليل الاحصائي المناسب

تكونت عينة الدراسة من (١٦٥) من مديري المدارس في مديرية تربية قصبه المفرق منهم (٧٠) مدير و(٩٥) مديرة والجدول (١) يوضح توزيع أفراد العينة تبعاً للمتغيرات الجنس والخبرة العملية.

الجدول (١): توزيع أفراد العينة تبعاً للمتغيرات الجنس والخبرة العملية

المتغيرات	الفئة	التكرار	النسبة المئوية
الجنس	ذكر	70	42.4
	أنثى	95	57.6
	المجموع	165	100.0
الخبرة العملية	أقل من ٥ سنوات	40	24.2
	١٠-٥ سنوات	50	30.3
	أكثر من ١٠ سنوات	75	45.5
	المجموع	165	100.0

يظهر من الجدول رقم (١) ما يلي:

-بالنسبة لمتغير الجنس، يظهر أن (الإناث) هم الأعلى تكراراً والذي بلغ (٩٥) وبنسبة مئوية (٥٧,٦%)، بينما (الذكور) هم الأقل تكراراً والذي بلغ (٧٠) وبنسبة مئوية (٤٢,٤%).

-بالنسبة لمتغير الخبرة العملية، يظهر أن (أكثر من ١٠ سنوات) هم الأعلى تكراراً والذي بلغ (٧٥) وبنسبة مئوية (٤٥,٥%)، بينما (أقل من ٥ سنوات) هم الأقل تكراراً والذي بلغ (٤٠) وبنسبة مئوية (٢٤,٢%).

أدوات الدراسة:

أولاً : مقياس هارتلاند للتسامح:

وضعه يامير وسنايدر وهوفمان & Yamhure, Snder, (2005, Hoffman) وهو استبيان يقيس ميل الشخص

للتسامح ويتكون المقياس من ثلاثة أبعاد فرعية هي: التسامح مع الذات ويتكون من (٦) بنود، والتسامح مع الآخرين ويتكون من (٦) بنود، والتسامح مع المواقف ويتكون من (٦) بنود، وتكون المقياس بصورته النهائية من ١٨ بند موزعة على المجالات الثلاث. ويجب عنها باستخدام مقياس ليكرت السباعي والمقياس يتمتع بخصائص سيكو مترية مرضية

تعريب المقياس: تمت عملية تعريب المقياس من قبل الباحث عن طريق ترجمة نسخة المقياس باللغة الإنجليزية لدى ثلاثة مكاتب متخصصة في الترجمة العلمية. وبعد ذلك تم عرض الترجمات الثلاثة على ثلاثة أساتذة متخصصين في مجال علم النفس التربوي. وذلك عن طريق المقابلة الشخصية بهدف

والنحو، حيث طلب منهم إبداء رأيهم في فقرات المقياس من حيث مدى انتماء الفقرة للبعد الذي وضعت فيه، ومدى وضوح الفقرة من حيث اللغة. وكانت النسبة المئوية للاتفاق بين المحكمين (٨٠%) واعتبرت نسبة مناسبة للحكم بقبول الفقرة، أو حذفها، واستناداً لآراء لجنة المحكمين لم يستبعد أية عبارة من عبارات المقياس، ولم يتم تعديل أية عبارات، فأصبح المقياس مكون في صورته النهائية من (١٨) بند موزعة على ثلاثة مجالات.

صدق البناء:

بهدف استخراج صدق البناء لأداة الدراسة، تم تطبيقها على عينة استطلاعية بلغت (٢٥) فرد من مجتمع الدراسة ومن خارج عينتها، وحساب معاملات الارتباط بين كل فقرة والمجال الذي تنتمي إليه والمقياس الذي تنتمي إليه ككل، والجدول (٢) يوضح ذلك

مقارنة المصطلحات والاستقرار على أنسب المصطلحات للتخصص وأكثرها مناسبة للاستخدامات اللغوية في البيئة الأردنية، وبناء عليه تم تعديل العديد من المصطلحات والصيغات، وقد تم التوصل إلى النسخة النهائية باللغة العربية لمقياس التسامح حيث استخدم الباحث مقياس ليكرت للتدرج الخماسي بهدف قياس آراء أفراد عينة الدراسة، بدل من مقياس ليكرت السباعي المستخدم في الدراسة الأصلية. وتم إعطاء أوافق بشدة (٥)، أوافق (٤)، محايد (٣)، لا أوافق (٢)، لا أوافق بشدة (١).

مؤشرات الصدق لمقياس التسامح:

صدق المحكمين: للتحقق من دلالات صدق محتوى مقياس التسامح، تم عرض المقياس على (١٠) من المحكمين المختصين في علم النفس، والإرشاد النفسي، والقياس والتقويم، ومختص واحد في اللغة

الجدول (٢) معاملات الارتباط بين كل فقرة والمجال الذي تنتمي إليه وارتباطها بمقياس التسامح ككل

الارتباط مع المقياس	الارتباط مع المجال	الرقم	الارتباط مع المقياس	الارتباط مع المجال	الرقم	الارتباط مع المقياس	الارتباط مع المجال	الرقم
التسامح مع المواقف			التسامح مع الآخرين			التسامح مع الذات		
.787**	.809**	1	.668**	.738**	1	.484*	.659**	1
.811**	.797**	2	.758**	.856**	2	.650**	.863**	2
.711**	.817**	3	.736**	.846**	3	.701**	.781**	3
.784**	.853**	4	.840**	.883**	4	.608**	.729**	4
.861**	.915**	5	.785**	.779**	5	.729**	.839**	5
.783**	.852**	6	.710**	.765**	6	.741**	.579**	6

* معاملات ارتباط مقبولة ودالة عند مستوى الدلالة ($\alpha < 0.05$)

** معاملات ارتباط مقبولة ودالة عند مستوى الدلالة ($\alpha < 0.01$)

ثبات مقياس التسامح بهدف استخراج ثبات مقياس التسامح تم تطبيق معادلة ثبات الأداة (كرونباخ ألفا) على جميع مجالات الدراسة والأداة ككل للعينة الاستطلاعية والبالغة (٢٥) فرد، والجدول (٣) يوضح ذلك.

- يظهر من الجدول (٢) أنّ معاملات الارتباط بين كل فقرة والمجال الذي تنتمي إليه تراوحت بين (٠,٥٧٩-٠,٩١٥)، كما تراوحت معاملات الارتباط بين كل فقرة ومقياس التسامح ككل بين (٠,٤٨٤-٠,٨٦١)، وهي معاملات ارتباط دالة ومقبولة لأغراض تطبيق هذه الدراسة.

الجدول (٣) معاملات كرونباخ ألفا الخاصة بمقياس التسامح

الرقم	المجال	عدد الفقرات	معامل الثبات
1	التسامح مع الذات	6	0.62
2	التسامح مع الآخرين	6	0.72
3	التسامح مع المواقف	6	0.79
مقياس التسامح ككل			0.88

كما تم الاعتماد على التصنيف التالي للحكم على المتوسطات الحسابية كالتالي:
 - أقل من ٢,٣٣ منخفضة.
 - من ٢,٣٤-٣,٦٦ متوسطة.
 - من ٣,٦٧ إلى ٥,٠٠ مرتفعة.
 ثانياً: مقياس العوامل الخمسة الكبرى للشخصية:

من إعداد كوستا وماكري (Costa & McCrae, ١٩٩٢) وتم قنينه على البيئة الأردنية من قبل المرابحة. (المرابحة، ٢٠٠٥) تكون المقياس في صورته الأولية من (٦٠) فقرة موزعة على المجالات التالية:
 -المجال الأول العصائبية: وعددها (١٢) بند، والمجال الثاني الانبساطية: وعددها (١٢) بند، والمجال الثالث

يظهر من الجدول (٣) ما يلي:
 - أن معاملات كرونباخ ألفا للمقياس التسامح تراوحت بين (٠,٦٢-٠,٧٩) كان أعلاها لمجال "التسامح مع المواقف"، وأدناها لمجال "التسامح مع الذات"، وبلغ معامل كرونباخ ألفا للمقياس ككل (٠,٨٨).
 تصحيح المقياس:

تكونت مقياس التسامح بصورته النهائية من (١٨) فقرة للمقياس الثاني، حيث استخدم الباحث مقياس ليكرت للتدرج الخماسي بهدف قياس آراء أفراد عينة الدراسة، وتم إعطاء موافق بشدة (٥)، موافق (٤)، محايد (٣)، غير موافق (٢)، غير موافق بشدة (١)، وذلك بوضع إشارة (٧) أمام الإجابة التي تعكس درجة موافقتهم،

المقياس من حيث مدى انتماء الفقرة للبعد الذي وضعت فيه، ومدى وضوح الفقرة من حيث اللغة. وكانت النسبة المئوية للاتفاق بين المحكمين (٨٠%) واعتبرت نسبة مناسبة للحكم بقبول الفقرة، أو حذفها، واستناداً لآراء لجنة المحكمين لم يستبعد أية عبارة من عبارات المقياس، ولم يتم تعديل أية عبارات، فأصبح المقياس مكون في صورته النهائية من (٦٠) بند موزعة على خمسة مجالات. صدق البناء

- بهدف استخراج صدق البناء لأداة الدراسة، تم تطبيقها على عينة استطلاعية بلغت (٢٥) فرد من مجتمع الدراسة ومن خارج عينتها، وحساب معاملات الارتباط بين كل فقرة والمجال الذي تنتمي إليه والمقياس الذي تنتمي إليه ككل، والجدولين (٤) و(٥) يوضحان ذلك.

يقظة الضمير: وعددها (١٢) بند، والمجال الرابع المقبولية: وعددها (١٢) بند، والمجال الخامس الانفتاح على الخبرة: وعددها (١٢) بند. صدق وثبات المقياس الأصلي:

اوجد (المرابحة، ٢٠٠٥) ثبات المقياس بطريقة الاختبار وإعادة الاختبار من خلال تطبيقه على عينة استطلاعية قوامها (٨٠) طالباً وطالبة وتم حساب معامل الثبات فكان (٠.٧٤) وهي مقبولة لأغراض تطبيق الدراسة

مؤشرات الصدق لمقياس العوامل الخمسة الكبرى للشخصية:

صدق المحكمين: للتحقق من دلالات صدق محتوى مقياس نوعية الحياة، تم عرض المقياس على (١٠) من المحكمين المختصين في علم النفس، والإرشاد النفسي، والقياس والتقويم، ومختص واحد في اللغة والنحو، حيث طلب منهم إبداء رأيهم في فقرات

الجدول (٤) معاملات الارتباط بين كل فقرة والمجال الذي تنتمي إليه وارتباطها بمقياس العوامل الخمسة الكبرى

للشخصية ككل

الرقم	الارتباط مع المجال	الارتباط مع المقياس	الرقم	الارتباط مع المجال	الارتباط مع المقياس	الرقم	الارتباط مع المجال	الارتباط مع المقياس
١- العصائية			9	.868**	.864**	5	.674**	.658**
1	.750**	.562**	10	.907**	.885**	6	.862**	.782**
2	.675**	.639**	11	.815**	.787**	7	.867**	.794**
3	.781**	.730**	12	.776**	.797**	8	.799**	.734**
4	.780**	.681**	٣- يقظة الضمير			9	.774**	.730**
5	.593**	.607**	1	.881**	.700**	10	.796**	.681**
6	.824**	.668**	2	.604**	.424*	11	.853**	.865**
7	.787**	.563**	3	.897**	.750**	12	.882**	.848**
8	.732**	.538**	4	.893**	.700**	٥- الانفتاح على الخبرة		

.763**	.754**	1	.669**	.900**	5	.740**	.684**	9
.853**	.753**	2	.645**	.863**	6	.608**	.702**	10
.857**	.756**	3	.740**	.926**	7	.797**	.839**	11
.631**	.810**	4	.804**	.924**	8	.665**	.771**	12
.638**	.837**	5	.770**	.857**	9	٢- الانبساطية		
.628**	.805**	6	.763**	.872**	10	.693**	.730**	1
.750**	.846**	7	.844**	.880**	11	.824**	.859**	2
.537**	.752**	8	.826**	.895**	12	.892**	.903**	3
.606**	.755**	9	٤- المقبولية			.875**	.897**	4
.598**	.748**	10	.686**	.699**	1	.685**	.717**	5
.743**	.750**	11	.688**	.731**	2	.473*	.582**	6
.610**	.687**	12	.680**	.719**	3	.445*	.617**	7
		-	.753**	.761**	4	.885**	.917**	8

* معاملات ارتباط مقبولة ودالة عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$)

** معاملات ارتباط مقبولة ودالة عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.01$)

ثبات مقياس العوامل الخمسة الكبرى للشخصية بهدف استخراج ثبات مقياس العوامل الخمسة الكبرى للشخصية تم تطبيق معادلة ثبات الأداة (كرونباخ ألفا) على جميع مجالات الدراسة والأداة ككل للعينة الاستطلاعية والبالغة (٢٥) فرد، والجدول (٥) يوضح ذلك.

يظهر من الجدول (٤) أنّ معاملات الارتباط بين كل فقرة والمجال الذي تنتمي إليه تراوحت بين (٠,٥٨٢ - ٠,٩٦٢)، كما تراوحت معاملات الارتباط بين كل فقرة ومقياس العوامل الخمسة الكبرى الشخصية ككل بين (٠,٤٢٤ - ٠,٨٩٢)، وهي معاملات ارتباط دالة ومقبولة لأغراض تطبيق هذه الدراسة.

الجدول (٥): معاملات كرونباخ ألفا الخاصة بمقياس العوامل الخمسة الكبرى للشخصية

الرقم	المجال	عدد الفقرات	معامل الثبات
1	العصابية	12	0.81
2	الانبساطية	12	0.80
3	يقظة الضمير	12	0.86
4	المقبولية	12	0.69
5	الانفتاح على الخبرة	12	0.72
	مقياس العوامل الخمسة الكبرى الشخصية ككل	60	0.85

- المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لإجابات أفراد عينة الدراسة عن جميع مجالات أداة الدراسة.

- تحليل التباين الثنائي (٢-way-ANOVA)

- معامل الارتباط (Correlation coefficient)

عرض النتائج

يتضمن هذا الجزء نتائج الدراسة التي هدفت إلى التعرف على التسامح وعلاقته بالعوامل الخمسة الكبرى للشخصية لدى مديري المدارس في مديرية تربية قسبة المفرق، وسيتم عرض النتائج بالاعتماد على أسئلة الدراسة.

أسئلة الدراسة

السؤال الأول: ما مستوى التسامح لدى مديري المدارس في مديرية تربية قسبة المفرق؟
للإجابة على هذا السؤال، تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمستوى التسامح لدى مديري المدارس في مديرية تربية قسبة المفرق، والجداول أدناه توضح ذلك.

يظهر من الجدول (٥) ما يلي:

- أن معاملات كرونباخ ألفا لمقياس العوامل الخمسة الكبرى الشخصية تراوحت بين (٠,٦٩-٠,٨٦) كان أعلاها لمجال "يقظة الضمير"، وأدناها لمجال "المقبولية"، وبلغ معامل كرونباخ ألفا للمقياس ككل (٠,٨٥).

تصحيح المقياس:

تكون مقياس العوامل الخمسة الكبرى للشخصية بصورته النهائية من (٦٠) بند، حيث استخدم الباحث مقياس ليكرت للتدرج الخماسي بهدف قياس آراء أفراد عينة الدراسة، وتم إعطاء موافق بشدة (٥)، موافق (٤)، محايد (٣)، غير موافق (٢)، غير موافق بشدة (١)، وذلك بوضع إشارة (٧) أمام الإجابة التي تعكس درجة موافقتهم، كما تم الاعتماد على التصنيف التالي للحكم على المتوسطات الحسابية كالتالي:

- أقل من ٢,٣٣ منخفضة.

من ٢,٣٤-٣,٦٦ متوسطة.

- من ٣,٦٧ إلى ٥,٠٠ مرتفعة.

المعالجة الإحصائية:

للإجابة عن أسئلة الدراسة تم استخدام المعالجات الإحصائية التالية من خلال برنامج الرزم الإحصائية (SPSS):

- التكرارات والنسب المئوية للمتغيرات الشخصية والوظيفية لأفراد عينة الدراسة.

الجدول (٦): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية للمجالات مع المقياس ككل (ن=١٦٥)

الرقم	الفقرة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الرتبة	الدرجة
1	التسامح مع الذات	4.03	0.67	1	مرتفعة
2	التسامح مع الآخرين	3.79	0.90	2	مرتفعة
3	التسامح مع المواقف	3.77	0.91	3	مرتفعة
	المقياس ككل	3.86	0.74	-	مرتفعة

ودراسة اليسيف وأوستينوفا ((Eliseev&Ustinova,2011) والتي اشارت إلى أن مستوى التسامح كان مرتفعاً لدى أفراد الدراسة كما اختلفت الدراسة مع نتائج دراسة باتيك وآخرون (Batik,Bingol,kodas&hosoglu,2017) ودراسة كالكسان وساكلام (Caliskan & Saglam,2012) والتي اشارت ان مستوى التسامح كان متوسطاً لدى أفراد الدراسة.

السؤال الثاني: هل يوجد فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى التسامح تبعاً لمتغيري الجنس والخبرة العملية؟

للإجابة عن هذا السؤال، تم تطبيق تحليل التباين الثنائي (٢-way-ANOVA) للكشف عن الفروق في مستوى التسامح تُعزى لمتغيري (الجنس، الخبرة العملية) الجداول أدناه توضح ذلك.

يظهر من الجدول (٦) أن المتوسطات الحسابية تراوحت بين (٣,٧٧-٤,٠٣)، حيث جاء المجال "التسامح مع الذات" بالمرتبة الأولى بمتوسط حسابي (٤,٠٣) وبدرجة مرتفعة، وبالمرتبة الأخيرة المجال "التسامح مع المواقف" بمتوسط حسابي (٣,٧٧) وبدرجة مرتفعة، وبلغ المتوسط الحسابي للمقياس ككل (٣,٨٦) وبدرجة مرتفعة. ويعزو الباحث ذلك من خلال حقيقة أن التسامح مهم في حياة الفرد والمجتمع، لذلك إذا كان لدى المدير التسامح والمودة والتعاون مع المعلمين والإداريين في المدرسة، فيسود الاستقرار النفسي والاجتماعي للعاملين، والذي سوف ينعكس في النهاية على الصحة النفسية للعاملين ويوفر فرصاً أكبر للتقدم والازدهار، ويدعم التسامح العلاقات الاجتماعية واشكال التفاعل الاجتماعي المرغوب فيها بين مختلف الجماعات التي تعيش في المجتمع الواحد، مما يؤدي إلى انسام هذا المجتمع بالتماسك. وتتفق نتائج الدراسة الحالية مع نتائج دراسة النوايسة. (2020) ودراسة اورال وارسلان (Oral&Arslan,2017)

الجدول (٧): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمستوى التسامح تُعزى لمتغيري (الجنس، الخبرة العملية)

المتغيرات	الفئة	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري
الجنس	ذكر	70	3.63	0.77
	أنثى	95	4.03	0.67
الخبرة العملية	أقل من ٥ سنوات	40	3.53	0.84
	٥-١٠ سنوات	50	4.02	0.67
	أكثر من ١٠ سنوات	75	3.94	0.67

يظهر من الجدول (٧) وجود فروق ظاهرية بين متوسطات إجابات أفراد عينة الدراسة في مستوى التسامح تُعزى لمتغيري (الجنس، الخبرة العملية)، ولمعرفة الدلالة الإحصائية لتلك الفروق تم تطبيق تحليل التباين الثنائي (٢-way-ANOVA) على مستوى التسامح، والجدول (٨) يوضح ذلك.

جدول رقم (٨) نتائج اختبار تحليل التباين الثنائي (٢-way-ANOVA) للكشف عن الفروق في مستوى التسامح تُعزى

لمتغيري (الجنس، الخبرة العملية)

مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	F	الدلالة الإحصائية
الجنس	2.215	1	2.215	4.423	.0370
الخبرة العملية	1.797	2	.8990	1.794	.1700
الخطأ	80.639	161	.5010		
المجموع المصحح	88.910	164			

يظهر من الجدول (٨) ما يلي:

العقل، فهن أمهات واخوات قبل كل شيء، ويفهمن طبيعة الأبناء أكثر من الذكور، لذلك نجد أن المديرات الإناث أكثر تسامحا من المديرين الذكور. بالإضافة إلى طبيعة الإناث التي تتسم بالضعف مقارنة بالذكور، فالوضع الاجتماعي العام وطبيعة المجتمع يمنع الإناث من الصدام مع الآخرين سواء المعلمات أو أولياء الأمور أو حتى الطلبة، لذلك قد تلجأ المديرات إلى التغاضي عن الكثير من الأمور، والتخلي بدرجات

-وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha = 0,05$) في مستوى التسامح تُعزى لمتغير الجنس، حيث بلغت قيمة (f) (٤,٤٢٣) وبدلالة إحصائية (٠,٠٣٧)، ولصالح الإناث حيث بلغ المتوسط الحسابي (٤,٠٣) بينما بلغ المتوسط الحسابي للذكور (٣,٦٣). ويعزو الباحث هذه النتيجة إلى الطبيعة الربانية للإناث وتغليبهم للعاطفة على

العلاقات الاجتماعية والتواصل، وبذلك يمكن القول بأن التسامح لا يرتبط بالخبرة بقدر ما يرتبط بالفرد نفسه ووجدانه ومشاعره اتجاه الآخرين، فهو رغبة قوية وشعور بالرحمة والتعاطف، والحنان، وكل هذا موجود في قلوبنا، وهو أحد المبادئ الإنسانية والأخلاقية، وما نعنيه هنا هو مبدأ التسامح الإنساني والأخلاقي، كما أن الدين الإسلامي يحث على التسامح والعفو عند المقدرة، وبما أن التنشئة الاجتماعية لها دور كبير في غرس الصفات الحميدة والأخلاق السامية عند الفرد في الأسرة التي يعيش فيها، وبالتالي تؤدي إلى وجود مستوى كبير من التسامح.

السؤال الثالث للدراسة: هل هناك علاقة إيجابية بين التسامح والعوامل الخمسة الكبرى للشخصية؟ للإجابة على هذا السؤال، تم استخراج معامل الارتباط (Correlation coefficient) بين التسامح والعوامل الخمسة الكبرى للشخصية، وفيما يلي عرض النتائج:

أعلى من التسامح خوفاً من المجتمع، وخوفاً من فقدان وظيفتها. وتتفق نتائج الدراسة الحالية مع نتائج دراسة النوايسة. (٢٠٢٠) ودراسة اورال وارسلان (Oral&Arslan,2017) ودراسة ماكاسكل (Macaskill,2003) والتي اشارت أن الإناث أكثر تسامحاً من الرجال واختلفت مع نتائج دراسة باتيك وآخرون (Batik,Bingol,kodas&hosoglu,2017) ودراسة كالسكان وساكلام (Caliskan &Saglam,2012) ودراسة اليسيف وأوستينوفا (Eliseev&Ustinova,2011) والتي اشارت لعدم وجود فروق يعزى لمتغير الجنس في التسامح.

-عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha = 0,05$) في مستوى التسامح تعزى لمتغير الخبرة العملية، حيث لم تصل قيمة (f) إلى مستوى الدلالة الإحصائية. ويعزو الباحث ذلك إلى أن التسامح صفة متلازمة يتصف فيها الأفراد وخاصة في المجتمعات المحافظة التي يوجد بينها الكثير من

جدول (٩) معامل الارتباط (Correlation coefficient) بين التسامح والعوامل الخمسة الكبرى للشخصية

التسامح مع الآخرين		التسامح مع الذات		العوامل الخمسة الكبرى الشخصية	
معامل الارتباط	الدلالة الإحصائية	معامل الارتباط	الدلالة الإحصائية	معامل الارتباط	الدلالة الإحصائية
0.531**	0.000	0.536**	0.000	0.509**	0.000
0.391**	0.000	0.382**	0.000	0.416**	0.000
0.428**	0.000	0.390**	0.000	0.458**	0.000
0.411**	0.000	0.348**	0.000	0.443**	0.000
0.489**	0.000	0.594**	0.000	0.472**	0.000

يظهر من الجدول (٩) ما يلي:

- أن معاملات الارتباط بين العوامل الخمسة الكبرى للشخصية بأبعادها (العصابية، الانبساطية، يقظة الضمير، المقبولية، الانفتاح على الخبرة) والتسامح مع الذات تراوحت بين (٠,٤١٦-٠,٥٠٩) وهي علاقة موجبة، مما يدل على وجود ارتباط موجب بين العوامل الشخصية بأبعادها (العصابية، الانبساطية، يقظة الضمير، المقبولية، الانفتاح على الخبرة) والتسامح مع الذات.

- أن معاملات الارتباط بين العوامل الخمسة الكبرى للشخصية بأبعادها (العصابية، الانبساطية، يقظة الضمير، المقبولية، الانفتاح على الخبرة) والتسامح مع الآخرين تراوحت بين (٠,٣٤٨-٠,٥٤٩) وهي علاقة موجبة، مما يدل على وجود ارتباط موجب بين العوامل الشخصية بأبعادها (العصابية، الانبساطية، يقظة الضمير، المقبولية، الانفتاح على الخبرة) والتسامح مع الآخرين.

- أن معاملات الارتباط بين العوامل الخمسة الكبرى للشخصية بأبعادها (العصابية، الانبساطية، يقظة الضمير، المقبولية، الانفتاح على الخبرة) والتسامح مع المواقف تراوحت بين (٠,٣٩١-٠,٥٣١) وهي علاقة موجبة، مما يدل على وجود ارتباط موجب بين العوامل الشخصية بأبعادها (العصابية، الانبساطية، يقظة الضمير، المقبولية، الانفتاح على الخبرة) والتسامح مع

المواقف. يعزو الباحث هذه النتيجة من خلال الخصائص والصفات والتشابه في عوامل الشخصية التي يمتلكها الأفراد الذي يرتفع لديهم مستويات الانفتاح والطيبة ويقظة الضمير والذين يتصفون بالإدراك الإيجابي للأحداث الحياتية، ويستمتعون بقضاء لحظاتهم، وينظرون إلى المواقف والتحديات الحياتية بشكل مرن مما يعزز لديهم التعرف على المظاهر الإيجابية للحياة، كما أن التسامح له أهمية الكبرى على المستوى الشخصي للفرد، فالفرد المتسامح مع ذاته ومع الآخرين ينعم بالإحساس بالرضا والطمأنينة، وينعم بحياة اجتماعية جيدة وسعيدة، مما يجعله فرداً منتجاً منشغلاً بعمله وليس منشغلاً بخلافات وصراعات لا داعي لها، مما يجعله متوافقاً مع نفسه، فالتسامح من مؤشرات الصحة النفسية، وهو يسهم في تحقيق الرضا عن الحياة ويساعد في تحسين جودة الحياة، ويجعلنا نشعر بالقيمة والقدرة والصلابة ويساعد على ابراز الانفعالات الإيجابية المرتبطة بالحب والايثار. فهو يزود صاحبه بالقوة ويساعد في التحول واستبدال الانفعالات السلبية بأخرى إيجابية تجاه المسيء له، فضلا عن أن العمل الوظيفي يعد مصدر الرزق لدى الأفراد، ويتطلب الحفاظ عليه من خلال توفر العوامل الإيجابية للشخصية، وفي الوقت نفسه الحد من العوامل السلبية المتمثلة في العصابية وما يرتبط بها من سمات فرعيه، والذي ينعكس إيجاباً على مستوى التسامح. واختلفت نتائج الدراسة الحالية

المراجع العربية

جرجيس، مؤيد. (٢٠٠٧). كشف الذات وعلاقتها بالعوامل الخمسة الكبرى للشخصية لدى تدريسي الجامعة والمحامين والصحفيين. رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد، العراق.

كوكش، أميرة. (٢٠١٧). دور شبكات التواصل في نشر ثقافة التسامح من وجهة نظر طلبة الجامعات الأردنية. رسالة ماجستير، عمان، الأردن.

المرابحة، عامر. (٢٠٠٥). تقنين قائمة نيو لقياس خمسة أبعاد للشخصية على الطلبة الجامعيين في الأردن. رسالة ماجستير غير منشورة. جامعة مؤتة، الكرك.

النوايسة، فاطمة. (٢٠٢٠). التسامح وعلاقته بعوامل الشخصية الكبرى لدى مراجعي المحاكم النظامية في محافظة الكرك. مجلة كلية التربية، جامعة الأزهر، ١٨٦ (٢)، ١٥٠-١٧٧.

المراجع الأجنبية

Al-Sabeelah, S., Alraggad, A., & Abu ameerh, O. (2014). The relationship between forgiveness and personality traits, mental health among sample Jordanian university students. *international Journal of Education and Research*, 2(9), 217-228.

Bacanli, H., Ilhan, T. & Arslan, S. (2009). Developing a personality scale based on Five Factor Theory: Adjective Based Personality Scale (ABPT). *Turkish Educational Journal*, 7(2), 261-279.

Brewer. (2010). Multiculturalism and tolerance an intergroup perspective. In Cris, R. *The psychology of social and culture diversity*. Blackwell.

Caliskan, H&Saglam, H. (2012). A study on the development of the tendency to tolerance of teachers and student's certain variables

مع نتائج دراسة النوايسة. (2020) ودراسة اورال وارسلان (Oral&Arslan,2017) والتي اشارت أن التسامح يرتبط إيجابيا في كل من: الانبساطية، وبقظة الضمير، الانفتاح على الخبرة، والمقبولية، في حين ارتبط بشكل سلبي مع أصحاب الشخصية العصابية والانطوائية.

التوصيات:

- ١- غرس قيم التسامح لدى الجيل الجديد منذ الصغر من خلال المناهج الدراسية.
- ٢- تفعيل دور جميع مؤسسات المجتمع حيث أن نشر ثقافة التسامح مسؤولية اجتماعية
- ٣- اجراء دراسات تتناول متغير التسامح وربطه بمتغيرات وعينات أخرى.
- ٤- وضع برامج ارشادية تهدف إلى رفع مستوى التسامح لدى مديري المدارس والمعلمين والاداريين.

Educational

Theory&practice, 12(2), 1440-1446.

Costa, P. T., & McCrae, R. R. (1992). *Revised NEO Personality Inventory (NEO PI-R) and NEO Five-Factor Inventory (NEO-FFI). Professional manual*: Odessa, FL: Psychological Assessment Resources, Inc.

Eliseev, s, &Ustinov a, i. (2011) the characteristics of college student's political tolerance. *Russian Educationaland Society*, 53(9), 71-82

Kalayjian, A., Paloutzian, R. (2010). *Forgiveness and Reconciliation*. NY: Springer Ltd.

Karremans, J., Lange, P. (2008). Forgiveness in personal relationships: Its malleability and powerful consequences. *European Journal Social Psychology*, 19(1), 202-241.

Sciences:

- Lijo, K. (2018). Forgiveness: Definitions, Perspectives, Contexts and Correlates. *Journal of Psychology & Psychotherapy*, 8(03), 19-32.
- MacAskill, Ann. (2003). *Exploring gender differences in forgiveness*, sheffiled Hall am university.
- Maltby, J. (2008). *Personality predictors of levels of forgiveness two and a half years after the transgression*. UK: Sheffield Hallam University Research Archive.
- Maltby, J., Macaskill, A., & Day, L. (2001). Failure to forgive self and others: a replication and extension of the relationship between forgiveness, personality, social desirability and general health. *Personality and Individual Differences*, 29(2), 1-6.
- Shi, J., Yao, Y., zhan, C., Mao, Z., Yin, F., & Zhao, X. (2018). The Relationship Between Big Five Personality Traits and Psychotic Experience in a Large Non-Clinical Youth Sample: The Mediating Role of Emotion Regulation. *Front. Psychiatry*, 4(1), 1-7.
- Toussaint, L., & Webb, J. (2005). *Theoretical and empirical connections between forgiveness, mental health, and well-being*. In E. L. Worthington, Jr. Ed., *Handbook of Forgiveness* pp. 207–226. New York: Brunner-Routledge.
- Walker, F., & Gorsuch, L. (2002). Forgiveness within the Big Five personality model. *Personality and Individual Differences*, 32(1), 1127-1137.

Forgiveness and its relationship with big five personality factors among school principals at Mafraq educational district in Kingdom of Hashemite Jordan according to some variables

Dr. Ahmad Mesalm Abu Thwaib
Associate Professor Psychology Education
Psychology Section- Faculty of Education in Zulfi
Majmaah University- Saudi Arabia

Abstract. the purpose of the study is to investigate the relationship between forgiveness and big five personality factors among school principals at Mafraq educational district in Jordan. The sample of the study consisted of (165) school principals at Mafraq educational district, (70) male principals and (95) female principals, in. To achieve the aims of the study, the big personality factor scale of Costa & McCrae (1992) fitted to the Jordanian environment by (Marabheh, 2005), and the Heartland Forgiveness Scale was used. The results of the study showed that forgiveness was high among school principals. There are significant statistical differences at the level of statistical significance ($\alpha = 0.05$) for the effect of gender in the level of forgiveness and in favor of females, as they were more forgiveness than males, while there were no significant statistical differences due to experience, and the results of the study also showed that there is a positive and significant Statistical relationship between forgiveness; and big personality factors across all domains.

Key Words: Forgiveness. Personality Factors. School Principals.