بسم الله الرحمن الرحيم

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الإنسانية، م٢٨ع٨، ٢٧٥ صفحة (٢٠٢٠م)
ردمد ٠٩٨٩ – ١٣١٩
رقم الإيداع : ٠٢٩٤ / ١٤

مجلة
جامعة الملك عبدالعزيز

الآداب والعلوم الإنسانية

المجلد ٢٨ العدد ٨
٢٠٢٠م

مركز النشر العلمي
جامعة الملك عبد العزيز
ص.ب: ٨٠٢٠٠ - جدة: ٢١٥٨٩
المملكة العربية السعودية
http://spc.kau.edu.sa

■هيئة التحرير■

أ.د. أحمد بن محمد صالح عزب aazab@kau.edu.sa	رئيسًا
أ.د. عبدالرحمن بن رجا الله السلمي aralsulami@kau.edu.sa	عضوًا
أ.د. محمد بن صالح ناحي الغامدي Msalghamdil@kau.edu.sa	عضوًا
أ.د. آمال 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 الشرفآ 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	عضوًا

مطابع جامعة الملك عبدالعزيز

المحتويات

القسم العربي

الصفحة

- التحالف السعودي النعيمي وأثره في أحداث منطقة الخليج العربي في مطلع القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي

منال بنت عواد المريطب ١

- الدلالات العقلية في التفسير عند ابن جرير الطبري

نايف بن سعيد بن جمعان الزهراني ١٩

- تلاقي الكتابات الفرانكفونية والعربية في الأدب المغاربي: الرواية أنموذجا

عبدالله أحمد الغامدي ٣٧

- السماع في منظور العلماء

محمد بن أحمد الجوير ٦٩

- ما يَرُدُّ الحروفَ إلى أصولها في الأسماء بين القوّة والضعف

رفيع بن غازي نافع السلمي ١٢١

- صناعة النقد في التفسير

يحيى بن عبد ربه بن حسن الحسني الزهراني ١٣٧

- المقامة البغداديّة لبديع الزمان الهمذاني دراسة نقديّة تطبيقيّة في ضوء نظريّة الاتّصال الأدبي

ساري بن محمد الزهراني ١٩١

- وصف الأطلال في الشعر العباسي قصيدة " سلام عليكم " أنموذجا (دراسة نقدية)

حمدة بنت مشارك الرويلي ٢٢٧

- التماسك الأسري كمتغير وسيط في العلاقة بين الانتماء للوطن واشباع الحاجات لدي عينة من طالبات الجامعة السعوديات

عبير حسين خياط ٢٥٩

- مخاطر الصقيع ونمط التغيرات في درجات الحرارة الصغرى اليومية في المرتفعات الشمالية من الأردن

ميسون بركات الزغول ٢٧٥

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الانسانية، م٢٨ع٨ ص ص: ١- ١٨ (٢٠٢٠م)
DOI:10.4197/Art.28-8.1

التحالف السعودي النعيمي وأثره في أحداث منطقة الخليج العربي في مطلع القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي

د. منال بنت عواد المريطب

أستاذ مساعد بجامعة الملك عبدالعزيز

جدة – المملكة العربية السعودية

المستخلص: إن العلاقات السعودية الإماراتية عريقة ووطيدة منذ قرون تاريخية عدة ، وتحفل صفحات التاريخ بنماذج عديدة للتقارب والتحالف بين حكام المنطقتين والقبائل القاطنة فيهما، والتي ساهمت في صياغة الأحداث التاريخية خلال العقود الماضية، واثرت بصورة واضحة في تنظيم المشهد السياسي لمنطقة الخليج العربي، فالتحالفات الإقليمية بين قادة المنطقة وقبائلها أثرت في ميزان القوى بين القبائل، و الإمارات الخليجية فرجحت كفة على اخرى.

يحاول هذا البحث إماطة اللثام عن صفحة من صفحات التحالف الخليجي والتي تعد شاهدا على عمق ومتانة الترابط التاريخي بين ابناء المنطقة، ويتناول أحد أهم التحالفات القائمة في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي وهو التحالف القائم بين السعوديين وقبيلة النعيم – حكام إمارة عجمان – خلال فترة حكم الدولة السعودية الأولى (١٧٤٤م/١٨١٨م) والذي ساهم في توحيد جبهة الحليفين ضد خصومهما، وزاد من نفوذهما و امتدادهما السياسي والجغرافي في منطقة الخليج العربي، علاوة على دوره في تقوية أواصر الترابط الاجتماعي بينهما.

المقدمة

تعيش منطقة الخليج العربي حالة فريدة من الامتزاج السكاني الواسع بين إماراتها وقبائلها، فالسمات المشتركة التي تربط بينهم عديدة تتمثل في وحدة الدين، واللغة، والثقافة، والعادات والتقاليد، والجوار، وتتفاعل هذه العوامل فيما بينها لتشكل منظومة متكاملة من مقومات الترابط الخليجي والتجانس الإقليمي.

إن الناظر لدول الخليج العربي يدرك بأن لها خصوصية واضحة، تشكلت من خصوصية الإنسان

والمكان، فجميع الدول الخليجية مرت بالظروف التاريخية ،والاجتماعية ،والسياسية والاقتصادية ذاتها إلى حد كبير، علاوة على تشابه كياناتها السياسية القبلية.

وقد عاشت المنطقة طوال القرون الماضية حالات عدة من التحالفات القبلية والثنائية بين الإمارات الخليجية المختلفة، وهو أمر طبيعي يمثل استجابة للواقع التاريخي، حيث تعد هذه التحالفات مظهرًا من مظاهر السلطة و والسيادة آنذاك ،وقد ساهمت هذه التحالفات الإقليمية بين قادة المنطقة وقبائلها في صياغة الأحداث التاريخية خلال تلك العقود وساهمت في ترجيح ميزان القوى بين تلك القبائل والإمارات، كما زادت هذه التحالفات في النفوذ السياسي للمتحالفين من جهة، وزادت من أواصر الترابط الاجتماعي بين المتحالفين من جهة أخرى.

ولم تحظ التحالفات الخليجية في تلك الحقبة بالعناية الكافية من المؤرخين رغم أصدائها السياسية والاجتماعية التي كانت ومازالت مؤثرة في اللحمة الخليجية.

وتحاول هذه الدراسة إماطة اللثام عن أحد أهم التحالفات القائمة في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي وهو التحالف القائم بين السعوديين وقبيلة النعيم خلال فترة حكم الدولة السعودية الأولى (١١٥٧-١٢٣٣هـ/ ١٧٤٤-١٨١٨م) ، والذي ساهم في بلورة الأحداث السياسية للمنطقة الخليجية ، كما ساهم في توحيد جبهة الحليفين ضد خصومهما وبالتالي تقوية نفوذهما وزيادة امتدادهما السياسي والجغرافي في منطقة الخليج العربي.

وسوف يجيب هذا البحث على عدد من التساؤلات منها:

- كيف كان الدور السياسي لقبيلة النعيم في مطلع القرن السابع عشر الميلادي؟
- كيف نشأ التحالف السعودي النعيمي؟
- ماهي مظاهر هذا التحالف؟ وماهي أهم نتائجه؟

وقد انتظم البحث في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، وقسمت المباحث كالتالي:

اولاً: قبيلة النعيم وامتدادها الجغرافي والسياسي.

ثانياً : التحالف السعودي النعيمي.

ثالثاً : مظاهر التحالف السعودي النعيمي.

اولاً: قبيلة النعيم وامتدادها الجغرافي والسياسي:

تعد قبيلة النعيم التي ينتسب إليها حكام إمارة عجمان بدولة الإمارات العربية من أعرق القبائل في منطقة الخليج العربي، و قد لعبت القبيلة دورًا حيويًا ومؤثرا في أحداث منطقة الخليج العربي، وساهمت من خلال تحالفاتها الثنائية ومشاركتها الحربية في صياغة المشهد السياسي في منطقة الخليج العربي منذ مطلع القرن الثامن عشر الميلادي، ومما ساعدها في ذلك التعداد السكاني الكبير لهذه القبيلة وبسالتهم في الحروب ، علاوة على التوزيع الجغرافي الواسع والممتد لمواطن هذه القبيلة في المنطقة.

يذكر لوريمر أن النعيم قبيلة عربية مُهمة مقيمة في عُمان، وفروع منها تقيم في البحرين وقطر، وفي ساحل عمان المتصالح "دولة الامارات العربية المتحدة"، كما تقيم قبيلة النعيم في عجمان والشارقة والذيد[١] والحمرية[٢]وغيرها، ويقول لوريمر في ذلك" يسكن بدو قبيلة النعيم في عُمان في كل المنطقة المتوسطة من رأس عُمان حتى قاعدتها، وتعتبر منطقة الجو التي تقع فيها واحة البريمي [٣] مركزهم الرئيسي"[٤]، وفي الشتاء فإن قبيلة النعيم يرعون ماشيتهم في المنطقة الواقعة مابين البريمي وصُحار[٥].

وتنقسم قبيلة النعيم آنذاك إلى قسمين رحل ومستقرين، ويقدر لوريمر عدد **المستقرين** منهم حوال ١٠٥٠٠ نسمة، منهم٣٥٠٠ يقيمون في دولة الإمارات العربية المتحدة، و ٧٠٠٠ نسمة تقريبا مقيمون في سلطنة عمان، أما **البدو الرحل** فيقدر عددهم بـ ٢٥٠٠ نسمة تقريباً، منهم أكثر من ١١٠٠ نسمة في دولة الإمارات العربية المتحدة، و١٣٠٠ نسمة في جهات من سلطنة عمان [٦]، في حين يقدر مايلز عدد القبيلة إجمالاً بعشرين ألف نسمة [٧].

ينتمي غالبية قبيلة النعيم سواء البدو الرحل أو المستقرين لفرع أو اثنين ومن الفروع الأساسية للقبيلة وهي: آل بو خريبا، وآل بو شامس، وكل منهما ينقسم إلى فروع عدة، وهم سنيون على المذهب الحنبلي[٨].

وتعد واحة البريمي منذ مطلع القرن السابع عشري الميلادي المركز الرئيسي للنعيم في عُمان حيث لهم السيادة السياسية بها، فهي من أكبر القبائل وأكثرها قوة في البريمي، و ساهم تحالفهم مع السعوديين في بروز مكانتهم في البريمي [٩].

وهناك قسم من قبيلة النعيم انفصلوا عن القبيلة منذ عقود ورحلوا إلى البحرين وقطر، والمستقرين من القبيلة يقيمون في البحرين في منازل خاصة بهم، أما البدو الرحل فيقيمون في قطر وخلال فصل

---

(١) الذيد : مدينة تقع في إمارة الشارقة ، وتمتاز بخصوبة ارضها ، جي٠جي لوريمر ، دليل الخليج القسم الجغرافي ، ج٧، الدوحة: دار العلوم للطباعة ، د٠ت ، ص ٢٣٠٥.

(٢) الحمرية : تقع على بعد ستة اميال من عجمان ، وعلى بعد سبعة أميال من الشمال الشرقي لأم القوين ، وسميت بالحمرية نسبة إلى نخل هناك يسمى الحمري ، مايلز : الخليج بلدانه وقبائله ، ترجمة : محمد امين عبدالله، عمان : وزارة التراث والثقافة، ط٢، ص٣٠٠ ، عبدالله المطوع :الجواهر واللآلئ في تاريخ عمان الشمالي، تحقيق : فالح حنظل ، دبي : مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث ، ط١ ، ١٩٩٤م ص ١٧٩ .

(٣) البريمي : واحة تقع على بعد ٩٠ميلاً شرقي الجنوب الشرقي من مدينة أبوظبي ، وكانت قديما تسمى " توام ، والجو"وهي تتألف من تسع قرى ، وتقع على طريق المواصلات في شرق الجزيرة العربية ، وتعد نقطة الاتصال بين سواحل الباطنة ومناطق الظاهرة الداخلية ، وموقعها الاستراتيجي هذا جعل منها البوابة الرئيسية لمنطقة عمان ، ينظر :شركة= =الزيت العربية الأمريكية، عمان والساحل الجنوبي للخليج الفارسي ،القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٢م، ص١٩٩ ، عبدالله المطوع ،عقود الجمان في أيام آل سعود في عمان ، تحقيق : فالح حنظل ،أبو ظبي : المجمع الثقافي ، ط١ ، ١٩٩٧م، ص٦٢ -٦٢، انظر ملحق (١) .

(٤) لوريمر ، دليل الخليج القسم الجغرافي ، ج٥ ، ص ١٧١٤-١٧١٥.

(٥) صحار : تقع على خليج عمان ، وتبعد عن البريمي ٦٥ ميلا في اتجاه الغرب ، وكانت عند ظهور الاسلام مركزاً تجارياً مهماً وتعد اليوم من أهم المدن العمانية ، عبدالرحمن العاني ، عمان في العصور الإسلامية الأولى ، بيروت : شركة المطبوعات للتوزيع ، ٢٠٠١م ، ص٥٨ ، لوريمر ، دليل الخليج القسم الجغرافي ، ج٧ ، ص٢٤٠٠ .

(٦) لوريمر ، دليل الخليج القسم الجغرافي ، ج٥ ، ص ١٧١٤-١٧١٥.

(٧) مايلز ، الخليج بلدانه وقبائله ، ص ٢٢٣ .

(٨) لوريمر ، دليل الخليج القسم الجغرافي ، ج٥، ص ١٧١٤-١٧١٥، مايلز ، الخليج بلدانه وقبائله، ص ٢٢٣ .

(٩) وزارة الخارجية السعودية ، عرض حكومة المملكة العربية السعودية بشأن قضية التحكيم لتسوية النزاع الإقليمي بين مسقط وأبوظبي وبين المملكة العربية السعودية ، ج١ (١٣٧٤هـ-١٩٥٥م) ص ٨٤ ٠

الشتاء يقيمون قرب الزبارة [١٠]، ثم ينزحون صيفاً إلى البحرين حيث ينصبون خيامهم في الجزء الشمالي منها، وبعضهم يقضي الصيف بجوار الدوحة في قطر[١١].

وقد ورد ذكر قبيلة النعيم ودورها العسكري والسياسي في المنطقة منذ حقبة مبكرة، ففي مطلع القرن الثامن عشر الميلادي وخلال فترة الصراع الغافري الهناوي[١٢] وبعد تولي بلعرب بن ناصر الوصاية على ابن اخته سيف بن سلطان في عام ١١٣٤هـ/١٧٢٢م، قام بلعرب بتهديد القبائل الغافرية وزعيمهم محمد بن ناصر، فاستنهض الأخير القبائل الغافرية ومنها قبيلة النعيم لنصرته وفي هذا يقول السالمي" لما قدم محمد بن ناصر في جماعة من قومه وقع عليهم تهديد من بلعرب بن ناصر .... وركب هو – أي الغافري –قاصدا البدو من الظفرة وبني نعيم وبني قتب[١٣] وغيرهم " [١٤].

كانت قبيلة النعيم عماد قوات محمد بن ناصر الغافري، فخاض معهم حروب متواصلة ضد خصمه بلعرب بن ناصر، وتمكن الغافري بمساعدة قبيلة النعيم وغيرهم من القبائل الغافرية من تحقيق النصر على خصومه، وتولي زمام الحكم في عمان عام ١١٣٧هـ/ ١٧٢٥م [١٥]، ويصف ابن رزيق محمد الغافري وقواته فيقول: " وأظهر – الغافري– العدل بين الرعية حتى كاد أهل الحصن (صحار) أن يسلموا له لما رأوه من عدله ،وكان معه من بني ياس[١٦] وبني نعيم وبني قتب[١٧] خلق كثير" [١٨].

لم تستقر الأمور طويلاً لمحمد بن ناصر الغافري فقد استمر خلف بن مبارك الهناوي في عداوته والخروج عليه مما اضطر الغافري لجمع قواته والتوجه لحربه، وعلى رأس تلك القوات قبيلة النعيم ويذكر المعولي ذلك فيقول " وكانت عنده – يقصد محمد

---

[١٠] الزبارة : تقع إلى الشمال الغربي من قطر ، وعلى بعد خمسة اميال تقريبا من جنوب خور حسان ، وتوجد حاليا أطلال للمدينة بعد اندثارها ، انظر لوريمر ، دليل الخليج القسم الجغرافي ، ج٧ ، ص ٢٥٩٥ .

[١١] لوريمر ، دليل الخليج القسم الجغرافي ، ج٥ ، ص ١٧١٤-١٧١٥ .

[١٢] جذور هذا الصراع تعود حينما قدم محمد بن ناصر الغافري لتهنئة سيف بن سلطان وخاله بلعرب بن ناصر بالحكم ،وقد ذكر بعض المؤرخين أن بلعرب بن ناصر أساء معاملة محمد بن ناصر الغافري ولم يشمله بالترحيب اللازم فأسرها الغافري في نفسه فاتفق مع خصمهم يعرب بن بلعرب على الثورة على الإمام سيف بن سلطان وخاله بلعرب بن ناصر، ولعل السبب المباشر لثورة محمد الغافري هو قيام بلعرب بن ناصر بتهديد القبائل الغافرية وتجاهلهم في حين قرب القبائل الهناوية ، وقد انقسمت قبائل عمان خلال هذا النزاع إلى حزبين الحزب الغافري نسبة إلى القبائل الغافرية بزعامة محمد بن ناصر الغافري والحزب الهناوي نسبة إلى القبائل الهناوية بزعامة خلف بن مبارك الهناوي ' لمزيد من التفصيل انظر: محمد بن عامر المعولي : قصص وأخبار جرت في عمان ، تحقيق : سعيد بن عبدالله الهاشمي ، ط٢، ٢٠١٤م ، ص ٢٧٠ - ٢٩٢، عبد الله بن حميد السالمي: تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، ج٢ ، ط٥ ، مصر : مطبعة الإمام ، د.ت ، ص ١٢٥-١٤٠، حميد بن محمد بن رزيق : الفتح المبين في سيرة السادة البوسعيديين ، ج١، ،عمان : وزارة التراث القومي والثقافة ، ١٩٩٨م ، ص١٢٧-١٢٩.

[١٣] قتب : تنطق بالقاف أو الكاف ، تنسب إلى الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ، وهي قبيلة ممتدة في جهات من الشارقة ودبي والبريمي ، ويقدر عددهم آنذاك ٢٧٠٠ نسمة ، لمزيد من التفصيل انظر : سالم السيابي : إسعاف الأعيان في أنساب أهل عمان ، د. ت ، ص ٣١ ، لوريمر ، دليل الخليج القسم الجغرافي ، ج٥ ، ص ١٩٠٤-١٩٠٦ .

[١٤] المعولي ، قصص وأخبار جرت في عمان ، ص ٢٧٤ ، السالمي ، تحفة الاعيان ، ج ٢، ص ١٢٠.

[١٥] المعولي : قصص وأخبار جرت في عمان ، ص ٢٩٢ ، ابن رزيق ، الفتح المبين ، ج١، ص ٢٨ .

[١٦] بني ياس : تنسب إلى ياس بن عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن ، تعتبر من اقوى قبائل المنطقة وأشدها تماسكاً ، ولهم زعامة أبو ظبي ودبي، وتتكون من فروع عدة أهمها: آل بو فلاح، وآل بوفلاسة ، والرميثات ، والكبيسات ، والمزاريع وغيرهم ، انظر : السيابي ، إسعاف الأعيان ، ص١٢-١٣ ، لوريمر ، دليل الخليج القسم الجغرافي ، ج٧ ، ص٢٥٦٦- ٢٥٧١ .

[١٧] انظر ملحق (٢) .

[١٨] ابن رزيق ، الفتح المبين ،ج١، ص ٢٨ .

الغافري – البدو من بني ياس وبني نعيم وبنو قتب..." [١٩] كما يؤكد السالمي ذلك فيذكر أن محمد بن ناصر الغافري " مر ببلدان بني نعيم ، وجمع بني ياس، وبني نعيم وغيرهم وسار بهم ..." [٢٠] وقد نجح الغافري بمساعدة تلك القوات في هزيمة خلف بن مبارك وقواته.

أدرك خصوم الغافري أن عماد قوته يرتكز على قبيلة النعيم وغيرها، لذلك دبروا مؤامرة لإيقاع الشقاق بينهم، حيث ذهب أحد المزارعين الهناوية للإمام محمد الغافري شاكيا له خراب مزرعته ، واتهم قبيلة النعيم وغيرها من القبائل الغافرية بأنهم السبب في ذلك الخراب، وعرض عليه الغافري تعويضا وضاعفه له، إلا أنّ المزارع لم يقبل وطلب منه معاقبتهم، وقام الغافري بتنفيذ عقوبة الجلد في حقهم، ويبدو أنه أخطأ في تقدير قراره هذا[٢١]، وكان يهدف الهناوية من تلك المكيدة تنفير النعيم وبقية القبائل منه، ونجحت المكيدة فغضب النعيم وغادروا إلى بلدانهم، وحينما علم خلف بن مبارك الهناوي بمغادرتهم، استغل الفرصة وزحف على الغافري، ودارت بين الجانين معركة قرب حصن صحار قتل فيها كلاهما عام ١١٤٠هـ/١٧٢٧م[٢٢].

ثانياً: التحالف السعودي النعيمي:

شهدت نجد في منتصف القرن الثاني عشر الهجري "الثامن عشر الميلادي" تطورات دينية، وسياسة في آن واحد، فقد ظهرت دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، في وقت كانت فيه نجد تحتاج إلى حركة تجمع شتات إماراتها وتحقق لها الوحدة السياسية[٢٣]، وتوجه الشيخ محمد بن عبد الوهاب بعد مغادرته العيينة إلى الدرعية وفيها عقد – أي محمد بن عبدالوهاب– اتفاق الدرعية مع أميرها آنذاك محمد بن سعود عام ١١٥٧هـ/١٧٤٤م وهو الاتفاق التاريخي الذي قامت عليه الدولة السعودية الاولى، وبدأ به طور جديد في تاريخ المنطقة، وبرزت الدرعية على الساحة السياسية وأصبحت ذات تأثير ديني وسياسي وعسكري في آن واحد[٢٤].وفي عام ١١٥٩هـ /١٧٤٦م بدأت الدولة السعودية الأولى عمليات التوحيد، وكان من الطبيعي أن تكون نجد الميدان الأول لتلك العمليات وذلك لإحاطتها

---

[١٩] المعولي ، قصص وأخبار جرت في عمان ، ص٢٩٥

[٢٠] السالمي ، تحفة الاعيان ، ج ٢، ص ١٣٢

[٢١] وقد علق السالمي على ذلك التصرف فقال " وكان هذا من محمد بن ناصر عن جهل بالأحكام ، فإن أمر التعزير والعقوبات راجع إلى نظر الإمام لا إلى صاحب الحق ولا إلى سائر الرعية وإنما لصاحب الزرع غرم زرعه فقط، فإن عرض عليه حقه فلم يقبله فلا حق له، وقيل يجبر على قبول حقه وليس له أن يتحكم على الامام في عقوبة الجاني"، انظر كتابه : تحفة الاعيان ، ج ٢، ص ١٤٠.

[٢٢] المعولي ، قصص واخبار جرت في عمان ، ص ٢٩٥ ، السالمي ، تحفة الاعيان ، ج ٢، ص ١٣٩-١٤٠ ، ابن رزيق، الفتح المبين ، ج١، ص ٢٨ .

[٢٣] حسين بن غنام : روضة الأفكار والإفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزاوت ذوي الإسلام ، القاهرة: الدار الثقافية ، ١٤٢٣هـ -٢٠٠٢م ، ص:٦٣، عثمان بن بشر ، عنوان المجد في تاريخ نجد ،ج١، الرياض : دار الحبيب ، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص٢٧، ابراهيم البغدادي ، عنوان المجد في بيان أحوال بغداد والبصرة ونجد ، تحقيق كوركيس عواد، ياسين باش أعيان، بيروت : الدار العربية ، ١٩٩٩م، ص ٢٣٥، ابراهيم بن عيسى ، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ، الرياض: العبيكان ، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، ص:٩٥.

[٢٤] ابن غنام ، روضة الأفكار والأفهام ، ص ٦٧ ، بان بشر ، عنوان المجد ، ج١، ص٢٧-٣٦ .

بالدرعية، وآتت الجهود المبذولة في توحيد نجد ثمارها مع بداية القرن الثالث عشر الهجري، فأصبحت منطقة نجد تعيش في وحدة سياسية تامة تحت الحكم السعودي، وبخضوع منطقة نجد للدولة السعودية الأولى وجه السعوديون نشاطهم الحربي إلى ميادين أخرى مجاورة لنجد، فكانت منطقة الأحساء هي الميدان الثاني للتوسع السعودي. وقامت القوات السعودية بمحاولات عدة لإخضاع منطقة الاحساء حتى تم لها ذلك عام ١٢٠٨هـ/ ١٧٩٣م، واستمرت الحملات السعودية لتثبيت الحكم فيها حتى عام١٢١٠هـ/١٧٩٥م [٢٥]. وبذلك تمكنت الدول السعودية الأولى من إنهاء الحكم الخالدي الذي دام في الأحساء أكثر من مائة وثمانية وعشرين عاماً ثم بدأت الأنظار السعودية تتجه صوب الجهات الخليجية المجاورة [٢٦].

ساهم ضم منطقة الأحساء للحكم السعودي في فتح الطريق أمام الدعوة السلفية لتنتشر بين بعض القبائل العمانية ، والجدير بالذكر أن الامتداد السعودي نحو عمان لم يكن واضح المعالم فقد اختلف المؤرخون في التحديد التاريخي لزمن وصول الحملات السعودية إلى عمان ومراحل تقدمهم، فضلاً عن قادة الحملات السعودية المرسلة إلى تلك المنطقة، ولعل الاختلاف في هذه الأمور يعود إلى تعدد الحملات السعودية المرسلة لإخضاع منطقة عمان مما جعل بعض المؤرخين يقفون عند تاريخ حملة معينة وقائدها دون غيرها.

والرأي المرجح هو القول بأن وصول القوات السعودية لعمان كان عام١٢١٠هـ/١٧٩٥م، وقد تبنى هذا الرأي الفاخري وهو مصدر سعودي معاصر للأحداث [٢٧].

كما ورد هذا الرأي في اصدار وزارة الخارجية السعودية في مجلد التحكيم لتسوية النزاع في البريمي حيث جاء فيه" في عام ١٢٠٨هـ و١٢٠٩هـ (١٧٩٣م و١٧٩٤م) طلب أهل عمان من الإمام عبدالعزيز [٢٨] أن يضم بلادهم إلى حركة الدعوة الجديدة، ورداً على ذلك أرسلت الحكومة السعودية إبراهيم بن عفيصان [٢٩] ليكون ممثلاً لها في عمان ومقره البريمي فتسلم مهامه كأول أمير سعودي هناك في سنة ١٢١٠هـ(١٧٩٥م)"[٣٠].

علاوة على ماسبق فإن المطوع صاحب كتاب "عقود الجمان في أيام آل سعود في عمان "قد تبنى هذا

---

[٢٥] ابن غنام ، روضة الأفكار ، ص: ١٥٢-١٥٣ ، مجهول ، لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب ، تحقيق :أحمد أبو حاكمة ، بيروت : بينلوس الحديثة، ١٩٦٧م، ص٧٢-٧٦.

[٢٦] محمد بن عبد الله الإحسائي : تحفة المستفيد بتاريخ الإحساء في القديم والجديد،ج١ ، الرياض : مطابع الناشر العربي، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م ، ص ٢٣٥

[٢٧] محمد عمر الفاخري : تاريخ الفاخري ،تحقيق : عبدالله الشبل ، الرياض : العبيكان ، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م ،ص١٥٨.

[٢٨] الامام عبدالعزيز بن محمد بن سعود ولد عام ١١٣٣هـ / ١٧٢١م في الدرعية ، تولى الحكم بعد وفاة والده الامام محمد بن سعود مؤسس الدولة السعودية الأولى عام ١١٧٩هـ / ١٧٦٥م ،امتاز بالعلم والمهارة السياسية والعسكرية ، توسعت الدولة السعودية الأولى في عهده ، قتل وهو يصلي العصر في مسجد الطريف على يد رجل قدم من العراق ادعى أنه مهاجر للدرعية فأكرمه الإمام وأحسن إليه ، لكنه غدر به وقتله عام ١٢١٨هـ / ١٨٠٣م ، لمزيد من التفصيل انظر : ابن بشر ، عنوان المجد ، ج١ ، ص ٢٢١-٢٣١ .

[٢٩] هو إبراهيم بن سليمان بن عفيصان قاد غزوات عدة في شرقي الجزيرة العربية ، تولى إمارة الاحساء ، ثم إمارة عنيزة، وتوفي بها عام ١٢٢٩هـ / ١٨١٤م ، انظر ابن عيسى ، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد، ص ١٠٤ .

[٣٠] وزارة الخارجية السعودية ، ج١ ،ص١١٠-١١١ .

الرأي إذ يقول"في سنة ١٢١٠هـ وجه الأمير سعود إبراهيم بن عفيصان إلى عمان، وأمره أن ينزل البريمي لأنها أقرب البلاد إلى الأحساء ولأن أهلها ينتمون غالباً إلى القبائل العدنانية" [٣١].

والجدير بالذكر أن قبيلة النعيم من أوائل قبائل ساحل عمان التي تحالفت مع الدولة السعودية الأولى في المنطقة، فحينما تقدمت القوات السعودية نحو البريمي مركز قبيلة النعيم، سمع النعيم بأنباء دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب ومبادئها، فارسلوا مندوبا منهم إلى الإمام عبدالعزيز بن محمد وعاهدوه على التحالف وتأييد دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب، وفي ذلك يقول صاحب لمع الشهاب" أمر عبد العزيز مطلق المطيري[٣٢] بغزو عمان الصير فغزاها بألفين رجل، وأخذ من بني ياس مالاً كثيراً ،ثم عاد إلى نجد وغزاها بعد ذلك إبراهيم بن عفيصان ... ، وحين رأى بني ياس قوة آل سعود أرسلوا رسلاً إلى الدرعية ليعاهدوا على تبعية هذا الدين وأن يسوقوا الزكاة كل عام فعاهدوهم، وأرسل معهم عبد العزيز عالماً يعلمهم أمور دينهم ، فسمع نعيم أهل البريمي بذلك فبعثوا أناساً منهم إلى عبد العزيز يلتمسون البيعة والطاعة فقبل منهم وأرسل معهم من يعلمهم أمر الدين " [٣٣]. وبدأ مع هذه الأحداث مرحلة من التحالف بين قبيلة النعيم والسعوديين استمرت طوال حكم الدولة السعودية الأولى.

وعند تحليل الأسباب التي أدت إلى قيام التحالف بين السعوديين وقبيلة النعيم يمكن القول بأن علاقة قبيلة النعيم بسلاطين عمان كانت مضطربة، إذ كان النعيم يشكلون جزءا مهمًا من التكتل الغافري الذي كان على عداوة مع سلاطين عمان، وخاضوا مواجهات حربية عدة ضدهم، ولعل تلك المواجهات الحربية المستمرة كانت من أسباب التحالف السعودي النعيمي حيث اشترك الحليفان في مواجهة خصم مشترك لكليهما، ولاشك ان تأييد النعيم للسعوديين وتحالفهم معهم يكفل لهم الركون إلى قوة فتية وقوية تساعدهم في منازلة القبائل الهناوية الأباضية.

ومن جهة أخرى فإن السعوديين بتحالفهم مع قبيلة النعيم تمكنوا من عقد تحالفات جديدة مع أقوى القبائل في المنطقة، وعلى رأسها القواسم[٣٤]، وبمساعدتهم تمكن السعوديون من إخضاع مناطق وقبائل عدة لنفوذهم.

والملاحظ أن قبيلة النعيم حظيت بمكانة مميزة لدى قادة الدرعية، فقدموهم على من سواهم واعتمدوا عليهم في المعارك والمواجهات العسكرية ، ومما يؤكد هذه المكانة المميزة لقبيلة النعيم لدى السعوديين أن الإمام عبد العزيز بن محمد بن سعود كان يطلق عليهم "المجاهدون الموحدون" [٣٥].

---

[٣١] المطوع ، عقود الجمان ، ص ٧٢ .

[٣٢] مطلق بن محمد المطيري من أشهر قادة الدولة السعودية الأولى ، وتولى قيادة الجيوش السعودية في عمان طوال حكم الامام سعود بن عبدالعزيز ، كان يملك مهارة حربية وعسكرية عالية ،قُتل في احدى الغزوات عام ١٢٢٦هـ/ ١٨١١م وقيل ١٢٢٨ هـ/١٨١٣م، ، انظر المطوع ، عقود الجمان ، ص١٠٧-١٠٨ ، وزارة الخارجية السعودية ، ج١ ،ص١٣٢.

[٣٣] مجهول ، لمع الشهاب ، ص:٧٩.

[٣٤] وهم حكام إمارتي الشارقة ورأس الخيمة حاليًا.

[٣٥] مجهول ، لمع الشهاب ، ص ٧٩.

ولعل السبب في تفرد بني نعيم بهذه المكانة لدى السعوديين اخلاص قبيلة النعيم في ولائها للسعوديين، وشجاعتهم في الحروب، ومساهمتهم الفعالة في العمليات العسكرية السعودية في عمان.

ثالثاً: مظاهر التحالف السعودي النعيمي:

ساهمت قبيلة النعيم منذ تحالفها مع السعوديين في تعزيز الوجود السعودي في المنطقة وعملت على نشر دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب بين القبائل العمانية، وقامت بدور بارز في إقناع قبائل البريمي وماحولها بالانضمام للسعوديين، وبمعونتهم تمكنت الدولة السعودية من إخضاع قبيلة الظواهر[٣٦] وبني قتب، وغيرهم[٣٧].

وكان أول ثمار التحالف السعودي النعيمي دور قبيلة النعيم البارز في تحالف القواسم مع السعوديين، فقد طلب الإمام عبد العزيز من شيوخ قبيلة النعيم أن يكاتبوا شيخ القواسم صقر بن راشد القاسمي ويقنعوه بالانضمام للدولة السعودية، ويذكر لمع الشهاب ذلك فيقول على لسان الإمام عبد العزيز بن محمد بن سعود "يا نعيم أنتم المجاهدون الموحدون أريد منكم أن تكتبوا لصقر بن راشد القاسمي بالطاعة وتبذلوا له النصيحة بأن يتبع ديننا ويؤدي الطاعة، وإلا فحاربوه بقدر ما يمكن وإذا أعياكم قهره أمدكم بعسكر من الدرعية"[٣٨].

استجاب النعيم لطلب الإمام السعودي واتصلوا بالشيخ القاسمي صقر بن راشد وحاولوا إقناعه بتأييد الدولة السعودية إلا أنه رفض، فانتقلت قبيلة النعيم للأمر الآخر وشنوا هجوماً على القواسم، ودارت بينهم عدة معارك عجز فيها النعيم على إخضاع القواسم فكتبوا بذلك للإمام عبد العزيز[٣٩] .

أرسل الإمام عبد العزيز حينها قوات سعودية تقدر بحوالي ألف رجل يقودها القائد السعودي مطلق المطيري الذي عسكر في البريمي ، وأرسل فرقة من الجيش مكونة من مائتي فارس سعودي وخمسمائة مقاتل من قبيلة النعيم للإغارة على رأس الخيمة مركز القواسم ،وقاموا بقطع الطريق بينها وبين مزارع نخيلها وظل الوضع كذلك لمدة عشر أيام[٤٠] .

استنهض الشيخ صقر بن راشد أتباعه وحرضهم على الخروج لمواجهة تلك القوات فاجتمع له ألف رجل خرجوا معه لمنازلة القوات السعودية، ونجحوا في هزيمتها وأجبروها على التراجع، إلا أنه أقام في موضعه ولم يقم يتعقب تلك القوات، ولم تمض سوى أيام حتى قدمت قوات سعودية جديدة يقودها مطلق المطيري مرة اخرى بلغ تعدادها أربعة آلاف رجل٠

---

[٣٦] الظواهر : وهم من قبيلة الشحوح من الازد ، ويسكنون الظاهرة والبريمي ، ابراهيم جار الله الشريفي ، الموسوعة الذهبية في انساب قبائل واسر شه الجزيرة العربي ، ج٥ ، الكويت ، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م ، ص١٩٢٤ .

[٣٧] جون كيلي ، بريطانيا والخليج، ج١ ، ترجمة محمد أمين عبد الله ، مصر: مطبعة عيسى البابلي الحلبي ، ١٩٦٥م، ص١٦٣، صالح محمد العابد ، دور القواسم في الخليج العربي، ١٧٤٧م – ١٨٢٠م، بغداد : مطبعة العاني ، ١٩٨٦م، ص١٣٨ ، عبد الرحيم عبد الرحمن عبدالرحيم : الدولة السعودية الأولى ، ط٦،القاهرة : دار الكتاب الجامعي ، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م ، ص ١١٥-١١٦.

[٣٨] مجهول ، لمع الشهاب ، ص:٧٩ ٠

[٣٩] مجهول ، لمع الشهاب ، ص:٧٩، العابد ، دور القواسم في الخليج ، ص:١٣٨، عبد القوي فهمي : القواسم نشاطهم البحري وعلاقتهم بالقوى المحلية والخارجية ١٧٤٧-١٨٥٣م ، رأس الخيمة: مطبعة رأس الخيمة الوطنية، د.ت،ص٩٠.

[٤٠] مجهول ، لمع الشهاب ، ص:٧٩.

أدرك الشيخ صقر بن راشد صعوبة مواجهة تلك القوات فأمر أتباعه بالتحصن في رأس الخيمة والدفاع عنها، أما القوات السعودية وحلفاؤها فواصلت زحفها نحو رأس الخيمة، وفرضت عليها حصاراً شديداً لمدة سبعة عشر يوماً، حتى أضطر القواسم إلى طلب الصلح والتحالف مع السعوديين ، وتم عقد الصلح بين الطرفين ،وبه انتقل القواسم من مرحلة المقاومة لمرحلة التحالف والتأييد، واستمر تحالف القواسم وإخلاصهم للسعوديين حتى بعد سقوط الدولة السعودية الأولى ١٢٣٣هـ/١٨١٨م[٤١] .

والجدير بالذكر أن السعوديين وقبيلة النعيم توجهوا لنجدة القواسم عند هجوم الحملة البريطانية عليهم عام١٢٢٤هـ/١٨٠٩م، حيث هاجمت هذه الحملة رأس الخيمة ودمرت السفن القاسمية الراسية فيها[٤٢]، وقامت بإنزال قواتها في رأس الخيمة، ولكن ما أن علم البريطانيين بقدوم القوات السعودية بقيادة مطلق المطيري ومعهم حلفائها من قبائل المنطقة وعلى رأسها قبيلة النعيم وقتب والظواهر [٤٣]حتى اضطرت الحملة لمغادرة رأس الخيمة تنفيذاً للأوامر الصادرة لها [٤٤]، وتجنباً للاصطدام بالسعوديين وحلفائهم والانجرار نحو حروب برية في مناطق صحراوية. توجه الاسطول البريطاني لتدمير شيناص[٤٥] الخاضعة للقواسم، فلحقت بهم القوات السعودية مع حلفائها نحو شيناص، ولكن البريطانيين اكتفوا بضرب الساحل وغادروها مسرعين، وفي شيناص اشتبكت القوات السعودية مع قوات سلطان مسقط التي تحالفت مع البريطانيين ضد القواسم وكبدتهم خسائر عديدة [٤٦].

ومما يؤكد أهمية قبيلة النعيم ودرورها السياسي في أحداث المنطقة آنذاك وارتباطها الوثيق مع الدرعية لجوء بدر بن سيف [٤٧] إلى قبيلة النعيم عام ١٢١٧هـ/ ١٨٠٣م بعد خلافه مع عمه الإمام سلطان بن أحمد، فقد استغل بدر خروج عمه للحج، وتوجه للسيطرة على قلعة جلالي بمسقط لكن "كومبو" [٤٨] الذي كان أميرا على ذلك الحصن امتنع عن تسليم الحصن لبدر، فاضطر بدر بن سيف لمغادرة مسقط ولجأ لقبيلة النعيم في عجمان واحتمى بها، ومنها انتقل الى الدرعية، وقد تحالف

---

[٤١] مجهول ، لمع الشهاب ، ص٨٠.

[٤٢] يصف ابن بشر الهجوم البريطاني على رأس الخيمة بقوله "فدخلوا البلد واستباحوا ونهبوا ما فيها وأشعلوا فيها النيران ودمروها" ، وعلق الفاخري على تلك العمليات بقوله" نزل النصارى رأس الخيمة فحاربوها حتى احرقوها ، وهرب أهلها " انظر : ابن بشر، عنوان المجد ، ج١، ص ٢٥٤، الفاخري ، تاريخ الفاخري ،ص١٨٥ .

[٤٣] وزارة الخارجية السعودية ، ج١ ،ص١٢٧-١٢٨ .

[٤٤] يعلق لوريمر على ذلك "بادر الرائد سميث ملتزماً دون شك بالتعليمات التي لديه بتجنب أي اشتباك مع الوهابيين بإصدار الأوامر بصعود الجنود إلى ظهور السفن بأسرع ما يمكنهم ولم تحقق الحملة تسليماً من العدو بالهزيمة-هكذا-، إذ قد عاد القواسم سراعاً لاحتلال الشاطئ وكأن شيئاً لم يحدث " انظر : لوريمر ، دليل الخليج التاريخي ، ج٢ ، ص٩٨٩.

[٤٥] شيناص : مدينة هامة على ساحل الباطنة في سلطنة عمان ، وتقع على بعد ٣٠ميلا تقريبا شمال غربي مدينة صحار، انظر لوريمر ، دليل الخليج القسم الجغرافي ، ج٧ ، ص٢٣٦١- ٢٣٦٣ .

[٤٦] لمزيد من التفصيل حول الحملات البريطانية ضد القواسم انظر: منال المريطب :علاقة القواسم بالدولة السعودية الأولى (١١٦٠هـ-١٢٣٦هـ / ١٧٤٧م – ١٨٢٠م)،رسالة الماجستير،جامعة الملك عبدالعزيز، ٢٠٠٦م، ص ١٢٧-١٣٣.

[٤٧] بدر بن سيف حفيد الامام أحمد البوسعيد مؤسس حكم أسرة البوسعيدين في عمان، دبر له ابن عمه سعيد بن سلطان مكيدة للتخلص منه حيث دعاه للاجتماع به في بركاء، ثم غدر به وقتله عام ١٢٢١هـ/ ١٨٠٦م ، لمزيد من التفصيل انظر ابن رزيق ، الفتح المبين ، ج١ ، ص٥٧- ٥٩ .

[٤٨] كان عبداً لسلطان بن أحمد ، انظر : ابن رزيق ، الفتح المبين ، ج١ ، ص٥٧ .

بدر بن سيف مع السعوديين، واعتمد" على المساعدة التي اسداها–له– راشد بن حميد من قبيلة نعيم" [٤٩]، وتمكن بمساعدة السعوديين والنعيم من العودة والسيطرة على زمام الحكم في عمان[٥٠].

ويبدو أن مكانة قبيلة النعيم وتحالفهم مع آل سعود كان السبب في استعانة أبناء الإمام سعود بن عبدالعزيز[٥١]بهم، ففي عام ١٢٢٥هـ / ١٨١٠م حدث خلاف بين الإمام سعود بن عبدالعزيز وأبنائه تركي وناصر وسعد على إثر رفض والدهم الإمام سعود بن عبدالعزيز طلبهم في زيادة عطائهم المالي، كما رفض خروجهم إلى عمان، وحينما توجه الإمام سعود للحج خرج الأبناء من الدرعية وتوجهوا إلى البريمي، حيث انضم لهم راشد بن حميد النعيمي وقوات من قبيلته واشترك معهم في الاغارة على ساحل عمان، ولكن منيت قواتهم بالهزيمة فطلبوا النجدة من القائد السعودي في البريمي مطلق المطيري، وحينما وصل المطيري وحليفه شيخ الجبور محمد الجبوري شنوا هجوما على مطرح [٥٢]وجعلان[٥٣] وصور[٥٤] وصحار[٥٥] وغيرها وغنموا منها[٥٦].

ومن مظاهر التحالف السعودي النعيمي كذلك اشتراك الحليفين في المواجهات العديدة التي جرت بينهم وبين سلطان عمان، فقد كان النعيم دوما إلى جانب حلفائهم السعوديين في تلك المواجهات وفي طليعة القوات السعودية المرسلة نحو المناطق الخاضعة لسلطان عمان[٥٧]، والجدير بالذكر أن سلطان عمان سعيد بن سلطان حينما فشل في مواجهة تهديد السعوديين وحلفائهم استنجد بالحكومة الفارسية، ولبّت السلطات الفارسية نجدته، ووافقت على إرسال مساعدات عسكرية فارسية لحاكم مسقط قدرها ابن بشر وابن رزيق بـ ثلاثة آلاف مقاتل[٥٨]في حين قدرها لوريمر وكيلي ومايلز بـ "ألف وخمسائة

---

[٤٩] وزارة الخارجية السعودية ، ج١ ،ص ١٢١ .

[٥٠] ابن رزيق ، الفتح المبين ، ج١، ص ٤٧ ، لوريمر، دليل الخليج القسم التاريخي ، ج٢، ص٦٦٧، ٢٨٣-٢٨٤ ، عبد الرحيم ، الدولة السعودية الأولى ، ص١١٧-١١٨.

[٥١] الإمام سعود بن عبدالعزيز: ولد على الأرجح عام ١١٦١هـ/ ١٧٤٨م، وتتلمذ على يد الشيخ محمد بن عبدالوهاب ، كان شجاعا وقائداً محنكا ، قاد العديد من المعارك في عهد والده الامام عبدالعزيز بن محمد ، امتاز بالعدل كان حريصا على مشورة الرعية وتقريب العلماء، تولى بعد مقتل والده الامام عبدالعزيز عام ١٢١٨هـ / ١٨٠٣م، وتوفي سنة ١٢٢٩هـ / ١٨١٤م ، لمزيد من التفصيل انظر: ابن بشر : عنوان المجد ، ج١، ص ٢٧٩-٢٩٠.

[٥٢] مطرح : تقع على بعد ميلين من الجزء الشمالي الشرقي لمسقط ، انظر لوريمر ، دليل الخليج القسم الجغرافي ، ج٤ ، ص١٥١١ .

[٥٣] جعلان : تقع في الجانب الشرقي من مقاطعة المنطقة الشرقية في سلطنة عمان ، وتطل على البحر ، انظر : المطوع ، عقود الجمان ، ص ١١١-١١٢ .

[٥٤] صور : تقع على ساحل الخليج العربي ، ولها أهمية سياسية وتجارية، وهي ميناء للمنطقة الشرقية في سلطنة عمان ، انظر : لوريمر ، دليل الخليج القسم الجغرافي ، ج٧ ، ص٢٤١٠-٢٤١٢ .

[٥٥] انظر ملحق (١) .

[٥٦] ابن بشر ، عنوان المجد ، ج١ ، ص ٢٦٣-٢٦٤ ، المطوع ، عقود الجمان ، ص ٩٨-١٠٠، عبد اللطيف ناصر الحميدان : نفوذ الجبور في شرق الجزيرة العربية بعد زوال سلطتهم السياسية (٩٣١-١٥٢٥/١٢٨٨-١٨٧١)، مجلة كلية الآداب ، جامعة البصرة ، ع ١٧، س ١٩٨١ ، ص٢٣٣ .

[٥٦] ابن بشر ، عنوان المجد ، ج١، ص ٢٤٨-٢٤٩، ٢٥٤، لوريمر ، دليل الخليج القسم التاريخي ، ج٢، ص ٦٦٨ ، ٦٨٤.

[٥٧]ابن بشر ، عنوان المجد ، ج١، ص ٢٤٨-٢٤٩، ٢٥٤، لوريمر ، دليل الخليج القسم التاريخي ، ج٢، ص ٦٦٨ ،٦٨٤.

[٥٨] ابن بشر ، عنوان المجد ، ج١ ، ص٢٦٥ ، ابن رزيق ، الفتح المبين ، ج١، ص ٦٢-٦٣ .

مقاتل"[٥٩]، وهي قوات ضخمة مقارنة بظروف ذلك العصر.

قدمت تلك القوات إلى مسقط في آخر شهر ذي الحجة عام١٢٢٥هـ/١٨١١م، ترافقها أربعة مدافع حربية تحت قيادة سعدي خان الكاجاري وما أن وصلت القوات الفارسية مسقط حتى انضمت إليها قوات عمانية تقدر بـ أربعة آلاف مقاتل[٦٠]،زحفت القوات المشتركة إلى مدينة نخل[٦١] ونجحت في السيطرة عليها، ثم تقدمت نحو قلعة سمائل[٦٢]وسيطرت عليها، وأجبرت القوات السعودية على التراجع[٦٣] إلى مدينة أزكى[٦٤].

وحينما وصلت هذه الأنباء للإمام سعود بن عبد العزيز جهز جيش بقيادة مطلق المطيري واستنهض حلفاءهم قبيلة النعيم التي لبت نجدته، وانضمت اليهم قبيلة الظواهر وبني قتب، وتقدمت هذه القوات صوب أزكى ونجحت القوات السعودية وحلفاؤهم النعيم في هزيمة القوات العمانية الفارسية المشتركة، وأجبرت القائد الفارسي على التقهقر صوب بركاء[٦٥]،وسقطت مدافعهم غنائم للسعوديين وحلفائهم، كما نجحوا في استرداد المناطق التي سيطرت عليها القوات الفارسية، تقدم بعدها المطيري لمحاصرة مسقط حتى اضطر سعيد بن سلطان لدفع الأموال للقائد السعودي لفك الحصار عن مسقط[٦٦]

أرسل الأمير سعود بن عبد العزيز وفداً إلى فارس عام١٢٢٦هـ/١٨١١م محتجاً على تدخل الفرس في النزاع العماني السعودي و تقديم المساعدات لسلطان عمان، ولم تغادر البعثة السعودية إلا بعد حصولها على الضمانات الفارسية بعدم التدخل مجددا في هذه الخلافات، خاصة وأن الخطر العثماني بدأ يهدد منطقة الحجاز ، فخشى الإمام سعود أن تتعرض القوات السعودية في الوقت ذاته لهجمات جديدة من سلطان عمان والحكومة الفارسية ، وحقيقة الامر أن الفشل الذريع الذي منيت به القوات الفارسية على يد السعوديين وحلفائهم ، كان الدافع الرئيسي في ترحيب الحكومة الفارسية بمطالب البعثة السعودية[٦٧].

علاوة على ماسبق فقد أثمر التحالف السعودي النعيمي في اشتراك القوات السعودية مع فرسان قبيلة النعيم في معركة سميت بوقعة "أبو ذويب "عام

---

[٥٩] كيلي ، بريطانيا والخليج ،ج١ ، ص٢٠٦ ، لوريمر، دليل الخليج التاريخي ، ج٢ ،ص ٦٩٤ ، مايلز ، الخليج بلدانه وقبائله ، ص ٢٠٢ .

[٦٠]كيلي ، بريطانيا والخليج ،ج١ ، ص٢٠٦ ، لوريمر، دليل الخليج التاريخي ، ج٢ ، ص٦٩٤ .

[٦١] نخل : مدينة صغيرة في سلطنة عمان تقع عند رأس وادي الحمام في منطقة الحجر الغربي، انظر : لوريمر ، دليل الخليج الجغرافي ،ج٤، ص١٧٢٧ .

[٦٢] قلعة سمائل تسمى أيضا كوت سمائل ، تقع على الضفة اليمنى لوادي سمائل اعظم الاودية في سلطنة عمان ، ويفصل عالي الوادي الذي تقطنه القبائل الهناوية عن اسفل الوادي الذي تقطنه القبائل الغافرية ، أنظر : لوريمر ، دليل الخليج الجغرافي ،ج٦، ص٢١١٨ ، انظر ملحق (١).

[٦٣] لوريمر ، دليل الخليج التاريخي ، ج٢ ، ص٦٩٤ ، ابن رزيق ، الفتح المبين ، ج١، ص ٦٢-٦٣ .

[٦٤] أزكى مدينة هامة في سلطنة عمان ، تقع على جانبي وادي حلفين على مسافة ١٢ميلا بعد رأس هذا الوادي وعلى ارتفاع ٢١٥٠ قدم فوق سطح البحر ،انظر : لوريمر ، دليل الخليج الجغرافي ،ج٣، ص١٠٨٧ .

[٦٥] بركاء : مدينة في منطقة الباطنة على الشريط الساحلي لبحر عمان ، تبعد ٤٣ميلا تقريبا غرب مدينة مسقط ، ويوجد في وسطها حصن ، انظر : لوريمر ، دليل الخليج الجغرافي ،ج١، ص ٣٣٥-٣٣٦ .

[٦٦] لوريمر ، دليل الخليج التاريخي ، ج٢ ، ص٦٩٤ ، كيلي ، بريطانيا والخليج ، ج١ ، ص٢٠٦ ، فهمي ، القواسم نشاطهم البحري، ص١٢١ ، العابد ، دور القواسم في الخليج ، ص١٨٦-١٨٧ .

[٦٧] كيلي ، بريطانيا والخليج ، ج١ ، ص.ص:٢٠٦-٢٠٧ .

١٢٢٦هـ /١٨١١م، ففي هذا العام طلب الإمام سعود بن عبدالعزيز من أمير الاحساء عبدالعزيز بن غردقة التوجه بقواته نحو عمان وانضم له حلفاؤهم قبيلة النعيم، وكان حامل راية النعيم أحد أشجع فرسان النعيم وهو الشيخ راشد بن حمدان النعيمي[٦٨]، واشتبك الطرفان مع قبيلة بني ياس وغيرهم، وثبت النعيم في القتال حيث وصف المطوع بسالتهم في المعركة فقال " وصدق النعيم والظواهر في القتال ،وأبدوا شجاعة وبسالة تذكر فتشكر، وكانت راية النعيم بيد الشيخ راشد بن حمدان وهو يجول بها ويصول، ويتغنى ويحرض القوم على الثبات " [٦٩]، اشتدت المعركة وحمي الوطيس بين الطرفين وتكاثر المحاربين على الشيخ راشد بن حمدان فقتل، وقتل معه عدد من أفراد قبيلته النعيم، كما قتل القائد السعودي ابن غردقة، وتقهقرت قواتهم[٧٠].

استمر التحالف السعودي النعيمي طوال فترة حكم الدولة السعودية الأولى، وبعد أن سقطت الدرعية على يد إبراهيم باشا[٧١] عام ١٢٣٣هـ/١٨١٨م، فرّ عدد كبير من أسرة آل سعود وأهالي نجد من بطش إبراهيم باشا وتوجهوا إلى جهات من البريمي ورأس الخيمة، ومن هؤلاء الشيخ علي بن حسين بن الشيخ محمد بن عبدالوهاب، واخوه عبدالرحمن، ومشاري بن ناصر بن سعود وعبدالله بن مزروع ، ومحمد بن حسن بن مزروع، والشيخ أحمد بن سرحان، والقاضي إبراهيم بن سيف، والقاضي عبدالله الوهيبي، وغيرهم، وقد وجدوا الحفاوة والترحيب من أهالي تلك الجهات، اللذين ظلوا على ولائهم وتحالفهم مع السعوديين حتى قيام الدولة السعودية الثانية ١٢٤٠-١٣٠٩هـ/ ١٨٢٤-١٨٩١م[٧٢].

الخاتمة

حظيت قبيلة النعيم بمكانة سياسية وعسكرية بارزة في منطقة الخليج العربي، وساهمت من خلال تحالفاتها الثنائية و مشاركتاها الحربية في صياغة المشهد السياسي في المنطقة منذ مطلع القرن الثامن عشر الميلادي، وساعدها في ذلك التعداد السكاني الكبير لهذه القبيلة وبسالتهم في الحروب، علاوة على التوزيع الجغرافي الواسع والممتد لمواطن هذه القبيلة في المنطقة.

إنّ التحالف السعودي النعيمي يعد من أقوى التحالفات القبلية السياسية والعسكرية التي برزت منذ

---

[٦٨] يذكر المطوع في كتابه عقود الجمان بأن الشيخ راشد بن حمدان كان يحمل راية النعيم ، في حين ذكر في كتابه الاخر الجواهر واللآلئ بأنه كان حامل للراية السعودية ، انظر :عقود الجمان ،ص ١٠٢ ، الجواهر واللآلئ في تاريخ عمان الشمالي، ص ١٣٠.

[٦٩] المطوع ، عقود الجمان ، ص ١٠٢ .

[٧٠] حول أسباب هذه الواقعة انظر : المطوع ، عقود الجمان ، ص١٠٣-١٠٥ ، الجواهر واللآلئ في تاريخ عمان الشمالي ، ص ١٣٠ .

[٧١] بعد نجاح الدولة السعودية في ضم منطقة الحجاز عام ١٢٢٠هـ/ ١٨٠٥م، أصيبت الدولة العثمانية بضربة معنوية وروحية هائلة فأمرت واليها على مصر محمد علي باشا بإرسال حملات للقضاء على الدولة السعودية الأولى ، وأرسل الأخير ثلاث حملات للقضاء عليها :الأولى بقيادة ابنه طوسون باشا عام ١٢٢٦هـ/ ١٨١١م ، والثانية قادها محمد علي بنفسه عام ١٢٢٨هـ/١٨١٣م ، والثالثة بقيادة إبراهيم باشا ١٢٣١هـ / و١٨١٦م ، وهي التي اسقطت الدرعية عام ١٢٣٣هـ /١٨١٨م، واستسلم على اثرها اخر حكام الدولة السعودية الأولى الامام عبدالله بن سعود حيث نفي الى مصر ومنها إلى استانبول حيث اعدم بها عام ١٢٣٤هـ / ١٨١٩م ، لمزيد من التفصيل انظر : ابن بشر ، عنوان المجد، ج١، ص ٢٦٥-٢٧٨، ٣٠٧-٣٣٦ ، عبدالرحيم ،الدولة السعودية الأولى ، ص ٣٠٥-٣٥٧ .

[٧٢] وزارة الخارجية السعودية ، ج١ ،ص١٤٢، ابن بشر، عنوان المجد ، ج١، ٢٤١، ص٣٥٥.

أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر الميلادي في شرق الجزيرة العربية، نظرا للنتائج العديدة التي ترتبت عليه وهي:

- أن المتتبع للأحداث والعمليات العسكرية السعودية السابقة يجد أن قبيلة النعيم قد ساهمت بدور بارز في تعزيز وتثبيت النفوذ السعودي في المنطقة، حيث ساهم النعيم في إخضاع عدد من القبائل العمانية للدولة السعودية الأولى، كما ساهموا في نشر دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب في تلك الجهات ، حتى لقبهم الإمام عبد العزيز بن محمد بن سعود بالمجاهدين الموحدين.

- ساهم هذا التحالف في تقوية مكانة قبيلة النعيم السياسية فقد كفل لهم الركون إلى قوة جديدة تساعدهم في منازلة سلطان مسقط والقبائل الهناوية، حتى أصبحت النعيم ملجأ لخصوم حاكم مسقط كما حدث أثناء لجوء بدر بن سيف إليها.

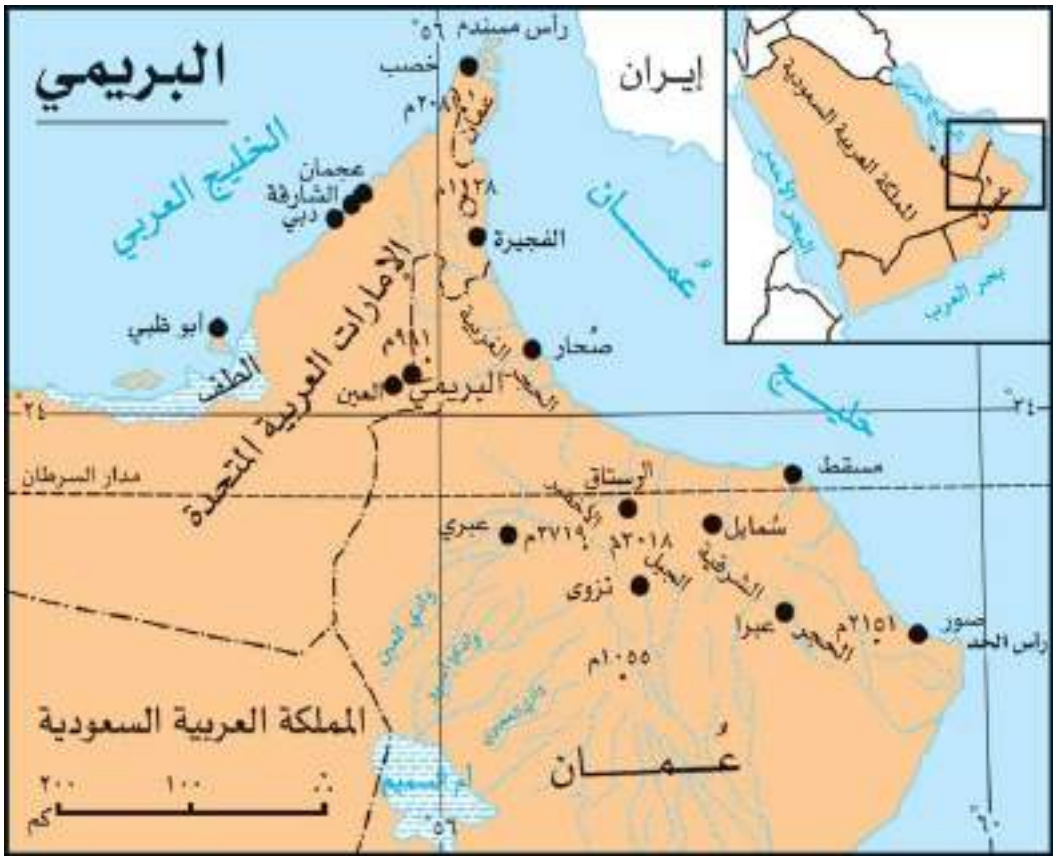
- ساهم التحالف السعودي النعيمي في مقاومة الهجمات البريطانية على القواسم والموانئ التابعة لهم عام ١٢٢٤هـ/١٨٠٩م ، فما أن علم قادة الاسطول البريطاني بقدوم القوات السعودية وحلفائها لنجدة القواسم حتى غادروا السواحل القاسمية تحاشيًا للاصطدام معهم والانجرار في حروب صحراوية لا تحمد عقباها.

- نجح الحليفان في صد القوات الفارسية التي قدمت للمنطقة بعد استنجاد سلطان عمان بها، ورغم ضخامة تلك القوات مقارنة بظروف ذلك العصر حيث بلغت ثلاثة الاف مقاتل ترافقهم أربعة مدافع حربية، إلا أنّ القوات السعودية وحلفاؤهم قبيلة النعيم، تمكنت من هزيمة تلك القوات وطردهم كما غنمت مدافعهم الحربية، وتبع هذه الهزيمة تعهد الحكومة الفارسية بعدم التدخل في النزاع القائم بين الطرفين.

- أضعف التحالف السعودي النعيمي من كفة خصوم الحليفين في منطقة الخليج، حيث نجح الحليفان في إلحاق هزائم عدة بخصومهم في عمان.

- استمر التحالف السعودي النعيمي طوال فترة حكم الدولة السعودية الأولى، وبعد أن سقطت الدرعية على يد إبراهيم باشا عام ١٢٣٣هـ/١٨١٨م، فرّ عدد كبير من أسرة آل سعود وأهالي نجد إلى جهات من البريمي ورأس الخيمة، ووجدوا الحفاوة والترحيب من أهالي تلك الجهات، اللذين ظلوا على ولائهم وتحالفهم مع السعوديين حتى قيام الدولة السعودية الثانية ١٢٤٠-١٣٠٩هـ/ ١٨٢٤-١٨٩١م.

الملاحق

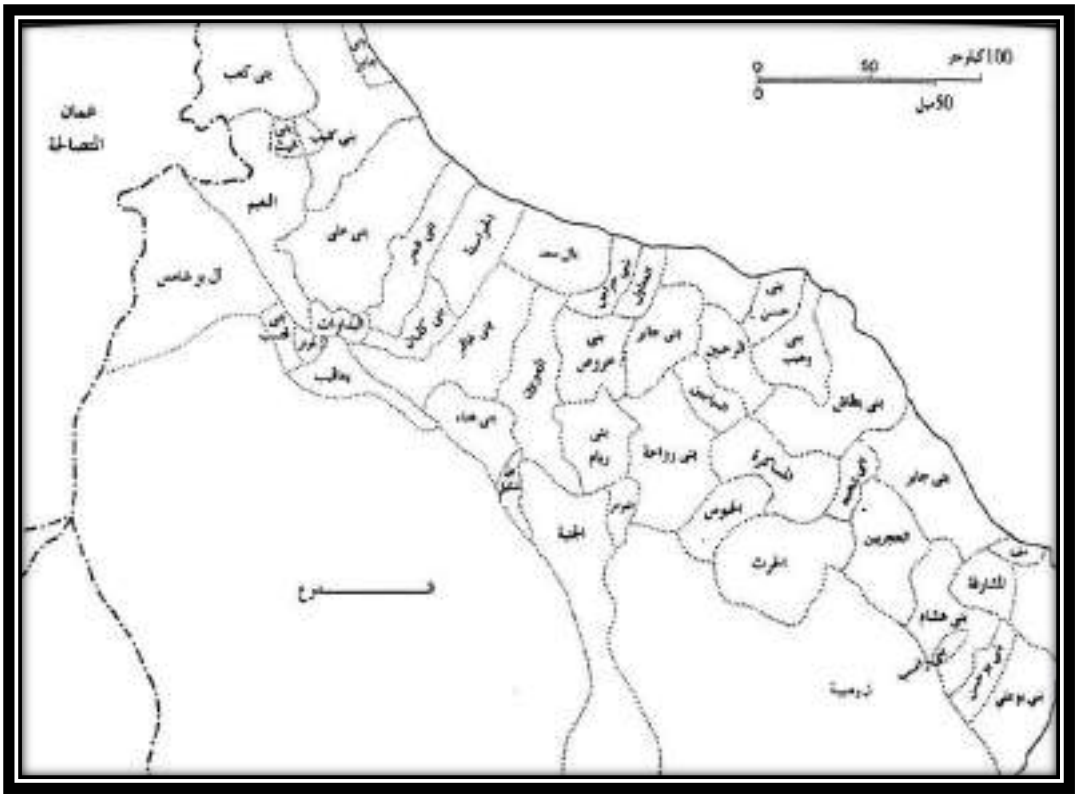


ملحق (١)

أهم المواقع الجغرافية الواردة في البحث

المصدر : الموسوعة العربية ، ج ٥، ص ٧٩

الملحق (٢)



توزيع القبائل الواردة في البحث

المصدر: جون سي ولكنسون : الامامة في عمان ، أبو ظبي : مركز الوثائق والبحوث ،٢٠٠٦م ، ص٥١٤.

قائمة المصادر والمراجع

- ابراهيم البغدادي، عنوان المجد في بيان أحوال بغداد والبصرة ونجد، تحقيق كوركيس عواد، ياسين باش أعيان، (بيروت: الدار العربية، ١٩٩٩م.
- إبراهيم بن عيسى، تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد، الرياض: العبيكان، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.
- إبراهيم جار الله الشريفي، الموسوعة الذهبية في أنساب قبائل واسر شه الجزيرة العربي، ج٥، الكويت، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ص١٩٢٤.
- جون سي ولكنسون: الامامة في عمان، أبو ظبي: مركز الوثائق والبحوث،٢٠٠٦م.
- جون كيلي، بريطانيا والخليج، ج١، ترجمة محمد أمين عبد الله، مصر: مطبعة عيسى البابلي الحلبي، ١٩٦٥م.
- جي٠جي لوريمر، دليل الخليج القسم الجغرافي، ج٧، الدوحة: دار العلوم للطباعة، د٠ت.
- حسين بن غنام: روضة الأفكار والإفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام، القاهرة: الدار الثقافية، ١٤٢٣هـ -٢٠٠٢م.
- حميد بن محمد بن رزيق : الفتح المبين في سيرة السادة البوسعيديين، ج١، عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٩٨م .
- شركة الزيت العربية الأمريكية، عمان والساحل الجنوبي للخليج الفارسي، القاهرة: مطبعة مص، ١٩٥٢م.
- عبد الرحيم عبد الرحمن عبدالرحيم: الدولة السعودية الأولى، ط٦، القاهرة: دار الكتاب الجامعي، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م .
- عبد القوي فهمي: القواسم نشاطهم البحري وعلاقتهم بالقوى المحلية والخارجية ١٧٤٧-١٨٥٣م، رأس الخيمة: مطبعة رأس الخيمة الوطنية، د.ت.
- عبد اللطيف ناصر الحميدان: نفوذ الجبور في شرق الجزيرة العربية بعد زوال سلطتهم السياسية (٩٣١-١٥٢٥/١٢٨٨-١٨٧١)، مجلة كلية الآداب، جامعة البصرة ، ع ١٧، س ١٩٨١.
- عبدالرحمن العاني، عمان في العصور الإسلامية الأولى، بيروت : شركة المطبوعات للتوزيع،٢٠٠١م.
- عبدالله المطوع: الجواهر واللآلئ في تاريخ عمان الشمالي، تحقيق: فالح حنظل، دبي: مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، ط١، ١٩٩٤م .
- عبدالله المطوع، عقود الجمان في أيام آل سعود في عمان، تحقيق: فالح حنظل، أبو ظبي: المجمع الثقافي، ط١، ١٩٩٧م .
- عبدالله بن حميد السالمي: تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، ج٢، ط٥، مصر: مطبعة الإمام، د.ت.
- عثمان بن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج١ ،الرياض: دار الحبيب، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م
- مايلز: الخليج بلدانه وقبائله، ترجمة: محمد امين عبدالله، عمان : وزارة التراث والثقافة، ط٢.

• مجهول، لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب، تحقيق: أحمد أبو حاكمة، بيروت: بينلوس الحديثة، ١٩٦٧م.
• محمد بن عامر المعولي : قصص وأخبار جرت في عمان، تحقيق: سعيد بن عبدالله الهاشمي، ط٢، ٢٠١٤م.
• محمد بن عبد الله الإحسائي: تحفة المستفيد بتاريخ الإحساء في القديم والجديد،ج١، الرياض: مطابع الناشر العربي، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
• محمد عمر الفاخري: تاريخ الفاخري، تحقيق: عبدالله الشبل، الرياض: العبيكان، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ص١٥٨.
• وزارة الخارجية السعودية، عرض حكومة المملكة العربية السعودية بشأن قضية التحكيم لتسوية النزاع الإقليمي بين مسقط وأبوظبي وبين المملكة العربية السعودية، ج١ (١٣٧٤هـ-١٩٥٥م).

The Saudi Al.Noaimi Alliance and its impact on the events of the Arabian Gulf region At the beginning of the thirteenth century AH / nineteenth century AD

DR .Manal Awad Al.Muraiteb
Assistant Professor of Modern History
King Abdulaziz University

Abstract. the Saudi-Emirati relations have been long and established for centuries, and the pages of History are full of many examples of the rapprochement and alliance between the rulers of the two regions and the tribes inhabiting It,that contributed to the formulation of the historical events during the past decades, and clearly affected the organization of the political scene for the Arab Gulf region, as regional alliances between the region's leaders and tribes affected In the balance of power between the tribes, and the Gulf emirates, that enabled one side to won over the other.

This research deals with a page of the Gulf Alliance pages, which considered to be a witness of the depth and durability of the historical interconnection between the people of the region, and deals with one of the most important alliances in the early of the nineteenth century AD, which is the alliance between the Saudis and the Noaim tribe - rulers of the Emirate of Ajman - during a period The first Saudi state rule (1744 AD / 1818 AD) which contributed to uniting the tow Allied Front against Their opponents, and increased their influence and political and geographical extension in the Arab Gulf region, as well On his role in strengthening the bonds of social bond between them.

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الانسانية، م٢٨ع٨ ص ص: ١٩- ٣٦ (٢٠٢٠م)
DOI:10.4197/Art.28-8.2

الدلالات العقلية في التفسير عند ابن جرير الطبري

د. نايف بن سعيد بن جمعان الزهراني
الأستاذ المشارك في قسم علوم القرآن
بكلية القرآن الكريم بجامعة جدة

مستخلص. يهدف البحث إلى إتمام دراسة جانب الأدلة العقلية عند ابن جرير الطبري (ت:٣١٠) في تفسيره "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، ويقوم على إحصاء جميع المواضع التي استدل فيها ابن جرير بـ: "الدلالات العقلية"، ثم التعريف بها، وبيان أدلة صحة الاحتجاج بها في التفسير، ثم تفصيل الكلام في منهج ابن جرير في الاستدلال بها.

وقد أثمر البحث قضايا إحصائية ومنهجية ذات أثر كبير في تحقيق باب "الاستدلال" في أصول التفسير، وما يتعلق بجانب الدلالات العقلية منه على الخصوص.

الكلمات المفتاحية: الدليل – العقل – الطبري – التفسير – ابن جرير

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين .. أما بعد:

فهذا بحثٌ بعنوان:

الدلالات العقلية في التفسير عند ابن جرير الطبري

وفيه دراسة ما عدا "السياق" و"النظائر" من الدّلالات العقلية؛ حيث أُفردت لهما دراسة سابقة. وهدفُ البحث استكمالُ الكشف عن: "منهج ابن جرير الطبري في الاستدلال على المعاني في التفسير"، والذي كان موضوع رسالتي للدكتوراه، حيث كان مقتصرًا على قسم الأدلة النقلية وهي: القرآن الكريم،

والقراءات، والسنة النبوية، والإجماع، وأقوال السلف، واللغة العربية، وأحوال النزول، والإسرائيليات.

راجيًا من الله تعالى أن يَتم بذلك الكشفُ عن نظام "**الاستدلال في التفسير**" في أجلّ التفاسير: "**جامع البيان عن تأويل آي القرآن**". وعلى يد إمام المفسرين وعالمهم بعد السلف: **أبي جعفر محمد بن جرير الطبري** ﷺ، خاصة مع عدم وجود دراسة عن "الدليل العقلي" ومنهجِ استعماله في التفسير عمومًا، وفي تفسير ابن جرير خصوصًا.

ومن هنا تأتي أهميّة هذا البحث، فهو يعالج قضيّةً منهجيّة لها أثرٌ كبيرٌ في كثير من الانحرافات القديمة والمعاصرة في التفسير، وذلك أن البابَ الأعظم الذي ولجَ منه المبتدعة قديمًا، وأصحابُ القراءاتِ التأويليّة حديثًا هو: العقل. وادّعوا أن ما ذهبوا إليه من المعاني هي التي يقبلها العقل، وأن تفاسير السلف والأئمة المتقدّمين جاءت منقولةً مأثورةً بلا نظرٍ من العقل ولا اعتمادٍ عليه، وفرّعوا على ذلك أصولًا كقولهم: المعنى الذي يدل عليه العقل مقدّم على المعنى المنقول مطلقًا. وأن لكلّ عصرٍ تفسيره الذي يخصّه لمعاني القرآن (ينظر: الطعّان، ١٤٢٨، ص:٤١٩، وكالو، ١٤٣٠، ص:٢٣٧). ونحو ذلك من الدعاوى والشبهات التي ستجد في ثنايا هذا البحث "وفي المطلب الثالث منه على الخصوص" وخاتمته، ما يدلّ على بطلانها بالدليل القاطع، وأن لدليل العقل في التفسير مكانته العالية وضوابطه الحاكمة، كحال دليل النقل سواءً بسواءً (للتوسّع ينظر: الزهراني، ١٤٣٦، ص:١٠٦-١١٧).

وقد اشتمل البحث على مقدمة وأربعة مطالب وخاتمة، على النحو الآتي:

- **المقدمة**، وفيها: بيان أهمية الموضوع، وخطة بحثه، ومنهج دراسته.

المطلب الأول: مفهوم الدلالات العقلية عند ابن جرير وأنواعها.

المطلب الثاني: مقدار ورود الدلالات العقلية في تفسير ابن جرير وأمثلتها.

المطلب الثالث: حجّية الاستدلال بالدلالات العقلية على المعاني ومكانتها.

المطلب الرابع: ضوابط الاستدلال بالدلالات العقلية على المعاني ومسائلها.

- **الخاتمة**، متضمنة أبرز نتائج البحث.
- **المصادر والمراجع**.

أما منهج البحث فيتلخص في الآتي:

١- كرّرت قراءة تفسير ابن جرير كاملًا أكثر من مرة، واستخرجت جميع مواضع استدلاله بالدليل العقلي على المعاني.

٢- ذكرت لتقرير كل قضية مثالين أو ثلاثة، مع الإشارة في الحاشية لمواضع أخرى لتوكيد القضية.

٣- اختصرت في نقل كلام ابن جرير، واقتصرت منه على موضع الشاهد، ملتزما نصّ كلامه بلا تغيير، مشيرًا إلى ما حُذف من الكلام اختصارًا بنقطتين متتاليتين: ".." .

٤- اعتمدت لتفسير ابن جرير طبعة دار هجر، القاهرة، ط١، ١٤٢٢، بتحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي.

٥- أُحيلُ في التعريف بابن جرير وتفسيره إلى كتاب: "الاستدلال في التفسير" من صـ٣٣ إلى٥٥.

وفيما عدا ذلك التزمت المنهج العلمي المتّبع في كتابة البحوث العلمية من تخريج الأحاديث، وعزو الأقوال، وتوثيق النصوص، ونحوها، قاصدًا الاختصار في كل ذلك، والاكتفاءَ بما يحصل به البيان.

وأسأل الله توفيقه وهدايته والقبول، فبه وحده التوفيق، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وآله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

المطلب الأول: مفهوم الدلالات العقلية عند ابن جرير وأنواعها

*** تعريفها:**

الدلالات: جمع دَلالة، وهي مصدر "دلَّ" أي: أرشدَ إلى المطلوب. والدّليل: إبانةُ الشّيء بأمارةٍ تتعلَّمُها (الأزهري، ١٤٢١، ١٤/٤٧، وابن فارس، ١٤٢٠، ١/٣٩٩).

والعقل لغةً: مصدر "عقَلَ" وهو: أصلٌ يدلُّ على حبسٍ ومنع. ومنه: عقلُ الإنسان. وهو ما حبسَه عن ذميم القول والفِعل، وعقلُ البعير حبسُه (الأزهري، ١٤٢١، ١/١٦٠، وابن فارس، ١٤٢٠، ٢/١٣٨).

والعقل اصطلاحًا له معانٍ كثيرة، تختلف بحسب متعلّقاتها، وأهمّ هذه المعاني وأشهرها:

١- **الغريزة**، التي يقع بها العلم والإدراك، وهي كقوة البصر في العين، وهي التي فارق الإنسان بها البهائم، وبفقدها يكون الجنون وزوال التكليف. قال أحمد ابن حنبل(ت:٢٤١) والحارث المحاسبي(ت:٢٤٣): (العقل غريزة) (أبو يعلى، ١٤١٠، ١/٨٦، والمحاسبي، ١٣٩٨، ص:٢٠١).

٢- **المعارف الفطرية والعلوم الضرورية**، التي يشترك فيها جميع العقلاء، وتحصل بلا نظر واكتساب، كالعلم بأن الواحد أكثر من الاثنين، وأن الضدّين لا يجتمعان. والنقص في هذا النوع أيضًا ضربٌ من الجنون يسقط معه التكليف.

٣- **العلوم النظرية**، التي تدرك بالاستدلال والنظر، و(تدعو الإنسان إلى فعل ما ينفعه، وترك ما يضرّه ..، وما في القرآن من مدح من يعقل وذمّ من لا يعقل يدخل في هذا النوع) (ابن تيمية، ١٤٢٢، ١/٢٦٠)، والنقص في هذا النوع جهلٌ وحمقٌ وقلّة عقل وغباء، ولا يسقط به التكليف.

٤- **العمل بمقتضى العلم**، وهذا من لازم العقل، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[الملك:١٠]، ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة:٤٤]، وهذا المعنى هو الأكثر في استعمال السلف، قال ابن تيمية(ت:٧٢٨): (أمّا العملُ بالعلم وهو جلبُ ما ينفع الإنسان، ودفع ما يضرّه بالنظر

في العواقب، فهذا هو الأغلب على مسمّى العقل في كلام السلف والأئمة) (ابن تيمية، ١٣٩١، ٢٢/٩).

وقد لخّص ابنُ تيمية(ت:٧٢٨) جميع تلك المعاني فقال عن العقل: (هو علمٌ، أو عملٌ بالعلم، وغريزةٌ تقتضي ذلك) (ابن تيمية، ١٣٩١، ٣٠٢/١٠)، وقال ابن القيم(ت:٧٥١): (العقلُ عقلان: عقلٌ غريزيٌّ – وهما المعنى الأوّل والثاني–؛ وهو أبُ العلم ومربّيه ومُثْمِرُه. وعقلٌ مكتسبٌ مستفاد –وهما المعنى الثالث والرابع–؛ وهو ولدُ العلم وثمرته ونتيجته. فإذا اجتمعا في العبد فذلك فضلُ الله يؤتيه من يشاء، واستقامَ له أمرُه، وأقبلت عليه جيوشُ السعادة من كلِّ جانب. وإذا فقدهما فالحيوانُ البهيمُ أحسنُ حالًا منه. وإذا انفردا نقصَ الرجلُ بنقصان أحدهما) (ابن القيم، ١٤٣٢، ٣٢٣/١).

ومن خلال ما سبق يتبيّن المراد بـ**(الدلالات العقلية في التفسير)**، وهي:

جُملةُ المعارف الفطرية، والعلوم الضرورية والنظريّة غير النقليّة، التي تقضي بتصحيح المعاني القرآنية أو إبطالها.

وقد لزم تقييد هذه العلوم بـ**(غير النقلية)** لإخراج ما كان طريقُه النقل والرّواية من أدلّة التفسير، وذلك كدلالة القراءات والإجماع ولغة العرب وأحوال النّزول، فهذه ونحوها إنما يُستفاد التفسير منها من جهة نقلها وما تضمنته من معنى، وليس للعقل فيها مدخلٌ بعد فهمها.

ولأجل ذلك أيضًا جرى التنصيص على طريقة دلالتها على المعاني بـ**(التي تقضي بتصحيح المعاني القرآنية أو إبطالها)**، فالدلالة العقلية هنا هي التي أبانت عن المعنى صحّةً وبطلانًا، بصرف النظر عما يتصل بها أحيانًا من النقل.

فمثلًا: في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾[الرعد:٤١] قال عكرمة(ت:١٠٥): (هو الموت، لو كانت الأرض تنقص لم تجد مكانًا تجلس فيه) (السيوطي، ١٤٢١، ٥٩٠/٤)، فهذا الأثر نقليٌّ من جهة وروده، وعقليٌّ من جهة استدلاله، والذي أثمر لنا المعنى هنا هو استدلاله العقلي.

وأنت إن أردت باستدلالك به أن عكرمة قاله فهو قولٌ للسلف = فهذا دليلٌ نقليّ، وإن أردت باستدلالك به ما فيه من دلالة عقلية = فهو دليلٌ عقليّ.

وبهذا ينفكّ ما بين أنواع الأدلة النقليّة والعقليّة من تداخلٍ قد يلتبس على المفسّر.

وقد **ميّز ابن جرير(ت:٣١٠) الدلالات العقليّة في تفسيره بجُملةٍ من الأسماء**، التي تُبيّن طبيعة هذه الأدلّة، وما اختصّت به من الأوصاف، وهي: **العقل، والدّلالة، والاستدلال، والنظر، والنظير، والاستخراج، والقياس.**

وذلك في مثل قوله: (وأمَّا الأقوالُ الأُخر، فدعاوى معانٍ باطلة، لا دلالةَ عليها من خبر ولا **عقل)** (الطبري، ١٤٢٢، ٥٤٧/٢٤. وينظر: ٥٦٩/١، ٦٢٣/٨، ١٠٧/٩، ١٠/١٧)، (ولم يضَع الله لعبادِه

المخاطَبين بالقرآن دلالةً على أيّ أشجار الجنة كان نَهْيُه آدمَ عليه السلام أن يقربَها؛ بنَصٍّ عليها باسمها، ولا **بدلالةٍ** عليها) (الطبري، ١٤٢٢، ٥٥٦/١. وينظر: ٤٣٢/١، ٤٧٦/٥، ٣٨/٩، ٣٨٩/١٦)، (ولا خبَرَ بذلك تقومُ به الحُجَّةُ؛ فيَجِبَ التَّسليمُ لها، ولا هو –إذْ لم يَكُنْ به خبَرٌ على ما وصَفنا– مِمَّا يُدرَكُ عِلمُه **بالاستدلالِ والمقاييسِ**؛ فيُمَثَّلَ بغيرِه) (الطبري، ٥٥٦/١٤٢٢,٢. وينظر: ٣٥٠/٢)، (وأمَّا ما قالَه قتادةُ.. فقَولٌ ظاهِرُ التَّنزيلِ بخلافِه، ولا بُرهانَ على حقيقتِه مِن خَبرٍ ولا **نَظَر**) (الطبري، ٧٤٣/١٤٢٢,٢)، (والتأويلُ المُجمَعُ عليه أولى بتأويلِ القرآن مِن قولٍ لا دِلالةَ على صِحَّتِهِ مِن أصلٍ ولا **نَظِير**) (الطبري، ١٤٢٢، ٢٩٨/١. وينظر: ٣٩٩/٣، ٤٠١، ٣٠٣/٤، ٤٠٨/٦)، (وذلك أمرٌ لا يُدرَكُ عِلمُه مِن جهةِ **الاسْتِخراجِ**، ولا اللُّغةِ، ولا يُدرَك علمُ ذلك إلا بخبرٍ يوجِبُ عنه العِلم) (الطبري، ١٤٢٢، ٤٧٧/٤. وينظر: ٣٧٠/٢، ٦١٠/٣)، (فأَوْلى المعاني بالآيةِ ما دَلَّ عليه ظاهرُهَا، دونَ باطِنِها الذي لا شاهِدَ عليه مِن أصلٍ أو **قياس**) (الطبري، ١٤٢٢، ٦٢٤/٦. وينظر: ٨٠/٥، ٢٦٢/٣، ٣٧٧، ٧٢٩/٦).

وجميع تلك الألفاظ حاصلةٌ في فعل الاستدلال العقلي، فالنَّظر آلتُه، والاستدلالُ والاستخراجُ فِعل النَّاظر في الدَّليل، وفيهِما معنى الطَّلب والاجتهاد، والدِّلالةُ غاية النَّظر العقليّ في الدَّليل ونتيجتُه، والنَّظيرُ والقياسُ من أشهر أنواع الأدلَّة العقليَّة.

*** أنواعها:**

تشمل الدلالاتُ العقليةُ **السياقَ، والنظائرَ، والواقع المحسوس، والعادة الجارية، والجمع بين المتماثلات، والتفريق بين المختلفات، ومقتضى السّبر والتقسيم، والتتبع والاستقراء**، ونحوها من الدلالات.(١)

وما كان كذلك فحصول العلم به يأتي على صورتين، وهما (ينظر: ابن العربي، ١٩٩٠م، ص:٢١٠. والقرافي، ١٣٩٣، ص:٣٠):

١- **الضروري**: وهو ما لا يحتاج إلى استدلال. كالعلم بأن الكلّ أكبر من جزئه.

٢- **النظري**: وهو ما يكتسب بالنظر والاستدلال.

وأشير إلى أن دلالتَي "**السياق**" و"**النظائر**" من أهمّ أنواع الدلالات العقلية، وقد سبق إفرادهما في دراسة مستقلة عند ابن جرير؛ وذلك لكثرتهما، وانفرادهما بكثير من المسائل الخاصة.

تنبيه:

العلوم الضروريّة هي مبدأُ الاستدلال، وهي مستغنيةٌ عن التدليل، وهي المرجع في التدليل على العلوم النظرية، **فالعلم الضروريّ يُستدلُّ به ولا يُستدلُّ عليه**، قال ابن حزم(ت:٤٥٦): (ما كان مُدركًا بأوّل العقل أو الحسّ فليس عليه استدلالٌ أصلًا، بل من قِبَل هذه الجهات يبتدئُ كلّ أحدٍ بالاستدلال وبالردِّ إلى ذلك، فيصحَّ استدلالٌ أو يبطُل) (ابن حزم، بدون

(١) سيأتي شرحها والتمثيل لها في المطلب الرابع بإذن الله.

تاريخ طبع، ١٠٩/٥)، وقد اتّفق علماءُ المعقول على أن القضايا الضروريّةَ (رأسُ مال العقل، وأن النظر إنما يُرجى منه حصول المقصود ببنائه عليها، وإسناده إليها) (المُعلّمي، ١٤٣٤، ٣٢٩/٢)، والقول بغير ذلك يُبطل نظام الاستدلال كلِّه، كما فصّل ذلك ابن تيمية(ت:٧٢٨) (ابن تيمية، ١٣٩١، ٣٠٩/٣).

المطلب الثاني: مقدار ورود الدلالات العقلية في تفسير ابن جرير وأمثلتها

بلغت المواضع التي **استدل فيها ابن جرير(ت:٣١٠) بالدلالات العقلية على المعاني (٣٦٦) موضعًا.**

وحيث قد تقرّر (الزهراني، ١٤٣٦، ص:١١٧)[١] أن مجموع الأدلة التي استدلّ بها ابن جرير على المعاني في تفسيره: (١٠٨٨١) دليلًا؛ فإن نسبة الدلالات العقلية من مجموع الأدلة (٣,٤%).

كما أن **نسبتها من مجموع الأدلة العقلية البالغة: (١٥٨٦) هو: (٢٣%).**

*** أمثلة الاستدلال بها:**

من أمثلة الاستدلال بها عند السلف:

١- عن ابن عباس ﷺ قال: (لما نزلت ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة:٣٤] كَبُر ذلك على المسلمين، فقال عمر ﷺ: أنا أفرّج عنكم. فانطلق، فقال: يا نبيّ الله إنه كَبُر على أصحابك هذه الآية. فقال رسول الله ﷺ: ((إن الله لم يفرض الزّكاة إلا ليُطيّب بها أموالكم، وإنما فرضَ المواريث لتكون لمن بعدكم))، فكبَّر عمرُ ﷺ)[٢]، والاستدلال العقليُّ هنا من جهة أن المواريثَ فرِضَت في مالٍ يبقى، وكذا الزَّكاةُ بعضٌ من مالٍ موجود، فلو كان الكنزُ المذموم مُطلَق جمع المال لما كان لتشريع الزَّكاة وفرائض المواريث معنى.

٢- في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا نَأْتِى ٱلْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾[الرعد:٤١] قال ابن عباس ﷺ: (إنما تنقص الأنفس والثمرات، وأما الأرض فلا تنقص) (السيوطي، ١٤٢١، ٥٩٠/٤)، ومثله قول عكرمة(ت:١٠٥): (هو الموت، لو كانت الأرض تنقص لم تجد مكانًا تجلس فيه) (المرجع السابق).

٣- في قوله تعالى: ﴿وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف:١٤٣] قال أبو العالية(ت:٩٠): (قد كان إذن قبله مؤمنون، ولكن يقول: أنا أوّل من آمن بأنه لا يراك أحد من خلقك إلى يوم القيامة) (السيوطي، ١٤٢١، ٤٩٤/٣).

٤- عن خالد بن عرعرة قال: (سمعت عليًّا وقيل له: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ﴾[آل

(١) جرى تعديل نسب الاستدلال العقلي هنا بحسب ما استجد من إحصاءٍ في هذا البحث.

(٢) أخرجه أبو داود في السنن ١٢٦/٢ (١٦٦٤)، وأحمد في فضائل الصحابة ٣٧٤/١ (٥٦٠)، والبيهقي في السنن ٨٣/٤ (٧٠٢٧)، وهو حديثٌ حسنٌ لغيره؛ تُنظَر شواهده في مسند أحمد ٢٧٨/٥ (٢٢٤٤٦)، وجامع الترمذي ٢٧٧/٥ (٣٠٩٤)، وسنن ابن ماجة ٥٩٦/١ (١٨٥٦)، والكافي الشافِ، لابن حجر ٢٥٨/٢.

عمران:٩٦] هو أوَّلُ بيت كان في الأرض؟ قال: لا، قال: فأين كان قوم نوح؟! وأين كان قوم هود؟! قال: ولكنه أوَّل بيت وُضِع للناس مُباركاً وهُدىً) (الطبري، ١٤٢٢، ٥٩٠/٥)، ومثله قول مطر الورّاق: (قد كانت قبله بيوت، ولكنّه أوّل بيت وُضع للعبادة) (المرجع السابق).

٥- قال محمد بن كعب القُرظي(ت:١٢٠) في قوله تعالى: ﴿رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعۡنَا مُنَادِيٗا يُنَادِي لِلۡإِيمَٰنِ﴾ [آل عمران:١٩٣]: (ليس كل الناس سمع النبي ﷺ، ولكنّ المنادي القرآن) (الطبري، ١٤٢٢، ٣١٤/٦).

وستأتي أمثلةٌ وافرةٌ لاستدلالات ابن جرير(ت:٣١٠) بها في مطلب: "ضوابط الاستدلال بالدلالات العقلية ومسائلها".

المطلب الثالث: حجية الاستدلال بالدلالات العقلية على المعاني ومكانتها

١- "العقل" دليلٌ شرعيٌّ معتبر، نزلت باعتباره الكتب، وجاءت به الرسل، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ وَٱلۡمِيزَانَ﴾ [الشورى:١٧]، وقال: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِ﴾ [الحديد:٢٥]، فالكتاب هو: القرآن الكريم (النقل)، والميزان هو: العدل، والاعتبار، والأمثال المضروبَة، والقياس الصَّحيح، والعقل الرَّجيح (ينظر: الطبري، ١٤٢٢، ٤٨٩/٢٠، والسعدي، ١٤١٥، ٦٠٦/٢)، وتلك من معاني (العقل)[1]. قال ابن تيمية(ت:٧٢٨): (لم يكن في سلف الأمّة وأئمتها من ينكر المعقولات الصحيحة أصلًا، ولا يدفعونها، بل يحتجّون بالمعقولات الصريحة كما أرشد إليها القرآن ودلَّ عليها، فعامّةُ المطالب الإلهية قد دلَّ القرآن عليها بالأدلة العقليّة، والبراهين اليقينيّة) (ابن تيمية، ١٤٠٦، ٢٩٥/١ بيسير تصرف، وينظر: ابن تيمية، ١٣٩١، ١٩٤/١).

٢- الاستدلال به من مقتضى الفطرة السليمة، قال ابن القيم(ت:٧٥١): (قد ركَز الله في فِطر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلَين، وإنكار التفريق بينهما، والفرق بين المختلفَين، وإنكار التسوية بينهما) (ابن القيم، ١٤٢٣، ١٧٧/١).

٣- نصّ العلماء على اعتباره قسيمًا للأدلة النقلية، قال ابن جرير(ت:٣١٠): (كل معلوم للخلق من أمر الدِّين والدُّنيا لا يَخرج من أحد معنيين: من أن يكون إمَّا معلومًا لهم بإدراك حواسِّهم إيَّاه، وإمَّا معلومًا لهم بالاستدلال عليه بما أدركته حواسُّهم) (الطبري، ١٤٢٥، ص:١١٣)، وقالَ الشّاطبي(ت:٧٩٠): (الأدلة الشرعية ضِربان؛ أحدهما: ما يرجع إلى النقل المَحض. والثاني: ما يرجع إلى الرأي المَحض. وهذه

---

(١) وردت مادّة "العقل" في القرآن في قرابة (٦٠) موضعًا، وفيها ذِكر مرادفاته كالألباب والأحلام والحِجْر، ووظائفه من التفكّر والتدبّر والنّظر والتذكّر، وبيان أنها صفة مدح وكمال، وأن نقصها صفة ذمّ، وذلك من أدلّ الدليل على تكريم العقل والاحتفاء به في كتاب الله.

القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة) (الشاطبي، ١٤١٧، ٢٢٧/٣)[١].

٤- كما نص أئمة التفسير على الاستدلال به في تبيين المعاني، قال ابن جرير(ت:٣١٠): (فأحق المفسرين بإصابة الحق في تأويل القرآن الذي إلى علم تأويله للعباد السبيل = أوضحهم حجة فيما تأول وفسر، مما كان تأويله إلى رسول الله ﷺ دون سائر أمته، من أخبار رسول الله ﷺ الثابتة عنه ..، أو من جهة الدلالة المنصوبة على صحته) (الطبري، ١٤٢٢، ٨٨/١)، وقال: (وإذا تنوزِع في تأويل الكلام كان أَولى معانيه به أغلبه على الظّاهر، إلا أن يكون من العقل أو الخبر دليلٌ واضح على أنّه معنيٌّ به غير ذلك) (الطبري، ١٤٢٢، ٦٧٨/٩)، وقال الطوفي(ت:٧١٦) فيما لم يكن بيّنًا بنفسه من معاني الآيات: (إما أن يكون في تأويله دليلٌ عقليٌّ قاطع، أو نصٌّ عن النبي ﷺ تواتريّ، أو اتّفاقٌ من العلماء إجماعيّ، أو نصٌّ آحاديٌّ صحيح. أو لا يكون شيءٌ من ذلك. فإن كان فيه شيءٌ من الطرق المذكورة وجبَ المصيرُ فيه إلى ما دلّ على أنه المراد منه، سواءٌ كان ما دلّ عليه أحد هذه الطرق موافقًا لظاهر لفظ الكلام أو لا. أمّا العقليّ القاطع والتواتر فلإفادتهما العلم القاطع فلا يعارضه الظاهر المُحتمل، ولذلك قدّمناهما) (الطوفي، ١٩٧٧م، ص:٧٨)، وبيّن شمس الدين الأصفهاني(ت:٧٤٩) أنّ: (التفسير للقرآن العظيم والتدبر في آياته موقوف على فنونٍ كثيرةٍ من العلوم العقلية والنقلية) (الأصفهاني، ١٤٢٠، ص:٤٣)، وذكر أن ذلك هو ما حملَه على كتابة تفسيره.

وقد زخرت كتب التفسير بأنواع الأدلة العقلية إزاء الأدلة النقلية، فلا يخلو كتابٌ في التفسير فيه ذكرٌ للأدلة من إيراد الأدلة العقلية واستعمالها، وذلك من الظهور بما لا يحتاج معه إلى مثالٍ وبيان.

وفي ذلك خيرُ دليلٍ على مكانة الدلالات العقلية في التفسير، وأنها حجّةٌ في الدين معتبرةٌ حالها كحال الأدلة النقليّة سواءً بسواء، وأن أي دعوى تَذكر عدم اهتمام المفسرين بالأدلة العقليّة، أو عدم وجود الدلالات العقليّة في كتب التفسير، ونحو ذلك، إنما هي دعاوى باطلة خالية عن البرهان والدليل.

نعم قد لا نجد مِن المفسرين مَن أفردها بالبحث والتدليل والتعليل، ولكن هذا لا دلالة فيه على عدم وجودها في كلامهم واستدلالاتهم في كتبهم التأصيليّة التطبيقيّة في علم التفسير، وللتوسّع في ذلك ينظر ما سطّره ابن جرير(ت:٣١٠)، والقرطبي(ت:٦٧١)، والسّهيلي(ت:٧٤١)، في مقدمات تفاسيرهم، ثمّ ما فصّله بتوسّع ابنُ العربي(ت:٥٤٣) في "قانون التأويل"، والطوفي(ت:٧١٦) في "الإكسير في قواعد التفسير"، وابن تيمية(٧٢٨) في "مقدمة في أصول التفسير".

---

(١) وقد ذكَرَ الطوفيُّ أنّ هذه القِسْمة: (ليستْ حاصرةً؛ لأنها لا تشملُ المحسوسات والوجدانيَّات) الإكسير في قواعد التَّفسير (ص:٨٥)، غيرَ أنَّهُما يرجِعان إلى بعض معاني العقل، كما ذكر الغزاليّ في إحياء علوم الدين ٢٠٤/١، ولا بُدَّ لهُما من العقل كما أشارَ ابنُ تيمية في مجموع الفتاوى ٧٥/١٣- ٧٦.

المطلب الرابع: ضوابط الاستدلال بالدلالات العقلية على المعاني ومسائلها

١- "العقل" المعتبرة دلالته هو ما يسميه ابنُ جرير(ت:٣١٠): "فطرة عقل" (الطبري، ١٤٢٢، ٢٥٤/١١)، وهي تسميةٌ عن تحقيقٍ ونظرٍ دقيق؛ فإن **العقل المعتبر في الاستدلال هو: عقل الفطرة السليم الذي لم يتغير**. لأنه ما من صاحب بدعة أو هوى إلا ويدّعي لها دلالة عقل، وذلك من فساد التصوّر وضعف النّظر، قال ابن تيمية(ت:٧٢٨): (والناس إذا تنازعوا في المعقول لم يكن قولُ طائفة لها مذهبٌ حجةً علي أخرى، بل يُرجع في ذلك إلي الفِطَر السليمة التي لم تتغير باعتقادٍ يُغيّر فطرتَها ولا هوى) (ابن تيمية، ١٣٩١، ١٦٨/١)، ولذلك يصفه بـ: "العقل الصريح" (ابن تيمية، ١٣٩١، ١٥٣/١. وينظر: ابن تيمية، ١٤٢٦، ٥٣٥/٨).

قال ابنُ جرير(ت:٣١٠): (وغيرُ مستحيلٍ في فطرةِ ذي عقلٍ صحيحٍ، ولا بحُجّة خبرٍ، أن يُنسي اللهُ نبيَّه ﷺ بعضَ ما قد كان أنزله إليه) (الطبري، ١٤٢٢، ٣٩٨/٢)، وقال في ردّه بعضَ المعاني: (لا خبرَ بذلك يقطعُ العذرَ، ولا دلالة على صحّته من فِطرةِ عقل) (الطبري، ١٤٢٢، ٤٢١/١٨)، وقال عن قولٍ: (وكيف يجوز أن يقولَه ذو فطرةٍ صحيحة!) (الطبري، ١٤٢٢، ٦٦١/١٣. وينظر: ٧١٥/٣).

٢- **لم يشتغل ابن جرير(ت:٣١٠) بغير القريب الواضح البيّن من أدلّة العقل**، وما لا تُنازِع فيه العقول السليمة، أو يلتبس فهمُه على ذي فطرة، فليس من طريقته الإغراب في المصطلحات، ولا التقعّر في استخراج الدلالات، وتكلّف الغامض منها. وذلك من منهج القرآن في باب الحِجاج العقلي (أبو زهرة، ١٤١٨، ص:٢٦٣، وحسن، ١٤٢٠، ٣٧٣/١)، وهو الأكمل عند أهل النظر، قال المُعلّمي(ت:١٣٨٦): (وعلماءُ العقول مُصرّحون بأنّ الدليل العقلي كلما كان أقربَ مَدرَكًا، وأسهلَ تناولًا، وأظهرَ عند العقل، كان أجدرَ بأن يوثقَ به) (المُعلّمي، ١٤٣٤، ٣٢٩/٢).

٣- **لا يتعارض دليلا النقل والعقل ولا يمكن**، كما لا يمكن أن تتعارض الأدلة في النوع الواحد من النقل أو العقل، إذ جميعها دليلٌ شرعيّ، قال ابن جرير(ت:٣١٠): (غير جائزٍ أن تكون فرائضُ الله وسُننُ رسولِه ﷺ مُتنافيةً مُتعارضةً) (الطبري، ١٤٢٢، ٢٣٥/٢. وينظر: ٦٧٨/٢، ٨٥/٣، ٧٣٤/٨)، وقد نصّ على ذلك العلماء كما في قول ابن العربي(ت:٥٤٣): (ولا يصحّ أن يأتي في الشرع ما يضادّ العقل) (ابن العربي، ١٩٩٠م، ص:٣٥١)، وقال ابن تيمية(ت:٧٢٨): (ولا يجوزُ قَطُّ أنَّ الأدلَّةَ الصَّحيحةَ النَّقليَّةَ تخالفُ الأدلَّةَ الصَّحيحةَ العقليةَ) (ابن تيمية، الرد على المنطقيين "بدون تاريخ طبع"، ٣٧٣/١. وينظر: ابن تيمية، ١٤١٨، ١٤٧/١٣)، وحيثما ظهر للمفسّر تعارض بينهما فلاختلال شروط صحة الاستدلال في أحدهما.

٤- **يدعُ ابنُ جرير(ت:٣١٠) دليلَ العقل إذا ثبت بخلافه دليلُ الشّرع**، كما في قوله: (ولولا ما ذكرتُ

من إجماع السلف على أنّ حرمَ إبراهيمَ لا يُقام فيه على من عاذَ به مِن عقوبةٍ لزِمته حتى يخرجَ منه ما لزِمه، لكانَ أحقُّ البقاع أن تؤدّى فيه فرائضُ الله التي ألزمها عبادَه –من قتلٍ أو غيرِه– أعظمَ البقاعِ إلى الله، كحرمِ الله، وحرمِ رسولِه ﷺ، ولكنّا أُمِرنا بإخراج من أُمِرنا بإخراجِه من حرمِ الله لإقامةِ الحدِّ، لِما ذكَرنا من فِعلِ الأُمّةِ ذلك وراثةً) (الطبري، ١٤٢٢، ٦٠٩/٥)، فقدّم إجماعَ السلف على مقتضى دلالةِ العقل، ومثلُه فعلَ حين استصوبَ قولًا للضحّاك(ت:١٠٥)، وقوّاه بدلالة العقل، ثم قدّم عليه إجماعَ أهل التأويل، فقال: (وكان غيرُ جائزٍ أن يأمرَ الله جلَّ وعزَّ بأمر لا معنى له، كانت بيّنةٌ صحةَ ما قالَه من التأويل في ذلك، وفسادَ ما خالفه، لولا الإجماعُ الذي وصفناه) (الطبري، ١٤٢٢، ٥٣١/٣).

٥- عدم استحالة المعاني عقلًا شرطٌ في صحّتها، وهذا حاصلٌ قطعًا في كل معنىً ثبت به دليل الشرع؛ لأن الأدلة الشرعية "النقلية والعقلية" لا تتعارض، قال ابن جرير(ت:٣١٠): (وفي تركه ﷺ إبانة ذلك أنه مراد به من وجوه تأويله البعض دون البعض أوضح الدليل على أنه مراد به جميع وجوهه التي هو لها محتمل، إذ لم يكن مستحيلًا في العقل وجه منها أن يكون من تأويله ومعناه) (الطبري، ١٤٢٢، ٢٢٥/١)، وقال في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعۡدَ إِيمَٰنِهِمۡ ثُمَّ ٱزۡدَادُواْ كُفۡرٗا لَّن تُقۡبَلَ تَوۡبَتُهُمۡ﴾ [آل عمران:٩٠]: (لن تُقبل توبتهم مما ازدادوا من الكفر على كفرهم بعد إيمانهم، لا من كفرهم. لأن الله تعالى ذِكرُه وعدَ أن يقبل التوبةَ عن عباده فقال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ﴾[الشورى:٢٥]، فمُحالٌ أن يقول ﷻ: أقبلُ، ولا أقبلُ. في شيءٍ واحد) (الطبري، ١٤٢٢، ٥٦٨/٥)، وقال: (وغير مستحيل في فطرة ذي عقلٍ صحيح، ولا بحجّة خبر، أن يُنسي الله نبيَّه بعضَ ما قد كان أنزله إليه، فإذا كان ذلك غيرَ مستحيل من أحد هذين الوجهَين، فغيرُ جائزٍ لقائلٍ أن يقول: ذلك غيرُ جائز) (الطبري، ١٤٢٢، ٣٩٨/٢. وينظر: ٦٤٤/٢، ٥٦٨/٣، ٥٥٤/٤).

٦- تناقض القول دليلٌ على بطلانه عقلًا، واطراده دليلٌ على صحّته، وهذا أصلٌ مهم في التفسير؛ فإن (خبر الله ﷻ أصدق من أن يقع فيه تناقض) (الطبري، ١٤٢٢، ٧٢١/٨)، وقد أكثر ابنُ جرير(ت:٣١٠) من النصّ على ذلك، فقال عن قَولٍ: (وهذا إذا تدبّره ذو الفَهم علمَ أن أوّلَه يُفسدُ آخرَه) (الطبري، ١٤٢٢، ٤٨٩/١. وينظر: ٥٢٥/١)، وقال معلّلًا ردّ بعض المعاني: (لأن ذلك تضادٌّ في المعنى، وذلك غيرُ جائزٍ من الله جلّ ثناؤُه) (الطبري، ١٤٢٢، ٢٨٥/١. وينظر: ١٥٨/٢، ٢٥٦، ٥٦٤).

٧- من أهمّ المسالك العقليّة التي يبيّن بها ابن جرير(ت:٣١٠) خطأَ القول: **إلزام القائل بمقتضى**

قوله ممّا لا يقول به. وهو في هذا يُنبّه إلى عدم اطّرادِ أصله في الاستدلال، وفي هذا الدّلالة الواضحة على عدم صحّة ذلك الأصل؛ لما فيه من معنى التناقض أحيانًا، والتحكّم أحيانًا أخرى، وكلاهما من مبطلات الاستدلال.

والأمثلةُ على ذلك من كلام ابن جرير(ت:٣١٠) كثيرة ظاهرة، **فقد كان كثيرًا ما يوجّه إلى الفحص عن صحّة القول بإجرائه على هذا الأصل**، ومن ذلك قوله: (ويُسألُ من خصَّ ذلك فجعلَه لأحد المعنيَين دون الآخر، عن البرهان على صحّةِ دعواه من أصلٍ أو حُجّةٍ يجب التسليم لها، ثمّ يُعكس عليه القَول في ذلك، فلن يقول في أحدهما قولًا إلا أُلزمَ في الآخر مثلَه) (الطبري، ١٤٢٢، ١١٣/٤)، وقوله: (وكذلك يُسأل كلُّ من تأوّل شيئًا من ذلك على وجهٍ دون الأَوجه الأُخَر التي وصفنا = عن البرهان على دعواه، من الوَجه الذي يجب التسليم له، ثم يُعارَض بقول مُخالِفه في ذلك، ويُسأل الفرقَ بينه وبينه، من أصلٍ أو ممّا يدلّ عليه أصل، فلن يقول في أحدهما قولًا إلا أُلزم في الآخر مثلَه) (الطبري، ١٤٢٢، ٢٢٥/١)، وقال أيضًا: (ومن ادعى أن المعنيّ بذلك خاصٌّ من الأسباب سُئلَ البرهانَ على دعواه من أصلٍ لا تنازُع فيه، وعُورض بقول مخالفه فيه، فلن يقول في شيء من ذلك قولًا إلا أُلزم في الآخر مثلَه) (الطبري، ١٤٢٢، ٣٠/٣)، وقال: (ويُسألُ القائلون بقولهم في ذلك الفرقَ بين ذلك من أصلٍ أو نظير، فلن يقولوا في شيء من ذلك قولًا إلا أُلزموا في خلافه مثلَه) (الطبري، ١٤٢٢، ٣٣٦/٤. وينظر: ٤٧٠/٢، ٤٣٣/٣، ٣٣٤/٤، ٨٠/٥، ٧٠٤/٨).

وفي هذا المسلك الحِجاجيّ من سؤال البرهان، والمطالبة بتصحيحه، ومعارضته بعكسه أو بالقول المخالف، والإلزام بطرده أو الحكم بانتقاضه، وكثرة ذلك الأسلوب عند ابن جرير(ت:٣١٠) في تفسيره = ما يدلّ على تمكّنه في باب الاستدلال العقلي، ورسوخ فهمه لأصول الأقوال وأدلتها، وقوّة حجّته في كشف مواضع الخلل منها.

٨- **مخالفة القول للواقع من أسباب بطلانه؛** فإن القول الذي يكذّبه الواقع راجعٌ على كتاب الله تعالى بالتخطئة والتكذيب، وقد نصَّ ابنُ جرير(ت:٣١٠) على أن **مخالفة القول للواقع المُشاهد مُكابرةٌ بيّنةُ الخطأ**، فقال: (أو يزعمُ قائلُ هذه المقالةِ أنّ مُدّة الحملِ لن تُجاوزَ تسعةَ أشهر، فيَخرجَ من قَول جميعِ الحُجّةِ، ويُكابرَ الموجودَ المُشاهدَ، وكفى بهما حُجَّةً على خطأِ دعواه) (الطبري، ١٤٢٢، ٢٠٨/٤).

ومثاله في قوله تعالى: ﴿يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِ﴾ [البقرة:١٩]، قال قتادة(ت:١١٧) وابن جريج(ت:١٥٠): (أن ذلك صفةٌ للمنافقين بالهَلَع، وضعف القلوب، وكراهية الموت)، فأبطل ابن جرير(ت:٣١٠) ذلك فقال: (وليس الأمر في ذلك عندي كالذي قالا؛ وذلك أنه قد كان فيهم من لا تُنكَر شجاعته، ولا تُدفَع بسالته، كقُزْمان الذي لم يقم مقامَه أحدٌ من المؤمنين يومَ أُحُد، ودونه) (الطبري، ١٤٢٢، ٣٧٧/١)، وفي قوله

تعالى: ﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱبۡنَيۡ ءَادَمَ﴾ [المائدة:٢٧]، ذكر قولَ الحسن(ت:١١٠): أنهما رجلان من بني إسرائيل، ولم يكونا ابنَي آدم لصُلبه (الطبري، ١٤٢٢، ٣٢٤/٨). وأبطله بعد ذلك عند قوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابٗا يَبۡحَثُ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُرِيَهُۥ كَيۡفَ يُوَٰرِي سَوۡءَةَ أَخِيهِ﴾[المائدة:٣١]، فقال: (وهذا أيضًا أحد الأدلة على أن القَول في أمر ابنَي آدم بخلاف ما رواه عمروٌ عن الحسن؛ لأن الرجلَين اللذَين وصف الله صفتهما في هذه الآية لو كانا من بني إسرائيل لم يجهل القاتلُ دفنَ أخيه، ومواراةَ سَوأةِ أخيه، ولكنهما كانا من ولد آدم لصُلبه، ولم يكن القاتلُ منهما أخاه علمَ سنّةَ الله في عادة المَوتى) (الطبري، ١٤٢٢، ٣٤٠/٨)، وقال عمّن زعم أن "هاروت وماروت" رجلَين من بني آدم، وُجدَ السّحرُ معهما، وارتفعَ بزوالهما: (وفي وجود السّحر في كلّ زمانٍ ووقتٍ أبيَنُ الدّلالة على فساد هذا القول) (الطبري، ١٤٢٢، ٣٣٩/٢)، وفي قوله تعالى: ﴿وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[الأعراف:١٤٣]، اختار أن المعنى: وأنا أوّل المؤمنين بك من قومي أن لا يراك في الدنيا أحدٌ إلا هلك. وقال: (وإنما اخترنا القول الذي اخترنا في قوله: ﴿وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الأعراف:١٤٣]؛ على قول من قال: معناه: أنا أوّل المؤمنين من بني إسرائيل. لأنه قد كان قبلَه في بني إسرائيل مؤمنون وأنبياء، منهم ولدُ إسرائيلَ لصُلبه، كانوا مؤمنين وأنبياءَ؛ فلذلك اخترنا القَول الذي قُلناه قبلُ) (الطبري، ١٤٢٢، ٤٣٢/١٠. وينظر: ٦٥٢/١، ١٤٣/٢، ٥٦٦، ٣١٥/٦).

وفي مقابل ذلك فإن **مطابقة القول للواقع من دلائل صحّته**، كما في قوله في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمۡ كُفَّارٌ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ لَعۡنَةُ ٱللَّهِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ﴾[البقرة:١٦١]: (وأَولى هذه الأقوال بالصواب عندنا قول من قال: عنى الله بذلك جميعَ الناس. بمعنى لعنهم إيّاه بقولهم: لعن الله الظالم. أو: الظالمين. فإن كلَّ أحدٍ من بني آدم لا يمتنع من قِيل ذلك كائنًا مَن كان، ومن أهلِ أيّ ملّةٍ كان) (الطبري، ١٤٢٢، ٧٤٢/٢)، وفي قوله تعالى: ﴿وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا﴾ [المائدة:٣٢]، رجَح أن المراد: ومن أحياها فلم يقتُلها بغير حقّ. وقال: (وإنما قلنا ذلك أَولى التأويلات بتأويل الآية؛ لأنه لا نفسَ يقومُ قتلُها في عاجل الضرّ مَقامَ قتلِ جميع النفوس، ولا إحياؤُها مقامَ إحياءِ جميعِ النفوسِ في عاجل النّفع) (الطبري، ١٤٢٢، ٣٥٨/٨. وينظر: ٢٥٩/٨، ١٤٠/١٠).

٩- من صور الاستدلال بـ"**قياس الأَولَى**" أن: **كل معنى يتنزّه عن القول به أحدٌ من البشر فتنزيه كلام الله عنه أَولى**. قال ابن جرير(ت:٣١٠) معلّلًا خطأ بعض المعاني: (فذلك تكريرُ كلامٍ واحدٍ في آيةٍ واحدةٍ من غير زيادة معنًى في أحدهما على الآخر، وذلك خُلْفٌ من الكلام، والله تعالى ذِكرُه يتعالى عن أن يخاطب عبادَه بما لا يُفيدهم به فائدة) (الطبري،

١٤٢٢، ٢/٢٢٤)، وقال: (وهذا القول عندنا هو أَولى بالصواب؛ لأن زيادةَ ما لا يُفيد من الكلام معنًى في الكلام غيرُ جائزةٍ إضافتُه إلى الله جلَّ ثناؤه) (الطبري، ١٤٢٢، ٢/٢٣٥)، وقال: (وكتابُ الله تعالى ذِكرُه وتنزيلُه أحرى الكلام أن يُجنَّب ما خرجَ عن المفهومِ، والغايةِ في الفصاحة مِن كلام مَن نزلَ بلسانِه) (الطبري، ١٤٢٢، ٨/١٠٨)، وقال: (كتابُ الله أبينُ البيان، وأصحُّ الكلام، ومُحالٌ أن يوجد فيه شيءٌ غيرُ مفهوم المعنى) (الطبري، ١٤٢٢، ١٨/٣٠٢. وينظر: ٢/٦٧٨، ٣/٨٥، ٨/٧٣٤، ٩/١٣١).

١٠- **"السّبر والتقسيم"** من فنون الاستدلال العقلي في التفسير، **والمراد بهما: تتبّع المعاني المحتملة في الآية وحصرُها، ثم إبطال ما لا يصح منها، فيتعيّن الباقي معنى لها.**

وقد نصّ علماء التفسير على أن: **ما بقي بعد بطلان غيره من المعاني المحتملة هو القول الصحيح.** وعلى ذلك سار ابنُ جرير(ت:٣١٠) في جميع تفسيره، ومن قوله في ذلك: (وفي فساد هذا القَول بالذي ذكَرنا أَبينُ الدّلالة على صحّة القول الآخر؛ إذ لا قَول في ذلك لأهل التأويل غيرُهما) (الطبري، ١٤٢٢، ٤/٤٦٦)، وقال: (وإذْ كان لا قَول في ذلك إلا ما قلنا، فدَخَلَ هذه الأقوالَ الثلاثةَ ما بيّنّا من الحال، فبيِّنٌ أن الصحيحَ من القَول في ذلك هو الرابعُ) (الطبري، ١٤٢٢، ٧/٢٦٦)، وقال: (فإذ كان لا قَول في تأويل ذلك إلا أحد القولَين اللذَين وصفتُ، ثم كان أحدُهما غيرَ موجودةٍ على صحّته الدّلالة من الوجه الذي يجب التسليم له = صحَّ الوجهُ الآخر) (الطبري، ١٤٢٢، ١/٥٣٣. وينظر: ٩/٦١١، ٢/٤٤٤، ٦/٥٣١، ٧٠٦، ٢٣/٣١٦).

ونقل الماوردي(ت:٤٥٠) عن (بعض أهل العلم: أن المعنى الذي يرجَّح بدليل أثبتُ حُكمًا من المعنى الذي تجرّد عنه) (الماوردي، بدون تاريخ طبع، ١/٤٠)، يشير بهذا إلى أن ما ثبت من المعاني بهذا الطريق أقلّ درجةً في الترجيح ممّا ثبت بدلالة الدليل على صحته بعينه.

١١- **لازمُ المعنى عقلًا جزءٌ منه،** وذلك أن متعلّقات المعاني اللازمة لها لا تخفى على المتكلّم بالقرآن جلّ وعلا، بخلاف المخلوق الذي قد تخفى عليه، ومن أمثلة اعتبار ذلك قول ابن جرير(ت:٣١٠): (فإن قال قائل: وكيف قلت معنى الكلام: قل: اتّبعوا. وليس في الكلام موجودًا ذكرُ القَول؟ قيل: إنه وإن لم يكن مذكورًا صريحًا، فإن في الكلام دلالةً عليه، وذلك قوله: ﴿فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ﴾ [الأعراف:٢]، ففي قوله: ﴿لِتُنذِرَ بِهِۦ﴾ [الأعراف:٢] الأمرُ بالإنذار، وفي الأمر بالإنذار الأمرُ بالقَول؛ لأن الإنذارَ قَول، فكأنّ معنى الكلام: أنذِر القَومَ وقُل لهم: اتّبعوا ما أُنزل إليكم من ربكم) (الطبري، ١٤٢٢، ١٠/٥٦)، وفي قوله تعالى: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِي ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ

غَصْبًا﴾ [الكهف:٧٩] ذكر استشكال بعضهم: ما فائدة خرق السفينة مادام الملك يأخذ كل السفن معيبةً كانت أم سليمة؟ وأجاب عنه فقال: (إن معنى ذلك أنه يأخذ كلّ سفينةٍ صحيحةٍ غصبًا، ويدع منها كلّ معيبة، لا أنه كان يأخذ صِحاحَها وغير صِحاحِها. فإن قال وما الدليل على أن ذلك كذلك؟ قيل: قوله: ﴿فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا﴾[الكهف:٧٩]، فأبان بذلك أنه إنما عابَها لأن المَعيبَة منها لا يَعرضُ لها، فاكتُفيَ بذلك من أن يُقال: وكان وراءَهم ملكٌ يأخذ كلّ سفينةٍ صحيحةٍ غصبًا) (الطبري، ١٤٢٢، ٣٥٥/١٥. وينظر: ٦٤٤/٢).

١٢- المعنى المتضمن ما لا تجوز نسبته إلى الله تعالى باطلٌ بدليل العقل، ومنه قولُه في نقدِ بعضِ الأقوالِ: (قيلَ له: أفتقولُ مِن الوَجْهِ الذي قُلْتَ ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾[البقرة:١٥]، ﴿سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [التوبة:٧٩]؛ يَلعَبُ اللهُ بهم ويعبَثُ. ولا لَعِبَ مِن اللهِ ولا عَبَثَ؟ فإن قَالَ: نعم. وَصَفَ اللهَ بما قد أجمَعَ المسلمون على نفيهِ عنه، وعلى تَخْطِئَةِ واصِفِه به، وأضَافَ إليهِ ما قد قَامَتِ الحُجَّةُ مِن العقولِ على ضلالِ مُضِيفِه إليه) (الطبري، ١٤٢٢، ٣١٨/١)، وقال في ردّه لبعض المعاني: (وغير جائز وصفُه جلَّ ثناؤه بأنه أمَرَ بما لا سبيلَ للمأمور به إلى معرفته) (الطبري، ١٤٢٢، ١٤٤/١٧)، وقال: (فإذْ كان غيرُ جائز أن يأمر الله جلَّ وعزَّ بأمرٍ لا معنى له، كانت بيّنةً صحةُ ما قاله من التأويل في ذلك) (الطبري، ١٤٢٢، ٥٣١/٣. وينظر: ٤٥٧/١، ٧٣/٢، ١٨٤/٥، ١٩٩، ٤٢٤، ١٠٩/٩).

١٣- وكذلك يردُّ ما دلَّ العقلُ على عدم جواز إضافتِه إلى الأنبياء من المعاني، كما في قوله معلّلًا بطلان أحد المعاني: (وذلك أنه غيرُ جائز وصفُ أحدٍ من أنبياء الله ﷺ ورسلِه، بأنه كان ممّن أُبيح له التكذيبُ بأحدٍ من رسلِه) (الطبري، ١٤٢٢، ٥٣٨/٥)، وقوله مستدلًّا على صحة اختياره: (والأخرى: أن عيسى لم يَشكُكْ هو ولا أحدٌ من الأنبياء أن الله لا يغفرُ لمُشرك مات على شِركه، فيجوزَ أن يُتوهَّم على عيسى أن يقول في الآخرة مُجيبًا لربّه تعالى: إن تُعذّب مَن اتّخذني وأُمّي إلهين من دونك فإنّهم عبادُك، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم) (الطبري، ١٤٢٢، ١٣٥/٩)، وقال: (وهذا تأويلٌ، وقولُ غيرِه من أهل التأويلِ أَولى عندي بالصواب، وخلافُه من القَول أشبه بصفاتِ الأنبياء والرّسل) (الطبري، ١٤٢٢، ٣٩٤/١٣. وينظر: ٥٤٢/٥، ٤٧٦/١٠، ١٧١/١٣، ٣٨١/١٦).

١٤- إثبات المعنى بطلان نقيضه؛ وذلك أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، فإذا بطل أحده المعنيَين صحَّ الآخر، وهو ما يسمّى في علم الجدل بـ"**قياس الخُلف**"، وهذا يستعملُه ابن جرير(ت:٣١٠) كثيرًا في إثبات المعاني، ويوسّعه فيُدخل فيه أيضًا: **ما بقي بعد بطلان المعاني المحتملة فهو الصّواب**، ومن أمثلته قوله: (وفي فساد هذا القَول بالذي ذكَرْنا، أبيَنُ الدلالة على صحّة القَول الآخر؛ إذ لا قَول في

ذلك لأهل التأويل غيرُهما) (الطبري، ١٤٢٢، ٤٦٦/٤)، وقوله: (فإذا تبيّن فسادُ هذا الوجه الذي ذكَرنا، فالصّحيح من القَول في ذلك هو ما قُلنا) (الطبري، ١٤٢٢، ١٠٢/٣)، وقوله: (وإذ كان لا قَول في ذلك إلا ما قُلنا، فدخلَ هذه الأقوالَ الثّلاثةَ ما بيَّنّا من الحال، فبيّنٌ أن الصّحيح من القَول في ذلك هو القَول الرابع، وهو القَول الذي قضَينا له بالصّواب) (الطبري، ١٤٢٢، ٢٦٦/٧)، وقوله: (فلمّا كان السرُّ إنما يوَجَّه في كلامِها إلى أحد هذه الأَوجه الثلاثة، وكان معلومًا أنّ أحدهنّ غيرُ معنيٍّ به ..، فلمّا لم يبقَ غيرُهما، وكانت الدّلالةُ واضحةً على أن أحدَهما غيرُ معنيٍّ به، صحَّ أن الآخرَ هو المعنيُّ به) (الطبري، ١٤٢٢، ٢٧٩/٤. وينظر: ١٠٢/٣، ٢٨٨/٤، ٧٠٧/٦، ٢٦٥/٧، ١٧٩/٢٣، ٤١٩/٢٤).

وإلى هذا النوع أشار الماوردي(ت:٤٥٠) حين ذكر اختلاف المعنيَين غير المتنافيَين، فقال: (أن يكون دليلٌ على بطلان أحد المعنيَين، فيسقط حكمُه، ويصير المعنى الآخرُ هو المراد، وحكمُه هو الثابت) (الماوردي، بدون تاريخ طبع، ٤٠/١).

الخاتمة

الحمد لله الذي يسّر إتمام هذا البحث، وأسأله سبحانه أن يجعله نافعًا مباركًا، وقد أثمر بفضل الله تعالى جُملةً من القضايا العلمية، والمسائل المنهجية، في علم "أصول التفسير"، وهي:

١- إن عناية ابن جرير بالأدلة العقلية في التفسير كانت بقدر عنايته بالأدلة النقلية فيه على السواء.

٢- أقام ابن جرير منهجه في استعمال الأدلة العقلية على أصول علمية ثابتة ومطّردة.

٣- انقسمت الأدلة العقلية عند ابن جرير في تفسيره إلى ثلاثة أقسام: السياق، والنظائر، وسائر الدلالات العقلية سواهما.

٤- بلغت مواضع استدلال ابن جرير بالدلالات العقلية في تفسيره (٣٦٦) موضعًا، وذلك ما نسبته (٢٣%) من مجموع استدلالاته العقلية في تفسيره البالغة (١٥٨٦).

٥- تفنّن ابن جرير في استعمال الدلالات العقلية بأنواعها في تفسيره.

٦- العقل المعتبر في الاستدلال عند ابن جرير هو: عقل الفطرة السليم الذي لم يتغير.

٧- لم يشتغل ابن جرير بغير القريب الواضح البيّن من أدلّة العقل.

٨- مما استعمله ابن جرير من وجوه الدلالات العقلية: مطابقة القول للواقع، وعدم التناقض، وعدم الاستحالة، والإلزام، واعتبار لازم المعنى، وقياس الأولى، والسبر والتقسيم، وقياس الخلف، وغيرها.

ومما يُوصى به في خاتمة هذا البحث: إتمام دراسة منهج الاستدلال العقلي عند ابن جرير الطبري في علمَي الاعتقاد والفقه، وغيرهما من العلوم، لما له في ذلك من الطريقة الواضحة، والأثر البيّن.

وكذلك يُوصى بدراسة الدليل العقلي في التفسير عند أئمة المفسرين كالثعلبي والواحدي وابن عطية وابن تيمية وابن القيم وابن كثير.

المراجع والمصادر

أبو داود، سليمان، (١٤٢٥)، سنن أبي داود، ط٢، ت: محمد عوامة، جدة، دار القبلة للثقافة الإسلامية.

أبو زهرة، محمد، (١٤١٨)، المعجزة الكبرى القرآن، القاهرة، دار الفكر العربي.

أبو يعلى، محمد، (١٤١٠)، العدَّة في أصول الفقه، ت: أحمد المباركي، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة.

الأزهري، محمد، (١٤٢١)، تهذيب اللغة، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

الأصفهاني، محمود، (١٤٢٠)، مقدمات تفسير الأصفهاني، ت: إبراهيم بن سليمان الهويمل، نسخة المحقق.

ابن تيمية، أحمد، (١٤٢٢)، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد، ت: موسى الدويش، ط٣، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم.

ابن تيمية، أحمد، (١٤٢٦)، بيان تلبيس الجهمية، مجموعة رسائل جامعية، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

ابن تيمية، أحمد، (١٣٩١)، درء تعارض العقل والنقل، ت: محمد رشاد سالم، الرياض، دار الكنوز الأدبية.

ابن تيمية، أحمد، (بدون تاريخ طبع)، الرَّدُّ على المنطقيين، بيروت، دار المعرفة.

ابن تيمية، أحمد، (١٤٠٦)، الصفدية، ت: محمد رشاد سالم، ط٢، مصر، دار ابن تيمية.

ابن تيمية، أحمد، (١٤١٨)، مجموع الفتاوى، ت: عبد الرحمن بن قاسم.

ابن حجر، أحمد، (١٤١٥)، الكافي الشافِ في تخريج أحاديث الكشاف، مطبوع بذيل الكشاف للزمخشري، ط١، ت: محمد عبد السلام شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية.

ابن حزم، علي، (بدون تاريخ طبع)، الفِصَل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة، مكتبة الخانجي.

ابن العربي، محمد، (١٩٩٠م)، قانون التأويل، ط٢، ت: محمد السليماني، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

ابن فارس، أحمد، (١٤٢٠)، مقاييس اللغة، ط١، ت: إبراهيم شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية.

ابن القيم، محمد، (١٤٢٣)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: مشهور آل سلمان، ط١، الدمام، دار ابن الجوزي.

ابن القيم، محمد، (١٤٣٢)، مفتاح دار السعادة، ط١، ت: عبد الرحمن قائد، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد.

ابن ماجه، محمد، (١٤١٨)، سنن ابن ماجة، ط١، ت: بشار عواد معروف، بيروت، دار الجيل.

البيهقي، أحمد، (١٤٢٥)، السنن الكبرى، ط١، ت: عبد السلام علوش، الرياض، مكتبة الرشد.

الترمذي، محمد، (١٤٢٠)، جامع الترمذي، ط١، ت: أحمد شاكر، دار إحياء التراث العربي.
حسن، عثمان، (١٤٢٠)، منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد، ط١، الرياض، دار اشبيليا.
حنبل، أحمد، (١٤٠٣)، فضائل الصحابة، ط١، ت: وصي الله عباس، بيروت، مؤسسة الرسالة.
حنبل، أحمد، (بدون تاريخ طبع)، مسند أحمد بن حنبل، القاهرة، مؤسسة قرطبة. وطبعة: القاهرة، دار المعارف، ط١، ت: أحمد شاكر.
الزهراني، نايف، (١٤٣٦)، الاستدلال في التفسير، ط٢، الرياض، مركز تفسير للدراسات القرآنية.
السعدي، عبد الرحمن، (١٤١٥)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ط١، ت: محمد النجار، بيروت، مؤسسة الرسالة.
السيوطي، عبد الرحمن، (١٤٢١)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ط١، ت: نجدت نجيب، دار إحياء التراث العربي.
الشاطبي، إبراهيم، (١٤١٧)، الموافقات، ط١، ت: مشهور آل سلمان، الخبر، دار ابن عفان.
الطبري، محمد، (١٤٢٥)، التبصير في معالم الدين، ت: علي الشبل، ط١، الرياض، مكتبة الرشد.
الطبري، محمد، (١٤٢٢)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ط١، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة، دار هجر.
الطعّان، أحمد إدريس، (١٤٢٨)، العلمانيون والقرآن الكريم، ط١، الرياض، مكتبة ودار ابن حزم.
الطوفي، سليمان، (١٩٧٧م)، الإكسير في علم التفسير، ت: عبد القادر حسين، مصر، مطبعة الآداب.
الغزالي، محمد، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة.
القرافي، أحمد، (١٣٩٣)، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ط١، القاهرة، دار الفكر.
كالو، محمد محمود، (١٤٣٠)، القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، ط١، سوريا، دار اليمان.
الماوردي، أبو الحسن، (بدون تاريخ طبع)، النكت والعيون، ت: السيد بن عبد المقصود، بيروت، دار الكتب العلمية.
المحاسبي، الحارث، (١٣٩٨)، ماهية العقل واختلاف الناس فيه، ط٢، ت: حسين القوتلي، دار الكندي.
المعلّمي، عبد الرحمن، (١٤٣٤)، التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، ط١، ت: علي العمران، ومحمد الإصلاحي، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد.

An Associate Professor at the Department of Quran Sciences at the College of the Holy Quran at Jeddah University

Dr. Naif bin Saeed bin Juman Al-Zahrani

Abstract. the research aims to completion of the study side of mental evidence which writtin by ipn jarir altabari (died:310) In his interpretation"jame'e albayan an ta'aweel ay Al-Quran" It is based on a census all placements in which he indicate the context and similars

Then define them, Directory the validity of the remonstrationIn interpretation Then specification of speech In Method of Ibn Jareer.

In inference of them in specification And The research has been produced Statistical Issues and methodology With geat effect achieving the devision of Principles of interpretation And what attach in Context and similar In particular.

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الانسانية، م٢٨ع٨ ص ص: ٣٧- ٦٧ (٢٠٢٠م)
DOI:10.4197/Art.28-8.3

تلاقي الكتابات الفرانكفونية والعربية في الأدب المغاربي: الرواية أنموذجا

عبدالله أحمد الغامدي
جامعة الملك عبد العزيز
كلية الآداب والعلوم الإنسانية

مستخلص. النص الروائي شكلا فنيا يحمينا من نسيان وجودنا، ويستوعب النص الروائي الأنواع السردية متمثلة في التراث الشعري، الحكائي، الوثائقي وأدب الرحلات بما فيها حضور متميز للشخصيات الإشكالية وما تحمله من عناصر، وهذا دال من أدلة الهوية الثقافية لدى المتلقي. والرواية جنس أدبي حديث في الابداع العربي، الا أنها حظيت بمكانة متميزة في الآداب العالمية والأدب العربي المعاصر عموما وفي إبداع المغرب العربي على وجه الخصوص. فبعد أن خرجت البلدان المغاربية من ظروف استعمار الأجنبي الذي خلف وراءه فقرا وجهلا وأمية ثقافية مركبة ومعقدة وحصارا ثقافيا مهيمنا إلى حد ما، ازدهرت هذه البلاد في النصف الثاني من القرن العشرين، بإنجازات هائلة سيما ما بعد الثمانينات. ويمكن أن نذكر إن من بين أسباب مظاهر هذا الانفتاح: التغير الاجتماعي الذي طرأ على هذه البلاد بعد الاستقلال نتيجة "تعبير الرواية عن فئة اجتماعية جديدة من المثقفين: كتابا وقراء." وبهذا انتقلت الثقافة المغاربية من ثقافة شفوية إلى أخرى مقروءة.

البلاد المغاربية ذات موقع متميز جمع بين مختلف الحضارات. وقد منحتها هذه المكانة أهمية قصوى وثراء بناء لثقافتها إذ تغوص بجدورها في عديد من اللغات والثقافات والحضارات العربية الإسلامية والبربرية والإفريقية وكونها تعايشت مع الغرب الأوربي أثناء وبعد فترة الاستعمار. والبلدان المغاربية مثقلة بإرث أصيل يضرب بجذوره في أعماق التاريخ. وعندما نشير إلى أدبه المكتوب على سبيل المثال لا الحصر، نجد أنه كتب بلغتين وكلاهما لم تنفصل عن أصولها العربية الإسلامية: لغة، دينا، حضارة وإرثا أصيلا.

إن صور الالتقاء في الروايات المغاربية المكتوبة بلغتين تكمن في كونها تشترك في عناصر عدة منها: نقدها للواقع الاجتماعي المغاربي وإبراز عنصر علاقتها مع المجتمع الغربي بمختلف أشكاله. وإن لم يعترف كثيرا من المفكرين الفرنسيين بأن الأدب الفرنكفوني إبداعا مغاربيا يعبر عن ذاته وإن كتب بلغة المستعمر إلا أن البعض منهم يعتقد أن الأدب المغاربي المكتوب بالفرنسية، قد أصطلح على تسميته بمصطلح بأنه أدب عربي كتب باللغة الفرنسية.

المقدمة

تثار حول هوية الأدب المغاربي المكتوب بالفرنسية إشكاليات متعددة. وتعتقد بعض الأوساط الثقافية في فرنسا بأن هذه الروايات جزء من الأدب الفرنسي، واطلقت على هذا الإبداع العربي المكتوب بالفرنسية بـ "مدرسة شمال إفريقية" واعتبرته ممثلا لتيارات الأدب الفرنسي، واحتج الكتاب المغاربة على هذه التسمية و وافقهم على ذلك بعض النقاد الفرنسيين

واعتبروها ضمن الإبداعات العربية المغاربية، ومثال ذلك ما قالته الناقدة الفرنسية جاكلين ارنو (J. Arnaud) عندما قدمت لإحدى روايات الكاتب الجزائري كاتب ياسين: "علينا أن نعد هذا الكتاب رواية عربية مترجمة إلى اللغة الفرنسية، لا لأن أبطالها عرب، ولا لأن أحداثها تجري في أرض عربية، ولا لأن مدارها على الآلام التي يتحملها العرب في الجزائر، ولا على الآمال التي يشعروا بها، بل لأن العقل الذي أنجبها عقل عربي له أسلوبه الخاص في النظر إلى الأمور، في الإحساس بالمشكلات، في معاناة الحياة، وفي تصور الزمان والمكان"[١].

تثير مسألة نسبة الأدب وانتمائه للآداب الأخرى دارسي الأدب المقارن وتحفزهم إلى البحث في هذا الموضوع؛ فبعضهم يعود للتراث العربي القديم الذي يضم نماذج من الكتّاب مزدوجي اللغة كعبدالحميد الكاتب وعماد الدين الأصفهاني، وكذلك لدى الأمم الأخرى كـ (مير) شاعر الغزل في اللغة الأردية، الذي كتب بالفارسية إلى جانب الأردية، كالشاعر الإسلامي محمد إقبال الذي كتب أيضا بالفارسية والأردية، وما كتبه الكاتب الروسي هنري ترويات (Henri Troyat) باللغة الفرنسية عن قضايا المجتمع الفرنسي ومشكلاته...

وبعضهم يعتقدون أن لغة النص هي هويته، ولهذا خصص مؤرخو الأدب الفرنسي وحدة للأدباء غير الفرنسيين الذين يكتبون بالفرنسية، وفرقوا بين الأدب الفرنسي المكتوب من قبل الكتاب الفرنسيين، والأدب الفرنسي المكتوب من قبل الكتاب الأفارقة أو غيرهم من كتاب الدول الأخرى، وذكر بعضهم بأن هناك فرقًا شاسعًا بين شعر أراجون (Aragon) الفرنسي وشعر سنغور (Leopold Senghor) السنغالي، مع اشتراكهما في لغة الكتابة، كما أن ثمة اختلافا بين ما كتبه صاحب الرواية المشهورة قوستاف فلوبير (Gustave Flaubert) بعنوان مدام بوفاري (Madame Bovary) وما كتبه الجزائري مولود فرعون في رواية: "الدروب الوعرة" (Les Chemins qui montent) والروائي مولود معمري صاحب رواية: "الأفيون والعصا"[٢] (L'Opium et le Baton). إن اعتبار اللغة وحدها فيصل في نسبة الأدب وهويته سيؤدي إلى إنكار آداب أمم استعارت لغة غيرها لظروف خاصة واتخذتها وسيلة للتعبير عن أفكارها ومشاعرها؛ إذ إن أفكار أمة ومشاعرها تختلف عن مشاعر أمة أخرى وأفكارها التي استعارت منها لغتها.[٣]

هناك من يرفض أن تعد الأعمال الروائية المكتوبة بالفرنسية جزءًا من الأدب الفرنسي، كما أن هناك من يعتقد أن هذه الأعمال تمثل التاريخ المعاصر للغة الموطن الذي كتب فيها وطبع؛ أي تاريخ الفرنسية حقلًا ذهنيًّا ونفسيًّا ولسانيًّا، وأن للكتاب حق المواطنة الأدبية الفرنسية كالكتاب الفرنسيين

---

(١) Jacqueline Arnaud, *La littérature maghrébine de langue française*, Paris, 1er V., Ed. Publisud, 1986, p. 252.
أنظر كذلك، كفافي، محمد عبد السلام، في الأدب المقارن دراسات في نظرية الأدب والشعر القصصي، بيروت، دار النهضة العربية، ط ١، ١٩٨٢، ص. ٢٥.

(٢) راجع د. محمد غنيمي هلال، دار نهضة مصر، القاهرة (د.ت) من ص٣- ص١٥.

(٣) راجع د. طه ندا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠م ود. أحمد سيد محمد، الرواية الانسيابية، ص٨٨، ص٨٩.

الجزائريي المولد مثل البيرت كامو (Albert Camus) وجان سيناك (Jean Sénac) وغيرهم، والأعمال الروائية لا يمكن نسبتها إلى العربية بوصفها غنيمة حرب، كما يقول الكاتب الجزائري كاتب ياسين.[٤] أما اللغة فهي عالم في ذاتها تعطي للخطاب قواعده وأنظمته، وتقدم للكتابة أرضية صلبة تبني عليها وتترعرع، وتفتح للرؤية أفق نبضها وتحركها، فاللغة ليست مجرد مرافق، بل هي خيط عميق الحبكة ونسيج الفكر، إنها للفرد كنز الذاكرة والوعي اليقظ.[٥]

إن أوجه الإشكالات في الأدب المغاربي متعددة وخاصة لدى الكتاب العرب الجزائريين الذين كتبوا بالفرنسية، إذ يعتقدون بأنهم منفيين عن لغتهم الأم، ويشعرون بأن اللغة الفرنسية التي يتقنوها قد فرضها الاستعمار، بل يعتبرون المسألة "دراما لسانية"[٦] على حد تعبير ألبير ميمي (Albert Memi)، وحالة استلاب لغوي كما عبر عن ذلك أحمد الصفريوي (Ahmed Sefrioui) وجان عمروش (Jean Amrouche) وكاتب ياسين (Kateb Yacine) وإدريس الشرايبي (Driss Chraibi). يقول شراييبي: "منذ عشر سنوات ودماغي العربي المفكر بالعربية يطحن مفاهيم أوروبية على نحو بالغ العبث"[٧]، وهو ذاته صاحب العبارة الشهيرة "إن أرواحنا تنزف دماً في فرنسا"[٨]. ويعتقد أن أبلغ تعبير إزاء الفرنسية جاء على لسان كاتب ياسين الذي قال: "إن معظم ذكرياتي وإحساساتي وأحلامي ومناجاتي الداخلية تتعلق ببلادي، فمن الطبيعي أن أشعر بها في صيغتها الأولى– أي لغتي الأم العربية، ولكني لا أقدر على إنشائها والتعبير عنها إلا بالفرنسية"[٩].

كما أن هنالك من يدعم هذا القول؛ إذ عبرت بعض الكاتبات الفرنسيات من أن كتاباً معروفين كتبوا بلغات ليست لغاتهم، كيونسكو (Eugene Ionesco)، كتب بالفرنسية، وجويس (James Joyce) وكافكا (Franz Kafka) كتبا بالإنجليزية. ولكن ثمة من يرى بأن الفارق بين الفرنسية والعربية فارق جوهري بينما تشترك اللغات التي كتب بها هؤلاء المشاهير مع لغاتهم الأصلية. وشريحة من هؤلاء يقدمون

---

[4] *Littérature francophone*, Anthologie, écrite par un ensemble de professeurs francophones sous la direction de Jean-Louis Joubert, Paris, éd. Nathan et la participation de l'Agence de Coopération Culturelle et Technique, 1992, P. 316

[٥] بن سالم حميش، في معرفة الآخر، دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م.

[٦] سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي: الزمن ـ السرد ـ التبئير، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٩م.

[٧] يقول الكاتب الفرنسي "ألبير كامو" عن اللغة الفرنسية: "اللغة الفرنسية هي وطني"، وكتب الجزائري "مالك حداد" في كتابه (الأصفار تدور دائريا)، في ستينيات القرن الماضي، "إنني في حالة منفى داخل اللغة الفرنسية"، بينما قال الطاهر بنجلون: "لا مشكلة هوية لدي، إن لغتي هي الأدب ولا أشك في عروبة ما أكتب، ومن البديهي أن يكون هذا الأدب الذي أكتبه عربيا في الجوهر والروح، وليس في الكتابة"، اللغة الفرنسية تمثل الوطن للكاتب الفرنسي، بينما تمثل منفى للكاتب الجزائري، وتعتبر لغة أدب عند الكاتب المغربي بنجلون. وهذا لا يمنع أن تقف اللغة حاجزا أمام تصنيف الأدب العربي المكتوب بالفرنسية بصفة عامة، فالنقاد الفرنسيون لا يرفضون هذا الأدب، خاصة في الرواية، لأن فضاءات الكتابة وأحداثها وشخصياتها مستلهمة من واقع عربي، بينما كاتبها عربي، وله تصوره الخاص، ونظرته المختلفة في طرح المشاكل ومعالجتها التي تختلف فعلاً عن العقلية الغربية. يقول الجزائري كاتب ياسين: "إن معظم ذكرياتي وإحساساتي وأحلامي ومناجاتي الداخلية تتعلق ببلادي، فمن الطبيعي أن أشعر بها في صيغتها الأولى – أي لغتي الأم العربية، ولكني لا أقدر على إنشائها والتعبير عنها إلا بالفرنسية". أنظر: بن سالم حميش، (في إشكالية الهوية المزدوجة: الأدب المغاربي المكتوب بالفرنسية نموذجًا)، مجلة فصول، القاهرة، المجلد ١٦، من العدد الرابع، سنة ١٩٩٨م.

[8] D. Chraïbi, *L'Âne*, Paris, éd. Denoël, 1959, pp. 13-14.

[٩] المرجع السابق ذاته، بن سالم حميش، منشور في مجلة فصول.

أنفسهم ممثلين لحضارة عشوائية متجذرة في كل ما هو عجيب وغريب، استجابة لتصورات المتلقين على الجانب الآخر. كما يمارسون تصوير جانب من التراث الشعبي العربي، الذي يبدو لأصحاب اللغة المستعارة (الفرنسية) رمزًا للتخلف، لأنهم كما يضنون، يستكشفون تراثاً شفهياً غير مكتوب يوازي ما لدى الأمم، بينما هم يمارسون – في حقيقة الأمر – ما يتمناه الطرف الآخر.

أما الجيل الآخر من كتاب الفرنسية المغاربة فيعتقدون أن العربية لغة مقدسة، وهي لغة "الرقابة والرقابة الذاتية" التي تعيق نشاط الخيال والإبداع، بينما الفرنسية لغة إبداع تتيح لهم ممارسة التحليق والابتكار، ويخفوا من خلالها حقيقة مواقفهم الفكرية كما يفعل جمال الدين الشيخ ومحمد أركون وابن جلون وغيرهم. وهناك جيل ينادي بالتعددية ويمتدح الكتابة باللغتين العربية والفرنسية، ويجهل الكثير من أمور دينه وثقافته كما هي الحال بالنسبة للطاهر بن جلون الذي يقول عنه بن سالم حميش: كثيراً ما تطلبه وسائل الإعلام الأوروبية عن سذاجة أو رغبة في التسخير من أجل استجوابه في الإسلام والحركات الأصولية وفي الثقافة التي يفتخر بها، "هذا في حين أنه في روايته المجازة (الليلة المقدسة) أو (ليلة القدر) يخلط بين الشهور القمرية الإسلامية ويصف صلاة الجنازة كما لو أنها مشابهة لإحدى الصلوات الخمس..."[١٠]

يقول مالك حداد بأن الفرانكفونية قد خيبت الآمال فهي: "تفصلني عن وطني أكثر من البحر المتوسطي".[١١] بينما هناك ممارسة استعلائية تحث الكتّاب العرب على ممارسة الثقافة الفرنسية وحمل لوائها، كما يقول عبدالكبير الخطيبي (Abdelkebir Khatibi) بأن هناك من الفرنسيين المسؤولين من يعتقد بضعف تأثير الفرنسية في المغرب العربي وقال على حد تعبيرهم بأنها: "قليلة الإخصاب"[١٢]، بينما استطاعت الآداب اللاتينية وخصوصاً الأسبانية إخصاب قارة أمريكا الجنوبية بأكملها.

لقد تعرض الخطيبي ذاته إلى القمع من أوساط ثقافية فرنسية منعته من إلقاء ورقته في مناظرة حول الأوضاع العامة للفرانكفونية لأنها لا تخدم الثقافة الفرنسية، وقال حينها: "إن كتُابنا لا يُطلب منهم أن يكتبوا بالفرنسية ويعملوا على إشعاعها فحسب، وإنما كذلك أن يكونوا خدّام الأعتاب الفرانكفونية نظاماً وسياسة محددة الاختيارات والرؤى"[١٣].

ومهما يكن من أمر، فإنه لا يمكن شطب عملاً بحجم ثلاثية محمد ديب المكتوبة بالفرنسية التي تضم ثلاثة أعمال روائية هي "الدار الكبيرة" (La Grande Maison)، التي ظهرت عام ١٩٥٢م "والحريق" (L'Incendie) التي صدرت عام ١٩٥٤م، "والمنول" (Le Métier a tisser) التي نشرت عام ١٩٥٧م، فقد كانت أشبه بثلاثية نجيب محفوظ التي صور فيها جانباً من الحياة في مصر بين الحربين: العالمية الأولى والثانية، وقد صورت

[١٠] المرجع السابق ذاته، بن سالم حميش، منشور في مجلة فصول.

[11] Malek Haddad, *Les Zéros tournent en rond* (essai), Maspero, 1961.

[12] A. Khatibi, *Le roman maghrébin*, Maroc, éd. SMER, 1979, p. 14.

[١٣] انظر: عبدالكبير الخطيب، الرواية المغربية، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، ١٩٧١م، ص٤٠.

هذه الثلاثية – بدورها– الحياة في الجزائر خلال ما يقرب من ثلاث سنوات من الحرب العالمية الثانية (من عام ١٩٣٩-١٩٤٢) وفي شكل سيناريوهات ومشاهد تكشف عن جوهر الحركة الاجتماعية في تلك الحقبة. لقد دارت أحداث رواية محمد ديب في مدينة تلمسان، في دار سبيطار على الحدود المغربية الجزائرية، التي وصفها الكاتب بأنها تشبه البلدة في اتساعها وعدد سكانها. وهذه الدار عبارة عن بيت عتيق موقوف على سكان همهم الاقتصاد في النفقة، ويعمد إلى وصفها وصفاً دقيقاً على نحو ما يفعل الكتاب الواقعيون؛ والأسر التي تعيش في غرف مستقلة ويشتركون في منافعها كالبئر والمطبخ ودورة المياه، وهذه الدار تضم نماذج بشرية بائسة جائعة، ومشاهدها مأساوية تقابلها صورة للترف الذي يعيش فيه المستعمر الفرنسي. نشاهد في الرواية عينات من نمط الحياة التي يعيشها الفرنسيون دون أن يطيل الوقوف أمامها. بينما تتضح ألوان الطيف عندما تتسلط الشرطة بقرعها باب دار سبيطار باحثة عن الخارجين على سلطة المستعمر ممثلة في (حميد سراج) الذي يسكن مع أخته في غرفة من غرف هذه الدار.[١٤]

تكونت إشكاليات الأدب المغاربي المكتوب باللغة الفرنسية، نتيجة لأسباب أدت إلى الازدواجية اللغوية في بلاد المغرب العربي، وتمثلت في عوامل منها التاريخية والثقافية والاجتماعية التي خلفتها بالدرجة الأولى المرحلة الاستعمارية التي حاولت طمس الشخصية الوطنية عن طريق محاربة لغتها الأم الممثلة في اللغة العربية.[١٥] وأسهمت هذه العوامل في خلق الازدواجية اللغوية وتنميتها مما أوجد جيلا من الكتاب المغاربة، يتحدثون بلسان أجنبي ويكتبون بقلم أجنبي–كذلك– بسبب إجادتهم للغة المستعمر، وهذا ما أدى إلى قول أحد الباحثين: لقد ظل معظم هؤلاء الكتاب معجبين بالحضارة الفرنسية، بوجه خاص والغربية بوجه عام وتجاهلوا التاريخ العربي ومعالم الحضارة الإسلامية، لقد حرموا حسب قوله، "من الإلمام الكافي بلغتهم التي بواسطتها يطلعون على التراث العربي وكنوز حضارته الغنية بمعطياتها الإنسانية اطلاعا حقيقيا خاليا من الشوائب والشرور".[١٦] هذا إلى جانب خضوع واقع الثقافة للواقع السياسي وتطور في ظروف مأسوية أدت إلى تناقضات اجتماعية وفكرية أفرزت هي الأخرى بدورها أدوات تعبيرية أجنبية.[١٧]

لقد صنف شارل بون (Charles Bonn) الأدب المكتوب باللغة الفرنسية بأنه "مزدوج الهوية"[١٨] كونه يحمل في داخله وفي الوقت ذاته الهوية الأوربية والعربية، ولكونه قد تغذى من الثقافتين، الغربية والعربية معا، وتداخلت الأولى مع الأخرى، وحتم حضورها الأيديولوجي على الكاتب تحديد قوميته أو هويته العربية المغاربية دون الإشارة إلى اللغة،

---

[14] Jeanne-Marie Clerc, Assia Djebar: *Ecrire, Transgresser, Résister,* éd. L'Harmattan, 1997, P. 74

[١٥] بن نعمان، أحمد، التعريب بين المبدأ و التطبيق، الجزائر، ش. و. ن. ت، ط.١، ١٩٨١، ص.٩.

[١٦] مرتاض، عبد الملك، نهضة الأدب العربي في الجزائر (١٩٢٥-١٩٥٤)، الجزائر، ش. و. ن. ت، ط.٢، ١٩٨٣، ص. ٢٦.

[17] BONN, Charles, La Situation Algérienne et conscience nationale. Après l'indépendance; Paris, No (85), Oct-Déc 1986.- p. 36.

[18] *Présence francophone*, Revue internationale de langue et de littérature, no. 45, 1994.

وأصبح للتحديد معنى في حضور العنصر الأجنبي المتمثل في اللغة العربية وثقافتها.[١٩]

أما جان ديجو (Jean Dejeux) فيخالف الرأي السابق، في كون الأدب المغاربي المكتوب بالفرنسية، لا يخرج عن دائرة الكتاب المغاربة، مع تشبعه بالثقافة الغربية، ومما يزيد رأيه ثبوتا تصريحه بقوله: "سيظل الكاتب المغاربي باللغة الفرنسية يمثل مغرب اليوم في ثقافته وتحولاته، وتساؤلاته على الرغم من كونه يحمل البصمة الأجنبية في كتاباته"[٢٠]. وقد أدرج ديجو، الأدب الجزائري – مثالا – وفق الأدب المغاربي معترفا بهويته المغاربية، المعبرة عن مضامينه الحاملة للروح العربية المغاربية التي تثبت هويته.

النصوص الروائية المغاربية:

للنص الروائي المغاربي اليوم شكل فني ووسيلة مهمة تعبر عن الأنثروبولوجيا الثقافية للشعوب المغاربية وتميط اللثام عنها. وبها ومن خلالها يستعيد الإنسان المغاربي ذاته ليغوص في داخله بعيدا عن كل العلوم الأخرى. كما تبقى الرواية – عموما– حية طالما تكشف عن مجهول.. خاصة أنها نص سردي يتسم بالرحابة وبقدرتها على تحويل عناصر البنية الثقافية لأي مجتمع إلى عناصر سردية أوفنية. والأعمال الروائية المغاربية لا تظهر للعيان إلا عندما تستاء من قيم مجتمعها وتطمح لطرح قيم نوعية وجديرة بأن تحترم. لذا يقول قولدمان (Goldmann) بأن الرواية الحديثة: "بحث عن قيم أصيلة في عالم منحط".[٢١] وهذا هو السر في القيمة الإبداعية التي تؤثر حسب إمكاناتها في الواقع الملموس للشعوب.

يستوعب النص الروائي المغاربي جميع الأنواع السردية كالتراث الشعري والحكائي والوثائقي وأدب الرحلات، كما لشخصياتها حضور متميز بما تحمله من عناصر وإشكالات. ينفتح نص الرواية على أشكال ثقافة شعبية متعددة كالمعتقدات والظواهر الاجتماعية والأهازيج والأمثال وغيرها... وجميعها دلائل من أدلة الهوية الثقافية لدى المتلقي. لذا تمتاز الرواية المغاربية في نصيها العربي والفرنسي بتعدد الشخصيات ووفرة المحكيات والأحداث. الرواية المغاربية المكتوبة بلغتين، جنس أدبي حديث الإبداع، الا أنها حظيت بمكانة متميزة في الآداب العالمية والأدب العربي المعاصر عموما وإبداع المغرب العربي على وجه الخصوص. فبعد أن خرجت البلدان المغاربية من ظروف استعمار الأجنبي الذي خلف الفقر والجهل والأمية الثقافية المركبة والمعقدة والحصار الثقافي المهيمن إلى حد ما، ازدهرت هذه البلاد في النصف الثاني من القرن العشرين، بإنجازات هائلة وخصوصا ما بعد الثمانينات. ومن أسباب مظاهر هذا الانفتاح: التغير الاجتماعي الذي طرأ على هذه البلاد بعد الاستقلال نتيجة تعبير الرواية عن فئة اجتماعية جديدة من

[19] Déjeux,J. Situation de la littératures Maghrébine de langue Française.- Alger, Ed. OPU, 1982. p. 184.

[20] Déjeux,J. *La littérature maghrébine d'expression française*, Paris, Puf. Que sais-je ? 1992, p. 3.

[21] L. Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, [compte-rendu]; Revue française de sociologie; Année 1965; 2-6 pp. 251-252.

المثقفين: سواء الكتاب أو القراء،[٢٢] والتي سعت لنقل الثقافة المغاربية من ثقافة شفوية إلى أخرى مقروءة. والسؤال كيف يلتقي الأدب المغاربي المكتوب بلغتين؟ وما هي عناصر الالتقاء؟ وهل يتنافران أو يتفقان ولماذا؟ وللإجابة على مثل هذه الأسئلة لا بد من الحديث عن المبدعين المغاربة أنفسهم سواء من كتب بالفرنسية أو بالعربية.

ولكي نجيب على الأسئلة المطروحة علينا أن نوضح بأن البلاد المغاربية ذات موقع متميز جمع بين مختلف الحضارات. وقد منحتها هذه المكانة أهمية قصوى وثراء لثقافتها التي تمتد بجدورها في عديد من اللغات والثقافات والحضارات العربية الإسلامية والبربرية والإفريقية وكونها تعايشت مع الغرب الأوروبي أثناء فترة الاستعمار وبعده. فالبلدان المغاربية ذات إرث أصيل يضرب بجذوره في أعماق التاريخ. وعند الحديث عن أدبه المكتوب على سبيل المثال لا الحصر، نجد أنه كتب بلغتين وكلاهما لم تنفصل عن أصولها العربية الإسلامية: لغة ودينا وحضارة وإرثا أصيلا. ومن هنا انقسم المبدعين المغاربة بين ثقافتين وحضارتين تمثل كلا منهما قيمة أصيلة ومعاصرة اشتقَّت من الحضارة الغربية إلى جانب اللغة والثقافة التي أنشأت فكرا جديدا يمكن أن نسميه "بالمثاقفة".

أنتج الكتاب المغاربة في العصر الاستعماري مؤلفات مناهضة لسياسة المستعمر فانحرم بعضهم من حرية الكتابة ولم يتمكن بعضهم إلا في سنوات متأخرة وهذا ما يصوره لنا دريس شرايبي في روايته (Les Boucs).[٢٣] ازدادت الكتابة المغاربية حدة عندما قرر المستعمر فرض ثقافته في البلاد المستعمرة. إذ عبر عنه بعنف من خلال مقاومة الشخصيات البطولية وبروز ظاهرة الشرف الذي لا يقبل أن يدنس. ولهذا كتب بعض المبدعين المغاربة بلغتين ليثبتوا للمستعمر وجودهم ويطالبوا بحقوقهم في الاستقلال مع إثبات هويتهم العربية المغاربية المسلمة وتأصيل حسهم الوطني والقومي في عديد من الروايات.

ولحداثة عهد التجربة الروائية المغاربية مقارنة بنظيراتها في المشرق، يعلل بوشوشة إقبال كتاب المغرب العربي "على التجريب، وتشكلها على رمال متحركة، جعلت ارتحالاتها تتعدد من اتجاه لآخر، مما نوع تحولاتها البنيوية والدلالية، ومكَّنها من أن تصوغ أسئلتها الخاصة التي تشكل العلامات الدالة على خصوصيتها، وتستمد منها ملامح حداثتها وسط تراكمات الجنس الروائي العربي."[٢٤] ويضيف بأن تنوع الكتابة المغاربية مرتبطة "بسيرورة الرواية العربية في المشرق ومنجزات الرواية العالمية، وخصوصا الفرنسية منها بسبب تواصل تأثير عامل المثاقفة في كتاب الرواية المغاربية بصور مختلفة ونسب متفاوتة، مما جعل الروايات التي يبدعها هؤلاء تكوَّن نتاج ذاكرة سردية عربية مشرقية وغربية

[٢٢] د. بوشوشة بن جمعة، إتجاهات الرواية في المغرب العربي، المغاربية للطباعة والنشر والاشهار، ١٩٩٩م. ص: ٥٤

[23] Driss Chraïbi, *Les Boucs*, Gallimard, 1955.

[٢٤] د. بوشوشة بن جمعة، التجريب وإرتحالات السرد الروائي المغاربي، المغاربية للنشر، ٢٠٠٣م. ص:٩

أوروبية، كان لها دورها الفاعل في بلورة معالمها وتحقيق تحولاتها البنيوية والدلالية في آن."[٢٥]

صور الالتقاء في الروايات المغاربية المكتوبة بلغتين تكمن في كونها تشترك في عناصر عدة منها: نقدها للواقع الاجتماعي المغاربي وإبراز عنصر علاقتها مع المجتمع الغربي بمختلف أشكاله: الثقافية والتعليمية والسلوكية والفكرية والأخلاقية والإيديولوجية والطبقية وغيرها.. وتتأصل نصوص الإبداع المغربي في عمق ثقافتها، والمناهضة والكفاح والانتفاضة، انطلاقا بوعي الكتاب بذواتهم ودفاعهم بحسهم الوطني والقومي وذواتهم العربية الإسلامية ضد كل ما هو غريب. ومع أن بعض المفكرين الفرنسيين لا يعد الأدب الفرنكفوني إبداعا مغاربيا إلا أن بعضهم يعتقد بأنه أدب مغاربي مكتوب بالفرنسية بمصطلح: (Francographe).[٢٦] كما اعترفوا بأن الكتابة بالفرنسية لا تعني الاستلاب والانبهار، فأي قارئ لا يستطيع أن ينكر فكرة هذا الأدب المغاربي المكتوب بالفرنسية. فهو واضح من خلال أدبه وفكره وطرحه وعناصره وموضوعاته المتجذرة في ثقافته الشعبية الحية كإشارة أندريه ميكل (André Miquel) عندما يتحدث عن روايات طاهر بن جلون ويقول: "أعتقد أنه أدب عربي كتب باللغة الفرنسية."[٢٧]

من مواضيع الأدب المغاربي:

المثاقفة: تعتبر الرواية المغاربية من أكثر الروايات التي تمارس ظاهرة المثاقفة من خلال ممارستها بالعربية وهي اللغة الأصل والفرنسية لغة المستعمر الدخيلة. لذا نجد أن النصوص الروائية المتعددة قد تطرقت لهذه المسائل من بعيد أو قريب. فالمثاقفة كما نراها، طفت على السطح عبر الأدب المغاربي المكتوب بلغتين. يقول كاتب ياسين: "الفرنكفونية هي لغة المستعمر وهي لغة كسب حرب التحرير."[٢٨] أما عبدالكبير الخطيبي فيقول: "يجب الاستفادة من لغة الآخر لقلبها عليه."[٢٩] ويؤكد عبداللطيف اللعبي (Abdelatif Lâabi) بأن اللغة الفرنسية بالنسبة للمغاربة ليست الا "آلة" ثقافية أو آلة اتصال مؤقته وبأن المغاربة "واعين دوما بالخطر الذي يحدق بهم."[٣٠] فالكتابة بالفرنسية لم تفرض إلا لظروف استعمارية، فاستخدمت الفرنسية لخدمة الثقافة والإرث المغاربي نفسه. ولهذا تؤكد جاكلين أرنو (J.Arnaud) بأن الكتاب المغاربة لا زالوا يواصلون "نشر مؤلفاتهم في باريس وباللغة الفرنسية."[٣١]

بلدان المغرب العربي بلاد ديناميكية؛ فهي تحافظ على هويتها وعلى شخصانيتها باحتضانها لثقافتها وحضارتها وتتقبل الانفتاح على الآخر وتتقاطع مع متطلبات واقعها المعاصر وتتداخل. كتب جان ديجو بأن البحث عن الهوية في المغرب العربي

[٢٥] المرجع السابق نفسه، ص:٩

[26] J. Arnaud, *La littérature maghrébine de langue française*, Paris, 1er V., Ed. Publisud, 1986, p. 116.

[27] André Miquel, *La Littérature arabe*, Paris, PUF, «Que sais-je?», 1981.

[28] Kateb Yacine, *La langue de Malek*, (in) Nouvel Observateur, n° 1157, 1987, p. 87.

[29] A. Khatibi, (in) Le Monde, 17 Décembre 1971.

[30] Abdelatif, Lâabi, Souffles, n° 18, 1970, p. 36.

[31] J. Arnaud, Op.cit , p. 252.

شـــاغل رئيســـي وبـــأن الكتـــاب لا يبـــدعون إلا "كجزائريين ومغربيين وتونسيين."[٣٢] ويؤكد من يكتب بالفرنسية بـأن الفرنكفونيـة ليست بالضـرورة التعلـق بهـا.[٣٣] فاللغـة العربيـة لغـة ثقافـة ورمز هويـة وطنيـة بينمـا الفرنسـية فـي الإبـداع لا تمثل الا شـاهد عيـان على الأصالة المعاصرة والحديثة للدفاع عن ثقافتهم وتاريخهم وحضارتهم.

يعتقد بعض النقاد بأن الإبداع المغاربي عبارة عن وثائق[٣٤] (Documents) أكثر من كونه مؤلفات كما تقول جاكلين أرنو إلا أنها تؤكد: بعدم إلغاء عروبية هذا الأدب. وتعتقد بأن ازدواجية اللغة عند الكتاب المغاربة[٣٥] ليست عيبا بل إثراء وانفتاحا على الآخر ليسهل فهمه والحوار معه.. والفرنسية في حد ذاتها أيضـا لغـة مواجهـة وعامـل مسـاعد للحـديث عـن المحرمـات.[٣٦] يقـول محمـد ديـب بأننـا: "بحاجـة لاستخدام لغة الآخر لنكتشف أنفسنا."[٣٧] واستخدام اللغـة الفرنسـية يسـاهم فـي الهـروب مـن الرقابـة والسلطة أيا كانت، ولكنها أيضا لغة احتجاج على ممارسـة المسـتعمر ومنافسـته وإجبـاره عـل سـماع أصـوات كتابهـا. والفرنسـيون كمـا يقـول أحمـد صفراوي: "يدفعون جيدا لمن يعرف لغتهم"[٣٨]، أو كمـا كتـب ألبـرت ميمـي: "مـن العجيـب أن تكتـب لشعب غير شعبك والأكثر غرابة أن تكتب لمن هزم شعبك بالأمس."[٣٩] ولكن استخدام الفرنسية ضروري لأنها لغة علمية متواكبة مع متطورات العصر.

لقـد واصـل الكتـاب المغاربـة إثـراء إبـداعهم ونشـره باللغتين العربية والفرنسية، إذ من المستحيل لمجتمع خارج بعد عقود من الاستعمار، مواصلة السير على القدمين دون سابق تجربة في مختلف الميادين، من أجل هذا كان على الكتاب الممارسين للغتين تطبيع اللغة الفرنسية مع الموروث الحضاري واستخدام لغة الآخر وسيلة اتصال في مجتمع حديث ومعاصر في سبيل إثبات الهوية والتعبير عنها باللغة الأم التي أستعيدت في مختلف المؤسسات بعد خروج المستعمر والتي تؤكد . بطبيعة الحال . هويتها المغاربية. لقد تحول البعض من أعلام الرواية المغاربية المكتوبة بالفرنسية إلى الكتابة باللغة العربية ومنهم الأديب الجزائري رشيد بوجدرة الذي نشـر خمـس روايـات بالعربيـة: التفكـك (Le démantèlement) في (١٩٨٢)، (Lamacération) عام (١٩٨٤) ويوميات امرأة جزائرية (يوميات امرأة آرق) (Les journaux d'une femme algérienne) عام (١٩٨٥)، ومعركة الزقاق (Le Combat de Zougag) عـام (١٩٨٦) وفوضـى الأشـياء (Le Désordre des choses) عام (١٩٩٠).

الكتابة والرواية: لا شك أن الشكل يتداخل في كثير من الأحيان في المشاهد الروائية، ولا يمكن للرواية

[32] J. Déjeux, *La littérature maghrébine d'expression française*, Paris, Puf. Que sais-je ? 1992, p. 3.
[33] J. Déjeux, op. cit., p. 102.
[34] J. Arnaud, op. cit., p. 11.
[35] J. Arnaud, op. cit., p. 11.*"Il ne fallait pas escamoter l'arabité de cette littérature*."
[36] J. Arnaud, op. cit., p. 11.*"Le français rend possible la transgression de tous les tabous."*
[37] Entretien avec Mohamed Dib, cité par Jean Pélagri le 11 Février 1983, (in) «Revue CELFA».
[38] Ahmed Sefrioui, *La Boite à Merveilles*, Paris, Le Seuil, 1954.
[39] Albert Memmi, *Portrait du colonisé*, Paris 1957, pp. 142-146, trouvé (in) «Document» à la fin de l'oeuvre de Khatibi, *Le roman maghrébin*, op. cit. p. 127.

تجاوز هذين العنصرين. وما يمكن أن نميزه في الرواية المغاربية وبشكل متكرر عند معظم الكتاب ينقسم إلى:

هوية الأنا والآخر: ضياع أو فقدان الهوية:

نجد دائما ما يسمى بالحس المتجذر في الرواية المغاربية مند تواجد المستعمر.. وترتبط الهوية أيضا بالآخر فلا نستطيع أن نتجاهل الغرب سيما في المراحل العصيبة التي مرت بها البلدان المغاربية أثناء الاستعمار القديم أو ما نراه اليوم، من الهيمنة الجديدة. والغرب في التعبير عن الذات أو الهوية، ينقسم إلى غرب إيجابي وهو الحضاري والآخر سلبي وهو المستعمر. وهناك صدام مع هذا الآخر خاصة مع السيطرة الجديدة التي تتزعمها الولايات المتحدة الأمريكية منذ الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م، وهو ما يتضح جليا في الروايات المعاصرة.

أما إشكالية الهوية في الإبداع المغاربي المكتوب بلغتين متباينتين فقد انطلقت منذ عهد الاستعمار واستلاب الحقوق بسبب "غياب التكافؤ في العلاقة القائمة بينهما وهذا التكافؤ لا يمكن أن يتحقق قبل أن تتحرر الشخصية العربية من التشويهات التي ألحقها بها الإرث الاستعماري."[٤٠] وتمثل الهوية القومية والوطنية في الأدب المغاربي: "سلاحا أيديولوجيا عظيم الفعالية في مواجهة محاولات الاختراق الثقافي وتذويب الكيان الحضاري العربي ضمن أنساق فكرية معينة وأنماط تغريبية تسعى إلى استلاب الإرادة العربية واستعباد الإنسان بعد استلاب الثروة والأرض."[٤١]

من أجل هذا نؤكد بأن الوعي بالذات لا يمكن أن يتحقق الإ من خلال الوعي بالآخر. فالدفاع هنا شكلا من أشكال الوعي بالذات وتأكيد الهوية وفهم الآخر من خلال ما يطرحه المفكرين والكتاب من فكر وأدب. فلجوء الكتاب إلى إبراز هوياتهم يوضح أن: "الإسلام والعروبة يرمزان إلى جوهر هوية الذات المغاربية، في وعي مثقفي المغرب العربي، وذلك بسبب ما اتسمت به السياسة الاستعمارية الفرنسية في كل من تونس والجزائر والمغرب الأقصى وموريتانيا، والإيطالية في ليبيا، من روح تعصب مسيحي ضد العقيدة الإسلامية للشعوب المغاربية."[٤٢]

والتحرر من الغرب معناه التعامل معه نقديا. أي الدخول مع ثقافته التي تزداد عالمية، في حوار نقدي، كقراءتها من خلال تاريخها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها وأيضا "التعرف على أسس تقدمها، والعمل على استنباته في تربيتنا الثقافية. وهي بصفة خاصة العقلانية والروح النقدية."[٤٣]

لقد طرحت مسألة الهوية وتناولتها الروايات بطرق مختلفة تعكس من خلالها علاقة الذات بالآخر وتبرز إشكاليات متعددة. فإثارة الغرب أو المستعمر بشكل مستمر في الروايات المغاربية لا يعني

---

[٤٠] كلمة هيئة التحرير، "ملتقى الإبداع... والهوية القومية، مجلة "الوحدة"، السنة الخامسة، العدد ٥٨/٥٩، جويلية/أوت، ١٩٨٩م، عدد خاص عن "الإبداع والهوية القومية" ص: ٥.

[٤١] المرجع السابق ذاته، ص: ٥

[٤٢] لحميداني حميد: في التنظير والممارسة، منشورات عيون، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٦، ص: ١٢٦

[٤٣] د. محمد عابد الجابري: إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث، بحث منشور ضمن كتابة التراث وتحديات العصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ص: ٥٥ .

بالضرورة الخنوع فالقضية قائمة في صلب الواقع الاجتماعي الوطني طالما كانت هناك علاقات تاريخية وكيان ذاتي. وطرح فكرة الغرب ليست إلا مسألة تعتمد على نوعية التعامل معه، لهذا يوضح عبدالله العروي بأن ظاهرة الضعف والتواكل في التفكير الأيديولوجي العربي ترتبط بإخفاء أنماط تفكيرنا الغربي.[٤٤] بينما تواجد الغرب لا يعني الاستلاب للشخصية طالما أن العلاقة معه مستمرة وتحقق مصالح مشتركة.

تعدد الرواة والروايات تجعلنا نذهب إلى دراسة الهوية ممثلة في النمودجين الفرنكفوني والعربي: فوعي عبدالله العروي بهويته العربية يطغى على فكرة الأديولوجيا أو الإبداعي فهو يتحدث بضمير المتكلم (أنا) ويقصد نحن العرب وفي روايته (الغربة)[٤٥] ما يكشف أمامنا تأصيل ذلك الحس بهويته عبر بطله الدائم إدريس... ووعيه هنا انتقادي لواقع المغرب العربي المتخلف في فترة ما قبل الاستقلال ولهذا ظهر الوعي بالآخر أيضا نقدًا لحضارة الغرب وعامل إرباك لصورته المشوهة. وكذا عند الطاهر وطار في روايته المسماة باسم بطلها (اللاز)[٤٦] فهي ترتبط بقضية التحرير الوطني من المستعمر الفرنسي...

يرسم الكتاب صورا بشعة لهذا الغرب ويكشفون تهافت حضارتهم وقيمهم المغلوطة سواء في الإبداع ما قبل الاستقلال أو ما بعده، ويعتقد الكتاب أن الوجهين الاستعماري والحضاري الديمقراطي التعددي للغرب، يمثلان وجهين لعملة واحدة. ويتضح أن هذه الحضارة قد انكشفت للعيان في صورتها غير الإنسانية والعدوانية كونها تمثل خطرا للحضارة العربية الإسلامية. فللإبداع المغاربي: "موقف إدانة عنيف وحاد للغرب يمثل رد فعل على عنف الغرب الحضاري وحدة تعامله مع مغرب الاستقلال."[٤٧]

يحاول الكتاب المغاربة من خلال نصوصهم استعادة هوياتهم من خلال أبطالهم التي تصور الشرقي أو العربي المسلم في مرآة غربية أو كما يريد أن يراها الغربي في مرآته، جغرافيا وحضاريا وسياسيا عبر خرق القوانين والعبور إلى المناطق المحرمة في الذات العربية الإسلامية. البحث عن الهوية المغاربية العربية الإسلامية يحول الإبداع الروائي من التجريد إلى حقيقة معاشة أكسبت كلا الأدبين أصالة ومكانة تتجذران في البحث عن الصور الواقعية والمتخيلة. فنقد الأدب المغاربي المكتوب بلغتين أدب خلاق ومبدع لثقافة مزدوجة (Culture mixte) لا تلغي جذورها وإنما تسعى إلى تحديثها.

صورة المرأة: الأم، الزوجة، البنت، الأخت، العشيقة والمومس:

تحظى المرأة بحضور فاعل في الرواية المغاربية مما يدل على أهميتها ضمن شواغل الكتاب. وقد بدت المرأة في عدة نماذج من حيث الانتماء والدور

[٤٤] عبدالله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ترجمة: محمد عيتاني، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٠م، ص: ٧٣،٧٤

[٤٥] عبدالله العروي، الغربة، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦م

[٤٦] الطاهر وطار، اللاز، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٢م،

[٤٧] د. بوشوشة بن جمعة، تجليات أسئلة الهوية في السرد الروائي المغاربي، بحث مطبوع،

الاجتماعي التقليدي الخرافي البسيط أو الفاعل المعاصر: كالمتعلمة والمثقفة والسياسية... لقد قسم بوشوشة بن جمعة نماذج المرأة في المجتمع المغاربي إلى: المرأة النموذج التقليدي والمرأة المناضلة والمرأة الطالق والمرأة المثقفة ثم المرأة السياسية.[٤٨] وللمرأة أدوار متنوعة كما أشرنا كربة البيت والزوجة المطيعة والمطلقة والأرمل والعزباء ولكل واحدة منهن دورها ومعاناتها.

أما المرأة المثقفة أوالكاتبة فتنحى منحنى آخر إذ تتصارع مع مجتمع ذكوري يسعى دوما إلى إقصائها أو الحد من فاعلية أدوارها إلى حد فقدان هويتها (Identité confisquée)[٤٩]. لقد ساهم واقع التعليم في المغرب العربي أثناء مرحلة الاستعمار في أن تحتل المرأة منزلة مهمة وتشغل حيزا كبيرا في المجال الروائي المغاربي. فعندما نعبر عن الكتاب في المغرب العربي فإننا نشير إلى المبدعين والمبدعات معا. أفرز الوضع الثقافي في المجتمع المغاربي، جيلا من الكاتبات ذات التعبير العربي والفرنسي وأثَّر في ممارستهن الإبداعية التي مكنتهن من التعليم والعمل والسفر والترحال والخوض في معترك الحياة. لقد أسهم الإبداع النسائي بخروجه من الهيمنة والاستلاب وتجاوز العوائق والقيود وتأكيد هوية المرأة المغاربية ودواعي وجودها. لقد خضعت المرأة المغاربية بدورها، للتصورات العامة وللمواقف والرؤى التي خصصها المبدعين لمختلف القضايا الاجتماعية: كإدانة وضعها التقليدي وتسلط الفكر الخرافي في كثير من شئون حياتها، فبرز في الساحة المغاربية بشقيها العربي والفرنكفوني مبدعات أسهمن في الثورة الإبداعية الجمالية في بلدانهن كما في المهجر كآسيا جبار أو أحلام مستغانمي.

تستطيع المرأة من خلال ممارسة فعل الكتابة الروائية كما يقول بوشوشة: "تكريس مقومات هويتها أنثى بتبني قضايا المرأة وتقديم البدائل الممكنة لها قصد تحسين وضع المرأة المغاربية."[٥٠] وللمرأة العربية المثقفة عامة وفي المغرب العربي خاصة دور فاعل في الوعي الاجتماعي الذي نعيشه اليوم، فالجميع بحاجة في العالم المعاصر، لتجاوز معاناته المحلية وفتح ثغور تتواكب مع ما يحيط بمجتمعاتنا. يؤكد رشيد بوجدرة بأنه: "واع أن الطاقات الموجودة لدى المرأة العربية سوف تنفجر يوما وإذا ما انفجرت فسوف يربح المجتمع العربي نصفه المفقود، إلى يومنا هذا وسوف تكون الصورة النسائية التي سينتفع بها الرجل قبل غيره."[٥١]

والمرأة المثقفة والكاتبة بوجة خاص ذات حضور فاعل في الرواية المغاربية، وكمجتمع أقلية، عاشت زمنا مثقلا وما زالت تعيش ظروفا تنعكس في رؤيتها للأشياء وتصورها لها وللمجتمع المحيط وللعالم على سير كتاباتها. من أجل هذا يمكن اختصار الإبداع النسائي المغاربي كـ "نصوص

---

[٤٨] د. بوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية المغاربية، المغاربية للنشر، ٢٠٠٣م،

[49] Arlette Chemain, *Emancipation féminine et roman africain*, Les nouvelle éditions africaines, Dakar, Abidjan, Lomé, 1980.P.55

[٥٠] د. بوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية المغاربية، نفس المرجع السابق، ص: ٥٤.

[٥١] ضياء خضير، حوار مع الروائي الجزائري رشيد بوجدرة، مجلة "الأقلام"، السنة ١٦، العدد ١، تشرين الثاني، ١٩٨٠، ص: ١٠٠.

مشحونة بالاحتجاج والرفض لوضع المرأة العربية المختلف في مجتمعات تكرس سلطة الرجل وتستلب وجود المرأة وكيانها."[٥٢] وبهذا تثبت المرأة المبدعة وجودها وتعزز استقلالها وتبرهن على ما تملكه من قدرات من خلال بث همومها ورفض السلطة أيا كانت والبحث عن إبراز تجربتها وممارسة حريتها وإقامة علاقة جمالية مع الواقع ومحاولة معالجة قضاياها الذاتية وقضايا مجتمعها المعاصر.

أما القضايا النسائية المثارة في الروايات المغاربية فقد جعلت النساء مرآة عاكسة لما تعانيه المرأة المغاربية، فهي حارسة المنزل وهي المحافظة على التراث وهي الصمت المطبق وهي السجن وهي القلق وهي الرغبة الجنسية وهي الشهوة وهي الحرث... وقد حلل الكاتب بوجدره وأحلام مستغانمي تلك المرأة في رواياتهم ووصفوا معاناة المرأة وما تعانيه من شعور بالعار وما ينطبق عليها من العيوب الاجتماعية كما تقول أرلت شمان (Arlette Chemain). كما حصرها الكاتبان على سبيل المثال في مواضيع جنسية أخرى كالمومس... وتحدث بوجدرة عن نفس المشكلة وأوضح بأن الرجال يسموا زوجاتهم بأسماء مومسات[٥٣] وحالة ما (Ma) الأم وهي تمارس (La masturbation) بنفسها أو بمساعدة (Nana)[٥٤] وتحدث عن نساء أرامل يفضلن ممارسة ذلك مع الأولاد الصغار لكي لا يحملن.[٥٥] وكتب كذلك عن نفاق الرجال الذين يمارسون مع التلاميذ ونساء يبعن أنفسهن في الطرقات[٥٦] وكتب عن مشكلة الزنا بالمحارم كزوجة الأب التي وصف فيها بوجدرة حالة البطل وهو يصف جمال زوجة والده بعد أن يستمتع أبيه بها ويأتيها في الوقت المناسب[٥٧] لكي تستعرض أمامه ولكي يعاشرها ويستمتع بها في زينتها وهي تأتي إليه في الوقت المناسب معطرة.[٥٨] ثم يفرق بين زبيدة كامرأة أخرى غير أمه الصامتة، فزبيدة متحررة ومن جيل مختلف ولم تعد فقط للجنس كما كانت أمه.

تشكل الخطاب الروائي:

يتشكل الخطاب بتشكل الرواية داخل المتن كما يتشكل حول إسهام الرواية وتشكيل بنيتها وبنية أشخاصها، ويوظف الخطاب الروائي العديد من الصفات التي تتميز بها سيما الكتابة التاريخية. وينقسم هذا الإبداع بين خطاب غائب وآخر حاضر. ويتطرق الخطاب الروائي المغاربي، في مجمله، إلى ثلاثة عناصر رئيسة هي:

١ـ الديني: الإسلام والمسيحية واليهودية: تعد الخطابات الدينية من أهم الخطابات التي حظيت بأهمية قصوى في كثير من الروايات التي كتبت في الأدب المغاربي وصنعت دلالاته من حيث البنية والوظيفة. تتناوله الروايات غالبا، باحترام وتمجيد. يحرك هذا الخطاب وجدان الشخصية وتواصلها مع محيطها، كما يتجلى داخل السرد أو الحوار وتتنوع

[٥٢] د. بوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية المغاربية، سبق ذكره، ص: ١٥.

[53] Rashid Boudjedra, *La Répudiation*, Gallimard Folio, 1981, P.39

[54] Rashid Boudjedra, Op/cit, P.93

[55] Rashid Boudjedra, Op/cit, P.66

[56] Rashid Boudjedra, Op/cit, P.95

[57] Rashid Boudjedra, Op/cit, P.67

[58] Rashid Boudjedra, Op/cit, P.116

أشكال الخطابات بين الشخصيات؛ إذ نجدها بين محافظ يرى في الدين كتابا ومنهاجا يجب الاحتذاء به فهو صالح لكل زمان ومكان، وبين آخر ينفر من الدين ويعتقد أنه قد فقد مصداقيته وتأثيره على النفوس، فهو جيل يبحث عن الحرية. مثال ذلك بطلة رواية رشيد أبو جدرة في (يوميات امرأة آرق)، عندما تتضجر منزعجة من الأذان عند كل صلاة فجر.

٢. السياسي: يتصدر إشكاليات الرواية في المغرب العربي باعتبار أن السياسة تمثل الشاغل الأساس للكاتب المغاربي بسبب انعكاساتها على واقعه الذاتي والمجتمعي وهي انعكاسات سلبية في الأغلب، يقول الطاهر وطار: "السياسة.. هي الصدى الوحيد لهمومنا الباطنية والعلنية.. هي هم كبير.. مثل الحب، الموت، الخبز.. العلاج.."[٥٩] يختفي الخطاب السياسي غالبا، خلف الخطاب الديني ليحقق مبتغاه من خلال استغلال إمكانياته: أما الشخصيات فيه فتنقسم إلى قسمين: شخصيات القسم الأول لا تدرك ما تقول ولا تفهم إلا القشور وشخصيات القسم الآخر واعية وعلى قدر من الذكاء والدهاء.

تطرح الروايات المغاربية قضايا سياسية يختلف عمقها وإدراكها للواقع من كاتب لآخر إلا أن طرحها ينقسم بين المباشر والضمني. وتتميز بجرأتها في ملامسة القضايا والتعبير عن الموقف منها وهذه الجرأة إلى حد السب والشتيمة واللعن في كثير من النصوص.. عنف متخيل سياسي يجد تعليله في ممارسات سلطة الاستقلال التي يكاد يجمع كتاب هذه الرواية من جيل السبعينات والثمانينات على أنها تشكل نوعا من الامتداد لسلطة الاستعمار. يتم حضور هذا الخطاب من خلال الشخصيات وإبراز خصوصياتها النفسية والفكرية: "أفعالها وردود أفعالها" ورصد وتسلسل الأحداث التي شكلت السياسة.[٦٠]

٣. التاريخي: هذا الخطاب ينقلنا إلى الأحداث من خلال إشارات ووقائع في فترة زمنية ما يمكن أن نحدد بعدها مكاننا وزماننا ويرتبط هذا الخطاب بالخطابين السابقين.. يتم التعامل مع الكتابه المغاربية على نوعين من التاريخ يتداخلان في نصوصهما، فأولهما: التاريخ العربي الاسلامي قديما، وثانيهما: التاريخ الحديث والعرب والمسلمين عامة والبلدان المغاربية خاصة.

٤- الجنس: يندرج الجنس في روايات وعالم المغرب العربي، ضمن المحظورات الدينية والمجتمعية والضوابط الأخلاقية والمسائل المحرمة شرعا وعرفا. وعالم الشهوات في المتخيل العربي، ممارسة غير شريفة وهي عبارة عن مكابدة للهموم الذاتية وتجربة رحلة وضياع في عالم متسكع. ما هي هذه الظواهر، وكيف يتعامل الكاتب المغاربي مع هذه الظاهرة ؟! لا شك أن هذه الظواهر تتعدد في الروايات المغاربية وتتحدث عنها وتتمثل غالبا في المصطلحات الفرنسية التالية: (La sexualité bafouée: la

[٥٩] الحبيب السائح، زمن النمرود، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨١م ص: ٢٧.

[٦٠] علامات في النقد، المجلد الرابع عشر الجزء ٥٣، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ٢٠٠٤م.

mutilation sexuelle, la prostitution, l'homosexualité, l'inceste) : السادية والمازوشية، (Les Sadomaso)، المرأة المرأة (Les lesbiennes)، الخنثى: نصف أنثى ونصف رجل (L'androgyne: un être double: mi-homme, mi-femme) ثم الرجل الرجل (Homosexualité masculine).

تحدد هذه الظواهر التي تبرز في الروايات المغاربية في الأغلب على خلفيات النشأة والثقافة ومفهوم الكاتب للجنس وموقفه منه في الممارسة الروائية.[٦١] فالمعلوم لدى الجميع أن البيئة المحافظة والثقافة التقليدية يبلوران في الأغلب موقفا محافظا يتهيب من أحكام البيئة وضوابط الأعراف الاجتماعية والدينية. فيعرض لموضوع الجنس بشكل محتشم لأنه من الموضوعات المحرمة في الذهنية العربية الإسلامية. وعليه يعمد الكاتب في الحديث عنه باستخدام أفانين الكلام من مجاز واستعارة وتشبيه: فنون بلاغية تسهم مجتمعة لتشكيل رموز شفافة ودالة عن المسكوت عنها. يلجأ الكاتب لذلك مخافة ارتكاب المحظور وتجاوز المسموح به من الكلام. الا أن ذلك لم يحل دون وجود بعض التجارب الروائية ذات التعبير العربي والفرنكفوني التي تميزت بجرأتها في طرح هذا الموضوع كرشيد بوجدرة في الجزائر ومحمد شكري في المغرب الأقصى..

نستطيع أن نؤكد في الموضوع ذاته، بأن الكاتبات في الرواية المغاربية قد طرقن لموضوع "الجسد والجنس بنوع من الحرج فتحدثن عنه . في الأغلب . بفنون من التلميح وأمسكن عن تسمية الأشياء بمسمياتها..."[٦٢] والمرأة الكاتبة لا تتجرأ على "ذكر أسماء معينة في الجسم أوذكر أسماء وظائف طبيعية لهذا الجسم، بنفس الطريقة المباشرة الجريئة التي يستعملها الرجال... لذلك تعمد النساء لإيجاد كلمات أو عبارات مهذبة وملطفة قد تصبح مع كثرة الاستعمال كالكلمات الأصلية الصريحة.."[٦٣] فالصمت والإحجام بسبب الضوابط والمحظورات أرغمتهن عن الكلام المباح كما فعلت شهرزاد في الف ليلة وليلة.

والمرأة فوق كونها موضوع لإرضاء رغبات الجنس إلا أنها وسيلة من وسائل العيش في أوروبا. وفي رواية (المرأة والوردة) يقول البطل محمد: "ولكني متأكد أني لا أملك شيئا سوى عضو متدل أنهكته حرب الاستنزاف من أجل لقمة العيش وبلا حب مثل عاهرة سأمشي وسأوزع البسمات، أقول للعالم اضحك فأنت سعيد. أنا سعيد... والناس سعداء... وحتى إذا لم أكن سعيدا فسأتخيل ذلك أوأفتعله."[٦٤]

وهذا المثل يجعلنا نقول بأن اللذة مع المرأة ينقسم إلى: إما أن يكون دنسا وغريزة تبحث الخلاص منها أو أن المرأة تتحول كوردة نتوق إلى شمها وحضنها. ملاحقة المرأة في الغرب ووجودها في الرواية المغاربية، لا يعني أبدا الخضوع لقيم الحضارة الغربية المادية بقدر ما هو مواجهة ورفض له، وقد

[٦١] د. سيزا قاسم، بناء الرواية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٥م، ص- ص:١٧٧-١٩٤.

[٦٢] د. بوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية المغاربية، سبق ذكره، ص: ٨٥.

[٦٣] أوتو جسبرن، اللغة والمرأة، ترجمة حسام الخطيب، مجلة "الآداب"، العدد ٦،حزيران، ١٩٦٣م، السنة ١١.

[٦٤] محمد زفزاف، المرأة والوردة، سلسلة الكتاب الحديث، منشورات غاليري ١، بيروت، ١٩٧٢م، ص: ٦٤

تعني اللذة مع المرأة الغربية في الأدب المغاربي: إدانة الجنس في هذه البلاد إذ يتحول الرجل إلى وحش كاسر[٦٥] في ممارسته له بلا شعور أو إحساس.

٥- الأيديولوجيا: حضور الأيديولوجيا صارخ في أغلب النصوص المغاربية مما جعل الرواية المغاربية رواية أيديولوجيية بامتياز، يحضر فيها الموقف بكل عنفوان وهو موقف معارض في الأغلب لأديولوجيا السلطة المهيمنة ومعبر في الوقت نفسه عن أيديولوجيات كتاب هذه الرواية. وهنا نشير إلى عبدالله العروي وهو يؤكد بأن المثقف العربي يعيش بأفكاره في عالم وبذاته في عالم آخر، أي أنه في ديمومة الاغتراب والضياع.[٦٦]

٦- الأرض:

الحنين للوطن (La nostalgie) ويحملها كلٌّ منا في اللاشعور. إن ما يحفل به التراث أو ما يبقى منه هو الوجه الأصيل الذي يتجلى في الحياة الإنسانية: الحب، الهجر، الألم، الغربة، الموت... إننا نثار عندما نجد في تراث الآخر عناصر ما تشبه ما لدينا من موروث، فيتعرف الآخر علينا من خلال ما نقدمه له ونعرفه بوجودنا ونحمي ثقافتنا من خلال ما كتبناه... أما عنوان الانتماء وشهادة الهوية فتحضر عبر التقاطب: المنفى/ الوطن، الإقطاع/ وصغار الفلاحين...

٧- الأنماط الروائية: تتعدد الأنماط الروائية وتختلف باختلاف تراكيبها وصيغها، ومن أنماطها: الرواية الواقعية: الواقعية النقدية أو الواقعية الاشتراكية والعديد من الأنماط، كما تضم الروايات المغاربية مقاربات ودراسات إلى جانب شهادات تعيد التأكيد على "ضرورة الرواية ونقدها المتعدد"[٦٧]، وعلى ما حققته الرواية المغاربية من تراكمات في فضاء المشهد الإبداعي. والعديد من الدراسات تثبت مدى ما تمثله الرواية في المغرب العربي ومدى ما يرسخه التفكير النقدي بصددها، ممثلة في أسماء نقدية وتجاربهم التي تسعى الى إبراز قيمة التأمل النقدي في الخطاب الروائي، لمزيد من ترسيخ الوعي المعرفي بالنقد الروائي من خلال مناهجه وتصوراته ومفاهيمه.[٦٨]

كما أن البعد الحواري للرواية المغاربية يوضح قدرتها على بناء خصوصيتها وجديتها ومكانتها يساعد في صياغة تصورها الإبداعي وهاجسها التجريبي داخل نطاق الجنس الروائي. فالرواية المغاربية تحمل في طياتها توازنًا راقيًا بين الكتابة والحكاية وأصول الخيال. وللتأكيد فإن الروايات المغاربية تسير نحو خلق توازن بين مختلف وظائفها الجمالية والمعرفية والتداولية التي تتجلى في مختلف أرجاء المغرب العربي والعالمي.

---

[65] Sigmund Freud, *Totem et tabou: une interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, éd. petite Bibliothèque, Payot, 1979.

[٦٦] عبدالله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ترجمة: محمد عيتاني، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٠م، و سعيد عويش: الرواية والأيديولوجيا في المغرب العربي، دار الكلمة للنشر، ١٩٨١م.

[٦٧] تداخل الثقافات والكتابات الأدبية، فعاليات الملتقى المنتظم بقصر المجمع من ٧ إلى ٩ جانفي ٢٠٠٢م، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة ـ قرطاج، ٢٠٠٣م.

[٦٨] عبدالحق ميفراني، مجلة آفاق المغربية، مجلة اتحاد كتاب المغرب، عدد مزدوج، العدد (٧٩ و ٨٠)، ملف مهم عن: "أسئلة الرواية المغربية: دراسات وشهادات". نشر في الاتحاد الاشتراكي بتاريخ ٢٠١١/٠٤/٢٦م.

تبرز أصوات الرواية المغاربية الجديدة مؤشرًا للتحول في وعي المرحلة الحديثة فنيا وجماليا. فهناك ثراء تخييلي وتعبيري واهتمام متزايد باستعادة فن الحكاية مما يجعلها نصوصا مفتوحة على العالم وعلى مواكبة تحولاته. كما تعمل الرواية المغاربية على تشكيل مدخلا أساسيا في قراءة النصوص الأدبية وتحليلها لأنها تحيل إلى علاقتنا بالنص وتأويله وعلاقتنا بالعالم.[٦٩] وتنقسم الرواية المغاربية إلى:

أ- الرواية التاريخية: نقصد بها تكميل التاريخ في بعض جوانبه وأحداثه. فتدخل معظم الحقائق التاريخية لإلباس الرواية ثوب الحقيقة وذلك من خلال سرد الأحداث. فالتاريخ النضالي لشعوب المغرب العربي إشكالية أساسية في المتن السردي الروائي ولمختلف المواقف.

ب- رواية السيرة الذاتية: تسيطر ضمائر المتكلم عند المؤلف في رواية السيرة الذاتية، على جل أعماله السردية. كما نجد أن عنصر (الأنا) يسيطر على حوارات الشخصيات وترسم شيئا من وضعها الاجتماعي والنفسي وتتمحور ما بين الذاتي والموضوعي والواقعي والمتخيل.[٧٠]

ج- رواية الخيال العلمي (Science fiction)**:** تعمق هذا النوع خاصة بعد النصف الأول من القرن العشرين ويركز على محاولة كشف أسرار المستقبل العلمية والفضاءات الكونية. ينبني هذا الأدب في مجمله على الخيال القائم على بعض الكشوفات العلمية. والنصوص الروائية من هذا الطرح قليلة جدا. ومنها: (الطوفان الأزرق ١٩٧٦): لأحمد عبد السلام البقالي و(أكسير الحياة ١٩٧٦) لمحمد العزيز الحبابي في السنة ذاتها في المغرب الأقصى و(سندباد الفضاء ١٩٧٨) لطيب التريكي في تونس.[٧١] وجميعها نمط حاول فيه بعض الكتاب أن يحاكوا نصوصه الغربية ولكنه سرعان ما تلاشى لفتور تقبل القارئ المغربي والعربي لمثل هذه الأنماط.

د- رواية التأصيل أو التراث: الأصالة والحداثة: يعد حضور الماضي في الثقافة المعاصرة بعثا للنزعة التأصيلية في بعض الروايات المغاربية المدونة باللغتين الفرنسية والعربية. فهناك من الكتاب من عاد إلى التراث واستثمر شخصيات ذات قيمة تاريخية ليبني عليها روايته كما فعل الكاتب المغربي إدريس شرايبي في روايته: (L'Homme du Livre[٧٢]). والكاتب التونسي محمود المسعدي في رواية: (حدث أبو هريرة قال...[٧٣])، فالعودة إلى التراث مكنت هاتان الشخصيتان من الغوص في ماليديهما من أصالة وبعثهما من التراث الديني والحضاري الإسلامي ليصلا إلى فكرة المعاصرة والعراقة ؛ فجسدا من هاتين الشخصيتين الذات العربية في عصريهما المتجاذبين بين قطبين

---

[٦٩] مجلة آفاق المغربية، مجلة اتحاد كتاب المغرب، عدد مزدوج، العدد (٧٩ و ٨٠)، المرجع السابق ذاته..

[٧٠] د. بوشوشة بن جمعة، التجريب وإرتحالات السرد الروائي المغاربي، المغاربية للنشر، ٢٠٠٣م.

[٧١] أنظر د. بوشوشة بن جمعة، إتجاهات الرواية في المغرب العربي، المغاربية للطباعة والنشر والاشهار، ١٩٩٩م

[72] Driss, Chraïbi, *L'Homme du Livre,* éd. Balland-Eddif., 1995, p. 94.

[٧٣] محمود المسعدي، حدث أبو هريرة قال، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٣م،

متنافرين وبين حضارتين وثقافتين ليستا مختلفتين فحسب بل متناقضتين. يكشف هذا الطرح عن حداثة الكتابة لدى الكاتبين اللذين يؤمنان بضرورة التجديد "دون أن ننقطع عن جدورنا الثقافية الحية."[٧٤] هذا وتهتم الرواية التقليدية برسم دقيق للشخصية وحبك لحكاية ممتعة بينما تعتمد الرواية الحديثة على اللاشعور والأصوات الخفية في أعماق الإنسان. تمكن الكاتبان من استثمار هاتين الشخصيتين ومنحاهما صفات عصرية تتعايش مع جوهريهما وحقيقتيهما...ولهذا حاولا تأصيل فكرة الهوية الثقافية والحضارية في بعدها العربي والإسلامي لتتمكن من مواكبة عصرها الجديد.

تتخلص الرواية المغاربية المتأصلة والمكتوبة بلغتين والتي تستند إلى التراث العربي الإسلامي، من قيود الرواية الغربية كرواية جمال الغيطاني عندما كتب "الزيني بركات"[٧٥] واستند إلى عناصر ذات طابع عربي أصيل حاول من خلاله: "التعبير عن قضايا الواقع الجغرافي وتحقيق قدر أكبر من حرية التعبير"، وقد أوضح بأنه كان يبحث منذ زمن "بضرورة خلق أشكال فنية للرواية، تستمد عناصرها من التراث العربي..."[٧٦] فالعودة للتراث هنا، يمثل نزعة تجاوزية وحداثية لإثبات الهوية الثقافية والحضارية.

وفي الرواية المغاربية، وظف التراث ضمن مذهب تحديثي في الكتابة الروائية عبر استرجاع النص التراثي والمتن الحكائي. لقد مثل هذا النمط التأصيلي عدد كبير من الكتاب المغاربة وباللغتين الفرنسية والعربية كإدريس شراييبي والطاهر بن جلون وبو جدرة وأحلام مستغانمي وواسيني الأعرج وغيرهم الكثير. العودة للتراث كما يوضح الكيلاني: "ليس نصوصا جامدة تحفظ في أمهات الكتب القديمة، بل هو الفكر الحاضر يعيد الحياة للنص التراثي ويزرع فيه روحا جديدة."[٧٧]

هـ- رواية التغريب: استثمر عدد من الكتاب منجزات الرواية الغربية واستندوا في ذلك إلى أن: "الرواية فن غربي بحت. بأصوله.. وبقيمه الفنية ومعاييره الموضوعية التي رسمها له كبار النقاد والأدباء."[٧٨] وهناك من يؤكد بأن الرواية العربية موزعة "بين رأي غربي لا يجد أصوله العربية إلا في الغرب، ورأي آخر مناقض لا يرى في الرواية العربية إلا تلك الأصول العربية التي أفرزتها المقامة."[٧٩] بل ويعتقد بأن مصدر إلهامها غربي بحت. يلجأ بعض الكتاب إلى اتخاذ الرواية الغربية نموذجا ومرتكزا أساسيا نتيجة محاكاتها "وتجسيدها روح المعاصرة، وبأن الحداثة الروائية لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال منجزات الغرب الروائية،

---

[٧٤] د. بوشوشة بن جمعة، ارتحالات السرد الروائي المغاربي، مجلة :"علامات في النقد"، جدّة، المجلد١٤، الجزء ٥٦، ربيع الآخر ١٤٢٦هـ جوان ٢٠٠٥م.

[٧٥] جمال الغيطاني، الزيني بركات، تونس، دار الجنوب، ١٩٩١م، صدرت الطبعة الأولى بدمشق سنة ١٩٧٤م

[٧٦] جمال الغيطاني، القلق، التجريب، الإبداع، حوار أجرته عائدة بامية مع الكاتب نفسه، "مواقف"، العدد ٦٩، خريف ١٩٩٢، ص: ٩٨.

[٧٧] مصطفى الكيلاني، إشكاليات الرواية التونسية، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات (بيت الحكمة)، تونس، ١٩٩٠م، ص: ٢٠٠.

[٧٨] سيد حامد النساج، بانوراما الرواية العربية، المركز العربي للثقافة والعلوم، ١٩٨٢م ص: ٢٥٣.

[٧٩] عبدالرحمن بو على، المغامرة الروائية، منشورات جامعة محمد الأول، وجدة، المغرب، ١٩٩٦، ص: ٠٥

لافتقار الموروث السردي العربي السمات الكفيلة بجعله رافدًا إبداعيًّا منتجًا. وعلى هذا الأساس كان رفضه أن ينقطع عن أصوله الثقافية ليغترب في صياغات الغير وأصر . في عناد شديد . وكان الوحيد لا يتقدم في العمر إلا مستمرا مع ذاتيته الحضارية.. ولا يؤسفه شيء.."[٨٠]

و- الرواية الوطنية: اضطر كثير من الكتاب المغاربة المناضلين ما بعد الاستعمار إلى الكتابة بصياغة دفاعية عن الوطن والدين واللغة والعرض لإثبات الهوية المستلبة من المستعمر والتعبير عن المواقف السياسية الأخرى وخاصة في نصوص الكتاب الذين عاشوا التجربة المريرة مع المستعمر أمثال محمد ديب وكاتب ياسين ومولد فرعون... فالحركة الوطنية في فترة الاحتلال تشكل محورا أساسيا في بناء الروايات، إذ تتحرك النزعة الوطنية ضد المستعمر مما أسهم في تبني فكرة الجهاد بالمال والنفس والكلمة. لم ينطلق الوعي لدى الكتاب من هاجس مقدس[٨١] فحسب بل من معاناة ضغط المستعمر الاقتصادي والسلطوي وما يحمله من تهديد للحريات والمصالح التقليدية وشل حركة أهل البلاد.

جماليات الكتابة:

الذاكرة: استخدمت الرواية المغاربية ما يسمى بالعودة إلى الوراء (flash-back)، كما تمثل الكتابة الروائية في المغرب العربي بأنها كتابة ذاكرة أو بالأحرى ذاكرات: الذات، المجتمع، التاريخ، الماضي، الحاضر...، تتفاعل فيما بينها لتنتج ذاكرة النص. لقد اشتغل كتاب هذه الرواية بكثافة على الذاكرة التاريخية منها والمعاصرة. تقنية التذكر مكنت كتاب الرواية من اختراق النسق الكلاسيكي للزمن في تعاقبه ليحل آخر في مكانه يقوم على التداخل بين الأزمنة مما شكل إضافة نوعية في تشكيل الخطاب الروائي المغاربي.

التداعي

تتداعى الأفكار والمواقف في الرواية المغاربية في نصيها العربي والفرنسي وتتوالى كما يقول الروائي سعيد بوطاجين عن الرواية الجزائرية بأن: "النص الروائي الجزائري أصبح موضوعا للدراسات الأكاديمية في الجامعات الدولية"[٨٢]، وهذا الأدب جزء لا يتجزأ من الأدب المغاربي، ويتطرق الكاتب بوطاجين في حواره الذي جمعه بـ "الجزائر الجديدة" إلى واقع الكتابة الروائية في بلده الجزائر، التي استطاعت أن تخترق الحدود الوطنية كونها كتبت رواية تمثيلية استطاعت أن تفرض نفسها على الساحة العربية خاصة في الساحات العربية اليوم بالرغم من الأزمة التي عرفتها الجزائر، وبحسب ما كتبه آخرون عن الرواية الجزائرية فإن ثمة مجهودات محترمة لا يمكننا إنكارها لأنها ارتقت بالنص الروائي الجزائري إلى مرتبة مميزة، وأصبح هذا النص موضوع اهتمام الدراسات التي تنتج في الجامعات العربية.

---

[٨٠] د. بوشوشة بن جمعة، ارتحالات السرد الروائي المغاربي، مرجع سبق ذكره.

[٨١] لحمداني حميد، الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي: دراسة بنيوية تكوينية، دار الثقافة، ١٩٨٥م ص: ٨٥

[٨٢] سعيد بوطاجين، السرد ووهم المرجع: مقاربات في السرد الجزائري الحديث، منشورات الاختلاف، ٢٠٠٦م

تيـار الـوعي: الـوعي بالـذات وكيفيـة التعامـل مـع الآخر وسيلة مهمة للتكيف والعيش من أجل إشباع رغبات الذات سيما بالعالم الغربي. لهذا يجد بعض أبطال الروايات بالغرب مصدرا لحل مشاكلهم الذاتية الخاصة التي كانت تؤرقهم ويعانون منها فيتعلقون بها ويتعايشون معها. يتضح الوعي بالغرب في الإبداع المغاربي من جانبين؛ يبرز الجانب الأول في جانب لا إنساني تمثله العنصرية والظلم والقهر والطبقية والجنس والجريمة والمخدرات والمسكرات والضياع، في حين يبرز الجانب الآخر في شكل الغرب الحضاري الانبهاري والإيجابي الذي يصور: الحب والحرية والحلم والمدنية...

اللاوعي: يمكن رصد ملامح اللاوعي في روايات متعددة تبحث في اللاشعور القومي والوطني عبر الشخصيات والأحداث. فبعض هذه الروايات تبحث عن الذات العربية وتدافع عن قضاياها وهويتها إذا ما تحدثت عن الذل والظلم والاستعمار والقهر والسلطة... وهذا ما يتضح في الروايات المغاربية عموما، أما غياب الوعي بالنسبة للشخصيات فينعكس في شكل مواقف وسلوكيات ويتجلى المظهر الفكري لغياب الوعي في وظائف متباينة مع تبرير المواقف واضطراب الآراء بين شخصية الراوي المنخولية والموزعة بين وعي ولا وعي. من هذا المنطلق، سارع الروائيون المغاربة إلى تجريب الكتابة السردية الجديدة؛ لأسباب ذاتية وموضوعية منها:

١. المثاقفة مع الفلسفة الغربية وآدابها: قراءة وترجمة وكتابة وتتلمذًا...
٢. التأثر بالرواية الفرنسية الجديدة عند (كلود سيمون (Claude Simon)، وميشيل بوتور (Michel Butor)، وآلان روب غرييه (Alain Robbe-Grillet)، وجان ريكاردو (Jean Ricardou)،...، ورواية تيار الوعي أو الرواية المنولوجية عند جيمس جويس (James Joyce)، وفيرجينيا وولف (Virginia Woolf)، وهمنغواي (Ernest Miller Hemingway)، ودوس باسوس (DosPassos)، وكافكا (Kafka)، ومارسيل بروست (Marcel Proust)...
٣. الاطلاع على النصوص الروائية العربية الجديدة أمثال: عبد الرحمن مجيد الربيعي، والطيب صالح، وغسان كنفاني، وعبد الرحمن منيف، وغالب هلسا، وحيدر حيدر...
٤. التحولات التي عرفها العالم العربي والإسلامي سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا لا سيما بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧م.
٥. بروز فكرة التمرد على الأنماط والقوالب الفنية الكلاسيكية.

وعليه، نوَّع الروائيون المغاربة الجدد مواضيع طرحهم: التذويب- المجتمع- السلطة- الهجرة- البطالة- القهر- الجنس- الفقر- الموت- الإخفاق- الغربة- الشطارة- العبث...، كما نوَّعوا أشكال كتاباتهم الفنية: المحكي الشاعري، والبوليفونية، العجائبية، والخطاب البيكارسكي، التشظي، والتناوب السردي، والروائية في الرواية، والسرد الرمزي والأسطوري...

ومن أهم خصائص الرواية المغاربية التجريبية تداخل الأزمنة؛ إذ تداخل الحاضر مع الماضي والمستقبل في شكل تداعيات وأحلام واسترجاع كما نجد في رواية (رفقة السلاح والقمر) لمبارك ربيع، و(أوراق) لعبد الله العروي، و(زمن بين الولادة والحلم) لأحمد المديني، و(حاجز الثلج) لسعيد علوش... يلاحظ كذلك "شعرنة"[٨٣] الخطاب الروائي؛ إذ يتداخل المحكي السردي النثري مع الخطاب الشعري كما في كتابات محمد عز الدين التازي (المباءة) وأحمد المديني. وتستخدم الأجناس الأدبية داخل الرواية لدى محمد برادة في (الضوء الهارب) أو خناثة بنونة في (النار والاختيار). وتوظف الرواية المغاربية تقنية الهوامش كما عند العروي في (أوراق)، ويلجأ الروائيون المغاربة إلى التعددية الأسلوبية واللغوية وتنويع الأجناس كما في رواية (لعبة النسيان) لمحمد برادة.

تستدعي الرواية الجديدة القصاصات الإذاعية والإعلانية، وكذلك أسطرة المحكي السردي في رواية (بدر زمانه) لمبارك ربيع، والتركيز على تقنية المسخ العجائبي في (أحلام البقرة) لمحمد الهرادي، و(سماسرة السراب) لبن سالم حميش، وفضح أسرار اللعبة الروائية كما في (لعبة النسيان) لمحمد برادة و(أوراق) للعروي. كما التجأت هذه الرواية إلى التشظية والخراب الروائي في كثير من النصوص، ووظفت التخييل في (الخبز الحافي) و(الشطار) لمحمد شكري، و(الرحيل والألم) للعربي باطما، والاسترجاع في رواية (جنوب الروح) لمحمد الشعري. لقد نتجت هذه الظاهرة التجريبية عن المثاقفة والاقتباس والتأثر بالرواية الجديدة عموما في الغرب والرواية العربية اليوم.

تداخل الشخصيات وازدواجها:

تتداخل شخصية بطل الرواية عموما مع شخصية المؤلف نفسه في كثير من المواقف عبر الزمان والمكان، والبطل أو الراوي هنا ذا مكانة فريدة ومحورية في سير أحداث الرواية وتسييرها واستخدام تقنية الإسقاطات والاستفادة من الرموز الأسطورية كل حسب ما يراه مناسبا لمدلولاته. وهذا ما برز فعلا في تقنيات الرواية المغاربية المعاصرة بالذات.

تداخل الخطابات: يعد تداخل النصوص أو ما يسمى بالرواية داخل الرواية أو ما يسمى في المغرب العربي بالتناص في الأدب رافدًا من روافد الرواية المغاربية، ويقصد بهذا المصطلح النقدي وجود تشابه بين نص وآخر أو بين عدة نصوص، ويقال في اللغة تناص القوم أي ازدحموا. أما كمفهوم، فهو تداخل نصوص أدبية مختارة قديمة أو حديثة شعرا أو نثرا مع نص آخر أصلي، بحيث تكون منسجمة وموظفة ودالة قدر الإمكان على الفكرة التي يطرحها كاتب ما.

أما بداية البحث حول التناص فكان مع جوليا كريستيفا (Julia Kristeva) عام ١٩٦٦م، عندما درست كتابات ميخائيل باختين (Mikhail Bakhtine)، عن الروائي الروسي دوستويفسكي (Dostoïevski) الذي لم يذكر مصطلح التناص نمطًا لدراساته ولكنه اكتفى "بتعددية الأصوات".

[٨٣] د. فوزي الزمرلي، شعرية الرواية العربية: بحث في أشكال تأصيل الرواية العربية ودلالاتها، مركز النشر الجامعي، تونس، كلية الآداب، جامعة منوبة، ٢٠٠٢م.

فالتناص عند كريستيفا هو أحد مميزات النص الأساسية، التي تحيل على النصوص الأخرى السابقة عنها والمعاصرة لها، ويظهر بشكل مباشر مع التحليلات التحويلية في النص الروائي عندها.
ومصطلح التناص مأخوذ في جوهرة من المصطلح الفرنسي (intertext) وهي كلمة مقطعة: (inter) تعني بالفرنسية التبادل، بينما كلمة (texte) تعني النص، وأصل الكلمة كلها مشتق من الفعل اللاتيني (textere) أي التبادل النصي، وقد ترجم إلى العربية بالتناص أي تداخل النصوص ببعضها البعض، ومنها تبين لنا أن مساحات التناص في التاريخ الشعري قد شهد الكثير من التناص أو التداخل في كثير من القصائد، لدرجة أنه لا يعرف النص الأصلي من المتناص معه فكان لا بدّ من إخضاع النصوص إلى التشريح السيميولوجي. وغالبا فإن النص الجديد عبارة عن تداخلات مع نصوص سابقة، الشرط فيها وجوب الاختلاف وإلا أصبح تكرارا وإعادة، كتشكيل نص جديد من مجمل النصوص السابقة، ويبني النص الجديد على ما سبقه من نصوص ليكون خلاصة لها بحيث لا يبقى للنصوص السابقة إلا الأثر. والتناص ليس التداخل مع النصوص القديمة فقط، بل يتضمن مفاهيم قادرة على استيعاب النصوص الجديدة. إذا اعتمد الكاتب التناص فإنه لا يكتب نصا جديدا، وإن ظن أنه يبدع لأنه أخذ من المشترك العام للغة والأفكار. النص المدمج بالنص الجديد يتحلى بصفات وملامح أخرى مستمدة من نص سابق وهو ثمرة نصوص مختزنة في الذاكرة الإنسانية.

وللعودة لبارت،[٨٤] فإن النص عبارة عن نسيج من الاقتباسات والإحالات والأصداء من اللغات الثقافية السابقة أو المعاصرة التي تخترقه بكامله، والتناص هو تفاعل أنظمة أسلوبية من حيث التلميح والإيماء المتعلق بالموضوع، وهو من أهم الأساليب النقدية المعاصرة في الشعر، كمفهوم سيميائي يساهم في تفكيك بنية النصوص. أما كريستيفا[٨٥] ووفق مفهوم التناص الذي صاغته، فترى أن النص بُني على طبقات، وتتكون طبيعته التركيبية من نصوص متزامنة معه وسابقة له. والتناص أنواع، فهناك المباشر، وهو ما يعرف بالسرقة أو الاقتباس والأخذ والاستشهاد والتضمين... قد ينسبه الأديب إلى ذاته، كما قال الأخطل: نحن الشعراء أسرق من الصاغة. وهناك تناص غير المباشر، كالتلميح والتلويح والإيماء والمجاز والرمز، وهو عملية لاشعورية يستنتج الأديب من النص المتداخل معه أفكارا يرمز إليها في نصه الجديد.
لقد شاع التناص في الأدب الغربي قبل الأدب العربي وتأثر الأدب المغاربي الذي وصلت إليه هذه الظاهرة مع جملة ظواهر أخرى عبر الاحتكاك الثقافي إضافة إلى التراكمات التراثية الأصلية، ومع اختلاف الآراء حول بداية نشوئه. يعتقد البعض أنه غربي الأصول والبعض الآخر عاد إلى الماضي العربي، ونبش في جذور الثقافة العربية، بغية إيصال التناص إلى نسبه الحقيقي عبر عناصر

[84] Roland Barthes, *Le plaisir du texte*, Paris, Point essais, 1973-1982.
[85] Julia Kristeva, Séméiotiké, *Pour une sémanalyse*, Seuil, Paris,1969.

الاتصال المألوفة: المرسل، الرسالة، المرسل إليه. والأكيد أنه لا يمكن للأديب أن ينفصل في تكوينه الثقافي الأدبي عن غيره، لأن الحقل المعرفي لأيّ أديب يتكون عبر التواصل المعرفي. فالتناص هو الحوار الواقع بين الكتابات المختلفة التي تقع للكاتب قبل كتابته أو أثناءها شعوريا أو لا شعوريا. ومما سبق فإن كتاب المغرب العربي يمثلون في كتاباتهم هذا التناص.

تداخل الأمكنة: الأمكنة عبارة عن فضاء رمزي وفضاء واقعي، فالمكان بالنسبة لها مكان جغرافي، بل هو حالة ذهنية أو فكرة يتوسل الكاتب لإيحائها وبث الحياة فيها بكل ما يمكن أن يعيينه على إعادة بنائها وتثبيتها في الذاكرة مستخدما وسيلته اللغة.[٨٦] واللغة وسيلة تواصل وأداة تعبير وهو نتيجة حركة تداخل تقوم بين الذات والمعنى[٨٧] ومنها يتم استرجاع ذكريات قريبة أو بعيدة لا تخالف في كل الحالات "إعادة إنتاج الواقع المحسوس بواسطة اللغة."[٨٨]

تداخل الأزمنة: نقصد بتداخل الأزمنة تداخل الحاضر مع الماضي، وبعبارة أخرى ننقل الزمان بحركته اللامرئية بين ثلاثة أبعاد: الماضي وهو ما كان موجوداً، ولم يعد له وجود وأصبح عدماً، والحاضر وهو الوجود والرابط الحقيقي بين (الماضي) و(المستقبل)، والمستقبل الذي لم يوجد بعد، وهو العدم الذي سيصبح وجوداً بعد اختفاء الحاضر، وتحوله إلى الماضي. والزمان عنصر رئيسي من عناصر تكوين الرواية، وهو نوعان: زمن خارج النص، وهو زمن موضوعي، وزمن داخل النص وهو زمن تخييلي انفصم عن الزمان الموضوعي، وتداخل مع النسيج الروائي. لتداخل النصوص. وله أهمية كبيرة في بناء النص الروائي، إذ يحدد عوامل فنية مرتبطة بالخطاب الروائي كانتقاء الأحداث وترتيبها، والإيقاع وطريقة السرد... يحمل كل عمل فني بنية زمانية وأخرى مكانية، الأولى تعبير داخلي والأخرى مظهر حسي، تتلاحم البنيتين وتشكلان إبداعا وعملا فني. يقول زكريا إبراهيم عن هذه الحقيقة الفنية: "لابد للعمل الفني من بنية تعد بمثابة المظهر الحسي الذي يتجلى على نحوه الموضوع الجمالي، كما أنه لابد من بنية زمانية تعبر عن حركته الباطنية ومدلوله الروحي بوصفه عملاً إنسانياً حياً".[٨٩]

يرتب الروائي أحداثه ترتيباً تاريخياً، لا مجال فيه لتداخل الأزمنة. تجسدت هذه الرؤية الزمنية في رواية زينب لمحمد حسنين هيكل . وهي أول رواية ظهرت في الأدب العربي الحديث سنة ١٩١٤ . حيث نجد "زينب" فتاة ريفية جميلة تحب "إبراهيم العامل الفقير، ولكن الأهل يزوجونها كرهاً لشاب آخر يدعى "حسن"، ويمضي الزمان بالأحداث في هذه الرواية في اتجاه طولي رتيب مألوف، لجأ إليه الكاتب للمحافظة على السياق التاريخي دون تقديم أو تأخير.

---

[٨٦] د. بشير بويجرة محمد، بنية الزمن في الخطاب الروائي ، الجزائري ، ١٩٧٠-١٩٨٠، منشورات الأديب، ج٢ س-١٩٧٠-١٩٨٠، ط١، س ٢٠٠٨، ص ١٢٠.

[٨٧] د. آمنة بعلي، متخيل في الرواية الجزائرية من المتماثل إلى المختلف، دار الأمل للطباعة والنشر ٢٠٠٦، ص٥١.

[٨٨] مجلة النقد والدراسات الأدبية واللغوية، العدد الثاني، ٢٠٠٨-٢٠٠٩، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع الجزائر، ص ١٨٥.

[٨٩] زكريا إبراهيم، مشكلة الفن، مكتبة مصر، القاهرة (د.ت)، ص ٢٧.

ومع تطور الرواية الحديثة، تطور مفهوم الزمن الروائي فيها ليصبح الزمن منفصلاً عن زمنيته.[٩٠] كما تداخلت المستويات الزمنية من ماض وحاضر ومستقبل تداخلاً عجيباً، فاختفى الترتيب الزمني المباشر للمادة الروائية، وأصبحت الرواية تتناول الزمن بطريقة تتضمن الإشارات المتقابلة، أو المتعاقبة للأزمنة المختلفة. كما يكاد أن يكون مستحيلا دراسة الزمن عنصرًا مستقلًا بنفسه في الرواية الحديثة؛ لأن الزمان لا يتمتع "بوجود مستقل نستطيع أن نستخرجه من النص مثل الشخصية أو الأشياء التي تشغل المكان أو المظاهر الطبيعية، فالزمن يتخلل الرواية كلها، ولا نستطيع أن ندرسه دراسة تجزيئية، فهو الهيكل الذي تشيد فوقه الرواية".[٩١] ومن هنا، تأتي أهميته عنصرًا بنائيًا يؤثر في العناصر الأخرى وينعكس عليها.

تداخل الأجناس الأدبية في الرواية المغاربية:

الأدب "مرآة للواقع" كما يقول الناقد تدروف (**T. Todorov**) في كتابه الذي صدر سنة ٢٠٠٧ بعنوان: "الأدب في خطر"، لقد شرح تدروف قيمة الأدب الحقيقية الكامنة في تشريح الواقع بكل تصدعاته وأزماته. واعتبر التناص في مختلف أنواعه وتشكلاته تقنية استفاد منها الكثير من كتاب الرواية المغاربية سيما في تشكيل نصوصهم الإبداعية وممارساتهم الأدبية التي تتميز بانفتاحه على غيره من الأنواع الأدبية والفنون. لقد فرضت الرواية المغربية وجودها ضمن أجناس الإبداع الأخرى فحوت الشعر والمسرح والفن التشكيلي والسنيما والمذكرات واليوميات والرسائل وغيرها من الإبداعات الروائية.

تعدد الاصوات السردية: تسمى الرواية الكلاسيكية أو الرواية الفنية ذات البناء التقليدي رواية الصوت الواحد. وسماها نقاد الرواية بالرواية المنولوجية. في حين، لم تظهر الرواية البوليفونية المتعددة الأصوات إلا مع دوستفيسكي (Dostoïevski)، حسب المنظر الروسي ميخائيل باختين (Mikhail Bakhtine).

تعتمد الرواية البوليفونية على تعدد المواقف الفكرية، واختلاف الرؤى الإيديولوجية، وترتكز على كثرة الشخصيات والرواة والسراد والمتقبلين، وتستند إلى تنوع الصيغ والأساليب، واستعمال فضاء العتبة،[٩٢] وتوظيف وحدة الزمان والمكان أو ما يسمى بالكرونوتوب (Chrono tope)، وتشغيل الفضاءات الشعبية الكرنفالية.

البوليفونية (Poliphonie)، هي لغة تعدد الأصوات، وقد أخذ هذا المصطلح من عالم الموسيقى، ليتم نقله إلى حقل الأدب والنقد. والرواية البوليفونية هي تلك التي تتعدد فيها الشخصيات المتحاورة، وتتعدد فيها وجهات النظر، وتختلف فيها الرؤى الإيديولوجية. بمعنى أنها رواية حوارية تعددية، تنحى المنحى الديمقراطي، بحيث تتحرر بشكل من

[٩٠] ألان روب جرييه، نحو رواية جديدة، ترجمة: إبراهيم مصطفى إبراهيم، دار المعارف بمصر، القاهرة، ص ١٣٧.

[٩١] سيزا قاسم، بناء الرواية، دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٤.ص٢٧.

[٩٢] الفضاء أو العتبة (Seuil) في الرواية البوليفونية، هو مقر الصدمات والأزمات والمشاكل العضوية والنفسية. فالأماكن التي يعيش فيها البطل أو ينتقل عبرها هي أماكن موحشة وعدوانية، تثير الاشمئزاز والقلق والغثيان والموت.

الأشكال من سلطة الراوي المطلق، وتتخلص أيضا من أحادية المنظور واللغة والأسلوب.

ومن الظواهر الفنية التي تتبنى عليها الرواية البوليفونية، يمكن الإشارة إلى: تقليد الأساليب (Stylisation)، والمحاكاة الساخرة أو ما يسمى كذلك بالبارودي (Parodie)، والحوار (Dialogue)، والتهجين (Hybridation)، والتناص (Intertextualité)، والتنضيد، والعبارات المسكوكة، والأجناس المتخللة...

تعدد الرواة: يتعدد الرواة بناء على ما يتعامل معه الكاتب أو الشخصيات التي يتعامل معها كشخصيات ارتبطت يوما ما بحياته. لكل شخصية مواقفها، إذ تتبع من دوافع محددة كما تتجسد وظائف السيرة الذاتية في الرواية المعاصرة. ومن أهم النصوص الروائية الممكنة في هذا المجال، نذكر: رواية إلواز الجديدة (La Nouvelle Héloise) لجان جاك روسو (J. J. Rousseau)، ورواية العلاقات الخطيرة (Les Liaisons Dangereuses)، لكوديرلوس دو لاكلو (Choderlos de Laclos)، وروايات دويستفكسي (Dostoyevsky)، وخاصة روايته الشهيرة: الجريمة والعقاب (Crime and Punishment) ومن أهم الروايات العربية المغاربية التي سارت على هذا النحو، نذكر على سبيل المثال: رواية (لعبة النسيان) للمبدع المغربي محمد برادة.[٩٣]

تعدد اللغات والخطابات: المقصود هنا هو تعدد سجلات الكلام، كلغة الحديث اليومي التي تتخللها في الغالب لغة السرد الفصيحة، وهناك لغة المهنيين الدارجة ومصطلحاتهم، ولغة النقد الروائي كالتقنيات والمصطلحات التي يستخدمها الراوي، ولغة الكتابة كالرسائل التي تكتب داخل الرواية، واستخدام اللغة الأجنبية أو مصطلحاتها كواقع لغوي، يتضح عند الكتاب والنقاد في بعض بلدان المغرب العربي ويعيشه المواطن في حياته اليومية.

موت المؤلف وبعث القارئ:

يعود الفضل في ظهور فكرة موت المؤلف في النقد الروائي في فرنسا إلى الناقد الفرنسي رولان بارت (Roland Barthes) في الستينات من القرن العشرين حيث وضع حدا لحضور المؤلف في الرواية لكي يعوضه بشخصية من الشخصيات ذات الوظائف الجمالية التي كان يقوم بها. يفيد موت المؤلف أو غيابه في عدم تدخله في النص، وبالمقابل ينتقل القارئ من الهامش إلى النص، ويصبح ذا دور فاعل وإيجابية كما هو الحال عليه في نصوص روايتي الكاتبة الجزائرية أحلام مستغانمي: فوضى الحواس (١٩٩٦) وعابر سرير (٢٠٠٣)؛ إذ تعلن شخصية صاحب الثوب الأسود عن قتلها للكاتبة والحلول محلها، والقيام بدور الكتابة عوضا عنها.[٩٤]

تشظية النص الروائي المغاربي:

استخدم جيل الثمانينات من كتاب الرواية المغاربية تشظية النص تقنية روائية، وقد استمدوها من جيل

[٩٣] محمد برادة، لعبة النسيان، دار الأمان، الرباط، المغرب، طبعة، ٢٠٠٣م.

[٩٤] أنظر: د. بوشوشة بن جمعة، سردية التجريب وحداثة السردية في الرواية العربية الجزائرية، (حوارية النص القارئ في روايات أحلام مستغانمي)، المغاربية للطباعة والنشر، ٢٠٠٥م.

الستينات من كتاب الرواية الجديدة في مصر كإدوارد الخراط، ويوسف القعيد، وجمال الغيطاني، وصنع الله إبراهيم، وإبراهيم أصلان وغيرهم وكذلك من كتابات أعلام الرواية في فرنسا في الخمسينات من القرن الماضي مثل: الأن روب غرييه (Alain Robbe Grillet) ونتالي ساروت (Nathalie Sarraute) وميشيل بوتور (Michel Butor) وغيرهم من الروائيين الباحثين عن أفق جديد في الكتابة الروائية. والتشظية تحول وحدة النص إلى شتات من خلال تقطيعها إلى مقاطع تتداخل فيما بينها: كإضافة الحكايات والخطب والشعر أو المضامين أو الحكم والأمثال... وتسهم التشظية أو تفتيت النص ومكوناته في تشعب السرد إلى حد التيه في كثير من الأحيان. فالحكاية تتعقد وتتجزأ الشخصيات والأحداث والخطابات ولغة السرد.

تشكيل النص: نعني به إعطاء شكل وهيئة تشغل البصر وتثير معنا متحركا في ذهن المتلقي، دون اهتمام لمطابقة المفهوم لما يسمى بالفنون التشكيلية (Art plastiques)، فالكتابة منطقة وسط بين التعبير الشفوي والتعبير بالصورة. فالخطوط تمثل الأصوات واسترجاعها يمثل الوظيفة أي ما تحول إلى صنعة بصرية جمالية.

معالجات الرواية: يتطرق الكاتب المغاربي ذو التعبير الفرنسي إلى مواضيع تهتم بالهجرة واقعًا معاشًا في الغرب والضياع وفقدان الهوية والسياسة... وكذا لمن كتب ويكتب بالعربية، الجميع يعالج قضايا واقعية يعيشها الفرد المغاربي في حياته اليومية كالفقر والفساد الإداري والهجرة مصدرًا للرزق أو منفى أو الهجرة انتقالًا من مناطق نائية إلى مدن كبيرة وغيرها...

مواقف الكتاب: يقوم الكتاب بدراسة لبعض الأدباء وشخصياتهم، ويحلل النقاد أعمالهم ويستعرضون بعض المواقف من حياتهم، وغالبا ما يتحدث الكتاب في موضوعات متشعبة ومختلفة كالشعر والأدب والتاريخ واللغة والفن...

الموقف من الكتابة: الكتابة هي ذاكرة الفعل والإحساس، وغالبا ما يتم الاهتمام بشكلها الإبداعي بصرف النظر عن التصنيفات التي أفرزها النقد الحديث، فالمؤلف يكتب لكي يفرغ شحنة عاطفية يشعر بها القارئ والناقد، فالكتابة سرية، لذا فالجميع يقوم بعملية تخزين للمواقف على مستوى الذاكرة والمشاعر، وهذا التخزين ينضج مع الوقت ليتحول إلى أداة تعبير، وأداة التعبير هذه هدفها في الأساس "التفريغ"، فحين تتحدث لصديق عن هذا الموقف أو ذلك، أو حين تبكي تأثراً به أو بغيره، أو تقوم بفعل ما فإنك تنفس عن حالتك التي تشعر بها.

الموقف من الرواية: لا شك أن للكتاب المغاربة موقفا إيجابيا من الرواية كونها أسهمت في الوعي الاجتماعي والثقافي بتعدد مواقفها وتشعب مواضيعها التي طرحت لكي تحكي الآمها وتحاكي مثيلاتها سيما في الوطن العربي. إن حضور الحرية في تشكيل النص الروائي المغاربي عنصر أساس في قوة حضور إبداعات الكتاب المغاربة وتوهجها ، فهي بذلك تحطم كل الحدود وتتجاوزها، وهذا ما تؤكده مارت روبير (Marthe Robert) في قولها إن للرواية مطلق الحرية "في اختيار مواضيعها وأطر

أحداثها وطرق تصوير الواقع، رافضة كل القواعد، مخترقة كل الحدود."[٩٥]

الموقف من الثالوث المحرم:

بحرت الروايات المغاربية المكتوبة بلغتين إلى مواضيع متعددة وأسهمت في كثير من الأحيان في الثورة الثقافية والعلمية والوعي الاجتماعي في العالم العربي المغاربي على وجه الخصوص والعربي عموما. مع ذلك، لم ينس أو يتناس المبدعون المغاربة من الحديث عن شتى آلام المعاناة. لقد كان لحدة الطرح أحيانا، جرأة خارقة للقوانين وتشكيل الرؤيا وصياغة الموقف مقارنة مع كتاب المشرق العربي. ومن المواضيع الجدلية التي أثيرت عبر مشوارهم الأدبي اهتمام المبدعين بإشكالات معاشة في الحياة اليومية سيما المعاصرة منها. فكل كتاب الرواية العربية أو الفرنسية، كتب عن ما يسمى بالثالوث المحرم: الدين والسياسة والجنس وبنفس القدر. وغالبية من وظف هذه المواضيع من الكُتاب المغاربة، قد انطلق من ثنائية المسكوت عنه/ والمُصرح به؛ إذ قرر بعض هؤلاء الكتاب أن يصرحوا بالمسكوت عنه، وتصريحهم لم يتجاوز مستوى التلفظ الخطابي. مستبعدين الاشتغال الفني على استثمار تلك المواضيع (التيمات) في توليد الدلالات والتأويلات الخطابية وصهرها ضمن نسيج حكائي متنام بمستواه البنائي أو الدلالي أو التمثيلي في نص الرواية.

الخاتمة

يعد الإبداع الروائي المغاربي، الحديث والمعاصر، الذي تحدثنا عنه في هذا البحث إبداعا ثريا من خلال التجارب والخصوصية والمواكبة وتعدد إشكالياته. نشأ ذلك نتيجة المعاناة التي يشعر بها المبدعين في بلدان المغرب العربي، وإن اختلف الزمان والمكان. ويتضح للعيان من خلال النصوص المتعددة بأن نقاط الالتقاء بين المبدعين في المغرب العربي كثر سيما عبر إبداعهم الروائي المكتوب باللغتين: العربية والفرنسية. ذلك كون كلا اللغتين المكتوب بهما الإبداع، تعكس في جوهرهما، مسألة الهوية وإثبات الكيان الحضاري المنتمي لكتاب الرواية عبر ما يجسدونه من طرح إشكاليات متعددة استثمرت ماضيها وواكبت منجزات حاضرها وأصلته بكيانها مقارنة بالآخر.

تميزت الروايات المغاربية والمكتوبة بلغتين، برصد علاقة تقابلية بين المجتمعين المغاربي والغربي وأخرى قدمت صورة عن الواقع الاجتماعي والفكري في البلدان المغاربية وما زالت تطمح إلى تقديم وعي شامل بقضاياه وخصوصا في علاقته بحضارة الاستعمار. لقد بقي الغرب في الإبداع المغاربي موضوع تأمل وانتقاد. فمن ناحية انفتحت بلدان ومجتمعات المغرب العربي على الغرب كما يؤكد عباس الصوري: "عن طريق التعليم وأجهزة الإعلام (إذ) غير كثيرا عاداته اللغوية، وأدخل قيما جديدة تتعارض مع ما كان للعربية من قداسة وتقدير ثقافي وميل إلى تقليد السلف في بلاغتهم التقليدية، ودعا

[95] Marthe Robert, *Roman des origines et origines du roman*, coll. "Tel", Paris, Gallimard, 1976, p. 15.

إلى خلق أنماط أخرى من التعبير ومفاهيم جديدة للبلاغة."[٩٦]

كما أن النماذج الروائية التي أشرنا إليها عبر دراستنا دلائل على تواتر صور الالتقاء التي تبرز عبر الإبداع المغاربي المكتوب بلغتين. إذ جسد الإبداع المغاربي المنفتح والواعي بكل ما يجري حوله، علاقته بذاته كما جسد الآخر موضوعًا للنقاش، وهذه العلاقة "حددتها التطورات السياسية والتحولات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي شهدتها بلدان المغرب العربي في تاريخها الحديث والمعاصر."[٩٧] لهذا تعددت الخطابات والصيغ في الرواية الواحدة بتعدد الأحداث والحكايات والإشارات والرسائل التي تسهم في إضاءة الحدث وتقديمه.

عكست الروايات المغاربية أيضا، مواقف انتقادية تجاه واقع مجتمعها المغاربي وحصرتها في وجود فوارق اجتماعية مختلفة وطبقات، وفي انعدام الحرية والتبعية للمستعمر والحرمان بكافة صوره المعيشية والجنسية وإشكالية الأرض وأزمة الفكر وواقع المرأة والتفكير الخرافي وعنف السلطة، والهيمنة الثقافية والأيدلوجية والصراع بين التنظيمات الحزبية والنقابية...

تنم كل هذه المواقف عن وعي الكاتب المغاربي وتعدد مواقفه الأيدولوجية المباشرة. والمبدعون المغاربة من الجنسين، دائمو الحذر ولم يحدث عبر رواياتهم، أن وقعوا في تصورات ثابتة ونهائية، بل تجاوزوا ذلك كونهم أصحاب فكر يقض وناقد سيما في حديثهم عن القضايا المغاربية الصرفة. كما نجد في الأدب المغاربي المكتوب بلغتين، سلسلة من الصراعات، التي تخصّ الماضي والإرث الاستعماري والتقاليد، مقابل خطاب التحديث والحرية والليبرالية، والرمزية التي تتناول موضوعات القيم والمعيشة، والقدرة على ممارسة الحرية الفردية، والشغف بالهوية بوصفها وجودا اجتماعيا له خياراته ورهاناته.

تعرفنا الرواية المغاربية عبر معطياتها على محنة الحروب المهددة التي عاشها الإنسان العربي عموما والمغاربي خاصة، والتي تركت أزماتها على المجتمع المغاربي ممثلا في الرجل والمرأة، وعلى الوعي وأثره النفسي الذي تركه الاستعمار والاحتلال والأزمة الفلسطينية وحرب الخليج والربيع العربي وغيره من الأحداث. كما حققت الرواية المغاربية مشاهد إبداعية متعددة. وأثبتت العديد من الدراسات أهمية ما تمثله هذه الرواية وترسخه في التفكير النقدي الممثل في أسماء كتابها وتجارب النقاد البارزة، لقد رسخت الوعي المعرفي بالنقد الروائي من خلال مناهجه وتصوراته ومفاهيمه.[٩٨]

كما يوضح البعد الحواري للرواية المغاربية قدرتها على بناء خصوصيتها وجديتها ومكانتها ويسهم في بناء صياغة تصورها الإبداعي وهاجسها التجريبي داخل نطاق جنسها الروائي. وتحمل الرواية

[٩٦] عباس الصوري، تعليم التواصل، أقلام (المغربية)، عدد ٤، أكتوبر ١٩٧٨م، ص: ٣٢-٣٣.

[٩٧] د. بوشوشة بن جمعة، التجريب ارتحالات السرد الروائي المغاربي، المغاربية للنشر، ٢٠٠٣م.

[٩٨] عبدالحق ميفراني، مجلة آفاق المغربية، مجلة اتحاد كتاب المغرب، عدد مزدوج، العدد (٧٩ و ٨٠)، ملف مهم عن: "أسئلة الرواية المغربية: دراسات وشهادات". نشر في الاتحاد الاشتراكي بتاريخ ٢٠١١/٠٤/٢٦م.

المغاربية في طياتها توازنًا راقيًا بين الكتابة والحكاية وأصول الخيال، وتسير بتوازن بين مختلف وظائفها الجمالية والمعرفية والتداولية في مختلف أرجاء المغرب العربي والعالمي. وهكذا أثرت الرواية المغاربية الجديدة خيالنا وتعابيرنا وأبهرت النقاد حتى أصبحت ذات اهتمام متزايد بعد أن أجادت فن الحكاية لتصبح نصوصا مفتوحة على العالم وعلى مواكبة تحولاته. كما تعمل الرواية المغاربية على تشكيل مداخل أساسية في قراءة نصوصها الأدبية وتحليلها التي تربطنا بالنص وتأويله وبالعالم.[٩٩]

المراجع العربية

- عبد الحميد عقار، الرواية المغاربية: تحولات اللغة والخطاب، شركة النشر والتوزيع، المدارس، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م.
- د. حميد لحمداني، أسلوبية الرواية، منشورات دراسات سال، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٩م.
- رشيدة بن مسعود، المرأة والكتابة: سؤال الخصوصية/ بلاغة الاختلاف، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
- حكيم عنكر، الرواية المغربية تنطق بلسانين، ملحق الخليج الثقافي، الرباط، تاريخ النشر: ٢٠٠٩/١٠/٢٤م.
- د. بوشوشة بن جمعة، سردية التجريب وحداثة السردية في الرواية العربية الجزائرية، المغاربية للطباعة والنشر، ٢٠٠٥م.
- د. بوشوشة بن جمعة، مختارات من الرواية المغاربية المعاصرة، الجزء الأول والثاني، بيت الحكمة، قرطاج، ١٩٩٢م.
- د. بوشوشة بن جمعة، إتجاهات الرواية في المغرب العربي، المغاربية للطباعة والنشر والاشهار، ١٩٩٩م.
- د. مصطفى عبدالغني، الاتجاه القومي في الرواية، عالم المعرفة، رقم ١٨٨، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٤م.علامات في النقد، المجلد الرابع عشر الجزء ٥٣، ٢٠٠٤م، الندي الأدبي الثقافي بجدة.
- شاكر نوري، منفى اللغة: حوارات مع الأدباء الفرانكفونيين، كتاب مجلة دبي الثقافية، عدد ٤٨ أبريل ٢٠١١م.
- مجلة آفاق، عدد مزدوج ٧٩ و ٨٠، سنة ٢٠١٠م، اصدار اتحاد كتاب المغرب.
- مجلة آفاق، عدد مزدوج ٨١ و ٨٢، سنة ٢٠١٢م.

[٩٩] مجلة آفاق المغربية، مجلة اتحاد كتاب المغرب، عدد مزدوج، العدد (٧٩ و ٨٠)، المرجع السابق ذاته..

المراجع الأجنبية

- J. Déjeux, *Le sentiment religieux dans la littérature maghrébine de langue française,* éd. L'Harmattan, 1986.
- Marc Gontard, *Le moi étrange: Littérature marocaine de langue française*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- Denise Brahimi, *Appareillages*, éd. Deux temps Tierce, 1991.
- Assia Djebar, *Les Enfants du nouveau monde*, Juillard, 1962.
- Assia Djebar, *L'amour, la fantasia*, éd. Albin Michel, Livre de Poche, 2001.
- Jauss. R., *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.
- Rachid Boudjedra, *La vie à l'endroit*, Paris, éd. Grasset et Fasquelle, 1997.
- Jean Mazel, *Enigmes du Maroc*, éd. Robert Laffont, 1971.
- Jean Palou, *La Sorcellerie*, Puf, Que sais-je ? 1ère éd. 1957.
- Jules Michelet, *La Sorcière*, éd. Garnier, Flamarion,1966.
- N. EL-Sa'adaoui, *La face cachée d'Eve*, Paris, éd. Des femmes, 1982.
- Fatima Mernissi, *Sexe, idéologie, Islam*, Paris, éd. Tierce, 1983.
- Roger Chemain, *L'imaginaire dans le roman africain*, L'Harmattan, Paris, 1985.
- Michel Erlich, *Les mutilations sexuelles*, Paris, Puf, Que sais-je ? 1991.
- Germaine Tillion, *Le harem et les cousins*, éd. Seuil, coll. Point, 1966.
- Jean Libis, *Le mythe de l'androgyne, L'île verte*, éd. Berg / internationale, 1980.
- Ahlam Mostéghanemi, *Femmes et écritures*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- Abdelwahab Bohdiba, *La sexualité en Islam*, Puf, 1975.
- T. Ben Jelloun, *L'Hospitalité française*, Paris, éd. Seuil, 1984.
- Tahar Ben Jelloun, (in) *A ma mère, 60 écrivains parlent de leur mère*, éd. P. Horay, Paris 1988.
- Jean Genet, (in) *Le monde*, 11 novembre 1979.
- Nathalie Sarraute, *L'ère du soupçon*, Idées, Gallimard, 1978.
- N. EL-Sa'adaoui, *La face cachée d'Eve*, Paris, éd. Des femmes, 1982.
- Tzvetan Todorov, Mikhail Bakhtine, *Le Principe, dialogique*, Seuil, 1981.
- Jean Ricardou, *le nouveau roman*, Edition Seuil 27, rue Jacob, Paris 1978.
- Article paru le 14 Janvier 1957, (in) *Démocratie*, n° 2 p. 10, cité par *Itinéraire et contacts de cultures*. V. 11, *Littérature maghrébine*, T. 2, L'Harmattan, 1990, pp. 58-59.
- Roger Chemain et Arlette Chemain Degrenge, *Imaginaires francophones*, Publication de la Faculté des Lettres Arts et Sciences Humaines de Nice, Université de Nice Sophia-Antipolis, Nouvelle série, No. 22, 1995.
- *Cahiers Jussieu, n° 5, Les marginaux et les exclus dans l'histoire,* Paris, Université Paris VII, U.G.E., 10/18, 1978.
- D. Chraïbi (in) *Cahiers de la Méditerranée*, Juin 989, n° 38, Université de Nice.
- M. Mammeri, entretien (in) «*Confluent*» n° 23/24 Sept.-Oct. 1962, pp. 560-568.
- S. Garmadi, entretien (in) «*Alif*», n°1, 1971.
- Feraoun Mouloud, *Journal*, 1955-1962, Le Seuil; Paris,
- Kateb Yacine, *La langue de Malek*, (in) *Nouvel Observateur*, n° 1157, 1987, p. 87.
- A. Khatibi, (in) *Le Monde*, 17 Décembre 1971.
- A. Khatibi, Interview, (in*) Présence francophone*, n°8; Paris, printemps 1974.
- Abdelatif, Lâabi, *Souffles*, n° 18, 1970.
- *Cahier d'études maghrébines*, colloque, no. 2, mai 1990.
- *Ibla*, Revue Tunisian, 1992, t. 56, no. 169.
- Le Dictionnaire, *Le Petit Larousse illustré, 1987.*

The Crossing of Arabic and Francophone Writings in Maghreb Literature: Fiction as an Example

Dr. Abdullah Ahmed Alghamdi

Arabie Saoudite - Jeddah
Email: aghamdi6@kau.edu.sa
et
dr_ghamdi@hotmail.com

Abstract. the fiction text is considered an artistic form that protects us from forgetting our existence.
The literary text accommodates various narrative types. This is an indication of the cultural identity from a reader's perspective. Fiction is a relatively new literary domain in Arabic. Nonetheless, it received a relatively highly praised position in global and modern Arabic literature, more specifically in Maghreb and North African domains. One reason for the emergence of the cultural openness is the cultural change after independence which in itself was a result of literary text concerned with a new breed of intellect, both readers and writers. The North African culture transferred from spoken to written.
It must be noted that the location of these North African nations allowed them to meet various cultures and civilizations. It also gave them a priority to build a deeply rooted culture in different languages, cultures, civilizations including Arabic, Islamic, Berber and African, all of which coexisted with the European West during and after the colonization. These North African nations benefit from a genuine heritage that is deeply rooted in history. When written evidence is sought, we find texts written in both languages which never forgot about their Islamic Arabic heritage. The North Africans were split between two different cultures and a civilization each represents genuine values.
The examples of crossings in North African novels written in two languages share a number of features including criticizing the North African social reality and identifying its connection with the Western society in different forms. Even if many French scholars refuse to admit the Francophone literature is a North African effort that expresses itself even if written in the language of the occupier, some believe that North African literature in French should be as Arabic literature written in French.

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الانسانية، م٢٨ع٨ ص ص: ٦٩- ١١٩ (٢٠٢٠م)
DOI:10.4197/Art.28-8.4

السماع في منظور العلماء

د. محمد بن أحمد الجوير
جامعة دار العلوم

مستخلص. البحث يتناول قضية من قضايا السلوك عند الصوفية، تمثلت فيما يُعرف عندهم بالسماع؛ باعتباره بحسب زعمهم عبادة يتقربون بها إلى الله زلفى، وظاهرة السماع، صاحبها إفرازات عُدّت من متولداته، مثل الرقص والصعق واللطم وتمزيق الثياب٠٠إلخ

وقد نظر إليها علماء الأمة من (السلف والخلف) من المبتدعات في الدين، مما توجّب عليهم إنكارها، والرد على أصحابها، وفق المنهج الحق في الرد على المخالف، وقد شاركهم في الرد والنقد، بعض أئمة ومشايخ ومصنفي الصوفية ذاتهم، وقد شارك في الرد والإنكار بعض الشعراء أيضًا

والذي يلفت النظر، أن هذه الردود والإنكارات كانت في كل عصر ومصر؛ مما يؤكد وحدة المنهج في الدفاع عن العقيدة وتعرية خرافات المبتدعة.

المقدمة

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدى هدى محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

من نعم الله علينا، أن بعث إلينا محمد ﷺ، وختم به الرسالة، وأقام به الحجة، فحذّر من البدعة، تاركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك.

قال تعالى في محكم التنزيل: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[المائدة: ٣].

وقال ﷺ: « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه

فهو رد » [١].

من أصول الإسلام، ومعتقد أهل السنة والجماعة، ومناهجهم المعروفة؛ تقرير العقيدة، والرد على المخالف من أهل الأهواء والبدع.

وقد سار علماء الأمة من (السلف والخلف) منذ ظهور أهل الأهواء والبدع، بعد عهد الخلفاء الراشدين ﷺ، على منهج الدين الحنيف في الرد على المخالفين بالإنكار، والرد، والتحذير، متبعين المنهج الصحيح في ذلك على ضوء منهج القرآن والسنة المطهرة، من حيث الأصول والمناهج، وإن تنوّعت أساليبهم، تبعًا للظروف في قرونهم.

والمتأمل في أحداث التاريخ الإسلامي، بعد انتقال صفوة الخلق محمد ﷺ إلى الرفيق الأعلى، وانقضاء عهد الخلفاء الراشدين؛ يجد الخلافات والاضطرابات، فما تلبث أن تنطفئ فتنة، إلا وتطل أخرى برأسها، وما أن تندثر طائفة أو فرقة، إلا وتبرز أخرى متدثرة بالإسلام، كلها تكيد للإسلام وأهله المكائد والمصائب.

فعُرفت الجهمية والجبرية والمرجئة، وعُرف أهل الكلام من المعتزلة والماتريدية والآشاعرة، كما عُرفت الباطنية من الإسماعيلية والدروز والنصيرية، وكل هذه الفرق من غلاة الشيعة، كما عُرفت الصوفية، وكل هذه الفرق والطوائف، تصدّى لها علماء السلف ومعهم الخلف، وأنكروا عليهم بدعهم، وسلوكياتهم، ومناهجهم، حتى صاروا بذلك أعلامًا، بارزين، تحفظ المراجع وأمهات الكتب، جهودهم، وتتناقلها الأجيال بعدهم.

ولعل أبرز تلك الفرق والطوائف، التي نالت نقدًا وردودًا ظاهرة هي فرقة (الصوفية)، التي تدثرت بالزهد والعبادة والنسك في بدء ظهورها في القرن الثاني الهجري تقريبًا، ولم تلبث أن تطورت مراحل نشأتها حتى آل الأمر بغلاتها إلى الاعتقاد بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود، المفضية إلى الكفر والإلحاد، نتيجة تأثرها بالديانات الوثنية، والمذاهب الفلسفية.

هذه الفرقة، تُعدّ من الفرق التي ابتدعت سلوكيات ومعتقدات مصادمة لشعائر الدين المعروفة من الدين بالضرورة، حتى أصبحت من أشهر الفرق والطوائف المنتسبة للإسلام ابتداعًا؛ بل هي رأس المبتدعة.

وفي هذا البحث، رأيتُ أن أتناول قضية مهمة من قضايا السلوك عند الصوفية، التي عدَّوها عبادة تقربهم إلى الله، تلك هي (دعوى السماع) وما يتولد منه من إفرازات، لم يثبت عليها دليل.

والغاية من هذا البحث؛ كشف عوار وخفايا الصوفية في البدعة، التي سارت عبر القرون، ومازالت حتى هذا العصر، تتنامى بشكل بيّن، ولن يتأتى كشف حقيقتهم، إلا من خلال رصد ردود وإنكار ونقد العلماء عليهم في كل عصر ومصر، ولعلي في هذا البحث، أكتفي ببعض من هؤلاء العلماء، ممن تميز بغزارة علمه وقوة حجته.

وقد رأتيتُ أن يكون عنوان هذا البحث: « **السماع في منظور العلماء** »

وكان منهجي في إعداده قائمٌ على الآتي:

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور، فالصلح مردود، ٢٦٧/٢، حديث رقم (٢٦٩٧).

١- عرض شبه الصوفية، ثم بيان موقف العلماء منها.

٢- أذكر تاريخ وفاة العالم لأول مرة يرد اسمه، وذلك في ثنايا البحث.

٣- لا أترجم لأي من الأعلام، للحد من زيادة حجم البحث.

٤- أذكر اسم السورة ورقم الآية، بعد الآية مباشرة.

٥- أدوِّن معلومات المرجع لأول مرة في الغالب.

٦- اكتفيت بفهرس للموضوعات، وفهرس آخر للمصادر والمراجع.

- التعريف الاصطلاحي للصوفية

تعددت الأقوال حول التعريف الاصطلاحي للتصوف عند الصوفية وغيرهم، واختلفت الصوفية ذاتها ،حول هذا المعنى، واختلافهم هذا،لا يقلّ عن اختلافهم الكبير حول أصله في اللغة، إذ احتشدت به كتبهم حتى تجاوز تعريفه المائة عند بعضهم[١]، وزادت تعاريفه عن الألف عند البعض[٢]، بل قال بعضهم[٣] أنها زهاء الألفين؛ لذا رأيت أن أكتفي بالقول الراجح في هذه التسمية وهو القول بالنسبة إلى (الصوف). وممّن نقل هذا عن الصوفية السراج الطوسي[٤]، والكلاباذي[٥]، والهجويري[٦].

ويؤيد هذه النسبة السهروردي بقوله: "كان اختيارهم للبس الصوف لتركهم زينة الدنيا"[٧].

ثم يذكر أن هذا الاختيار ملائم من حيث الاشتقاق اللغوي، لأنه يقال "تصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص"[٨].

وممّن قال بذلك شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: "والنسبة في "الصوفية" إلى الصوف لأنه غالب لباس الزهاد"[٩].

كما اختار هذا القول ابن خلدون بقوله: قلت: والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف، وهم في الغالب مختصّون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس "الصوف"[١٠].

- مصادر التأثر

لقد أثبت المؤرخون، تأثر المتصوفة، بمصادر يهودية ونصرانية وهندية ويونانية ومجوسية وفارسية وقد يعود إلى عهود وثنية.

يقول الدكتور زكي مبارك: « الرقص والتواجد في حلقات الأذكار لا يمكن رجعه إلى أصول إسلامية صحيحة؛ وإنما هو أسلوب قديم عرفه الناس في

---

(١) انظر: اللمع، لأبي السراج الطوسي، تحقيق د.عبدالحليم محمود، وطه عبدالباقي، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية ص(٤٧).

(٢) انظر: عوارف المعارف، عمر السهروردي، القاهرة، مكتبة القاهرة، ١٣٩٣هـ ص(٥٨).

(٣) انظر: التعرف لمذهب أهل التصوّف، أبي بكر محمد الكلاباذي، ط٣، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٢هـ ص(٩).

(٤) انظر: اللمع، ص(٤٠-٤١)

(٥) انظر التعرف لمذهب أهل التصوف ص(٢٧، ٢٨).

=

(٦) انظر كشف المحجوب، علي الهجويري، دراسة وتعليق د.إسعاد عبدالهادي قنديل، مراجعة د.أمين بدوي، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٨٠م، ص(٦٠).

(٧) عوارف المعارف، ص(٦٠).

(٨) ن. م ص(٦١).

(٩) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبدالرحمن بن قاسم، طبعة خادم الحرمين الشريفين، إشراف الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين (٣٦٩/١٠).

(١٠) مقدّمة ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون، ط٦، بيروت، دار القلم، ١٤٠٦هـ ص(٤٦٧).

الديانات القديمة وكانت له صور شائعة في عهود الوثنية، فبعض الآلهة كانوا ظرفاء ويحبون لأتباعهم أن يتقربوا إليهم بالرقص والغناء والمجون »[١].

ولكن مع مرور الزمن استبدلت هذه الأبيات بالأشعار الغزلية التي أخذ القوالون[٢] ينشدونها في حلقات السماع ويحضرها المشايخ بصحبة النساء والمردان حتى تشكَّل السماع بمفهومه المقيد الذي كان من إفرازاته الصياح والبكاء والصراخ والصعق والزعق والتصفيق والرقص وتمزيق الثياب –كما أسلفت–.

وفي تحقيق لمجلة الهلال المصرية " فإن التصوّف في حقيقته خرج من أفكار ومعتقدات مجوسية، وبوذية، ومسيحية، ويهودية، ويونانية وهذه حقيقة يعترف بها المستشرقون الذين درسوا هذا النوع من التصوّف الإسلامي، فهذا "فون كريمر" يقول: إن في التصوّف عنصرين مختلفين أولهما مسيحي رهباني والثاني هندي بوذي"

والمستشرق ثولك، يرى أن التصوّف مأخوذ من أصل مجوسي، كما أن مؤسسي فرق الصوفية الأوائل كانوا من نفس ذلك الأصل المجوسي، وكذلك يقول المستشرق الهولاندي "دوزي": أن التصوّف جاء إلى الصوفية من فارس، حيث كان موجودا قبل البعثة المحمّدية. أمّا المستشرق "جولدزيهر" فقد فرّق بين تيارين مختلفين في التصوّف أولهما الزهد، وهذا في نظره قريب من روح الإسلام، وإن كان متأثّرا إلى حد كبير بالرهبانية المسيحية. والثاني التصوّف بمعناه الحقيقي وما يتصل به من كلام في المعرفة والأحوال والأذواق، وهو متأثّر من ناحية بالأفلاطونية الحديثة، ومن ناحية أخرى بالبوذية الهندية"[٣]، ويقول أحمد أمين: "ثم إن التصوّف لما كان مختلطاً مع الفقه في العصر الأوّل كان إسلاميا بحتاً، وكان الزهد طوعاً للأوامر الإسلامية، وظلّ كذلك طول العهد الأيوبي... فلمّا دخل في الإسلام كثير من الأمم الأخرى وأهل الديانات الأخرى كالنصارى، واليهود، والفرس، والهنود، وانتشرت الفلسفة اليونانية والأفلاطونية الحديثة استمد التصوّف من كل هذه المنابع، فلوّن عند بعض الناس بالزرادشتية الفارسية، وبالمذاهب الهندية، ولوّن عند بعض الناس بالنصرانية، وعند بعضهم بالأفلاطونية الحديثة، ثم اختلطت هذه العناصر كلّها بعضها ببعض، وكانت نزعات مختلفة، وطرق مختلفة على مدى العصور" [٤].

– تعريف السماع

يُعدُّ السماع من الظواهر التي تلفت النظر عند أولئك المبتدعة الصوفية قديمًا وحديثًا؛ وأفرده الكثير من مشايخهم ومؤرخيهم ومصنفيهم بمباحث خاصة في مؤلفاتهم.

---

(١) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، زكي مبارك ط٢ (مصر: دار الكتاب العربي -١٣٧٣هـ) (٣٨٤/١) هامش (١).

(٢) القوَّال: هو المنشد في ذلك الزمان، المطرب والمغني في زماننا هذا.

(٣) (مجلةّ الهلال، يونية ١٩٨٥م، ١٢ رمضان ١٤٠٥هـ) ص(١٠٦).

(٤) ظهر الإسلام/ أحمد أمين، ط٣، بيروت، الكتاب العربي (٥٨/٢).
ولمزيد من الاطلاع على هذه المؤثرات في القضايا العقدية والسلوكية للتصوّف، انظر: نظرية الاتصال عند الصوفية/ د. سارة آل جلوي، والمصادر العامّة للتلقي عند الصوفية/ صادق سليم صادق.

فلا يخلو مصنَّف من مصنفات القوم من ذكره والتشفي به، فكثرت فيه أقوال مشايخ الصوفية وأوليائهم والدعوة إليه والاعتقاد بإباحيته، كالسراج الطوسي في اللمع، والقشيري في رسالته، والسهروردي في عوارف المعارف، حيث عقد أربعة أبواب في السماع، والغزالي في الإحياء، ومحمد بن طاهر في صفة أهل التصوف وغيرها.

فيا ترى ما المقصود بالسماع عند الصوفية؟

السماع لغة:

قال ابن منظور: هو الغناء، وقيل الذكر المسموع الحسن الجميل، وكل ما تلذذت به الأذن من صوت حسن سماع[١].

- السماع في الاصطلاح الصوفي:

عرفه الطوسي بأنه « وارد حق يزعج القلوب إلى الحق فمن أصغى إليه بحق تحقق، ومن أصغى إليه بنفس تزندق »[٢].

وقال عنه القشيري بأنه: « بروق تلمع ثم تخمد، وأنوار تبدو ثم تخفى »[٣].

ولئن أُطلِق السماع عند الصوفية فإن المراد به عندهم السماع المقيد بالنغم لا مطلق السماع، يقول ابن عربي: « السماع المقيّد بالنغمات المستحسنات التي يتحرك لها الطبع بحسب قبوله: وهو الذي يريدونه غالبًا بالسماع المطلق »[٤].

- آثار السماع على الصوفية:

عند الاجتماع على الاستماع للمنشد (القوَّال) وهو يلقي الأشعار بالألحان يتأثر الحاضرون وتصدر منهم بعض السلوكيات تشكل إفرازه من إفرازات السماع عندهم تكون متولدة تلقائيًا نتيجة غياب العقل -أشبه بالسكارى-، ومن هذه الإفرازات والمتولدات التي تبدو ظاهرة على هؤلاء: البكاء، والصياح، تمزيق الثياب، اللطم، الرقص، التواجد، الزعق وغير ذلك. وهم يلتمسون لهذه الأفعال سندًا من الكتاب والسنة والقياس.

- الاحتجاج بالكتاب والسنة:

عندما يمارس الصوفية هذه السلوكيات؛ فهم يحاولون الاستدلال على ذلك بالنصوص الشرعية، وهي نصوص استخدموها في غير ما تدل عليه، أو لا تصح أصلاً نسبتها إلى الشارع، وقد وجدت - وللأسف الشديد- قبولاً لدى الرعاع من الصوفية، فمثلاً عند تقطيع الثياب وتمزيقها أثناء السماع يحتجون على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾[ص: ٣٣].

وأثناء تواجدهم عند السماع يحتجون بقصة رووها عن سلمان الفارسي -رضي الله عنه- أنه عندما سمع قوله

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور، بيروت، دار القلم (٣٦٥/٦).
(٢) اللمع للطوسي ص(٣٤٢)، الرسالة القشيرية في علم التصوف، عبدالكريم القشيري، تحقيق ودراسة هاني الحاج، المكتبة التوفيقية ص(٥٠٣)، إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، بيروت، دار العلم (٢٩٢/٢).
(٣) الرسالة القشيرية في علم التصوف، عبدالكريم القشيري، تحقيق ودراسة هاني الحاج، المكتبة التوفيقية ص(٥٢٥).
(٤) الفتوحات المكية لابن عربي، القاهرة، دار الكتب العربية الكبرى، ١٣٢٩هـ (٣٦٧/٢).

تعالى: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٤٣﴾[الحجر: ٤٣] صاح صيحة، ووضع يده على رأسه ثم خرج هاربًا ثلاثة أيام[١].

ومن سلوكياتهم عند السماع الزعق والصياح والبكاء، فقد روي عن الشبلي حكاية أنه كان يصلي خلف إمام له، « فقرأ الإمام هذه الآية: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا ۝٨٦﴾ [الإسراء: ٨٦] فزعق زعقة ظنوا أنه قد طارت روحه»[٢].

وقال الهجويري: « جئت يومًا عند الشيخ أرى العباس الشقاني وكان يقرأ: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٧٥] وكان يبكي ويصرخ حتى ظننت انه قد فارق الحياة »[٣].

وحكي عن ذي النون المصري أنه لما دخل بغداد فدخل عليه جماعة معهم قوّال (منشد)، فاستأذنوا أن يقول شيئًا فأذن لهم، فأنشد يقول:

صغير هواك عذّبني ... فكيف به إذا احتنكا
أما تنظر لمكتئب ... إذا ضحك الحلىّ بكى
وإن جمعت من قلبي ... هو قد كان مشتركا

فطاب قلبه وقام وتواجد وسقط على جبهته والدم يقطر من جبينه ولا يقع على الأرض، ثم قام واحد منهم فنظر إليه ذو النون فقال: ﴿الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ ۝٢١٨﴾[الشعراء: ٢١٨] فجلس الرجل[٤].

كذلك احتجوا بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩١][٥].

واحتجوا على جواز الطرب بقوله تعالى: ﴿ارْكُضْ بِرِجْلِكَ﴾ [ص: ٤٢][٦].

أيضًا احتج الصوفية على جواز هذه الإفرازات والمتولدات أثناء السماع بما رووه حديثًا عن أنس -رضي الله عنه- قال: كنا عند رسول الله ﷺ إذ نزل جبريل، فقال يا رسول الله: إن فقراء أمتك يدخلون الجنة قبل الأغنياء بنصف يوم؛ وهو خمسمائة عام، ففرح رسول الله ﷺ فقال: هل منكم من ينشدنا؟ فقال بدوي: نعم يا رسول الله، فقال: هات؛ فأنشد أعرابي:

قد لسعت حية الهوى كبدي ... فلا طبيب لها ولا راقي
إلا الحبيب الذي شغفت به ... فعنده رقيتي وترياقي

فتواجد رسول الله ﷺ وتواجد الأصحاب حتى سقط رداؤه عن منكبه، فلما فرغوا آوى كل واحد منهم إلى مكانه، قال معاوية بن أبي سفيان: ما أحسن لعبكم يا رسول الله، فقال: مه يا معاوية، ليس بكريم من لم يهتز عند سماع الحبيب، ثم قسم رداء رسول الله ﷺ

(١) انظر: اللمع للطوسي ص(١٨٥).
(٢) اللمع للطوسي ص(٣٥٥).
(٣) كشف المحجوب للهجويري ص(٦٤٢).
(٤) انظر: الرسالة القشيرية ص(٥١٩)، وعوارف المعارف للسهروردي ص(١٦٥).
(٥) انظر: الرهص والرقص لمستحل الرقص، إبراهيم الحلبي، دراسة وتحقيق، د. صالح السدلان ط١ (الرياض-دار طيبة - ١٤١٠هـ) ص(٩٥).
(٦) انظر: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم أحمد الأصبهاني، بيروت، دار الفكر، ١٤١٦ه، (٣٧٤/١٠).

على من حضر بأربعمائة قطعة »[١].

كما استدل الصوفية أيضًا على جواز هذا السماع بما روي عن عائشة –رضي الله عنها– قالت: دخل عليَّ أبوبكر الصديق وعندي جاريتان من جواري الأنصار، تغنيان بما تقاولت به الأنصار يوم بعاث، قالت: وليستا بمغنيتين، فقال أبوبكر: أمزمار الشيطان في بيت رسول الله ﷺ، وذلك يوم عيد، فقال رسول الله ﷺ: « **إن لكل قوم عيد وهذا عيدنا** »[٢].

– الاحتجاج بالقياس:

لم يكتف هؤلاء القوم بالاحتجاج بالكتاب والسنة، ولكنهم أيضًا جعلوا من القياس حجة لهم، فقد احتج بذلك القشيري على إباحة الغناء بقوله: « إن الطفل يسكن إلى الصوت الطيب، والجمل يقاسي تعب السير، ومشقة الحمولة فيهون عليه بالحداء »[٣].

وقد روى الهجويري أن بعض ملوك العجم مات وخلف ابنًا صغيرًا فأرادوا أن يبايعوه، فقالوا: كيف نصل إلى عقله وذكائه، فتوافقوا على أن يأتوا بقوَّال (منشد) فإن حسن الإصغاء علموا كياسته فلما أسمعوه القوَّال ضحك الرضيع، فقبّلوا الأرض بين يديه وبايعوه!![٤].

أيضًا يقيس السهروردي السماع على الغيث (المطر)، فيقول « مثل السماع مثل الغيث، إذا وقع على الأرض تصبح مخضرة، كذلك القلوب الزكية يظهر مكنون فوائدها عند السماع »[٥].

والصوفية عندما تبدوا عليهم هذه الآثار التي سبق وأن بيناها من الصياح والبكاء والزعق وتمزيق الثياب والتواجد وغيرها تحضرهم بذلك الشياطين وتشاركهم؛ بل تأزهم على ذلك أزًا، وهم يقرون بذلك.

يقول الهجويري: « قال سمعت أبا العباس الشقاني يقول: كنت يومًا جالسًا في مجلس سماع فرأيت كثيرًا من الشياطين عراة الأجسام، يرقصون بين الجماعة ينفثون عليهم لكي يزيدوا من حماسهم »[٦].

– السماع قربة عند الصوفية:

بلغ السماع عند الصوفية درجة قدسية رفيعة، تتجلى تلك عندما عدّوا مجالس السماع من مجالس نزول الرحمة، واعتقدوا ذلك السماع من الدين المنزل من رب العالمين، وبالتالي فهو عبادة من العبادات التي تقربهم إلى الله زلفى، وأي عبادة!!.

فهذا الجنيد المسمى عندهم (سيد الطائفة) يقول: « تنزل الرحمة على الفقراء –الصوفية– في ثلاث مواطن، عند السماع فإنهم لا يسمعون إلا عن حق ولا يقولون إلا عن وجد وعند أكل الطعام فإنهم لا يأكلون إلا عن فاقة وعند مجاراة العلم فإنهم لا يذكرون إلا

(١) عوارف المعارف للسهروردي ص(١٨٩).
(٢) إحياء علوم الدين (٢٧٨/٢)، الرسالة القشيرية ص(٤٦٦).
والحديث عند البخاري، كتاب العيدين، باب الحراب والدرق يوم العيد (٢/٢) بمعناه.
(٣) الرسالة القشيرية ص(٤٨٢-٤٨٤)، والحداء: من الحدو، سوق الإبل والغناء لها. انظر: مختار الصحاح، للرازي، ترتيب محمود خاطر، وتحقيق وضبط حمزة فتح الله، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ ص(١٢٧).
(٤) انظر: كشف المحجوب للهجويري ص(٤٨٦).
(٥) آداب المريدين للسهروردي، تحقيق فهيم شلتوت، القاهرة، دار الوطن العربي ص(١٠٣).
(٦) كشف المحجوب ص(٤٩٧).

صفة الأولياء »[١].

والعجب كل العجب أن جعل الصوفية منزلة السماع تفوق منزلة القرآن –والعياذ بالله–؛ بل أكبر تأثيرًا على قلوبهم منه.

يبدو هذا السلوك جليًا في هذه الرواية فقد روي أن يوسف بن الحسين الرازي كان يقرأ القرآن، فقصده أبوالحسين الدراج من بغداد لزيارته فوجده يقرأ في المصحف، فلما أنشد أبوالحسن:

رأيتك تبني دائمًا في قطيعتي ولو كنت ذا حزم لهدمت ما تبني

كأني بكم والليث أفضل قولكم ألا ليتنا كنا إذ الليث لا يغني

فأطبق يوسف بن الحسين المصحف، ولم يزل يبكي، حتى ابتلت لحيته وابتل ثوبه، حتى رحمه أبوالحسين لكثرة بكائه.

ثم قال يوسف بن الحسين يا بني تلوم أهل الري[٢]: يقولون يوسف زنديق هذا أنا من صلاة الغداة أقرأ المصحف، ولم تقطر من عيني قطرة، وقد قامت القيامة عليَّ بهذين البيتين »[٣].

وتأكيدًا لهذه الرواية، فقد وصفه الشعراني في طبقاته بقوله: « وكان إذا سمع القرآن لا تقطر له دمعه، وإذا سمع شعرًا قامت قيامته »[٤].

وهذا أبوحامد الغزالي يقول: « فاعلم أن الغناء أشد تهييجًا للوجد من القرآن »[٥].

أيضًا حاول الصوفية إضفاء القدسية على هذا السماع من خلال حكايات وروايات ظاهرها الكذب، منها ما روي عن ممشاد الدينوري أنه قال: « رأيت النبي ﷺ في النوم، فقلت له يا رسول الله هل تنكر من هذا السماع شيئًا؟ فقال: ما أنكر منه شيئًا، ولكن قل لهم يفتتحون قبله بقراءة القرآن ويختمون بعده بالقرآن »[٦].

ومما يدل على كون السماع عندهم من الدين، أن أبا الفضل بن طاهر المقدسي الصوفي (ت٥٠٧هـ) بعد أن أورد ما ظنه أدلة على مشروعية السماع قال: « فهذا رسول الله ﷺ وأصحابه والأولياء قد اجتمعوا للسماع وتواجدوا ورقصوا في اليقظة والنوم، فكيف ينكره أحد اليوم وما كان كذلك فهو دين معروف »[٧].

ولا يرون بأسًا في حضور الملاهي لسماع الأغاني لأنهم بزعمهم قد وصلوا إلى مقام اليقين الذي من وصله سقطت عنه التكاليف الشرعية!

فقد نقل عن رجل من المتصوفة، كان يحضر

(١) الرسالة القشيرية ص(٥٠٩)، واللمع ص(٣٤٣)، والإحياء (٢٧٠/٢).

(٢) الري: مدينة مشهورة تقع بين جرجان وطبرستان شمال إيران. انظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٦هـ (١١٦/٣).

(٣) انظر: اللمع ص(٣٦٤)، والرسالة القشيرية ص(٥٢٢).

(٤) الطبقات الكبرى، عبدالوهاب الشعراني، ط١، بيروت، دار الجيل، ١٤٠٨هـ (٩١/١).

(٥) إحياء علوم الدين (٢٣/٢).

(٦) إحياء علوم الدين للغزالي (٢٧٠/٢)، وانظر عوارف المعارف ص(١٦٥).

(٧) صفة أهل التصوف للمقدسي نقلاً عن كشف القناع عن حكم الوجد والسماع لأبي العباس أحمد القرطبي، تقديم وتحقيق وتخريج د.عبدالله الطريقي، ط١١٤١١هـ ص(١٥٩).

الملاهي، ويعمل عمل أهل البدع ويقول: هذا لا يؤثر؛ لأني وصلت إلى مقام لا يؤثر فيَّ معه الاختلاف[١].

- الرقص من متولدات السماع:

لدى المتصوفة عبادة، يمارسونها على غير وجهها الصحيح، هي عبادة (الذكر).

فالصوفية يتقربون به إلى الله، وهو عندهم ما يسمى بالذكر الصوفي، يفردون الله بالذكر، ويذكرون الله والنبي ﷺ، ثم يرقصون، ويتواجدون ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمۡ﴾[آل عمران: ١٩١].

فمن بدعهم في الذكر، ما يجري على ألسنتهم من إفراد الله فيقولون، « الله الله الله »، و « هو هو هو »، و « لا لا لا » أو « آه آه آه » أو « عا عا عا عا » أو « آ آ آ آ »، أو « ها ها ها ها »، أو «صوت بغير حرف، أو تخبيط، وأدبة عند ذلك التسليم للوارد[٢].

ويقول أبوالعباس المرسي: « ليكن ذكرك: الله الله، فإن هذا الاسم سلطان الأسماء، وله بساط وثمره، فبساطه العلم، وثمرته النور، وليس النور مقصودًا لذاته، بل لما نفع به الكشف والعيان، فينبغي الإكثار من ذكره، واختياره على سائر الأذكار، ليضمنه جميع ما في لا إله إلا الله من العقائد والعلوم والآداب والحقائق... »[٣].

والشاهد من هذا أن الصوفية تمارس الرقص والوجد أثناء ما يسمى عندهم بالذكر الصوفي، لذا صار الذكر قرينًا للسماع عندهم.

ومما ينبغي الإشارة إليه أن باب الأذكار هو الباب الذي ولج منه هؤلاء للتشريع لمريديهم، حيث وضع كل شيخ طريقة أذكارًا مخصوصة وكان لابد لكل شيخ أن يضفي على ذكره هالة من التقديس فمنهم من زعم أن ذكره أخذه من الرسول ﷺ، ومنهم من زعم أنه أخذه من الخضر -عليه السلام-.

وهذه الأذكار قد تحوي كلمات غير مفهومه، وكل يدعي الوصل بليلى!!.

فكل شيخ يدعي بأن من يردد ذكره له من الأجر كذا وكذا من المنافع الدنيوية، فهذا أحمد التيجاني المولود سنة ١١٥٠هـ شيخ الطريقة التجانية يدعي بأن الرسول ﷺ أعطاه ذكرًا يسمى « صلاة الفاتح » القراءة الواحدة له تعدل قراءة القرآن ستة آلاف مرة»[٤].

- النظر إلى وجه الأمرد من إفرازات السماع:

ثمة سلوك آخر عند الصوفية لا ينفك عن مسألة السماع عندهم، ذلك أنهم يعملون على تقريب الشباب المرد ويجوزون النظر إلى وجوههم أثناء

(١) انظر: الحلية لأبي نعيم (٣٥٦/١٠).
(٢) انظر: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، عبدالوهاب الشعراني، تحقيق وتقديم طه عبدالباقي سرور، ومحمد عيد الشافي، بيروت، مكتبة المعارف (٣٩/١).
(٣) نور التحقيق، حامد صقر (مصر: دار التأليف - ١٣٦٩هـ) ص(١٧٤).
(٤) جواهر المعاني على برادة (دار الجيل - بيروت) (١١٤/١).

اجتماعهم للسماع، بل إن البعض منهم قد يمارس بعض السلوكيات المشينة والشاذة مع هؤلاء المرد، بحجة النظر والاعتبار لزيادة الإيمان، هذا ما يتضح في الرواية التالية:

فقد ذكر الشعراني في طبقاته في ترجمة علي أبوخوذة: « أنه إذا رأى امرأة أو أمردًا راوده عن نفسه وحسس على مقعدته سواء كان ابن أمير أو ابن وزير ولو كان بحضرة والده أو غيره ولا يلتفت إلى الناس »[١].

وكان علي الحريري أكثر المتصوفة تهتكًا في معاشرة الأحداث « فكان من وقع نظره عليه من الأحداث وأولاد الجند والأمراء وغيرهم يحسن ظنه فيه، ويميل إليه، ولا يعود ينتفع به أهله، بل يلازمه ويقيم عنده، اعتقادًا فيه وميلاً إليه »[٢].

وقد أباح محمد بن طاهر المعروف بابن القيسراني، للصوفية النظر إلى وجوه المرد وذلك بتصنيفه رسالة في إباحة السماع والنظر إلى المرد[٣].

والشعراني يؤكد هذا السلوك عند الصوفيه، عندما أورد خبر الصالح محمد بن عراقي، الذي كان لا يمكِّن ابنه عليًا من الخروج إلى السوق، حين كان أمرد، إلا أن يُبَرقع خوفًا عليه من السوء والفتنة[٤].

ما سبق هو المفهوم السلوكي للسماع عند الصوفية وآثاره عليهم، ومنزلته عندهم، وذلك من واقع أقوال مشايخهم، التي ساقها أئمتهم ومصنفوهم.

وبعد هذا العرض لهذه الدعاوى الصوفية، نسوق كلام علماء الأمة حولها؛ لنقف على موقفهم من هذه الممارسات والسلوكيات، ليتبين الحق من الباطل.

- السماع في منظور العلماء

سبق وأن أشرتُ إلى أن دعاوى الصوفية بمجملها، لم تكن محصورة في قرن دون آخر؛ بل أنها وجدت مع التصوف والصوفية، منذ تاريخ نشأته، وسارت عبر عصوره، شأنها شأن كل بدعة، تبدأ صغيرة، ثم لا تلبث أن تكبر مع مرور الزمن.

لقد أنكر العلماء في كافة القرون، منذ ظهرت الصوفية وحتى اليوم على المتصوفة بدعهم ومخالفاتهم للعقيدة والشريعة والمنهج والسلوك، وبينوا ما يترتب عليها من مخالفات شرعية، وفندوا ما أحدثوه من بدع منكرة في هذا الشأن، ومن خلال ذلك أصلوا حكم الإسلام في السماع، وما يصحبه من آفات ومخالفات، تجسدت بإفرازاته، ومتولداته التي أشرت لها.

لا شك ولا ريب أن هذه الدعوى والممارسات السلوكية، بمجملها من البدع الظاهرة لدى المتصوفة، والتي لم يزل علماء الأمة، في كل قرن، وحتى اليوم، يُفندونها بدعة، بدعة، ويردونها، بل ينكرون على من يعتقد بها، ويمارسها، سندهم في ذلك، قال الله وقال رسوله ﷺ.

---

(١) الطبقات الكبرى (١٣٥/٢).

(٢) الموفي بمعرفة التصوف والصوفي/ لأبي الفضل جعفر الأدفوي، تحقيق وتعليق: د/ محمد ضالحنة، ط١ (الكويت - دار المعرفة - ١٤٠٨هـ) ص(١٥-١٦).

(٣) انظر: الطبقات الكبرى (١٢٩/٢)، وانظر تلبيس إبليس لابن الجوزي، بيروت، دار الكتب العلمية ص(٢٦٦).

(٤) انظر: لواقح الأنوار في طبقات الأخيار، عبدالوهاب الشعراني، (القاهرة، ١٩٦٥م) (٢٥٧/٢)

وقبل أن نقف على تلك الجهود، التي كُرّست، لتفنيد هذه البدع الظاهرة، وإنكارها والرد على أصحابها، يلزمنا معرفة الحكم الشرعي إزاءها ابتداءً.

- حكم السماع الصوفي:

بذل علماءُ الأمة، جهدهم وأفنوا أعمارهم، بالرد على المبتدعات والمحدثات في الدين، وما أن أطلَّت بدعة السماع عند الصوفية برأسها؛ إلا وتصدى لها هؤلاء العلماء الأجلاء في كل عصر ومصر، بتفنيدها والإنكار على أصحابها أشد الإنكار، وكان لأسلوب الرد، بالتأليف النصيب الأوفى، فكثرت المؤلفات في مسألة السماع؛ لاسيما التي تنكرها، وتعتبرها بدعة من أشهر البدع عند الصوفية.

وهذه بعضًا منها مطبوعًا:

١- الرد على من يحب السماع للقاضي طاهر الطبري (ت٤٥٠هـ).

٢- كتاب رسالة في تحريم الجبن الرومي وتحريم الغناء والسماع لأبي بكر محمد بن الوليد الطرطوشي (ت٥٢٠هـ).

٣- فتاوى في ذم الشبابة والرقص والسماع، لموفق الدين أبي محمد بن قدامة (ت ٦٢٠هـ).

٤- كشف القناع عن حكم الوجد والسماع لأبي العباس أحمد القرطبي (ت٦٥٦هـ).

٥- حكم السماع لابن تيمية (ت٧٢٨هـ).

٦- فتاوى في الغناء، لأبي العباس أحمد المعروف بابن قاضي الجبل (ت٧٥١هـ).

٧- نزهة الأسماع في مسألة السماع، لأبي الفرج عبدالرحمن بن رجب (ت٧٩٥هـ) [١].

٨- الرهص والوقص لمستحل الرقص، لإبراهيم الحلبي (ت ٩٥٤هـ) تحقيق: الدكتور صالح السدلان.

٩- كف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع، لابن حجر الهيتمي (ت٩٧٤هـ).

هذا وقد دلَّ الكتاب والسنة على تحريم الغناء.

فمن الكتاب:

قول الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡتَرِي لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًاۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٞ مُّهِينٞ ۝٦﴾ [لقمان: ٦].

قال ابن مسعود، وابن عبّاس، ومجاهد، وعكرمة: لهو الحديث هو الغناء، ذكر ذلك البغوي وقال: معنى قوله: ﴿يَشۡتَرِي لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ﴾ أي: يستبدل ويختار الغناء والمزامير والمعازف على القرآن[٢].

وقوله تعالى: ﴿وَأَنتُمۡ سَٰمِدُونَ ۝٦١﴾ [النجم: ٦١]، قال ابن عبّاس: هو الغناء[٣].

وقوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَفۡزِزۡ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتَ مِنۡهُم بِصَوۡتِكَ﴾ [الإسراء: ٦٤]، قال مجاهد: بصوتك: بالغناء والمزامير[٤].

وأمّا السنة الشريفة:

---

(١) لمزيد الاطلاع على المؤلفات في مسألة السماع: انظر: مقدمة كتاب كشف القناع عن حكم الوجد والسماع للقرطبي، تحقيق: د. عبدالله الطريقي.

(٢) انظر: تفسير البغوي، تخريج وتحقيق محمد النمر وعثمان ضميرية وسليمان الحرش، ط٢، الرياض، دار طيبة، ٢٨٦/٦.

(٣) انظر: تفسير البغوي ٤٢١/٧.

(٤) انظر: تفسير البغوي ١٠٥/٥.

فقد وردت أحاديث كثيرة تنصّ على تحريم الغناء، منها: قول النبي ﷺ: « **ليكونن من أمتي أقوام يستحلّون الحر، والحرير، والخمر والمعازف...** »[١].

وقال عليه أفضل الصلاة والسلام: « **في هذه الأمة خسف ومسخ وقذف، فقال رجل من المسلمين: يا رسول الله! ومتى ذاك؟ قال: إذا ظهرت القينات والمعازف، وشربت الخمور** »[٢].

وقد أورد ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ) رحمه الله بعض أقوال الأئمة في حكم هذا السماع ومنها:

١- قول الإمام احمد: (التغبير[٣] محدث)، وقوله وقد سئل عنه (هو بدعة).

٢- قول الإمام الشافعي: (تركت بالعراق شيئا يقال له التغبير. أحدثته الزنادقة يصدون الناس به عن القرآن).

٣- قول يزيد بن هارون: (ما يغبر إلا فاسق، ومتى كان التغبير؟).

٤- قول عبد الله بن داود: (أرى أن يضرب صاحب التغبير)[٤].

ثم بيّن ابن قدامة أن هذا التغبير هو السماع، وهو منهي عنه، فقال: « والتغبير اسم لهذا السماع، وقد كرهه الأئمة كما ترى، ولم ينضم إليه هذه المكروهات من الدفوف[٥] والشبابات[٦]، فكيف به إذا انضمت إليه واتخذوه دينا؟ فما أشبههم بالذين عابهم الله تعالى بقوله: ﴿ وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً ﴾ [الأنفال: ٣٥]، وقيل المكاء: التصفير، والتصدية: التصفيق، وقال الله سبحانه لنبيه ﷺ: ﴿وَذَرِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا﴾[٧].

وقال ابن قدامه رحمه الله: « من اتخذ الغناء صناعة، يؤتى له ويأتي له، أو اتخذ غلاما أو جارية مغنيين، يجمع عليهما الناس، فلا شهادة له لأن هذا عند من لم يحرّمه سفه ودناءة وسقوط مروءة، ومن حرّمه، فهو مع سفهه عاصٍ مصرّ، متظاهر بفسوقه، ... ومن كان يغشى بيوت الغناء، أو يغشاه المغنون للسماع متظاهرا بذلك، وكثر منه، ردّت

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الأشربة، باب ما جاء فيمن يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه ٢٤٣/٦.

(٢) سنن الترمذي، ضبط ومراجعة أصول وتصحيح عبدالرحمن عثمان، نشر محمد الكتبي، كتاب الفتن باب ما جاء في أشراط الساعة، ٣٣٦/٣، والحديث عن عمران بن حصين ﷺ، وقال الترمذي هذا حديث غريب.

(٣) التغبير: الاجتماع على الذكر والأوراد الصوفية، وترديد الصوت بالقراءة والطرب عند سماع الذكر أو بعض الأشعار، والضرب بالقضيب، ونحو ذلك، ويطلق عليه التغيير لأنهم يغيرون ذكر الله بما يطربون به من الشعر. وسمّوا مغيرين لتزهيدهم الناس في الفاني من الدنيا وترغيبهم في الآخرة.
(انظر: تلبيس إبليس ص ٢٣٠، والاستقامة لابن تيمية، تحقيق د.رشاد سالم، ط٢، القاهرة، مكتبة السنة، ١٤٠٩هـ ٢٣٨/١).

(٤) انظر: ذم ما عليه مدعوا التصوّف لموفق الدين عبدالله بن قدامه =

=

المقدسي، تحقيق زهير الشاويش، ط٣ (بيروت: المكتب الإسلامي - ١٤٠٤هـ) ص ٧.

(٥) الدّف: ألة طرب ينقر عليها، وجمعه دفوف. (انظر: المعجم الوسيط، إخراج إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبدالقادر ومحمد علي النجار، مجمع اللغة العربية بمصر، استانبول، دار الدعوة، ١٣٨٠هـ، ٢٨٩/١).

(٦) الشبابة: مزمار من القصب، مولّدة. (انظر: الوافي، معجم وسيط اللغة العربية، عبد الله البستاني (بيروت: مكتبة لبنان - ١٩٩٠م) ص ٣٠٣ بدون رقم الطبعة).

(٧) ذمّ ما عليه مدّعوا التصوّف، موفق الدين عبدالله بن قدامة المقدسي، تحقيق زهير الشاويش، ط٣، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٤هـ ص ٨.

شهادته في قولهم جميعا، لأنه سفه ودناءة »[١].

وقد أنكر محمد بن سيرين (ت١١٠هـ) رحمه الله هذا السماع فقد ذكر عنده: « الذين يصرعون إذا قرئ القرآن، فقال بيننا وبينهم أن يقف أحدهم على ظهر بيت باسطًا رجليه، ثم يقرأ عليه القرآن من أوله إلى آخره، فإن رمى بنفسه فهو صادق[٢].

وقال عبدالله بن المبارك[٣]: « لا تأخذوا عن أهل الكوفة في الرفض شيئًا، ولا عن أهل الشام في السيف شيئًا، ولا عن أهل البصرة في القدر شيئًا، ولا عن أهل خراسان في الإرجاء شيئًا، ولا عن أهل مكة في الصرف، ولا عن أهل المدينة في الغناء، لا تأخذوا عنهم في هذه الأشياء شيئًا »[٤].

وهذا ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) يذكر أقوال أصحاب المذاهب الأربعة في كراهيته[٥]، وبيّن رحمه الله أن سماع الغناء يجمع شيئين:

أحدهما: أنه يلهي القلب عن التفكر في عظمة الله تعالى، والقيام لخدمته.

الثاني: أنه يميله إلى اللذات العاجلة، ويدعو إلى استيفائها من جميع الشهوات الحسّية، ومعظمها النكاح، وليس تمام لذته إلا في المتجددات ولا سبيل إلى كثرة المتجددات من الحل، فلذلك يحثّ على الزنا، فبين الغناء والزنى تناسب من جهة أن الغناء لذّة الروح والزنى أكبر لذات النفس"[٦].

وقد حرّر شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) رحمه الله موقف السلف من أهل السنة والجماعة من دعوى السماع عندما سئل رحمه الله عنه، موضحًا السماع المشروع من السماع المبتدع قائلاً: « السماع الذي أمر الله به رسوله واتفق عليه سلف الأمة ومشايخ الطريق هو سماع القرآن، فإنه سماع النبيين وسماع العالمين وسماع العارفين،وسماع المؤمنين. قال -ﷻ- ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ مِن ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا ۚ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَٰنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا ۩﴾ [مريم: ٥٨]

وقال تعالى: ﴿قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا ۚ إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِن قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا ﴿١٠٧﴾ وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِن كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا ﴿١٠٨﴾ وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا ۩﴾[الإسراء: ١٠٧-١٠٩].

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ

(١) المغني، لابن قدامة، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، ١٤٠١هـ، ١٧٧/٩-١٧٨.

(٢) كشف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع، أحمد الهيثمي، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ ص(٨٢).

(٣) عبدالله بن المبارك: هو الإمام شيخ الإسلام، عالم زمانه، وأمير الأتقياء في وقته أبوعبدالرحمن الحنظلي، ولد سنة (١١٨هـ)، وتوفي في رمضان سنة (١٨١هـ). انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء، محمد الذهبي، ط٩، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ (٣٨٠/٨).

(٤) شرح السنة لأبي محمد الحسن البربهاري، تحقيق: خالد الرواي، ط٢، (الرياض - دار السلف - ١٤١٨هـ ص(١١٦).

(٥) انظر: تلبيس إبليس ص ٢٢٨-٢٣٠، وانظر آراء الأئمة الأربعة أبوحنيفة ومالك والشافعي وأحمد في الغناء، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، لابن القيم، تحقيق وتصحيح وتعليق محمد الفقي، بيروت، دار المعرفة، ٢٢٦/١-٢٢٩.

(٦) ن. م ص ٢٢٢.

﴿يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكۡتُبۡنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ ٨٣﴾ [المائدة: ٨٣].

وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتۡ قُلُوبُهُمۡ وَإِذَا تُلِيَتۡ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ ٢ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ٣ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ حَقّٗاۚ لَّهُمۡ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمۡ وَمَغۡفِرَةٞ وَرِزۡقٞ كَرِيمٞ ٤﴾[الأنفال: ٢-٤].

إلى أن قال -رحمه الله-: « وكما أثنى الله على هذا السماع فقد ذم المعرضين عنه وساق بعض الآيات القرآنية الدالة على الوعيد الشديد لمن أعرض عن سماع القرآن الكريم ثم قال:

وهذا كثير في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وإجماع المسلمين يمدحون من يقبل على هذا السماع ويحبه ويرغب فيه ويذمون من يعرض عنه ويبغضه».

إلى أن قال -رحمه الله-: « وهذا سماع له آثار إيمانية من المعارف القدسية والأحوال الزكية يطول شرحها، ووصفها، وله في الجسد آثار محمودة من خشوع القلب، ودموع العين، واقشعرار الجلد، وقد ذكر الله هذه الثلاثة في القرآن، وكانت موجودة في أصحاب رسول الله ﷺ الذي أثنى عليهم في القرآن، ووجد بعدهم في التابعين آثار ثلاثة الاضطراب، والاختلاج والإغماء، أو الموت والهيام، فأنكر بعض السلف ذلك إما لبدعتهم وإما لحبهم.

وأما جمهور الأئمة والسلف فلا ينكرون ذلك فإن السبب إذا لم يكن محظورًا كان صاحبه فيما تولَّد عنه معذورًا لكن سبب ذلك قوة الوارد على قلوبهم وضعف قلوبهم عن حمله فلو لم يؤثر السماع لقسوتهم كانوا مذمومين كما ذمَّ الله الذين قال فيهم: ﴿ثُمَّ قَسَتۡ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: ٧٤]، وقال -ﷻ-: ﴿أَلَمۡ يَأۡنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن تَخۡشَعَ قُلُوبُهُمۡ لِذِكۡرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلۡحَقِّ وَلَا يَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلُ فَطَالَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَمَدُ فَقَسَتۡ قُلُوبُهُمۡۖ وَكَثِيرٞ مِّنۡهُمۡ فَٰسِقُونَ ١٦﴾ [الحديد: ١٦]. ولو أثَّر فيهم آثارًا محمودة لم يجذبهم عن حدِّ العقل لكانوا كمن أخرجهم إلى حدِّ الغلبة كانوا محمودين أيضًا ومعذورين.

فأما سماع القاصدين لصلاح القلوب في الاجتماع على ذلك: إما نشيد مجرد نظير الغبار وإما بالتصفيق ونحو ذلك، فهو السماع المحدث في الإسلام فإنه أحدث بعد ذهاب القرون الثلاثة الذين أثنى عليهم النبي ﷺ حيث قال « **خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم** »[1]، وقد كرهه أعيان الأمة ولم يحضره أكابر المشايخ.

وقال الشافعي رحمه الله: « خلفت ببغداد شيئًا أحدثه الزنادقة يسمونه التغبير يصدون به الناس عن القرآن ».

وسئل عنه الإمام أحمد بن حنبل فقال: « هو محدث أكرهه قيل له: إنه يرق عليه القلب. فقال: لا تجلسوا معهم. قيل له: أيهجرون؟ فقال: لا يبلغ بهم هذا كله ».

فبيَّن أنه بدعة لم يفعلها القرون الفاضلة لا في الحجاز ولا في الشام ولا في اليمن ولا في مصر ولا في العراق

---

(١) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، استانبول، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ (١٨٩/٤).

ولا خراسان ولو كان للمسلمين به منفعة في دينهم لفعله السلف ولم يحضره مثل إبراهيم بن ادهم ولا الفضيل بن عياض ولا معروف الكرخي، ولا السري السقطي، ولا أبوسليمان الداراني، ولا مثل الشيخ عبدالقادر والشيخ عدي، والشيخ أبي البيان، ولا الشيخ حياة وغيرهم بل في كلام طائفة من هؤلاء كالشيخ عبدالقادر وغيره النهي عنه وكذلك أعيان المشايخ ».

إلى أن قال –رحمه الله–: « وبالجملة فعلى المؤمن أن يعلم أن النبي ﷺ لم يترك شيئًا يقرب إلى الجنة إلاَّ وقد حدَّث به ولا شيئًا يبعد عن النار إلا وقد حدَّث به وإن هذا السماع لو كان مصلحة لشرعه الله ورسوله فإن الله يقول: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[المائدة: ٣]. وإذا وجد فيه منفعة لقلبه ولم يجد شاهد ذلك لا من الكتاب ولا من السنة لم يلتفت إليه »[١].

– العلماء ودعوى أن السماع قربة إلى الله:

عندما اعتقد الصوفية، أن السماع، وما يترتب عليه من آثار، إنما يفعلونه، قربة إلى الله، زاعمين أنه من الدين.

واجه هذا الاعتقاد، ردّا، وإنكارًا، وتحذيرًا من علماء الأمة، سندهم في ذلك الكتاب والسنة، وأقوال السلف الصالح.

فقد شدّد الإمام موفق الدين ابن قدامة المقدسي رحمه الله، إنكاره على الصوفية في هذه الدعوى، وكان ذلك عندما ورد عليه سؤال جاء فيه: « ما تقول السادة الفقهاء... فيمن يسمع الدف والشبابة، والغناء ويتواجد حتى أنه يرقص... مع اعتقاده أنه محب لله، وأن سماعه وتواجده ورقصه في الله؟.

فكان مما أجاب به قوله: « إن فاعل هذا مخطئ ساقط المروءة، والدائم على هذا الفعل مردود الشهادة في الشرع غير مقبول القول، ومقتضى هذا أنه لا تقبل روايته... ولا شهادته برؤية هلال رمضان، ولا أخباره الدينية.

وأمّا اعتقاده محبة الله –ﷻ–، فإنه يمكن أن يكون محبًا لله سبحانه مطيعًا له في غير هذا... وأمّا هذا فمعصية ولعب، ذمّه الله تعالى ورسوله ﷺ، وكرهه أهل العلم وسمّوه بدعة، ونهوا عن فعله، ولا يتقرّب إلى الله سبحانه بمعاصيه، ولا يطاع بارتكاب مناهيه. ومن جعل وسيلته إلى الله سبحانه معصيته، كان حظه الطرد والإبعاد، ومن اتخذ اللهو واللعب دينًا، كان كمن سعى في الأرض بالفساد، ومن طلب الوصول إلى الله –ﷻ–من غير طريق رسول الله ﷺ وسنّته، فهو بعيد من الوصول إلى المراد »[٢].

وجاء في كلامه رحمه الله تعالى: « ومن المعلوم أن رسول الله ﷺ كان شفيقًا على أمته، حريصًا على هداهم رحيمًا بهم، فما ترك طريقًا تهدى على الصواب إلا وشرعها لأمته، ودلهم عليها بفعله قوله، وكان أصحابه من الحرص على الخير والطاعة

(١) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١١/٥٨٧-٥٩٥).

(٢) ن. م ص(٦).

والمسارعة إلى رضوان الله بحيث لم يتركوا خصلة من خصال الخير، إلا تسابقوا إليها. فما نقل عن النبي ﷺ ولا عن أحد من صحابته أنه سلك هذه الطريقة الرديئة، ولا سهر ليله في سماع يتقرّب به إلى الله سبحانه ولا قال: من رقص فله من الأجر كذا، ولا قال: الغناء ينبت الإيمان في القلب، ولا استمع الشبابة، فأصغى إليها وحسّنها، أو جعل في استماعها وفعلها أجرًا، وهذا أمر لا يمكن مكابرته، وإذا هذا لزم أن لا يكون قربة إلى الله سبحانه، ولا طريقًا موصلاً إليه، ووجب أن يكون من شر الأمور »[١].

وقال رحمه الله منكرًا على الصوفية في ذلك: « فأمّا من يجعله –أي ضرب الدف ونحوه– دينًا، ويجعل استماعه، واستماع الغناء قربة وطريقًا إلى الله سبحانه، فلا يكاد يوصله ذلك إلا إلى سخط الله ومقته، وربما انضم إلى ذلك النظر إلى النساء المحرّمات أو غلام جميل يسلبه دينه، ويفتن قلبه، ويخالف ربه في قوله سبحانه: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا۟ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ﴾[النور: ٣٠]، فكان دليلاً على تسامحه في المخالفة لقوله: ﴿وَيَحْفَظُوا۟ فُرُوجَهُمْ﴾، ولم يكن ذلك أزكى لهم، ومن ابتلي بمخالفة أوّل الآية، فليبادر إلى العمل بآخرها: ﴿وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[النور: ٣١][٢].

وقال رحمه الله وهو يرد على ابن الحنبلي إباحته سماع الشبابة، مبيّنًا أن هذا من فعل المبتدعة: « ومن العجب، استدلال الفقيه على إباحة الشبابة. بأنه قد سمعها من الصوفية، وما من قبيحة من القبائح، ولا بدعة من البدع، إلا قد سمعها مشايخ وشباب أيضًا،

وقد علم الناصح –أي ابن حنبلي– أنواع الأدلة، فهل وجد منها فعل المشايخ من الصوفية؟، وإن كان هذا دليلاً؛ فليضمّه إلى أدلة الشرع المذكورة، ليكون دليلاً آخر يقرب به على من قبله، ويكون هذا الدليل منسوبًا إليه، معروفًا به، ولكن لا ينسبه إلى مذهب أحمد، فإن أحمد وغيره من الأئمة بريئون من هذا »[٣].

وكان الحافظ عبدالغني المقدسي (ت٦٠٠هـ) قويًا في أمر الله، وكثيرًا ما كان بدمشق ينكر المنكر، ويكسر الطنابير والشبابات[٤].

وأبطل أبوبكر الطرطوشي (ت٥٢٥هـ) دعوى الصوفية بأن هذا السماع قربة إلى الله قائلاً: « وقد كان الناس فيما مضى يستتر أحدهم بالمعصية إذا واقعها ثم يستغفر الله ويتوب منها، ثم كبر الجهل، وقل العلم، وتناقص الأمر، حتى صار أحدهم يأتي المعصية جهارًا، ثم ازداد الأمر إدبارًا حتى بلغنا أن طائفة من إخواننا المسلمين –وفقنا الله وإياهم–

(١) ن. م ص(٩-١٠).
(٢) ذمّ ما عليه مدّعو التصوّف ص(١٤-١٥).
(٣) الذيل طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى، خرج أحاديثه ووضع حواشيه، أبو حازم أسامة بن حسن وأبو الزهراء حازم علي بهجت، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ (١٥٩/٤).
(٤) انظر: ن.م (١٢/٤-١٣).

استنزلهم الشيطان واستهوى عقولهم في حب الأغاني واللهو وسماع الطقطقة واعتقدته من الدين الذي يقربهم من الله تعالى، وجاهرت به جماعة من المسلمين »[١].

وأنكر ابن رجب (ت٧٩٥هـ) رحمه الله على الصوفية زعمهم أن السماع قربة لله قائلاً: «... إن يقع استماع الغناء بآلات اللهو أو بدونها على وجه التقرب إلى الله تعالى وتحريك القلوب إلى محبته والأنس به والشوق إلى لقائه، وهذا هو الذي يدعيه كثير من أهل السلوك ومن يتشبه بهم ممن ليس منهم، وإنما يستتر بهم ويتوصل بذلك إلى بلوغ غرض نفسه عن نيل لذته، فهذا المتشبه بهم مخادع مُلبِّس وفساد حاله أظهر من أن يخفى على أحد.. ».ثم بين رحمه الله حال الصادقين في دعواهم الذي لُبِّس عليهم فتقربوا إلى الله بما لم يشرعه الله واتخذوا دينًا لم يأذن الله فيه فلهم نصيب ممن قال الله فيه: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً﴾ [الأنفال: ٣٥].

وقال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾[الشورى: ٢١].

فإنه إنما يتقرب إلى الله بما يشرع التقرب به إليه على لسان رسوله، فأما ما نهى عنه فالتقرب به إليه مضادة لله في أمره »[٢].

وقال رحمه الله أيضًا في هذا السياق: « فلا ريب أن التقرب إلى الله بسماع الغناء الملحن لاسيما مع آلات اللهو مما يعلم بالضرورة من دين الإسلام، بل ومن سائر شرائع المسلمين أنه ليس مما نتقرب به إلى الله، ولا مما تزكَّى به النفوس وتطهر من أدناسها وأوصارها، ولم يشرع على لسان أحد من الرسل في ملة من الملل أشياء من ذلك، وإنما يأمر بتزكية النفوس بذلك من لا يتقيد بمتابعة الرسل من أتباع الفلاسفة كما يأمرون بعشق الصور، وذلك كله مما تحيى به النفوس الأمّارة بالسوء لما لها من الحظ ويقوى به الهوى وتموت به القلوب المتصلة بعلام الغيوب، وتبعد به عنه »[٣].

وقال ابن كثير (ت٧٤٤هـ) في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ۝٦﴾ [لقمان: ٦] [٤].

إن لهو الحديث هو: الغناء، وذكر أن المعازف واللعب واتباع الشهوات، وكل ما يصد عن ذكر الله، هي ما كانت تتلو الشياطين[٥].

وقال رحمه الله في وصفه سماع الصوفية؛ بأنه سماع شيطاني، فقال ترجمة الشيخ أبو الرجال المنيني "الشيخ الزاهد العابد.. كانت له أحوال ومكاشفات.. وكانت له زاوية ببلده، وكان بريئًا من

(١) المدخل لابن الحاج (١٠٠/٣).
(٢) نزهة الأسماع في مسألة السماع لابن رجب، تحقيق الوليد الفريان، ط١، الرياض، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٠٧هـ ص(٨٠-٨١).
(٣) نزهة الأسماع، ص(٨٢).
(٤) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ط٩، لبنان، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٣هـ(٤٥٠/٣-٤٥١).
(٥) نفس المرجع (١٣٩/١).

هذه السماعات الشيطانية"[١] .

وقال ابن تيمية رحمه الله في معرض إنكاره على هؤلاء المبتدعة: «... كثير من الأشعار التي يسمعها أهل السماع –الصوفية–، قد يتضمن من الكذب على الله، والتكذيب بالحق: أنواعًا »[٢].

وأضاف: وصار من هؤلاء من يُنشد أشعار الفساق، والفجار، والكفار، بل وينشدون ما لا يستجيزه أكثر أهل التكذيب، وإنما يقوله: أعظم الناس كفرًا برب العالمين، وأشدهم بُعدًا عن الله ورسوله، والمؤمنين وزادوا على ذلك في أنواع الآلات، ما زادوا به الفتنة، حتى ربا فيها الصغير، وهرم فيها الكبير، حتى اتخذوا ذلك دينًا وعادة، وجعلوا من الوظائف الراتبة، بالغداة، والعشي، كصلاة الفجر، والعصر، وفي الأوقات، والأماكن، الفاضلات، واعتاضوا به عن القرآن، والصلوات[٣].

وقال القاضي أبوالطيب طاهر الطبري (ت٤٥٠هـ) رحمه الله: « اعتقاد هذه الطائفة مخالف لإجماع علماء المسلمين، فإنه ليس فيهم من جعله دينًا وطاعة ولا روى إعلانه في الجوامع والمساجد، وحيث كان من البقاع الشريفة والمشاهد الكريمة، فكان مذهب هذه الطائفة مخالفًا لما اجتمعت العلماء عليه ونعوذ بالله من سوء التوفيق[٤].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في معرض إنكاره على الصوفية: « وأما اتخاذ التصفيق والغناء والضرب بالدفوف، والنفخ في الشبابات والاجتماع على ذلك دينًا وقربة وطريقًا إلى الله، فهذا ليس من دين الإسلام وليس مما شرعه لهم نبيهم محمد ﷺ، ولا أحد من خلفائه، ولا استحسن ذلك أحد من أهل الدين ولم يفعل ذلك على عهد رسول الله ﷺ، ولا عهد الصحابة ولا تابعيهم بإحسان ولا تابعي التابعين، بل لم يكن أحد من أهل الدين من الأعصار لا بالحجاز ولا بالشام ولا باليمن، ولا العراق ولا خراسان ولا المغرب ولا مصر يجتمع على مثل هذا السماع وإنما ابتدع في الإسلام بعد القرون الثلاثة، ولهذا قال الشافعي لما رأى ذلك: « خلفت ببغداد شيء أحدثته الزنادقة »[٥].

كما أنكر الطرطوشي على الصوفية رقصهم وتواجدهم، وعدّ ذلك من البطالة والجهل والضلال، وقال أنه دين الكفّار وعبَّاد العجل، قال ذلك ردًا على سؤال وجه له، جاء فيه: ما يقول سيدنا الفقيه في مذهب الصوفية؟ وأعلم... أنه اجتمع جماعة من رجال، فيكثرون من ذكر الله تعالى، وذكر محمد ﷺ، ثم إنهم يوقعون بالقضيب على شيء من الأديم، ويقوم بعضهم بالرقص ويتواجد حتى يقع مغشيا عليه، ويحضرون شيئا يأكلونه، هل الحضور معهم جائز أم لا؟ أفتونا مأجورين يرحمك الله، وهذا القول

(١) البداية والنهاية، ١٣/٣٩٠-٣٩١.
(٢) الاستقامة لابن تيمية (١/٢٢٥).
(٣) انظر: الاستقامة (١/٣٠٦-٣٠٨).
(٤) الرد على من يحب السماع/ القاضي طاهر الطبري، دراسة وتحقيق: مجدي السيد ط١ (طنطا - دار الصحابة للتراث - ١٤١٠هـ) ص(٣٢).
(٥) انظر: السماع والرقص لابن تيمية مكتبة السنة المحمدية، ص(٤٧).

الذي يذكرونه:

يا شيخ كف عن الذنوب قبل التفرق والزلل
واعمل لنفسك صالحا مادام ينفعك العمل
أما الشباب فقد مضى ومشيب رأسك قد نزل

وفي مثل هذا ونحوه.

فأجاب رحمه الله: مذهب الصوفية بطالة وجهالة وضلالة، وما الإسلام إلا كتاب الله وسنة رسولهﷺ وأما الرقص والتواجد فأوّل ما أحدثه أصحاب السامريّ، لما اتخذ لهم عجلا جسدا له خوار قاموا يرقصون حواليه ويتواجدون؛ فهو دين الكفّار وعبّاد العجل، وأما القضيب فأول من اتخذه الزنادقة ليشغلوا به المسلمين عن كتاب الله تعالى، وإنما كان مجلس النبي ﷺ مع أصحابه كأنما على رؤوسهم الطير من الوقار، وينبغي للسلطان ونوابه أن يمنعوهم من الحضور في المساجد وغيرها؛ ولا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يحضر معهم، ولا يعينهم على باطلهم؛ هذا مذهب مالك وأبي حنيفة والشافعي، وأحمد بن حنبل وغيرهم من أئمة المسلمين وبالله التوفيق »[1].

وأنكر أبوالعباس القرطبي (ت٦٥٦هـ) على الصوفية رقصهم، وعدَّه من المبتدعات في الدين يقول: « لا يخفى على من له من العقل أدنى مسكه، إذا تأمل بأدنى فكره: إن الرقص بالحركات الموزونات على ألحان الغناء والقينات وتقطيع المزامير والطارات من أفعال أهل المجون والباطلات، وإن ذلك لا يليق بالعقلاء ولا يناسب أحوال الفضلاء، ولذلك قال الجنيد: « الرقص نقص » وقال الغزالي: « الرقص حماقة، ....، وذلك أن العقلاء بما هم كذلك ينزهون أنفسهم عن مشابهة السفلة الطغام ومشاكلة الصبيان والنسوان وعن الاتسام بسمة المخانيث أهل الفسوق والعصيان ».

حتى قال: « ومن الذي يرضى لنفسه بذلك أو يدخل في شيء مما هنالك: كلا والله لا يرضى بذلك عاقل، ولا يتعاطاه فاضل، ثم أي فائدة تحصل فيه في الدنيا، أو أي ثواب يترتب عليه في الأخرى، وإذا عرى عن ذلك تحقق أنه عبث وهوى ».

إلى قوله: «... ولذلك لم ينقل من نبي من الأنبياء، ولا ولي من الأولياء، ولا عالم من متقدمي العلماء القول بإباحة الرقص على المزامير والأوتار، وهز المناكب والأرداف كلما صلصل الدف والطارة ومن ادعى نقل شيء من ذلك عن من يوثق بعلمه ويرجع إلى فتواه وفهمه طالبناه بتصحيح نقله وإثبات قوله»[2].

وقد سُئِلَ تقي الدين السبكي (ت٧٥٦هـ) عن الرقص والدف وعن حضور السماعات، فأجاب عنه بقوله:

(١) الجامع لأحكام القرآن، محمد القرطبي، بيروت، دار إحياء التراث العربي (٢٣٧/١١-٢٣٨)، المعيار المعرّب، أحمد الونشريسي، إشراف د.محمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠١هـ (١٦٢/١١-١٦٣).

(٢) كشف القناع عن حكم الوجد والسماع لأبي العباس القرطبي، تقديم وتحقيق وتخريج د.عبدالله الطريقي، ط١، ١٤١١هـ ص(١٤٣-١٤٤).

واعلم بأن الرقص والدف الذي ... سألت عنه وقلت في أصوات
فيه خلاف للأئمة قبلنا ... شرح الهداية سادة السادات
لكنه لم يأت قط شريعة ... طلبته أو جعلته في القربات
والقائلون بحله قالوا به ... كسواه من أحوالنا العادات
فمن اصطفاه لدينه متعبدًا ... لحضوره فأعدوه في الحرات
والعارف المشتاق وإن هو هزه ... وجد فقام يهم في سكرات
لا لوم يلحقه ويحمد حاله ... بأطيب ما يلقى من اللذات[1]

وعدَّ الآجري (ت٣٦٠هـ): الذي يحضر الأفراح التي توجد فيها أنواع اللهو مثل: الطبلة، والمزمار، والمعازف، والعود، والطنبور، والمغني، والمغنيات، فقد عصى الله -ﷻ- وآذى بذلك الفعل المؤمنين فيكثر الدعاء عليه تقبيح ما أظهر مما نهى عنه[2].

وقال الإمام ابن القيم (ت٧٥١هـ) في الذين يستمعون الغناء وآلات اللهو ويرقصون على أنغامها من الصوفية: « فلو رأيت عند ذياك السماع وقد خشعت منهم الأصوات وهدأت منهم الحركات، وعكفت قلوبهم بكليتها عليه، وانصبت انصبابة واحدة إليه، فتمايلوا له ولا كتمايل النشوات، وتكسروا في حركاتهم ورقصهم، أرأيت تكسر المخانيث والنسوان؟ ويحق لهم ذلك، وقد خالط حماره النفوس، ففعل فيها أعظم ما يفعله حُمَّيا الكؤوس، فلغير الله، بل للشيطان، قلوب تمزق وأثواب تشقق وأموال في غير طاعة الله تنفق، ... ويا شماتة أعداء الإسلام بالدين، يزعمون أنهم خواص الإسلام، قضوا حياتهم لذة وطربًا، واتخذوا دينهم لهوًا ولعبًا، مزامير الشيطان أحب إليهم من استماع سور القرآن »[3].

وقال الإمام ابن القيم رحمه الله في معرض رده وإنكاره على هؤلاء الصوفية أهل السماع: « لو كان سماعك بالله، وعن الله، كما تقول: لدلت على صدقك شواهد ذلك: من سماع كلامه وأسمائه، وصفاته، ومواعظه، ... وما يدعو إلى صحبته، ويباعد عن سخطه، ولم يكن سماعك، لشيء لا يشاربه إلى الخالق، وإنما يشار به إلى الخمر، والمسكر، والمليحة، والمليح وطيب وصالهما، وعذوبته، وتوابع ذلك. فتعالى الله، وتنزه جنابه، وجَلَّت عظمته، أن يشار إليه بذلك، أو يستجلب رضاه، وقربه.

كلا والله، إن استجلب بذلك، إلا مقته، والبعد منه.

وكيف يجوز أن توجد الإشارات إلى الله سبحانه، والتغزل في النساء والمردان، وأين هذا مما يجب له -سبحانه- من الهيبة، والتعظيم، والوقار، والإجلال لعظمته، وخشيته، والخوف منه؟ وقد آل بهم هذا إلى أن أطلقوا في حقه -سبحانه- ما يطلقه هؤلاء العشاق في معشوقيهم، من الصد، والهجر، والوصال، وتوابع ذلك، ونشأت من ذلك الشطحات، والطامات، والرعونات التي هي ضد طريق العبودية »[4].

وأمّا احتجاج الصوفية بقوله تعالى ﴿ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ

(١) كف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع لأبي العباس أحمد بن حجر الهيثمي، تحقيق محمد عطا، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ ص(٨٣).
(٢) انظر كتاب الشريعة لأبي بكر محمد الآجري، تحقيق محمد إسماعيل ط١ (بدون: دار الكتب العلمية - ١٤١٦هـ) ص(٤٤٥).
(٣) إغاثة اللهفان (٢٢٤/١).
(٤) الكلام على مسألة السماع، لابن القيم، تحقيق محمد عزيز شمس، راجعه محمد أجمل الإصلاحي، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، ، إشراف الشيخ بكر أبو زيد، ط١، ١٤٣٢هـ، ص(١٧١).

ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ﴾[آل عمران: ١٩١] على بدعهم وغنائهم وتمايلهم، فهو في الحقيقة؛ بعيد جدا ومردود لأسباب منها:

أن الآية الكريمة بيّنت أنهم « يتفكرون » والصوفية يعترفون بأنهم « يغيبون » ويحصل لهم ما يشبه السكر والغيبة.

أن الآية الكريمة ذكرت أنهم يذكرون الله على جنوبهم أيضا، والصوفية إنما يتمايلون قياما وقعودا.

أن السلف الصالح كانوا يعملون بما في القرآن، ولم يكن عملهم بهذه الآية على النحو الذي يفعله الصوفية، ولا فعله رسول الله ﷺ، ففي الآية دليل على أن الذاكرين يذكرون الله على كل أحيانهم، كما كان حال النبي ﷺ، فإنه كان يذكر الله على كل أحيانه: قائما وقاعدا، وعلى جنبيه.

أيضًا كان الصحابة –رضوان الله عليهم– عند سماعهم القرآن، كأن على رؤوسهم الطير من الخشية، وما كانوا يزيدون على البكاء والخشوع. ففي حديث العرباض بن سارية ﷺ قال: « وعظنا رسول الله ﷺ موعظة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب »(١).

قال أبوبكر الآجري: « ولم يقلْ: صرخنا، ولا ضربنا صدورنا، كما يفعل كثير من الجهَّال الذين يتلاعب بهم الشيطان »(٢).

ولما تعلقت الصوفية في القيام والقول بقوله تعالى ﴿إِذْ قَامُوا۟ فَقَالُوا۟ رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[الكهف: ١٤]، مستدلين بذلك على رقصهم وتمزيقهم الثياب.

حرّم ذلك الفعل القرطبي (ت٦٧١هـ) في الجامع لأحكام القرآن بقوله: « وهذا تعلق غير صحيح، هؤلاء قاموا فذكروا الله على هدايته، وشكروا لما أولاهم من نعمه ونعمته، ثم هاموا على وجوههم منقطعين إلى ربهم خائفين من قومهم، وهذه سنة الله في الرسل والأنبياء والفضلاء والأولياء.

أين هذا، من ضرب الأرض بالأقدام والرقص بالأكمام!! وخاصة في هذه الأزمان، عند سماع الأصوات الحسان من المرد والنسوان! هيهات! بينهما –والله– ما بين الأرض والسماء. ثم هذا حرام عند جماعة العلماء »(٣).

وقال الشاطبي (ت٧٩٠هـ) رحمه الله عن هذا التعلق الصوفي بهذه الآية: « أين فيه أنهم قاموا يرقصوا، أو يزفنون، أو يدورون على أقدامهم » لكن هؤلاء الفقراء ليس لهم من التواجد إلا تهيج الطباع إلى ما يناسبها، وهي الحركات على اختلافها، وهذا هو المذموم؛ فهم إذا متواجدون بالنغم والألحان لا يدركون من معاني الحكمة شيئًا، فقد باؤوا إذًا بأخسر الصفقتين نعوذ بالله(٤).

وقد ردّ ابن قدامة رحمه الله تعالى على بعض شبه المجيزين للغناء –ومنهم الصوفية– في رسالته إلى

(١) مسند الإمام أحمد، ط٥، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ (١٢٦/٤).
(٢) تلبيس إبليس ص(٢٥٢).
(٣) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣٦٦/١٠).
(٤) الاعتصام لأبي إسحاق إبراهيم الشاطبي، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، ط١ (بيروت: دار الكتاب العربي - ١٤١٧هـ) (٢١٥/١).

ابن الحنبلي التي أنكر فيها إباحته لبعض أنواع الغناء ومنها احتجاجه بحديث الجاريتين الذي احتج به الصوفية قائلا:

« وأمّا استدلالهم بحديث الجواري اللاتي ندبن آباءهن، فما منه ذكر الغناء، فإن كان النبي ﷺ أرخص لهن في ذلك، فليس منه ما يوجب المدح في حق عقلاء الرجال المتوسمين بالدين والعبادة، .. ولم يكن النبي ﷺ ولا غيره ينكرون على الصبيان لعبهم، ولا فعالهم التي تستقبح من غيرهم، مثل المصافحة، والمفاقسة[١]، بالبيض الأحمر، والعدو في الطرقات، وحمل بعضهم بعضا، وأشياء لو فعلها المميز البالغ لردّت شهادته، وسقطت عدالته »[٢].

ثم ذكر ابن قدامة أن احتجاجهم لسماع النبي ﷺ لذلك لا يدل على أن الرسول ﷺ قصد سماع الجاريتين، فهناك فرق بين السماع والاستماع، فالسماع يكون من غير قصد، بخلاف الاستماع الذي يقصد صاحبه أن يسمع الكلام، وبيّن ابن قدامة أن فعل الرسول ﷺ كان السماع، لا الاستماع، قال مبيّنا هذا: « فإن قالوا: نحن إنما نحتج بسماع النبي ﷺ من الجويريات، فنحن نسمعه كما سمعهن، قلنا: أخطأتم في النظر، وجهلتم الفرق بين فعل النبي ﷺ وفعلكم، فإن المنقول عن النبي ﷺ السماع له، وأنتم تفعلون الاستماع، والسماع غير الاستماع »[٣].

ومما يعضد ذلك أن النبي ﷺ عندما سمع الجاريتين اضطجع على فراشه، وحوّل وجهه عنهما، فلو كان ﷺ يقصد الاستماع لما فعل ذلك.

ثم يرد عليهم احتجاجهم بهذا الحديث؛ بإنكار أبي بكر ﷺ ذلك وتسميته إياه « مزمار الشيطان » ولم ينكر عليه النبي ﷺ هذه التسمية، فكيف يكون مزمار الشيطان قربة وطاعة إلى الله ؟!.

ثم إن الجويريتين صغيرتان، دون البلوغ، غير مكلفتين، كانتا تغنيان بشعر من أشعار العرب في بيت عائشة رضي الله عنها، وهي صغيرة وسماع الصوفية وأشعارهم بخلاف هذا، فكيف يقاس فعل الجاريتين بما تفعله الصوفية في حلقات السماع من الرقص؟!.

قال ابن تيمية: فهذا قياس فاسد وتشبيه للشيء بما ليس مثله[٤].

كذلك رد طاهر الطبري احتجاجهم بحديث عائشة قائلاً: « إن هذه حجة لنا، فإن أبا بكر -ﷺ- سمى ذلك مزمار الشيطان، ولم ينكر النبي ﷺ على أبي بكر في قوله، وإنما منعه النبي ﷺ من التغليظ في الإنكار، والتسرير للصبايا الذي هو يوم السرور.

ألا ترى إلى ما روي في هذا الحديث أن أبا بكر -ﷺ- غمزهما فخرجتا، وقد كانت عائشة -رضي الله عنها- طفلة في ذلك الوقت، ولم ينقل عنها بعد بلوغها، وتحصيلها إلا ذم الغناء، والمعازف.

وقد كان ابن أخيها القاسم بن محمد، وهو أحد فقهاء المدينة السبعة يذم الغناء، ومنع من سماعه، وقد

(١) المفاقسة بالبيض، مأخوذ من فَقَس البيضة يَفْقسها إذا فضخها. انظر: لسان العرب (٣٠٣/١٠).
(٢) ذيل طبقات الحنابلة ١٥٨/٤.
(٣) ن. م (١٥٨/٤).
(٤) انظر: الاستقامة لابن تيمية (٢٨٦/١).

أخذ العلم عنها، وتأدب بها، فبطل ما قاله هذا القائل» [١].

وعدّ الطرطوشي رحمه الله ما يفعله المتصوفة عند السماع من الرقص والطرب وتمزيق الثياب من السخافة وانعدام المروءة والوقار قائلا: « وأما الرقص والدقّ [٢]، وكشف الرأس وتمزيق الثياب فلا خفاء على ذي لب أنه سخف ولعب ونبذ للمروءة والوقار ولما كان عليه الأنبياء والصالحون »[٣].

وقد ردَّ أبوالعباس القرطبي على الصوفية استدلالهم بحديث أنس -رضي الله عنه- لما أنشد الأعرابي: قد لسعت حية الهوى كبدي.... فقال إن الحديث لا يصح لإن محمد بن طاهر المقدسي، لا يحتج بحديثه؛ لأنه قد تُكُلِّم فيه ونسب إلى مذهب الإباضية وعنده مناكير في كتابه المسيء « صفة أهل التصوف »، وهذا الحديث منها:

وقال: « إن الواقف على متن هذا الحديث يعلم على القطع أنه مصنوع موضوع لأن الشعر الذي فيه لا يناسب شعر العرب، ولا يليق بجزالة شعرهم ولا ألفاظهم وإنما يليق بمخنثي شعر المولدين »[٤].

وقال في موضع آخر: « إن هذا الحديث مما لا يوجد مسندًا ولا أخرجه في كتابه أحد من أئمة المحدثين، وإنما هي أحاديث مروجة وأكاذيب مبهرجة وضعها الزنادقة وأهل المجون المخرفة يرمون بذلك نسبة اللهو والمجون إلى الأنبياء الفضلاء »[٥].

قال أحمد الأذرعي (ت ٧٨٣هـ): « وأطال القرطبي في ردِّ هذا الحديث الباطل المختلق، وما قاله حق لا ينازع فيه أحد من أهل المعرفة بالحديث، ولا شك فيه، فالله حسيب مفتريه »[٦].

وقال ابن القيم رحمه الله عن حديث تواجد رسول الله ﷺ: « ومن ذلك حديث: حضر رسول الله ﷺ سماعًا، ورقص حتى شق قميصه، فلعن الله واضعه، ما أجرأه على الكذب السمج »[٧].

وقال رحمه الله في موضع آخر عن هذا الحديث: «... وركاكة شعره، وسماجته، وما تجد عليه من الثقالة، من أبين الشواهد على أنه من شعر المتأخرين البارد، السمج، فقبح الله الكاذبين على رسول الله ﷺ... »[٨].

أيضًا قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ) رحمه الله عن حديث التواجد: « فمنها اعتمادهم على الأحاديث الواهية الضعيفة، والمكذوبة فيها على رسول الله ﷺ التي لا يقبلها أهل صناعة الحديث في البناء عليها

---

(١) الرد على من يحب السماع ص(٥٣).
(٢) الدق: الضرب بالشي، وإظهار العيوب والعورات. انظر: المعجم الوسيط ١(/٢٩١).
(٣) رسالة في تحريم الجبن الرومي وكتاب تحريم الغناء والسماع، أبو بكر الطرطوشي، تحقيق وتقديم ووضع فهارس عبدالمجيد تركي، ط١، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧م ص (٢٦٣).
(٤) كشف القناع ص(١٦١).
(٥) كشف القناع ص(١٠١-١٠٢).
(٦) كف الرعاع ص(٧٠).
(٧) المنار المنيف في الصحيح والضعيف، لابن القيم، تحقيق عبدالرحمن المعلمي، أعده وأخرجه منصور السماري، ط٢، الرياض، دار العاصمة، ١٤١٩هص(١٠٦).
(٨) الكلام على مسألة السماع لابن القيم، تحقيق ودراسة: راشد الحمد (دار العاصمة - الرياض - الطبعة الأولى - ١٤٠٩هـ) ص(٣٢٣).

كحديث... أن النبي ﷺ تواجد واهتز عند السماع، حتى سقط الرداء عن منكبيه، وما أشبه ذلك، فإن ناقل أمثال هذه الأحاديث -على ما هو معلوم- جاهل ومخطئ في نقل العلم الشرعي، فلم ينقل الأخذ بشيء منها عمن يعتد به، في طريق العلم، ولا طريق السلوك »[١].

ونقل الحافظ ابن حجر رحمه الله في فتح الباري في معرض إنكاره للسماع الصوفي، قول القرطبي: « وأما ما ابتدعته الصوفية في ذلك -السماع-، فمن قبيل ما لا يُختلف في تحريمه، لكن النفوس الشهوانية غلبت على كثير ممن ينسب إلى الخير، حتى لقد ظهرت من كثير فيهم فعلات المجانين والصبيان، حتى رقصوا بحركات متطابقة، وتقطيعات متلاحقة، وانتهى التواقح بقوم منهم إلى أن جعلوها من باب القرب وصالح الأعمال، وإن ذلك يثمر سني الأحوال. وهذا على التحقيق: من آثار الزندقة وقول أهل المخرقة، والله المستعان »[٢].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن هذا الحديث: « ولم يكن النبي ﷺ ولا أصحابه يجتمعون على مثل هذا السماع ولا حضروه قط، ومن قال أن النبي ﷺ حضر ذلك فقد كذب عليه باتفاق أهل المعرفة بحديثه وسنته. والحديث الذي ذكره محمد بن طاهر المقدسي في « مسألة السماع » وفي « صفوة الصفوة » ورواه من طريقه أبوحفص عمر السهروردي صاحب « عوارف المعارف »، أن النبي ﷺ: أنشده أعرابي

قد لسعت حية الهوى كبدي.... الأبيات

وأنه تواجد حتى سقطت البردة عن منكبيه، فقال له معاوية: « ما أحسن لهوكم، فقال له مهلاً يا معاوية، ليس بكريم من لم يتواجد عند ذكر الحبيب ».

فهذا حديث مكذوب موضوع باتفاق أهل العلم بهذا الشأن »[٣].

وقال محمد بن موسى الدَّمِيري (ت سنة ٨٠٨هـ): « من نسب السماع إلى رسول الله ﷺ يؤدب أدبًا شديدًا، ويعزَّر تعزيرًا بليغًا، ويدخل في زمرة الكاذبين عليه ﷺ »[٤].

وعدّ أحمد الأذرعي هؤلاء المتفقرة ومن حذا حذوهم من المتفقهه -ويقصد في ذلك المتصوفة-؛ من المتوهمين، المغرمين بالرقص، وما يقومون به خطأ صريح، وجهل قبيح[٥].

ولقد شبّه الطرطوشي الصوفية ببني إسرائيل، عندما اتخذوا عجلا آلهة للعبادة دون الله، وقيامهم بالرقص والتواجد لَه، وذمّهم على هذا الفعل بقوله: « فانظروا -رحمكم الله!- كيف يجوز على نبي من أنبياء الله أن يتخذ عجلا للعبادة من دون الله تعالى ثم يرقص هو وهم

(١) الاعتصام للشاطبي، تحقيق عبدالرزاق المهدي، ط١، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤١٧هـ (١٨٢/١).
(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، ط١، القاهرة، دار الرياض للتراث، ١٤٠٧هـ (٣٦٨/٢).
(٣) فتاوى ابن تيمية (٥٦٢/١١، ٥٦٣).
(٤) الرهص والوقص لمستحل الرقص، إبراهيم الحلبي صححه وعلق عليه حسن السويدان، وقد م له عبدالقادر الأرناؤوط ط١ (دمشق - دار البشائر، ١٤٢٣هـ) ص(٤٨).
(٥) انظر: كف الرعاع ص(٧٤).

تعظيما للعجل على أنه إلاههم!، فما أشبه عقول قوم قد جعلوا الرقص عبادة لله تعالى بعقول بني إسرائيل في تجويزهم على نبي الله تعالى!، أن يتخذ إلها يتعبد له بالرقص والقربى من دون الله ﷻ فمن زعم أن الرقص عبادة لله سبحانه! يرقصون بين يديه ويتواجدون له فإلهه عجل، جسد له خوار »[١].

وهذا أبوالوفاء ابن عقيل (ت٥١٣هـ) رحمه الله، الذي عندما سمع بعض الصوفية يقول: إن مشايخ هذه الطائفة كلما وقفت طباعها حداها الحادي إلى الله بالأناشيد، ردّ عليه بقوله: « لا كرامة لهذا القائل إنما تحدى القلوب بوعد الله في القرآن ووعيده وسنة الرسول ﷺ، لأن الله -ﷻ- قال: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾[٢]، وما قال: وإذا أنشدت عليه القصائد طربت. فأما تحريك الطباع بالألحان فقاطع عن الله والشعر يتضمّن ضيقة المخلوق والمعشوق مما يتعذّر عنه فتنه، ومن سوّلت له نفسه التقاط العبر من محاسن البشر وحسن الصوت فمفتون »[٣].

وكفّر ابن عقيل من يعتقد أن الدعاء وقت السماع مجاب بناءً على أنه قربة يتقرّب بها إلى الله تعالى؛ لأن من اعتقد الحرام أو المكروه قربة كان بهذا الاعتقاد كافرا »[٤].

وردّ ابن الجوزي على الصوفية، عندما زعموا أن السماع مستحب لهم لحياة قلوبهم. قال هذا غلط من خمسة أوجه:

أحدها: أن أبا حامد الغزالي قال بإباحة سماعه لكل أحد. وأبوحامد أعرف من القشيري الذي روى ذلك.

الثاني: أن طباع النفوس لا تتغير وإنما المجاهدة تكف عملها. فمن ادّعى تغير الطباع ادّعى المحال. فإذا جاء ما يحرك الطباع. واندفع الذي كان يكفها عنه عادت العادة.

الثالث: أن العلماء اختلفوا في تحريمه وإباحته وليس فيهم من نظر في السامع لعلمهم أن الطباع تتساوى، فمن ادّعى خروج طبعه عن طباع الآدميين ادّعى المحال.

الرابع: أن الإجماع انعقد على أنه ليس بمستحب، وإنما غايته الإباحة، فادّعاء الاستحباب خروج عن الإجماع.

الخامس: أنه يلزم من هذا أن يكون سماع العود مباحا أو مستحبا عند من لا يغير طبعه؛ لأنه إنما حرم لأنه يؤثر في الطباع ويدعوها إلى الهوى »[٥].

كما ردّ ابن الجوزي على افتراء القشيري بجواز السماع الذي أعقبه بالاحتجاج بقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾﴾ [الغاشية: ١٧]، قائلاً:

هذه الآية لا تدل على الغناء ولا على الرقص ولا على السماع الصوفي، لكن هؤلاء وضعوها في غير مواضعها، وحادوا بها عن سواء السبيل.

---

(١) ن. م ص (٢٦٩-٢٧٠).
(٢) سورة الأنفال، آية (٢).
(٣) تلبيس إبليس ص ٢٤٦.
(٤) ن. م ص (٢٤٨-٢٤٩).
(٥) انظر: تلبيس إبليس ص (٢٤٨-٢٤٩).

وما أدق عبارة ابن الجوزي حين قال: « والعجب من ورعهم في الطعام وانبساطهم في القرآن »[١].

وشدد ابن بطة (ت٣٨٧هـ) الإنكار على الصوفية في هذه المسألة قائلاً: « سألني سائل عن استماع الغناء، فنهيته عن ذلك، وأعلمته أنه مما أنكره العلماء، واستحسنه السفهاء، وإنما يفعله طائفة سموا بالصوفية، وسماهم المحققون الجبرية أهل همم دنيئة، وشرائع بدعية، يظهرون الزهد وكل أسبابهم ظلمة، يدّعون الشوق والمحبة بإسقاط الخوف والرجاء، يسمعون من الأحداث والنساء ويطربون، ويصعقون، ويتغاشون ويتماوتون ويزعمون أن ذلك من شدة حبهم لربهم وشوقهم إليه تعالى الله عما يقولون علوّا كبيراً »[٢].

وعدّ ابن الجوزي تصفيق الصوفية عند السماع خروجا من السمت والاعتدال، قائلا: « والتصفيق منكر... يخرج من الاعتدال، ويتنزه عن مثله العقلاء، ويتشبه فاعله بالمشركين، فيما كانوا يفعلونه عند البيت من التصدية، وهي التي ذمّهم الله ﷻ بها فقال: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً﴾[٣].

فالمكاء: الصفير، والتصدية: التصفيق... ومنه أيضا تشبّه بالنساء، والعاقل يأنف من أن يخرج من الوقار إلى أفعال الكفّار والنسوة »[٤].

كما عدّ القاضي عياض قسم من الصوفية؛ جهلة، وذلك عندما استحوذ عليهم الشيطان، وغلب عليهم الطغيان والعصيان، فاحتفلوا بالرقص والسماع والشهوات التي تثيرها الطباع، لا يقتفون بذلك شرعا ولا يجتنبون أمرا بدعا. وعدّهم من ﴿ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾﴾[٥][٦].

كما أنكر القاضي عياض رحمه الله على الصوفية قولهم بجواز السماع، وذكر ذلك في ترجمة مالك رحمه الله: « قال التنيسي: كنا عند مالك وأصحابه حوله، فقال رجل من أهل نصيبين[٧]: عندنا قوم يقال لهم الصوفية، يأكلون كثيرا، ثم يأخذون في القصائد، ثم يقومون فيرقصون؟.

وقال مالك: أصبيان هم؟ قال: لا، قال: أمجانين هم؟ قال: لا، هم قوم مشايخ، وغير ذلك عقلاء، فقال مالك: ما سمعت أن أحدا من أهل الإسلام يفعل هذا! »[٨].

وعندما استفتي الشيخ أبوإلياس محمد بن الحسين البزدوي (ت٤٩٩هـ) في شأن متصوفة زمانه، قال فيهم: « إن الصوفية أنواع وأصناف: فيهم قوم

(١) تلبيس إبليس ص (١٥٩).
(٢) تلبيس إبليس ص (٢٣٧).
(٣) سورة الأنفال، آية (٣٥).

(٤) تلبيس إبليس، ص (٢٥٨).
(٥) سورة الكهف، آية (١٠٤).
(٦) انظر: الموفي بمعرفة التصوّف والصوفي، ص (٧٠-٧١).
(٧) نصيبين: مدينة عامرة على جادة القوافل من الموصل إلى الشام. انظر: معجم البلدان (٢٨٨/٥).
(٨) ترتيب المدارك وتقريب المسالك، للقاضي عياض، تحقيق عبدالقادر الصحراوي، ط٢، المغرب، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٤٠٣هـ ٥٤/٢ .

يضربون بالمزامير، ويشربون الخمور ويأتون بعض الفواحش، ويلبسون ثياب الفسقة...، ورضوا بملء بطونهم من الطعام، حلالاً كان أو حرامًا ويسكنون في الخانات ولا يكتسبون؛ بل ينامون في غالب الأزمان، يصلون قليلاً ويأكلون أكلاً لمًّا لمًّا. إن وجدوا فيزفنون -أي يرقصون- إن وجدوا قارئًا فاختاروا الكسل ولا يتعلمون ولا يتزوجون »[١].

وما أحسن إنكار ظهير الدين الموصلي (ت٦١٠هـ) وقد شاهد أفعالهم المنكرة، ونظّم بذلك شعرًا هجا فيه شيخ زاوية الفقراء بالبوازيج البليدة القريبة من السلاَّمية، قال فيه:

ألا قل لهم قول عبد نصوح ... وحق النصيحة أن تستمع
متى علم الناس في ديننا ... بأن الغناء سنة تتبع؟
وأن يأكل المرء أكل الحمار ... ويرقص في الجمع حتى يقـــــــــــع؟
وقالوا: سكرنا بحب الإله ... وما أسكر القوم إلا القصـــــــــع
كذلك البهائم إن أشبعت ... يرقصها ريّها والشبع
ويسكره النأي ثم الغناء ... ويس لو توليت ما انصدع
فيا للعقول ويا للهني ... ألا منكر منكم للبدع؟

تهان مساجدنا بالسماع وتكرم عن مثل ذاك البيع[٢]

وعندما احتجّ جهّال الصوفية على جواز طربهم ورقصهم بقوله تعالى: ﴿ٱرۡكُضۡ بِرِجۡلِكَ﴾[ص: ٤٢]، ردّ عليهم ابن عقيل مزاعمهم قائلا: « أين الدلالة في مبتلى أمر عند كشف البلاء بأنه يضرب برجله الأرض لينبع الماء إعجازا من الرقص؟!.

ولئن جاز أن يكون تحريك رجل قد أنحلها تحكم الهوام دلالة على جواز الرقص في الإسلام؛ جاز أن يجعل قوله سبحانه لموسى: ﴿ءَانَىٰنِيَّ﴾ [الأعراف: ١٦٠]، دلالة على ضرب المحادّ بالقضبان!! نعوذ بالله من التلاعب بالشرع »[٣].

وذمّ ابن عقيل رحمه الله الرقص، واستدل بتركه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمۡشِ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَرَحًاۖ إِنَّكَ لَن تَخۡرِقَ ٱلۡأَرۡضَ وَلَن تَبۡلُغَ ٱلۡجِبَالَ طُولٗا ٣٧﴾ [الإسراء: ٣٧، لقمان: ١٨]، قائلا: « قد نصّ القرآن على النهي عن الرقص فقال: ﴿وَلَا تَمۡشِ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَرَحًاۖ﴾، وذمّ المختال والرقص أشد المرح والبطر. أو لسنا الذين قسنا النبيذ على الخمر لاتفاقهما في الإطراب والسكر، فما بالنا لا نقيس القضيب وتلحين الشعر معه على الطنبور والمزمار والطبل لاجتماعهما.

فما أقبح من ذي لحية، وكيف إذا كان شيبة؟؟

---

(١) الصاعقة المحرقة على المتصوفة الرقصة المتزندقة، محمد بن صفي الدين الحنفي، تحقيق عبدالرحمن دمشقية ط١ (الرياض - دار عالم الكتب، ١٤١٠هـ) ص(٤٠-٤١).

(٢) البداية والنهاية (٦٦/١٣)، وإغاثة اللهفان (٢٣١/١)، وانظر: وفيات =

= الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان، تحقيق د.إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٩٦٩م (٣٧/٣-٣٨)، والموفي بمعرفة التصوف والصوفي ص (١٣، ١٤)، مع اختلاف يسير في الألفاظ فيما بين هذه المصادر.

(٣) تلبيس إبليس ص (٢٥٨)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢١٥/١٥).

يـرقص ويصـفق علـى إيقـاع الألحـان والقضـبان وخصوصا إن كانت أصوات النسوان ومردان، وهل يحسـن لمـن بـين يديـه المـوت والسـؤال والحشـر والصـراط، ثـم هـو إلـى إحـدى الـدارين يشـمس[١] بـالرقص، شمس البهـائم، ويصـفق تصـفيق النسـوان، والله لقد رأيت مشايخ في عمري ما بان لهم سن من التبسـم فضـلا عـن الضـحك مـع إدمـان مخـالطي لهم»[٢].

ولما سئل ابن عقيل عن تواجد الصوفية، وتخريقهم ثيـابهم، أنكـر ذلـك أشـدّ الإنكـار، وعـدّه مـن الخطـأ والحرام، وقد نهى رسول الله ﷺ عن إضـاعة المـال. فقال لـه قائل: فإنهم لا يعقلون ما يفعلون. فقال: إن حضـروا هـذه الأمكنـة مـع علمهـم إن الطـرب يغلـب عليهم، فيزل عقولهم، أثموا بما أدخلوه على أنفسهم من التخريق وغيره مما يفسد ولا يسقط عنهم خطاب الشرع، لأنهم مخـاطبون قبـل الحضـور بتجنّـب هـذا الموضوع الذي يفضـي إلى ذلك، كما هم منهيون عن شرب المسكر، كـذلك هذا الطـرب الـذي يسـميه أهل التصـوّف وجـدا إن صـدقوا إن فيـه سـكر طبـع، وإن كذبوا أفسدوا مع الصحو، فلا سلامة فيه مع الحالين، وتجنّب مواضع الريب واجب »[٣].

وشدد ابن عقيل رحمه الله الإنكار على الصوفية في هذه المسألة قائلاً: « هذه فتنٌ ومحنٌ دخلت على العقول من غلبـات الطبـاع والأهواء، وهل يحكم على العقول حق قـط؟ وهـل رأيـتم فـي السـلف أو سـمعتم رجـلاً زعـق أو خرق؟ بـل سماع صوت وفهم واستجابة، فدلَّ على أن ذلك التخبط ليس من قانون الشرع، لكن أمر بخفض الصوت وغضِّـه، وأما التواجد والحركة والتخريق فالأشبه بداعية الحق الخمود، ثكلت نفسي حين أسمع القرآن ولا أخشع؛ وأسمع كلام الطرقيين فيظهر مني الانزعاج»[٤].

وعزا ابن الجوزي ذلك التواجد المفضـي إلـى تخريـق الثياب والصياح إلى تمكّن الشيطان في عقول هؤلاء الجهلة، فقال: « وهذا التواجد الذي تضمن حركات المتواجـدين وقـوة صـياحهم، وتخـبطهم، فظـاهره أنـه متعمّل، والشيطان معين عليه. فإن قيل: فهل في حق المخلص نقص بهذه الحالة الطارئة عليه؟ قيل: نعم من وجهين:

أحدهما: أنه لو قوي العلم؛ أمسك.

والثاني: أنـه قـد خولـف بـه طريـق الصـحابة والتـابعين، ويكفي هذا نقصا »[٥].

ويقول أبوالعباس القرطبي وهو يتهكم على الصوفية وجـدهم: « التواجـد: اسـتدعاء الوجـد، لضـربٍ مـن الاختيـار؛ وذلـك أنهـم إذا اجتمعـوا للسـماع، فمـنهم المتكلف حركة ظاهرة، مستجلبًا بذلك حضور باطنه؛ فيميـل يمينًـا، ويتـرنح يمينًـا وشـمالاً، ويحـرك رأسـه ومنكبيـه، ويضـرب صـدره، ويصـفق بيـده، إلـى أن

(١) شمست الدابة شموسا، وشماسا: جمحت ونفرت. انظر المعجم الوسيط ٤٩٣/١.
(٢) الجامع لأحكام القرآن ٢٦٣/١٠.
(٣) الجامع لأحكام القرآن ٢٨٨/٧، وتلبيس إبليس ص ٢٦١.
(٤) الآداب الشـرعية، لأبـي عبـدالله محمـد بـن مفلـح، تحقيـق شـعيب الأرنـؤوط وعمـر القيـام ط٢ (بيـروت-مؤسسـة الرسـالة-١٤١٧هـ) (٣٠٨/٢).
(٥) تلبيس إبليس ص (٢٥٧).

يستغرقه -بزعمه- الوجد...، وهذه أفعال مليحة، واجتماعات ذميمة، وأحوال صادرة عن اعتقادات سقيمة، فما هي إلا أحوال دحيضة، وعقول مريضة، ودعوى عريضة، وبذلك على ما ذكرناه: أن رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعين لهم بإحسان: لم يكونوا على شيء من تلك الأساليب والطرائق، ...ولا نطقوا بتلك العبارات، ولا ارتضوا تلك الإشارات، ولا اجتمعوا لذلك، ولا حوَّموا على شيء عما هنالك، مع أنهم قدوة العارفين، وخيرة الله من العالمين، الفاهمون عن الله، الآخذون عن رسول الله ﷺ الذين اختارهم له، لحمل أمانته، وبيان شريعته، فلو كان الأمر على ما اخترعه أصحاب التواجد، لكان أولئك الملأ، أوّل سابق إليه، وأول واجد، وتناطقوا بتلك العبارات، وأشاروا بتلك الإشارات، ولفشا ذلك في السابقين المتشرعين، كما فشا في المتأخرين المبتدعين، فلما لم يكن شيء من ذلك، علمنا أنه من المحدثات التي هي بدع وضلالات... »[1].

وعندما احتج الصوفية على رميهم الثياب وتمزيقها بقوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوْمِهِۦ غَضْبَٰنَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِى مِنۢ بَعْدِىٓ ۖ أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ ۖ وَأَلْقَى ٱلْأَلْوَاحَ ﴾[2].

ردَّ ابن الجوزي عليهم احتجاجهم قائلاً: « استدل بعض جهّال المتصوّفة بهذه الآية على جواز رمي الثياب إذا اشتد طربهم على المغني. ثم منهم من يرمي بها صحاحا، ومنهم من يخرقها ثم يرمي بها. قال هؤلاء في غيبة فلا يلامون، فإن موسى عليه السلام لما غلب عليه الغم بعبادة قومه العجل رمى الألواح فكسّرها ولم يدر ما صنع ».

قال ابن الجوزي: من يصحح عن موسى -عليه السلام- أنه رماها رمي كاسر؟ والذي ذكر في القرآن ألقاها. فمن أين لنا أنها تكسرت؟ ثم لو قيل: تكسّرت فمن أين لنا أنه قصد كسرها؟ ثم لو صححنا ذلك عنه قلنا كان في غيبة حتى لو كان بين يديه بحر من نار لخاضه ومن يصحح لهؤلاء غيبتهم وهم يعرفون المغني من غيره، ويحذّرون من بئر لو كانت عندهم، ثم كيف تقاس أحوال الأنبياء على أحوال هؤلاء السفهاء »[3].

وردّ ابن الجوزي على الصوفية احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٤٣﴾﴾[4]. على جواز الوجد والرقص وتمزيق الثياب بقصة مكذوبة على سلمان الفارسي على أنه عندما سمعها صاح صيحة ووقع على رأسه ثم خرج هاربا ثلاثة أيّام[5].

فردَّ ذلك الاحتجاج من وجوه:

الأول: أن هذا محال وكذب.

الثاني: ليس لذلك إسناد.

الثالث: الآية نزلت بمكة وسلمان أسلم بالمدينة.

الرابع: لم ينقل عن أحد من الصحابة مثل هذا

(١) كشف القناع ص(١٥٣-١٥٤).
(٢) سورة الأعراف، آية (١٥٠).
(٣) تلبيس إبليس ص (٢٦٠).
(٤) سورة الحجر، آية (٤٣).
(٥) راجع ص(١٧).

أصلا[١].

وقال سلطان العلماء الشيخ عزالدين بن عبدالسلام (ت٦٦٠هـ) أن الرقص لا يتعاطاه إلا ناقص العقل فهو يقول في ذلك: « وأما الرقص والتصفيق فخفة، ورعونة، مشابهة لرعونة الإناث لا يفعلها إلا أرعن أو متصنع جاهل، ويدل على جهالة فاعلها أن الشريعة لم ترد بهما لا في كتاب ولا في سنة ولا فعل ذلك أحد من الأنبياء ولا معتبر من أتباع الأنبياء وإنما يفعله الجهلة السفهاء الذين التبست عليهم الحقائق بالأهواء، وقد حرم بعض العلماء التصفيق على الرجال لقوله ﷺ « **إنما التصفيق للنساء** »[٢]

وقال رحمه الله عن صياح الصوفية أثناء السماع: «وقد يصيح بعضهم لغلبة الحال عليه وإلجائها إياه إلى الصياح ومن صاح لغير ذلك فمتصنع ليس من القوم في شيء، وكذا من أظهر شيئًا من القوم رياءً وتسميعًا فإنه ملحق بالفجار دون الأبرار »[٣].

وفي كتاب (الصاعقة المحرقة على المتصوفة الرقصة المتزندقة) نقل محمد بن صفي الدين الحنفي كلامًا جميلاً ينكر فيه على الصوفية هذا السماع جاء فيه: « ويجب منع الصوفية الذين يدَّعون الوجد والمحبة عن رفع الصوت وتمزيق الثياب عند سماع الغناء، لأن ذلك –أي رفع الصوت وتمزيق الثياب– حرام عند سماع القرآن فكيف عند سماع الغناء الذي هو حرام، خصوصًا في هذا الزمان الذي اشتهر فيه الفسق، وظهرت فيه أنواع البدع، واشتهرت فيه طائفة تحلَّوا بحلية العلماء، وتزيّنوا بزي العلماء، والحال أن قلوبهم ملئت من الشهوات الفاسدة، وهم في الحقيقة ذئاب، نعوذ بالله من شرهم »[٤].

وانتقد ابن عقيل رحمه الله تعالى أحوال الصوفية التي يتمايلون فيها ويصيحون عند السماع وما يحدث لهم من صعق وغشيان، وحكم عليهم بالتعزير، قائلا: «إن الشريعة تنهى عن تحريك الطباع بالرعونات وتمنع دق الطبول، ونهت عن الندب والنياحة والمرح وهو الخيلاء وعلمنا أن الشرع يريد الوقار دون الخلاعة، ويتساءل ابن عقيل بعد ذلك في صيغة الدهشة والتعجّب، قائلا: « فما بال التغيير والوجد وتخريق الثياب والصعق والتماوت مع هؤلاء المتصوفة؟ وكل تهيج من هؤلاء الوعاظ المنشدين من غزل الأشعار، وذكر الفسّاق، فهم كالمغني والنائح، فيجب تعزيرهم؛ لأنهم يهيجون الطباع»[٥].

وردَّ الطرطوشي على الصوفية الاستدلال بالقياس على أن الجمل يقاسي التعب فيحدى له قائلاً: « انظروا يا ذوي الألباب كيف قادهم الهوى وعشق الباطل وقلة الحيلة إلى هذه السخافة، وحسبك من مذهب إمامهم فيه الأنعام، والصبيان في المهد –

(١) انظر: تلبيس إبليس ص (٢٥١).
(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبدالسلام، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد (دار الشرق - مصر ١٣٨٨هـ) (٢٢٠/٢، ٢٢١).
(٣) المرجع السابق (٢٢٢/٢).
(٤) الصاعقة المحرقة على المتصوفة الرقصة المتزندقة، تأليف محمد بن صفي الدين الحنفي، تحقيق عبدالرحمن دمشقية، ، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤١٠هـ، ص(٢٣).
(٥) الآداب الشرعية، لابن مفلح، تحقيق وضبط وتخريج أحاديث وتقديم شعيب الأرناؤوط وعمر الغنام، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٧ه، (٣٠٧/٢).

يقصد بذلك الغزالي- وهكذا يفضح الله تعالى من اتبع الباطل، وحسبك من عقول لا تقتدي بأخبار المسلمين وعلمائهم وتقتدي بالإبل، فإن كان كل ما طربت له البهائم مندوبًا او مباحًا، فإننا نرى البهيمة تنزو على أمها وأختها وتركب بنتها، أفيلزم الاقتداء بالبهيمة في مثل هذا »[١].

كما بيَّن علي بن أبي العز (ت٧٩٢هـ) في الطحاوية، أن الصعق لم يكن من صفات السلف الصالح، ولو عند سماع القرآن، فقال في معرض ردَّه على الصوفية: « وكذلك الذين يصعقون عند سماع الأنغام الحسنة، مبتدعون ضالون، وليس للإنسان أن يستدعي ما يكون سبب زوال عقله، ولم يكن في الصحابة والتابعين من يفعل ذلك، ولو عند سماع القرآن، بل كانوا كما وصفهم الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝٢ ﴾ [الأنفال: ٢][٢].

وعندما آثر الصوفية السماع على قراءة القرآن؛ لزعمهم أنه أكثر رقة للقلوب منه؛ عزا ذلك ابن الجوزي إلى ميل هؤلاء القوم إلى الهوى وإشباع الرغبة بما هو باطل، فقال: « وقد نشب السماع بقلوب خلق منهم، فآثروه على قراءة القرآن، ورقت قلوبهم بما لا ترق عند القرآن، وما ذاك إلا لتمكّن هوى باطن، وغلبة طبع وهم يظنون غير هذا »[٣].

وقال الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى، منكرًا على الصوفية الذين آثروا السماع على قراءة القرآن:

تُلِيَ الكتاب فأطرقوا لا ... لكنه إطراق ساهٍ لاهي
خيفةً ... والله ما رقصوا لأجل
وأتى الغناء فكالذباب ... الله فمتى شهدت عبادة
تراقصوا ... بملاهي
دفٌّ ومزمار ونغمة شاهد ... تقييده بأوامر ونواهي
ثُقُلَ الكتاب عليهم لما رأوا ... إطلاقه في اللهو دون
وعليهم حفَّ الغناء لما ... مناهي
رأوا يا فرقة ما ضر دين ... وجنى عليه وله إلا
محمد ... هي
سمعوا له رعدًا وبرقًا إذ ... زجرًا وتخويفًا بفعل
حوى ... مناهي
ورأوه أعظم قاطع للنفس ... شهواتها يا ويحها
عن ... المتناهي
وأتى السماع موافقًا ... فلأجل ذاك غدا عظيم
أغراضها ... الجاه
إن لم يكن خمر الجسوم ... خمر العقول مماثل
فإنه ... ومضاهي
فانظر إلى النشوان عند ... وانظر إلى النشوان عند
شرابه ... تلاهي
وانظر إلى تمزيق ذا ... من بعد تمزيق الفؤاد

(١) رسالة في تحريم الجبن الرومي وكتاب تحريم الغناء والسماع، أبو بكر الطرطوشي، تحقيق وتقديم ووضع فهارس عبدالمجيد تركي، ط١، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧م ص(٢٣٤).
(٢) شرح العقيدة الطحاوية، علي بن أبي العز، تحقيق د.عبدالله التركي، وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ص(٧٧١).
(٣) تلبيس إبليس ص (٢٤٧).

أثوابـــــــــــــــــــه اللاهـــــــــــــــــي أصحابه والتابعين لهم بإحسان »[٣].
فـاحكم بـأي الخمرتيـن تحريم والتأثيم عنـد الله وقد بين ابن تيمية رحمه الله خطأ من دعا الله باسمه
أحـــــــق بالـــــــــ [١] المفرد مظهرًا أو مضمرًا؛ لأنه كما يقول: « ليس بكلام تام ولا جملة مفيدة ولا يتعلق به إيمان ولا كفر ولا أمر ولا نهي، ولم يذكر ذلك أحد من سلف الأمة ولا شرع ذلك رسول الله ولا يعطي القلب بنفسه معرفة مفيدة ولا حالاً نافعًا، وإنما يعطيه تصورًا مطلقًا لا يحكم عليه بنفي ولا إثبات فإن لم يقترن به من معرفة القلب وحاله ما يفيد بنفسه وإلا لم يكن فيه فائدة، والشريعة إنما تشرع من الأذكار ما يفيد بنفسه لا ما تكون الفائدة حاصلة بغيره »[٤].

وتوعَّد ابن كثير رحمه الله هؤلاء الذين لا يتأثرون بالقرآن ويتأثرون بالأبيات والأشعار الغرامية بالخزي والفضيحة يوم القيامة قائلاً: « فمن يهيج عند سماع الأبيات، ولا يتأثر بسماع الآيات، ينوح، ويبكي عند سماع الصوت الرغيد، ولا يبالي عند سماع الوعد والوعيد، فمن كانت هذه صفته، فليس على الطريقة الصحيحة، بل هو من الذين إن لم يتوبوا ويقلعوا: نودي عليهم يوم القيامة بالخزي والفضيحة...»[٢].

– الرد على بدعة الذكر عند الصوفية:

عدَّ الشاطبي الغناء والرقص أثناء الذكر بدعة محدثة، وذلك في جواب لسؤال ورده عن سماع الصوفية وهذا نصه: « ... وقع السؤال عن قوم يتسمَّون بالفقراء، يزعمون أنهم سلكوا طريقة الصوفية، فيجتمعون في بعض الليالي، ويأخذون في الذكر الجهوري على صوت واحد، ثم في الغناء والرقص، إلى آخر الليل...، هل هذا العمل صحيح في الشرع أم لا؟

فأجاب الشاطبي رحمه الله: « بأن ذلك كله من البدع المحدثات، المخالفة طريقة رسول الله ﷺ وطريقة

وقد بين ابن تيمية رحمه الله خطأ من دعا الله باسمه المفرد مظهرًا أو مضمرًا؛ لأنه كما يقول: « ليس بكلام تام ولا جملة مفيدة ولا يتعلق به إيمان ولا كفر ولا أمر ولا نهي، ولم يذكر ذلك أحد من سلف الأمة ولا شرع ذلك رسول الله ولا يعطي القلب بنفسه معرفة مفيدة ولا حالاً نافعًا، وإنما يعطيه تصورًا مطلقًا لا يحكم عليه بنفي ولا إثبات فإن لم يقترن به من معرفة القلب وحاله ما يفيد بنفسه وإلا لم يكن فيه فائدة، والشريعة إنما تشرع من الأذكار ما يفيد بنفسه لا ما تكون الفائدة حاصلة بغيره »[٤].

ويقول رحمه الله أيضًا: « وهذا النوع من الذكر أبعد من السنَّة وأدخل في البدعة وأقرب إلى إضلال الشيطان، فإن من قال يا هوهو أو هوهو ونحو ذلك لم يكن الضمير عائدًا إلا إلى ما تصوره قلبه، والقلب قد يهتدي وقد يضل »[٥].

قلت: والمشروع من ذكر الله هو ذكره بجملة تامة وبكلام يفيد معنى وينتفع به المؤمن فيزداد خشية ومحبة ومعرفة بربه، أما الاقتصار على الاسم المفرد –كما هو حال الصوفية– فلا أصل له في الدين. وجماع الدين أصلان أن لا نعبد إلا الله ولا نعبد إلا بما شرع كما قال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ

(١) مدارج السالكين، لابن القيم، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٩٢هـ (١/٤٨٧-٤٨٨).
(٢) جواب لابن كثير عن مسألة السماع، بذيل كتاب الكلام على مسألة السماع ص(٧٤٦).
(٣) الاعتصام، لأبي إسحاق الشاطبي، تحقيق عبدالرزاق المهدي ط١ (بيروت-دار الكتاب العربي- ١٤١٧هـ) (١/٢٠١-٢٠٢).
(٤) مجموع الفتاوى (١٠/٢٢٦-٢٢٧).
(٥) مجموع الفتاوى ص(٢٢٧).

عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشۡرِكۡ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدَۢا﴾[الكهف: ١١٠].

وكان لابن القيم رحمه الله موقف المنكر للذكر الصوفي وهذا هو موقفه الواضح المبين: يرى أنه « فاسد مبني على فاسد، فإن الذكر بالاسم المفرد غير مشروع أصلاً، ولا مفيد شيئًا، ولا هو كلام أصلاً، ولا يدل على مدح ولا تعظيم، ولا يتعلق به إيمان ولا ثواب، ولا يدخل به الذاكر في عقيدة الإسلام جملة فلو قال الكافر: الله... الله... من أول عمره إلى آخره لم يصير بذلك مسلمًا فضلاً عن أن يكون من حمله الذكر أو يكون أفضل الأذكار، وبالغ بعضهم في ذلك حتى قال: الذكر بالاسم المضمر أفضل من الذكر بالاسم الظاهر، فالذكر بقوله: هو... هو... أفضل من الذكر بقولهم: الله... الله.

وكل هذا من أنواع الهوس والخيالات الباطلة المفضية بأهلها إلى أنواع الضلالات، فهذا فساد هذا البناء الهائر، وأما فساد المبني عليه، فإنهم ظنوا أن قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ٩١]، مثل هذا الاسم فقل: الله الله، وهذا من عدم فهم القوم لكتاب الله، فإن اسم الله هنا جواب لقوله: ﴿قُلۡ مَنۡ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِي جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورٗا وَهُدٗى لِّلنَّاسِ تَجۡعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبۡدُونَهَا وَتُخۡفُونَ كَثِيرٗا﴾ [الأنعام: ٩١] إلى أن قال: ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ٩١] أي: قل الله أنزله »[1].

وقد أنكر المفسر القرطبي الذكر عند الصوفية وذلك عند تفسيره لقوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتۡ قُلُوبُهُمۡ وَإِذَا تُلِيَتۡ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ ٢﴾ [الأنفال: ٢].

قال رحمه الله: « وصف الله تعالى المؤمنين في هذه الآية بالخوف والوجل عند ذكره، وذلك لقوة إيمانهم، ومراعاتهم لربهم وكأنهم بين يديه ».

وبعد ذكر بعض الآيات في هذا الشأن قال: « فهذه حالة العارفين بالله، الخائفين من سطوته وعقوبته، لا كما يفعله جهَّال العوام والمبتدعة الطغام، من الزعيق والزئير -أي الصياح- ومن النهاق الذي يشبه نهاق الحمير فيقال لمن تعاطى ذلك، وزعم أن ذلك وجد وخشوع: لم تبلغ أن تساوي حال الرسول ولا حال أصحابه في المعرفة بالله، والخوف منه، والتعظيم بجلاله، ومع ذلك فكانت حالهم عند المواعظ: الفهم عن الله، والبكاء خوفًا من الله ولذلك وصف الله أحوال أهل المعرفة عند سماع ذكره وتلاوة كتابه فقال: ﴿وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلۡحَقِّۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكۡتُبۡنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ ٨٣﴾ [المائدة: ٨٣].

فهذا وصف حالهم، وحكاية مقالهم. ومن لم يكن كذلك فليس على هديهم، ولا على طريقتهم. فمن كان مستنًا فليستن بهم. ومن تعاطى أحوال المجانين والجنون فهو

(١) طريق الهجرتين، لابن القيم ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية - ١٩٨٢م) ص(٣٢٨-٣٢٩).

من أخسهم حالاً، والجنون فنون »[١].

وفي كتابه الإبانة الصغرى: عدَّ ابن بطة، (ت٣٨٧هـ) استعمال القينات واستعمال الغناء والصراخ ولطم الخدود وتشقيق الثياب عند استماع الذكر والقرآن مما أحدثه الناس وابتدعوه.

ونقل عن ابن المبارك، (ت١٨١هـ) قوله: « هؤلاء الذين يصعقون عند استماع الذكر تقعدهم على الجدران العالية وتقرأ عليهم وتنظر هل يتردون؟ وصنف من الناس يظهرون التقشف، اتخذوا الاستماع إلى القصائد والاجتماع على ذلك سنة لهم، ليلهوا بذلك أنفسهم ويطربوا قلوبهم، ومنهم من يرقص ويصفق بيديه ويخرق ثيابه ويقولون في قيلهم: قال الله -ﷻ- وقالت الحوراء، وقال الولي شيئًا لم يقله الله ولا جاء في أثر ولا سنة، ولم تقله حوراء ولا قاله ولي، وهذا مبتدع كذب وزور »[٢].

ولا يزال في عصرنا، ينتشر ما يسمى « مجالس الذكر »، وهي عبارة عن حلقات جماعية يختلط فيها الرجال والنساء، ويتخللها الأدعية الجهرية والبدعية، مصحوبة بالنغمات الموسيقية، يقول الدكتور صابر طعيمة في كتابه: « الصوفية معتقدًا ومسلكًا »: أصبح الرقص الصوفي الحديث عند معظم الطرق الصوفية في مناسبات الاحتفال بمولد كبارهم أن يجتمع الأتباع لسماع النوتة الموسيقية التي تكون قوتها أحيانًا أكثر من مائتي عازف من الرجال والنساء، وكبار الأتباع يجلسون في هذه المناسبات يتناولون ألوانًا من شرب الدخان، وكبار أئمة القوم وأتباعهم يقومون بمدارسة بعض الخرافات التي تنسب لمقبوريهم، وقد انتهى إلى علمنا من المطالعات أن الأداء الموسيقي لبعض الطرق الصوفية الحديثة مستمد مما يسمى « كورال صلوات الآحاد المسيحية »[٣].

وقال عبدالفتاح أبوغدة في تعليقه على « رسالة المستر شدين»: « بقي شيء آخر أرى التنبيه عليه، وهو شائع اليوم في كثير من حلق الذكر في زماننا! وذلك أنهم يقولون: الله الله الله...، ويكررونها هكذا، فتكون كلمة الجلالة في أول ذكرهم مفهومة، ثم يسرعون بالنطق بها سرعة بالغة متلاحقة، ثم يسرعون بها جدًا، حتى تتداخل اللفظة في اللفظة مع اقتطاع بعض حروفها، فتصير كلمة الجلالة المعظمة صوتًا مبهمًا، يتردد في الفم بسرعة قصوى، لا يفهم منه شيء فهو ذكر محظور، فإنا لله وإنا إليه راجعون، من هؤلاء الناكرين لله!! »[٤].

أيضًا هذه اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية، تنكر على الصوفية ما يفعلون أثناء الذكر من رقص وغناء وتمايل باعتباره حلال وذلك بالفتوى رقم (٣٥٤٤) والتي جاء فيها:

سؤال: هل ما يفعله الصوفية من رقص وغناء

---

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣٦٥/٧).

(٢) الإبانة الصغرى، عبيدالله بن بطة، ط١ (الرياض - دار أطلس - ١٤٢٢هـ) ص(٢١٣، ٢١٧، ٢١٨).

(٣) الصوفية معتقدًا ومسلكًا، د/ صابر طعيمة ط٢ (الرياض - عالم الكتب-١٤٠٥هـ) ص(٣١٣).

(٤) رسالة المسترشدين للحارث المحاسبي، تحقيق: عبدالفتاح أبوغدة، تقديم: حسنين مخلوف ص(١١٦).

وتمايل ذات اليمين والشمال ذكر كما يسمونه حلال أم حرام؟

الجواب: خير الكلام كلام الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها وقد أكمل الله الدين لعباده قولاً وعملاً واعتقادًا قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

والرسول ﷺ بين هذا الدين بقوله وفعله وتقريره، وصحابته -رضي الله عنهم- نقلوا عنه ﷺ ما صدر منه من الأقوال والأفعال والإقرار، فالدين كامل من جهة قواعده ومن جهة بيانه ونقله. والذكر نوع من العبادات والعبادات مبنية على التوقيف. ومن خصص شيئًا من العبادات وحدد له وقتًا معينًا أو كيفية خاصة لأدائه فهو مطالب بالدليل، وما ذكر في السؤال لا نعلم له أصلاً شرعًا يعتمد عليه. وقد ثبت عن رسول الله ﷺ أنه قال: « **من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد** »[١] فما ذكر في السؤال من النوع المردود »[٢].

وقد أساء الصوفية إلى الإسلام إساءةً بالغة؛ مما سبب نفور غير الإسلاميين منه، لما شاهدوا من سلوكهم المنحرف، وذكرهم بتكرار لفظ: الله، الله فطنوه هو الإسلام ونفروا منه مما حدا بأحدهم وهو باحث مستشرق فرنسي يدعى « كيمون » للقول في كتابه « باتولوجيا الإسلام »: ما ملخصه:

« إن الديانة المحمدية: -يقصد الإسلام- جزام تفشى بين الناس وأخذ يفتك فيهم فتكًا ذريعًا، بل هو مرض وشلل عام، وجنون ذهولي يبعث الإنسان على الخمول والكسل، وما قبر محمد إلا عمود كهربائي يبعث على الجنون في رؤوس المسلمين، ويلجئهم إلى الإتيان بمظاهر الصرع العامة والذهول العقلي وتكرار لفظه: «الله » إلى ما لا نهاية... »[٣].

ومن الشواهد على أن هذا الذكر الصوفي، انعكس سلبًا على الإسلام وأهله -ما قاله الأستاذ محمد شقفة في كتابه: «التصوف بين الحق والخلق» ما نصه:

« وقد حدثني من أثق به من رجالات حماة -بسوريا- أن الجنرال الفرنسي « سراي » عندما زار حماة أراد التعرف على معالمها فرافقه أحد الوجهاء المثقفين، وعندما وصلا إلى إحدى الزوايا -الصوفية- شاهدا فيها إحدى حلقات الذكر -عند الصوفية- والذاكرون وقوفًا يتمايلون ويرقصون فتعجب الجنرال وسأل المرافق. هل هذا من الدين الإسلامي؟، فأجابه المرافق النبيه بسرعة: لا أبدًا إنه ملهي « تياترو » تحت ستار الإسلام البريء من هذه الخرافات والمساخر »[٤].

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الصلح، باب: إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود (١٦٧/٣).

(٢) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد الدويش، ط١ (مكتبة المعارف - الرياض - ١٤١٢هـ) (١٨٧/٢-١٨٨).

(٣) التصوف بين الحق والخلق، محمد فهد شقفة، ط٣ (حولي - الدار السلفية- ١٤٠٢هـ) ص(١٦٢-١٦٣).

(٤) التصوف بين الحق والخلق ص(١٥٩).

- الرد على دعوى جواز النظر إلى الأمرد:

هذا السلوك المصادم للفطرة، اشتهر عند الصوفية، وهو من متولدات وإفرازات السماع، وتواترت أخباره عند مصنفيهم كما سبق أن بينا، وقد اتخذ منه المتصوفة، وسيلة لممارسة السماع وما يتولد منه من رقص، وصعق، ونط، ولطك، وشق ثياب وخلاف ذلك من إفرازات لم ينزل بها الله من سلطان ولم يأت عليها دليل ثابت.

وقد واجهت تلك البدعة نفورًا واشمئزازًا من العقول السليمة فتصدى لها العلماء بالنقد والرد، وتشنيع من قال بها ودعا إليها.

قال سعيد بن المسيب رحمه الله: إذا رأيتم الرجل يلح النظر إلى غلام أمرد فاتهموه[١].

وحذر البربهاري (ت٣٢٩هـ) من مجالسة هؤلاء المبتدعة الذي يدعون إلى كل هوى وفتنة مع النساء والمردان، يفهم ذلك من كلامه رحمه الله الذي قال فيه: « واحذر أن تجلس مع من يدعو إلى الشوق والمحبة ومن يخلو مع النساء، وطريق المذهب، فإن هؤلاء كلهم على الضلالة »[٢].

وأنكر الطرطوشي رحمه الله دعوى الصوفية بجواز النظر إلى الأمرد بحجة الاستدلال على الله، وعقد فصلاً عن ذلك في كتابه: تحريم الغناء والسماع ومما جاء فيه: « أما قولهم: « أنهم يستدلون بالصنعة على الصانع » فنهاية في متابعة الهوى، ومخادعة العقل ومخالفة العلم. ثم ساق بعض الأدلة من القرآن التي ترفض هذه الدعوى من أساسها »[٣].

ومما ذكره ابن الجوزي في رده وإنكاره على الصوفية في صحبتهم للأحداث واستمتاعهم بالنظر إلى المردان قوله: «... قوم صحبوا المردان ومنعوا أنفسهم من الفواحش يعتقدون ذلك مجاهدة وما يعلمون أن نفس صحبتهم والنظر إليهم بشهوة معصية، وهذه من خلال الصوفية المذمومات »[٤].

وقال أن صحبة الأحداث أقوى حبائل إبليس التي يصيد بها الصوفية[٥].

ولما كانت دعاوى الصوفية في نظرهم للأمرد هي للاعتبار وزيادة الإيمان وإنه لا خوف عليهم من رؤيتهم، ردّ عليهم ابن عقيل مزاعمهم قائلاً: « قول من قال لا أخاف من رؤية الصور المستحسنة، ليس بشيء فإن الشريعة جاءت عامة الخطاب لا تميز الأشخاص.

وآيات القرآن تنكر هذه الدعاوي قال تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا۟ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ وَيَحْفَظُوا۟ فُرُوجَهُمْ﴾[النور: ٣٠].

وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾﴾ [الغاشية: ١٧-١٩].

فلم يحل النظر إلا على صور لا ميل للنفس إليها

(١) انظر: تلبيس إبليس ص(٢٦٦).
(٢) شرح السنة للبربهاري ص(١٠٨).
(٣) انظر: كتاب تحريم الغناء والسماع للطرطوشي ص(٢٦١).
(٤) تلبيس إبليس ص(٢٦٩).
(٥) انظر: المرجع نفسه ص(٢٧٦).

ولاحظ فيها بل عبرة لا يمازجها شهوة. ولا تعتبر بها لذة، فأما صور الشهوات فإنها تعبر عن العبرة بالشهوة، وكل صورة ليست بعبرة لا ينبغي أن ينظر إليها، لأنها قد تكون سببًا للفتنة، وكذلك ما بعث الله تعالى امرأة بالرسالة ولا جعلها قاضيًا ولا إمامًا ولا مؤذنًا، كل ذلك لأنها فتنة وشهوة وربما قطعت عما قصدته الشريعة بالنظر وكل من قال أنا أجد من الصور المستحسنة عبرًا كذبناه، وكل من ميز نفسه بطبيعة تخرجه عن طباعنا بالدعوى كذبناه، وإنما هذه خدع الشيطان للمدعين »[١].

وفي ردّه على الصوفية الذين زعموا أن النظر إلى وجه الأمرد فيه زيادة الإيمان بيَّن القاضي طاهر الطبري(ت٤٥٠هـ) بطلان وزيف هذه المزاعم بقوله: « وقد بلغني أن هذه الطائفة –الصوفية– تضيف إلى السماع النظر إلى وجه الأمرد وربما زينوه بالحلي، والمصاغات من الثياب، وزعموا أنهم يقصدون بهذا الازدياد من الإيمان بالنظر والاعتبار، والاستدلال بالصنعة على الصانع. وهذه النهاية في متابعة الهوى، ومخادعة العقل.

ثم ساق رحمه الله بعض الآيات التي تدعو للتفكر في خلق الله وأعقبها ببعض الأحاديث النبوية التي تحذر من هذه السلوك الشائن وأورد بعض أقوال التابعين التي تحذر من النظر إلى الأمرد ومنها:

قول عقبة بن الوليد: قال بعض التابعين: « كانوا يكرهون أن يحد الرجل النظر إلى الغلام الأمرد الجميل.

وقال مسلم بن قتيبة: سمعت سفيان الثوري يقول: « ولو أن الرجل عبث بغلام أمرد بين إصبعين من أصابع رجليه يريد الشهوة، لكان لوطيًا ».

وقال الحسن بن ذكوان: « لا تجالسوا أولاد الأغنياء، فإن لهم صورًا كصور النساء، وهم أشد فتنة من العذارى ».

وقال بعض التابعين: « اللوطية على ثلاثة أصناف: صنف ينظرون، وصنف يصافحون، وصنف يفعلون ذلك الفعل ».

وبعد أن ساق هذه الأدلة قال: وإنما تفعل هذه الطائفة ما ذكرناه من سماع الغناء، والنظر إلى الوجوه الملاح بعد تناول الألوان الطيبة، والمآكل الشهية، فإذا شفت نفوسهم طالبتهم بما تبتغيه من السماع والرقص والاستمتاع بالنظر في وجوه المرد دون الشهوات »[٢].

وقد جرح الحافظ ابن ناصر (ت٥٥٠هـ) عدالة محدث الصوفية محمد بن طاهر المقدسي، عندما أجاز النظر إلى المرد بقوله: أنه ممن لا يحتج به، فقد صنّف كتابًا في جواز النظر إلى المرد أورد فيه حكاية يحيى بن معين، أنه قال: رأيت جارية بمصر مليحة صلى الله عليها، فقيل له: تصلي عليها؟!! قال: صلى الله عليها وعلى كل مليح، ثم قال: ابن

(١) تلبيس إبليس ص(٢٦٨-٢٦٩).

(٢) الرد على من يحب السماع للقاضي طاهر الطبري، دار الصحابة للتراث، دراسة وتحقيق مجدي فتحي ص(٦٥-٦٨).

ناصر رحمه الله، كان ابن طاهر هذا يذهب مذهب الإباحية، يعني في النظر إلى الملاح[١].

ولا ينبغي أن يفوت على المسلم ما أمر الله به عباده المؤمنين من غض للأبصار عن كل ما هو سبب للفتنة سواء كان امرأة أو شابًا أو أمردًا، يخاف من النظر عليه الوقوع في الفتنة.

فقد قال تعالى: ﴿ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ وَيَحْفَظُواْ فُرُوجَهُمْۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْۗ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾[النور: ٣٠].

وقال تعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾[النور: ٣١].

وما أحسن كلام الشيخ عبدالرحمن دمشقية، في حق هؤلاء عندما قال فيهم: « إذا رأى رقص صوفية زماننا–الحاضر– في المساجد والدعوات بألحان ونغمات مختلطًا بهم (المُردْ)[٢] وأهل الأهواء من جهّال العوام والمبتدعة الطغام لا يعرفون الطهارة والقرآن والحلال والحرام، بل لا يعرفون الإيمان والإسلام، لهم زعيق وزئير ونهاق يشبه نهاق الحمير، يبدلون كلام الله ويغيّرون ذكر الله تعالى، ثم يتلفظون بألفاظ مهملة وهذيانات كريهة مثل: هاي، وهوي وهي وهيا– يقول: لا محالة هؤلاء اتخذوا دينهم لهوًا ولعبًا وإن لم يكن له ممارسة بالفقه. وعلم تفصيلي بحالهم، فالويل للقضاة والحكام حيث يعرفون ويشاهدون ولا ينكرون ولا يغيرون مع قدرتهم عليهم، بل يخافون منهم ويلتمسون الدعاء منهم »[٣].

وقد أنكر عليهم إبراهيم الحلبي(ت٩٥٦هـ) هذا السلوك وعده تشبهًا بالبهائم والنصارى بقوله: "واعلم أن صنيعهم هذا قد اشتمل على جملة من القبائح منها عدم المروءة والتشبه بالنساء والصبيان قال سلطان العلماء عز الدين بن عبدالسلام: الرقص لا يتعاطاه إلا ناقص العقل ولا يصلح إلا للنساء، ومنها التشبه بالبهائم كالقردة والذباب ومنها التشبه بالنصارى... ومنها خلط المعصية بالعبادة ومنها اعتقاد ذلك عبادة وقربة فكان من هذه الحيثية أشد من الفسق الذي يعتقده فاعله فسقًا، ولقد بلغني ممن أنكلات عليه أنه قال بعدما غبت عنه لا ينكرون على من يشرب الخمر وينكرون علينا أو كما قال، فأقول لو تأمل هذا المسكين تأمل المنصفين، لوجد هذا الفعل أشد ضررًا عليه من شرب الخمر، فإن شارب الخمر، يعتقد حرمة فعله، فربما يستغفر منه ويندم عليه ويحصل له الذلة والانكسار ويقابل من الخلق باللوم والاحتقار، بخلاف هؤلاء، فإنهم باعتقادهم أنه عبادة لا يستغفرون منه ولا يندمون؛ بل يتباهون به ويتطاولون، وينالون عند الناس المنزلة والاعتبار والتعظيم، وهذا ما يذكر عند إبليس

(١) انظر: تلبيس إبليس ص(١٦٥-١٦٦)، وسير أعلام النبلاء (٣٦٤/١٩).

(٢) جمع أمرد، وهو الغلام الذي لم تظهر علامات الرجولة فيه، كظهور اللحية وخشونة الصوت.

(٣) الصاعقة المحرقة ص(٤٥).

الله، قال: قصمت ظهور بني آدم بالمعاصي، فقصموا ظهري بالاستغفار، فأحدثت لهم ذنوبًا لا يستغفرون منها وهي البدع"[١].

- نقد الصوفية لبعضهم:

رد كبار أئمة ومشايخ الصوفية ما يعرف عندهم بالسماع، وما تولد منه من رقص، وصعق، وصياح، ونط، وتمزيق ثياب..إلخ، وأنكروا هذه السلوكيات على أهلها.

أبوعلي الروذباري (ت٣٢٢هـ)من كبار الصوفية، يقول في السماع: « ليتنا تخلصنا منه رأسًا برأس»[٢].

ويستنكر على من يستمع للملاهي من هؤلاء السذَّج، ويزعم أنه سقطت عنه التكاليف الشرعية، فسماعه لها حلال، لأنه قد وصل إلى درجة لا يؤثر فيه اختلاف الأحوال، فقال عنه الروذباري: نعم قد وصل، ولكن إلى سقر[٣].

والجنيد (ت٢٦٧هـ) المسمى عندهم « سيد الطائفة » يستنكر هذه الرعونات التي تصدر من بعضهم، ذلك أن رجلاً كان يصحبه في سفره، وكان الرجل إذا سمع شيئًا من الذكر يزعق، فقال الجنيد: إن فعلت ذلك مرة أخرى لم تصحبني[٤].

وقال أبوحفص الحدَّاد (ت٢٦٠هـ): « إذا رأيت المريد يحب السماع فاعلم أن فيه بقية من البطالة »[٥].

وعبدالقادر الجيلاني (ت٥٦١هـ) رحمه الله من كبار مشايخ الصوفية، رأى كراهية السماع وخالف رأيه ما عليه صوفية زمانه في السماع، فهو يقول: « وإن كنا لا نرى بالسماع والقول والقصب والرقص، وقد قدمنا كراهيته؛ إلا أننا قد ذكرنا ذلك على ما قد لهج أهل زماننا في أربطتهم ومجامعهم »[٦].

والسهرودي (ت٦٣٠هـ) وهو من أئمة الصوفية ومصنفيهم في كتابه: « عوارف المعارف » يرفض هذه الظاهرة المقيتة، وما يصاحبها من سلوكيات شاذة، فهو يقول: « إن أنصف المنصف، وتفكر في اجتماع أهل الزمان وقعود المغني بدفه، والمشبب بشبابته، وتصوره في نفسه، هل وقع مثل هذا الجلوس والهيئة بحضرة النبي ﷺ، وهل استحضروا قوّالاً وقعدوا مجتمعين لاستماعه، لاشك بأنه ينكر ذلك من حال الرسول ﷺ وأصحابه، ولو كان في ذلك فضيلة تطلب ما أهملوها »[٧].

وقد ردَّ في مصنفه « عوارف المعارف » حديث أنس -رضي الله عنه- في تواجد النبي ﷺ وأصحابه لما أنشد الأعرابي: قد لسعت حية الهوى كبدي -والذي استدل به الصوفية واحتجوا به على التواجد أثناء السماع- بقوله: « فهذا الحديث أوردناه مسندًا كما سمعناه

(١) الرهص والوقص لمستحل الرقص، إبراهيم الحلبي، ت(٩٥٦هـ)، دراسة وتحقيق وضبط وتعليق د.صالح السدلان، ط١، ١٤١٠هـ، ص١٠٧-١٠٩.
(٢) كشف المحجوب للهجويري ص(٤٨٩).
(٣) انظر: حلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني، بيروت، لبنان، ١٤١٦ه، (٣٥٦/١٠)، طبقات الصوفية ص(٨٧)، الطبقات الكبرى (١٠٦/١).
(٤) انظر: الرسالة القشيرية ص(١٠٦).
(٥) الرسالة القشيرية ص(٥١٩).
(٦) الغنية لطالبي طريق الحق، عبدالقادر الجيلاني (المكتبة الشعبية) (١٦٧/٢).
(٧) عوارف المعارف ص(١٧٥).

ووجدناه، وقد تكلم في صحته أصحاب الحديث، وما وجدنا شيئًا نقل عن رسول الله ﷺ يشاكل وجد أهل الزمان وسماعهم واجتماعهم وهيئتهم إلا هنا، وما أحسنه من حجة للصوفية وأهل الزمان في سماعهم وتمزيقهم الخرق وفسخها أن لو صح -والله أعلم- ويخالج سري أنه غير صحيح، ولم أجد فيه ذوق اجتماع النبي ﷺ مع أصحابه، وما كانوا يعتمدونه على ما بلغنا في هذا الحديث، ويأبى القلب قبوله، والله أعلم بذلك »[١].

ونُقل عن الجريري الصوفي (ت٣١١هـ) قوله: « رأيت الجنيد في المنام فقلت: « كيف حالك يا أبا القاسم؟ » فقال: « طاحت تلك الإشارات وبادت تلك العبارات وما نفعنا إلا تسبيحات كنا نقولها بالغدوات»[٢].

وهذا أبوالحارث الفيض الأولاسي (ت٢٩٧هـ) يربط الرقص بإبليس وبفرحه مما حققه مع الصوفية المتعاطين له، يقول: « رأيت إبليس في المنام على بعض سطوح أولاس[٣] على يمينه جماعة وعلى يساره جماعة وعليه ثياب نظاف، فقال لطائفة منهم: قولوا! فقالوا وغنَّوا فاستفزني طيبه حتى هممت أن أطرح نفسي من السطح ثم قال: ارقصوا فرقصوا بأطيب ما يكون، ثم قال لي: يا أبا الحارث ما أصيب شيئًا أدخل به عليكم إلا هذا »[٤].

وعدَّ الطوسي -صاحب « اللمع » وهو أحد أئمتهم الكبار- أن هذا السماع هو سماع أهل الباطل فهو يقول: « سماع الأوتار والمزامير والمعازف والكونة والطبل سماع أهل الباطل، وهو المحظور المنهي عنه بالأخبار الصحيحة المروية عن رسول الله ﷺ»[٥].

وقال أبومحمد الجريري وهو من أكابر مشايخ الصوفية: « من استولت عليه النفس صار أسيرًا في حكم الشهوات محصورًا في سجون الهوى فحرّم الله على قلبه الفوائد فلا يستلذ بكلام الحق تعالى، ولا يستحليه، وإن كثر ترداده على لسانه »، وذكر عند بعض العارفين أصحاب القصائد فقال: هؤلاء الفرَّارون من الله لو ناصحوا الله وصدقوا لأفادهم في سرائرهم ما يشغلهم عن كثرة التلاقي »[٦].

وقد ردَّ القشيري أحد أئمة الصوفية على غلاتهم في مسألة جواز النظر إلى الأمرد وقال قولاً عظيمًا في الرد عليهم وكشف فضائحهم قائلاً: « ومن ابتلاه الله بشيء من ذلك فهو عبد أهانه الله وخذله وكشف عورته، وأبدى سوأته في العاجل وله عند الله سوء المنقلب في الآجل »[٧].

وهذا الواسطي وهو من كبار الصوفية يقول: « إذا

(١) عوارف المعارف ص(١٨٩).
(٢) الرسالة القشيرية ص(٥٦٥).
(٣) أولاس: حصن على ساحل بحر الشام من نواحي طرسوس، فيه حصن يسمى حصن الزهاد. انظر معجم البلدان (٢٨٢/١).
(٤) تلبيس إبليس ص(٢٥٠).
(٥) اللمع للطوسي ص(٣٤٨).
(٦) الرسالة القشيرية ص(٩٥-٩٦)، وانظر نزهة الأسماع في مسألة السماع، لابن رجب الحنبلي، تحقيق الوليد الفريان، ط١، الرياض، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٠٧ه، ص(١٠١).
(٧) الرسالة القشيرية ص(٥٧٧).

أراد الله تعالى هوان عبد ألقاه إلى هؤلاء الأنتان والجيف »[١].

هذه بعض أقوال أئمة ومشايخ الصوفية على أتباعهم،

فياليت صوفية هذا الزمان، يستجيبون لكلام هؤلاء الأئمة الكبار، ويتركون هذا السماع ومتولداته من الصعق والرقص والزعق وتمزيق الثياب وغيرها، ويتركون الذكر المصاحب للطبل والمزمار والرقص والمعازف، بل ومصاحبة المردان والاختلاط أحيانًا بالنساء الأجنبيات، نعوذ بالله من البدع والفتن.

- لسماع ومتولداته في ميزان الشعر:

كان للشعر والشعراء، موقف المنكر لبدع الصوفية في السماع ومتولداته، فهم الآخرون سطروا أجمل الشعر وأعذبه في إنكار هذه البدعة من خلال نقدهم لما رأوه من أفعال معاصريهم من هؤلاء وقد اتفقوا أو كادوا على أن هذه السلوكيات إنما يقوم بها صبيان أو...، تشبهوا بالحمير والسكارى، وهي خارجة عن تعاليم الدين الإسلامي الحنيف.

ولعلنا في آخر هذا البحث نعيش مع الشعر والشعراء من العلماء في نقدهم وإنكارهم على المتصوفة وبدعتهم في السماع وإفرازاته

نبدأ هذه الواحة الشعرية، بقول الإمام الشافعي رحمه الله:

ودع الذين إذا أتوك تنسكواإذا خلوا فهم ذئاب خفاف

وقصيدته-رحمه الله- المعروفة، في ذم رقص الصوفية، والذي قال فيها:

قالوا رقصنا كما الأحبُوش قد رقصوا — بمسجد المصطفى قلنا بلا كذب
الحُبش ما رقصوا لكنهم لعبوا — من آلة الحرب بالآلات واليَلَب[٢]

وأنشد أبوبكر العنبري (ت٤١٢هـ) لنفسه في الصوفية:

تأملت اختبر المدعين — بين الموالي وبين العبيد
فألفيت أكثرهم كالسراب — يروقك منظره من بعيد
فناديت يا قوم من تعبدون — فكل أشار بقدر الوجود
فبعض أشار إلى نفسه — وأقسم ما فوقها من مزيد
وبعض إلى خرقة رقعت — وبعض إلى ركوة من جلود
وآخر يعبد أهواءه — وما عابد للهوى بالرشيد
ومجتهد وقته ريه — فإن فات بات بليل عنيد
وذو كلف باستماع السماع — بين البسط وبين النشيد
يئن إذا أوضمت رنة — ويزرأ منها زئير الأسود
يخرق خلقانه عامدًا — ليعتاض منها بثوب جديد
ويرمي بهيكله في السعير — لقلع الثريد وبلغ العصيد
فيا للرجال ألا تعجبون — لشيطان إخواننا ذا المزيد
يخبطهم بفنون الجنون — وما للمجانين غير القيود
وأقسم ما عرفوا ذا الجلال — وما عرفوه بغير الجحود
ولولا الوفاء لأهل الوفاء — لقتهم بلسان حديد
فمالي يطالبني بالوصال — من ليس يعلم ما في الصدود
اضن بودي ويسخو به — وقد كنت أسخو به للودود
ولكن إذا لم أجد صاحبًا — يسر صديقي ويشجو الحسود
عطفت بودي مني إليه — فغاب نحوسي وآب السعود
فما بال قومي على جهلهم — بعز الفريد وأنس الوحيد

(١) الرسالة القشيرية ص(٥٧٧).

(٢) انظر: الرهص والوقص لمستحل الرقص، ص٩٠-٩١.

إذا أبصـــروني بكـــرا رحمـــة ونيـــران أحقـــادهم فـــي وقـــود
لأنـــي بعـــدت عـــن المدعيـــن ولـــو صـــدقوا كنـــت غيـــر البعيـــد[١]

وأنشد الحسن بن علي بن يسار:

رأيـت قومًـا علـيهم سـمة الخيـر بحمـــل الركـــآء مبتهلـــة
اعتزلـــوا النـــاس فـــي جـــوامعهم ســـألت عـــنهم فقيـــل متكلـــه
صـــوفية للقضـــاء صـــابرة ســـاكنة تحـــت حكمـــه بزلـــه
فقلـت إذ ذاك هـؤلاء هـم النـاس ومـــن دون هـــؤلاء رزلـــه
فلـــم أزل خادمًـــا لهـــم زمنًـــا حتـــى تبينـــت أنهـــم ســـفله
إن أكلـــوا كـــان أكلهـــم ســـرفا أو لبســـوا كـــان شـــهرة مثلـــه
ســـل شـــيخهم والكبيـــر مختبـــرًا عـــن فرضـــه لا تخالـــه عقلـــه
وأسـأله عـن وصـف شـادن غـنج مـــدلل لا تـــراه قـــد جهلـــه
علمهـــم بيـــنهم إذا جلســـوا كعلـــم راعـــي الرعـــاع والرذلـــه
الوقـــت والحـــال والحقيقـــة والبرهـان والعكـس عنـدهم مثلـه
قـد لبسـوا الصـوف كـي يـروا صـلحا وهـم شـرار الـذباب والحفلـه
وجـانبوا الكسـب والمعـاش لكـي يستأصـلوا النـاس شـرها أكلـه
ولـــيس مـــن عفـــة ولا دعـــة لكـــن تعجيـــل راحـــة العطلـــه
فقـــل لمـــن مـــال باختـــداعهم إلـــيهم تـــب فـــإنهم بطلـــه
واســـتغفر الله مـــن كلامهـــم ولا تعـــاود لعشـــرة الجهلـــة[٢]

وقال الصوري:

أهـل التصـوف قـد مضـوا صـار التصـوف مخرقـة
صـار التصـوف صـيحة وتواجـــدًا ومطبقـــة
كـــذبتك نفســـك لـــيس ذا ســـنن الطريـــق الملحقـــة
حتـــى تكـــون بعـــين مـــن منـــه العيـــون المحدقـــة
تجـــري عليـــك صـــروفه وهمـــوم ســـرك مطرقـــة[٣]

وقال أبوإسحاق الشيرازي الفقيه لبعضهم:

أرى جيـل التصـوف شـر جيـل فقـل لهـم واهـون بـالحلول
أقـــال الله حـــين عشـــقتموه كلـوا أكـل البهـائم وأرقصـوا لـي[٤]

وأنشد البنا السرقسطي:

ولـيس يحتـاج إلـى السـماع إلا أخو الضعف القصير الباع
والزعقـــات منـــه والتمزيـــق ضعف، وهزّ الرأس والتصفيق

وألقـى الأخضـري اللائمـة علـى الصـوفية الـذين يرقصون وينبحون ويصيحون حيث قال:

وقـال بعـض السـادة المتبعـة فـي رجـز يهجـر المبتدعـة
ويـــذكرون الله بـــالتغبير ويشـطحون الشـطح كـالحمير
وينبحـــون النـــبح كـــالكلاب طـريقهم لـيس علـى الصـواب
ولـيس فـيهم مـن فتـى مطيـع فلعنـــة الله علـــى الجميـــع

وقال أيضًا:

أبقـوا مـن اسـم الله حـرف الهـاء فألحـدوا فـي أعظـم الأسـماء
لقـــد أتـــوا والله شـــيئًا إدًّا تخـــرُّ منـــه الشـــامخات هـــدًّا

وذمهم آخر بقوله:

الـرقص نقـص والسـماع وكـذا التواجـد خفـه بـالرأس
رقاعـــــــــــــــة بل للذي طحنوه بالأضراس
والله ما رقصوا لطاعة ربهم

وقـال آخـر أيضًـا بـذمهم، ويخـص منهم مـن جعـل العمائم الخضر علامة الشرف في النسب، يقول:

أقـال الله صـفق لـي وغنـى وسم الرقص والتصفيق ذكرا

(١) انظر: تلبيس إبليس ص(٣٧٦-٣٧٧).
(٢) انظر: تلبيس إبليس ص(٣٧٧-٣٧٨).
(٣) انظر: تلبيس إبليس ص(٣٧٨).
(٤) انظر: المرجع نفسه ص(٣٧٨).

فلـــو كـــان الســـيادة فـــي اخضـــــــــــــــرار لكان الساق أشرف منك قدرًا

وقال أبوعبدالله ابن الطوبي الصقلي:

ليس التصوف لبس الصوف ترقعة ولا بكـــاءك إن غنـــى المغنونـــا
ولا صـياح ولا رقـص ولا حـراب ولا تغاش كأن قد صرت مجنونًا
بل التصوف أن تصفوا بلا كدر وتتبـع الحـق والقـرآن والـدنيا
وأن تـــرى خائفًـــا لله ذا نـــدم على ذنوبك طول الدهر محزونًا

وقال شاعر آخر:

أيا جيلاً تصوَّف عن فضولٍ تنـاقلتم جهـولاً عـن جهـول
أفـي القـرآن قـال الله يومًـا كلـوا أكـل البهـائم وارقصـوا لـــــــــــــــي!!

وفي إغاثة اللهفان لابن القيم قال القائل:

بَرئنـــا إلـــى الله مـــن معشـــر بهم مرضٌ من سماع الغنا
وكـم قلـتُ: يـا قـوم، أنـتم علـى شـفا جُـرُفٍ مـا بـه مـن بِنَـا
شـــفا جـــرفٍ تحتـــه هـــوَّة إلـى دَرَكٍ، كـم بـه مـن عَنـا
وتكـــرارُ ذا النصـــح مِنَّـــا لهـــم لنُعْـذِر فـيهم إلـى ربنـا
فلمـــا اســـتهانوا بتنبيهنـــا رجعنـا إلـى الله فـي أمرنـا
فعِشْـنَا علـى سُـنَّةِ المصـطفى ومـاتوا علـى تِنْتنـا تِنْتنـا

أيضًا في إغاثة اللهفان، قال ابن القيم:

جعلـوا السـماع مطيـةً لهـواهُمُ وغلـوا فقـالوا فيـه كـل محـال
هـو طاعـة، هـو قربـة، هـو صـدقوا لـذاك الشـيخ ذي
ســـــــــــــنة الإضـــــــــــــلال
شـيخ قـديم، صـادهم بتحيـل حتـى أجـابوا دعـوة المحتـال
ورأوا سماع الشعر أنفع للفتى مـن أوجـهٍ سـبعٍ لهـم بتـوال
هجـروا لـه القـرآن والأخبـار إذ شـهدت لهـم بضـلال
والآثـــــــــــــار مـن مـثلهم، واخيبـة الآمـال

تـالله مـا ظفـر العـدو بمثلهـا فـأتى بـذا الشـرك المحـيط
نصـب الحبـال لهـم، فلـم يقعـوا البـــــــــــــالي
بهـــــــــــــا الأثواب، والأديـان والأحـوال
فـإذا همـوا وسـط العـرين شغلاً به عن سائر الأشغال
ممزقـــــــــــــي عنهـا، وسـار القـومُ ذات
لا يسـمعون سـوى الـذي شِـــــــــــــمالِ
يَهْوونـــــــــــــه صُـمَّاً، وعميانـاُ ذوي إهمـال
ودعـوا إلـى ذات اليمـين فأطالهـا، عـدُّوه فـي الأثقـال
فأعرضـــــــــــــوا عشـرٌ، فخفـف، أنـت ذو
خـروًا علـى القـرآن عنـد إمـــــــــــــلال
ســـــــــــــماعه ضـحكٍ بـلا أدب، ولا إجمـال
وإذا تـلا القـاري علـيهم سـورة خشـعت لـه الأصـوات
ويقول قـائلهم: أطلتَ، ولـيس بـــــــــــــالإجلال
ذا الشـيخ مـن متـرنمٍ قـوَّال
هـذا، وكـم لغـوٍ، وكـم صـخبٍ، طربٌ، وأشواق لنيل وصال
وكـــــــــــــم حوال، لا أهلاً بذي الأحوال
حتـى إذا قـام السـماع لـديهم مـاذا داهاهم من قبيح فعال
وامتدت الأعنـاق، تسـمع وحـي سكر المدام، وذا بـلا إشكال
ذاك نالت من الخسران كل منال
وتحركـت تلـك الـرؤوس، كتلاعـب الصـبيان فـي
وهزهـــــــــــــا الأوحـــــــــــــال
فهنالـــك الأشـــواق والأشـــجان والله لن يرضوا بذي الأفعال
والأحـــــــــــــوال سرًّا وجهـرًا عنـد كـل جـدال
تالله لو كانت صَحاةً أبصروا هـذا السـماع، فـذاك ديـن
لكنَّما سُكرُ السماعِ أشد من محـــــــــــــال
فـإذا همـا اجتمعـا لـنفس مـرةً فسلوا الشرائع تكتفوا بسؤال
يـا أمـةً لعبـت بـدين نبيهـا مـن الشـيطان للأنـذال
أشـمَتُّمُوا أهـل الكتـاب دينكم وينـال فيـه حيلـة المحتـال
كـم ذا نُغَيَّـر مـنهمُ بفـريقكم بـالحق، ديـن الرسـل، لا
قـالوا لنـا: ديـنٌ عبـادةُ أهلـه بضـــــــــــــلال
بـل لا تجـيء شـريعة بجـوازه مـــن أفـــواههم بمقـــال

لـو قلتمُـوا فِسـق، ومعصـية فسـخت عقـود الـدين فسـخ
وتـــــــــــــــــزيينٌ فصـــــــــــــــــال
ليصُدَّ عن وحي الإله ودينه فيـه تفصـله مـن الأوصـال
كُنّـا شـهدنا أن ذا ديـنٌ أتـى حيـل، وتلبـيس بـلا إقـلال
والله مـنهم قـد سـمعنا ذا إلـى
الآذان
وتمام ذاك القول بالحيل التي
جعلته كالثوب المُهَلْهَلِ نسجه
ما شئتَ من مكر، ومن خِدع،
ومـــــــــــــــن

وقال ابن القيم رحمه الله عن السماع الصوفي:

هذا السماع الشيطاني المضادُّ للسماع الرحماني، له في الشرع بِضعة عشر اسمًا: اللهو، واللغو، والباطل، والزور، والمكاء، والتصدية، ورقية الزنا، وقرآن الشيطان، ومُنبت النفاق في القلب، والصوت الأحمق، والصوت الفاجر، وصوت الشيطان، ومزمور الشيطان، والسُّمود.

أسمـــــاؤه دلـــت علـــى أوصافـــه
تبـــاً لـــذي الأسمـــاء والأوصـــاف

فنذكر مخازي هذه الأسماء، ووقوعها عليه في كلام الله ﷻ وكلام رسوله، والصحابة، ليعلم أصحابه وأهله بما به ظفروا، وأيّ تجارة رابحة خسروا:

فدع صاحب المزمار، والدفِّ والغنا وما اختاره عن طاعة الله مذهبا
ودعه يعش في غيه وضلاله على تابِتَا يحيا ويبعث أشيبا
وفي تنتنا يوم المعاد نجاته إلى الجنة الحمراء، يُدعى مقربا
سيعلم يوم العرض أي بضاعة أضاع، وعند الوزن ما خف أو ربا
ويعلم ما قد كان فيه حياته إذا حصلت أعماله كلها هبا
دعاه الهدى والغيُّ من ذا يجيبه؟ فقال لداعي الغيّ: أهلاً ومرحبا
وأعرض عن داعي الهدى، قائلاً له: هواي إلى صوت المعازف قد
يراعٌ، ودُف بالصنوج، وشاهد صـــــــــــــــــبا
إذا ما تغني فالظُباء تجيبه وصوت مغنٍّ، صوته يقنص الظبا
فما شئت من صيدٍ بغير تطارد إلى أن تراها حوله تُشبه الدِّبا
فيا آمري بالرشد، لو كنت حاضرًا ووصل حبيب كان بالهجر عذبا
لكان توالي اللهو عندك

وقد قيل –عن هذا السماع– في إغاثة اللهفان:

فسل ذا خبرةٍ يُنبيك عنه لتعلمَ كم خبايا في الزوايا
وحاذر إذ شُغِفت به سِهامًا مُرَيَّشةً بأهدابِ المنايا
إذا ما خالطت قلبًا كئيبًا يقلب بين أطباق الرزايا
ويُصبح بعد أن قد كان حرًا عفيف الفرج عبدًا للصبايا
ويُعطي من به يُغني غناء وذلك منه من شر العطايا

وقال ابن القيم رحمه الله في إغاثة اللهفان، وهو يصف من اصطاده الشيطان في هذا السماع البدعي: « وانتقل من الوقار والسكينة إلى كثرة الكلام والكذب، والزهزهة والفَرْقَعة بالأصابع، فيميل برأسه، ويهُزُّ منكبيه، ويضرب الأرض برجليه، ويدقُّ على أمِّ رأسه بيديه، ويثِبُ وثبات الدَّباب، ويدور دوران الحمار حول الدُّولاب، ويُصَفِّق بيده تصفيق النسوان، ويَخُور من الوَجْد كخوران الثيران، وتارة يتأوه تأوّه الحزين، وتارة يَزْعَق زَعَقات المجانين، ولقد صدق الخبيرُ به من أهله حيث يقول:

أتـذكرُ ليلـةً وقـد اجتمعنـا ... علـى طيـب السـماع إلـى الصـباح؟
ودارت بيننـا كـأسُ الأغـاني ... فأسـكرتِ النفـوس بغيـر راح
فلـم تـر فـيهم إلا نشـاوى ... سرورًا، والسرور هناك صاحي
إذا نـادى أخـو اللـذات فيـه ... أجاب اللهوُ حيَّ على السماح
ولم نملك سوى المهجات شيئًا ... أرقناهـا لألحـاظ المِـلاح

ونظم السفناقي صاحب النهاية في رسالته في ذم المتصوفة قائلاً:

أيا جيل التصوف شرّ جيل ... لقـد جئـتم بـأمر مسـتحيل
أقـال الله فـي القـرآن فـيكم ... كلوا مثل البهائم وارقصوا لي؟!
أيرقص من لـه عقل ودين ... كـدبٍّ بالـدفوف وبـالطبول
نقضتم إذ رقصتم قد خرجتم ... لدى أهل الشهادة عن عدول
فمـا مـن أحـد صـوفي إلا ... لـذي بـدع وذي الأهـواء قـال
ووجـدٌ لا يحـوِّزه كتـابٌ ... وسـنة فلغـو ذو افتعـال
وإن سئلوا بضرب الدف لـه ... أو أذن عنـه بالضـرب المقـول
وإنـا قـد أمرنـا أتركوهـم ... علـى مـا هـم مـن أفعـال السـفول[1]

ونظـم إبـراهيم الحليبـي (ت سـنة ٩٥٦هـ) فـي ذم الصوفية قائلاً:

الـذكر ريحانـة القلـوب ... والـرقص مـن أقـبح العيـوب
وكيـف أدنـوا إلـى حبيبـي ... بكـخٍّ وكـخّ وكـح كـوب
لـو كـان ذا الرقص فرض ربي ... أو سـنة المصـطفى الحبيـب
رقصـت طوعـاً علـى دمـاغي ... فضـلاً عن الرجـل والقضـيب
لـكنـه بدعـة وإثـم ... لـم يـرض للعاقـل اللبيـب[2]

(١) انظر: الصاعقة المحرقة ص(٤١-٤٣).
(٢) انظر: الصاعقة المحرقة ص(٤٣).

ونظم شرف الدين المقري اليمني (ت٨٣٧هـ) في ذم الرقص عند الصوفية قائلاً:

قـالوا: رقصـنا كمـا الأحُبوش قـد ... بمسـجد المصـطفى، قلنـا: بـلا
رقصـوا ... كـذبِ
الحُبْشُ ما رقصوا، لكنهم لعبوا ... من آلةِ الحرب بالآلات واليَلَب
وذلـك اللعـب منـدوبٌ تعلُّمـه ... فـي الشـرع للحـرب تـدريبًا لكـل
غبـي[3](*)

وقد هجاهم ظهير الدين قاضي السّلّامية(ت٦١٠هـ) الذي هجا مكي شيخ زاوية الفقراء بالبوازيج، البلدة القريبة من السّلّامية، بقوله:

ألا قل لمكّي قول النصوح فحق النصيحة أن تُتبع
متى سمع الناس في دينهم بأن الغناء سنة تُتبع
وأن يأكل المرء أكل البعير ويرقص في الجمع حتى يقع
ولو كان طاوي الحشاء جائعًا لما دار من طرب واستمع
وقالوا سكرنا بحب الإله وما أسكر القوم إلا القِصع
كذاك الحمير إذا أخصبت يُنقزها ريّها والشبع[4]

(٣) انظر: الرهص والوقص لمستحل الرقص، إبراهيم الحلبي ص(٤٢).
(*) وفي عصرنا هذا ظهر ما يُعرف بـ « الأناشيد الإسلامية » سلبت عقول شباب الأمة نساءً ورجالاً وخاصة فئة الشباب منهم، لم تُعرف من ذي قبل عند سلف الأمة، وهي وإن خلت من الآلات الموسيقية؛ إلا أن فيها من الفتنة ما الله به عليم، من نعومة ورقة في الصوت وميوعة في الأداء، تصاحبها في ذلك المؤثرات الصوتية الحديثة الفاتنة التي تزيد من إثارة الغرائز التي قد تجر صاحبها إلى ارتكاب ما حرم الله. وهي لا تعدو شبيهة بما يقوم به المنشد عند الصوفية من تأوهات، ولعل في أداء الشعر العربي الموزون المنضبط الخالي من هذه المؤثرات المهيجة غُنية عن ذلك كله. والله أعلم.
(٤) انظر: الموفي بمعرفة التصوف والصوفي، لأبي الفضل جعفر الأدفوي المصري، حققه وقدم له وعلق عليه د.محمد عيسى صالحيّة، ص١٣-١٤.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، أما بعد:

أرجو الله أن أكون قد وفقت في هذا البحث؛لتناول تعد من أهم قضايا السلوك عند الصوفية « السماع » وقد عرضت شبهتهم وما أفرزته من آثار، ظهرت عليهم، وذلك من خلال ممارساتهم وأقوال مشايخهم ومصنفيهم.

آثار، ومتوالدات هذا السلوك، من (رقص وصعق والزعق ولطم وتمزيق للثياب) تجسّدت في غالبها، عندما يمارسون عبادة الذكر، بمعتقدهم البدعي الظاهر، والملازم للسماع عندهم، بل هو أحد بواعثه، ثم عرفنا كيف أقدموا على سلوك آخر يصادم الفطرة؛ هو اعتقادهم بجواز النظر إلى الأمرد والنسوة، بحجة الاعتبار وزيادة الإيمان، أثناء ممارسة السماع ومتولداته.

وخلاصة اعتقادهم في السماع، أنه دين وقربة وطاعة لله.

وبعد بيان شبهات الصوفية حول السماع، وبواعثه، ومتولداته من خلال أقوال أئمتهم ومشايخهم المثبتة بمؤلفات مصنفيهم، وقفنا على رأي علماء الأمة إزاءها، وهم الذين اعتمدوا على منهج الشرع في الرد على المخالف؛ وقد عدّوا هذه السلوكيات؛ بدعًا، ومحدثات، لا يجوز تجاهلها، لخطورتها على العقيدة.

فتواترت الردود، والإنكارات على هذه البدع، في كل مصر وعصر، وهي تؤكد وحدة منهج أهل السنة والجماعة في الرد على أهل البدع والأهواء، مهما تباعدت بهم العصور والأمصار.

وكان للشعراء في تلك الأزمان، موقف، ورأي، اتصف بالنقد والانكار على هذه السلوكيات المحدثة.

فهرس المصادر والمراجع

١- الإبانة الصغرى، عبيدالله بن بطة، ط١ (الرياض – در أطلس – ١٤٢٢هـ).

٢- إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، بيروت، دار العلم.

٣- الآداب الشرعية، لأبي عبدالله محمد ابن مفلح، تحقيق وضبط وتخريج أحاديث وتقديم شعيب الأرناؤوط وعمر الغنام، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ.

٤- آداب المريدين للسهروردي، تحقيق فهيم شلتوت، القاهرة، دار الوطن العربي.

٥- آراء الأئمة الأربعة أبوحنيفة ومالك والشافعي وأحمد في الغناء

٦- الاستقامة لابن تيمية، تحقيق د. رشاد سالم، ط٢، القاهرة، مكتبة السنة، ١٤٠٩هـ.

٧- الاعتصام لأبي إسحاق إبراهيم الشاطبي، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، ط١ (بيروت: دار الكتاب العربي – ١٤١٧هـ).

٨- إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، لابن القيم، تحقيق وتصحيح وتعليق محمد الفقي، بيروت، دار المعرفة.

٩- الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، عبدالوهاب الشعراني، تحقيق وتقديم طه عبدالباقي سرور، ومحمد عيد الشافي، بيروت، مكتبة المعارف.
١٠- ترتيب المدارك وتقريب المسالك، للقاضي عياض، تحقيق عبدالقادر الصحراوي، ط٢، المغرب، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٤٠٣هـ.
١١- التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، زكي مبارك ط٢ (مصر: دار الكتاب العربي -١٣٧٣هـ).
١٢- التصوف بين الحق والخلق، محمد فهد شقفة، ط٣ (حولي - الدار السلفية- ١٤٠٢هـ).
١٣- التعرف لمذهب أهل التصوّف، أبي بكر محمد الكلاباذي، ط٣، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٢هـ.
١٤- تفسير البغوي، تخريج وتحقيق محمد النمر وعثمان ضميرية وسليمان الحرش، ط٢، الرياض، دار طيبة.
١٥- تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ط٩، لبنان، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٣هـ.
١٦- الجامع لأحكام القرآن، محمد القرطبي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
١٧- جواب لابن كثير عن مسألة السماع، بذيل كتاب الكلام على مسألة السماع.
١٨- جواهر المعاني على برادة (دار الجيل - بيروت).
١٩- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم أحمد الأصبهاني، بيروت، دار الفكر، ١٤١٦هـ.
٢٠- ذم ما عليه مدعوا التصوّف لموفق الدين عبدالله بن قدامه المقدسي، تحقيق زهير الشاويش، ط٣ (بيروت: المكتب الإسلامي - ١٤٠٤هـ).
٢١- الذيل طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى، خرج أحاديثه ووضع حواشيه، أبو حازم أسامة بن حسن وأبو الزهراء حازم علي بهجت، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ.
٢٢- الرد على من يحب السماع/ القاضي طاهر الطبري، دراسة وتحقيق: مجدي السيد ط١ (طنطا - دار الصحابة للتراث - ١٤١٠هـ).
٢٣- الرسالة القشيرية في علم التصوف، عبدالكريم القشيري، تحقيق ودراسة هاني الحاج، المكتبة التوفيقية.
٢٤- رسالة المسترشدين للحارث المحاسبي، تحقيق: عبدالفتاح أبوغدة، تقديم: حسنين مخلوف.
٢٥- رسالة في تحريم الجبن الرومي وكتاب تحريم الغناء والسماع، أبو بكر الطرطوشي، تحقيق وتقديم ووضع فهارس عبدالمجيد تركي، ط١، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧م.
٢٦- الرهص والوقص لمستحل الرقص، إبراهيم الحلبي صححه وعلق عليه حسن السويدان، وقد م له عبدالقادر الأرناؤوط ط١ (دمشق - دار البشائر، ١٤٢٣هـ).
٢٧- الرهص والوقص لمستحل الرقص، إبراهيم الحلبي، ت(٩٥٦هـ)، دراسة وتحقيق وضبط وتعليق د.صالح السدلان، ط١، ١٤١٠هـ.

٢٨- سنن الترمذي، ضبط ومراجعة أصول وتصحيح عبدالرحمن عثمان، نشر محمد الكتبي.
٢٩- سير أعلام النبلاء، محمد الذهبي، ط٩، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ.
٣٠- شرح السنة لأبي محمد الحسن البربهاري، تحقيق: خالد الرواديي، ط٢، (الرياض - دار السلف - ١٤١٨هـ.
٣١- شرح العقيدة الطحاوية، علي بن أبي العز، تحقيق د.عبدالله التركي، وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة.
٣٢- الصاعقة المحرقة على المتصوفة الرقصة المتزندقة، تأليف محمد بن صفي الدين الحنفي، تحقيق عبدالرحمن دمشقية، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤١٠هـ.
٣٣- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، استانبول، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع.
٣٤- صفة أهل التصوف للمقدسي نقلاً عن كشف القناع عن حكم الوجد والسماع لأبي العباس أحمد القرطبي، تقديم وتحقيق وتخريج د.عبدالله الطريقي، ط١١٤١١هـ.
٣٥- الصوفية معتقدًا ومسلكًا، د/ صابر طعيمة ط٢ (الرياض - عالم الكتب-١٤٠٥هـ).
٣٦- الطبقات الكبرى، عبدالوهاب الشعراني، ط١، بيروت، دار الجيل، ١٤٠٨هـ.
٣٧- طريق الهجرتين، لابن القيم ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية - ١٩٨٢م).
٣٨- ظهر الإسلام/ أحمد أمين، ط٣، بيروت، الكتاب العربي.
٣٩- عوارف المعارف، عمر السهروردي، القاهرة، مكتبة القاهرة، ١٣٩٣هـ.
٤٠- الغنية لطالبي طريق الحق، عبدالقادر الجيلاني (المكتبة الشعبية).
٤١- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد الدويش، ط١ (مكتبة المعارف- الرياض-١٤١٢هـ).
٤٢- فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، ط١، القاهرة، دار الرياض للتراث، ١٤٠٧هـ.
٤٣- الفتوحات المكية لابن عربي، القاهرة، دار الكتب العربية الكبرى، ١٣٢٩هـ.
٤٤- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبدالسلام، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد (دار الشرق - مصر ١٣٨٨هـ).
٤٥- كتاب الشريعة لأبي بكر محمد الآجري، تحقيق محمد إسماعيل ط١ (بدون: دار الكتب العلمية - ١٤١٦هـ).
٤٦- كشف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع، أحمد الهيثمي، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ.
٤٧- كشف القناع عن حكم الوجد والسماع لأبي العباس القرطبي، تقديم وتحقيق وتخريج د.عبدالله الطريقي، ط١، ١٤١١هـ.

٤٨- كشف المحجوب، علي الهجويري، دراسة وتعليق د.إسعاد عبدالهادي قنديل، مراجعة د.أمين بدوي، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٨٠م.

٤٩- كف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع لأبي العباس أحمد بن حجر الهيثمي، تحقيق محمد عطا، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ.

٥٠- الكلام على مسألة السماع لابن القيم، تحقيق ودراسة: راشد الحمد (دار العاصمة-الرياض-الطبعة الأولى-١٤٠٩هـ).

٥١- الكلام على مسألة السماع، لابن القيم، تحقيق محمد عزيز شمس، راجعه محمد أجمل الإصلاحي، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، ، إشراف الشيخ بكر أبو زيد، ط١، ١٤٣٢هـ.

٥٢- لسان العرب لابن منظور، بيروت، دار القلم.

٥٣- اللمع، لأبي السراج الطوسي، تحقيق د.عبدالحليم محمود، وطه عبدالباقي، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية.

٥٤- لواقح الأنوار في طبقات الأخيار، عبدالوهاب الشعراني، (القاهرة، ١٩٦٥م).

٥٥- مجلةّ الهلال، يونية ١٩٨٥م، ١٢ رمضان ١٤٠٥هـ.

٥٦- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبدالرحمن بن قاسم، طبعة خادم الحرمين الشريفين، إشراف الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين

٥٧- مختار الصحاح، للرازي، ترتيب محمود خاطر، وتحقيق وضبط حمزة فتح الله، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ.

٥٨- مدارج السالكين، لابن القيم، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٩٢هـ.

٥٩- مسند الإمام أحمد، ط٥، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ.

٦٠- المصادر العامّة للتلقي عند الصوفية/ صادق سليم صادق.

٦١- معجم البلدان، ياقوت الحموي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٦هـ.

٦٢- المعجم الوسيط، إخراج إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبدالقادر ومحمد علي النجار، مجمع اللغة العربية بمصر، استانبول، دار الدعوة، ١٣٨٠هـ.

٦٣- المعيار المعرّب، أحمد الونشريسي، إشراف د. محمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠١هـ.

٦٤- المغني، لابن قدامة، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، ١٤٠١هـ.

٦٥- مقدّمة ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون، ط٦، بيروت، دار القلم، ١٤٠٦هـ.

٦٦- مقدمة كتاب كشف القناع عن حكم الوجد والسماع للقرطبي، تحقيق: د. عبدالله الطريقي.

٦٧- المنار المنيف في الصحيح والضعيف، لابن القيم، تحقيق عبدالرحمن المعلمي، أعده وأخرجه

منصور السماري، ط٢، الرياض، دار العاصمة، ١٤١٩هـ.
٦٨- الموفي بمعرفة التصوف والصوفي/ لأبي الفضل جعفر الأدفوي، تحقيق وتعليق: د/ محمد ضالحنة، ط١ (الكويت - دار المعرفة - ١٤٠٨هـ).
٦٩- نزهة الأسماع في مسألة السماع، لابن رجب الحنبلي، تحقيق الوليد الفريان، ط١، الرياض، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٠٧هـ.
٧٠- نظرية الاتصال عند الصوفية/ د. سارة آل جلوي.
٧١- نور التحقيق، حامد صقر (مصر: دار التأليف - ١٣٦٩هـ).
٧٢- الوافي، معجم وسيط اللغة العربية، عبد الله البستاني (بيروت: مكتبة لبنان - ١٩٩٠م) ص ٣٠٣ بدون رقم الطبعة).
٧٣- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان، تحقيق د.إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٩٦٩م.

’Scholar’s perspective of ‘Al-Smaa

Muhammad Ahmad Aljwair
Dar Al Uloom University

Abstract. the research deals with one of the issues of behaviour in ‘Sufism’. This behaviour is called ‘hearing - Al-Smaa’ and is familiar amongst them as a worship which brings one closer to Allah. This behaviour is linked with other actions such as dancing, stunting, slapping, tearing clothes etc …
The current scholars hold the same opinion regarding this behaviour as the scholars from the past which condemned it to be an innovation in the religion. Furthermore they have responded to the innovators according to the right method of approach. Some imams, sheikhs, authors of Sufia and poets participates in these approaches .
What is remarkable that these responses and denials were in each era and epoch, this confirms the unity of the method in defending the faith and exposing the innovators' myths.

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الانسانية، م٢٨ع٨ ص ص: ١٢١- ١٣٦ (٢٠٢٠م)
DOI:10.4197/Art.28-8.5

ما يَرُدُّ الحروفَ إلى أصولها في الأسماء بين القوّة والضعف

رفيع بن غازي نافع السلمي
أستاذ النحو والصرف بقسم اللغة العربية
جامعة الملك عبدالعزيز بجدة

مستخلص. يهدف البحث إلى جمع ما يردّ الحروف إلى أصولها في الأسماء، ودراستها دراسة مفصلة لذلك؛ لاستظهار الأقوى والأضعف منها في الردّ. وقد توصّل إلى نتائج، منها أن الذي يردّ الحروف إلى أصولها في الأسماء خمسة، أمكن ترتيبها وفق القوّة على ما يلي: التصغير فالتكسير فالنسب فجمع المؤنث السالم ثم التثنية. ومقياس المفاضلة بينها كثرة الردّ.

كلمات افتتاحية: الصرف، رد الحروف، أصولها، الأسماء

المقدمة

لما تجلّى للمتقدّمين أنّ أكثر الأسماء العربية ورودا ما كان على ثلاثة أحرف، وأنّ قليلا منها قد جاء على حرفينِ، اختلفوا[١]: ذهب أكثرهم إلى أنّ أقلّ ما يكون عليه الاسم ثلاثة أحرفٍ، حرف يبتدأ به، وحرف يحشى به، وحرف يوقف عليه، وما جاء على حرفينِ فإنّه محذوف الثالث. ونُقل عن الكوفيين– وقيل: الفراء– أنّ أقلّ ما يكون عليه الاسم حرفانِ.

ومن هذا الاختلاف انبثقت – من وجهة نظري – فكرة ردّ الحروف إلى أصولها، إذ أخذ القائلون بحذف الحرف الثالث ممّا جاء من الأسماء على حرفينِ يستدلّون بطرق في ردّ ذلك المحذوف، ثمّ توسّعوا ليشمل ردّ الحرف المبدل إلى أصله في الأسماء والأفعال.

(١) ينظر: ابن عقيل، المساعد في شرح التسهيل، ١٤٢٢ه (٤/ ٩) ، والصاعدي، تداخل الأصول، ١٤٢٩ه(٩١/١).

وإنّ الناظر فيما استدلّ به هؤلاء في مؤلفاتهم على ردّ الحروف إلى أصولها في الأسماء[١] ليجد أمرينِ:

الأول: أنّ الطرق التي نصّوا على أنّها تردّ الحروف إلى أصولها متعددة، وأنّها ممّا يستلزم فيها التغيير، كالنسب والتكسير والتصغير. وهذا الأمر قد بُحث، وممن بحثه عبدالكريم الزهراني في رسالة ماجستير، بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة، وكان عنوان رسالته" ردّ الألفاظ إلى أصولها، دراسة صرفية تحليلية".

الثاني: أنّ بين هذه الطرق تفاضل في ردّ المحذوف إلى أصله، إذ منها القوي، ومنها الضعيف. وهذا الأمر لم أجد مَن كشف اللثام عنه؛ لذلك جاء هذا البحث.

أهميّة البحث

الإجابة عن الأسئلة الآتية:

ما الأشياء التي نصّ النحويون على أنهّ تردّ الحروف إلى أصولها في الأسماء؟ وما الذي يصلح منها بعد البحث للردّ، ومالا يصلح؟ وما مقياس مفاضلة العلماء بين هذه الأسماء في قوّة الرد أو ضعفه؟ وما أقواها ردّا، وما أضعفها؟، وما أنواع ردّ الحروف إلى أصولها؟، وما أسباب الردّ؟.

منهج البحث

وصفيّ تحليليّ.

خطة البحث

اكتمل البحث في مقدّمة، ودراسة لما يردّ الحروف إلى أصولها في الأسماء، وخاتمة. فالمقدّمة ما تقدّم ذكره إلى ما أنا متحدّث عنه، والدراسة بها أمرانِ: جمعُ ما تناثر في مؤلفات النحويين ممّا نصّوا فيه على ذلك الرادِّ، وبحثٌ تفصيليٌّ لكلّ واحدٍ منها، مع ما أمكن استنتاجه من ذلك الردّ في تبيان المفاضلة بين ما يردّ الحروف إلى أصولها من حيث القوة والضعف. أمّا الخاتمة فبها أبرز ما توصل إليه البحث.

دراسة ما يردّ الحروف إلى أصولها في الأسماء

جمع الدكتور الزهراني[٢] كلّ ما تناثر في كتب النحويين مما يردّ الحروف إلى أصولها في الأسماء والأفعال على حدٍّ سواء، ولم يُغفل منها شيئا. ونحن إذا استبعدنا منها ما يخصّ الأفعال فإنّها ثمانية، هي: التصغير، والتكسير، والنسب، والتثنية، وجمع المؤنث السالم، والإضافة، والإمالة، والضرورة الشعرية. وهذه الثمانية منها اثنانِ غير صالحينِ للمفاضلة مع نظائرهما؛ لأنّهما غير لازمينِ في كلام العرب، وهما الضرورة الشعرية والإمالة، فالضرورة من مسمّاها خاصّة بالشعر، وأيضا فإنّا "نجد الشاعر يزيدُ ما لا أصل له في الكلام"[٣]، أمّا الإمالة فإنّ " من العرب من يُميل ، ومَنهم ما لا يميل" [٤]. أمّا الستة الباقية فإنّي رأيتُ ترتيب دراستها على ما يلي:

(١) هناك طرق – أيضا – متعددة في الاستدلال على ردّ الحروف إلى أصولها في الأفعال ، كالاشتقاق، والتصريف، والضمائر.

(٢) ينظر: الزهراني، رد الألفاظ إلى أصولها،١٤١٧ه (٥٤-٥٥).
(٣) ابن السيد، الحلل في إصلاح الخلل (٣٧٩).
(٤) الشاطبي، المقاصد الشافية، ١٤٢٨ه (١٤٤/٦).

أوّلا: التصغير

التصغير يدلّ على الاختصار، وصغر المسمّى؛ لأنّك إذا قلت: جُبَيل، فإنّك تريد جبلا صغيرا،" فاختصرت بحذف الصفة، وجعلت تغيّر الاسم- الزيادة عليه- علما على ذلك المعنى"[١]. وتغيّر الاسم بالتصغير يكون بأربعة أشياء أساسية: ضمّ الأوّل، وفتح الثاني، وزيادة ياء ثالثة ساكنة تسمّى ياء التصغير، وكسر ما بعد الياء فيما زاد على ثلاثة أحرف، وقد اجتمعت في تصغير (درهم) على: دُرَيهِم. وبناءً على هذه التغييرات الأساسية الأربعة فإنّ التصغير قد يردّ حروفا إلى أصلها.وردّه يكون على قسمين:

القسم الأول: ردُّ حرف محذوف . وهو على نوعين: ردّ الحرف المحذوف الثالث إلى أصله، وردّ تاء التأنيث ممّا جاء من الأسماء المؤنثة الثلاثية بغير علامة.

النوع الأول : ردّ الحرف المحذوف الثالث إلى أصله. لما كانت ياء التصغير لا تقع إلا ثالثة فإنّ التصغير يردّ الحرف الثالث ممّا ظاهره من الأسماء على حرفين، سواء أكان المحذوف من أوّل الكلمة(الفاء) أم وسطها(العين) أم آخرها(اللام)، وسواء عوّض عن المحذوف أو لم يعوّض.

فممّا جاء محذوف الأوّل قولهم في المصدر: عِدة وزِنة، الأصل فيهما: وِعْدَة ووِزْنَة؛ لأنّهما من الوَعْد، والوَزْن، فاستثقلت الكسرة على الواو، فنُقلت إلى الحرف الساكن بعدها، ثمّ حُذفت، وعوّض عنها التاء في الآخر[٢]، فإذا صغّر ذلك المصدر عادت الواو؛لزوال موجب الحذف، تقول: وُعَيْدة ووُزَيْنة.

وممّا جاء من المحذوف الوسط(مُذْ) إذا سُمِّي به، و(سَه) لغة في الاست، إذ الأصل في مذ:مُنْذ، حُذفت منه النون ؛للتخفيف، والأصل في سَه: سته، حُذفت منه التاء، بدليل قولهم في التكسير: أستاه[٣]. فإذا صُغِّرا رُدَّ الحرف المحذوف فيهما، تقول: مُنَيْذ وسُتَيْه.

أمّا المحذوف الآخر فعلى ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: أن يكون المحذوف بلا عوض، نحو: يَدٍ وحَرِ وفَم، فإنّك تقول في يَد: يُدَيّة بردّ الياء المحذوفة، وإدغامها في ياء التصغير، إذ الأصل: يدي، بدليل قولهم في التثنية: يديانِ وفي التكسير: أَيدٍ وأيادي. وتقول في تصغير حَرٍ: حُرَيح، بردّ الحاء؛ لأنّ أصله: حرح، بدليل تكسيرهم له على:أحراح، وتقول في تصغير فم: فُمَيّ، بردّ الواو؛ لكن لما اجتمعت الواو مع ياء التصغير الساكنة أُبدلت الواو ياءً وفق القاعدة المقرّرة: متى اجتمعت الواو والياء وكانت الأولى منهما ساكنة أُبدلت الواو ياءً، وأُدغمت في الياء[٤].

الضرب الثاني: أن يكون المحذوف بعوض، وهو على نوعينِ: إمّا أن يكون العوض في أوله أو في آخره، فإن كان في أوله، فنحو: ابن واسم، فإنّ همزة

(١) ابن يعيش، شرح المفصل، ١٤٣٥ه (٢٣١/٥)

(٢) ينظر: الشاطبي، المقاصد الشافية، ١٤٢٨ه (٣٧٠/٧).
(٣) ينظر: المصدر السابق(٣٧٥/٧).
(٤) ينظر: ابن يعيش، شرح التصريف الملوكي، ١٩٩٣م (٤٦١).

الوصل فيهما عوض عن الواو المحذوفة، إذ الأصل في ابن: بنو؛ لقولهم: البنوّة، وفي اسم عند البصريين سمو؛ لقولهم في التكسير: أسماء، بإبدال الواو همزة لتطرّفها بعد ألف، فإذا صُغّرا استغني عن همزة الوصل بتحريك ما بعدهما، وعادت الواو الأصلية، لكن التقاءها مع ياء التصغير أوجب إبدالها ياءً، وإدغامها في الياء قبلها وفق القاعدة المتقدّمة، تقول: بُنَيّ وسُمَيّ.

وقد قال بعضهم: إنّ المحذوف من ابنٍ ليس واوا؛ إنّما هو ياء" من بَنيتُ؛ تشبيها للولد ببناء الباني"[١]، وحينئذٍ يكون التصغير هنا- غير دالّ بطريقة مباشرة على المحذوف أهو ياءٌ أم واو؟.

وإن كان العوض في آخره، فنحو: سنةٍ وعِضَةٍ، التاء فيهما عوضٌ عن اللام المحذوفة، سواء أكانت واوا أم هاءً، فمَن قال إنّها واو، بدليل قولهم في الجمع: سنوات وعضوات، والأصل: سِنوة وعِضْوَة ، ردّها في التصغير، ثمّ أبدلها ياءً، وأدغمها في الياء قبلها وفق ما تقدّم، فقال: سُنيَّة، وعُضيَّة. ومَن قال إنّ اللام فيها هاءٌ؛ لقولهم في سنة: سانهتُ وفي عِضة: عِضاهة ردّها في التصغير، فقال: عُضَيْهَة وسُنَيْهَة[٢].

الضرب الثالث: أن يكن المحذوف مبدلا عنه، نحو: أختٍ وبنتٍ، التاءُ فيهما ليست للتأنيث؛ لسكون ما قبلها، وإنّما هي بدل عن الواو المحذوفة. ودليل أنّها الواو قولهم: الأخوّة والبنوّة[٣]. فإذا صغّرتا ردّت الواو المحذوفة، وأبدلت ياءً، وأدغمت في الياء قبلها وفق ما تقدّم، ثمّ أُلحقت تاء التأنيث في الآخر؛ استشعارا بالتأنيث[٤]، تقول: أُخيَّة وبُنيَّة.

النوع الثاني: ردّ تاء التأنيث ممّا جاء من الأسماء المؤنثة الثلاثية بغير علامة.

الأصل في الأسماء المؤنثة أن تكون بعلامة دالّة عليها، وما جاء منها بغير علامة قدّرت فيه تاء التأنيث، فإذا أرادوا تصغير تلك الأسماء ردّوا إليها تاء التأنيث، كما ردّوا الحرف الثالث المحذوف إلى أصله ؛ وذلك لخفّة الاسم الثلاثي؛ ولأنّ التصغير – كما تقدّم – وصف في المعنى، فكما جعلوا صفة هذه الأسماء مؤنّثة، فقالوا : شمسٌ منيرة، جعلوا تصغيرها بالتاء، فقالوا في شمس ويد وسنّ: شُمَيسَة، ويُدَيّة، وسُنَينَة[٥] .وقد شذّت أسماء من ذلك لم ترد إليها تاء التأنيث، كقولهم في حرب ودرع: حُرَيب، ودُرَيع[٦].

القسم الثاني: ردّ حرف مبدل إلى أصله.

لما كان للتصغير تغيير على أوّل أحرف الكلمة وثانيها– على ما تقدّم– فإنّه يردُّ الحرف الثاني المبدل إلى أصله متى زال موجب الإبدال، سواء أكان ذلك الحرف المبدل حرف علّة أم غير حرف

(١) ابن إياز، المحصول ، ١٤٣١ه(١٠٨٣/٢).
(٢) ينظر: ابن يعيش، شرح التصريف الملوكي، ١٩٩٣م(٤٢٠) والشاطبي، المقاصد الشافية، ١٤٢٨ه،(٣٧٣/٧).

(٣) ينظر: ابن عصفور، الممتع في التصريف، ١٤٠٣ه (٣٨٥/١).
(٤) ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل١٤٣٥ه (٢٤٦/٥).
(٥) ينظر: الشاطبي، المقاصد الشافية، ١٤٢٨ه(٤٠٢/٧) ، وابن يعيش، شرح المفصل، ١٤٣٥ه(٢٤٦/٥) ، وابن الخباز، توجيه اللمع،١٤٣٨ه (٥٦٣) .
(٦) ينظر: الشاطبي، المقاصد الشافية،١٤٢٨ه (٤٠٤/٧).

علّة. فإذا كان الحرف المبدل حرف علّة ففي ذلك خمس صور:

الأولى: أن يكون المبدل ياءً، والمبدل منه واوا، نحو: قيمة وليّ، ففي (قيمة) أبدل الواو ياءً؛ لكسرة ما قبله، إذ الأصل: قِومَة من التقويم، فإذا صغّرتَ قلت: قُوَيمة، بردّ الياء إلى أصلها الواو؛ لأنّ العلّة التي لأجلها صارت الواو ياءً – وهي الكسرة قبل الواو – قد زالت في التصغير[١]. وفي (ليّ) أبدلت الواو ياءً؛ لاجتماعها مع الياء الساكنة قبلها، إذ الأصل: لَوْيٌ[٢] من لويتُ، ولما أُبدلت الواو ياءً أدغمت في الياء قبلها على القاعدة المتقدّمة، فإذا صغّرت قلت: لُوَيّ، بردّ الواو الأصلية؛ لزوال موجب الإبدال.

الثانية: أن يكون المبدل واوا، والمبدل منه ياء، نحو: مُوقِن ومُوسِر، الواو فيهما مبدلة من ياءٍ؛ لسكون الياء ،وضمَّ ما قبلها، إذ الأصل فيهما: مُيقِن ومُيسِر، من اليقين واليسر، فإذا صغّرتَ رددتَ الواو إلى أصلها الياء؛ لزوال موجب الإبدال، فتقول: مُيَيْقِن ومُيَيْسِر[٣].

الثالثة: أن يكون المبدلُ ألفا، والمبدل منه واوا أو ياءً، نحو: ناب وباب، فإنّ الألف فيهما مبدلة؛ لتحرّكها في الأصل، وانفتاح ما قبلها. الألف الأولى مبدلة من ياءٍ؛ لقولهم في التكسير: أنياب، والألف الثانية مبدلة من واوٍ، لقولهم – أيضا – في التكسير: أبواب، فإذا صغّرتَ رددتَ الألف إلى أصلها الواو أو الياء؛ لزوال موجب الإبدال، إذ "الألف لا تثبُت مع انضمام ما قبلها"[٤]، تقول: نُيَيْب وبُوَيْب. وإذا كانت الألف مجهولة لم يُعلم أمبدلة من ياءٍ أو واوٍ ؟ ، فإنّ النحويين حكموا بإبدالها من واوٍ؛ لأنّ الواو في هذا الباب أكثر من ذوات الياء، لذلك تقول في سار: سُوَير، تريدُ السائر[٥].

الرابعة: أن يكون المبدل ياءً، والمبدل منه همزة، نحو ذيب، وبير، تخفيف ذئب وبئر، أُبدلت الهمزة ياءً؛ لسكونها، وكسر ما قبلها، فإذا صغّرتَ رددتَ الياء إلى أصلها الهمزة؛ لزوال علّة الإبدال، تقول: ذُؤَيب، وبُؤَيرة[٦].

الخامسة: أن يكون المبدل ياء، والمبدل منه حرفا مضاعفا، نحو: دينار وقيراط، الياء فيهما مبدلة من حرف مضاعف استثقالا للتضعيف[٧]، إذ أصلهما: دنّار وقرّاط، أُبدلت النون الأولى من (دنّار)، والراء الأولى من(قرّاط)؛ بدليل تكسيرهما على: دنانير وقراريط، فإذا صغّرتَ رددتَ الياء إلى أصلها؛ لزوال التضعيف، تقول: دُنَينِر وقُرَيرِط.

أمّا إذا كان المبدل غير حرف علّة، ففي ذلك صورة واحدة ،هي : أن يكون المبدل تاء والمبدل منه واوا أو ياءً، نحو: مُتّعِد ومُتّسِر، فإنّ التاء فيهما مبدلة؛" لوقوع تاء الافتعال بعدها" [٨] . الأولى من الواو؛ لأنّها من الوعد، والثانية من الياء؛ لأنّها من اليسر،

(١) ينظر : المصدر السابق(٣٤٨/٧).
(٢) ينظر: ابن يعيش، شرح التصريف الملوكي، ١٩٩٣م(٤٦٦).
(٣) ينظر: ابن يعيش، المقاصد الشافية، ١٤٢٨ه(٣٤٨/٧) ،وابن يعيش، شرح المفصل، ١٤٣٥ه(٢٤٨/٥).
(٤) ابن يعيش، شرح المفصل، ١٤٣٥ه(٢٤٩/٥).
(٥) المصدر السابق(٢٤٩/٥).
(٦) ينظر: الشاطبي، المقاصد الشافية، ١٤٢٨ه(٣٥٣/٧).
(٧) ينظر: المصدر السابق(٣٥١/٧).
(٨) المصدر نفسه والصحيفة نفسها.

فإذا صُغِّر ردّت التاء إلى أصلها الواو أو الياء ؛لزوال موجب الإعلال على مذهب الزجاج والفارسي[١]، تقول: مُوَيعِد، ومُيَيسِر. أمّا على مذهب سيبويه[٢] فإنّ التاء لا تُردُّ إلى أصلها؛ لبقاء موجب الإبدال، تقول: مُتَيعِد، ومُتيسِر، وكما قال الشاطبي: " الظاهر أنّ التصغير فيها غير مسموع، فالنظرانِ متقاربانِ" [٣].

وعلى ما تقدّم يمكن أن نستنتج ما يلي:

- أنّ قول النحويين" التصغير يردّ الأشياء إلى أصولها"[٤] دقيق؛ لأنّ التصغير يردّ ثلاثة أشياء إلى أصولها: الحرف الثالث المحذوف، والحرف المبدل، وتاء التأنيث.

- أنّ سبب ردّ التصغير الأشياء إلى أصولها ثلاثة أشياء: أولها التغيير اللازم فيه من ضمّ الأول وفتح الثاني وزيادة ياء ثالثة ممّا يستلزم ردّ حرف مبدل إلى أصله؛ لزوال موجب الإبدال. وثانيها بناء التصغير على فُعَيل؛ لأنّه يقتضي ردّ الحرف الثالث مما جاء ظاهره على حرفين؛ ليكتمل البناء. وثالثها مراعاة الأصل كما في ردّ تاء التأنيث ممّا جاء من الأسماء المؤنثة الثلاثية بغير علامة تأنيث. وهذا السبب – أعني ثالثها – أصدق ما يكون عليه الردّ؛ لأنّه ليس من أجل ضرورة التغيير في التصغير ولا بنائه. وعلى ذلك فإنّ قول بعض النحويين:" ردّ الشيء إلى أصله في التصغير ليس لأجل التصغير من حيث هو كذلك، بل لأجل الضرورة الداعية إلى الردّ "[٥]ليس على إطلاقه.

- أنّ التصغير قد يردّ شيئينِ في وقت واحد، كردّ الحرف الثالث المحذوف إلى أصله وتاء التأنيث في(يُدَيّة).

ثانيا: التكسير

هو ما تغيّر منه بناء الاسم؛ للدلالة على الثلاثة فأكثر، وقد سمّي بذلك تشبيها بتكسير الآنية[٦]، لما يحدث بسببه من تغيير للمفرد، وقد أحصى العلماء ستة أقسام للتغيير[٧]: تغيير بزيادة وتبدّل شكل، نحو: جَمَل وجِمال، وتغيير بنقص وتبدّل شكل، نحو: رَغيف ورُغُف، وتغيير بزيادة ونقص وتبدّل شكل، نحو: رغيف ورِغفان، وتغيير بزيادة دون تبدّل شكل، نحو: صِنو، وصِنوان، وتغيير بنقص دون تبدلّ شكل، نحو: تُخَمة وتُخَم ،وتغيير بتبدلّ شكل فقط، نحو: أَسَد وأُسْد.

ونتيجة لهذه التغييرات رُدَّت أشياء في التكسير إلى أصولها. وهذه الأشياء التي ردّت إلى أصولها تنقسم –كالتصغير– قسمين: ردّ حرف محذوف إلى أصله، وردّ حرف مبدل إلى أصله المبدل منه.

القسم الأول: ردّ حرف محذوف إلى أصله.

تقدّم أنّ الاسم المحذوف إمّا أن يكون أول الكلمة أو وسطها أو آخرها، فإن كان في أولها(الفاء) فإنّ ذلك يكون في المصادر، نحو: عِدة وزِنة، والمصادر لا

(١) الشاطبي، المقاصد الشافية،١٤٢٨ه (٣٥٤/٧).
(٢) المصدر السابق (٣٥٤/٧).
(٣) المصدر السابق(٣٥٤/٧).
(٤) الشاطبي، المقاصد الشافية، ١٤٢٨ه (٣٥٤/٧).
(٥) المصدر السابق (٣٥٤/٧).
(٦) ينظر: الفارسي، التكملة ، ١٤١٩ه(٤٠٨).
(٧) ينظر: الشاطبي، المقاصد الشافية، ١٤٢٨ه(٩/٧-١٠) والأشموني، شرح الألفية، (١٥٩٨/٤).

تكسّر، وحينئذٍ يكون التكسير قاصرا عن التصغير في ردّ ذلك المحذوف.

وإذا كان المحذوف من وسط الكلمة(العين)، نحو: مُذ تخفيف مُنذ، وسَه لغة في الاست، فإنّ التكسير كالتصغير يردّ ذلك المحذوف، تقول: أمناذ وأستاه، كقُفْل وأَقفال، وجَمَل وأَجمال.

أمّا إذا كان المحذوف آخر الكملة (اللام) فإنّه– كما تقدّم– يكون على ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: أن يكون المحذوف بلا عوض ولا إبدال، نحو: دم، وحَم وحَر. ففي (دمٍ) حذفت الياء، فإذا كسّرتَ رددتَها، تقول: دِماء على وزن فِعال، ودُمِيّ على وزن فُعُول، أُبدلت الياء في (دماءٍ) همزة؛ لتطرّفها بعد ألف زائدةٍ ، إذ الأصل: دماي ، مثل بناءٍ وبناي، كما أُبدلت الواو في (دُمِيّ) ياءً؛ لاجتماعها مع الياء، والأولى منهما ساكنة، ثمّ أُدغمت الياء في الياء، وأبدلت ضمّة الميم كسرة من أجل الياء بعدها. وفي (حم) حذفت الواو، فإذا كسّرتَ رددتها، تقول: أَحماء على وزن أَفعال، نحو: أب وآباء، وقد أُبدلت الواو فيه همزة على نحو ما تقدّم في دِماء، إذ الأصل: أحماو. وفي حَر، حذفت الحاء، فإذا كسّرتَ رددتها، تقول: أحراح ، بردّ الحاء المحذوفة، كما رُدَّت في التصغير.

الضرب الثاني: أن يكون المحذوف بعوضٍ، إمّا في أوّله أو في آخره، فإن كان في أوله، نحو: ابن واسم، فإنّ التكسير يردّ المحذوف إلى أصله، ويستغني عن همزة الوصل؛ لتحرّك ما بعدها، تقول: أبناء وأسماء، بإبدال الواو المحذوفة همزة ؛للعلّة المتقدّمة في دِماء، والأصل: أبناو وأسماو.

وإن كان في آخره فإنّ الأصل أن يجمع بالألف والتاء، نحو: سنة وسنوات، وعضة وعضوات[١]، وقد يكسّر، فإن كسّر فإنّ التكسير يردّ الحرف المحذوف إلى أصله، نحو: شفة وشاة، التاء فيهما عوض عن الهاء المحذوفة، والأصل: شفهة، وشوهة[٢]، تقول في التكسير: شفاة وشياه، كجَفنة وجِفان، ورَقبة ورِقاب[٣]، وقد أُبدلت الواو فيهما ألفا؛ لتحركها في الأصل، وانفتاح ما قبلها.

الضرب الثالث: أن يكون المحذوف مبدلا عنه، نحو: أخت وبنت، وفي هذا الحال يجمع جمع مؤنث سالما، فيُقال: أخوات وبنات، ولا يكسّر، وحينئذ– أيضا– يقصر التكسير هنا عن التصغير في ردّ هذا المحذوف.

القسم الثاني: ردّ حرف مبدل إلى أصله المبدل منه.

وفي هذا الحال إمّا أن يكون المبدل عينا أو لاما. فإن كان عينا فإنّه يكون مبدلا عن ألف أو ياءٍ، وفي كلتا الحالتين يردّ التكسير المبدل إلى أصله المبدل عنه. إذ تُردّ الألف إلى أصلها الواو أو الياء، نحو: مال و ناب، تقول: أموال وأنياب. كما تُردّ الياء إلى أصلها الصحيح المبدل منه، فتقول في دينار وقيراط: دنانير وقراريط، فتردّ النون المبدلة ياءً في دينار، كما

(١) ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ١٤٣٥ه (١٧٥/٧).
(٢) ينظر: ابن عصفور، الممتع في التصريف، ١٤٠٣ه(٦٢٤/٢-٦٢٦).
(٣) ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ١٤٣٥ه (١٧٥/٧).

تردّ الراء المبدلة ياءً في قيراط، على النحو الذي تقدّم في التصغير.

أمّا إذا كان المبدل لاما، فإمّا أن يكون المبدل همزة أو ألفا، فإن كان ألفا، فإنّ التكسير يردّه إلى أصله الواو أو الياء، نحو: فتى وعصا، الألف مبدلة من ياءٍ في فتى؛ لقولهم: فَتَيان، ومبدلة من واو في عصا؛ لقولهم في الجمع: عَصَوات، فإذا كسّرتَ رددتَ الألف إلى أصلها، تقول: فِتيان على وزن فِعلان، وفِتية على وزن فِعلة، كما تقول: فُتِيّ على وزن فُعُول، إذ الأصل: فُتُوْو، فأُبدلت الواو المتطرفة ياءً؛ لوقوعها بعد ضمّة، باعتبار الواو الساكنة غير موجودة ، إذ ليس في كلام العرب اسم آخره واو قبلها ضمّة[١]. ثمّ تبدل الواو ياءً؛ لاجتماعها مع الياء، والأولى منهما ساكنة، ثمّ تدغم الياء في الياء، وتبدل – أيضا– ضمّة العين كسرة؛ لتصح الياء[٢]. وقد شذّ عدم قلب واو فعول ياء؛ تنبيها على الأصل، فقالوا: فُتُوّ. وتقول في تكسير عصا: عُصِيّ على وزن فُعُول، والأصل: عُصُووّ، فحصل بها ما حصل في فُتِيّ.

وإن كان المبدل همزة فإنّ التكسير – أيضا – يردّه إلى أصله المبدل منه الواو أو الياء، نحو: كساء وبناء، الهمزة فيهما مبدلة عن واو وياء، إذ الأصل، كساو وبناي، فلمّا تطرّفتا بعد ألف زائدة أُبدلتا همزة، فإذا كسّرتَ رددتَ الهمزة إلى أصلها، تقول: أكسية وأبنية على وزن أَفعلة، وقد أبدلت الواو في أكسية ياء؛ لتطرفها بعد كسرة، إذ الأصل: أكسوِة.

ويلاحظ ممّا تقدّم مايلي:

- أن تغيير بناء المفرد هو السبب في ردّ التكسير شيئينِ إلى أصلهما : الحرف المبدل، والحرف الثالث المحذوف.
- التكسير كالتصغير في ردّ الأشياء إلى أصولها، لكنّ التكسير يقصر عن التصغير في ردّ ثلاثة أحرف إلى أصلها: الحرف المحذوف الأول من الكلمة، والحرف المحذوف المبدل عنه، وتاء التأنيث. وعلى ذلك يمكن القول بأن التكسير أقوى من التصغير في هذا الباب .

ثالثا: النسب

هو إحداث تغيير ؛للدلالة على نسبة معنًى ما لذلك الاسم[٣]. والغرض منه جعل المنسوب من آل المنسوب إليه، أو من أصل تلك المدينة أو الصنعة[٤]. والتغيير الذي يُحدثه نوعانِ: قياسي، وسماعي، فالقياسي مطّرد، " زيادة ياء مشدّدة في آخر الاسم، وكسر ما قبلها" فيما قلّت حروفه أو كثُرت"[٥] .وقد يُستغنى عن هذه الياء المشددة بالتاء، كقولهم: نبّال، لصاحب النبل. والسماعيّ خارج عن الاطّراد، وهو على ثلاثة أقسام: ما كان قياسه ألا يُغيّر بغير زيادة على ما اقتضى القياس منه من التغيير، فغيّرته العرب شذوذا، نحو قولهم في قُريش:

(١) ينظر: ابن يعيش، شرح التصريف الملوكي، ١٩٩٣م (٤٦٧).
(٢) ينظر: ابن عصفور، الممتع في التصريف، ١٤٠٣ه (٥٥١/١).
(٣) الشاطبي، المقاصد الشافية، ١٤٢٨ه (٤٢١/٧).
(٤) ابن يعيش، شرح المفصل، ١٤٣٥ه(٢٨٣/٥).
(٥) المصدر السابق (٢٨٣/٥).

قُرَشِيّ؛ لثقل اجتماع الياءات في الكلمة حال قولهم على القياس: قُرَيشيّ ، وما كان قياسه أن يُغيّر فلم يُغيّر شذوذا على عكس الأوّل، مثل قولهم في عليّ: عليّ ؛تشبيها بظبيّ، ولم يحفلوا فيه باجتماع الياءات وثقلها، وما كان قياسه أنّ يُغيّر تغيّرا ما، فغُيّر تغييرا آخر شذوذا، نحو قولهم في زبينة: زبانيّ، استثقالا منهم للياء حال قولهم على القياس: زبينيّ [١].

ويترتّب على التغيير القياسيّ أمرانِ في بنية الكلمة: حذف، وإبدال، لكن لا يلزم على الإبدال إعادة حروف إلى أصولها، وإنّما يلزم ذلك في الحذف وفق البيان الآتي:

تقدّم أنّ المحذوف من بنية الكلمة إمّا أن يكون أوّل الاسم أو وسطه أو آخره، فإن كان المحذوف أوّل الاسم(الفاء) أو وسطه(العين) فإنّ الأصل ألا يردّ النسب ذلك المحذوف إلى أصله؛ لبعد أوّل الاسم ووسطه عن ياء النسب[٢]، لكن إذا كان الاسم محذوف الأوّل(الفاء) ولامه ياء فإنّ النسب يردّ ذلك المحذوف إلى أصله، كشِيَة[٣]، ودِيَة، إذ الأصل فيهما: وِشْيَة، و وِدْيَة، من وشى يشي، و ودى يدي، فحذفت الواو؛ لحذفها من المضارع، ونقلت حركتها على ما بعدها، وعوّض عن الواو التاء في الآخر، فإذا نسبت إليها، حذفت تاء التأنيث، فبقيت الكلمة على حرفينِ ثانيهما حرف علّة، فوجب ردّ الواو المحذوفة، وإبدال الياء التي هي لام الكلمة واوا؛ كراهة اجتماع ثلاث ياءات، وفتح الحرف الثاني(العين) عند جمهور النحويين، فتقول: وِشَوِيّ، و وِدَوِيّ. وذهب الأخفش إلى إبقاء الياء التي هي لام الكلمة على حالها، وكذا إبقاء الحرف الثاني(العين) على سكونها، فيقول: وِشْيِيّ، كظَبْيِيّ في ظبية[٤].

أمّا إذا كان المحذوف آخر الاسم(اللام) فإنّ جمهور العلماء قد توصّلوا إلى قياسٍ متّبع، هو: أنّ ما لزم ردّه في التثنية أو جمع المؤنث السالم فإنّه يلزم ردّه في النسب، سواء أكان المحذوف بعوض، نحو: سنة وعضة، أو بإبدال، نحو: أخت، أو بلا عوض ولا إبدال نحو: أخ وأب. تقول سَنَوِيّ، وعِضَوِيّ بردّ الواو المحذوفة؛ لردّها في جمع المؤنث السالم حين قالوا: سنوات وعضوات[٥]، وقد تقول: سَنَهِيّ بردّ الهاء المحذوفة لقولهم- أيضا- فيها سنهات[٦]. وتقول: أَخَوِيّ بردّ الواو المحذوفة المبدل عنها في أخت ؛لردّهم إيّاها في جمع المؤنث السالم حين قالوا: أخوات. ويونس[٧] يخالف النحويين في ذلك- أعني أخت-، ويرى أنّ النسب إليها: أُختيّ على عدم اعتبار التاء بدلا من الواو. وتقول: أَخَوِيّ وأَبَوِيّ في أخ وأب، بردّ الواو المحذوفة؛ لردّهم إياها في التثنية: أخوانِ وأبوانِ.

(١) الشاطبي، المقاصد الشافية بتصرف، ١٤٢٨ه،(٥٩٦/٧).
(٢) المصدر السابق(٥٤٤/٧).
(٣) الشية : كل لون يخالف معظم جسم الحيوان . ينظر : الجوهري، الصحاح (وشى) ، ١٤٠٤ه،(٢٥٢٤/٦).

(٤) ينظر : ابن يعيش، شرح المفصل،١٤٣٥ه (٥/ ٣١٤) ، و الشاطبي، المقاصد الشافية ١٤٢٨ه،(٥٥٨/٧، ٥٧٠).
(٥)ينظر : الشاطبي، المقاصد الشافية، ١٤٢٨ه (٥٤٨/٧).
(٦) ينظر: ابن عصفور، الممتع في التصريف، ١٤٠٣ه(٦٢٤/٢-٦٢٦).
(٧) ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ١٤٣٥ه (٣١٧/٣) والأزهري، التصريح ، ١٤١٨ه (١٤/٥).

أمّا إذا ما لزم ردّه في تثنية أو جمع مؤنث سالم، نحو: يد ودم؛ لقولهم في التثنية: يَدانِ ودَمانِ فإنّه يجوز في النسب عدم الردّ ؛" لأنّه لم يظهر في تثنية ولا جمع[١]"، تقول: يَدِيّ ودَمِيّ، ويجوز ردّ المحذوف إلى أصله، فتقول: يَدَوِيّ ودَمَوِيّ، بردّ اللام المحذوفة التي هي الياء؛ لقولهم في التكسير: أيدٍ وأيادٍ، ودُمِيّ ودِماء، وقد أُبدلت الياء واوا" كراهة اجتماع الكسرة والياءات" [٢]، إذ الأصل: يَدَيِيّ ودَمَيِيّ.

ويحملون على ذلك مَن لغته الردّ في التثنية أو جمع المؤنث السالم أو عدم الردّ، فمن قال: مثلا: هنوانِ في التثنية، وهنوات في جمع المؤنث السالم بردّ اللام المحذوفة التي هي الواو لزم أن يردّ في النسب، فيقول: هنويّ لا غيرُ. ومَن قال: هنانِ وهنات بعدم ردّ المحذوف جاز له في النسب الردّ وعدمه، يقول: هنويّ وهنيَ[٣].

وبناء على هذا نصّ سيبويه – وتبعه النحويون[٤] من بعده – على أنّ النسب[يسميه الإضافة] أقوى في ردّ الحروف المحذوفة إلى أصولها من التثنية وجمع المؤنّث السالم؛ لأنّه – كما تقدّم – يردّ المحذوف في نحو أب وأخ ما لا يردّه المثنى وجمع المؤنّث السالم، يقول: " فلمّا أخرجت التثنية الأصل لزم الإضافة أن تخرج الأصل، إذ كانت تقوى على الردّ فيما لا يخرج لامه في تثنية ولا في جمعه بالتاء" [٥]، ويقول: " وقالوا فموان، فإنّما تردّ في الإضافة، كما تردّ في التثنية وفي الجمع بالتاء، وتبني الاسم كما تثنّي به، إلا أنّ الإضافة أقوى على الردّ، فإن قال: فمانِ فهو بالخيار، إن شاء قال: فَمَوِيّ، وإن شاء قال: فَمِيّ، ومَن قال: فموان ، قال : فَمَوِيّ على كلّ حالٍ "[٦].

هذا، وقد عاب ابن الحاجب على النحويين قياسهم المذكور، فقال:" ردّ النسب إلى المثنى والجموع إحالة إلى جهالة" [٧]، وقد صدق ؛لأنّ التثنية وجمع المؤنث السالم غير دقيقين في ردّ المحذوف كما سيأتي، فقد قيل في تثنية أب وأخ : أبانِ وأخانِ [٨]، من غير ردٍّ للمحذوف إلى أصله، كما قيل في جمع: ثبة وظبة: ثبات وظبات [٩]من غير ردٍّ للمحذوف إلى أصله.

وعموما يمكن القول إنّ النسب– مع كثرة ما يحدثه من تغيير– أقلّ من سابقيه التصغير والنسب في ردّ الحروف إلى أصولها. وإذا كان أقلّ منهما فهو أضعف.

رابعا: التثنية

هي ضمّ اسم إلى اسم مثله، بإحداث زيادة في آخره، عبارة عن ألفٍ ونونٍ حال الرفع، وياءٍ ونونٍ حالتي النصب والجرّ. وعليه فإنّ الأصل ألا تُحدث التثنية تغييرا على بنية الاسم، لكن لما كانت الزيادة في

(١) ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ١٤٣٥ه (٣١٦/٣).
(٢) الأزهري، التصريح ، ١٤١٨ه (٩٦/٥).
(٣) ينظر: الشاطبي، المقاصد الشافية بتصرف، ١٤٢٨ه (٥٥٠/٧)
(٤) ينظر: السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ١٤٣٥ه (٣٣/١٣) ،وابن يعيش، شرح المفصل، ١٤٣٥ه (٣٠/٥) ، والشاطبي، المقاصد الشافية بتصرف، ١٤٢٨ه (٧/ ٥٤٩).
(٥) سيبويه، الكتاب، ١٤١١ه (٣/ ٣٥٩).
(٦) سيبويه، الكتاب ، ١٤١١ه(٣/ ٣٦٦).
(٧) الرضي، شرح الشافية، ١٤٠٢ه (٢/ ٩٥) نقلا عن شرح ابن الحاجب .
(٨) ينظر: الرضي، شرح الشافية، ١٤٠٢(٣/٣٥٥-٣٥٦).
(٩) ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل،١٤٣٥ه(٢٣/٥).

الآخر، فإنّه قد يحصل تغيير على الحرف الأخير من الاسم، ومِن ثمّ تعود أحرف إلى أصلها في حالتينِ:

الأولى: أن يكون الاسم المراد تثنيته اسما مقصورا على ثلاثة أحرف، فإنّ الألف لا بُدَّ أن تبدل إلى أصلها المبدل منه واوا أو ياءً؛ لأنّ" علامة التثنية(الألف والنون والياء والنون) لا بدّ من فتح ما قبلها، والألف لا تقبل الحركة، ولا يمكن حذف الألف؛ لالتباس المثنى بالمفرد عند الإضافة"[١]، إذ عند الإضافة تحذف النون من المثنّى، فيلزم أن تقول: عصا زيدٍ، ورحا عمرٍو، فيحصل اللبس مع المفرد[٢].

وقد تبيَّن للبصريين[٣] أنّ ما أصله الواو ردّ في التثنية إلى الواو، وما كان أصله الياء ردّ في التثنية إلى الياء، سواء أكان أوّل الاسم المفرد مفتوحا أم مكسورا أم مضموما، تقول في تثنية عصا وقفا: عَصَوانِ وقفوانِ، بردّ الألف إلى أصلها الواو؛ لقولهم في التكسير: عُصِيّ وقُفِيّ على وزن فُعُول، وأَعصٍ على وزن أَفعل، وأقفاء على وزن أفعال، وقد أبدلت الواو ياءً فيها جميعا للعلل المتقدّمة.

وتقول في تثنية فتى وعمى: فَتَيانِ وعَميانِ بردّ الألف إلى أصلها الياء؛ لقولهم في التكسير: فِتيان وعِميان على وزن فِعلان.

وتبيّن للكوفيين[٤] أنّ الذي ذكره البصريون مُختَصٌّ بالمفتوح الأول، أمّا المكسور الأوّل كالرِّبا، أو المضموم الأوّل، كالضُّحى فإنّه يجب أن تبدل الألف فيها ياءً، سواء أكانت الألف مبدلة في أصلها عن ياء أو واو؛" لئلا تتثاقل الكلمة بالواو في العجز، مع الضمّة أو الكسرة في الصدر"[٥].

الثانية: أن يكون الاسم المراد تثنيته محذوف اللام، بلا عوض ولا إبدال، فقد وضع بعض النحويين[٦] معيارا، فقالوا: ما رُدَّ في الإضافة إلى أصله ردّ في التثنية، وما لم يردّ في الإضافة إلى أصله لم يردّ في التثنية، تقول في أخٍ وأبٍ وحمٍ: أخوانِ وأبوانِ وحموانِ؛ لقولهم في الإضافة: أخوك وأبوك وحموك، فتردّ اللام المحذوفة إلى أصلها الواو. وتقول في يد ودمٍ وغدٍ: يدانِ ودمانِ وغدانِ ،من غير ردّ اللام المحذوفة منها؛ لأنّها لم تردّ في الإضافة، إذ تقول: يدك ودمك وغدك.

وعلى هذا نصّ ابن يعيش على أنّ التثنية أقوى في الردّ من الإضافة، يقول: "فلمّا قويت التثنية على ردّ مالم تردّه الإضافة صارت أقوى من الإضافة في باب الردّ"[٧].

ولا شكّ أنّ ما قاله صحيح، لكنّ المعيار الذي بنى عليه الكلام غير دقيق؛ لأنّه ورد عن العرب عدم ردّ اللام إلى أصلها في التثنية مع ردّها إلى أصلها في

(١) الأزهري، التصريح ، ١٤١٨ه (٤٥/٥).
(٢) ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل،١٤٣٥ه (٢٣/٥).
(٣) ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل،١٤٣٥ه (٢٣/٥).
(٤) ينظر: المصدر السابق (٢٣/٥).
(٥) الرضي، شرح الشافية، ١٤٠٢ه(٣٥٣/١-٣٥٤).
(٦) ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل،١٤٣٥ه (٣٠/٥)، وابن مالك، التسهيل، ١٣٨٧ه (١٩) وأبو حيان، التذييل والتكميل،١٤٢٦ه (٦١/٢).
(٧) ابن يعيش، شرح المفصل،١٤٣٥ه (٣٠/٥).

الإضافة، فقد قيل: أبان وأخان في أب وأخ[١]، كما ورد عنهم ردّ اللام المحذوفة إلى أصلها في التثنية مع عدم ردّها إلى أصلها في الإضافة، إذ قيل: يديانِ ودميانِ في يدٍ ودمٍ[٢].ثمّ إنّ هذا المعيار مبني على أحد اعتبارينِ:

الأول: أنّ الواو والألف والياء في الأسماء الستة إذا أضيفت لغير ياء المتكلم كالعوض عن اللام المحذوفة التي هي الواو، يقول ابن يعيش: " وإنّما أعربت هذه الأسماء بالحروف؛ لأنّها أسماء حذفت لاماتها في حال إفرادها، وتضمّنت معنى الإضافة، فجعل إعرابها بالحروف كالعوض من حذف لاماتها"[٣].

الثاني: أنّ الأسماء الستة إذا أضيفت إلى غير ياء المتكلم معربة بحركات مقدّرة، والواو هي لام الكلمة، وقد أُبدلت ألفا حال النصب ؛لانفتاح ما قبلها، كما أُبدلت ياء حال الجر ؛لانكسار ما قبلها. والمسألة خلافية[٤]، والأولى القول بأنّ التثنية – وإن كانت أقوى من الإضافة في الردّ – قد تردّ اللام المحذوفة إلى أصلها، وقد لا تردّها ،من غير ذكر للإضافة.

خامسا: الإضافة

الإضافة إسناد اسم إلى اسم وجرّه إليه؛ لإفادة التعريف أو التنكير أو التخفيف، ولذلك هي بعيدة التأثير على بنية الكلمة، لكن تقدّم في التثنية أنّ بعض النحويين يرون الإضافة تردّ اللام المحذوفة من بعض الأسماء الستة، إذ تردّ الواو المحذوفة من (أخ وأب وحم) في اللغة المشهورة، والواو المحذوفة من (هن) في اللغة غير المشهورة وذلك إذا أضيفت هذه الأسماء جميعا لغير ياء المتكلم، تقول: هذا أبوك وأخوك وحموك وهنوك. بل إنّ هؤلاء النحويين يفاضلون بين التثنية والإضافة في قوة ردّ المحذوف، إذ يرون التثنية أقوى في الردّ من الإضافة، يقول ابن يعيش:" رأينا التثنية تردّ الذاهب الذي لا يعود في الإضافة، كقولك في يد: يديانِ، وفي دم: دميانِ، وأنت تقول في الإضافة: يدك ودمك، فلا تردّ الذاهب، فلمّا قويت التثنية على ردّ ما لم تردّه الإضافة صارت أقوى من الإضافة في باب الردِّ"[٥]. والأولى – كما تقدّم – عدم اعتبار الإضافة رادّة للام المحذوفة في الأسماء الستة، ولو كان للإضافة تأثير على ردّ حرف إلى أصله لوجدناها رادّة لحروف أخرى غير اللام، ومن ثَمّ يسقط التفاضل بينها وبين التثنية في قوة الردِّ.

سادسا: جمع المؤنث السالم

جمع المؤنث السالم لا يكاد يختلف عن المثنّى، فهو زيادة ألف وتاء على الاسم؛ للدلالة على جمع الإناث، كما أنّ التثنية زيادة ألف ونون، أو ياء ونون على الاسم المفرد ؛للدلالة على تثنيته، فتقول في هِند: هِندات، وفي زيدٍ: زيدانِ. ولذلك قيل: "التثنية وجمع السلامة أخوانِ"[٦].

(١) ينظر: الرضي، شرح الشافية، ١٤٠٢ه (٣/٣٥٥-٣٥٦).
(٢) ينظر: المصدر السابق(٣/٣٥٦).
(٣) ابن يعيش، شرح المفصل،١٤٣٥ه (١/١٣٥).
(٤) ينظر: ابن الأنباري، الإنصاف، ١٤١٨ه (١/١٧) وابن عنقاء، تشنيف السمع شرح شروط التثنية والجمع،١٤٣٦ه (٣٢٠-٣٢٢).
(٥) ابن يعيش، شرح المفصل،١٤٣٥ه (٥/٣٠).
(٦) الأزهري، التصريح ، ١٤١٨ه (٥/٥٧).

وعليه فإنّ الأصل – كما هو حال التثنية – ألا يحدث تغييرا على بنية الكلمة ،لكن لما كانت الزيادة في آخره، فإنّه قد يحدث تغييرا على آخر الاسم المفرد، وذلك في ثلاث حالاتٍ:

الأولى: أن يكون أصل الاسم المراد جمعه جمع مؤنث اسما مقصورا على ثلاثة أحرف، فدخلته تاء التأنيث، كقناة وغزاة وفتاة، فإنّ جمع المؤنث السالم كالمثنى يردّ الألف إلى أصلها الواو أو الياء، تقول: قنوات وغزوات، فتردّ الألف إلى أصلها الواو، وتقول: فتيات، فتردّ الألف إلى أصلها الياء[١].

الثانية: أن يكون الاسم محذوف اللام عُوِّضَ عنه بالتاء، فإنّ العرب قد تردّ اللام المحذوفة إلى أصلها حال جمعه جمع مؤنث سالما؛ تنبيها على أصله[٢]، فيقولون في سنة وهنة وعضة: سنوات وهنوات وعضوات، فيردّون اللام المحذوفة إلى أصلها الواو[٣]؛ لأنّ أكثر ما حذف لامه إنّما هو من الواو[٤]. والوجه عندهم جمع هذه الأسماء من غير ردّ للمحذوف؛ لأنّ التاء في المفرد عوض عن المحذوف، فيقولون في قُلة وثُبة وظبة: قلات وثبات وظبات[٥]. وقد جمعوها جمع مذكر سالما عوضا عن اللام المحذوفة، فقالوا: سنون وبنون وقلون، كما جمعوها جمع تكسير على ما تقدّم، فقالوا في نحو: شفة وشاه: شفاة وشياة.

(١) ينظر: الشاطبي، المقاصد الشافية بتصرف، ١٤٢٨ه (٤٥٧/٦) .
(٢) ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل،١٤٣٥ه (١٠١/٥).
(٣) ينظر: ابن عصفور، المفتاح في شرح أبيات الإيضاح،١٤٣٦ه (٤٧٠/٢).
(٤) ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل،١٤٣٥ه (١٧٥/٥).
(٥) ينظر: ابن يعيش، شرح المفصل، ١٤٣٥ه، (٣٠/٥).

وقد فصّل الرضي في ردّ جمع المؤنث السالم هذه الأسماء؛ لأنَّ منها ما هو مفتوح الأول، ومنها ما هو مضموم الأوّل، ومنها ما هو مكسور الأوّل، فقال عن المفتوح الأوّل: " ردّ اللام في جمعه بالألف والتاء أكثر، كهنوات وسنوات وضعوات، في هنة وسنة وضعة، وذلك لخفّة الفتحة"، وقال عن المكسور الأوّل:" وترك الردّ فيه أكثر ،كمئاتٍ ورئاتٍ؛ لثقل الكسرة"، وقال عن المضموم الأوّل:"لم يَرِد فيه الردّ، كثُبات وظُبات وكُرات؛ لكون الضمّ أثقل الحركات" [٦].

ثالثا: أن يكون الاسم محذوف اللام، وقد أبدل عنه تاءً، كأخت وبنت، فإنّ جمع المؤنث السالم قد يردّ اللام المحذوفة إلى أصلها، وقد لا يردّها، تقول: أخوات، بردّ اللام إلى أصلها الواو، وتقول: بنات، من غير ردَّ اللام.

وبالجملة يمكن القول أنّ جمع المؤنث السالم أكثر من التثنية في الردّ، وإذا كان أكثر فهو أقوى.

أهم نتائج البحث:

- جملة الأسماء التي تردّ الحروف إلى أصولها خمسة: التصغير والتكسير والنسب والتثنية وجمع المؤنث السالم.
- ما قاله بعض النحويين من أنّ الإضافة تردّ الحرف المحذوف من بعض الأسماء الستة ليس بصحيح.

(٦) الرضي، شرح الشافية، ١٤٠٢ه (٣٩٠/٣).

- مقياس مفاضلة العلماء بين الأسماء التي تردّ الحروف إلى أصولها إنّما هو كثرة الردّ وقلّته ، فالأكثر ردّا هو الأقوى ، والأقل ردّا هو الأضعف .
- يمكن ترتيب الأسماء التي تردّ الحروف إلى أصولها من حيث القوة على النحو الآتي : التصغير فالتكسير فالنسب ثمّ جمع المؤنث السالم فالتثنية .
- كثيرا ما يحمل العلماء بعض الأسماء التي تردّ الحروف إلى أصلها على بعض؛ ليضبطوا ما يردّ وما لا يردّ.
- الحروف التي تردّ إلى أصولها نوعان: حرف محذوف، وحرف مبدل.
- ينفرد النسب من بين الأسماء المذكورة بعدم ردّ حرف مبدل إلى أصله.
- ثلاثة أسباب لردّ الحروف إلى أصلها : التغيير اللازم في تلك الأسماء، وبناء الصيغة، ومراعاة الأصل. والسبب الأول هو الأكثر، والسببان الثاني والثالث الأقلّ.

المـــراجـــع

- الإنصاف في مسائل الخلاف، لابن الأنباري، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، ط١، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤١٨هـ.
- تداخل الأصول اللغوية، عبدالرزاق الصاعدي، ط١، المدينة المنورة، مركز النشر بالجامعة الإسلامية، ١٤٢٩هـ.
- التذييل والتكميل، لأبي حيان الأندلسي ،تحقيق: حسن هنداوي، ط١، الرياض، مكتبة كنوز أشبيليا، ١٤٢٦هـ.
- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، لابن مالك، تحقيق: محمد كامل بركات،[د.ط]،القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٣٨٧هـ.
- تشنيف السمع بشرح شروط التثنية والجمع، لابن عنقاء، تحقيق: محمد حسن العمري،ط١، أبها، منشورات نادي أبها الأدبي، ١٤٣٦هـ.
- التصريح بمضمون التوضيح، للشيخ خالد الأزهري، تحقيق: عبد الفتاح بحيري، ط:١،القاهرة،دار الزهراء، ١٤١٨هـ.
- التكملة، لأبي علي الفارسي، تحقيق :كاظم المرجان، ط:٢، بيروت، عالم الكتب، ١٤١٩هـ.
- توجيه اللمع، لابن الخباز، تحقيق: عبد الله الحاج، ط١، الدمام، مكتبة المتنبي، ١٤٣٨هـ.
- الحلل في إصلاح الخلل، لابن السيد، تحقيق/ سعيد عبدالكريم سعودي.
- رد الألفاظ إلى أصولها، عبدالكريم الزهراني، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، ١٤١٧هـ.
- شرح ألفية ابن مالك، للأشموني، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد،ط:٢، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ١٩٣٩م.
- شرح التصريف الملوكي، لابن يعيش، تحقيق: فخر الدين قباوه، ط١، حلب، المكتبة العربية، ١٣٩٣هـ.

- شرح الشافية، للرضي، تحقيق: محمد نور، وآخرين،ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ.
- شرح كتاب سيبويه، للسيرافي، تحقيق: محمد عبد الله جبر، ط٣، القاهرة، دار الكتب، ١٤٣٥هـ.
- شرح المفصل، لابن يعيش، تحقيق/ عبداللطيف الخطيب، ط١، الكويت، دار العروبة،١٤٣٥هـ.
- الصحاح، للجوهري، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، ط٣، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٤هـ.
- الكتاب، لسيبويه، تحقيق :عبدالسلام هارون، ط:١، بيروت، دار الجيل، ١٤١١هـ.
- المحصول في شرح الفصول، لابن إياز، تحقيق: شريف النجار، ط١، عمّان، دار عمّار،١٤٣١هـ.
- المساعد على تسهيل ابن مالك، لابن عقيل، تحقيق :محمد كامل بركات،ط:٢، مكة المكرمة، معهد البحوث بجامعة أم القرى، ١٤٢٢هـ.
- المفتاح في شرح أبيات الإيضاح، لابن عصفور، تحقيق: رفيع السلمي، ط١، الرياض، مركز الملك فيصل، ١٤٣٦هـ.
- المقاصد الشافية، للشاطبي ،تحقيق: عبدالرحمن العثيمين وآخرين، ط:، مكة المكرمة، مركز إحياء التراث بجامعة أم القرى، ١٤٢٨هـ.
- الممتع في التصريف، لابن عصفور، تحقيق: فخر الدين قباوه، ط٥، بيروت، دار العربية للكتاب، ١٤٠٣هـ.

What is the letters to their origins in the names Between strength and weakness

Rafaai gazia nafea al suiami

Professor of Arabic Language and Grammar
King Abdulaziz University in Jeddah

Abstract. the purpose of the research is to collect the letters to their names in the names, and to study them in detail; to invoke the stronger and weaker ones in the response. He found results, including that the letters to their origins in the names of five, could be arranged according to the force on the following: miniaturization and decomposition of the proportion of the feminine and peace and Deuteronomy. And the scale of trade between them is the frequency of response.

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الانسانية، م٢٨ع٨ ص ص: ١٣٧- ١٨٩ (٢٠٢٠م)
DOI:10.4197/Art.28-8.6

صناعة النقد في التفسير

د. يحيى بن عبد ربه بن حسن الحسني الزهراني
أستاذ التفسير وعلوم القرآن المشارك
جامعة جدة – كلية القرآن الكريم والدراسات الإسلامية

مستخلص. إن صناعة نقد العلوم عامة وعلم التفسير خاصة = ظاهرة صحية في مجملها، لكنَّ هذه الصناعة يكتنفها مخاطر عديدة إذا أُطلقت على مصراعيها، ولم يكن لها ضوابط تضبطها، وتمنع وقوع الخطأ والانحراف فيها.

وقد سعت هذه الدراسة لبيان ذلك من خلال أربعة مباحث تضمنت عدة مطالب، ومجمل البحث يحتوي على:

- بيان المعنى اللغوي والاصطلاحي لـ (الصناعة، النقد، التفسير).
- تتَّبع التاريخ الزَّمني لصناعة النقد في التفسير، وبيان خصائص كل مرحلة.
- بيان الطريقة الصحيحة لنقد علم التفسير من خلال بيان ضوابط النقد فيه.

كلمات مفتاحية: النقد، الصناعة، التفسير.

المقدمة

فإن الاشتغال بكتاب الله تبارك وتعالى حفظاً لآياته، وفهماً لمعانيه، وتطبيقًا لأحكامه، وإعمالًا للفكر فيه، وإبرازاً لفوائده = من أفضل القربات التي يتقرب بها العباد إلى الله – تبارك وتعالى.

ولقد بُذل جهدٌ عظيمٌ في بيان معاني كتاب الله تعالى من علماء هذه الأمة قديمًا وحديثًا، لكنَّ هذا الجهد بشري يعتريه ما يعتري البشر من الخطأ والسهو والنسيان، وقد توعد الله بحفظ القرآن الكريم ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر:٩]، ومن حفظ الله له أن انبرت الأمة لتصحيح ما وقع من خلل في تفسيره على مرِّ العصور.

وقد تباينت طرق التَّصحيح والنقد في التفسير بين العهد النبوي ثم السَّلف ومن تبعهم: فالنقد النبوي إنما هو وحي، ونقد السّلف اتخذ النقد النبوي أصلًا له، وإن كان من نقص فيه فإنما هو اجتهاد لا اتباع

للهوى، ونقد من تبعهم لا يخلو من حالتين:

- نقد اعتمد شروط النقد : « العلم، وسلامة القصد»[١] ، والعدل . فبها يصح الكلام في النقد والتقويم، وبدونها يحصل الخلل. قال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) : « والجهل والظلم : هما أصل كل شر، كما قال سبحانه: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢] »[٢].
- ونقد خلا من أحدهما، أو منهما معًا.

ولئلا يكون نقد علم التفسير مرتعًا لأهل الأهواء، وكذلك الجهلاء = كان لزامًا أن تكون هناك دراسات في صناعة النقد في علم التفسير؛ تبين أسسه، وضوابطه، وأرجو أن تكون هذه الدراسة لبنة في هذا الشأن، وقد أسميتها **(من ملامح صناعة النقد في التفسير)**.

وقد انتظمت هذه الدراسة في مقدِّمة، وأربعة مباحث جاءت كالتالي:

المقدِّمة وفيها: سبب اختيار الموضوع، ومشكلة البحث، وخطة البحث.

المبحث الأول: تعريف صناعة النقد في علم التفسير، وأنواعه، وأهدافه، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الصِّناعة في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: تعريف النقد في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثالث: تعريف التفسير في اللغة والاصطلاح.

المطلب الرابع: أنواع النقد في التفسير وأهدافه.

المبحث الثاني: نشأة نقد التفسير إلى عصر أتباع التابعين، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: نقد النبي – صلى الله عليه وسلم – للتفسير.

المطلب الثاني: نقد الصحابة – رضي الله عنهم – للتفسير.

المطلب الثالث: نقد التابعين للتفسير.

المطلب الرابع: النقد في عصر أتباع التابعين.

المبحث الثالث: نقد التفسير بعد عصر أتباع التابعين (النقد عند ابن جرير الطبري في تفسيره**).**

المبحث الرابع: ضوابط النقد في علم التفسير.

المبحث الأول: تعريف صناعة النقد في علم التفسير، وأنواعه، وأهدافه، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الصِّناعة في اللغة والاصطلاح:

الصِّناعة في اللغة: «الصَّادُ وَالنُّونُ وَالْعَيْنُ أَصْلٌ صَحِيحٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ عَمَلُ الشَّيْءِ صُنْعًا. وَامْرَأَةٌ صَنَاعٌ وَرَجُلٌ صَنَعٌ، إِذَا كَانَا حَاذِقَيْنِ فِيمَا يَصْنَعَانِهِ. قَالَ[٣]:

خَرْقَاءُ بِالْخَيْرِ لَا تَهْدِي وَهْيَ صَنَاعُ الْأَذَى فِي الْأَهْلِ لِوِجْهَتِهِ وَالْجَارِ[٤]»[٥].

---

(١) بكر أبو زيد، " تصنيف الناس بين الظنِّ واليقين "، (ط١، دار العاصمة، ١٤١٤ه)، ٨.

(٢) ابن تيمية،" اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم"، تحقيق ناصر العقل، (ط٧، بيروت: دار عالم الكتب، بيروت، ١٩٩٩م) ، ١: ١٤٨ .

(٣) قال المرزباني (ت٣٣٨٤ه): «حدثنا محمد بن الحسين بن دريد، قال: أخبرنا أبو حاتم سهل بن محمد السجستاني قال: كانت امرأة من عبد القيس بالبصرة، ولها ابن يلقب " النحيف " من بني جذيمة، وكان شريرًا ضعيفًا، وكان بها عاقًا فقال يهجوها: ...» ثم ذكر أبيات هذا أحدها. ينظر: أشعار النساء، المرزباني: ٨٩.

(٤) قَوله: خرقاء بِالْخَيرِ: هُوَ مؤنث أخرق، وَهُوَ الَّذِي لَا يحسن أَن يصنع شَيْئا. والصناع بِالْفَتْح: الْمَرْأَة الحاذقة بِعَمَل الْيَدَيْنِ وتحسن كل شَيْء. ينظر: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، للبغدادي، (١١/ ٩٢).

(٥) ابن فارس، " مقاييس اللغة"، تحقيق عبد السلام هارون، (دار الفكر ، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)،٣: ٣١٣.

وَرَجُلٌ صَنَعٌ : بِفَتْحَتَيْنِ ماهر[١]، وَصَنَعُ الْيَدَيْنِ أَيْ : حَاذِقٌ رَقِيقُ الْيَدَيْنِ[٢]، وَالصِّنَاعَةُ: بِالْكَسْرِ حِرْفَةُ الصَّانِعِ، وَعَمَلُهُ : الصَّنْعَةُ[٣].

فالصِّناعة تدور معانيها على: الحذق، والمهارة، والاتقان، والتَّمكُّن.

الصناعة في الاصطلاح:

الصناعة : كل علم مَارسه المرء ،وتدرب وتمكَّن فيه، سواء كان استدلاليًا أو غيره، حتى صار كالحرفة له [٤].

قال الزمخشري (٥٣٨هـ): «كل عامل لا يسمى صانعًا، ولا كل عمل يسمى صناعة حتى يتمكن فيه ويتدرّب وينسب إليه»[٥].

المطلب الثاني: تعريف النقد في اللغة والاصطلاح:

النقد في اللغة:

النقد: مصدر نقَدَ ينْقُدُ. ومنه: نقدتُه دراهمَه، والنون والقاف والدال أصل صحيحٌ يدل على إبراز شيء وبروزه[٦]، وعلى هذا الأصل يأتي «النقد» بمعان عدة:

الأول: التمييز وبيان الحال، تقول: نقد النقَّاد الدراهم؛ ميّز جيدها من رديئها[٧]، ونَقَدْتُ الدراهم وانْتَقَدْتُها، إذا أخرجتَ منها الزَّيْفَ[٨].

ويقال: هو ينقد بعينه إلى الشيء؛ إذا أدام النظر إليه باختلاس حتى لا يفطن له، وما زال بصره ينقد إلى ذلك نقودًا، شُبه بنظر الناقد إلى ما ينقده[٩] ، فهو يحاول أن يطَّلع على حال ما وقع عليه النظر فيبينه.

الثاني: المناقشة، تقول: ناقدت فلانًا؛ إذا ناقشته في الأمر[١٠].

الثالث : صفة لما يُستحسن، ويُستقبح:

فمما يُستحسن: رجلٌ نَقِدٌ أبِدٌ: أي عالِمٌ بالأمور، مجرِّب، أرِيبٌ [١١]،ودرهم نَقْدٌ : وازنٌ جيد[١٢].

ومما يُستقبح : رجلٌ نقَدَةٌ : ذميمٌ ، وهو من نقَدَتِهم :أي مِن سفلتهم، وغنَمٌ نَقَدٌ : صغارٌ، وحافرٌ نقِدٌ: متقشِّر، وضِرْسٌ نَقِدٌ: متكَسِّر [١٣]، ومنه: « إن نقدت نقدت الناس نقدوك »[١٤]، أي : عبتَهم واغْتبتَهم[١٥] .

.

(١) الزمخشري، " أساس البلاغة"، (دار الفكر ، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م)،١: ٥٦٠.

(٢) الخوارزمي المطرزي، " المغرب في ترتيب المعرب" ، (دار الكتاب العربي) ، ٢٧٣.

(٣) أبي عبدالله الرازي ، "مختار الصحاح" ، تحقيق يوسف الشيخ محمد. (ط الخامسة ، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، ١٧٩.

(٤) ينظر: الطيبي ،فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف) ، تحقيق إياد محمد الغوج وآخرون، ، (ط الأولى ،جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم ، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م)، : ٦٤٦، والكفوي، الكليات(معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، تحقيق عدنان درويش وآخر، (مؤسسة الرسالة – بيروت)، ٥٤٤، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد على التهانوي (٢/ ١٠٩٧)، والتهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، (ط الأولى ، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، ١٩٩٦م)، مادة: صناعة .

(٥) الزمخشري، تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي – بيروت، ط الثالثة، ١٤٠٧ هـ (١/ ٦٥٤)، وينظر: الكفوي : ٥٤٤.

(٦) ابن فارس، (٤٦٧/٥).

(٧) الزمخشري، أساس البلاغة : ٦٥٠ .

(٨) الصحاح في اللغة، للجوهري ، (٢ / ٢٢٦) .

(٩) الزمخشري ، أساس البلاغة : ٦٥٠ .

(١٠) ابن فارس ،(٤٦٧/٥) .

(١١)إسماعيل الطالقاني، المحيط في اللغة، تحقيق : محمد حسن آل ياسين، مطبعة المعارف، بغداد، ط الأولى ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، (٣٥١/٥)

(١٢) ابن فارس ،(٤٦٧/٥) .

(١٣) ينظر : ابن فارس : مصدر سابق، وابن السكيت، إصلاح المنطق، لمحقق: محمد مرعب، دار إحياء التراث العربي، ط الأولى١٤٢٣ هـ/٢٠٠٢م : ٤٩ .

(١٤) نقل الخطيب في تاريخ بغداد (١٩٨/٧):أن هذا الحديث رواه جماعة عن الربيع، فمنهم من وقفه ومنهم من أسنده، ثم قال: « رواه نعيم بن الهيضم عن فرج بن فضالة موقوفا، وهو الصحيح » .

(١٥) الخطابي، غريب الحديث، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي ،

النقد في الاصطلاح:

عرَّفه بعضهم فقال: «هو عملية تقويم للتصحيح والترشيد، ولذلك لا يكون بمعنى النقض؛ الذي هو الهدم الشامل؛ بل هو محاكمة إلى قواعد متفق عليها، أو إلى (نسق) كلي = لبيان الخطأ والصواب»[١].

وعرَّفه آخر بقوله: «عملية مشتركة تبدأ بالنظر والتمييز، وتنتهي ببيان الجيد من الرديء، والصحيح من الفاسد» [٢].

ويؤخذ على التعريف الأول: أنه أشار إلى أن عملية النقد لا تكون بمعنى النقض الذي هو الهدم الشامل، وكأنه يشير إلى أن هناك هدم في عملية النقد إلاَّ أنه غير شامل، وليس بالضرورة أن يكون الأمر كذلك، فهناك نقد لا هدم فيه البتة.

كما أنه يؤخذ على التعريف الثاني حصر النقد في بيان الخطأ من الصواب، والجيد من الرديء، وهذا – من وجهة نظري – كسابقه، فمن النقد ما لا هدم فيه ؛ بل فيه – مثلًا– : بيان الصحيح من الأصح، والجيد من الأجود، وهكذا . ويؤخذ على هذا التعريف– أيضًا – أنه لم يذكر مُعتمد النقد، فلو فتح النقد على مصراعيه دون التقيد بقواعد متفق عليها، ويُعاد إليها حال الاختلاف = لهُدِمت كثير من العلوم بحجة النقد.

ويمكن أن يقال في تعريف النقد:

هو عملية تقويم، تبدأ بالنظر والتمييز، وفق قواعد متفق عليها، وتنتهي ببيان حال المُنْتَقَد صحّة وضعفاً، وقبولاً وردّا.

المطلب الثالث: تعريف التفسير في اللغة والاصطلاح:

التفسير في اللغة:

قال ابن فارس (ت:٣٩٥هـ): «الْفَاءُ وَالسِّينُ وَالرَّاءُ كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ تَدُلُّ عَلَى بَيَانِ شَيْءٍ وَإِيضَاحِهِ مِنْ ذَلِكَ الْفَسْرُ، يُقَالُ: فَسَرْتُ الشَّيْءَ وَفَسَّرْتُهُ. وَالْفَسْرُ وَالتَّفْسِرَةُ: نَظَرُ الطَّبِيبِ إِلَى الْمَاءِ وَحُكْمُهُ فِيهِ»[٣].

وقال الراغب الأصفهاني (توفي في حدود :٥٠٠هـ): « الفَسْرُ: إظهار المعنى المعقول، ... والتَّفْسِيرُ في المبالغة كالفسر»[٤]. ويقولُ في موضع آخر: «الفسر والسفر يتقارب معناهما كتقارب لفظيهما، لكن جعل الفسر لإظهار المعنى المعقول ومنه قيل لما ينبئ عنه البول تفسيره ... وجُعل السفر لإبراز الأعيان للأبصار، فقيل: سفرت المرأة عن وجهها، وأسفر الصبح، وسفرتُ البيت إذا كنسته...»[٥].

ومن ثمَّ فإن كلمة «تفسير»: تفعيل من الفسر، وهو الأصل في اشتقاقها، يُقَال: فَسَرَ الشيءَ يَفْسِرُه ويَفْسُرُه وفَسَّرَه، بمعنى: أَبَانَهُ وكشفه وأوضحه [٦].

دار الفكر ، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م ، (٢/ ٢٨٤).

(١) فريد لأنصاري، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، منشورات الفرقان ، الدار البيضاء ، ط الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م : ١٩٢.

(٢) د. عبدالسلام الجارالله ، نقد الصحابة والتابعين للتفسير ، دار التدمرية ،ط الأولى ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م :١٦.

(٣) ابن فارس، (٥٠٤/٤) .

(٤) الراغب الاصفهاني، مفردات في غريب القرآن، ت: صفوان عدنان داوودي. دار القلم، دمشق، ط الثالثة، ١٤٢٣هـ:٦٣٦.

(٥) الراغب الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني (المقدمة وتفسير الفاتحة والبقرة)، ت د. محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب - جامعة طنطا ، ط الأولى: ١٤٢٠ هـ/ ١٩٩٩م، (١٠/١).

(٦) ينظر: الخليل، العين، ت: د. المخزومي، د. السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (٧/ ٢٤٧)، الأزهري، تهذيب اللغة، ت: محمد عوض، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م، ط الأولى، (١٢/ ٢٨٢)، ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ت: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط الأولى،

التفسير في الاصطلاح:

تعددت واختلفت تعريفات التفسير قديمًا وحديثًا، وسنذكر جملة من هذه التعريفات ثم نرجح ما نراه الأقرب لمعناه، فمنها:

– «كشف المنغلق من المراد بلفظه وإطلاق المحتبس عن فهمه»[١].

– «ذكر الْمَعْنى الْوَاضِح...»[٢].

– « التكشيف عما يدل عليه الكلام »[٣].

– « شرح القرآن وبيان معناه، والإفصاح بما يقتضيه بنصه أو إشارته أو فحواه» [٤].

– «علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمات لذلك.

فقولنا : (علم) :هو جنس يشمل سائر العلوم.

وقولنا : (يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن): هذا هو علم القراءات.

وقولنا :(ومدلولاتها): أي مدلولات تلك الألفاظ، وهذا هو علم اللغة الذي يحتاج إليه في هذا العلم.

وقولنا : (وأحكامها الإفرادية والتركيبية) : هذا يشمل علم التصريف، وعلم الإعراب، وعلم البيان، وعلم البديع .

(ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب) شمل بقوله : (التي تحمل عليها): ما لا دلالة عليه بالحقيقة، وما دلالته عليه بالمجاز، فإن التركيب قد يقتضي بظاهره شيئًا، ويصدُّ عن الحمل على الظاهر صادٌّ، فيحتاج لأجل ذلك أن يحمل على غير الظاهر، وهو المجاز.

وقولنا: (وتتمات لذلك): هو معرفة النسخ، وسبب النزول، وقصة توضح بعض ما انبهم في القرآن، ونحو ذلك»[٥].

– « إبانة المعنى وإيضاحه، قال الله تعالى : ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان:٣٣]» [٦].

– « علم يعرف به فهم كتاب الله؛ المنزل على نبيه محمد – صلى الله عليه وسلم –، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه» .[٧]

«هو علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامتها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها.

وزاد فيها قوم فقالوا: علم حلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها »[١].

١٤٢٦هـ (٢٧٩/٨)، الزبيدي، تاج العروس، ت: مجموعة من المحققين، دار الهداية، (١٣/ ٣٢٣).

(١) الثعلبي ، تفسير الثعلبي= الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ت: ابن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان ، ط الأولى ١٤٢٢، هـ/٢٠٠٢ م ، (٨٧/١)

(٢) السمعاني، تفسير السمعاني = تفسير القرآن، ت: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس، دار الوطن، الرياض – السعودية ، ط الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، (٢٩٥/١).

(٣) الزمخشري، الكشاف، (٢٧٩/٣)، ونقل هذا التعريف النسفي في تفسيره = مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ت: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، (٥٣٦/٢)، والنيسابوري في تفسيره غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ت: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية-بيروت، ط الأولى، ١٤١٦هـ، (٢٣٧/٥).

(٤) ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ت: د.الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، ط الأولى، ١٤١٦ هـ، (١٥/١).

(٥) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ت: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت ،١٤٢٠ هـ، (٢٦/١).

(٦) ابن القيم، الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، ت: علي الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط الأولى، ١٤٠٨هـ ا، (٢١٥/١).

(٧) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبي، ط الأولى، هـ/١٩٥٧م، (١٣/١) .

– «علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله بقدر الطاقة البشرية»[٢].

– «هُوَ اسْمٌ لِلْعِلْمِ الْبَاحِثِ عَنْ بَيَانِ مَعَانِي أَلْفَاظِ الْقُرْآنِ وَمَا يُسْتَفَادُ مِنْهَا بِاخْتِصَارٍ أَوْ تَوَسُّعٍ»[٣].

– «بيان معاني القرآن الكريم » [٤].

– « بيان القرآن الكريم» [٥].

وبتأمل تعريفات مصطلح (التفسير) السابقة نلاحظ ما يلي :

أولًا: أن بعض أصحاب تلك التعريفات انطلق في تعريفه من المعنى اللغوي، وعليه فإن تعريفه أقرب للتعريف الصحيح.

ثانيًا: أن بعضهم عدَّ العلوم التي تحتويها كتب التفسير من التعريف ، فلم يستطع أن يحصرها، فجاءت في بعض التعاريف كأمثلة لهذه العلوم، وهذا ليس فيه تحديد دقيق لمعنى التفسير، مثل: تعريف أبي حيان والزركشي.

ثالثًا: أن بعضهم أدخل في تعريف التفسير ما لم يكن منه، مثل : كيفية النطق بألفاظ القرآن ، كما في تعريف أبي حيان .

رابعًا: ما ذُكر من علوم في التفسير لا تدخل برمتها فيه ، إذ بعضها يدخل وبعضها لا يدخل، وعليه فإن ذكر تلك العلوم في التعريف دون ضابط لها ليس دقيقًا ،ومن أمثلة تلك العلوم: علم الأحكام، فليس كل ما ذكر منه في كتب التفسير داخلًا في مصطلح التفسير [٦].

وعلى كلٍّ فإن كلَّ « ما كان خارج نطاق البيان فإنه غير داخلٍ في مصطلح التفسير»[٧].

وإذا تقرر أنه ينبغي أن ينطلق التعريف الاصطلاحي من المعنى اللغوي فإن الأقرب من التعاريف السابقة لمصطلح التفسير: **هو بيان معاني القرآن الكريم.**

ونخلص في نهاية هذا المبحث إلى أن **صناعة النَّقد في علم التفسير:**

هي الحذق، والمهارة، والاتقان، والتَّمكُّن، في تقويم بيان معاني القرآن الكريم، بالنظر والتمييز بين أقوال المفسِّرين، وبيان حال تلك الأقوال.

المطلب الرابع : أنواع النقد في التفسير، وأهدافه ، وأهميته:

لكن لابد من الإشارة إلى أن « لعلماء كل علم طريقتهم الخاصة في نقد علمهم ، وفي الفحص عن صحة منقولهم ومعقولهم . ومن الخطأ الفادح أن نخلط بين معايير النقد المختلفة، بين كل علم وآخر؛ لأن ذلك سيؤدي إلى هدم تلك العلوم !! »[٨]، فنقد السنة الذي يُوصف بالدِّقة يختلف عن نقد مرويات التفسير، أو التاريخ مثلًا.

---

(١) مصدر سابق (١٤٨/٢) .

(٢) الزرقاني ، مناهل العرفان في علوم القرآن ،مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط الثالثة ،(١٣٣/١) .

(٣) ابن عاشور ، التحرير والتنوير =تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد ، الدار التونسية للنشر – تونس، ١٩٨٤ هـ .

(٤) ابن عثيمين : تفسير القرآن الكريم ، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط الأولى ، ١٤٢٣ هـ . (١/ ٢٨)، أصول في التفسير ، بإشراف مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية ، دار ابن الجوزي ، ط الأولى، ١٤٢٣ هـ: ٢٣.

(٥) مساعد الطيار ، التفسير اللغوي للقرآن الكريم ، ، دار ابن الجوزي ، ط الأولى،١٤٢٢هـ: ٣٢.

(٦) ينظر: مساعد الطيار، التفسير اللغوي للقرآن، (٢٥- ٢٦) .

(٧) المصدر السابق:٢٨.

(٨) حاتم الشريف، إضاءات بحثية في علوم السنة النبوية وبعض المسائل الشرعية (نقد أسانيد الأخبار التاريخية)، دار الصميعي، ط الأولى، ١٤٢٨هـ -٢٠٠٧م: ١٤٥.

أنواع النقد في التفسير:

بالرجوع إلى كتب التفسير وطرائق المفسرين، نجد إن أنواع النقد في التفسير مرتبطة بأهدافها، فمن يروم الحق، لابد أن يعتمد في نقده على الدليل الصحيح من النقل أو العقل، ومن يريد غير ذلك، فإن الهوى يكون مطيته في نقده. هذا من حيث العموم.

أَمَّا من حيث الخصوص فيمكن أن يُقَسَّم أنواع نقد التفسير باعتبارات عدة، منها:

أولًا: الأصول والفروع: (نقد أصول التفسير ونقد فروعه ومسائله التفصيلية. وهذا أهم ما يحتاج إلى بيان في أنواع النقد؛ لأن الحداثة الفكرية المعاصرة والقراءات التجديدية للقرآن الكريم تعمد إلى نقد المنهج والأصول وليس تفاصيل الأقوال والمسائل في التفسير، وهذا ما يحتاج إلى بيان وتفصيل وتوضيح لأساليبهم في ذلك وكيفية مواجهتها).

ثانيًا: الإجمال والتفصيل:

ثالثًا: ناحية الْمُنْتَقَد، ويندرج تحت هذا الاعتبار ما يلي:

- النقد في التفسير حسب نوع التفسير:

ويدخل فيه: نقد التفسير بالمأثور[١]، نقد ما يُسمَّى بالتفسير العلمي أو الإعجاز العلمي[٢]، نقد التفسير بالرأي، نقد التفسير اللغوي، نقد التفسير الموضوعي[٣]، نقد الإسرائيليات[٤]، وهكذا.

- النقد في التفسير حسب أنواع علوم القرآن الداخلة في التفسير:

ويدخل فيه: نقد النسخ، نقد القراءات[٥]، وهكذا.

- نقد رجال التفسير[٦].

الاعتبار الثاني: ناحية المُنْتَقِد وفترته الزمنيّة:

- نقد الرسولﷺ للتفسير.
- نقد الصحابة ﷺ للتفسير.
- نقد التابعين للتفسير[٧].
- نقد أتباع التابعين للتفسير، ثم من أتى بعدهم، وهكذا.

(١) ينظر-مثلًا-: مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير،د.الطيار،ص٢٥٠-٢٥٥ .

(٢) ينظر-مثلًا- : د.أحمد محمد الفاضل، نقد التفسير العلمي العددي المعاصر للقرآن الكريم (نماذج وتطبيقات)، مساعد الطيار، مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير،ص٥١- ٦٤.

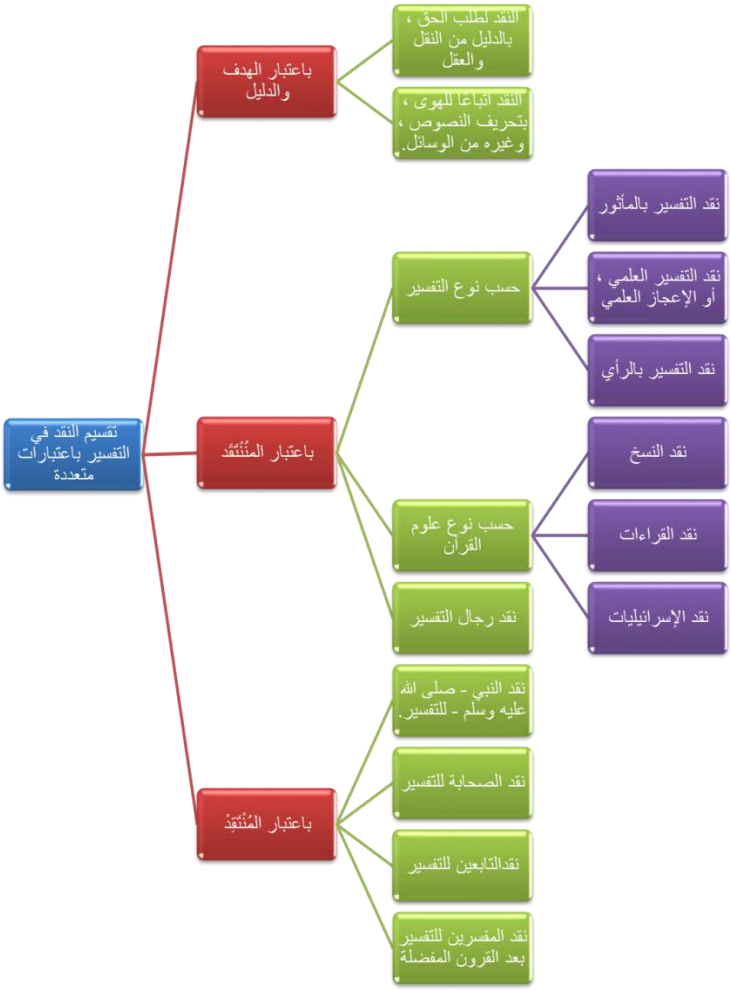
(٣) ينظر- مثلًا- : المصدر السابق،ص٢٤٠- ٢٤٧ .

(٤) ينظر – مثلًا- : د. آمال عبدالرحمن ربيع ، الإسرائيليات في تفسير الطبري.

(٥) ينظر - مثلًا- : د.عبد الباقي سيسي ، قواعد نقد القراءات القرآنية.

(٦) وذلك بالإشادة بالمبرزين منهم، وبيان أوجه التميز لديهم، والحث التلقي عنهم، أو بيان ما وقع منهم خطأ في التفسير، والتحذير ممن لديه مخالفة لما عليه سلف الأمة.

(٧) ينظر – مثلًا- : د.عبدالسلام الجارالله ، نقد الصحابة والتابعين للتفسير



أهمية النقد في التفسير:

إن دراسة النقد في التفسير تعطي الدارس والقارئ تصورًا عامًا عن: دواعيه، ومجالاته، وأثره، وضوابطه وقواعده التي ينطلق منها، ومدى اهتمام المفسِّرين وعنايتهم به[١]، هذا من حيث الإجمال والعموم.

(١) ينظر : د. عبدالسلام الجارالله :٨.

ومن حيث التفصيل يمكننا التعرّف على أهمية النقد في التفسير من خلال آثاره، وذلك باعتبارين:

الاعتبار الأول: أثر النقد على علم التفسير، ونجمل ذلك في عدة أمور:

١. تمييز الأقوال: الراجح من المرجوح، والخطأ من الصواب، والصحيح من الأصح، والقوي من الضعف.

٢. التعرف على أسباب الخطأ في التفسير، وكيفية التعامل معها.

٣. الوقوف على جملة من : أصول وقواعد التفسير، وقواعد الترجيح، من خلال انتقادات أئمة التفسير.

٤. اتساع التأليف في التفسير، فالناقد من المفسرين عادة يختط له طريقة تختلف عمَّن سبقه، يرى أنها أفضل في التأليف، أو أسهل للمتلقي ،وربما استدرك على من سبقه، أو تمم نقصًا وهكذا.

وعليه فقد كثرت المؤلفات المستقلة الناقدة على من سبق من المؤلفين، كما كثرت المختصرات، والحواشي على كتب التفسير [١]

الاعتبار الثاني : أثر النقد على المفسِّرين:

إن من أهم ما يُبْرزه لنا النقد في التفسير ويبيّنه = مكانة المفسِّرين من السَّلف في النقد، وفي ذلك ردٌّ على من يرى أنهم مجرد نقلة للإخبار والمرويات والأقوال دون نظر أو تدقيق [٢].

المبحث الثاني : نشأة نقد التفسير إلى عصر أتباع التابعين: وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول : نقد النبي – صلى الله عليه وسلم – للتفسير [٣]:

إن المتأمل في ظاهرة النقد يجد أنها بدأت في مرحلة مبكرة من عمر الإسلام، وتمثل ذلك في نقد القرآن الكريم لأمور كثيرة من عادات الجاهلية ، وتصحيحًا لبعض الأخطاء التي وقعت من الصحابة ؛ بل شمل ذلك النقد بعض مواقف النبي ﷺ التي اجتهد فيها[٤]، ثم إنه من الطبيعي أن يستمر ذلك النقد، ممثلًا في النبي ﷺ، فهو المبلغ عن الله تعالى، وقد شمل نقد النبي ﷺ أمورًا عدة ؛ وهو – أعنى نقد النبي ﷺ – وإن كان قليلًا، لا سيما فيما يخصنا في هذا المبحث

(١) يُنظر : د. محمد صالح سليمان ، نقد التفسير بين الواقع والمأمول : ١٤، وهو بحث مقدم للمؤتمر الدولي لتطور الدراسات القرآنية ، كرسي القرآن وعلومه ، جامعة الملك سعود .

(٢) ينظر : د. عبدالسلام الجارالله :٨.

(٣) هناك كتاب مطبوع بعنوان (**نقد الصحابة والتابعين للتفسير**) للدكتور عبدالسلام الجارالله، من إصدارات التدمرية ، وهي رسالة علمية قيمة ، وغالب مادة هذا المطلب والمطالبين التاليين من هذا الكتاب ، وللاستزادة والتفصيل يمكن للقارئ الكريم الرجوع لهذه الرسالة .

(٤) ينظر – مثلًا – لقوله تعالى : (﴿٤﴾ وَإِذِ خِفْتُ) [التكوير :٨]، ففيها نقد لعادة وأد البنات التي كانت منتشرة في العرب قبل الإسلام، وفي قوله تعالى : (وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ ۗ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿١٠٥﴾ وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى) [المائدة :٩٠] = نقدٌ لعادة شرب الخمر، ومن نقده لبعض أخطاء الصحابة : قوله تعالى : [آل عمران : ١٦٥]، ومن نقد القرآن لبعض مواقف النبي ﷺ قوله تعالى:﴿وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ ۗ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿١٠٥﴾ وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴿١٠٦﴾ قُلْ ءَامِنُوا۟ بِهِۦٓ أَوْ لَا تُؤْمِنُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ مِن قَبْلِهِۦٓ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا ﴿١٠٧﴾﴾ [عبس:١- ١٠]، إلى غير ذلك من الآيات المتكاثرة التي اشتملت على النقد بأنواعه .

= إلا إنه أضحى أصولًا يَعتمدُ عليها من رام الحق في النقد.

وبالعودة إلى كتب السنة والسيرة يجد الباحث أن النبي ﷺ قد شمل بنقده التفسير، ونستطيع أن نقسِّم نقد النبي ﷺ للتفسير إلى قسمين:

الأول: النقد العام : وهو ما صحَّ إعماله في كلِّ ما شابهه، كنقد تأويل المتشابه، ونقد الجدال في القرآن وضرب بعضه ببعض، ونقد التفسير بالرأي .

فمن الأول – يعنى: نقد تأويل المتشابه – ما ورد في الصحيحين من حديث عائشة – رضي الله عنها – أن النبي ﷺ تلا هذه الآية: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ [آل عمران:٧] ، قالت: قال رسول الله ﷺ: «فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه، فأولئك الذين سمَّى الله فاحذرهم » [(١)].

فهذا النقد من النبي ﷺ عامٌ في كلِّ متبع لتأويل المتشابه، والذي يعنيه النبي ﷺ من هذا التحذير ذلك المتتبع للمتشابه وهو يحمل في داخله ابتغاء الفتنة بأي نوع من أنواعها.

والذي يدل على ما ذكرتُ سبب نزول هذه الآية، فقد ذكر غير واحد من أهل التفسير والسير أنها نزلت في وفد نصارى نجران[(٢)]، الذين اتبعوا المتشابه من القرآن للوصول إلى إثبات باطلٍ مقررٍ في عقيدتهم المحرَّفة ؛ وهو إدعاء ألوهية عيسى عليه السلام . ومما جادلوا به النبي ﷺ قولهم : ألست تزعم أن عيسى كلمة الله وروح منه ؟ قال : « بلى » ، قالوا : فحسبنا [(٣)].

فهؤلاء القوم اتبعوا المتشابه دون الرجوع إلى المحكم – الذي هو قول الله تعالى : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[آل عمران:٥٩]، وقوله تعالى – حكاية عن عيسى عليه السلام – : ﴿قَالَ إِنِّى عَبۡدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِىَ ٱلۡكِتَٰبَ وَجَعَلَنِى نَبِيًّا﴾ [مريم:٣٠] = فكان منشأ الخلل .

وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن عبارة « كلمة الله »: يراد بها الكلام، ويراد بها المخلوق بالكلام، وعبارة «روح منه» : يراد بها ابتداء الغاية، ويراد بها التبعيض، كما قرر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)[(٤)] . فمن لم يفرِّق بين معاني الألفاظ وقع في الزلل.

ومن الثاني – أعنى من أمثلة نقد النبي ﷺ الجدال في القرآن، وضرب بعضه ببعض– قوله ﷺ :

(١) محمد بن إسماعيل البخاري ، صحيح البخاري (١٦٦/٥)، كتاب التفسير، باب﴿ وَقَدۡ بَلَغۡتُ مِنَ﴾، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، (٢٠٥٣/٤)، كتاب العلم، برقم (٢٦٦٥) .

(٢) ينظر : الطبري ، جامع البيان (٥/ ٢٠٦) ، ابن هشام ، السيرة النبوية (٥٧٥/٢) .

(٣) الطبري : (٢٠٦/٥) ، ابن حاتم ، تفسير القرآن الكريم (تفسير ابن أبي حاتم)(٥٩٦/٢) .

(٤) ابن تيمية ، مجموع الفتاوى (٣٨٩/١٧) . وينظر : عبدالسلام الجارالله : ٢٩ .

«القرآن يقرأ على سبعة أحرف، فلا تماروا في القرآن، فإن مراءً في القرآن كفر» [١].

وهذا النقد عامٌ، أرد النبي ﷺ من خلاله أن يحذِّر من الجدال والاختلاف في القرآن؛ لأن هذا سيؤدى إلى ضرب القرآن بعضه ببعض، ولذا نجده ﷺ يخرج على قوم يتراجعون [٢] في القرآن مغضبًا، ويقول : « إنما هلك من كان قبلكم بهذا، ضربوا كتاب الله بعضه ببعض، وإنما نزل كتاب الله يصدِّق بعضه بعضًا، فلا تكذبوا بعضه ببعض، فما علمتم منه فقولوا، وما جهلتم فَكِلُوه إلى عالمه » [٣].

وما قيل في المثال السابق يُقال هنا ، فالنبي ﷺ يقصد من هذا التحذير الجدال المفضي إلى مفسدة؛ ومنها القدح في القرآن الكريم، والفرقة بين المسلمين، وغيرهما، ومما يدل على ذلك تفسير المراجعة في القول في قوله تعالى : ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ ٱلْقَوْلَ﴾ [سبأ:٣١] = بالتراجع في الكلام بين المتراجعين باللوم والعتاب ، عند جمع من المفسرين [٤].

أما ما لم يفض إلى شيء من ذلك فإنه غير مقصود بهذا التحذير ؛ ذلك أن « أصحاب رسول الله ﷺ قد تنازعوها فيما بينهم، وتحاجوا بها عند اختلافهم في الأحكام، ولم يتحرجوا عن التناظر بها وفيها. وقد قال سبحانه : ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[النساء:٥٩] فعلم أن النهي منصرف إلى غير هذا الوجه» [٥].

ومن الثالث – أعني : نقد النبي ﷺ التفسير بالرأي – قوله ﷺ : « مَنْ قَالَ فِي القُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»[٦] .

قال الإمام الترمذي: « وَهَكَذَا رُوِيَ عَنْ بَعْضِ أَهْلِ العِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَغَيْرِهِمْ، أَنَّهُمْ شَدَّدُوا فِي هَذَا ؛ فِي أَنْ يُفَسَّرَ القُرْآنُ بِغَيْرِ عِلْمٍ ، وَأَمَّا الَّذِي رُوِيَ عَنْ مُجَاهِدٍ وَقَتَادَةَ وَغَيْرِهِمَا مِنْ أَهْلِ العِلْمِ أَنَّهُمْ فَسَّرُوا

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ، (٨٥/٢٩)، برقم (١٧٥٤٢)، وأبو عبيد لقاسم بن سلام في فضائل القرآن: ٣٣٨ . قال ابن كثير في فضائل القرآن : ١١٨: «وهذا إسناد صحيح »، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (٧ /١٥١): « رَوَاهُ أَحْمَدُ، وَرِجَالُهُ رِجَالُ الصَّحِيحِ »، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته، (٢/ ٨١٨) .

(٢) أي : يتحاورون . ينظر : المحكم والمحيط الأعظم ، لابن سيده ، (٣ / ٥٠٢) ، مادة : (ح و ر) .

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ، (١١/ ٣٥٤)، مسند عبدالله بن عمرو، برقم (٦٧٤١)، وعبدالزاق في المصنف (١١/ ٢١٦) ، برقم (٢٠٣٦٧)، ومن طريقه أخرجه البخاري في (خلق أفعال العباد) : ٦٣، والبغوي في (شرح السنة) : (٢٦٠/١)، برقم : (١٢١) ، والبيهقي في (شعب الإيمان)، (٥٢٧/٣)، برقم : (٢٠٦٢). قال الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (١ /١٧١): «رَوَاهُ الطَّبَرَانِيُّ فِي الْكَبِيرِ، وَفِيهِ صَالِحُ بْنُ أَبِي الْأَخْضَرِ، وَهُوَ مِمَّنْ يُكْتَبُ حَدِيثُهُ عَلَى ضَعْفِهِ» ، وقال الطبراني في المعجم الأوسط (٥ /٣٠٢): «لَمْ يَرْوِ هَذَا الْحَدِيثَ عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ إِلَّا صَالِحُ بْنُ أَبِي الْأَخْضَرِ، وَرَوَاهُ مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ »، وقد حسنه الألباني في تعليقه على مشكاة المصابيح (٨٠/١) .

(٤) ينظر – مثلًا - : الطبري (٢٩٠/١٩)، الواحدي ، التفسير الوسيط ، (٤٩٥/٣)، والشوكاني ، فتح القدير للشوكاني، (٣٧٦/٤)، وغيرها من التفاسير .

(٥) الخطابي ، معالم السنن ، (٢٩٧/٤) ، ابن الأثير ، النهاية في غريب الحديث والأثر (٣٢٢/٤) .

(٦) أخرجه الترمذي في سننه،(٥/ ١٩٩)، كتاب التفسير، باب : ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه ، (١٩٩/٥)، برقم (٢٩٥٠)، والنسائي في السنن الكبرى ، (٢٨٥/٧)، كتاب فضائل القرآن ، باب : من قال في القرآن بغير علم ، برقم (٨٠٣٠)، والإمام أحمد في المسند، (٣/ ٤٩٦)، مسند ابن عباس –رضي الله عنهما-، برقم (٢٤٢٩). قال الترمذي : «حديث حسن صحيح »، وقال البغوي في شرح السنة،(٢٥٧/١) : « هذا حديث حسن »، وقد ضعفه الألباني في ضعيف الجامع وزيادته :٨٢٧، برقم (٥٧٣٧) ، وضعيف سنن الترمذي :٣٥٩، برقم (٥٦٩)، وكذلك في تعليقه على مشكاة المصابيح ، (٧٩/١) .

القُرْآنَ، فَلَيْسَ الظَّنُّ بِهِمْ أَنَّهُمْ قَالُوا فِي القُرْآنِ أَوْ فَسَّرُوهُ بِغَيْرِ عِلْمٍ، أَوْ مِنْ قِبَلِ أَنْفُسِهِمْ. وَقَدْ رُوِيَ عَنْهُمْ مَا يَدُلُّ عَلَى مَا قُلْنَا، أَنَّهُمْ لَمْ يَقُولُوا مِنْ قِبَلِ أَنْفُسِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ »[١] .

وعلى هذا فالتفسير بالرأي المذموم عنَى النبي ﷺ بالتحذير، ويدخل في طليعة الرأي المذموم – ولا شكَّ – القول بغير علم .

الثاني : النقد الخاص : وأعني به: نقد حادثة معينة، وغالب هذا النقد ينصَّب على تصحيح الأخطاء في فهم الآيات، ودفع تعارضها في المعنى.

فهذا عدي بن حاتم ﷺ يقول: لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ [البقرة:١٨٧] عَمَدْتُ إِلَى عِقَالٍ أَسْوَدَ، وَإِلَى عِقَالٍ أَبْيَضَ، فَجَعَلْتُهُمَا تَحْتَ وِسَادَتِي، فَجَعَلْتُ أَنْظُرُ فِي اللَّيْلِ، فَلاَ يَسْتَبِينُ لِي، فَغَدَوْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَذَكَرْتُ لَهُ ذَلِكَ فَقَالَ: « إِنَّمَا ذَلِكَ سَوَادُ اللَّيْلِ وَبَيَاضُ النَّهَارِ »[٢].

فالنبي ﷺ نقد فهم عدي بن حاتم ﷺ ، حيث ورد في بعض روايات الحديث قول النبي ﷺ : « إِنَّ وِسَادَكَ إِذًا لَعَرِيضٌ أَنْ كَانَ الخَيْطُ الأَبْيَضُ وَالأَسْوَدُ تَحْتَ وِسَادَتِكَ»[٣]، ولفظ : « إِنَّكَ لَعَرِيضُ القَفَا إِنْ أَبْصَرْتَ الخَيْطَيْنِ» [٤]، ثم صحح ذلك المفهوم الخاطئ كما ورد في الحديث السابق، وبين أن المقصود بذلك سواد الليل وبياض النهار.

ونَقدَ النبي ﷺ فهم الصحابة ﷺ لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام:٨٢]، لمَّا نزلت، وبيَّن لهم بعد النقد المعنى الصحيح، ذلك أنهم حين سمعوا هذه الآية شقَّ ذلك عليهم، وذهبوا بالمعنى على ظاهره، فقالوا: أَيُّنَا لَمْ يَلْبِسْ إِيمَانَهُ بِظُلْمٍ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّهُ لَيْسَ بِذَاكَ، أَلاَ تَسْمَعُ إِلَى قَوْلِ لُقْمَانَ لِابْنِهِ : ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان:١٣]»[٥].

قال ابن القيم: « وَأَنْكَرَ[يعنى النبي ﷺ] عَلَى مَنْ فَهِمَ مِنْ قَوْله تَعَالَى:﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام:٨٢]. أَنَّهُ ظُلْمُ النَّفْسِ بِالْمَعَاصِي، وَبَيَّنَ أَنَّهُ الشِّرْكُ، وَذَكَرَ قَوْلَ لُقْمَانَ لِابْنِهِ: ﴿ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان:١٣]، مَعَ أَنَّ سِيَاقَ اللَّفْظِ عِنْدَ إِعْطَائِهِ حَقَّهُ مِنْ التَّأَمُّلِ يُبَيِّنُ ذَلِكَ، فَإِنَّ اللَّهَ – سُبْحَانَهُ – لَمْ يَقُلْ وَلَمْ يَظْلِمُوا أَنْفُسَهُمْ، بَلْ قَالَ: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ . وَلُبْسُ الشَّيْءِ بِالشَّيْءِ تَغْطِيَتُهُ لَهُ وَإِحَاطَتُهُ

---

(١) الترمذي ، سنن الترمذي ، (٥ / ٢٠٠) .

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ، (٢٨/٣) ، كتاب الصوم ، باب قوله تعالى : (إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا ﴿١٠٧﴾ وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِن كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا ﴿١٠٨﴾ وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ) ، برقم (١٩١٦) .

(٣) أخرجه البخاري ، (٢٦/٦) ، كتاب التفسير ، باب قوله تعالى : (إِذَا ٱمْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ﴿٥﴾ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ۖ وَٱجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا) ، برقم (٤٥٠٩) .

(٤) أخرجه البخاري، (٢٦/٦) ، كتاب التفسير، باب قوله تعالى : (وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ﴿٥﴾ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ) [البقرة:١٨٧] ، برقم (٤٥١٠) .

(٥) أخرجه البخاري في صححه ، (١١٥/٦) ، كتاب التفسير ، سورة لقمان ، برقم (٤٧٧٦) .

بِهِ مِنْ جَمِيعِ جِهَاتِهِ، وَلَا يُغَطِّي الْإِيمَانَ وَيُحِيطُ بِهِ وَيَلْبَسُهُ إِلَّا الْكُفْرُ» [١].

جدير بالذكر أن النبي ﷺ استخدم النقد الإيجابي في التفسير، وأعني بالنقد الإيجابي : موافقة الرأي الصحيح وتأييده، فلم يكن نقد النبي ﷺ قاصرًا على تصحيح الأخطاء في نقده وحسب؛ بل هناك نقدٌ فيه تأييد وموافقة وامتداح، وهذا يؤيد ما قررناه في تعريف النقد، وأنه ليس عملية هدم فحسب .

فعَنْ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ ﷺ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: « يَا أَبَا الْمُنْذِرِ، أَتَدْرِي أَيُّ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللهِ مَعَكَ أَعْظَمُ؟» قَالَ: قُلْتُ: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: «يَا أَبَا الْمُنْذِرِ أَتَدْرِي أَيُّ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللهِ مَعَكَ أَعْظَمُ؟» قَالَ: قُلْتُ ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾ [البقرة:٢٥٥]. قَالَ: فَضَرَبَ فِي صَدْرِي، وَقَالَ: «وَاللهِ لِيَهْنِكَ[٢] الْعِلْمُ أَبَا الْمُنْذِرِ»[٣].

فقد هنَّأ ﷺ أبي بن كعب ﷺ على علمه ومعرفته، وهو مشتملٌ على نقد إيجابي فيه تأييد وموافقة وامتداح له ﷺ على إجابته الموفَّقة .

وختمًا لهذا المبحث، ومن خلال ما سبق من امثلة لنقد النبي – صلَّى الله عليه وسلَّم – نذكر بعض خصائص النقد النبوي على وجه الإجمال ، **فمن ذلك:**

- أنه وحي من الله تعالى، فقد وصف الله النبي ﷺ بأنه لا ينطق عن الهوى، فقال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ، إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ﴾ [النجم:٣ – ٤] .

- أنه قليل وشامل، فأمَّا قلته فلأنَّ حاجة الجيل الذي كان فيه النبي ﷺ للنقد قليلة، كيف لا ؟! وهم خير القرون كما ورد ذلك في الحديث الصحيح: «خَيْرُكُمْ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ»[٤].

- أنه – وكما مر معنا في الأمثلة السابقة – تنوعَ في خصوصه وعمومه، وتصريحه وتلميحه، وشدته ولينه ؛ وذلك حسب المواقف.

- أنه – وكما ذكرت مطلع هذا المطلب – أصبح قواعد أساسية لمن يروم الحق في النقد، وكان في طليعة من يروم الحق في النقد الصحابة ﷺ، فقد نقدوا بنقد النبي ﷺ، واتبعوا طريقته ﷺ،كما سنبينه في المطلب التالي – إن شاء الله تعالى – .

المطلب الثاني: نقد الصحابة للتفسير:

اتسعت رقعة الدولة الإسلامية، وكثر دخول الناس في دين الله، فاختلطت الأجناس، وبد الناس في حاجة لتقويم أخطائهم وتصويبها بعد وفاة النبي ﷺ. وبطبيعة الحال فالصحابة ﷺ هم من تسلَّم الراية بعد النبي ﷺ في تبليغ دين الله، وإرشاد الناس، وتصحيح أخطاءهم، فقاموا بذلك خير قيام، وخاضوا غمار الحياة بجميع أصنافها، ولم يألوا جهدًا، أو يقصِّروا في ذلك، وحاشاهم.

---

(١) ابن القيم ، إعلام الموقعين عن رب العالمين (٢٦٥/١) .

(٢) أي : ليكن العلم هنيئا لك . المباركفوري ، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، (٤ / ١٤٦٢).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه ، (٥٥٦/١)، باب فضائل القرآن وما يتعلق به ؛ فضل سورة الكهف ، وآية الكرسي ، برقم (٨١٠) .

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ، (٣ / ١٧١) ، كتاب الشهادات ، بَابٌ : لاَ يَشْهَدُ عَلَى شَهَادَةِ جَوْرٍ إِذَا أُشْهِدَ، برقم (٢٦٥١)، ومسلم في صحيحه ، (١٩٦٤/٤) ، كتاب فضائل الصحابة ﷺ ، بَابُ فَضْلِ الصَّحَابَةِ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ، برقم (٢٥٣٥) .

إن الصحابة ﷺ جعلوا النبي ﷺ أساسًا لهم في كل ما يأتون ويذرون ، بل وصل بهم الحال أن يتتبعوا مواطن صلاته بعد موته ﷺ فيصلُّون بها، وآثاره فينزلون بها [١]؛ ديانة لله تعالى، وحبًا له ﷺ.

ومن ذلك ما نحن بصدده، وهو نقد التفسير، فقد اتخذ الصحابة الكرام نقد النبي ﷺ أصلًا وأُسًّا في ذلك، ومن الأمثلة على ذلك:

ومن ذلك: أن الرَّبِيعِ بْنِ زِيَادٍ[٢]، قَالَ: قُلْتُ لِأُبَيٍّ بْنِ كَعْبٍ ﷺ: قَوْلُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿مَن يَعۡمَلۡ سُوٓءٗا يُجۡزَ بِهِۦ﴾ [النساء:١٢٣] . وَاللَّهِ إِنْ كَانَ كُلُّ مَا عَمِلْنَا جُزِينَا بِهِ هَلَكْنَا. قَالَ: «وَاللَّهِ إِنْ كُنْتُ لَأَرَاكَ أَفْقَهَ مِمَّا أَرَى، لَا يُصِيبُ رَجُلًا خَدْشٌ وَلَا عَثْرَةٌ إِلَّا بِذَنْبٍ، وَمَا يَعْفُو اللَّهُ عَنْهُ أَكْثَرُ، حَتَّى اللَّدْغَةَ وَالنَّفْحَةَ[٣]» [٤].

فهذا الجواب، وهذا النقد من أبي بن كعب ﷺ، للربيع بن زياد = هو جواب النبي ﷺ لأبي بكر ﷺ [٥]

وغيره من المسلمين، ممن فهم من الآية غير المراد منها.

إن ظهور الفتن والبدع ، ومخالطة أهل الكتاب، ودخول الأعاجم في الإسلام، وتصدر من لا علم عنده لتفسير القرآن الكريم، بالإضافة إلى بعض المؤثرات السياسية والاجتماعية = كانت من جملة دواعي الصحابة ﷺ في نقد التفسير.

والداعي الأكبر في نقد التفسير وغيره من علوم الشريعة عند الصحابة ﷺ ، ومن سار على نهجهم = هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واحتساب ما عند الله من الأجر في تصحيح الأخطاء وتقويمها، وإرشاد الناس، والسلوك بهم طريق الجادة [٦].

ولقد تعددت مجالات النقد عند الصحابة ﷺ وتنوعت، ومن هذه المجالات :

– **نقد الرأي:** والرأي الذي يُقصد هنا هو الرأي المذموم، وهو الذي يخالف فيه المجتهد الكتاب، أو السنة، أو إجماع الأمة، ضاربًا بقواعد الشريعة عرض الحائط، وإلاَّ فإن الصحابةﷺ « كَانُوا يَحْتَجُّونَ فِي عَامَّةِ مَسَائِلِهِمْ بِالنُّصُوصِ، كَمَا هُوَ مَشْهُورٌ عَنْهُمْ، وَكَانُوا يَجْتَهِدُونَ رَأْيَهُمْ، وَيَتَكَلَّمُونَ بِالرَّأْيِ، وَيَحْتَجُّونَ بِالْقِيَاسِ الصَّحِيحِ أَيْضًا »[٧].

روي عن ابن عباس – رضي الله عنهما – قوله : «

---

(١) روى ابن حبان في صحيحه ، (١٥ / ٥٥١) : عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ نَافِعٍ ، قَالَ: كَانَ ابْنُ عُمَرَ يَتَتَبَّعُ آثَارَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَكُلُّ مَنْزِلٍ نَزَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَنْزِلُ فِيهِ، فَنَزَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تَحْتَ سَمُرَةٍ، فَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَجِيءُ بِالْمَاءِ، فَيَصُبُّهُ فِي أَصْلِ السمرة كي لا تيبس .

(٢) الربيع بن زياد بن أنس الحارثي، شجاع، تقي، أدرك عصر النبوة، وولي البحرين، قدم المدينة ، وولاه عبد الله بن عامر سجستان سنة ٢٩هـ ففتحت على يديه. له مع عمر بن الخطاب ﷺ أخبار. ينظر :ابن خلكان، الوافي بالوفيات (١٤/ ٥٥)، ابن حجر، والإصابة في تمييز الصحابة (٢ /٣٨٠) .

(٣) النفحة: هُوَ أَنْ تَرْمِيَ الدَّابَّةَ بِطَرَفِ حَافِرِهَا. إبراهيم الحربي، غريب الحديث ، (١ /٢٩٤) ، باب : نفح .

(٤) الطبري (٥١٦/٧) . المستدرك على الصحيحين للحاكم (٣/ ٧٨) ٤٤٥٠

(٥) عن أبي بكر الصديق ﷺ، أنه قال: يا نبي الله كيف الصلاح بعد هذه الآية؟ فقال النبي ﷺ: « أية آية؟ » قال: يقول الله: إِن أَوۡلَا تُؤۡمِنُوٓاْ إِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ مِن قَبۡلِهِۦٓ إِذَا يُتۡلَىٰ رَبَّنَآ [النساء: ١٢٣] فما عملناه جزينا به؟ فقال النبي ﷺ: «غفر الله لك يا أبا بكر ، ألست تمرض ، ألست تحزن ، ألست تصيبك اللأواء؟» قال: «فهو ما تجزون به». أخرجه سعيد بن منصور في سننه (٤/ ١٣٩١) (٦٩٧) ، وأحمد في مسنده، (١/ ٢٢٩) (٦٨)، والحاكم (٣/٧٤-٧٥). وقد صححه الحاكم في المستدرك، (٣/ ٧٨) (٤٤٥٠)، ووافقه الذهبي.

(٦) ينظر : عبدالسلام الجارالله : ١٥٢.

(٧) ابن تيمية ، مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٨٥)

من قال في القرآن برأيه، فليتبوأ مقعده من النار»[١].
وهذا نقد عام .

ومن أمثلة النقد الخاص في هذا المجال:

ما روي عن أبي بكر ﷺ – عندما سئُل عن **(الأبّ)** في قوله تعالى : ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس:٣١]– فقال: «أي أرضٍ تقلني ، وأي سماء تظلني إذ قلت في كتاب الله برأيي، أو بما لا علم »[٢].

– **نقد تفاسير أهل البدع** : ولنأخذ فرقة الخوارج مثالًا للنقد الصحابة لها .

فمن أمثلة النقد العام لفرقة الخوارج :

قول ابن عباس –رضي الله عنهما– في وصفهم : «يُؤْمِنُونَ عِنْدَ مُحْكَمِهِ وَيَهْلَكُونَ عِنْدَ مُتَشَابِهِهِ»[٣].

ومن أمثلة النقد الخاص لفرقة الخوارج :

الحوار الذي يحكيه لنا يزيد الفقير[٤] – وقد وقع بينه وبين جابر بن عبد الله – رضي الله عنهما – قال : « كُنْتُ قَدْ شَغَفَنِي رَأْيٌ مِنْ رَأْيِ الْخَوَارِجِ، فَخَرَجْنَا فِي عِصَابَةٍ ذَوِي عَدَدٍ نُرِيدُ أَنْ نَحُجَّ، ثُمَّ نَخْرُجَ عَلَى النَّاسِ، قَالَ: فَمَرَرْنَا عَلَى الْمَدِينَةِ، فَإِذَا جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللهِ يُحَدِّثُ الْقَوْمَ جَالِسًا إِلَى سَارِيَةٍ عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ، قَالَ: فَإِذَا هُوَ قَدْ ذَكَرَ الْجَهَنَّمِيِّينَ[٥]. قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: يَا صَاحِبَ رَسُولِ اللهِ، مَا هَذَا الَّذِي تُحَدِّثُونَ؟ وَاللهُ يَقُولُ: ﴿إِنَّكَ مَن تُدۡخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدۡ أَخۡزَيۡتَهُۥ﴾[آل عمران:١٩٢] وَ ﴿كُلَّمَآ أَرَادُوٓاْ أَن يَخۡرُجُواْ مِنۡهَآ أُعِيدُواْ فِيهَا﴾ [السجدة:٢٠] ، فَمَا هَذَا الَّذِي تَقُولُونَ؟ ، قَالَ: فَقَالَ: «أَتَقْرَأُ الْقُرْآنَ؟» قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: «فَهَلْ سَمِعْتَ بِمَقَامِ مُحَمَّدٍ ﷺ(يَعْنِي الَّذِي يَبْعَثُهُ اللهُ فِيهِ)؟» قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: «فَإِنَّهُ مَقَامُ مُحَمَّدٍ ﷺ الْمَحْمُودُ الَّذِي يُخْرِجُ اللهُ بِهِ مَنْ يُخْرِجُ» ، قَالَ: ثُمَّ نَعَتَ وَضْعَ الصِّرَاطِ وَمَرَّ النَّاسِ عَلَيْهِ، – قَالَ: وَأَخَافُ أَنْ لَا أَكُونَ أَحْفَظُ ذَاكَ – قَالَ: غَيْرَ أَنَّهُ قَدْ زَعَمَ أَنَّ قَوْمًا يَخْرُجُونَ مِنَ النَّارِ بَعْدَ أَنْ يَكُونُوا فِيهَا، قَالَ: يَعْنِي فَيَخْرُجُونَ كَأَنَّهُمْ عِيدَانُ السَّمَاسِمِ[٦]، قَالَ: «فَيَدْخُلُونَ نَهَرًا مِنْ أَنْهَارِ الْجَنَّةِ، فَيَغْتَسِلُونَ فِيهِ، فَيَخْرُجُونَ كَأَنَّهُمُ الْقَرَاطِيسُ»، فَرَجَعْنَا قُلْنَا: وَيْحَكُمْ أَتُرَوْنَ الشَّيْخَ يَكْذِبُ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ؟ فَرَجَعْنَا فَلَا وَاللهِ مَا خَرَجَ مِنَّا غَيْرُ رَجُلٍ وَاحِدٍ »[٧].

– **نقد تفسير المتشابه :**

ومن الأمثلة على نقد الصحابة للمتشابه : ما فعله عمر بن الخطاب ﷺ مع صبيغ[٨]، حينما علم أنه يتتبع المتشابه والمشكل من القرآن، ثم يفتن الناس

---

(١) ابن شيبة ، مصنف ابن أبي شيبة ، (٦ / ١٣٦)، والطبري، (١/ ٧٢) .

(٢) الطبري ، (٧٢/١) ، البغوي ، شرح السنة (١ / ٢٦٤):

(٣) ابن شيبة ، (٧ / ٥٥٦) ، ابن أبي عاصم ، السنة (١ / ٢١٢) .

(٤) يزِيدُ بْنُ صُهَيْبٍ ، الْفَقِيرُ ، ولُقِّبَ بِالفَقِيْرِ؛ لأَنَّهُ اشْتَكَى فَقَارَ ظَهْرِهِ، يُكَنَّى أَبَا عُثْمَانَ ، وَهُوَ مِنْ كِبَارِ شُيُوْخِ أَبِي حَنِيْفَةَ ،كَانَ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ ثُمَّ تَحَوَّلَ إِلَى مَكَّةَ . ينظر : ابن سعد ، الطبقات الكبرى ،(٣٠٥/٦) ، الذهبي ، سير أعلام النبلاء (٥/ ٢٢٧) .

(٥) الجهنميّون : عرَّفهم النبي ﷺ كما في صحيح البخاري (١١٥/٨) ، بقوله : « يَخْرُجُ قَوْمٌ مِنَ النَّارِ بَعْدَ مَا مَسَّهُمْ مِنْهَا سَفْعٌ، فَيَدْخُلُونَ الجَنَّةَ، فَيُسَمِّيهِمْ أَهْلُ الجَنَّةِ: الجَهَنَّمِيِّينَ »

(٦) السَّمَاسِمَ جمعُ سِمْسِمٍ، وعيدانهُ تَراها إِذَا قُلِعَت وتُرِكت لِيُؤْخَذ حَبُّها دِقاقًا سُودًا كَأَنَّهَا مُحْتَرِقة، فشبَّه بِهَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يخرُجون مِنَ النَّارِ. ينظر : ابن الأثير (٢ / ٤٠٠)، مادة (سمسم) ، النووي ، شرح النووي على مسلم (٣ / ٥١) .

(٧) أخرجه مسلم في صحيحه ، (١٧٩/١) ، كتاب الإيمان ، باب : أدنى أهل الجنة منزلة ، برقم (١٩١).

(٨) صَبِيغ بن عسل التميمي اليربوعي البصري، واسم (صبيغ) مشتق من الشيء المصبوغ ، مختلف في اسمه واسم أبيه ، وظبطهما ، كان يتتبع مشكل القرآن ، سأل عمر بن الخطاب ﷺ عما سأله، فجلده ، وكتب إلى أهل البصرة ألاَ يُجالسوه ، قتل في بعض الفتن . ينظر : ابن دريد، الاشتقاق : ٢٢٨ ، (٥ / ٢٢١) ، ابن عساكر ، تاريخ دمشق ، (٢٣/ ٤٠٨) ، ابن خلكان ، (١٦٣/١٦) .

بعرض ذلك عليهم، وذلك أن بعض الصحابة ﷺ أَتَى إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ﷺ ، فَقَالُوا : «يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، إِنَّا لَقِينَا رَجُلًا يَسْأَلُ عَنْ تَأْوِيلِ الْقُرْآنِ»، فَقَالَ:« اللَّهُمَّ أَمْكِنِّي مِنْهُ»، قَالَ: فَبَيْنَا عُمَرُ ذَاتَ يَوْمٍ جَالِسٌ يُغَدِّي النَّاسَ إِذْ جَاءَهُ وَعَلَيْهِ ثِيَابٌ وَعِمَامَةٌ، فَغَدَّاهُ، ثُمَّ إِذَا فَرَغَ قَالَ:« يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، ﴿وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ذَرۡوٗا ١ فَٱلۡحَٰمِلَٰتِ وِقۡرٗا﴾ [الذاريات:١- ٢]؟» قَالَ عُمَرُ:« أَنْتَ هُوَ!»، فَمَالَ إِلَيْهِ وَحَسَرَ عَنْ ذِرَاعَيْهِ، فَلَمْ يَزَلْ يَجْلِدُهُ حَتَّى سَقَطَتْ عِمَامَتُهُ، ثُمَّ قَالَ: «وَاحْمِلُوهُ حَتَّى تُقْدِمُوهُ بِلَادَهُ، ثُمَّ لِيَقُمْ خَطِيبًا ثُمَّ لِيَقُلْ: إِنَّ صَبِيغًا ابْتَغَى الْعِلْمَ فَأَخْطَأَ، فَلَمْ يَزَلْ وَضِيعًا فِي قَوْمِهِ حَتَّى هَلَكَ، وَكَانَ سَيِّدَ قَوْمِهِ»[١].

وينبغي أن يُعلم أن سبب ضرب عمر ﷺ لصبيغ تتبعه للمتشابه، والانشغال به عن علم الواجبات من الحلال والحرام، وعمر ﷺ كان يعلم أن سؤاله كان سؤال استشكال، لا سؤال استرشاد واستدلال[٢].

قال بن كثير:« وَإِنَّمَا ضَرَبَهُ لِأَنَّهُ ظَهَرَ لَهُ من أمره فيما يسأل تعنتًا وعنادًا ، والله أعلم »[٣].

وقد استشهد ابن عباس – رضي الله عنهما – بهذه الحادثة التي وقعت في عهد عمر بن الخطاب ﷺ = مع شخص أتى يسأله سؤال استشكال لا استرشاد عن الأنفال، كما فعل صبيغ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: «الْفَرَسُ مِنَ النَّفْلِ، وَالسَّلَبُ مِنَ النَّفْلِ». قَالَ: ثُمَّ عَادَ لِمَسْأَلَتِهِ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ ذلِكَ أَيْضًا. ثُمَّ قَالَ الرَّجُلُ: الْأَنْفَالُ الَّتِي قَالَ اللهُ فِي كِتَابِهِ، مَا هِيَ؟ قَالَ الْقَاسِمُ: فَلَمْ يَزَلْ يَسْأَلُهُ حَتَّى كَادَ أَنْ يُحْرِجَهُ[٤]. فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: «أَتَدْرُونَ مَا مَثَلُ هذَا؟ مَثَلُ صَبِيغٍ الَّذِي ضَرَبَهُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ»[٥].

– نقد الجدال في القرآن:

إذا أتى هذا العنوان فإن المقصود منه: الجدال المذموم الذي منشأه نقص العلم، أو سوء القصد، كما قال تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهۡوَى ٱلۡأَنفُسُ﴾ [النجم:٢٣].

أما ما كان منشأه معرفة الحق، والمحبة له –والله هو الحق المبين – فهو ممدوح؛ بل قد يكون واجبًا[٦].

وقد أوجز ابن تيمية أهداف الصحابة ﷺمن نقدهم للمجادلة والمناظرة، فقال : « والمقصود أنهم نهوا عن المناظرة من لا يقوم بواجبها، أو من لا يكون في مناظرته مصلحة راجحة، أو فيها مفسدة راجحة، فهذه أمور عارضة تختلف باختلاف الأحوال»[٧].

ومن ذلك ما قاله عمر بن الخطاب ﷺ، جوابًا لسؤال سأله لزياد بن حدير[٨]، قال : « هل تعرف ما يهدم الإسلام ؟»، قال : لا، قال :« يَهْدِمُهُ زَلَّةُ الْعَالِمِ،

---

(١) أحمد بن حنبل ، فضائل الصحابة (١ / ٤٤٦) ، الآجري ، الشريعة ، في موضعين : (٤٨٢/١)، (٥ / ٢٥٥٦):

(٢) ينظر : الآجري، (٤٨٤/١) ، ابن كثير ، مسند الفاروق (٢ / ٦٠٦) .

(٣)ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم (٧ / ٤١٤) .

(٤) حَتَّى يحرجه، أي : يغضبه ويضيق عَلَيْهِ ، من الْحَرج وَهُوَ الضّيق فِي الصَّدْر وَغَيره . القاضي عياض،مشارق الأنوار على صحاح الآثار، (١ / ١٨٦) .

(٥) مالك ، موطأ مالك ، (٣ / ٦٤٧) ، وابن زنجويه الأموال ، (٢ / ٦٧٦)، والطحاوي ، شرح معاني الآثار، (٣ / ٢٣٠).

(٦) ينظر : ابن تيمية ، درء تعارض العقل والنقل ، (١٧٤/٧) .

(٧) المصدر السابق .

(٨) أبو المغيرة ، زياد بن حدير الأسدي الكوفى ، سمع من عمر ﷺ ، وغيره من الصحابة ، وروى عنه الشعبي وغيره من التابعين ، وقال عنه ابن حجر: ((ثقة عابد)) . ينظر : ابن سعد ، (٦ /١٣٠) ، والدارقطني ،سؤالات البرقاني ، (١/ ٣١) ، ابن حجر ، وتهذيب التهذيب.

وَجِدَالُ الْمُنَافِقِ بِالْكِتَاب، وَحُكْمُ الْأَئِمَّةِ الْمُضِلِّينَ» [١].

فعمر ﷺ قَرن الجدال في القرآن بالنفاق؛ ليميّز لنا الجدال المحمود من المذموم، بل إنه في بعض الروايات وضَّح العلة، فقال :« إِنَّ أَخوفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُم ثَلاَثَةٌ: مُنَافِقٌ يقْرَأُ القُرْآنَ لاَ يُخطِئُ فِيْهِ وَاوًا وَلاَ أَلِفًا، يُجَادلُ النَّاسَ أَنَّهُ أَعْلَمُ مِنْهُم لِيُضِلَّهُم عَنِ الهُدَى، وَزَلَّةُ عَالِمٍ، وَأَئِمَّةٌ مُضِلُّوْنَ»[٢].

– نقد التكلّف في التفسير :

« التَّكَلُّفُ: اسم لما يفعل بمشقّة، أو تصنّع، أو تشبّع، ولذلك صار التَّكَلُّفُ على ضربين:

محمود: وهو ما يتحرّاه الإنسان ليتوصّل به إلى أن يصير الفعل الذي يتعاطاه سهلا عليه، ويصير كَلِفًا به ومحبّا له، وبهذا النّظر يستعمل التَّكْلِيفُ في تكلّف العبادات.

والثاني: مذموم، وهو ما يتحرّاه الإنسان مراءاة، وإياه عني بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ﴾ [ص:٨٦] » [٣]. وكذلك «جَمِيع مَا لَا مَنْفَعَة فِيهِ ، أَو مَا لم يُؤمر بِهِ بِمَشَقَّة ، فَإِن كَانَ فِيهِ مَنْفَعَة لَهُ أَو لغيره أَو فِيمَا أَمر بِهِ خرج عَن الذَّم » [٤].

ولقد انصبَّ نقد الصحابة ﷺ للتكلّف في التفسير على النوع الثاني من أنواع التكلّف المشار إليهما سابقًا .

فمن ذلك أن عمر بن الخطاب ﷺ قرأ على المنبر قول الله تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس:٣١]، فَقَالَ: «هَذِهِ الْفَاكِهَةُ قَدْ عَرَفْنَاهَا فَمَا الْأَبُّ؟» ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَى نَفْسِهِ، فَقَالَ: «لَعَمْرُكَ إِنَّ هَذَا لَهُوَ التَّكَلُّفُ يَا عُمَرُ »[٥].

وهذا المثال يتضح منه ما أرد عمر بن الخطاب ﷺ من النقد، فقد علم أنه من التكلّف الذي لا يتوقف عليه فهم المعنى التركيبي، « فَلَوْ تَوَقَّفَ عَلَيْهِ فَهْمُ الْمَعْنَى التَّرْكِيبِيِّ مِنْ جِهَتِهِ لَمَا كَانَ مِنَ التَّكَلُّفِ ، بَلْ مِنَ الْمَطْلُوبِ عِلْمُهُ لِقَوْلِهِ: ﴿لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ ، وَلِذَلِكَ سَأَلَ النَّاسُ عَلَى الْمِنْبَرِ عَنْ مَعْنَى التَّخَوُّفِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ [النحل:٤٧] ؛ فَأَجَابَهُ الرَّجُلُ الهُذلي بِأَنَّ التخوُّف فِي لُغَتِهِمُ التَّنَقُّصُ، وَأَنْشَدَهُ شَاهِدًا عَلَيْهِ:

تخـوَّف الرَّحْـل كَمَـا تخـوَّف

فَقَالَ عُمَرُ: « يَا أَيُّهَا النَّاسُ! تَمَسَّكُوا بِدِيوَانِ شِعْرِكُمْ في جاهليتكم؛ فإن فيه تفسير كتابكم ».وَلَمَّا كَانَ السُّؤَالُ فِي مَحَافِلِ النَّاسِ عَنْ مَعْنَى: ﴿وَٱلْمُرْسَلَٰتِ عُرْفًا﴾ [المرسلات:١] ، ﴿وَٱلسَّٰبِحَٰتِ سَبْحًا﴾ [النازعات:٣] مِمَّا يُشوش عَلَى الْعَامَّةِ مِنْ غَيْرِ بِنَاءِ عَمَلٍ عَلَيْهِ،

(١) أخرجه الدارمي في سننه ، (٢٩٥/١)، وابن بطة في الإبانة الكبرى ، (٢/ ٥٢٨)، والفريابي في صفة النفاق وذم المنافقين : ٧٢، والبغوي في شرح السنة، (١ /٣١٧) ، والذهبي في سير أعلام النبلاء ، (٤٦٤/١١) ، وبن كثير في مسند الفاروق ، (٥٣٦/٢) .

(٢) الفريابي ، صفة النفاق وذم المنافقين: ٧١ ، رقم الحديث (٢٩) .

(٣) الراغب الاصفهاني، مفردات غريب القرآن: (٧٢١- ٧٢٢) . الحميدي ، تفسير ما في الصحيحين البخاري ومسلم ، : ٤٨.

(٤) الحميدي : مصدر سابق.

(٥) سعيد بن منصور ، سنن سعيد بن منصور ، (١٨١/١) ، (١٣٦/٦) ، ابن أبي شيبة ، (٦ / ١٣٦) ، والحاكم ، المستدرك على الصحيحين (٢ / ٥٥٩) ، والبيهقي ، شعب الإيمان (٣ / ٥٤٢) . قال الحاكم : ((هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ)) ، ووافقه الذهبي .

أَدَّب عُمَرُ صَبِيغًا بِمَا هُوَ مَشْهُورٌ »[١].

نشير في نهاية هذا المبحث إلى عدة قضايا تتعلق بنقد الصحابة ﷺ للتفسير ، منها :

أولًا: إن نقد الصحابة ﷺ لم يقتصر على جانب الهدم والتضعيف للأقوال، فبالإضافة إلى ذلك نجد فيه الجانب الإيجابي الذي يتمثَّلُ في تصويب الأقوال .

ومثاله: قول ابن مسعود ﷺ: « يا عمرو ما ﴿ٱلْجَوَارِ ٱلْكُنَّسِ﴾ [التكوير:١٦]، أو ما تراها؟»، قال عمرو: «أراها البقر» ، قال عبد الله : « وأنا أرها البقر »[٢].

ثانيًا: لم يقتصر نقد الصحابة ﷺ على نقد أقوال الآخرين ، فقد مرَّ معنا في بعض الأمثلة أنهم كانوا ينقدون أنفسهم، وهذا من كمال العدل والإنصاف .

ثالثًا: نستطيع تقسيم أسس نقد الصحابة إلى قسمين:

١. أسس النقد رواية، ومن ذلك : القرآن الكريم[٣]، والسنة النبوية[٤]، وأسباب النزول[٥]، واللغة العربية[٦]، والتاريخ.

٢. أسس النقد دراية، ومن ذلك: ذكر ما يترتب على التفسير[٧]، والواقع[٨]، والقياس[٩].

المطلب الثالث : نقد التابعين للتفسير :

التابعون هم: من لقي الصحابي ،ومات مسلمًا .

وَقَرْنُ التَّابِعِينَ مِنْ مِائَةِ سَنَةٍ إِلَى نَحْوِ سَبْعِينَ [١٠]، وفي هذا القرن بدأت تظهر وتنتشر بعض البدع، وخالط المسلمون أهل الكتاب، ودخل الأعاجم في الإسلام، وتصدر بعض من لا علم عنده لتفسير القرآن الكريم، و المؤثرات السياسية، والاجتماعية = هي أهم دواعي نقد التابعين للتفسير؛ وعليه فإن مجالات النقد عندهم مبني على تلك الدواعي، ويمكن أن نجملها في :

نقد التفسير بالرأي، نقد الإسرائيليات، نقد تفاسير أهل البدع، نقد تفسير المتشابه، نقد الجدال في القرآن، نقد تفاسير القصّاص، نقد التكلّف في التفسير، نقد تدوين التفسير، نقد رجال التفسير .

ومن الأمثلة على ذلك :

– أن الشعبي[١١]سُئل عن قوله تعالى : ﴿وَإِنَّ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام:١٢١]، حيث تَزْعُمُ

---

(١) الشاطبي ، الموافقات ، (٥٨/١- ٥٩) .
(٢) الطبري ، (٢٤ / ١٥٥) .
(٣) ينظر : صحيح مسلم، (٢ / ١١١٨) ، كتاب الطلاق، بَابُ الْمُطَلَّقَةِ ثَلَاثًا لَا نَفَقَةَ لَهَا، رقم (٤٦/١٤٨٠) .
(٤) ينظر : مسند أحمد، (٢٠٨/١)، وأبو داوود في سننه، (١٢٢/٤)، والترمذي في سننه، (٤٦٧/٤)، وابن حبان في صحيحه ،(١/ ٥٣٩)، والبيهقي في شعب الإيمان، (١٠/ ٤٩)، وفي السنن الكبرى،(١٠/ ١٥٦) .
(٥) ينظر : مسند أبو داوود الطيالسي، (١/ ٤٩٢)، والترمذي في سننه، (٢١٢/٥)، والنسائي في السنن الكبرى، (١٠/ ٢٨)، وابن حبان في صحيحه، (١١ /١٠)، والطبراني في المعجم الكبير، (٤ / ١٧٦)، والحاكم في المستدرك على الصحيحين، (٢ / ٣٠٢) ، والبيهقي في السنن الكبرى للبيهقي (٧٨/٩)، والسنن الصغير (٣٦٨/٣) .
(٦) ينظر : تفسير ابن جرير الطبري، (٤٦٥/٦)، و مستدرك الحاكم على الصحيحين، (٣٧٢/٤)، والسنن الكبرى للبيهقي،(٦/ ٣٧٣)، وتفسير ابن كثير ،(٢٢٨/٢)، إعلام الموقعين ، (٢٧١/١) .
(٧) ينظر : تفسير الطبري في جامع البيان (٣٩٥/١٣-٣٩٣) ، والسنن الكبرى للنسائي، (١٠ / ١٣٥) .
(٨) ينظر : مصدر سابق ، (٣٢٣/٢١) .
(٩) ينظر : معرفة السنن والآثار ، (٩ / ١٧٧) ، والسنن الكبرى للبيهقي (٦ / ٤٣٨) ، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، (١ / ٥٠٣) ، ينظر : عبدالسلام الجارالله : ٣٥٩-٤٤٥، فقد فصَّل في الأمثلة فيما يخصُّ الرواية والدراية .
(١٠) الهروي ، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٩/ ٣٨٧٨) ، المباركفري ، تحفة الأحوذي ، (٦/ ٤٨٢) .
(١١) أَبُو عَمْرٍو عَامِرُ بنُ شَرَاحِيْلَ بن عَبْدِ بنِ ذِي كِبَارٍ ، الهَمْدَانِيُّ، ثُمَّ الشَّعْبِيُّ ، الإِمَامُ، عَلاَّمَةُ العَصْرِ ، كان مولده في إِمْرَةِ عُمَرَ بنِ الخَطَّابِ ﷺ ، مَاتَ، سَنَةَ خَمْسٍ وَمائَةٍ، عَنْ سَبْعٍ وَسَبْعِيْنَ سَنَةً. ينظر : الذهبي ، (٤/ ٢٩٤- ٣١٨) .

الْخَوَارِجُ أَنَّهَا فِي الأُمَرَاءِ. فقَالَ:« كَذَبُوا إِنَّمَا أُنْزِلَتْ هَذِهِ الآية فِي الْمُشْرِكِينَ، كَانُوا يُخَاصِمُونَ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَيَقُولُونَ: أَمَّا مَا قَتَلَ اللَّهُ فَلا تَأْكُلُونَ مِنْهُ، يَعْنِي الْمَيْتَةَ، وأما ما قتلتم أنتم فَتَأْكُلُونَ مِنْهُ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام:١٢١]»[١].

ونَقْدُ الشعبي لسوء فهم الخوارج للقرآن؛ فإنهم إنما أُتوا « مِنْ سُوءِ فَهْمِهِمْ لِلْقُرْآنِ، لَمْ يَقْصِدُوا مُعَارَضَتَهُ، لَكِنْ فَهِمُوا مِنْهُ مَا لَمْ يَدُلَّ عَلَيْهِ ، فَظَنُّوا أَنَّهُ يُوجِبُ تَكْفِيرَ أَرْبَابِ الذُّنُوبِ؛ إِذْ كَانَ الْمُؤْمِنُ هُوَ الْبَرَّ التَّقِيَّ. قَالُوا: فَمَنْ لَمْ يَكُنْ بَرًّا تَقِيًّا فَهُوَ كَافِرٌ ، وَهُوَ مُخَلَّدٌ فِي النَّارِ، ثُمَّ قَالُوا: وَعُثْمَانُ وَعَلِيٌّ وَمَنْ وَالَاهُمَا لَيْسُوا بِمُؤْمِنِينَ؛ لِأَنَّهُمْ حَكَمُوا بِغَيْرِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ»[٢] .

– ومن ذلك أن رجلًا سَأَلَ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيِّبِ [٣]عَنْ آيَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ، فَقَالَ: «لَا تَسْأَلْنِي عَنِ الْقُرْآنِ، وَسَلْ عَنْهُ مَنْ يَزْعُمُ أَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مِنْهُ شَيْءٌ»[٤]، يَعْنِي: عِكْرِمَةَ[٥].

وهذا الأثر وما شاكله عن أئمة السلف، فيه نقدٌ لمن فسَّر بما لا علم له به، وعلى هذا المعنى يُحمل الأثر، « فَأَمَّا مَنْ تَكَلَّمَ بِمَا يَعْلَمُ مِنْ ذَلِكَ لُغَةً وَشَرْعًا، فَلَا حَرَجَ عَلَيْهِ؛ وَلِهَذَا رُوِيَ عَنْ هَؤُلَاءِ وَغَيْرِهِمْ أَقْوَالٌ فِي التَّفْسِيرِ، وَلَا مُنَافَاةَ؛ لِأَنَّهُمْ تَكَلَّمُوا فِيمَا عَلِمُوهُ، وَسَكَتُوا عَمَّا جَهِلُوهُ، وَهَذَا هُوَ الْوَاجِبُ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ؛فَإِنَّهُ كَمَا يَجِبُ السُّكُوتُ عَمَّا لَا عِلْمَ له به،فكذلك يجب القول فيما سُئِلَ عَنْهُ مِمَّا يَعْلَمُهُ» [٦].

بقي أن يُقال : إن نقد الصحابة ﷺ والتابعين للتفسير كان له أثر بالغ في مناح شتى ، يمكن أن نجملها في الآتي :

١.في من أتى من بعدهم من أتباع التابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، ويتمثل ذلك في: اتخاذ طريقتهم في النقد كما سيأتي معنا – إن شاء الله –، والإعراض عن ما أصبح مردودًا بنقدهم، و«إزالة ما يقع في قلوب البعض من القلق والحزن والغم بسبب الخطأ في فهم بعض الآيات، وبنقده وبيان المعنى الصحيح تتبدل الحال، وينقلب الحزن فرحًا »[٧].

ومن أمثلة ذلك : أن رجلًا سأل سَلْمَانَ ﷺ[٨]، فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، آيَةٌ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ قَدْ بَلَغَتْ مِنِّي كُلَّ مَبْلَغٍ:﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام:٨٢]، فَقَالَ سَلْمَانُ: «هُوَ الشِّرْكُ بِاللَّهِ تَعَالَى»، فَقَالَ الرجل: مَا يَسُرُّنِي بِهَا أَنِّي لَمْ أَسْمَعْهَا مِنْكَ، وَأَنَّ لِي مِثْلَ كُلِّ شَيْءٍ أَمْسَيْتُ أَمْلِكُهُ[٩].

٢. في حماية القرآن الكريم من الانحراف في فهمه؛

(١) ابن أبي حاتم ، (٤/ ١٣٨٠- ١٣٨١) .
(٢) ابن تيمية ، مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٠-٣١) .
(٣) أَبُو مُحَمَّدٍ ، سَعِيْدُ بنُ المُسَيَّبِ بنِ حَزْنٍ القُرَشِيُّ المَخْزُوْمِيُّ ، الإِمَامُ، العَلَمُ، عَالِمُ أَهْلِ المَدِيْنَةِ، وَسَيِّدُ التَّابِعِيْنَ فِي زَمَانِهِ ، وُلِدَ فِي خِلاَفَةِ عُمَرَ ﷺ ، وتُوُفِّيَ سَنَةَ ثَلاَثٍ وَتِسْعِيْنَ. ينظر : الذهبي ، (٤/ ٢١٧- ٢٤٦) .
(٤) أبو عبيد ، فضائل القرآن :٣٧٧، وابن أبي شيبة، (٦/ ١٣٦)، والطبري، (٨١/١)، والعقيلي، الضعفاء الكبير، (٣/ ٣٧٤).
(٥) أَبُو عَبْدِ اللهِ ، عِكْرِمَةُ القُرَشِيُّ مَوْلاَهُم ،المَدَنِيُّ، البَرْبَرِيُّ الأَصْلِ ، العَلاَّمَةُ، الحَافِظُ، المُفَسِّرُ، حدَّث عن جمع من الصحابة ﷺ، تُوُفِّيَ ، سَنَةَ خَمْسٍ وَمائَةٍ . ينظر : الذهبي ،(٥/ ١٢- ٣٤).
(٦) ابن كثير ، تفسير ابن كثير ، (١/ ١٣ - ١٤)
(٧) عبدالسلام الجارالله : ٤٧١.
(٨) الصحابي الجليل ، أبو عبد الله سلمان الفارسي، ويقال له : سلمان الخير، سابق الفرس، أصله من أصبهان، أول مشاهده الخندق، مات ﷺ سنة أربع وثلاثين للهجرة. ينظر : ابن سعد، (٧٥/٤)، وأبو نعيم ، معرفة الصحابة ، (١٣٢٧/٣)، وابن حجر ، تقريب التهذيب:٢٤٦.
(٩) الطبري ، (٣٧٢/٩) .

وإلاَّ رسمه محفوظ بحفظ الله تعالى له، قال تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحِجر:٩] ، وعليه فقد كان لنقد الصحابة والتابعين الأثر البالغ في حفظ معاني القرآن من التحريف؛ بل وقف سياجًا منيعًا في وجه أهل الأهواء والبدع؛ ممن كان له أهداف من بدعته وانحرافه؛ فضلًا عن من وقع في الخطأ دون قصد.

٣. في رسم منهج شمولي في نقد التفسير، فلم يقتصر نقد الصحابة والتابعين – كما مر معنا – على مجال واحدٍ؛ بل تعددت المجالات وتكاثرت.

المطلب الرابع: النقد في عصر أتباع التابعين، وفيه:

١. نقد التفسير في عصر أتباع التابعين عند من لم يصنف:

يحسن بنا قبل الشروع في الكلام على نقد أتباع التابعين للتفسير أن نشير إلى مجموعة من المقدمات المهمة، والتي لها تعلق بهذا المطلب والذي يليه:

المقدمة الأولى: ماهي الفترة الزَّمنية لأتباع التابعين ؟

تابع التابعي: هو من شافه التابعي مؤمنا بالنبي ﷺ [١]. واختلف العلماء في تحديد فترة أتباع التابعين:

فمنهم من يرى أن بدايته من نحو سبعين ومائة إلى نحو العشرين ومائتين من الهجرة ، قَالَ السُّيُوطِيُّ – في معرض حديثه عن تحديد القرن بمدة معينة – :« وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ – يعني القرن – لَا يَنْضَبِطُ بِمُدَّةٍ ؛ فَقَرْنُهُ ﷺ هُمُ الصَّحَابَةُ، وَكَانَتْ مُدَّتُهُمْ مِنَ الْمَبْعَثِ إِلَى آخِرِ مَنْ مَاتَ مِنَ الصَّحَابَةِ مِائَةً وَعِشْرِينَ سَنَةً، وَقَرْنُ التَّابِعِينَ مِنْ مِائَةِ سَنَةٍ إِلَى نَحْوِ سَبْعِينَ، وَقَرْنُ أَتْبَاعِ التَّابِعِينَ مِنْ ثَمَّ إِلَى نَحْوِ الْعِشْرِينَ وَمِائَتَيْنِ»[٢].

ومنهم من يرى أن بداية هذه الفترة – أعني فترة أتباع التابعين– قبل ذلك بحدود العشرين ومائة؛ ذلك أن آخر الصحابة ﷺ موتًا أبو الطفيل عامر بن واثلة الليثي ﷺ[٣] ، فقد مات سنة مائة تقريبًا، وآخر من مات من كبار التابعين سنة عشر ومائة تقريبًا.

وعلى كل حال فإن هذه الطبقة – أعني : طبقة أتباع التابعين – متداخلة تاريخيًا مع طبقة التابعين[٤]، ومن الصعوبة تحديد فترة تاريخية دقيقة لها؛ ولذلك سألتزم بذكر الأمثلة في هذه الفترة نهاية دون البداية؛ للاتفاق في النهاية دون البداية بين عدد من العلماء، منهم: السيوطي(ت٩١١هـ)،كما أسلفت، والسخاوي[٥]، حيث قال: « كَانَ آخِرُ مَنْ كَانَ فِي أَتْبَاعِ التَّابِعِينَ مِمَّنْ يُقْبَلُ قَوْلُهُ مَنْ عَاشَ إِلَى حُدُودِ الْعِشْرِينَ وَمِائَتَيْنِ »[٦]، وغيرهما.

المقدمة الثانية : ملامح التأليف في التفسير في مرحلة أتباع التابعين.

---

(١) نور الدين عتر ، منهج النقد في علوم الحديث : ١٥١.

(٢) الهروي ، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٩/ ٣٨٧٨) ، المباركفري ، تحفة الأحوذي ، (٦/ ٤٨٢) .

(٣) ينظر : ابن قتيبة ، المعارف : ٣٤١ ، وابن الجوزي ، تلقيح فهوم أهل الأثر: ١٥٥، و ابن الأثير ، الكامل في التاريخ (٤/ ١١٠).

(٤) د.مساعد الطيار ، شرح مقدمة التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي ،: ١٩٣.

(٥) أبو الفضل ، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد، السخاوي ، أصله من سخا (من قرى مصر) ، ومولده في القاهرة ، مؤرخٌ حجة ، عالم بالحديث والتفسير والأدب ، توفي ، بالمدينة سنة اثنتين وتسعمائة. ينظر : الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع،(١٢٠/٢) ، والزركلي ، الأعلام ، (٦/ ١٩٤).

(٦) السخاوي ، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي ، (٤/ ١٥٣) .

لقد مرَّ التفسير في مرحلتين أساسيتين:

المرحلة الأولى: مرحلة المشافهة بالتفسير، وهذه المرحلة كانت تعتمد على الرواية والنقل، فالصحابة يروون عن الرسول ﷺ ، ويروي بعضهم عن بعض، ويروى عنهم التابعون.

المرحلة الثانية: مرحلة الكتابة، وهذه المرحلة أيضًا مرت بطورين:

الأول: مرحلة الكتابات الجزئية للتفسير، وذلك إما أن تكون رواية لتفسير أحد أعلام المفسرين؛ كمجاهد بن جبر (ت١٠٢هـ)، الذي كتب تفسير شيخه ابن عباس–رضي الله عنهما– (ت٦٨هـ)، وإما أن تكون لعدد من المفسرين؛ كتفسير سفيان الثوري[١]، وفي هذين النوعين لم يصلنا تفسير كامل لجميع القرآن[٢].

ويدخل في هذه المرحلة – أيضًا – تدوين التفسير ضمن كتب الحديث ؛ فالمحدثون الذين تخصصوا في رواية أحاديث الرسول ﷺ وجمعها؛ كالبخاري(ت٢٥٦هـ)، ومسلم(ت٢٦١هـ) ، وأصحاب السنن = أفردوا بابًا للتفسير في كتبهم؛ جمعوا فيه ما روي لهم عن الرسول ﷺ، أو الصحابة، أو التابعين في تفسير القرآن.

الثاني: تدُوِين التفسير تدوينًا مستقلًا في كتب خاصة به؛ جمع فيها مؤلفوها ما رُوي عن الرسول ﷺ والصحابة والتابعين مرتبًا حسب ترتيب المصحف، فيذكرون أولًا ما روي في تفسير سورة الفاتحة ثم البقرة ثم آل عمران، وهكذا إلى آخر سورة الناس[٣].

ويمكن القول هنا أن هذه المرحلة انقسمت إلى قسمين:

الأول : ما قبل عصر ابن جرير: ويمثلها على سبيل المثال: تفسير مقاتل بن سليمان[٤]، وتفسير يحيى بن سلاَّم (ت٢٠٠٠هـ)، و مجاز القرآن، لمعمر بن المثنَّى[٥]، وغيرها.

جدير بالذكر أن هذه المرحلة هي الممهدة لمرحلة ابن جرير التي اتسمت بالنقد والتوسع، غير أن كثيرًا من الباحثين يرى أن ابن جرير هو مؤسس طريقة التفسير النقدي، ويرى البعض غير ذلك، يقول الشيخ محمد الفاضل بن عاشور(ت١٢٨٤هـ): « وإنه لمما يجدر التنبيه إليه في هذا المقام: أن الذين يشيرون إلى هذه الطريقة – يعني: طريقة التفسير النقدي – وخصائصها من الكاتبين حديثًا في تاريخ التفسير، يبادرون إلى ضرب المثل بتفسير محمد بن جرير

(١) أَبُو عَبْدِ اللهِ ، سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، الكُوْفِيُّ، شَيْخُ الإِسْلاَمِ، إِمَامُ الحُفَّاظِ، سَيِّدُ العُلَمَاءِ العَامِلِيْنَ فِي زَمَانِهِ، من بني ثور بن عبد مناة، من مضر، ولد ونشأ في الكوفة، سكن مكة والمدينة ، توفي بالبصرة سنة إحدى وستين ومائة . ينظر : الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، (٩/ ١٥٣) ، الذهبي ، (٧/ ٢٢٩)، والزركلي (٣/ ١٠٤) .

(٢) ينظر : د. مساعد الطيار المحرر في علوم القرآن:٣٢.

(٣) ينظر : الزرقاني ، مناهل العرفان في علوم القرآن، ، (٢٨/٢) ،ومحمد حسين الذهبي ، التفسير والمفسرون ، ،(٢٧/١، ٧٥، ١٠٣).

(٤) أبو الحسن ، مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء، البلخي ، من أعلام المفسرين، أصله من بلخ ، انتقل إلى البصرة، ودخل بغداد فحدّث بها ،كان متروك الحديث ، توفي ، بالبصرة سنة خمسين ومائة . ينظر : الخطيب البغدادي ، (١٣/ ١٦١) .

(٥) أَبُو عُبَيْدَةَ مَعْمَرُ بنُ المُثَنَّى التَّيْمِيُّ مَوْلاَهُمْ ، البَصْرِيُّ، النَّحْوِيُّ، العَلاَّمَةُ، البَحْرُ، ، صَاحِبُ النَّصَانِيْفِ ، عالم بالشعر والغريب والأخبار والنسب ، توفي ، سنة عشر ومائتين . ينظر : الخطيب البغدادي ، (١٣/ ٢٥٢) ، وياقوت الحموي ، معجم الأدباء ، (٦/ ٢٧٠٤) .

الطبري، ويقطعون بذلك اتصال سلسلة التّطور في الأوضاع التفسيرية بين القرن الأول والقرن الثالث بإضاعة الحلقة من تلك السّلسلة التي تمثل منهج التفسير في القرن الثاني؛ لأن تفسير ابن جرير الطبري أُلّف في أواخر القرن الثالث، وصاحبه توفي في أوائل القرن الرابع ، والحال أن الحلقة التي يتم بها اتصال السلسلة، وضاعت عن الكاتبين المحدثين في تاريخ التفسير من المستشرقين وغير المستشرقين = هي حلقة إفريقيّة تونسية، بالوقوف عليها يتضح كيف تطور فهم التفسير عمَّا كان عليه في عهد ابن جريج، إلى ما أصبح عليه في تفسير الطبري، ويتضح لمن كان الطبري مدينًا له بذلك المنهج الأثري الذي درج عليه في تفسيره العظيم.

وإنما نعني بهذا تفسيرًا جليلًا من صميم آثار القرن الثاني، وهو أقدم التفاسير الموجودة على الإطلاق، أُلّف بالقيروان وروي فيها، وبقيت نسخته الوحيدة بين تونس والقيروان، وهو الذي يعتبر مؤسس طريقة التفسير النقدي، أو الأثري النظري، التي سار عليها ابن جرير الطبري واشتهر بها = ذلك هو تفسير يحيى بن سلاَّم البصري الأفريقي المتوفى سنة (٢٠٠هـ)» [١].

وتبعته في ذلك الدكتورة هند شلبي في مقدمتها لتحقيق تفسير يحيى بن سلاَّم. حيث قالت – بعد أن أوردت جزء من كلام ابن عاشور السابق وأيَّدته – : « فعلمنا بذلك أنَّ ظهور تفسير الطبري لم يكن طفرة بل كان مرحلة تالية لأخرى مهّدت لها، و مثّلها تفسير يحيى بن سلاَّم »[٢].

وسواء كان دقيقًا ما قرره الطاهر ابن عاشور ومن تبعه أم لا، إلا أننا لا نستطيع أن نغفل الحالة النقدية عند يحيى بن سلاَّم.

الثاني : عصر ابن جرير وما بعده : وهذه المرحلة واضحة لكل مهتم بالتفسير ، وسيأتي الكلام على مكانة ابن جرير النقدية، وكذلك منهجه في النقد في الأبواب والفصول التالية – إن شاء الله –، وكل من أتى بعد ابن جرير فهو عالة عليه .

وعودًا على بدء سنضرب عدة أمثلة على نقد أتباع التابعين للتفسير ، وذلك عند من لم يكن له تصنيفٌ في التفسير ، ومنها نستقرأ أهم الملامح والخصائص لتلك المرحلة :

النقد المباشر : مثاله : نقد ابْن جريج [٣]، لقول ابْن عَبَّاس –رضي الله عنهما – (٦٨هـ) : « وَلم يسْأَل نَبِي قطّ الْمَوْت غير يُوسُف عليه السلام، فَقَالَ: ﴿تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾» [يوسف: ١٠١] الآية .

(١) ابن عاشور ، التفسير ورجاله: ٣٤- ٣٥.

(٢) هند شلبي ، مقدمة تحقيق تفسير يحيى بن سلاَّم ، (١٧/١) .

(٣) أَبُو خَالِدٍ، عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، القُرَشِيُّ الأُمَوِيُّ مولاهم ، روميّ الأصل، الإِمَامُ، العَلاَّمَةُ، الحَافِظُ، شَيْخُ الحَرَمِ وفقيه، صَاحِبُ التَّصَانِيْفِ ، فهو أول من صنف التصانيف في العلم بمكة ، كان إما م أهل الحجاز في عصره، ولد بمكة ، وتوفي بها سنة خمسين ومائة ، . ينظر : ابن سعد ،(٥/ ٤٩٢) ، والذهبي (٦/ ٣٢٥) .

قَالَ – رحمه الله – في نقده واستدراكه على قول ابن عباس –رضي الله عنهما – السابق : « وَأَنا أَقُول : فِي بعض الْقُرْآن من الْأَنْبِيَاء من قَالَ : توفني »[١] .

وهذا النقد في الحقيقة في غير محله ؛ ذلك أنه بعد الاستقراء للقرآن الكريم لم يُوجد من الأنبياء من قال :«توفني» غير يوسف عليه السلام، ولذلك قال محمود شاكر – رحمه الله – : « لم أجد للذي قاله ابن جريج دليلًا في القرآن، فلعله وهم، فإن النهي عن تمني الموت صريحٌ في السنة »[٢].

النقد غير المباشر : قَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ(ت١٥٠هـ) : وَأَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ كَثِيرٍ[٣]، عَنْ مُجَاهِدٍ (ت١٠٤هـ) ، قَالَ: « صَلَّيْتُ الصُّبْحَ مَعَ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ، فَلَمَّا سَلَّمَ الْإِمَامُ ابْتَدَرَ النَّاسُ الْقَاصَّ » ، فَقَالَ سَعِيدٌ: « مَا أَسْرَعَهُمْ إِلَى هَذَا الْمَجْلِسِ» ، قَالَ مُجَاهِدٌ: « فَقُلْتُ: يَتَأَوَّلُونَ مَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى » ، قَالَ: « وَمَا قَالَ؟! » قُلْتُ: ﴿ وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ ﴾ [الأنعام : ٥٢] »، قَالَ: « وَفِي هَذَا ذَا؟! إِنَّمَا ذَاكَ فِي الصَّلَاةِ الَّتِي انْصَرَفْنَا عَنْهَا الْآنَ، إِنَّمَا ذَاكَ فِي الصَّلَاةِ »[٤].

هذا الأثر اشتمل على نقدين لسعيد بن المسِّيب (ت٩٣هـ) : مجالس القصَّاص، وسرعة توجه الناس إليها ، ونقد فهم مجاهد (ت١٠٤هـ) للآية ، وبيان الفهم الحقيقي لها .

وهو وإن كان نقد من سعيد بن المسيب (ت٩٣هـ)– وهو من التابعين – فهو كذلك نقد من ابن جريج لم انتقده سعيد بن المسيب؛ لأن رواية الأثر دون التعقيب عليه = فيه دليل على أن ابن جريج يرى بهذا النقد، ولذلك نراه في المثال السابق ناقدًا ومستدركًا على قول ابن عباس – رضي الله عنهما – .

وقد يكون النقد لشخص بعينه؛ كما جاء عن مَالك بن أنس(ت١٧٩هـ)، أن رجلًا جَاءَ إليه فَقَالَ لَهُ: يَا أَبَا عبد الله اسْتَوَى على الْعَرْش، كَيفَ اسْتَوَى ؟ قَالَ: فَمَا رَأَيْت مَالِكًا وجد من شَيْء كموجدته من مقَالَته وعلاه الرُّحَضاء – يَعْنِي الْعرق – وأطرق الْقَوْم، قَالَ: فسّرى عَن مَالك، فَقَالَ: الكيف غير مَعْقُول، والاستواء مِنْهُ غير مَجْهُول، والإيمان بِهِ وَاجِب، وَالسُّؤَال عَنهُ بِدعَة، وَإِنِّي أَخَاف أَن تكون ضَالًّا، وَأمر بِهِ فَأخْرج[٥].

وقد ينقد ويستدرك أتباع التابعين على التابعين، فهذا زيد بن أسلم، (ت١٣٦هـ) ، يفسِّر الحكمة في قوله تعالى : ﴿ يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [البقرة: ٢٦٩] : الْحِكْمَة الْعقل . فينقد مَالك

(١) الطبري ، (١٣/ ٣٦٥) ، السيوطي ، الدر المنثور في التفسير بالمأثور (٤/ ٥٩١) .
(٢) الطبري ، ت شاكر ، (١٦/ ٢٨٠) ، (حاشية : ٢) .
(٣) أَبُو مَعْبَدٍ عَبْدُ اللهِ بنُ كَثِيْرِ بنِ عَمْرِو بنِ عَبْدِ اللهِ الكِنَانِيُّ ، المكي، فارسي الأصل ، حرفته العطارة ، الإِمَامُ، العَلَمُ، مُقْرِئُ مَكَّةَ،وَأَحَدُ القُرَّاءِ السَّبعَةِ، مَوْلَى عَمْرِو بنِ عَلْقَمَةَ الكِنَانِيِّ، أحد القراء السبعة ،كان قاضي الجماعة بمكة ، توفي ، بمكة سنة عشرين ومائة . ينظر: الطبري ، (٣١٨/٥) ،وابن الجزري ، غاية النهاية في طبقات القراء ، (٤٤٣/١) رقم الترجمة (١٨٥٢).
(٤) الطبري ، (٩/ ٢٦٦) .
(٥) السيوطي (٣/ ٤٧٣) .

بن أنس(ت١٧٩هـ) هذا التفسير بقوله : « وانه ليَقَع فِي قلبِي أن الْحِكْمَة الْفِقْه فِي دين الله، وَأمر يدْخلهُ الله الْقُلُوب من رَحمته وفضله، وَمِمَّا يبين ذَلِك أَنَّك تَجِد الرجل عَاقِلا فِي أَمر الدُّنْيَا إِذا نظر فِيهَا، وتجد آخر ضَعِيفا فِي أَمر دُنْيَاهُ، عَالما بِأَمْر دينه بَصيرًا بِهِ، يؤتيه الله إِيَّاه ويحرمه هَذَا، فالحكمة : الْفِقْه فِي دين الله»[١].

ونلاحظ هنا أن « قول زيد بن أسلم (ت١٣٦هـ) في تفسير الحكمة وإن كان صحيحًا لغةً، إلاَّ أنه ضعيفٌ تفسيرًا؛ لقصور معناه عن اشتمال وصف الخيرية الأعظم الممدوح في لفظ الحكمة، وهو: الفقه في الدين، والعمل به، والصواب هو قول مالك (ت١٧٩هـ)؛ لصحته في اللغة، ولأنه أعمُّ في المعنى، ولشواهد هذا المعنى المتوافرة في الكتاب والسنة؛ بل لم يرد العقل مجرَّدًا معنىً للحكمة في القرآن الكريم»[٢].

ومن جملة الأمثلة التي ذكرناها عن نقد أتباع التابعين للتفسير، عند من يُظن فيه أنه لم يصنف = يتضح لنا أن عملية النقد كانت امتدادًا لعصر الصحابة والتابعين، وتأخذ نفس ميزات وخصائص تلك المرحلتين، والتي سبق أن تكلمنا عنها فيما سبق، ولا غرو فقد « جرى التفسير منذ زمن النبوة إلى زمن أتباع التابعين، على طريقة تكاد تكون واحدة »[٣]، إلاَّ أن أتباع التابعين، زادوا في التفسير بمقدار ما زاد من الغموض، وما جدَّ من اختلاف في الرأي[٤]، ومن ذلك النقد في التفسير .

٢. نقد التفسير في عصر أتباع التابعين عند من صنف :

كلامنا في هذا المبحث سينصَّب على ظاهرة النقد في تفسير يحيى بن سلام (ت٢٠٠هـ)، ذلك أنه يمثلُّ هذا المبحث خير تمثيل[٥]، فهو مؤسس الاتجاه النقدي في التفسير كما قرر ذلك ابن عاشور (ت١٢٨٤هـ)، أو من أوائل من أسَّس المنهج النقدي في التفسير، ولذلك فَجُلّ من ألَّف في التفسير قبل يحيى بن سلام (ت٢٠٠هـ) كان متبعًا نقل التفسير عن طريق الرواية والسَّماع، حتى جاء يحيى بن سلام (ت٢٠٠هـ) فكان من أوائل من أسَّس النقد في التفسير ، وكذلك فقد تميز **تفسيره عمَّن سبقه ممن ألف في عصر أتباع التابعين بمجموعة من المميزات ، منها :**

١. قد يكون يحيى بن سلام (ت٢٠٠هـ) أوَّل من تناول جميع آيات سور القرآن بالتفسير، أو قد يكون من الأوائل الذين سنُّوا هذه الطريقة.

٢. تعدد الروايات في شرح الآية الواحدة.

٣. التوسّع في التفسير بذكر حكم شرعي، أو رفع إبهام، أو سرد أحداث قصَّة، أو استعراض أحداث

(١) ابن وهب ، تفسير ابن وهب ، (١٣٠/٢- ١٣١) ، وابن أبي حاتم ، (٥٣٢/٢) ، والسيوطي، (٦٧/٢) .
(٢) د. نايف الزهراني ، استدراكات السلف في التفسير: ٣٨٩.
(٣) محمد حسين الذهبي ، (٢٥٨/١) .
(٤) ينظر : مصدر سابق ، (٩٥/١) .
(٥) ينظر لمزيد من التفصيل: د. يحيى الزهراني، من ملامح منهج النقد عند يحيى بن سلَّام في تفسيره ، بحث محكم نُشر في مجلة كلية دار العلوم بجامعة القاهرة، العدد (١٠٣) ، ٢٠١٧م.

موقف يزيد الآية بيانًا.

٤. الاهتمام بالإعراب وتعليله.

٥. الاهتمام بالقراءات المختلفة وبتعليلها.

٦. النقد والترجيح بين الأخبار التي تقدمها الرواية، باستعمال عبارات دالة على ذلك، كقوله: وبه يأخذ يحيى، أو: وهو أعجب إليّ، أو : لا يأخذ به يحيى [١].

وبالنظر إلى هذه الوجوه التي تميز بها تفسير يحيى بن سلَّام (ت٢٠٠هـ)، وما سيأتي من أمثلة من تفسيره، ومقارنتها بتفسير ابن جرير الطبري (ت٣١٠هـ) = تزيد احتمالية ما أشار إليه الطاهر بن عاشور(ت١٢٨٤هـ)، بأن تفسير يحيى بن سلام (ت٢٠٠هـ) مرحلة ممهدة لمرحلة ابن جرير، وأن ابن جرير ربما أنه استفاد من طريقة يحيى بن سلام (ت٢٠٠هـ) في التفسير [٢].

ولقد تعددت مجالات النقد عن يحيى بن سلَّام (ت٢٠٠هـ) وتنوعت، فمن ذلك :

١. **الجمع بين المعاني مع اختلاف العبارات:** قال يحيى بن سلَّام (ت٢٠٠هـ): « ﴿وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ﴾ [النحل: ٢٢] : عَنْ عِبَادَةِ اللَّهِ، وَعَنْ مَا جَاءَ بِهِ رَسُولُهُ فِي تَفْسِيرِ الْحَسَنِ، وَقَالَ قَتَادَةُ: عَنِ الْقُرْآنِ. **وَهُوَ وَاحِدٌ**»[٣].

٢. **الجمع بين المعاني مع تشابه العبارات:** قال يحيى بن سلَّام (ت٢٠٠هـ): « قَالَ: ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍ﴾[الصافات:١١]وَاللَّازِبُ : الَّذِي يَلْصَقُ بِالْيَدِ فِي تَفْسِيرِ قَتَادَةَ . **قَالَ يَحْيَى: يَلْصَقُ وَيَلْزَقُ وَاحِدٌ، هِيَ لُغَةٌ، وَهِيَ تُقَالُ بِالسِّينِ يَلْسِقُ أَيْضًا**»[٤].

إن الجمع بين الأقوال عند يحيى بن سلام (ت٢٠٠هـ) من الأدلة التي تؤيد ما قررناه في تعريف النقد، وأنه ليس عملية هدم وحسب؛ بل قد يكون في بعض حالاته عملية بناء كهذه التي معنا، فقد جمع يحيى بن سلام (ت٢٠٠هـ) بين الأقوال، والمعنى المتبادر إلى الذهن : أنه أراد أن جميع الأقوال صحيحة، ومؤداها واحدٌ، ولذلك قال – بعد أن ذكر الأقوال عن جمع من السلف – : « **وهو واحد** » .

٣. **زعم النسخ:** قال يحيى بن سلَّام (ت٢٠٠هـ) : « ﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ٱلسَّيِّئَةَ﴾ [المؤمنون: ٩٦] يَقُولُ: ادْفَعْ بِالْعَفْوِ وَالصَّفْحِ الْقَوْلَ الْقَبِيحَ وَالأَذَى، تَفْسِيرُ السُّدِّيِّ. قَالَ يَحْيَى: وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يُؤْمَرَ بِقِتَالِهِمْ »[٥].

وسواء أصاب يحيى بن سلام (ت٢٠٠هـ) في هذا الاستدراك أم لم يصب فإنه نوع من النقد، وأقول هذا؛ لأن من العلماء من يرى أن هذه الآية لا نسخ

---

(١) ينظر : هند شلبي : مقدمة تفسير يحيى بن سلاَّم، (١٥/١)، بتصرف يسير.

(٢) ومما لاحظته على التفسيرين اتحاد بعض أساليب الكلام ، في مثل قول ابن جرير في بداية كل رأي له: «قال أبو جعفر»، أو غيرها من العبارات الدالة على ذلك، وهذه الطريقة هي نفسها التي اتبعها يحيى بن سلاَّم، فقد تتبعت الجزء المحقق من تفسيره فوجدته ذكر عبارة: «قال يحيى» (٢٤١) مرة ، فهل هذا يؤيد ما ذهب إليه الطاهر ابن عاشور أو لا !؟

(٣) يحيى بن سلام ، تفسير يحيى بن سلام (١/ ٥٧)

(٤) مصدر سابق ، (٢/ ٨٢٥) .

(٥) مصدر سابق ، (١/ ٤١٤-٤١٥) .

فيها، يقول ابن الجوزي: « ادَّعى بعضهم نسخها بآية السيف، ولا حاجة إلى هذه الدعوى؛ لِأَنَّ الْمُدَارَاةَ مَحْمُودَةٌ مَا لَمْ تَضُرَّ بِالدِّينِ أو تؤدي إلى إثبات باطل أو إبطال حق» [١].

٤. وأختم بذكر مثال على استعمال يحيى بن سلَّام (ت٢٠٠هـ) **كليات القرآنية** في توجيه الأقوال في المراد بقوله تعالى:﴿ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ، وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ ﴾ [الروم: ١٧-١٨]: قال – بعد أن ذكر الأقوال فيها- : « **كُلُّ صَلاةٍ ذُكِرَتْ فِي الْمَكِّيِّ مِنَ الْقُرْآنِ قَبْلَ الْهِجْرَةِ بِسَنَةٍ فَهِيَ رَكْعَتَانِ غُدْوَةً وَرَكْعَتَانِ عَشِيَّةً**، وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ تُفْرَضَ الصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ، وَإِنَّمَا افْتُرِضَتِ الصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ قَبْلَ أَنْ يُهَاجِرَ النَّبِيُّ ﷺ بِسَنَةٍ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِهِ، فَمَا كَانَ مِنْ ذِكْرِ الصَّلاةِ بَعْدَ ذَلِكَ يَعْنِي: فَهِيَ الصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ.

وَهَذِهِ الآيَةُ نَزَلَتْ بَعْدَمَا أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ ﷺ، وَفُرِضَتْ عَلَيْهِ الصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ»[٢].

وتوجيه الأقوال ظاهرة نقدية كما لا خفاء، وهذا يدل على أن يحيى بن سلَّام (ت٢٠٠هـ) من أوائل النقَّاد في التفسير .

وبعد : فيظهر لنا بعد هذا الاستعراض السريع لأمثلة من نقد يحيى بن سلاَّم للتفسير (ت٢٠٠هـ) = أن فترة أتباع التابعين تعتبر الفترة التي نشأ فيها المنهج النقدي في التفسير بطريقته الموجودة عند ابن جرير الطبري (ت٣١٠هـ) ومن أتى بعده، إلاَّ أن ابن جرير (ت٣١٠هـ) كان له توسعًا وتجديدًا في عملية النقد كما سيظهر – إن شاء الله –لاحقًا ، اتكأ على هذا التوسع والتجديد كثير من المفسرين ممن أتى بعده .

المبحث الثالث: نقد التفسير بعد عصر أتباع التابعين (النقد عند ابن جرير الطبري في تفسيره)[٣]:

التمهيد : منزلة ابن جرير النقدية .

إن رجلًا قال عنه الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ): «كَانَ أحد أئمة العلماء، يحكم بقوله، ويرجع إلى رأيه؛ لمعرفته وفضله، وكان قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره، وكان حافظًا لكتاب الله، عارفًا بالقراءات، بصيرًا بالمعاني، فقيهًا في أحكام القرآن، عالمًا بالسنن وطرقها، وصحيحها وسقيمها، وناسخها ومنسوخها، عارفًا بأقوال الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من الخالفين في الأحكام، ومسائل الحلال والحرام، عارفا بأيام الناس وأخبارهم»[٤]= لهو من صيارفة النقد .

ونستطيع أن ندرك مكانة ابن جرير النقدية من خلال الأثر الذي خلَّفه فيمن بعده، وقد تمثل ذلك في اعتماد كثير من العلماء على اختلاف عصورهم=

(١) ابن الجوزي ، المصفى بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ: ٤٥ .
(٢) يحيى بن سلام ، (٢/ ٦٤٩- ٦٥٠) .

(٣) ينظر : د.يحيى الزهراني ، منهج النقد عند ابن جرير الطبري في تفسيره (جامع البيان عن تأويل أي القرآن) ، رسالة دكتورة نوقشت في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، (وهي في طور المراجعة لتقديمها للطباعة – بإذن الله -).
(٤) الخطيب البغدادي ، (٢ / ١٦١) .

نقده وترجيحاته وأقواله، وكذلك الاستدراكات عليها.

ومما يدل على ذلك – أيضًا –استغراب بعض العلماء–ممن أتى بعد ابن جرير – من ابن جرير في تفويته نقد بعض المسائل، وهو مثال من الأمثلة الدالة على المكانة النقدية السامقة التي كان يتبوؤها.

قال ابن كثير (ت٧٧٤هـ): «وَقَدْ رَوَى ابْنُ جَرِيرٍ فِي هَذَا الْمَكَانِ – يعني عند قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ أُولَىٰهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ أُوْلِى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا۟ خِلَٰلَ ٱلدِّيَارِ ۚ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا ﴾ [الإسراء:٥]– حَدِيثًا أَسْنَدَهُ عَنْ حُذَيْفَةَ مَرْفُوعًا مُطَوَّلًا، وَهُوَ حَدِيثٌ مَوْضُوعٌ لَا مَحَالَةَ، لَا يَسْتَرِيبُ فِي ذَلِكَ مَنْ عِنْدَهُ أَدْنَى مَعْرِفَةٍ بِالْحَدِيثِ، **وَالْعَجَبُ كُلُّ الْعَجَبِ كَيْفَ رَاجَ عَلَيْهِ مَعَ إِمَامَتِهِ وَجَلَالَةِ قَدْرِهِ!** وَقَدْ صَرَّحَ شَيْخُنَا الْحَافِظُ الْعَلَّامَةُ أَبُو الْحَجَّاجِ الْمِزِّيُّ – رحمه الله –، بِأَنَّهُ مَوْضُوعٌ مَكْذُوبٌ، وَكَتَبَ ذَلِكَ عَلَى حَاشِيَةِ الْكِتَابِ»[(١)].

وعلى ما سبق فإن الكلام على نقد التفسير بعد عصر أتباع التابعين سيمثله الكلام على نقد ابن جرير في تفسيره، وابن جرير « يوشك المفسرون جميعا من بعده أن يكونوا عالة عليه »[(٢)].

وأجمل ما تميَّز به نقد التفسير عند ابن جرير فيما يلي:

أولًا: تنوُّع الأصول المستعملة في النقد، ويشمل ذلك:

١. الأصول المتعلقة بالرواية، منها :

أ–النص القرآني:

مثاله: نقده قول من قال أن معنى: (اشتروا) في قوله تعالى: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ ﴾ [١٦:البقرة]= استحبُّوا. بقوله : « وهذا وإن كان وجهًا من التأويل، فلستُ له بمختار؛ لأن جلّ ثناؤه قال: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ ﴾، فدلَّ بذلك على أنَّ معنى قوله: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ ﴾ معنى (الشراء) الذي يتعارفه الناس، من استبدال شيء مكان شيء، وأخذِ عِوَض على عوض»[(٣)].

ب– السنة :

مثال: نقده قول من قال: أن (أو) في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ﴾ [المائدة :٣٣] = على التخيير من قبل الإمام. بقوله : « لأن ذلك لو كان كذلك، لكان للإمام قتل من شهر السلاح مخيفًا السبيل وصلبه، وإن لم يأخذ مالًا ولا قتل أحدًا، وكان له نفي من قتل وأخذ المال وأخاف السبيل. وذلك قول إن قاله قائل، خلاف ما صحت به الآثار عن رسول الله ﷺ من قوله : « لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: رجل قتل رجلًا فقتل به، أو زنى بعد إحصان فرجم، أو ارتد عن

(١) ابن كثير ، تفسير ابن كثير ، (٥/ ٤٧) .
(٢) صبحي الصالح ، مباحث في علوم القرآن: ٢٩٠.

(٣) الطبري ، (٣٢٦/١) ، وينظر : مثلًا : (١٥٣/١) ، (٣/ ٧٦١) ، (١١٨/٤) ، (٥٨/٩) ، (٤٠٤/١٧) ، (٥٢/٢٣) .

دينه». وخلاف قوله: « القطع في ربع دينار فصاعدًا ». وغير المعروف من أحكامه»[١].

ثم نقد هذا القول بحديث نعته بقوله: « وقد رُوي عن رسول الله ﷺ بتصحيح ما قلنا خبرٌ في إسناده نظر »[٢]، ثم ساق الحديث بسنده إلى أنس بن مالك ﷺ أن عبد الملك بن مروان كتب إليه يسأله عن هذه الآية، فكتب إليه أنس يخبره أن هذه الآية نزلت في أولئك النفر العرنيين، وهم من بجيلة[٣]. قال أنس: فارتدوا عن الإسلام، وقتلوا الراعي، وساقوا الإبل، وأخافوا السبيل، وأصابوا الفرج الحرام. قال أنس: فسأل رسول الله ﷺ جبريل عليه السلام عن القضاء فيمن حارب، فقال: من سرق وأخاف السبيل فاقطع يده بسرقته، ورجله بإخافته، ومن قتل فاقتله، ومن قتل وأخاف السبيل واستحل الفرج الحرام، فاصلبه[٤].

فالمثال السابق جمع بين السنة الثابتة وغير الثابتة عن رسول الله ﷺ، والسنة القولية والفعلية في عملية النقد، مع ملاحظة أن غير الثابتة يوردها غالبًا للتعضيد والتأكيد لا للتأسيس.

ت- سبب النزول :

مثال : يرى الفراء (ت٢٠٧هـ) أن عبارة : ﴿وَٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ﴾ في قوله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ قِتَالٖ فِيهِۖ قُلۡ قِتَالٞ فِيهِ كَبِيرٞۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفۡرُۢ بِهِۦ وَٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ وَإِخۡرَاجُ أَهۡلِهِۦ مِنۡهُ أَكۡبَرُ عِندَ ٱللَّهِۚ وَٱلۡفِتۡنَةُ أَكۡبَرُ مِنَ ٱلۡقَتۡلِ ...﴾[البقرة :٢١٧] = معطوف على **(القتال)** ، ليصبح المعنى : يسألونك عن الشهر الحرام، عن قتال فيه، وعن المسجد الحرام، ولذلك قال: ﴿وَإِخۡرَاجُ أَهۡلِهِۦ مِنۡهُ أَكۡبَرُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ من القتال في الشهر الحرام .

وقد نقد ابن جرير هذا القول، وفنَّده من عدة وجوه؛ منها : إيراده سبب نزول هذه الآية، وأنها نزلت في سبب قتل ابن الحضرمي[٥]وقتاله، ثم قال بعد أن أورد خبرين في سبب نزول لآية : « وَهَذَانِ الْخَبَرَانِ اللَّذَانِ ذَكَرْنَاهُمَا عَنْ مُجَاهِدٍ، وَالضَّحَّاكِ، يُنْبِئَانِ عَنْ صِحَّةِ مَا قُلْنَا فِي رَفْعِ (الصَّدِّ) بِهِ، وَأَنَّ رَافِعَهُ ﴿أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ﴾، وَهُمَا يُؤَكِّدَانِ صِحَّةَ مَا رُوِّينَا فِي ذَلِكَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَيَدُلَّانِ عَلَى خَطَأِ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ مَرْفُوعٌ عَلَى

---

(١) الطبري ، (٨/ ٣٨٢) .

(٢) مصدر سابق ، (٨/ ٣٨٣) .

(٣) بنو بجلة ، قبيلة من انمار بن أراش من كهلان من القحطانية، وبجيلة أمهم غلب عليهم اسمها وهي بجيلة بنت صعب بن سعد العشيرة كانت بلادهم في سروات اليمن والحجاز الى تبالة، ثم افترقوا أيام الفتح على الآفاق، كالعراق، والشام، ولم يبق بمواطنهم الأصلية إلا القليل. ينظر : القلقشندي ، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب: ١٧١، وحمد الجاسر ، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، ، (١/ ٦٣) .

(٤) حكم الألباني وعلق على هذا الحديث بقوله : « وجملة القول: أن الحديث ضعيف؛ لضعف ابن لهيعة، وعنعنة الوليد. ولذلك؛ فلا يصح الاستدلال به على ما ذهب إليه الجمهور من أن آية المحاربة منزلة على أحوال؛ نحو ما في هذا الحديث من التفصيل.

وذهب آخرون إلى أن (أو) فيها للتخيير؛ كما في قوله تعالى : ﴿۞ فَإِنَّمَا يَسَّرۡنَٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلۡمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوۡمٗا لُّدّٗا ٩٧﴾ [مريم :٩٧] ، ونحوها من الآيات؛ وهو الظاهر.

وقد ذهب إليه الشوكاني وصديق حسن خان، وهو قول ابن عباس - في رواية -، وسعيد بن المسيب، ومجاهد، وعطاء، وغيرهم؛ وحكي عن الإمام مالك. والله أعلم » . ينظر : الألباني ، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة ، (١١/ ١٨٧) .

(٥) أخو الصحابي الجليل العلاء بن الحضرمي ﷺ ، أول قتيل من المشركين وماله أول مال خمس، قتله واقد بن عبد الله التميمي ﷺ يوم نخلة ، في أول يوم من رجب ، في السرية التي بعثها رسول الله ﷺ ، بقيادة عبد الله بن جحش ﷺ .ينظر : ابن سعد ، (٢/ ١٠) ، وابن عبد البر ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب ، (٣/ ١٠٨٦) .

الْعَطْفِ عَلَى الْكَبِيرِ. وَقَوْلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّ مَعْنَاهُ: وَكَبِيرٌ صَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ، وَزَعَمَ أَنَّ قَوْلَهُ: ﴿وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ خَبَرٌ مُنْقَطِعٌ عَمَّا قَبْلَهُ مُبْتَدَأٌ »[١].

ث- قول الصحابي:

مثال: نقده من أنكر أن يكون شيء مما في الجنة نظير الشيء مما في الدنيا بوجه من الوجوه – عند قوله تعالى: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ [البقرة :٢٥] = بقول أبي موسى الأشعري ﷺ. فبعد أن ناقش هذا القول ونقده، ورد عليه نقدًا عقليًا = أورد بسنده عن أبي موسى الأشعري ﷺ قوله: « إن الله لما أخرج آدم من الجنة زوده من ثمار الجنة، وعلَّمه صنعة كل شيء، فثماركم هذه من ثمار الجنة، غير أن هذه تغير وتلك لا تغير »[٢].

ج- الإجماع:

مثال: نقده تفسير ابن زيد (ت) لقوله تعالى: ﴿ أَوِ ٱدْعُوا۟﴾[٤٠: ق] بأنها النوافل. قال : « وأولى الأقوال في ذلك بالصحة، قول من قال: هما الركعتان بعد المغرب؛ لإجماع الحجة من أهل التأويل على ذلك، ولولا ما ذكرت من إجماعها عليه، لرأيت أن القول في ذلك ما قاله ابن زيد»[٣].

ونقده بالإجماع للقول الذي فسَّر قوله تعالى : ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾ [١١٠: الإسراء] = ولا تجهر بصلاتك التي أمرناك بالمخافتة بها، ولا تخافت بصلاتك لتي أمرناك بالجهر بها، حيث قال عن هذا التفسير : « وذلك وجهًا غير بعيدٍ من الصحة، ولكنَّا لا نرى ذلك صحيحًا؛ لإجماع الحجة من هل التأويل على خلافه » [٤] .

ح-التاريخ :

مثال على نقد ابن جرير بالتاريخ:

*نقده سبب النزول بالتاريخ، كنقده قول من يرى أن قوله تعالى : ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾[آل عمران : ١٧٣] = كان في غزوة بدر الصغرى ، حيث قال : «وأما الذين خرجوا معه إلى غزوة بدر الصغرى، فإنه لم يكن فيهم جريح؛ إلا جريح قد تقادم اندمال جرحه وبرأ كلمه، وذلك أن رسول الله ﷺ إنما خرج إلى بدر الخرجة الثانية إليها = لموعد أبي سفيان الذي كان واعده اللقاء بها بعد سنة من غزوة أحد، في شعبان سنة أربع من الهجرة؛ وذلك أن وقعة أحد كانت في النصف من شوال من سنة ثلاث، وخروج النبي ﷺ لغزوة بدر الصغرى إليها في شعبان من سنة أربع، ولم يكن للنبي ﷺ بين

(١) الطبري : (٦٦٠/٣) .
(٢) الطبري ، (٤١٨/١) ، وعلَّق على هذا الأثر أحمد شاكر بقوله : « هذا إسناد صحيح. وهو وإن كان موقوفًا لفظًا فإنه مرفوع حكمًا ؛ لأنه إخبار عن غيب لا يعلم بالرأي ولا القياس.» . الطبري ، ت شاكر (١/ ٣٩٣) ، ينظر – لمزيد من الأمثلة - : (٣٩٧/٢- ٣٩٨) ، (٨٢/٨) ، (١٩٥/١٣- ١٩٨) ، ط هجر .
(٣) مصدر سابق (٣٨١/٢٢) .
(٤) مصدر سابق (١٣٧/١٥) .

ذلك وقعة مع المشركين كانت بينهم فيها حرب جرح فيها أصحابه، ولكن قد كان قتل في وقعة الرجيع [١] من أصحابه جماعة لم يشهد أحد منهم غزوة بدر الصغرى. وكانت وقعة الرجيع فيما بين وقعة أحد وغزوة النبي ﷺ بدرا الصغرى»[٢].

خ – اللغة العربية :

*** مثال :** نقد تفسير مجاهد لكلمة ﴿مُرْتَفَقًا﴾ في قوله تعالى : ﴿بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ [الكهف:٢٩] : مُجتمعًا . بقوله: « ولست أعرف الارتفاقَ بمعنى الاجتماعِ في كلام العرب، وإنّما الارتفاقُ: افتِعالٌ، إما من المرَفِقِ، وإما من الرِّفْق »[٣].

– نقد تفسير قتادة لكلمة ﴿جَ﴾ في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِن قَبْلِهِ﴾ [الفلق:٣]: ذهب . بقوله : «ولست أعرف ما قال قتادة في ذلك في كلام العرب؛ بل المعروف من كلامها من معنى ﴿وَقَبَ﴾: دخل »[٤].

د– أصول الاعتقاد المقررة عند أهل السنة :

الإيمان: «كلمة جامعةٌ للإقرار بالله وكتبه ورسله، وتصديق الإقرار بالفعل» [٥]. وبهذا الأصل نقد قول الجهمية[٦] الذين يزعمون أن الإيمان إنما هو التصديق دون سائر المعاني، مستدلًا بالقرآن على بطلان هذه الزعم، يقول: « وفي هذه الآية – يعني قوله تعالى:﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨] – دلالة واضحة على بطول ما زعمته الجهمية أن الإيمان هو التصديق بالقول دون سائر المعاني غيره، وقد أخبر الله –جل ذكره– عن الذين ذكرهم في كتابه من أهل النفاق أنهم قالوا بألسنتهم:﴿آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ . ثم نفى عنهم أن يكونوا مؤمنين، إذ كان اعتقادهم غير مصدِّقٍ قيلهم ذلك»[٧].

٢. الأصول المتعلقة بالدراية:

– السياق :

« السياق في علوم تفسير النص يراد به ما يشمل أمرين :

١. المقال : وهو الألفاظ المستعملة في النص .

٢. المقام: وهو الظروف والملابسات والأحوال التي حفت بالنص عند نزوله»[٨].

من أمثلة ذلك :

– قال الضحاك (ت١٠٢هـ) عند قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة :٢٢٩] : « من طلَّق لغير العدةِ

(١) الرجيع : مَاء لهذيل بَين عسفان وَمَكَّة ، وَبهَا بئر مَعُونَة . ينظر : القاضي عياض ،(٣٠٥/١).
(٢) الطبري (٢٥٢/٦) .
(٣) مصدر سابق (٢٥٣/١٥) .
(٤) مصدر سابق (٧٤٩/٢٤) .
(٥) مصدر سابق (٢٤١/١) .
(٦) الجهمية هم أتباع جهم بن صفوان الذي ظهرت بدعته بترمذ، وقتله سلم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية. وهذه الفرقة المنسوبة إليه فرقة معطلة أسماء الله وصفاته ، وتزعم أن الإنسان مجبور على فعاله ، وأن الجنة والنار تفنيان ، وأن الإيمان هو المعرفة بالقلب فقط . ينظر: الشهرستاني ، الملل والنحل ، (٨٦/١-٨٨) .
(٧)الطبري (٢٧٩/١) .
(٨) د.محمد زيلعي هندي، القرائن وأثرها في التفسير:٧٠.

فقد اعتدى وظلم نفسه،﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ ».

قال ابن جرير ناقدًا لهذا القول : « وهذا الذي ذكر عن الضحاك لا معنى له في هذا الموضع؛ لأنه لم يجر للطلاق في العدة ذكر فيقال:﴿ ئه ئو ئو ﴾ . وإنما جرى ذكر العدد الذي يكون للمطلّق فيه الرجعة، والذي لا يكون له فيه الرَّجعة، دون ذكر البيان عن الطلاق للعدة»[١].

– القياس :

أمثلة على استعمال ابن جرير القياس في النقد :

– نَقْد قول من قال عنى بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأۡكُلُواْ مِمَّا لَمۡ يُذۡكَرِ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ ﴾ [الأنعام:١٢١]: ما ذبحه المسلم فنسي ذكر اسم الله . بقوله: « وأما من قال: عُنى بذلك ما ذبَحَه المسلم فنسي ذكر اسم الله . فقول بعيد من الصواب؛ لشذوذه وخروجه عما عليه الحجة مجمعةٌ من تحليله، وكفى بذلك شاهدًا على فساده. وقد بيَّنا فساده من جهة القياس في كتابنا المسمّى:« لطيف القول في أحكام شرائع الدين» ، فأغنى ذلك عن إعادته في هذا الموضع»[٢].

– نَقَدَ قول من يرى أن العمرة واجبة، باعتبار أنه لا يوجد تطوّع إلا وله إمامٌ من المكتوبة = بالقياس على الاعتكاف، فقال : « وقد زعم بعضُ أهل الغباء أنه قد صحَّ عنده أن العمرة واجبة؛ بأنه لم يجد تطوُّعا، إلا وله إمامٌ من المكتوبة، فلما صحَّ أن العمرة تطوُّعًا وجب أن يكون لها فرضٌ؛ لأن الفرض إمامُ التطوُّع في جميع الأعمال.

فيقال لقائل ذلك: فقد جُعل للاعتكاف تطوُّعٌ، فما الفرض منه الذي هو إمامُ تطوُّعه؟ ثم يُسألُ عن الاعتكاف أواجبٌ هو أم غير واجبٍ؟ فإن قال: واجب . خرج من قول جميع الأمة. وإن قال: تطوُّعٌ. قيل: فما الذي أوجب أن يكون الاعتكاف تطوُّعًا والعمرة فرضًا من الوجه الذي يجب التسليم له؟ فلن يقول في أحدهما قولًا إلا أُلزم في الآخر مثله»[٣].

– قواعد التفسير والترجيح عند المفسّرين:

***ومن الأمثلة على ذلك:** نقده بقاعدة « **يجب حمل نصوص الوحي على العموم ما لم يرد نصٌّ بالتخصيص**»[٤]= قول ابن زيد في تخصيص معنى « الفاسق » في قوله تعالى : ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ ﴾ [المائدة:١٠٨] على الكاذب . حيث قال: «وليس الذي قال ابنُ زيدٍ من ذلك عندي بمدفوعٍ، إلا أن الله تعالى ذكره عمَّ الخبر بأنه لا يهدي جميع الفسَّاق، ولم يخصِّص منهم بعضًا دون بعض بخبرٍ ولا عقلٍ، فذلك على معاني الفسق كلِّها، حتى يخصِّص شيئًا منها ما يجب التسليم له، فيسلَّم له»[٥].

وكذلك نقده بقاعدة « **لا تصح دعوى النسخ في آية**

(١) الطبري (١٦٥/٤) .
(٢) الطبري (٥٢٩/٩) .
(٣) مصدر سابق (٣٤٠/٣- ٣٤١) .
(٤) د. حسين الحربي ،قواعد الترجيح عند لمفسّرين (٥٢٧/٢) .
(٥)الطبري (١٠٧/٩) .

من كتاب الله إلا إذا صح التصريح بنسخها ، أو انتفى حكمها من كل وجه » [١]= دعاوى النسخ .

ومن ذلك : نَقَدَ قول من قال قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا۟ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة:١٢٠]= منسوخ بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً﴾ [التوبة :١٢٢] . حيث قال – بعد أن بين معنى الآية –: « وإذا كان ذلك معنى الآية، لم تكن إحدى الآيتين اللتين ذكرنا ناسخةً للأخرى، إذ لم تكنْ إحداهما نافيةً حكم الأخرى من كلِّ وجوهه، ولا جاء خبرٌ يوجِّه الحجَّة بأن إحداهما ناسخةٌ للأخرى »[٢].

–العقل:

***و مثاله:** نَقَدَ قول من قال المقصود بقوله تعالى: ﴿ يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ ﴾ [البقرة:٤٩] : يذبحون رجالكم أبناء آبائكم . وأنكروا أن يكون المَذْبحون الأطفال.

قال: « وقد أغفل قائلو هذه المقالة – مع خروجهم من تأويل أهل التأويل من الصحابة والتابعين – موضع الصواب، وذلك أن الله جل ثناؤه قد أخبر عن وحيه إلى أمِّ موسى أنه أمرها أن تُرْضِعَ موسى، فإذا خافت عليه أن تُلقِيَه في التابوت، ثم تُلْقِيَه في اليمِّ ، فمعلومٌ بذلك أن القوم لو كانوا إنما يَقتُلون الرجال ويترُكون النساء، لم يكن بأمِّ موسى حاجةٌ إلى إلقاء موسى في اليَمِّ، أو لو أن موسى كان رجلًا لم تَجْعَلْه أمُّه في التابوت»[٣].

* نقد قول من قال: كلمة ﴿رَٰعِنَا﴾ في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا ﴾ [البقرة:١٠٤] كلمة لليهود، بمعنى السبِّ والسخرية . فقال: « غير جائز في صفة المؤمنين أن يأخذوا من كلام أهل الشرك كلامًا لا يعرفون معناه، ثم يستعملونه بينهم وفي خطاب نبيهم ﷺ »[٤].

ثانيًا: تقديم أقوال السلف على ما سواها من الأقوال في النقد:

ذكر ابن جرير في مقدِّمة تفسيره أن من شروط المفسِّر الأحقّ بإصابة الحق في تأويل القرآن؛ الذي إلى علم تأويله للعباد السبيل = «أن لا يكونَ خارجًا تأويلُه وتفسيرُه ما تأوَّل وفسَّر من ذلك عن أقوالِ السلف من الصحابةِ والأئمةِ، والخلف من التابعين وعلماءِ الأمةِ» [٥]، ثمَّ طبَّق هذا الشرط على نفسه في مواطن عدة من كتابه، فاختار ما وافق أقوال السلف، ونقد ما خالف ذلك، **ومن الأمثلة على ذلك:**

* قال بعض نحويي الكوفة: معنى قوله تعالى : ﴿لَّا تَسْمَعُ فِيهَا لَٰغِيَةً ﴾ [الغاشية : ١١] :لا يسمع فيها حالفة على الكذب . ولذلك قال: لاغية.

ثم نقد ابن جرير هذا القول بقوله: « ولهذا الذي قاله مذهبٌ ووجهٌ، لولا أنَّ أهل التأويل من الصحابة

(١) د. حسين الحربي (٧١/١) .
(٢) تالطبري (٧٤/١٢) ، وينظر لمزيد من الأمثلة : (١٨٦/١١، ٣٠٠، ٤٦٢) ، (٢٨٥/١٤، ٥٥٣) ، (٥٢٦/٢٠) ، (٥٧٤/٢٢) ، (٢٥٥/٢٣) .
(٣) مصدر سابق (٦٥٢/١) .
(٤) مصدر سابق (٣١٨/٢) .
(٥) الطبري (٨٩/١) .

والتابعين على خلافه، وغير جائز لأحدٍ خلافهم فيما كانوا عليه مجمعين »[١].

* قال بعضهم: معنى قوله تعالى:﴿ مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدْبَارِهَآ ﴾ [النساء: ٤٧]: من قبل أن نجعل الوجوه منابت الشعر كهيئة وجوه القردة .

قال ابن جرير في نقد هذا القول: «قول لقول أهل التأويل مخالفٌ، وكفى بخروجه عن قول أهل العلم من الصحابة والتابعين، فمن بعدهم من الخالفين، على خطئه شاهدًا »[٢].

ثالثًا: تقديم قول الحجة على قول من سواهم في النقد:

– الحجة من القراء، أو الحجة من المسلمين: يقول ابن جرير في شأنهم: «ما اجتمعت عليه الحجة من القراء فحجة، وما انفرد به المنفرد عنها فرأي، ولا يعترض بالرأي على الحجة »[٣].

ومن الأمثلة على تقديم قول الحجة من القراء في النقد:

* قول ابن جرير عن قراءة (**السَّجْنُ أَحَبُّ إليَّ**)[٤]: « لا أستجيز القراءة بذلك لإجماع الحجة من القراء على خلافها»[٥].

ومن الأمثلة على تقديم قول الحجة من المفسرين، وأهل التأويل :

قوله عن معنى قوله تعالى : ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء:١١٠] : « ولولا أن أقوال أهل التأويل مضت بما ذكرتُ عنهم من التأويل – وإنا لا نستجيزُ خِلافَهم فيما جاء عنهم – لكان وجهًا يحتمله التأويلُ أن يُقالَ: ولا تجهرْ بصلاتك التي أمرناك بالمخافتة بها، وهي صلاة النهار ؛ لأنها عجماءُ لا يُجهرُ بها، ولا تخافت بصلاتك التي أمرناك بالجهر بها، وهي صلاة الليل، فإنَّها يُجهرُ بها، ﴿وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾ بأن تَجهَرَ بالتي أمرناك بالجهر بها، وتُخافت بالتي أمرناك بالمخُافتةِ بها، لا تجهرْ بجميعها، ولا تخافت بكلِّها= فكان ذلك وجهًا غيرَ بعيدٍ من الصحة، ولكنَّا لا نَرى ذلك صحيحًا ؛ لإجماع الحجة من أهل التأويل على خلافه»[٦].

رابعًا: الجمع بين الأدلة النقلية والعقلية في النقد:

* رجَّح ابن جرير أن معنى: ﴿ ۥ﴾ من قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ﴾ [الطلاق: ٤]: إن ارتبتم فلم تدروا ما الحكم فيهنَّ .

ثم قال ناقدًا القول المرجوح: «وذلك أن معنى ذلك لو كان كما قاله من قال: إن ارتبتُم بدمائهنَّ فلم تَدْروا أدمُ حيضٍ أو استحاضةٍ = لقيل: إن ارْتبْتُنَّ؛ لأنهنَّ

(١) مصدر سابق (٣٣٤/٢٤)، وينظر : (٦٨٣/٧) ، (٦٨/١١) .
(٢) مصدر سابق (١١٦/٧) .
(٣) مصدر سابق (٤٣٥/٥) .
(٤) هي قراءة يعقوب الحضرمي . ينظر : ابن الجزري ، النشر في القراءات العشر (٢/ ٢٩٥).
(٥) الطبري (١٤٤/١٣) .
(٦) الطبري (١٣٧/١٥) ، وينظر : (١٦٦/١، ٢٩٨) ، (٤٩٢/٢، ٦٨٧) ، (٥٣٠/٣) ، (٦٥٨/١١)، (١٠٣/٢٠) ، (٤٧٤/٢١) .

إذا أشكل الدم عليهنَّ، فهنَّ المرتاباتُ بدماءِ أنفسهنَّ لا غيرُهنَّ. وفي قوله: ﴿إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ﴾، وخطابه الرجال بذلك دون النساء، الدليلُ الواضحُ على صحةِ ما قلنا، من أنَّ معناه: إن ارتبتم أيُّها الرجالُ بالحكم فيهنَّ .

وأخرى؛ وهو أنه جلَّ ثناؤُه قال:﴿ وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ ﴾ . واليائسةُ من المحيض هي التي لا تَرجو محيضًا لكِبَرٍ، ومحالٌ أن يقال: واللَّائي يَئِسن. ثم يقالُ: إن ارْتَبْتُم بيأسِهنَّ؛ لأنَّ اليأسَ هو انقطاعُ الرجاءِ، والمُرتابُ بيأسِها مَرْجُوٌّ لها، وغيرُ جائزٍ ارتفاعُ الرجاءِ ووجودُه في وقتٍ واحدٍ في شخصٍ واحدٍ»[١].

خامسًا: الإحالة في النقد، ولها حالتان:

الأولى: الإحالة إلى نقد سابق في أحد كتبه، ومن الأمثلة على ذلك ما يلي :

* قوله : « وقد دَلَّلنا في كتابنا : «**كتاب البيان عن أصول الأحكام**» ، على أن لا ناسخَ من آي القرآن وأخبارِ رسول الله ﷺ، إلا ما نفى حكما ثابتًا، وألزم العبادَ فرضُه، غيرَ مُحْتَمِلٍ ظاهرُه وباطنُه غيرَ ذلك، فأمَّا إذا ما احْتَمل غير ذلك – من أن يكون بمعنى الاستثناء ، أو الخصوص والعموم ، أو المجمل والمُفَسَّرِ– فمن الناسخ والمنسوخ بمعزلٍ، بما أغنى عن تكريره في هذا الموضع »[٢].

* قوله : « وغير جائز ادِّعاءُ خصوصٍ في آيةٍ عامٍّ ظاهرُها، إلا بحجة يجب التسليم لها لما قد بينا في كتابنا: «**كتاب البيان عن أصول الأحكام**» »[٣].

الثانية : الإحالة إلى نقد سابقٍ في تفسيره، ومن الأمثلة على ذلك ما يلي :

* قوله : « وقد دللنا على فساد قول من قال في رفع ﴿يَتَرَبَّصۡنَ﴾[٤] بوقوعه موقع « ينبغي » فيما مضى، فأغنى عن إعادته»[٥].

* قوله: « وقد دللنا على فساد قولِ من قال : لا يَحِلُّ نِكاحُ مَن أتَى الفاحشةَ من نساء المؤمنين وأهل الكتابِ للمؤمنين. في موضع غير هذا بما أغنى عن إعادته في هذا الموضع »[٦].

سادسًا: محاولة الاستقصاء في النقد بإيراد الافتراضات:

كقوله: «وليس لقول القائل: عَنَى بقوله:﴿ وَدَّ كَثِيرٞ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [البقرة: ١٠٩] كعبَ بن الأشرف = معنىً مفهومٌ ؛ لأن كعبَ بن الأشرفِ واحدٌ، وقد أخبرَ الله جلَّ ثناؤُه أن كثيرًا منهم يَوَدُّون لو يَرُدُّون المؤمنين كفارًا بعد إيمانهم، والواحدُ لا يقال له : كثيرٌ . بمعنى الكثرةِ في العدد، إلا أن يكونَ قائلُ ذلك أرادَ توجيهَ الكثرةِ التي وصف اللهُ بها مَن

(١) مصدر سابق (٢٣/٥٢-٥٣) .
(٢) الطبري (٢/٤٥٨) .

(٣) مصدر سابق (٢/٤٦٤) .
(٤) من قوله تعالى : ﴿كٓهيعٓصٓ ۝١ ذِكۡرُ رَحۡمَتِ رَبِّكَ عَبۡدَهُۥ زَكَرِيَّآ ۝٢ إِذۡ نَادَىٰ﴾ [البقرة:٢٣٤] .
(٥) الطبري (٤/٢٤٨) .
(٦) مصدر سابق (٨/١٤٧).

وصَفه بها في هذه الآيةِ، الكثرةَ في العزِّ ورفعةِ المنزلةِ في قومِه وعشيرتِه، كما يقالُ: فلان في الناس كثيرٌ. يرادُ به كثرةُ المنزلةِ والقدرِ. فإن كان أراد ذلك فقد أخطأَ؛ لأن الله جل ثناؤُه قد وصَفَهم بصفة الجماعةِ، فقال:﴿ لَوۡ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِكُمۡ كُفَّارًا ﴾ .فذلك دليلٌ على أنه عَنَى به الكثرةَ في العددِ. أو يكونَ ظنَّ أنه من الكلامِ الذي يَخْرُجُ مَخْرَجَ الخبرِ عن الجماعةِ، والمقصودُ بالخبر عنه الواحدُ، نظيرَ ما قلْنا آنفًا في بيتِ جميلٍ[١]، فيكونُ ذلكَ أيضًا خطأ . وذلك أن الكلامَ إذا كان بذلك المعنى فلا بدَّ من دَلالةٍ فيه تدلُّ على أن ذلك معناه، ولا دلالةَ تدلُّ في قوله: ﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ ﴾ أن المرادَ به واحدٌ دونَ جماعةٍ كثيرةٍ، فيجوزَ صرفُ تأويلِ الآيةِ إلى ذلك ، وإحالةُ دليل ظاهرِها إلى غيرِ الغالبِ في الاستعمالِ» [٢].

سابعًا: نقد عدة أقوال بنقد واحد عام :

* قال ابن جرير – في نقد الأقوال المرجوحة في معنى: ﴿ إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخۡفِيهَا ﴾ من قوله تعالى :﴿ إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخۡفِيهَا لِتُجۡزَىٰ كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا تَسۡعَىٰ ﴾ [طه:١٥] : «وكلُّ هذه الأقوالِ التي ذكَرْناها عمَّن ذكرْنا تَوجِيهٌ منهم للكلامِ إلى غيرِ وَجْهِه المعروفِ، وغيرُ جائزٍ توجيهُ معاني كلام الله جل وعز إلى غير الأغْلبِ عليه مِن وجوهِهِ عندَ المخاطَبين به، ففي ذلك – مع خِلافهم تأويلَ أهل العلمِ فيه – شاهدًا عَدْلٍ على خطأِ ما ذهَبوا إليه فيه» [٣].

* قال ابن جرير في نقد الأقوال المرجوحة في معنى قوله تعالى:﴿لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ خَيۡرٌ مِّنۡ أَلۡفِ شَهۡرٍ ﴾ [القدر:٣] : « وأما الأقوالُ الأُخَرُ، فدعاوَى معانٍ باطلةٍ، لا دلالةَ عليها من خبرٍ ولا عقلٍ، ولا هي موجودةٌ في التنزيل » [٤].

ثامنًا : الإنصاف في النقد، ومظاهر ذلك تمثلت في صور منها :

(١) عدم الجزم في النقد:

* كقوله: «أخشى أن يكون هذا الشيخ غلط»[٥]، وقوله : « وأما الخبر الذي روي عن النبي ﷺ فإنه إن كان صحيحًا، فإنما معناه ... »[٦]، وقوله : « وأولى القولين في ذلك بالصواب، ما روي عن رسول الله ﷺ ، إن كان صحيحًا، ولا أعلمه صحيحا... »[٧]، وقوله :« ولكن الخبر إن كان صحيحًا عن ابن عباسٍ على ما رُوي، فخليقٌ أن يكونَ كان معناه

(١) هو جميل بْن معمر بْن حبيب بْن وهب بْن حذافة بن جمح القرشي الجمحي، أسلم عام الفتح، وكان مسنًا، وشهد مع رسول الله ﷺ حنينًا، ومات ﷺ في خلافة عمر، وحزن عليه حزنًا شديدًا ، وقد قارب مئة عام . ينظر: ابن عبدالبر (١/ ٢٤٧)، وأبن الأثير ، أسد الغابة (١/ ٣٥١) ، وابن حجر ، الإصابة في تمييز الصحابة (١/ ٦٠٥) ، والبيت المقصود هو قوله :

أَلا إِنَّ جِيرَانِي الْعَشِيَّةَ رَائِحُ دَعَتْهُمْ دَوَاعٍ مِنْ هَوًى وَمَنَادِحُ

(٢)الطبري (٢/٤٢٠)، وينظر : (١/٣٢٩ ، ٥٣٤) ، (٢/٧٢) .

(٣) مصدر سابق (١٦/٤١) .
(٤) مصدر سابق (٢٤/٥٤٧) ، وينظر : (١٨/١٩) .
(٥) مصدر سابق (٣/٢١٦) .
(٦) الطبري (٣/١٧٩) .
(٧) مصدر سابق (١٠/٥٦٤) .

في ذلك ... » [١].

* قال ابن جرير في نقد توجيه قراءة من قرأ:﴿وَإِن كُلًّا لَمَا﴾ [٢]من قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ كُلًّا لَّمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَـٰلَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ [هود:١١١]:«وقد يجوزُ أن يكونَ معناه، كان في قراءتِه ذلك كذلك: وإن كُلًّا لَيُوَفِّيَنَّهم ؛ أي : ليُوَفِّيَنَّ كُلًّا، فيكونَ نيَّتُه في نصب كلٍّ كانت بقوله:﴿لَيُوَفِّيَنَّهُمْ﴾. فإن كان ذلك أراد، ففيه من القُبحِ ما ذكَرْتُ من خلافِه كلامَ العربِ، وذلك أنها لا تَنْصِبُ بفعلٍ بعدَ لامِ اليمينِ اسمًا قبلَها»[٣].

(٢) الاستثناء في النقد بمحاولة توجيه الأقوال المُنْتَقَدة:

* قد قيل: عنى الله تعالى بـ ﴿ٱلْكُفْرَ﴾ الشدة ، و﴿بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾ الرخاء ، في قوله تعالى : ﴿ وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَـٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [البقرة:١٠٨].

قال ابن جرير في نقد هذا القول :« ولا أعرف الشدّةَ في معاني الكفرِ، ولا الرخاءَ في معنى الإيمانِ، إلَّا أن يكون قائل ذلك أراد – بتأويلِه الكفرَ بمعنى الشدَّة في هذا الموضع، وبتأويله الإيمانَ في معنى الرخاءِ – ما أعدَّ اللهُ للكفارِ في الآخرةِ من الشدائدِ، وما أعَدَّ اللهُ لأهلِ الإيمان فيها من النعمِ، فيكون ذلك وجهًا وإن كان بعيدًا من المفهوم بظاهر الخطاب»[٤].

* قال ابن جرير عن تفسير «الدِّين» بـ «الحُكمِ » في قوله تعالى : ﴿فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِٱلدِّينِ ﴾ [التين: ٧] : « ولا أعرف من معاني الدِّينِ «الحُكمَ» في كلامهم، إلا أن يكون مرادًا بذلك: فما يكذِّبُك بعدُ بأمرِ الله الذي حكَم به عليك أن تُطِيعَه فيه؟ فيكون ذلك » [٥].

(٣) اختيار أقوال أشخاص سبق أنْ نَقَدَهُم، وَنَقَدَ أقوالهم :

وسآخذ أبا عبيدة معمر بن المثنى(ت٢١٠هـ) مثالًا على ذلك، **فقد ينقده نقدًا إجماليًا**، في مثل قوله: «ضعفت معرفته بتأويل أهل التأويل، وقلَّت روايته لأقوال السلف من أهل التفسير »[٦]، ووصفه أنه فسِّر بعض القرآن «جهلًا منه »، « واجتراءً على ترجمة القرآن برأيه» [٧].

وقد ينقد قوله في مثل قوله: «وقد زعم بعض أهل العلم بالغريب من أهل البصرة، أنَّ مجاز قوله: ﴿وَيُثَبِّتَ بِهِ ٱلْأَقْدَامَ ﴾ [الأنفال:١١]: ويُفْرِغَ عليهم الصبرَ وينزِّله عليهم، فيثبُتُون لعدوِّهم. وذلك قولٌ خلافٌ لقول جميع أهل التأويل من الصحابة والتابعين، وحسْبُ قولٍ خطأً أن يكونَ خلافًا لقولِ مَن ذَكَرْنا. وقد بيَّنا

(١) مصدر سابق (١٣٢/١٣) ، وينظر : (٦٥٣/١٧) .
(٢) قراءة ابن كثير ونافع . ينظر : ابن مجاهد ، السبعة في القراءات :٣٣٩.
(٣)الطبري (٥٩٧/١٢) .
(٤) مصدر سابق (٤١٤/٢) .
(٥) الطبري (٥٢٥/٢٤) ، وينظر : (٤١٤/٢) ، (٥٨٠/٣) ، (٣٥٤/٦) ، (١٠٩/٧) ، ، (٦٠٢/١٣) ، (١٣٤/٢١ ، ١٧١).
(٦) مصدر سابق (١٣١/١) .
(٧) مصدر سابق (٣٧٤/٥) .

أقوالهَم فيه، وأن معناه: ويُثبِّتُ أقدامَ المؤمنين بتلبيدِ المطرِ الرملَ حتى لا تسوخَ فيه أقدامُهم وحوافِرُ دوابِّهم»[١].

ومع كل ما سبق فقد يرّجح قوله، ويؤيّدَه:

مثال ذلك : قوله : « وقد ذكر بعض أهل العلم بكلام العرب أن العربَ لا تَحُدُّ القِنطارَ بمقدارٍ معلومٍ من الوزن، ولكنها تقولُ: هو قدرُ وزنٍ.

وقد يَنْبَغِي أن يَكونَ ذلك كذلك؛ لأن ذلك لو كان مَحْدودًا قدْرُه عندَها، لم يكنْ بينَ مُتَقَدِّمي أهلِ التأويلِ فيه كلٌّ هذا الاختلاف»[٢].

وقوله : « ذكرَ أبو عبيدةَ، معمرُ بنُ المُثَنَّى، عن رُؤْبةَ بنِ العَجَّاج، أنه كان يقول: الحَرورُ بالليلِ، والسَّمومُ بالنهارِ . وأما أبو عبيدةَ فإنه قال: الحَرورُ في هذا الموضعِ[٣] بالنهارِ مع الشمسِ . وأما الفراءُ فإنه كان يقول: الحرورُ يكونُ بالليلِ والنهارِ. والسَّمومُ لا يكونُ بالليلِ، إنما يكونُ بالنهارِ.

والصوابُ في ذلك عندنا، أن الحرورَ يكونُ بالليلِ والنهارِ، غير أنه في هذا الموضعِ بأن يكونَ كما قال أبو عُبَيدةَ أشبهَ، مع الشمس؛ لأن الظلَّ إنما يكونُ في يوم شمسٍ، فذلك يدلُّ على أنه أُريدَ بالحَرورِ: الذي يوجدُ في حالِ وجودِ الظلِّ»[٤].

*** وينقدُ تارة قولَ منْ نَقَدَه :**

مثال ذلك : قوله : « قال أبو عبيدةَ معمرُ بن المثَّنَى: المتكأُ هو النُّمْرُقُ يُتَّكأُ عليه . وقال: زعَم قومٌ أنه الأُتْرُجُّ . قال: وهذا أبطلُ باطلٍ في الأرض، ولكن عسى أن يكون مع المتكأِ أُتْرُجٌّ يأكلونه.

وحكى أبو عُبيدٍ القاسمُ بن سلاَّمٍ قولَ أبي عُبيدةَ هذا، ثم قال: والفقهاءُ أعلم بالتأويل منه. ثم قال: ولعله بعضُ ما ذهب من كلام العرب، فإن الكسائيَّ كان يقولُ: قد ذهَب من كلامِ العربِ شيءٌ كثيرٌ انقرض أهلُه.

والقولُ في أن الفقهاءَ أعلمُ بالتأويلِ من أبي عُبيدةَ، كما قال أبو عُبيدٍ، لا شكَّ فيه، غير أن أبا عبيدةَ لم يَبعُدْ من الصواب في هذا القول، بل القول كما قال، من أنَّ من قال للمتكأ: هو الأُتْرُجُّ، إنما بينَّ المُعَدَّ في المجلس الذي فيه المتكأُ، والذي من أجله أُعْطِين السكاكينَ؛ لأن السكاكين معلومٌ أنها لا تُعَدُّ للمتكأِ إلا لتخريقهِ، ولم يُعْطَين السكاكين لذلك»[٥]، ثم ساق بسنده مجموعة من الروايات عن السلف تؤيد ما ذهب إليه من تأييد قول أبي عبيدة معمر بن المثنى **(ت٢١٠هـ)** .

والملاحظ من خلال الأمثلة السابقة أن هدف ابن جرير من النقد طلب الحق، والدليل على ذلك أنه في حالة النقد السلبي لا يصرّح باسم المُنْتَقَد؛ بل يكتفي بنقده، أو نقد قوله، دون التصرّيح بالاسم.

(٤) الجمع بين الأقوال :

* قال ابن جرير – بعد أن ذكر ثلاثة أقوال في

(١) مصدر سابق (٦٨/١١- ٦٩) .
(٢) مصدر سابق (٢٦٠/٥) .
(٣) يقصد قوله تعالى : ﴿ پ پ پ ڀ ڀ ﴾[فاطر:٢١].
(٤) الطبري (٣٥٦/١٩) .
(٥) مصدر سابق (١٢٤/١٣- ١٢٥) .

معنى ﴿ ى ﴾ من قوله تعالى : ﴿ قَالُواْ مَآ أَخۡلَفۡنَا مَوۡعِدَكَ بِمَلۡكِنَا وَلَٰكِنَّا حُمِّلۡنَآ أَوۡزَارٗا مِّن زِينَةِ ٱلۡقَوۡمِ فَقَذَفۡنَٰهَا فَكَذَٰلِكَ أَلۡقَى ٱلسَّامِرِيُّ ﴾[طه:٨٧] : « وكلُّ هذه الأقوالِ الثلاثةِ في ذلك متقارباتُ المعنى »[١].

* قال ابن جرير – بعد أن ذكر خمسة أقوال في معنى «الإلحاد» من قوله تعالى:﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخۡفَوۡنَ عَلَيۡنَآ ﴾ [فصلت:٤٠] – : «وكلُّ هذه الأقوالِ التي ذكَرْناها في تأويل ذلك قريباتُ المعاني»[٢].

(٥) الاعتذار لأصحاب الأقوال المُنْتَقَدة:

* قال ابن جرير – في نقده لبعض الأقوال التي نُسبت للصحابة – «وأخشى أن يكون بعض نقلة هذا الخبر هو الذي غلط على من رواه عنه من الصحابة»[٣].

* قال ابن جرير – في نقده للقول المنسوب لمجاهد(ت١٠٤هـ) في معنى ﴿ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ ﴾ من قوله تعالى : ﴿ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ فَتَكُونَ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلنَّارِۚ وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُاْ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [المائدة:٢٩] – : « وهذا قولٌ وجدته عن مجاهد، وأخشى أن يكون غلطًا؛ لأن الصحيح من الرواية عنه ما قد ذَكَرنا قبلُ »[٤].

تاسعًا : النقد بنقد الغير:

* قال ابن جرير – عند قوله تعالى : ﴿ وَإِلَىٰ مَدۡيَنَ أَخَاهُمۡ شُعَيۡبٗا فَقَالَ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱرۡجُواْ ٱلۡيَوۡمَ ٱلۡأٓخِرَ وَلَا تَعۡثَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُفۡسِدِينَ ﴾ [العنكبوت :٣٦]– : « وقد كان بعضُ أهل العلم بكلامِ العرب[٥] يتأوَّل قوله: ﴿وَٱرۡجُواْ ٱلۡيَوۡمَ ٱلۡأٓخِرَ ﴾ بمعنى: واخْشَوا اليوم الآخرَ.

وكان غيرُه من أهل العلم بالعربية[٦] يُنْكِرُ ذلك ويقولُ : لم نجدِ الرجاءَ بمعنى الخوفِ في كلامِ العربِ إلا إذا قارَنه الجَحْدُ »[٧].

* قال ابن جرير – عند قوله تعالى : ﴿ ٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ بِحُسۡبَانٖ ﴾ [الرحمن :٥] – : «واختلف أهل العربية فيما رفع به «الشمسُ» و« القمرُ»؛ فقال بعضُهم: رُفِعا بـ«حسبان». أي : بحسابٍ . وأُضْمِر الخبرُ، وقال: أظُنُّ – واللهُ أعلمُ – أنه أراد: يَجريان بحساب.

وقال بعضُ من أنكَر هذا القولَ منهم: هذا غلطٌ، ﴿بِحُسۡبَانٖ ﴾ يُرَافِعُ «الشمسَ» و « القمرَ» ، أي : هما بحسابٍ . قال: و«البيانُ» يأتي على هذا : علَّمه البيانَ أن الشمسَ والقمرَ بحُسْبانٍ. قال: ولا يُحذف الفعلُ ويضمَرُ إلَّا شاذًّا في الكلام » [٨].

---

(١) مصدر سابق (١٣٥/١٦).
(٢) الطبري (٤٤١/٢٠) .
(٣) مصدر سابق (٤٩٠/١) .
(٤) مصدر سابق (٣٣٢/٨) .
(٥) يعني أبا عبيدة في مجاز القرآن (١١٥/٢) .
(٦) يعني الفراء في معاني القرآن (٢٨٦/١) .
(٧) الطبري (٣٩٧/١٨- ٣٩٨) .
(٨) الطبري:(١٧٣/٢٢)، وينظر : (٤٤٤/٤) ، (٥٥٥/٨، ٧٣٤)، (١٨٩/٩) ، (١٥٨/١١) ، (٥٤٩/١٥) ، (١٢٣/٢٣) .

عاشرًا : قد ينقد بنقد عام، ثم يفصِّل هذا النقد:

* كقوله – عند قوله تعالى :﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُۗ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [القصص:٦٨] :- « فإن قال قائل: فهل يجوز أن تكون ﴿مَا﴾ في هذا الموضع جحدًا، ويكون معنى الكلام: وربُّك يخلق ما يشاءُ أَن يَخلُقَه، ويختارُ ما يشاءُ أن يختاره. فيكون قوله: ﴿ وَيَخْتَارُ﴾ . نهايةَ الخبرِ عن الخَلقِ والاخْتيارِ، ثم يكونَ الكلامُ بعدَ ذلك مبتدأً، بمعنى: لم تكنْ لهم الخيرةُ. أي: لم يكنْ للخلقِ الخيرةُ، وإنما الخيرةُ للهِ وحدَه؟

قيل: هذا قولٌ لا يُخِيلُ فسادُه على ذي حِجًا، من وجوهٍ، لو لم يكنْ بخلافِه لأهلِ التأويلِ قولٌ، فكيف والتأويل عمَّن ذكرْنا بخلافه»[١].

ثم قال : « فأما أحد وجوه فساده ... » ، ففصَّل ، وأطال في البيان ، وأتى على ثلاثة من أوجه فساد هذه القول[٢] .

المبحث الرابع : ضوابط النقد في علم التفسير :

لقد شاع في بعض الدراسات القرآنية المعاصرة : من يَصِم المفسِّرين من السَّلف، أو جُلَّهم بتواردهم على الخطأ، ومن يحكم على تفاسيرهم بأنها احتوت أباطيل وخرفات، ومن يتعامل مع طريقتهم في معالجتهم للأقوال، ومناهجهم المتبعة في التفسير، ومصطلحاتهم = بقلة الخبرة [٣].

إنَّ كلّ ما سبق ذكره من الانحرافات في التَّعامل مع تفاسير السَّلف، ومن أتى من بعدهم ممَّن اتبع طريقتهم واقتفى أثرهم = سببٌ خطير في هدم كثير من علم السَّلف، والسَّلف – كما لا خفاء – هم حملة الشريعة للأمة، وقد زكَّاهم النبي ﷺ بقوله : «خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»[٤] .

وعليه فمع إيماننا بأهمية النقد في العلوم كافة، وعلم التفسير خاصة كما سبق، إلا أن وجود ضوابط تضبطه من الأهمية بمكان أيضًا؛ ليكون النقد بنَّاءً ومثمرًا ومطورًا.

ومما تجدر الإشارة إليه إلى أن « لعلماء كل علم طريقتهم الخاصة في نقد علمهم ، وفي الفحص عن صحة منقولهم ومعقولهم . ومن الخطأ الفادح أن نخلط بين معايير النقد المختلفة ، بين كل علم وآخر؛ لأن ذلك سيؤدي إلى هدم تلك العلوم !! »[٥]، فنقد السنة الذي يُوصف بالدِّقة يختلف عن نقد مرويات التفسير، أو التاريخ مثلًا .

والضابط في نقد العلوم كلِّها أن «كل خبر سأبني عليه (مباشرة أو غير مباشرة) حكمًا دينيًا، فالأصل

(١) مصدر سابق (٣٠١/١٨) .
(٢) ينظر : مصدر سابق (٣٠١/١٨- ٣٠٣) .

(٣) يُنظر : د. محمد صالح سليمان : ١٩-٤٦.
(٤) صحيح البخاري ، كتاب الشهادات، باب : لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد ، رقم الحديث (٢٦٥١) .
(٥) حاتم الشريف ، إضاءات بحثية في علوم السنة النبوية وبعض المسائل الشرعية (نقد أسانيد الأخبار التاريخية)، دار الصميعي، ط الأولى، ١٤٢٨هـ -٢٠٠٧م : ١٤٥.

أنه لا يقبل إلاَّ بذلك المنهج [الدقيق] للمحدِّثين الذي ينقدون به السُّنة. وما لا: فلا»[١].

ومما سبق من السرد التاريخي لعملية النقد منذ عهد النبوة إلى عصر ابن جرير الطبري وما بعده، يمكننا أن نجمل ضوابط النقد في التفسير فيما يلي:

الضابط الأول: أن يتوفر في الناقد للتفسير شروط المفَسِّر[٢].

الضابط الثاني: أن يصِّح الهدف من النقد عند الناقد:

ولا يكون ذلك كذلك إلا بالإخلاص لله تعالى، والتجرد من الهوى، وعامة «لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي حقيقة، ولا يظهر له أسرار العلم من غيب المعرفة = وفي قلبه بدعة، أو إصرار على ذنب، أو في قلبه كبر، أو هوى، أو حب الدنيا، أو يكون غير متحقق الإيمان، أو ضعيف التحقيق، أو معتمدًا على قول مفسر ليس عنده إلا علم بظاهر، أو يكون راجعًا إلى معقوله، وهذه كلها حُجُبٌ وموانع ، وبعضها آكد من بعض»[٣].

الضابط الثالث: أن يكون النقد للفكرة لا للأشخاص، إلا ما دعت الحاجة إليه.

إن مما ميَّز نقد ابن جرير الطبري كما مرَّ معنا تركيزه على نقد الأقوال دون القائل غالبًا، وهو الأمر الذي ينبغي للمتصدر للنَّقد، والبعد كلَّ البعد عن نقد الأشخاص إذا لم تدع حاجة لذلك.

ومما يؤسف له أنك تجد التَّطاول وسوء الأدب مع العلماء قديمًا وحديثًا بحجة النقد، أو التعصِّب للمذهب؛ فهذا أبو بكر الجصَّاص(ت٣٧٠هـ) يتعصَّب للمذهب الحنفي، وينقد قول الشافعي في مسألة من مسائل الفقه، ثم لم يكتف بذلك بل ذهب إلى نقد الإمام الشافعي نفسه فقال :« فقد بان أن ما قاله الشافعي وما سلمه له السائل كلام فارغ لا معنى تحته في حكم ما سئل عنه» ، ويقول : « ما ظننت أن أحدًا ممن ينتدب لمناظرة خصم يبلغ به الإفلاس من الحجاج إلى أن يلجأ إلى مثل هذا، مع سخافة عقل السائل وغباوته »[٤].

ويقول أحد المعاصرين، منتقدًا الإمام الطبري في إيراده بعض الروايات في زواج النبي ﷺ من أم المؤمنين زينب بنت جحش – رضي الله عنها – :« ولو لم يكن في تفسيره إلا هذه لكفته، كي يُعاد النظر فيه على الأقل، وليهبط من تلك المنزلة التي أنزلها له السابقون إلى ما يستحق، جزاء ما نقل من افتراء على رسول الله ﷺ »[٥].

الضابط الرابع : على النَّاقد أن يختار من الألفاظ ما يوصل النَّقد دون التجريح أو الإساءة، قال الشافعي(ت) حينما سمع من يقول : فلان كذاب :

(١) مرجع سابق : ١٤٩.
(٢) ينظر : أحمد قشيري ، سهيل المفَسِّر : شروطه ، وآدابه ، ومصادره:٩٩ – ٢٨٠ .
(٣) الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، (٢/ ١٨٠-١٨١) .
(٤) الجصاص ، أحكام القرآن ، ت قمحاوي (٣/ ٥٨) .
(٥) آمال عبدالرحمن ، الإسرائيليات في تفسير الطبري:١٦٣.

«اكسُ ألفاظَك أحسنَها، ولا تقل: كذاب، ولكن قل: حديثُه ليس بشيء»[١].

الضابط الخامس : ألا يُنتقد قول المفسِّر مع إمكانية تصحيحه دون تكلف :

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) : « ومن أعظم التقصير نسبة الغلط إلى متكلم مع إمكان تصحيح كلامه »[٢]، وهي قاعدة جليلة تحمل في طياتها من الإنصاف وحسن الظن ما تحمله، وفي ذات الوقت تدل على تمَّكن الناقد وبراعته؛ إذ من السهل أن يُحكم على قول ما بأنه شاذٌ، أو غير صحيح، أو مخالف للإجماع، أو غير ذلك، لكن من الأمور التي تحتاج إلى بذل جهد وعناء أن يُصَّحح قول ظاهره عدم الصِّحة دون تكلَّف .

وحينما نقول دون تكلّف فإننا نعني عدم قبول كل قول فرارًا من ردِّ اقوال العلماء، بل لابد من توافر ثلاثة أمور لقبول قول ما:

« ١. درجة احتمال لفظ ذلك العالم للتأويل...

٢.وضوح الخطأ في المسألة أو غموضه، إذ الوقوع في الخطأ الواضح أبعد منه في الخطأ الخفي.

٣.مكانة ذلك العالم في فَنْه، فكلما علت مكانته، تنزه عن الخطأ أكثر، فاحتمل كلامه من التأويل ما لا يحتمله من هو دونه في العلم»[٣].

ومما هو داخل تحت هذا الضابط:

أولًا: ألا يحمل كلام العلماء على البدهي والضروري في الكلام المطلق، فهم كغيرهم يترخصُّون بالبدهيّات والضروريَّات.

كتعقب بعض المتأخرين بعض أقوال السلف في معنى الحروف المقطعة: كأنها اسم من أسماء الله مقطعة بالهجاء ، وكأنها من أسماء السور = بأن أسماء توقيفية ، وبأن اللغة لا تدل على ما ذكروه ، فبدهي أنه لا يخفى على السلف أن أسماء الله توقيفية وهذه عقيدة ، وبدهي أنه لا يخفى على مفسري السلف أن اللغة لا تدل على ذلك .

وعليه فينبغي للناقد أن يأخذ هذا في عين الاعتبار حال النقد ويحترم عقلية المنُتقد، ويضع نفسه مكانه[٤].

ثانيًا: ألا يحمل كلام العلماء على عدم خرق الإجماع، وعدم مخالفة مبادئ العلوم؛ لأن هذا مما لا يخفى على مبتدئ العلم فكيف بالمتبحر فيه والمدقق له ؟![٥]

رابعًا : استقصاء كل ما يخص المراد نقده قبل النقد في التفسير:

وأعني بذلك أمور عدة:

١. بذل الجهد في الوصول للأصل الذي بنى عليه المفسِّر قوله:

(١) ابن حجر ، التلخيص الحبير ، (١/ ٤٧)
(٢) ابن تيمية ، مجموع الفتاوى (٣١/ ١١٤) .
(٣)حاتم الشريف :٤٤٧-٤٤٨.
(٤) ينظر : د. محمد صالح سليمان : ٤٩-٥٠.
(٥) ينظر : المصدر السابق : ٤٤٩.

إن «انتقاد القول دون معرفة الاعتبار الذي بُني عليه، والوجهة التي تخرَّج عليها، يجرِّد النَّقد من موضعيته، ويضيِّق أفق النَّاقد في التعامل مع الأقوال، لذا يتعين على المتصدِّي لنقد الأقوال والحكم عليها فهْم الاعتبارات والأسس التي قامت على أساسها الأقوال، حتى يكون نقده مصيبًا»[١] .

٢. التأكد من صحة النقل المنسوب للمفسرِ :

الأصل أن «كل قول شاذ عن إمام، ففي نقله خلل»[٢]، ولذا وجب على من رام نقد قول من الأقوال في التفسير أو غيره من العلوم أن يتأكد من صحة النقل المنسوب للعالم، فقد يتضح له بعد التدقيق أن نسبة القول لهذا المفسِّر غير صحيحة، وقد تكون صحيحة لكن القول صُحِّف أثناء الأداء، وهكذا.

٣. مراعاة السياق في فهم القول المراد نقده قبل النقد:

و«السياق مرشد إلى تبين المجملات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات، وكل ذلك بعرف الاستعمال.

فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحًا، وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذمًا. فما كان مدحًا بالوضع فوقع في سياق الذم = صار ذمًا واستهزاءً وتهكمًا، بعرف الاستعمال.

مثاله :﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴾ [الدخان :٤٩] ، أي : الذليل المهان؛ لوقوع ذلك في سياق الذم و، وكذلك قول قوم شعيب :﴿إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلْحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ ﴾ ، [هو :٨٧] أي : السفيه الجاهل ؛ لوقوعه في سياق الإنكار عليه ...

وأما ما يصلح للأمرين، فيدل على المراد به السياق: كقوله تعالى ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ [القلم:٤] ، أراد به :عظيمًا في حسنه وشرفه؛ لوقوع ذلك في سياق المدح . وقوله: ﴿ إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا ﴾ [الإسراء:٤٠]، أراد به عظيمًا في قبحه ؛ لوقوع ذلك في سياق الذم »[٣].

ومن ذلك تمييز الكلام المتصل من الكلام المنفصل للمفسِّر في المكان الواحد، فبعضهم قد «يرى أول الكلام مطلقًا أو عامًا، وقد قيد في آخره. فتارة يُجعل هذا من باب تعارض الدليلين، ويحكم عليهما بالأحكام المعروفة للدلائل المتعارضة من التكافؤ والترجيح. وتارة يرى أن هذا الكلام متناقض؛ لاختلاف آخره وأوله. وتارة يتلدَّد تلدد المتحير، وينسب الشاطر إلى فعل المقصر. وربما قال: هذا غلط من الكاتب. وكل هذا منشؤه من عدم التمييز بين الكلام المتصل والكلام المنفصل. ومن علم أن المتكلم لا يجوز اعتبار أول كلامه حتى يسكت سكوتًا قاطعًا، وأن الكاتب لا يجوز اعتبار كتابه حتى

(١) د. محمد صالح سليمان : ٥٣-٥٤، بتصرف يسير .
(٢) الجويني ، نهاية المطلب في دراية المذهب ، (٩/ ٣٥٥)
(٣) العز بن السلام ، الإمام في بيان أدلة الأحكام (١٥٩-١٦٠) .

يفرغ فراغًا قاطعًا = زالت عنه شبهة في هذا الباب وعلم صحة ما تقوله العلماء في دلالات الخطاب».

ويدخل في ذلك ما يحيط بالنص أو القول إحاطة بعيدة : كسياق: الزَّمن الذي ورد فيه القول أو النَّص، والبيئة العلمية المحيطة بالعالم وما كانت تهتم به من علوم، والعلم الذي ورد فيه النَّص، وسياق الكتاب، والباب الذي ورد فيه النَّص [١].

المصادر والمراجع

أولاً: المطبوعات:

[أ]

[١] أبجديات البحث في العلوم الشرعية، د.فريد الأنصاري، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، ط الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

[٢] الإبانة الكبرى، ابن بطة، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، المحقق: رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، والوليد بن سيف النصر، وحمد التويجري .

[٣] الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م ، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط.

[٤] أحكام القرآن، الجصاص الحنفي ،ت: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي – بيروت،ط ١٤٠٥ هـ .

[٥] أساس البلاغة، الزمخشري، دار الفكر، ١٣٩٩هـ /١٩٧٩م .

[٦] استدراكات السلف في التفسير في القرون لثلاثة الأُولى، نايف الزهراني، دار ابن الجوزي ، ط الأولى ١٤٣٠هـ .

[٧] أسد الغابة، ابن الأثير، ١٤٠٩هـ /١٩٨٩م، دار الفكر – بيروت.

[٨] الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ابن عبد البر، دار الجيل، بيروت، ط الأولى، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م ، المحقق: علي محمد البجاوي.

[٩] الإسرائيليات في تفسير الطبري دراسة في اللغة والمصادر العبرية ، د.آمال عبد الرحمن ربيع، وزارة الأوقاف بجمهورية مصر العربية ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة .

[١٠] الاشتقاق، ابن دريد الأزدي ، دار الجيل، بيروت – لبنان، ط الأولى، ١٤١١ هـ /١٩٩١م،تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون.

[١١] أشعار النساء، المرزباني ،ت: الدكتور سامي مكي العاني، هلال ناجي،دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع ،ط الأولى، ١٤١٥ هـ – ١٩٩٥ م.

[١٢]إصلاح المنطق،ابن السكيت، دار إحياء التراث العربي، ط الأولى١٤٢٣ هـ/٢٠٠٢م، المحقق: محمد مرعب .

[١٣]أصول في التفسير،محمد بن عثيمين، دار ابن الجوزي ، ط الأولى، ١٤٢٣ هـ ، بإشراف مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية .

(١) ينظر : حاتم الشريف :٤٦١-٤٦٦.

[١٤]الإصابة في تمييز الصحابة، ابن أحمد بن حجر العسقلاني ، دار الكتب العلمية – بيروت ، ط الأولى، ١٤١٥ هـ، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض.

[١٥]إضاءات بحثية في علوم السنة النبوية وبعض المسائل الشرعية ،أ.د.حاتم الشريف، دار الصميعي، ط الأولى، ١٤٢٨هـ –٢٠٠٧م.

[١٦] إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية ، دار الكتب العلمية – بيروت ، ط الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م ، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم ،١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م.

[١٧] الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط الخامسة عشر ، ٢٠٠٢ م.

[١٨] الإمام في بيان أدلة الأحكام، العز بن عبد السلام ،ت: رضوان مختار بن غربية، دار البشائر الإسلامية – بيروت، ط الأولى، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

[١٩]الأموال، ابن زنجويه، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ط الأولى، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م، تحقيق: د. شاكر ذيب فياض

[ب]

[٢٠] البحر المحيط في التفسير، أبو حيان الأندلسي، دار الفكر، بيروت ،١٤٢٠ هـ ، المحقق: صدقي محمد جميل.

[٢١] البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني، دار بن كثير– بيروت، بيروت، ط الثانية ، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م،تحقيق: محمد حسن حلاَّق

[٢٢] البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبي وشركائه ، ط الأولى، ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٧ م، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم.

[٢٣] بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية الحراني، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، ط الأولى، ١٤٢٦هـ ، المحقق: مجموعة من المحققين .

[ت]

[٢٤] تاج العروس من جواهر القاموس، الزَّبيدي ، دار الهداية ، المحقق: مجموعة من المحققين.

[٢٥] تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية – بيروت ، ط الأولى، ١٤١٧ هـ ، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

[٢٦] تاريخ دمشق، ابن عساكر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م ، المحقق: عمرو بن غرامة العمروي .

[٢٧] التحرير والتنوير =تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، للطاهر بن عاشور التونسي ، الدار التونسية للنشر – تونس، ١٩٨٤ هـ .

[٢٨] تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، المباركفورى ، دار الكتب العلمية – بيروت.

[٢٩] تفسير ابن أبي حاتم = تفسير القرآن العظيم ، ابن أبي حاتم ، مكتبة نزار مصطفى الباز – المملكة العربية السعودية ، ط الثالثة – ١٤١٩ هـ ، ت: أسعد محمد الطيب.

[٣٠] تفسير ابن جزي الكلبي = التسهيل لعلوم التنزيل ، ابن جزي الكلبي ، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت ،ط الأولى ، ١٤١٦ هـ ، المحقق: الدكتور عبد الله الخالدي .

[٣١] تفسير ابن كثير = تفسير القرآن العظيم ، أبو الفداء إسماعيل بن كثير ، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط الثانية ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩ م ، المحقق: سامي بن محمد سلامة .

[٣٢] تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم ، أبو عبد الله الحَمِيدي ، مكتبة السنة – القاهرة – مصر ، ط الأولى، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥م، المحقق: د. زبيدة محمد سعيد عبد العزيز.

[٣٣] تفسير القرآن الكريم ، محمد ابن عثيمين ، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط الأولى ، ١٤٢٣ هـ .

[٣٤] تفسير الراغب الأصفهاني (المقدمة وتفسير الفاتحة والبقرة)، الراغب الأصفهاني، كلية الآداب – جامعة طنطا ، ط الأولى: ١٤٢٠ هـ/ ١٩٩٩م، ت د. محمد عبد العزيز بسيوني.

[٣٥] تفسير الثعلبي = الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو إسحاق الثعلبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان ، ط الأولى ١٤٢٢، هـ /٢٠٠٢ م ، ت: ابن عاشور.

[٣٦] تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ، أبو القاسم الزمخشري ، دار الكتاب العربي – بيروت ، ط الثالثة ، ١٤٠٧ هـ.

[٣٧] تفسير السمعاني = تفسير القرآن ، أبو المظفر السمعاني ، دار الوطن، الرياض – السعودية ، ط الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، المحقق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس.

[٣٨] تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل القرآن ، محمد بن جرير الطبري ،مؤسسة الرسالة ،ط الأولى، ١٤٢٠ هـ – ٢٠٠٠ م ، المحقق: أحمد ومحمود محمد شاكر.

[٣٩] تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل القرآن ، محمد بن جرير الطبري ، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان ، ط الأولى، ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠١ م ، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي.

[٤٠] تفسير النسفي = مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات النسفي ، دار الكلم الطيب، بيروت ، ط الأولى، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م ، ت: يوسف علي بديوي.

[٤١] تفسير النيسابوري = غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين النيسابوري، دار الكتب العلمية – بيروت، ط الأولى ، ١٤١٦ هـ ، المحقق: زكريا عميرات .

[٤٢] تفسير يحيى بن سلام، يحيى بن سلام ، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ، ط الأولى، ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٤ م ، تقديم وتحقيق: الدكتورة هند شلبي.

[٤٣] التفسير اللغوي للقرآن الكريم ، د. مساعد الطيار ، دار ابن الجوزي ، ط الأولى،١٤٢٢هـ.

[٤٤] التفسير ورجاله ، محمد الفاضل بن عاشور ، دار سحنون للنشر والتوزيع ، تونس ، ١٩٩٨م.

[٤٥] التفسير والمفسرون، د. محمد حسين الذهبي ، مكتبة وهبة، القاهرة .

[٤٦] تصنيف الناس بين الظنَّ واليقين ، بكر أبو زيد ، دار العاصمة،ط١ ١٤١٤هـ .

[٤٧] تقريب التهذيب، ابن حجر العسقلاني ، دار الرشيد – سوريا ، ط الأولى، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، المحقق: محمد عوامة .

[٤٨] تلقيح فهوم أهل الأثر في عيون التاريخ والسير، ابن الجوزي ، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت، ط الأولى، ١٩٩٧ .

[٤٩] التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لابن حجر، دار الكتب العلمية
ط الأولى ١٤١٩هـ. ١٩٨٩م.

[٥٠] تهذيب اللغة، الأزهري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م، ط الأولى، تحقيق: محمد عوض.

[جـ]

[٥١] الجامع، عبد الله بن وهب ، دار الوفاء ، ط الأولى ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٥ م ، المحقق: الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب – الدكتور علي عبد الباسط مزيد .

[خ]

[٥٢] خزانة الأدب وغاية الأرب، الحموي، ت عصام شقيو،دار ومكتبة الهلال–بيروت، دار البحار–بيروت،ط ٢٠٠٤م

[٥٣] خلق أفعال العباد، محمد بن إسماعيل البخاري، دار المعارف السعودية – الرياض ، المحقق: د. عبد الرحمن عميرة.

[د]

[٥٤] درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية الحراني ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية ، ط الثانية، ١٤١١ هـ – ١٩٩١ م ، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم.

[٥٥] الدر المنثور، جلال الدين السيوطي ، دار الفكر – بيروت .

[س]

[٥٦] سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث ، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد.

[٥٧] سنن سعيد بن منصور ، أبو عثمان سعيد بن منصور ، دار الصميعي للنشر والتوزيع ، ط

الأولى، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م ، دراسة وتحقيق: د سعد بن عبد الله آل حميد.

[٥٨] سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر ، ط الثانية، ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م ، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر ، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة .

[٥٩] السنة، أبو بكر بن أبي عاصم ، المكتب الإسلامي – بيروت ، ط الأولى، ١٤٠٠، المحقق: محمد ناصر الدين الألباني.

[٦٠] سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة،محمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف، الرياض – المملكة العربية السعودية ، ط الأولى، ١٤١٢ هـ /١٩٩٢ م.

[٦١] السنن الصغير للبيهقي، أبو بكر البيهقي ، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي . باكستان ، ط الأولى، ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م ، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي.

[٦٢] السنن الكبرى، النسائي ، مؤسسة الرسالة – بيروت ، ط الأولى، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠١ محققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي.

[٦٣] السنن الكبرى، أبو بكر البيهقي ، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنات ، ط الثالثة، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣ م ، المحقق: محمد عبد القادر عطا.

[٦٤] سؤالات البرقاني للدارقطني، أبو بكر بالبرقاني ، كتب خانه جميلي– لاهور، باكستان ، ط الأولى، ١٤٠٤هـ ، المحقق: عبد الرحيم محمد أحمد القشقري .

[٦٥] سير أعلام النبلاء، الذهبي ، مؤسسة الرسالة ط الثالثة ، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م ، ت: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط .

[٦٦] السيرة النبوية ، لابن هشام ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط الثانية، ١٣٧٥هـ / ١٩٥٥ م، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين .

[ش]

[٦٧] شرح معاني الآثار، أبو جعفر الطحاوي ، عالم الكتب ، ط الأولى – ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٤ م ، تحقيق : د يوسف عبد الرحمن المرعشلي وآخرين .

[٦٨] شرح مقدمة التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي ، د. مساعد الطيار ، دار ابن الجوزي ، ط الأولى ، ١٤٣١هـ.

[٦٩] شرح السنة، البغوي الشافعي ، المكتب الإسلامي – دمشق، بيروت ، ط الثانية ، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط–محمد زهير الشاويش.

[٧٠] الشريعة، أبو بكر الآجُرِّيُّ ، دار الوطن – الرياض / السعودية ، ط الثانية، ١٤٢٠ هـ /١٩٩٩م ، المحقق: د. عبد الله الدميجي .

[٧١] شعب الإيمان، البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ) ، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند ، ط الأولى، ١٤٢٣ هـ

/ ٢٠٠٣ م، ت : د. الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، مختار أحمد الندوي .

[ص]

[٧٢] الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، الجوهري ، دار العلم للملايين – بيروت ، ط الرابعة ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م ، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار .

[٧٣] صحيح البخاري = الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله –صلى الله عليه وسلم –وسننه وأيامه ، محمد بن إسماعيل البخاري ، دار طوق النجاة ، ط الأولى، ١٤٢٢هـ ، تحقيق : محمد زهير الناصر.

[٧٤] صحيح الجامع الصغير وزياداته، محمد ناصر الدين الألباني ، المكتب الإسلامي .

[٧٥] صحيح مسلم = المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله –صلى الله عليه وسلم–، مسلم بن الحجاج ،ت: محمد فؤاد عبد الباقي،دار إحياء التراث العربي– بيروت .

[٧٦] صفة النفاق وذم المنافقين ، أبو بكر الفِرْيابِي ، دار الصحابة للتراث، مصر ، ط الأولى، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م، ت: أبو عبد الرحمن المصري الأثري .

[٧٧] الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية ، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية ، ط الأولى، ١٤٠٨هـ المحقق: علي بن محمد الدخيل الله .

[ض]

[٧٨] الضعفاء الكبير،أبو جعفر العقيلي ، دار المكتبة العلمية – بيروت ، ط الأولى، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م ، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي .

[٧٩] ضعيف الجامع الصغير وزيادته، ناصر الدين الألباني ، المكتب الإسلامي ، أشرف على طبعه: زهير الشاويش.

[٧٠] ضعيف سنن الترمذي، ناصر الدين الألباني،مكتب التربية العربي لدول الخليج – الرياض، توزيع المكتب الاسلامي – بيروت ، ط الأولى، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م ، أشرف على طباعته والتعليق عليه: زهير الشاويش.

[ط]

[٨١] الطبقات الكبرى، ابن سعد ، دار صادر – بيروت ، ط الأولى، ١٩٦٨ م ، المحقق: إحسان عباس.

[غ]

[٨٢] غاية النهاية في طبقات القراء،ابن الجزري، مكتبة ابن تيمية ، عني بنشره لأول مرة عام ١٣٥١هـ ج. برجستراسر .

[٨٣] غريب الحديث، إبراهيم الحربي، جامعة أم القرى – مكة المكرمة ، ط الأولى، ١٤٠٥ ، المحقق: د. سليمان إبراهيم محمد العايد .

[٨٤] غريب الحديث، أبو سليمان الخطابي، دار الفكر ، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م ، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي.

[ف]

[٨٥] فتح القدير،محمد بن علي الشوكاني ، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب – دمشق، بيروت، ط الأولى – ١٤١٤ هـ .

[٨٦] فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي، السخاوي ، مكتبة السنة – مصر ، ط الأولى، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م ، المحقق: علي حسين علي .

[٨٧] فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)، الطيبي ،ت: إياد محمد الغوج وآخرون، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم ، ط الأولى، ١٤٣٤ هـ – ٢٠١٣ م.

[٨٩] فضائل الصحابة، أحمد بن حنبل ، مؤسسة الرسالة – بيروت ، ط الأولى، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣م ، المحقق: د. وصي الله محمد عباس .

[٩٠] فضائل القرآن ، أبو عُبيد القاسم بن سلاّم، دار ابن كثير (دمشق – بيروت) ، ط الأولى، ١٤١٥ هـ –١٩٩٥ م تحقيق: مروان العطية وآخرين .

[٩١] فضائل القرآن، ابن كثير ، مكتبة ابن تيمية ، ط الأولى – ١٤١٦ هـ .

[ق]

[٩٢] القرائن وأثرها في التفسير، د. محمد بن زيلعي هندي ، دار كنوز أشبيليا ، الرياض ، ط الأولى ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

[٩٣] قواعد الترجيح عند المفسِّرين ، د. حسين بن علي الحربي ، دار القاسم ، الرياض ، ط الأولى ، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

[٩٤] قواعد نقد القراءات القرآنية ، د. عبد الباقي سيسي، كنوز أشبيليا، ط الأولى، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

[ك]

[٩٥] كتاب السبعة في القراءات، ابن مجاهد ، دار المعارف – مصر ، ط الثانية، ١٤٠٠هـ، المحقق: شوقي ضيف.

[٩٦] كتاب العين ، الخليل الفراهيدي ، دار ومكتبة الهلال ،المحقق: د .مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي.

[٩٧] الكامل في التاريخ، ابن الأثير ، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان ، ط الأولى، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري .

[٩٨] الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، مكتبة الرشد – الرياض، ط الأولى، ١٤٠٩ ، المحقق: كمال يوسف الحوت .

[٩٩] الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، الكفوي، ،ت:عدنان درويش – محمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت.

[م]

[١٠٠] مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح،دار العلم للملايين ، ط الرابعة والعشرون كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠م.

[١٠١] مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى ،ت: محمد فواد سزگين، مكتبة الخانجى – القاهرة، ط ١٣٨١ هـ.

[١٠٢] مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن الهيثمي ، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٤ م ، المحقق: حسام الدين القدسي .

[١٠٣] مجموع الفتاوى، ابن تيمية الحراني، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م ، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم.

[١٠٤] المحرر في علوم القرآن، د. مساعد الطيار ، مركز الدراسات والمعلومات بمعهد الإمام الشاطبي التابع للجمعية الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم بمحافظة جدة ، ط الثانية، ١٤٣٤هـ /٢٠١٠م .

[١٠٥] المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده ، دار الكتب العلمية – بيروت ، ط الأولى، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠٠ م ، المحقق: عبد الحميد هنداوي .

[١٠٦] المحيط في اللغة، الصاحب بن عباد ، مطبعة المعارف، بغداد، ط الأولى ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، تحقيق : محمد حسن آل ياسين .

[١٠٧]مختار الصحاح، أبو عبد الله الرازي (المتوفى: ٦٦٦هـ)، ط الخامسة ، المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت – صيدا، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م تحقيق يوسف الشيخ محمد.

[١٠٨] مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الملا الهروي ، دار الفكر، بيروت –لبنان ، ط الأولى، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م .

[١٠٩] مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب وأقواله على أبواب العلم ، أبو الفداء إسماعيل بن كثير ، دار الوفاء – المنصورة ، ط الأولى، ١٤١١هـ / ١٩٩١م، المحقق: عبد المعطي قلعجي.

[١١٠] مسند الإمام أحمد بن حنبل،أبو عبد الله أحمد بن حنبل ، مؤسسة الرسالة، ط الأولى، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠١ م ، المحقق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي.

[١١١] مسند أبي داود الطيالسي، أبو داود الطيالسي، دار هجر – مصر ، ط الأولى، ١٤١٩ هـ /١٩٩٩ م ، المحقق:د. محمد بن عبد المحسن التركي .

[١١٢] المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم، دار الكتب العلمية – بيروت، ط الأولى، ١٤١١ / ١٩٩٠، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

[١١٣] مشكاة المصابيح، ولي الدين التبريزي، المكتب الإسلامي – بيروت، ط الثالثة، ١٩٨٥، المحقق: محمد ناصر الدين الألباني.

[١١٤] المصفى بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ ، ابن الجوزي،مؤسسة الرسالة، ط الثالثة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م ، المحقق: حاتم صالح الضامن.

[١١٥] معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، أبو سليمان الخطابي ، المطبعة العلمية – حلب ، ط الأولى ١٣٥١ هـ / ١٩٣٢ م .

[١١٦] معاني القرآن، يحيى الفراء ، دار الكتب المصرية القاهرة، ط الثالثة، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، تحقيق : أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار.
[١١٧] المعارف، ابن قتيبة الدينوري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط الثانية، ١٩٩٢ م، تحقيق: ثروت عكاشة .
[١١٨] معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب،ياقوت الحموي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط الأولى، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٣ م ، المحقق: إحسان عباس.
[١١٩] معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، عمر بن رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط السابعة، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م .
[١٢٠] معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، دار الفكر، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م، تحقيق: عبد السلام هارون.
[١٢١] المعجم الأوسط، أبو القاسم الطبراني، دار الحرمين - القاهرة ، المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني .
[١٢٢] معرفة السنن والآثار، أبو بكر البيهقي، جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي - باكستان)، دار قتيبة (دمشق -بيروت)، ط الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م ،المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي .
[١٢٣] معرفة الصحابة، أبو نعيم، دار الوطن للنشر، الرياض ، ط الأولى ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي.
[١٢٤] المغرب في ترتيب المعرب، أبو الفتح المُطَرِّزِيّ ،دار الكتاب العربي.
[١٢٥] مشارق الأنوار على صحاح الآثار، القاضي عياض، المكتبة العتيقة ودار التراث .
[١٢٦] مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، دار القلم، دمشق، ط الثالثة ، ١٤٢٣هـ، ت : صفوان عدنان داوودي .
[١٢٧] المفَسِّر: شروطه، وآدابه، ومصادره، أحمد قشيري سهيل، مكتبة الرشد - الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.
[١٢٨] مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، د. مساعد الطيار، دار المحدث و مركز تفسير، الرياض ، ط الأولى ١٤٢٥هـ .
[١٢٩] الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، مؤسسة الحلبي .
[١٣٠] مناهل العرفان في علوم القرآن،عبد العظيم الزُّرْقاني ،مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط الثالثة .
[١٣١] المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج،محيي الدين النووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط الثانية، ١٣٩٢.
[١٣٢] منهج النقد في علوم الحديث،نور الدين عتر ، دار الفكر دمشق-سورية، ط الثالثة ١٤١٨هـ /١٩٩٧م .

[١٣٣] الموافقات، الإمام الشاطبي، دار ابن عفان، ط، الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان .

[١٣٤] موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي ت: د. علي دحروج،نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي ،الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، ط الأولى – ١٩٩٦م.

[١٣٥] الموطأ، مالك بن أنس بن مالك، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية – أبو ظبي – الإمارات، ط الأولى، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م ، المحقق: محمد مصطفى الأعظمي.

[ن]

[١٣٦] النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، لمطبعة التجارية الكبرى، تصوير دار الكتاب العلمية، المحقق : علي محمد الضباع.

[١٣٧] نقد التفسير العلمي والعددي المعاصر للقرآن الكريم ، د. أحمد محمد الفاضل، مركز الناقد الثقافي، ط الأولى ، ١٤٢٩ هـ/ ٢٠٠٨م.

[١٣٨] نقد التفسير بين الواقع والمأمول، د. محمد صالح سليمان ، بحث مقدم للمؤتمر الدولي لتطور الدراسات القرآنية ، كرسي القرآن وعلومه، جامعة الملك سعود ،١٤٣٤هـ/٢٠١٣م.

[١٣٩] نقد الصحابة والتابعين للتفسير ، د. عبد السلام الجارالله، دار التدمرية ،ط الأولى ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

[١٤٠] نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، القلقشندي، دار الكتاب اللبنانين، بيروت ، ط الثانية، ١٤٠٠ هـ – ١٩٨٠ م ، المحقق: إبراهيم الإبياري .

[١٤١] النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين ابن الأثير، المكتبة العلمية – بيروت، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م ،تحقيق: طاهر أحمد الزاوى – محمود محمد الطناحي.

[١٤٢] نهاية المطلب في دراية المذهب، أبو المعالي الجويني، ت: د. عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج،الأولى، ١٤٢٨هـ–٢٠٠٧م [و]

[١٤٣] الوافي بالوفيات، صلاح الدين الصفدي، دار إحياء التراث – بيروت ، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م ، تحقيق : أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى.

[١٤٤] الوسيط في تفسير القرآن المجيد،أبو الحسن الواحدي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط الأولى، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م ، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين.

ثانياً : الرسائل الجامعية:

[١٤٥] منهج النقد عند ابن جرير الطبري في تفسيره (جامع البيان عن تأويل أي القرآن) ، رسالة دكتورة نوقشت في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، د. يحيى الزهراني،عام١٤٣٤هـ.

ثالثاً : المجلات والدوريات:

[١٤٦] مجلة كلية دار العلوم بجامعة القاهرة، العدد (١٠٣) ، ٢٠١٧م.

One of the features of the cash industry is the interpretation

Dr. Yahya bin Abd Rabu bin Hassan Al-Hassani Al-Zahrani
Associate Professor of Interpretation and Quranic Sciences
Jeddah University - College of the Noble Qur'an and Islamic Studies

Abstract. the industry of science's critique in general and particularly the critique of interpretation science is a healthy phenomenon in its entirety. However, it is a parlous industry if it was widely opened with no restrictions to control it and to prevent mistakes and deviation.
This study sought to demonstrate that through four main topics, which included several sections. And this whole research contains:
- Explaining the linguistic and idiomatic meaning of the (industry, criticism and interpretation).
- Following the chronological history of the criticism' industry of the interpretation science and explaining the characteristics of each stage.
- Explaining the correct way to criticize the science of interpretation by clarifying the criteria of critique in it.

Key words: criticism, industry, interpretation

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الانسانية، م٢٨ع٨ ص ص: ١٩١- ٢٢٥ (٢٠٢٠م)
DOI:10.4197/Art.28-8.7

المقامة البغداديّة لبديع الزمان الهمذاني دراسة نقديّة تطبيقيّة في ضوء نظريّة الاتّصال الأدبي

د. ساري بن محمد الزهراني
أستاذ النقد الأدبي المساعد بقسم اللغة العربية
كلية العلوم والآداب بالمندق
جامعة الباحة

مستخلص. يناقش هذا البحث بالنّقد والتّحليل نص "المقامة البغدادية" لبديع الزمان الهمذاني، في ضوء نظرية الاتصال الأدبي؛ نظرًا لما يحمله النّص من أبعاد إيحائيّة، ودلالات متعدّدة، وخصائص فنيّة وجماليّة، بدءًا من مبدع النّص من منظور اجتماعي، وثقافي، وحضاري، ونفسي، مرورًا بالخصائص النصيّة، والتّفاعل النّصي، والبُنية النصيّة، وصولاً إلى قناة الاتصال؛ فالمتلقّي وإستراتيجيّة القراءة، ثم إستراتيجيّة الاتصال، وأخيرًا الارتداد العكسي.

كما يناقش هذا البحث العلاقة القائمة ما بين المؤلف بوصفه منتج النّص، والنّص باعتباره مرآة للواقع الاجتماعي في منتصف القرن الرابع الهجري، وذلك وفقًا لمعايير نظرية الاتصال الأدبي؛ نظرًا لاهتمامها بالمبدع، والنّص، والمتلقّي.

وخلص البحث إلى وجود علاقة قويّة ما بين الرؤية التكوينيّة لبديع الزمان الهمذاني، والبُينة النصيّة والاجتماعيّة التي تضمّنها نص المقامة البغدادية، تبعًا لما تحتويه المقامة من معانٍ، ودلالاتٍ، ورموزٍ، وإيحاءاتٍ.

المقامة البغداديّة [١]

حَدَّثَنَا عِيسى بْنُ هِشَامٍ قَالَ: اشْتَهَيْتُ الأُزَاذَ، وأَنَا بِبَغْدَاذَ، وَلَيسَ مَعْي عَقْدٌ عَلى نَقْدٍ، فَخَرَجْتُ أَنْتَهِزُ مَحَالَّهُ حتَّى أَحَلَّنِي الكَرْخَ، فَإِذَا أَنَا بِسَوادِيٍّ يَسُوقُ بِالجَهْدِ حِمارَهُ، وَيَطَرِّفُ بِالعَقْدِ إِزَارَهُ، فَقُلْتُ: ظَفِرْنَا وَاللهِ بِصَيْدٍ، وَحَيَّاكَ اللهُ أَبَا زَيْدٍ، مِنْ أَيْنَ أَقْبَلْتَ؟ وَأَيْنَ نَزَلْتَ؟ وَمَتَى وَافَيْتَ؟ وَهَلُمَّ إِلَى البَيْتِ، فَقَالَ السَّوادي: لَسْتُ بِأَبِي زَيْدٍ، وَلَكِنِّي أَبُو عُبَيْدٍ، فَقُلْتُ: نَعَمْ، لَعَنَ اللهُ الشَّيطَانَ، وَأَبْعَدَ النِّسْيانَ، أَنْسَانِيكَ طُولُ العَهْدِ، وَاتْصَالُ البُعد، فَكَيْفَ حَالُ أَبِيكَ؟ أَشَابٌ كَعَهْدي، أَمْ

[١] محمد عبده، مقامات بديع الزمان الهمذاني، (القاهرة: دار الفضيلة، د.ت)، ٦٣- ٦٧.

شَابَ بَعْدِي؟ فَقَالَ: قَدْ نَبَتَ الرَّبِيعُ عَلَى دِمْنَتِهِ، وَأَرْجُو أَنْ يُصَيِّرَهُ اللهُ إِلَى جَنَّتِهِ، فَقُلْتُ: إِنَّا للهِ وإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ، وَلا حَوْلَ ولا قُوَّةَ إلاَّ بِاللهِ العَلِيِّ العَظِيم، وَمَدَدْتُ يَدَ البِدَارِ، إِلي الصِدَارِ، أُرِيدُ تَمْزِيقَهُ، فَقَبَضَ السَّوادي عَلى خَصْرِي بِجِمُعْهِ، وَقَالَ: نَشَدْتُكَ اللهَ لا مَزَّقْتَهُ، فَقُلْتُ: هَلُمَّ إِلى البَيْتِ نُصِبْ غَدَاءً، أَوْ إِلَى السُّوقِ نَشْتَرِ شِواءً، وَالسُّوقُ أَقْرَبُ، وَطَعَامُهُ أَطْيَبُ، فَاسْتَفَزَّتْهُ حُمَةُ القَرَمِ، وَعَطَفَتْهُ عَاطِفُةُ اللَّقَمِ، وَطَمِعَ، وَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّهُ وَقَعَ، ثُمَّ أَتَيْنَا شَوَّاءً يَتَقَاطَرُ شِوَاؤُهُ عَرَقًا، وَتَتَسَايَلُ جُوذَابَاتُهُ مَرَقًا، فَقُلْتُ: افْرِزْ لأبي يزَيْدٍ مِنْ هَذا الشِّواءِ، ثُمَّ زِنْ لَهُ مِنْ تِلْكَ الحَلْواءِ، واخْتَرْ لَهُ مِنْ تِلْكَ الاطْباقِ، وانْضِدْ عَلَيْهَا أَوْرَاقَ الرُّقَاقِ، وَرُشَّ عَلَيْهِ شَيْئًا مِنْ مَاءِ السُّمَّاقِ، لِيأَكُلَهُ أَبُو زَيْدٍ هَنِيَّاً، فَأَنْحَى الشَّواءُ بِسَاطُورِهِ، عَلَى زُبْدَةِ تَنُّورِهِ، فَجَعَلها كَالكَحْلِ سَحْقًا، وَكَالطِّحْنِ دَقْا، ثُمَّ جَلسَ وَجَلَسْتُ، ولا يَئِسَ وَلا يَئِسْتُ، حتَّى اسْتَوفَيْنَا، وَقُلْتُ لِصَاحِبِ الحَلْوَى: زِنْ لأبِيزَيْدٍ مِنَ اللُّوزِينج رِطْلَيْنِ فَهُوَ أَجْرَى فِي الحُلُوقِ، وَأَمْضَى فِي العُرُوقِ، وَلْيَكُنْ لَيِّلَي العُمْرِ، يَوْمِيَّ النَّشْرِ، رَقِيقَ القِشْرِ، كَثِيفِ الحَشْو، لُؤْلُؤِيَّ الدُّهْنِ، كَوْكَبِيَّ اللَّوْنِ، يَذُوبُ كَالصَّمْغِ، قَبْلَ المَضْغِ، لِيَأْكُلَهُ أَبو زَيْدٍ هَنِيَّاً، قَالَ: فَوَزَنَهُ ثُمَّ قَعَدَ وَقَعدْتُ، وَجَرَّدَ وَجَرَّدْتُ، حَتَّى اسْتَوْفَيْنَاهُ، ثُمَّ قُلْتُ: يَا أَبَا زَيْدٍ مَا أَحْوَجَنَا إِلَى مَاءٍ يُشَعْشِعُ بِالثَّلْجِ، لِيَقْمَعَ هَذِهِ الصَّارَّةَ، وَيَفْثأَ هذِهِ اللُّقَمَ الحَارَّةَ، اجْلِسْ يَا أَبَاَ زَيْدٍ حتَّى نأْتِيكَ بِسَقَّاءٍ، يَأْتِيكَ بِشَرْبَةِ ماءٍ، ثُمَّ خَرَجْتُ وَجَلَسْتُ بِحَيْثُ أَرَاهُ ولا يَرَانِي أَنْظُرُ مَا يَصْنَعُ، فَلَمَّا أَبْطَأْتُ عَلَيْهِ قَامَ السَّوادي إِلَى حِمَارِهِ، فَاعْتَلَقَ الشَّوَّاءُ بِإِزَارِهِ، وَقَالَ: أَيْنَ ثَمَنُ ما أَكَلْتَ؟ فَقَالَ: أَبُو زَيْدٍ: أَكَلْتُهُ ضَيْفَاً، فَلَكَمَهُ لَكْمَةً، وَثَنَّى عَلَيْهِ بِلَطْمَةٍ، ثُمَّ قَالَ الشَّوَّاءُ: هَاكَ، وَمَتَى دَعَوْنَاكَ؟ زِنْ يَا أَخَا القِحَةِ عِشْرِينَ، فَجَعَلَ السَّوادي يَبْكِي وَيَحُلُّ عُقَدَهُ بِأَسْنَانِهِ وَيَقُولُ: كَمْ قُلْتُ لِذَاكَ القُرَيْدِ، أَنَا أَبُو عُبَيْدٍ، وَهْوَ يَقُولُ: أَنْتَ أَبُو زَيْدٍ، فَأَنْشَدْتُ:

اعْمِلْ لِرِزْقِكَ كُلَّ آلهْ ... لا تَقْعُدَنَّ بِكُلِّ حَالَهْ

وَانْهَضْ بِكُلِّ عَظِيَمةٍ ... فَالمَرْءُ يَعْجِزُ لا مَحَالَهْ

المقدّمة

تعتبر المقامة فنًّا أدبيًّا يتّخذ من البناء الحكائي والسّردي وسيلة لتحقيق أغراض قد تكون تعليميّة، أو اجتماعيّة، أو سياسيّة، وتمتاز عادة ببنيتها الفنيّة الخاصّة، فهي أشبه بالحديث القصصي يرويه راوٍ بليغ، ظريف، يتوسّل الاحتيال، ويتقن الخداع؛ تحصيلاً للعيش. ومع أنّ المقامة لا تهدف إلى البناء القصصي الفنّي لذاته، بمقوماته التحليليّة النفسيّة، وبأبعاده الاجتماعيّة والإنسانيّة؛ إلاّ أنّها تعتمد النّسج القصصي بوصفه وسيلة لا غاية، والأسلوب معرض للبراعة اللغويّة والبيانيّة[١]، ومع ذلك؛ يمكن اعتبارها "من القصص القصيرة، التي يودعها الكاتب ما يشاء من فكرة أدبية أو فلسفية أو نظرة وجدانية أو لمحة من لمحات الدعابة والمجون"[٢].

---

[١] ينظر: إميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في اللغة والأدب، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧)، ١١٨٣/٢.

[٢] زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع، (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٥م)، ٢٤٢.

ونظرًا لما تتمتّع به المقامة من مقومات إبداعيّة، ودلاليّة، ورمزيّة، وسمات نصيّة، وخصائص فنيّة، فقد اختار الباحث أن يتّجه إلى دراسة إحدى المقامات، وبالتحديد المقامة البغداديّة لبديع الزمان الهمذاني، دراسة نقديّة تطبيقيّة في ضوء نظرية الاتّصال الأدبي[١]؛ بدءًا من المؤلّف (المرسِل)، مرورًا بالنّص (الرّسالة)، والوسيلة (قناة الاتّصال)، والقارئ (المرسَل إليه)، ونهاية بالارتداد العكسي، بدلاً عن الدّراسات التي عُنيت بجانب واحد في دراسة النّص، كتلك التي درست النّص بعيدًا عن محتواه، وعزلته عن التّراكيب الاجتماعيّة التي أنتجته، أو التي عُنيت بالمؤلّف وتركت ما عداه، أو التي عنيت بالمتلقّي وأهملت الجوانب النقديّة الأخرى[٢].

إنّ نظرية الاتصال الأدبي لا تستند إلى المؤلّف فحسب، مثلما جنحت إلى ذلك المناهج والنظريّات النقديّة التقليديّة، ولا إلى النّص فحسب، مثلما لجأت لذلك البنيويّة الشكلانيّة بشتّى أنواعها، التي تنطلق من النّص بعيدًا عن المؤثّرات والعوامل الخارجيّة التي أثّرت في تكوينه، ولا إلى القارئ فحسب، مثلما لجأ إلى ذلك أصحاب نظريّات التلقي، والتأويل، واستجابة القارئ[٣].

ولعلّ مشكلة الدراسة تكمن في قلّة الدراسات النقديّة التي عنيت بالنّص النثري عمومًا، وبفنّ المقامة خصوصًا، في ظلّ نظريّة الاتّصال الأدبي تحديدًا، ولهذا يسعى البحث إلى دراسة نص المقامة البغداديّة وفق أسس معياريّة يتمّ تطبيقها في ضوء نظرية الاتّصال الأدبي، بدءًا من الرؤية التكوينيّة لما لها من أثر في إنتاجها، مرورًا بالنّص والخاصيّة النوعيّة، فالتفاعل النّصي، ثمّ الوسيلة الاتصاليّة، فالمتلقِّي وإستراتيجيّة القراءة، وأخيرًا الارتداد العكسي. وبناءً على ذلك؛ قُسِّمت الدراسة إلى خمسة محاور؛ خلافًا عن المقدّمة، وأبرز النتائج والتوصيات، وقائمة المصادر والمراجع، حيث عُني المحور الأوّل بالمبدع من حيث الرؤية التكوينيّة، أمّا المحور الثاني فيدور حول النّص والخاصيّة النوعيّة، فيما عُني المحور الثالث بالوسيلة الاتِّصاليّة، في حين يرتبط المحور الرابع بإستراتيجيّة القراءة، أمّا المحور الخامس فيدور حول الارتداد العكسي.

١- المبدع والرؤية التكوينيّة

يُعدُّ المبدع، أو المؤلّف، أو منتج النّص هو مركز العمليّة الإبداعيّة، باعتباره المشكِّل للمكوّنات الجنينيّة للنّص حتى يصل إلى المتلقّي؛ لأنّه المسؤول الأوّل عن عمليّة إيجاد النّص وتكوينه؛ ولذلك يُعدُّ تجاهله، أو تجاوزه إلى النّص بمعزلٍ عن السّياق الذي تولّد فيه، ومن خلاله قصورًا في الرؤية النقديّة للنّص[٤]؛

---

[١] اعتمدت هذه الدّراسة على ما طرحه كلّ من الأستاذ الدكتور مراد عبدالرحمن مبروك، والدكتور رضوان منسي عبدالله، والدكتور منصور محسن ضباب، في كتاب نظريّة الاتّصال الأدبي بين التنظير والتطبيق، المنشور عن مركز النشر العلمي بجامعة الملك عبدالعزيز، ١٤٣٤هـ.

[٢] ينظر: مراد عبدالرحمن مبروك، ورضوان منسي عبدالله، ومنصور محسن ضباب، نظرية الاتصال الأدبي بين التنظير والتطبيق، (جامعة الملك عبدالعزيز: مركز النشر العلمي، ١٤٣٤هـ)، (التمهيد/ ط).

[٣] ينظر: المصدر السّابق، (التمهيد/ط).

[٤] ينظر: مبروك، عبدالله، ضباب، نظرية الاتصال الأدبي بين التنظير والتطبيق، مرجع سابق، ١٦٦.

ولذلك يرى ميشال فوكو أنّ المؤلّف وظيفة تساعد على تنظيم عالم الخطاب، وأنّ اسم المؤلّف ينهض بدور العلامة المميزة لصنف الآثار التي ألفها من تلك الآثار، التي تجهل هويّة أصحابها، أو يفتقر مؤلّفوها إلى الشهرة[١].

وغالبًا ما تتشكّل الرؤية التكوينيّة من: المكوّن الاجتماعي، والثقافي، والحضاري، إضافةً إلى النفسي، والملاحظ أنّ جملة تلك المكوّنات تكاد تكون حاضرة، بصورة أو بأخرى، في نصوص بديع الزماني الهمذاني، ومنها المقامة البغداديّة موضوع الدراسة؛ لأنّها المسؤولة عن خلق النّص وإيجاده؛ فضلاً عن أنّها تشكِّل وعي المبدع في الآن ذاته.

١-١ المكوّن الاجتماعي

يعدّ المكوّن الاجتماعي من أبرز العوامل المشكِّلة لأبعاد الشخصيّة المبدعة، وفي ضوئها تتشكّل رؤاه، وأفكاره، وتوجّهاته؛ ولذلك يمثّل المكوّن الاجتماعي أهميّة كبرى لدى جميع الأدباء، والمفكّرين، والشّعراء على حدٍّ سواء، ومن يتتبّع نتاج هؤلاء يلحظ أنّ أغلبه كان تعبيرًا عن واقعهم الاجتماعي، وانعكاسًا له بما فيه من أزمات، وصراعات، وتناقضات.

والملاحظ أنّ المكوّن الاجتماعي لشخصيّة أحمد بن الحسن أبو الفضل، الملقّب ببديع الزمان المولود في همذان عام ٣٥٨هـ إحدى بلاد فارس[٢]، كان له أثره في وعيه المعرفي، وفي نتاجه الأدبي. ولعلّ نشأته في بيئة جبليّة ريفيّة أثمر، بصورة أو بأخرى، في تشكيل شخصيته، وهو ما انعكس على مسيرته الحياتيّة مستقبلاً.

ولعلّ أوّل ملحوظة قد تصادف الباحث، ذلك التّزامن ما بين ولادة بديع الزمان وقيام دولة البويهيين؛ عطفًا على ما في ذلك العصر من صراعات اجتماعيّة، واضطرابات سياسيّة، وتعدديّة مذهبيّة، وانقسامات طائفيّة، إضافة إلى حضور الكثير من الأفكار، والمعتقدات، والنّزعات ما بين الولاة، وكلّ ذلك كان له أكبر الأثر في تشكيل وعيه المعرفي، والثقافي، والاجتماعي[٣].

لقد كانت همذان في تلك الفترة التي عاش فيها الهمذاني مشحونة بالكثير من الأوضاع الاجتماعيّة المترديّة، والعقائد والطّوائف المتعدّدة، وهي -بلا شك- ما انعكس على حياة بديع الزمان لاحقًا، حتى أنّه وُصِفَ بالتّمرد على تلك الأوضاع التي عرفتها بلدته، وهو ما دفعه إلى الهجرة، وإيثار التنقل من مكان إلى آخر؛ بحثًا عن موطئ قدم يستوعبه، ويحقّق ما تطمح إليه نفسه، فبلغ الرّسي، واتّصل بالصاحب بن عباد وزير البويهيين، ثمّ قصد جرجان؛ لكن سرعان ما رحل عنها، إذ أوغر بعض الحسّاد على الهمذاني، فاضطُرّ إلى مغادرة جرجان قاصدًا مدينة نيسابور إحدى مدن إقليم خراسان، وفي طريقه إلى تلك المدينة خرج عليه لصوص، فسلبوا منه كلّ

---

[١] ينظر: محمد القاضي، مجمد الخبو، أحمد السماري، محمد نجيب، علي عبيد، نور الدين بنخوذ، فتحي النصري، محمد آيت ميهوب معجم السرديات، (تونس: دار محمد علي، ٢٠١٠م)، ٣٦٦.

[٢] ينظر: عبدالملك الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالمجيد، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٠)، ج٤، ٤٠.

[٣] ينظر: المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة.

شيءٍ، وقد وصف هذه الحادثة في إحدى رسائله بالقول: "كتابي وأنا أحمد الله إلى الشيخ، وأذمّ الدهر، فما ترك لي فضة إلاَّ فضَّها، ولا ذهبًا إلاَّ ذهب به، ولا عقارًا إلاَّ عقره، ولا ضيعة إلاَّ أضاعها"[١]، فدخل نيسابور وهو كما يقول: "ولا حلية إلاّ الجلدة، ولا بُردة إلاّ القشرة"[٢]، إلاّ أنّه سرعان ما يترك نيسابور قاصدًا خراسان، ثمّ سجستان، وغزنة، وكرمان، متكسِّبًا بأدبه الذي شمل مقاماته، ورسائله، وقصائده، دون أن يحرم أُعْطيات أمراء هذه البلدان وحكّامها، فعاش عيشة هانئة، ثمَّ استقر في مدينة هرات[٣] بعد رحلة طويلة من المتاعب حتى وافته المنية عام ٣٩٨هـ، بعد أن تضاربت أسباب وفاته ما بين أصابته بسكتة قلبية[٤]، أو الموت مسمومًا[٥].

في حين انقسم الباحثون في قضيَّة فقر الهمذاني أو غناه؛ فيوسف نور عوض –مثلاً– يرى أنَّ بديع الزمان ظلَّ فقيرًا مقاسيًا طيلة حياته[٦]، في حين يرى مارون عبود أنَّه لم يكن يختلفًا مختلفًا عن بطله أبي الفتح الإسكندري في براعة الحيلة، وقوَّة الدَّهاء من أجل تحصيل المال وكسبه دون الاهتمام بكيفية الحصول عليه[٧].

في مقابل ذلك، يذهب الثعالبي إلى وصف الهمذاني بأنَّه كان مقبول الصورة، خفيف الروح، حسن العشرة، ناصع الظرف، عظيم الخلق، شريف النفس، كريم العهد، خالص الود، حلو الصداقة، مرَّ العداوة[٨]؛ غير أنَّ تلك الصفات التي يختلط فيها المادي بالمعنوي تواجه بكثير من التحفظ والاعتراض؛ فقد أشار بعض مترجمي حياة الهمذاني إلى أنَّه كان سليط اللسان إلى حدِّ البذاءة، فهو "سبَّاب شتَّام همَّاز غمَّاز تُخشى بوادرُه"[٩].

والملاحظ أنّ تلك الحياة التي عاشها الهمذاني مع ما فيها من التّنقل، والتّمرد، والثّورة، وعدم الاستقرار تكاد تؤكّد القول: أنّ حياة الهمذاني كانت مليئة بالقلق، والتوتر سواء على المستوى النفسي أو الاجتماعي، وهو ما انعكس بشكل مباشر على تشكيل شخصيته ووعيه المعرفي، والثقافي؛ فضلاً عن انعكاس ذلك على نتاجه الفكري والأدبي، ومنها مقاماته.

١ –٢ المكوّن الثّقافي

يتشكّل المكوّن الثّقافي والمعرفي لدى بديع الزمان الهمذاني، وفقًا لمجموعة من المؤثّرات والمعطيات التي كان لها أكبر الأثر في نتاجه الأدبي، وذلك من خلال مستويين؛ أحدهما كان بصورة مباشرة، والثاني بصورة غير مباشرة.

والملاحظ أنّ تأثره بأبي الحسين بن أحمد بن فارس النحوي (٣٢٩ – ٣٩٥هـ) يأتي في مقدمة تلك

---

[١] شوقي ضيف، المقامة، ط٣، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٣م)، ١٤.
[٢] المرجع السابق، ١٥.
[٣] ينظر: الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، مرجع سابق، ج٤، ٢٥٩.
[٤] ينظر: شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١م)، ١٢.
[٥] ينظر: مارون عبود، بديع الزمان الهمذاني، (القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٣م)، ٢٥- ٢٤.
[٦] ينظر: يوسف نور عوض، فن المقامات بين المشرق والمغرب، (بيروت، دار القلم، ١٩٧٩م)، ٤٠.
[٧] ينظر: عبود، بديع الزمان الهمذاني، مرجع سابق، ٢٥- ٢٤.
[٨] ينظر: الثعالبي، يتيمة الدهر، مرجع سابق، ج٤، ٢٦٣.
[٩] عبود، بديع الزمان الهمذاني، مرجع سابق، ٢٣.

المعطيات المؤثّرة بصورة مباشرة، حيث كان له الفضل في إكمال تعليمه، وإثراء تحصيله اللغوي[١]، وبذلك يمكن اعتبار هذه المرحلة أولى مراحل تكوينه المعرفي، واللغوي، وأكثرها أثرًا في تشكيل وعيه الثقافي.

في حين ترتبط المرحلة الثانية بتشكيل وعيه الأدبي، وذلك من خلال اتّصاله بوزير البويهيين الأديب الصاحب بن عباد (٣٢٦ – ٣٥٨هـ)، ليلتحق من ثمّة ببلاط الأمير الإسماعيلي أبي سعيد محمد بن منصور في جرجان، حيث يجالس علماء الإسماعيلية، ويعيش في أكنافهم، ويقتبس من نوادرهم[٢].

غير أنّ ارتحاله إلى أبي بكر الخوارزمي (٣٢٣ – ٣٨٣هـ) في نيسابور كان له أكبر الأثر إلى عالم الشهرة، ولذلك تُعدُّ من أبرز المراحل انعطافًا في حياة الهمذاني، خاصّة حينما ذاع صيته، وتعالت شهرته بوصفه شاعرًا وناثرًا، بعدما ألّف مقامته النيسابورية حينما ألقاها على التلاميذ، فأعجبوا بها إعجابًا شديدًا[٣]، لتأتي من ثمّ مناظرته العلنيّة للخوارزمي عند بعض الأمراء، حيث برهن الهمذاني من خلالها على الكثير من مواهبه المتعدّدة، فاستطاع أن يجذب إليه أنظار الحاضرين، خاصّة عندما هزم الخوارزمي[٤]، ولهذا فليس بغريبٍ على الثعالبي أن يقول عنه: "إنّه متوقد الذهن، قوي الذاكرة"[٥].

ولا شكَّ أنّ تلك المراحل بمعطياتها المتعدّدة، وما يصاحبها من عمليّة الاتّصال المباشر بالعلماء والأدباء، كانت في الجملة من أبرز العوامل المشكِّلة لتكوينه المعرفي، الأدبي، والفكري؛ فضلاً عن أنّ القرن الرابع الهجري نفسه كان هو الأكثر إخصابًا، سواء على المستوى الفكري، أو الثقافي، أو الأدبي، والأغنى بالإنجازات العقليّة، والأثرى في كمية النتاج النّخبوي ونوعيته[٦]، يقابله ذلك الانفتاح الواسع على الثقافات الأجنبيّة، الأمر الذي جعل من تلاقحها من حيث الجدل، والمقارنة، والاقتباس، والتّأثير، والتّأثر[٧]، إضافة إلى نضج العلوم، واستقرار أبواب الشعر، وتميُّز طرائق التعبير الأدبية[٨].

ولهذا؛ يلاحظ أنّ التّكوين الثقافي عند الهمذاني لم يكن وقفًا على رافد واحد؛ بل من خلال مجموعة من المعطيات المتّسقة مع بعضها البعض؛ حتى استحالت إلى وشائج متّصلة بأواصر مترابطة، وهو ما أدّى إلى "تميزه وتشكيل وعيه الثقافي والفكري"[٩].

وبهذا يمكن القول: إنّ الهمذاني عاش في عصره بكل تجلّياته، ومنعطفاته، وصراعاته، وتنوّع ثقافاته؛

---

(١) ينظر: جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، (بيروت: دار الحياة، ١٩٨٣م)، ج١، ٦.

(٢) ينظر: الثعالبي، يتيمة الدهر، مرجع سابق، ج٤، ٢٥٧.

(٣) ينظر: ضيف، المقامة، مرجع سابق، ١٥.

(٤) ينظر: مبارك، النثر الفني في القرن الرابع الهجري، مرجع سابق، ج٢، ٣٩٥.

(٥) الثعالبي، يتيمة الدهر، مرجع سابق، ج٤، ٢٤٢.

(٦) ينظر: أحلام الزعيم، قراءات في الأدب العباسي.. الحركة النثرية، (دمشق: مطبعة الاتحاد، ١٩٩٠م)، ج١، ٤١٥.

(٧) ينظر: أحمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، د.ت)، ج ٤، ٢٠٤.

(٨) ينظر: حنا الفاخوري، تاريخ الأدب العربي، ط٣، (بيروت، المطبعة البوليسيَّة، ١٩٦٠م)، ٥٩١.

(٩) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ط٥،(بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٦٩م)، ج١، ٢١٦.

فتأثّر بها وأثّر، وأخذ منها وأعطته، فـ"تميز بالأسلوب المسجع والمزوق بأنواع البديع"[١]، واستطاع، بناءً على ذلك، أن يتكيّف ويتآلف ويندمج مع جماع تلك المحصلات والمعطيات؛ ليتحوّل خطابه الأدبي من أثر ذلك إلى صورة من واقعه، وشبيه له، وهذا ما يمكن ملاحظته في جُلّ مقاماته، سواء جاءت في صورة الضّعيف والمحتال، أو الواعظ والداعية، مخلِّفًا وراءه تركة أدبيّة جمعت ما بين الجد والهزل فيما عُرف بـ"رسائل بديع الزمان الهمذاني"، وديوان شعر وحيد.

١-٣ المكوّن الحضاري

يُعدُّ دخول البويهيين بغداد عام ٣٣٤هـ، بمثابة بدء عصر مليء بالاضطراب والتناقض[٢]؛ نظرًا لوجود العديد من الصّراعات المذهبيّة والعقديّة، والاحتقانات الاجتماعيّة، والخلافات السياسيّة، وهو ما أنتج تصدُّعًا كبيرًا لم يصب المؤسّسة السياسيّة فقط؛ بل تجاوزها إلى البُنى الاجتماعيّة والاقتصاديّة، إذ فقدت مؤسّسة الخلافة العباسيّة دورها القيادي تمامًا، وسلّمت أمرها للمتغلِّبين من الأتراك، والفرس، والأكراد، كلُّ ذلك، لا شكّ، كان له أكبر الأثر في حياة الهمذاني، فإذا كان الهمذاني قد وُلد عام ٣٥٨هـ[٣]، ومات عن أربعين سنة؛ فالملاحظ أنّ هناك نوعًا من التّزامن ما بين تلك الأحداث وولادة الهمذاني، وتحديدًا مع ولاية الخليفة العباسي المطيع (٩٤٦ – ٩٧٤م)، ووفاته في عهد الخليفة القادر (٩٩١ – ٩٤٦م) [٤].

ومع ذلك؛ فقد كانت تلك الفترة التأريخيّة التي عاشها الهمذاني من أخصب الفترات، خاصة فيما يتّصل بالاضطرابات السياسيّة، والطائفيّة، والعقائديّة، وهي بلا شكّ، كان لها أثرها على بديع الزمان بشكلٍ مباشر؛ كونها تُعدُّ من أبرز العوامل التي حدّدت اتّجاهاته الفكريّة، وتوجّهاته الأدبية، ومنطلقًا لأفكاره وممارساته، وطريقة عيشه، خاصة أنّه شهد قيام الدولة البويهيية بمجدها وقوّتها، كما شهد بقية حياته نهاية الدولة السّامانية على يد الغزنويين.

والملاحظ أنّ المكوّن الحضاري بأبعاده السياسيّة، والثقافيّة، والدينيّة انتقل بصورة أو بأخرى بأثره على شخصية الهمذاني، خصوصًا فيما يتّصل باضطراب الأحوال السياسيّة، وما يتعلّق بها من تغيُّر الولاءات، وتفشّي المؤامرات، وتعاظم الدسائس، وهو ما أنتج الجفاء من قِبل الحاكم الذي ينزل الهمذاني بساحته، وهذا يعدّ مؤشّرًا على أنّ الهمذاني كان مستقلاً بالرأي، قوي الشخصيّة، سريع الغضب والانفعال، كما يشي –أيضًا– إلى أنّ الهمذاني نفسه لم يكن صاحب ولاءات سياسيّة تمنعه من التنقل ما بين الدّول المتحاربة.

---

[١] الزعيم، قراءات في الأدب العباسي.. الحركة النثرية، مرجع سابق، ٤١٥.

[٢] ينظر: أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، (القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٤م)، ٢١٧.

[٣] ينظر: الفاخوري، تاريخ الأدب العربي، مرجع سابق، ٧٣٦.

[٤] ينظر: فيليب حتي، جبرائيل جبور، إدورد جرجي، تاريخ العرب، ط٩، (بيروت، دار غندور، ١٩٩٤م)، ٥٤٩.

إنّ جملة تلك المكوّنات السياسيّة والحضاريّة كان لها أكبر الأثر في نتاجه الأدبي، وهو ما انعكس على مقاماته التي حاول من خلالها تصوير تلك التّناقضات والصّراعات بصورة أكثر سخرة، وقد احتشدت بالدّلالات والمعاني، سواء كانت في صورة مباشرة، أو غير مباشرة.

١-٤ المكوّن النّفسي

إنّ صراع الذَّات، والزَّمن، والمكان من أبرز العوامل المشكّلة للمكوّن النفسي في حياة بديع الهمذاني، وذلك بدءًا من مرحلة الشّباب، مرورًا بمرحلة الوعي، وانتهاءً بمرحلة العودة إلى مسقط رأسه.

ولعلّ جملة تلك المنعطفات والتحوّلات بمثابة الأدوات الفاعلة والمؤثّرة في تشكيل الخواص النفسيّة للهمذاني، ومرآة عاكسة لصراع الذّات مع ذاتها، ومع ما يحيط بها في واقعها المعاش.

وبهذا يمكن تقسيم المكوّن النفسي للهمذاني إلى ثلاث مراحل، وكلّ مرحلة منها تتّصل بما قبلها وبسبب منها؛ ففي مرحلة الشباب -مثلاً- استغلقت عليه نفسه، فآثر التّرحال عن بلدته، فغلب عليه التّمرد والرّغبة في التنقل، على اعتبار أنّ رحلات الجسد وتنقلاته مؤشرٌ دالٌّ على اضطرابات تتّصل بحالة الحيرة الداخليّة التي استولت عليه، ولذلك فليس بالغريب أن يُرى أثر ذلك في بعض مقولاته كما يلاحظ -مثلاً-: "يا، أبا الفضل، ليس هذا بزمانك، وليست هذه بدارك، ولا السّوق سوق متاعك، بئست الكتب وما وسقت، والأقلام وما نسقت، والمحابر وما سقت، والأسجاع إذا اتّسقت"[١].

إنّ رحلة البحث عن الذّات كما يلاحظ على بديع الزمان الهمذاني -خاصّة في مقتبل العمر- تُعدُّ مؤشرَ قلقٍ، وحيرةٍ، واضطرابٍ، وصراعٍ؛ بل دليلاً قويًّا على علو سقف صراع الذّات مع ذاتها، والذّوات الأخرى، خاصّة بعد أن أنفق ثماني عشرة سنة من عمره في رحلة لا تعرف السكينة والهدوء.

إنّ شخصية بهذا المقوّمات مدعاة إلى الانفلات من خطام الاستقرار والثّبات، وهذا بدوره ما انعكس بشكلٍ مباشر على شخصيته، وذلك من خلال ما يصدر عنه من آراء، وما يلحظ من موقف الآخرين منه، وهذا ما يمكن ملاحظته حينما وصف تارة بالانتهازي، وتارة بأنّه متقلب الرأي، ومرّة بالحسد والغيرة، وأخرى بحبّ الظهور والبروز، مستشهدين بمواقف من حياته الاجتماعيّة والأدبيّة[٢]، كما يلاحظ في المقامة الجاحظية حينما وضع نفسه فوق الجاحظ[٣]، ولذلك ليس بالغريب أن يكون بطله هو نفسه في مقاماته، وأنّ الرجل لم يختلف عمّا أبدعه.

ومع حضور تلك النّبرة التي تقف خصمًا على الهمذاني؛ إلاّ أنّ هناك مَن وصف الهمذاني بالحسّاس والمتيقظ الذي لا يطيق أن يخضع لأحد، فكثيرًا ما يفرّ بنفسه، وأنّ استقراره في أواخر أيامه

---

[١] عوض، فن المقامات بين المشرق والمغرب، مرجع سابق، ٤٤.
[٢] ينظر: عبود، بديع الزمان الهمذاني، مرجع سابق، ٢٤.
[٣] ينظر: المرجع السابق، ٧٧.

بهرات البعيدة والنائية تكاد تشي بتلك الأسباب عن دواخل الرجل ودوافعه، وتقدم مؤشرًا على أنّه رجل بائس لم يستطع أن يفهم لغة عصره ولا سلوك أهل زمانه[١]؛ ولهذا يمكن اعتبار معظم مقاماته ومنها المقامة البغداديّة مرآة كاشفة عن حالاته النفسيّة والشعوريّة تجاه واقعه، وتعبيرًا عن جماع ذلك بصورة أدبيّة تعلوها السُّخرة والإضحاك، وإن تخفّى تحت قناع بطله!!

٢- النَّص والخاصيَّة النوعيَّة

٢-١ الخاصيّة النّصيّة: يُعنى بالنّص؛ كونه نصًّا تعدُّديًّا قادرًا على التوجيهات النّصيّة للقارئ، بحيث يتيح مساحة حرّة لوجهات نظر متعدّدة، كما يساعد القارئ على إنتاج المعنى، بالاعتماد على نقاط الابهام التي يملؤها المتلقّي[٢].

والملاحظ أنّ المقامة البغداديّة وفق ذلك المفهوم تُعدُّ نصًّا متجدّدًا متعدّد القراءة؛ وهذا ما يمكن ملاحظته -مثلاً- في مطلعها: "اشْتَهَيْتُ الأَزَاذَ، وأَنَا بِبَغْدَاذَ، وَلَيسَ مَعْي عَقْدٌ عَلى نَقْدٍ، فَخَرْجْتُ أَنْتَهِزُ مَحَالَّهُ حتَّى أَحَلَّنِي الكَرْخَ، فَإِذَا أَنَا بِسَوادِيٍّ يَسُوقُ بِالجَهْدِ حِمارَهُ". ففي المقطع السّابق يلاحظ وجود الكثير من الخصائص النّصيّة قد تحقّقت، سواء من حيث الإيحاء والتّجديد وإنتاج المعنى، أو من حيث ملء الفراغات التي يقوم المتلقّي بملئها، وفقًا لوجهات النظر المتعدّدة حول قراءة النّص، فعبارة "وَلَيسَ مَعْي عَقْدٌ عَلى نَقْدٍ"، وكذا "بسَوادِيٍّ يَسُوقُ بِالجَهْدِ حِمارَهُ" في مقابل "الكرخ" تكاد تقدّم للمتلقّي صورة من صور صراع الطّبقات في ظلّ ما تعرضه في محالها من أشهى المأكولات، على اعتبار أنّها دلالة موحية تشي بحالة رامزة بتعدّد مستويات المجتمع الواحد وانقسامه، حينما جمع ما بين دلالة الفقر الذي تعيشه مجموعة من أفراده، في مقابل مجموعة أخرى ترفل في أثوب الثّراء وأطايب المأكولات.

ومع ما في تلك العبارات من دلالات موحية؛ إلاّ أنّ عبارة "أَنْتَهِزُ"، تشي بغواية نفسيّة من طرف عيسى بن هشام، وهي أولى المشيرات الصّادمة لوعي المتلقّي، كون الدلالة التي توحي بها عبارة الانتهاز تكاد تقدّم للمتلقّي صورة الباحث عن تدبير "حيلة ما"، في مقابل البحث عن "ضحية ما"!!

وبهذا؛ فإنّ المنظور العام الذي يكشفه النّص لا يقوم على صراع ثنائيّ الجانب ما بين محتال وساذج؛ ولكنّه صراع مجتمع ماثل بما يحمله من تناقض في سلوكه، وقيمه، وواقع متشكّل؛ ولكن النّص لم يحسمه بعد. ومن هنا؛ فإنّ بؤر الصراع لمّا تزل حيّة مثالة في تلك الثنائيّة؛ لأنّ حضور تلك الثنائية في بؤرة النّص شرط من شروط الصّراع، وبؤرة شاخصة من بؤرة.

فإذا كانت المقامة تعدّ جزءًا من التراث العربي السّردي؛ فإنّها تقوم على مجموعة من المعطيات الاجتماعيّة، والثقافيّة، والسياسيّة بحيث تشكّل في جملتها بؤرة صالحة للدّلالة على ما وصل إليه

---

[١] ينظر: عوض، فن المقامات بين المشرق والمغرب، مرجع سابق، ٤٥.
[٢] ينظر: مبروك، عبدالله، ضباب، نظرية الاتصال الأدبي بين التنظير والتطبيق، مرجع سابق، ١٨٩

العصر العباسي من انقسام في الواقع المعاش خاصّة في منتصف القرن الرابع الهجري، وبهذا يتّضح أنّ الصّورة التي تقدّمها المقامة للبطل المحتال، والشخصيّة السّاذجة تكاد تعرض أنموذجًا حيًّا لحال ذلك العصر بكلّ تجلياته ومفارقاته، في مقابل صورة واصفة للعالم المتخيل، وهذا ما يجعل من النّص منفتحًا على دلالات متعدّدة.

٢-٢ التَّفاعل النَّصي: ويُعنى به تفاعل النّص تفاعلاً مباشرًا أو غير مباشر، سواء كان داخليًّا فيما يُطلق عليه مصطلح التّناص، أو خارجيًّا من حيث ارتباطه بتفاعل النّص مع القارئ[١].

ووفقًا لذلك المفهوم؛ ينبغي الإشارة، إلى أنّ المقامة البغداديّة في جملتها تتكئ على اللغة النثريّة المكثّفة، كما أنّها محملة بالمعاني والدّلالات؛ إلاّ أنّها مع ذلك، تبقى مدعومة بشكلٍ لافتٍ بتنوّع أساليبها؛ فضلاً عن تنوّع معطيات خطابها؛ لتصل من ثمّة إلى وعي المتلقّي والتّأثير فيه، وبهذا تصبح المقامة نصًّا منفتحًا على فضاءات أوسع من التّناص.

والملاحظ أنّ نص المقامة البغداديّة يحفل بالمستويين من التّفاعل النّصي، سواء كان داخليًّا أو خارجيًّا، وهذا ما يمكن ملاحظته ابتداءً في مطلع المقامة: "حَدَّثَنَا عِيَسى بْنُ هِشَامٍ"، على اعتبار أنّ هذا الجانب الإسنادي يشي ضمنًا إلى تداخل المقامة وتماهيها سرديًّا مع مجموعة من العلوم والفنون؛ كالحديث النّبوي الشّريف، والخبر التّأريخي، والحكاية الشعبيّة.

وهذا الاستدعاء الإسنادي يكاد يجعل من فن المقامة وفضائها النّصي بنية متحرّكة ضمن محيط دائري، وذلك من خلال الجمع ما بين أدب الحكاية من جهة، وسمت الحديث من جهة ثانية، واقتفاء أثر التّأريخ من جهة ثالثة.

فعبارة "حَدَّثَنَا عِيَسى بْنُ هِشَامٍ" جمعت ما بين الاستدعاء والتّفاعل، وذلك حينما بنى الهمذاني ذلك على غرار ما يقوم به رواة الحديث النّبوي الشّريف، وإن كان لا يتجاوز الشّكل الثّنائي تركيبًا وسندًا[٢]، مع أنّ الهمذاني نفسه قد عمد إلى استحضار شخصية عيسى بن هشام بإيراد الاسم مركّبًا من جزء أوّل بانفتاحه على المسيحيّة "عيسى" من جهة، واستدعاء آخر يرتبط بالإسلام "ابن هشام" بوصفه أشهر رواة السّيرة النبويّة من جهة أخرى.

فإذا كان الهمذاني عمد إلى توظيف التّفاعل الداخلي، والاستدعاء الباطني بالاحتذاء بالمنهج الخبري السّائد في المورث الدّيني؛ فإنّه يسعى إلى ضمان السّيطرة على المتلقّي، وإحكام القبضة عليه، وتوجيهه نحو نتائج قد ضبطها سلفًا دون وعي من المتلقّي، وهذا ما يمكن ملاحظته -أيضًا- حينما عمد إلى اقتباس قرآني لآية كاملة كما هي، وقد أسبقها بالقول المتّصل بضمير المتكلم :"قُلْتُ: إِنَّا للهِ وإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ"، وهي ذات الآية بعينها من

---

[١] ينظر: المرجع السابق، ١٨١.

[٢] ينظر: محمد نجيب العمامي، مقاربة النص السردي التخييلي من وجهة تداولية: "المقامة البغدادية" للهمذاني أنموذجا
http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:mdgdR3Bht4QJ:laamaminajib

سورة البقرة آية ١٥٦، ولأجل تحقيق غاياته عمد إلى توظيف تناص آخر؛ ولكنّه وظّف بطريقة مختلفة من خلال استثمار بعض التّعبيرات القرآنيّة الموحية كما يلاحظ في قوله: "لَعَنَ اللهُ الشَّيطَانَ، وَأَبْعَدَ النِّسْيانَ، أَنْسَانِيكَ طُولُ العَهْدِ"، وهي ذات التّعبيرات الواردة في سورة الكهف آية ٦٣.

فإذا كان الهمذاني قد اعتمد على الاقتباس القرآني من جهة، واستثمار بعض التعبيرات القرآنيّة من جهة أخرى؛ فإنّه في المقابل لا يغفل توظيف المثل العربي كما يلاحظ في قوله: "وَلَيسَ مَعْي عَقْدٌ عَلى نَقْدٍ"؛ كإشارة موحية على أنّ من معه النقد يعقده في وعاء أو كيس، والفقير يُعدم ذلك كدالة على الفقر وافتقار اليد، ومن مثله –أيضًا– قوله: "قَدْ نَبَتَ الرَّبِيعُ عَلَى دِمْنَتِهِ" بوصفها دالة على طول مدّة الوفاة وتقادم زمنها، أو كما يلاحظ في خاتمة المقامة "المَرْءُ يَعْجِزُ لا مَحَالَهْ"، وذلك في سياق حثّه على الحيلة من أجل كسب الرزق:

اعْمِلْ لِرِزْقِكَ كُلَّ آلـهْ لا تَقْعُدَنَّ بِكُلِّ حَـالَهْ

وَانْهَضْ بِكُلِّ عَظِيَمةٍ فَ"المَرْءُ يَعْجِزُ لا مَحَالَهْ"

والملاحظ أنّ المقامة البغداديّة تزخر بالتّناص مع نصوص نثرية متعدّدة من جهة، ومختلفة المصادر من جهة ثانية، بعد أن أخضعها الهمذاني للغته الخاصّة، فأصبحت منزاحة عن بنيتها اللغويّة الأساس بعد أن أعاد تكوينها وصياغتها في قالب لغوي مختلف، فغيّب عنها بناءها الأوّل ليقدّمها للمتلقّي في قالب من السخريّة والتّندر.

ولذلك تضمّن نص المقامة البغداديّة ترداد بعض القوالب المحفوظة في النسق الجمعي التي تقتضي المعرفة المسبقة ما بين المتخاطبين، عطفًا على ضغط الامتثال للأعراف والتّقاليد الاجتماعيّة؛ كالتّمهيد للدّعوة التي تفترض بدورها أسبابًا مقبولة، منها ما تكفلت به التحية، ومنها ما يتّصل بمكوّنات الكنية، ومنها ما يرتبط بأسئلة تطرح عادة على المعارف، ومنها ما يحدّده سياق الحديث والموقف، ومن ذلك –مثلاً– قوله: "وَحَيَّاكَ اللهُ أَبَا زَيْدٍ"، و"وَمَدَدْتُ يَدَ البِدَارِ، إِلي الصِدَارِ، أُرِيدُ تَمْزِيقَهُ"، و"هَلُمَّ إِلى البَيْتِ نُصِبْ غَدَاءً".

ولهذا؛ فالهمذاني سعى في نصّه إلى محاولة استدعاء حزمة من القوابل المتوارثة بالتّفاعل معها، والتأثُّر بها، حتّى أصبحت لحمة من النّص، وجزءًا من تكوينه؛ بل تحوّل النَّص إلى حقول دلاليّة متشابكة في داخله ومنصهرة بجوفه، بحيث يستدعي الحاضر منها الغائب، والغائب الحاضر، فتتقاطع النّصوص في وعي المتلقي بناءً على ثقافته ووعيه المعرفي، وهو ما يُنتِج نوعًا من التّفاعل والتّواصل الذي من شأنه أن يجعل من النّص نصًّا متناسلاً من نصوص أخرى تختبر ثقافة المتلقي وموسوعته لملء الفراغات التي يستدعيها النّص.

إنّ أهميةِ التّناص –أيًّا كان نوعه ومصدره– تأتي من خلال انفتاح نص المقامة على عوالم معرفيّة ومرجعيّة ثقافيّة، وذلك بتعدّدها وانشطارها، وتشابك علاقاتها بنصوص أخرى متنوّعة؛ فاستحضار النّص

القرآني، والتّراثي، والشّعري، والعُرف المجتمعي يفرض على المتلقّي أن يستدعى سياقًا حضاريًّا، وثقافيًّا، واجتماعيًّا لا يقف عند حدود العصر الذي نشأ فيه الهمذاني وأنشأ فيه مقامته؛ وإنّما يتجاوزهما إلى ما قبلهما من عصور مع ما فيها من حمولات معرفيّة، وثقافيّة، واجتماعيّة، الأمر الذي يؤدّي إلى تحقيق أعلى درجة من فاعلية عمليّة التلقي والاتِّصال، وبهذا أصبح النّص منفتحًا على فضاءات معرفيّة واسعة، ومرجعيّات تراثيّة متعدّدة، حتى استحالت المقامة وفق هذا المنظور مشرعة على عوالم تتجاوز إطارها الزماني والمكاني؛ بل إنّها تتجاوز تجربة الهمذاني الذاتيّة، وهذا ما يؤكِّد أنّ عمليّة الإبداع لا تنشأ من الفضاء، ولا تولد من فراغ، على اعتبار أنّ النّص شبكة غير متناهية من التحوّلات الدلاليّة للنّصوص التي استجمعته، وتناصّت به، وتفاعلت معه.

٢-٣ البنية النّصيّة: ويقصد بها البُنية النّصيّة الصّغرى والكبرى التي تشكّلت في النّص من خلال البعدين السّسيولوجي والسّيكولوجي. وتعتمد على معايشة الكاتب للواقع معايشة اجتماعيّة ونفسيّة. وتنقسم إلى قسمين هما: البنية السيسونصيّة، والبنية السيكولونصيّة[١].

٢-٣-١ البنية السسيونصيّة: تشكّل البنية السسيونصيّة كجزءٍ من لُحمة النّص، ولذلك لا يكاد أي نص أدبي يخلو منها ما دام أنّ الواقع الاجتماعي يشكّل فيها بنية حيّة من بنى النّص.

والملاحظ أنّ نص المقامة البغداديّة، وفقًا لحمولته الدلاليّة يتضمّن واقعًا اجتماعيًّا مأزومًا ينبض به مجرى النّص وبنيته، وهذا ما يتّضح من خلال ثنائية التّضاد في الواقع المعاش؛ فهناك ثنائية الفقر والغنى، والاحتيال والطّيبة، وحياة القرية والمدينة.

فكلّ تلك الثنائيات بحمولتها الدلاليّة التي يحفل بها نص المقامة تقدّم وصفًا يكاد يكشف عن حالة الصّراع والانقسام في داخل البنية الاجتماعيّة، والتركيبة السياسيّة التي يعيشها إنسان القرن الرابع الهجري وتحديدًا منتصفه.

ولعلّ اللجوء لهذا النّوع من الكتابة جاء وفق معطيات متّسقة بأسبابها الموضوعيّة والتأريخيّة، مع المزج ما بين الواقع من جهة، والمتخيل من جهة ثانية، بهذا استطاعت المقامة الكشف عن عمق التجربة التي يحملها بديع الزمان الهمذاني، وفق حمولات تضمّنها النّص، وهو ما يوحي بالصور الواقعيّة التي قاربها عبر نمذجة الحالات الإنسانيّة التي لفظها الواقع، وأعاد إنتاجها في صورة أدبيّة.

إنّ البنية النّصيّة تنطوي على ثنائية متضادّة ومتناقضة في الآن ذاته، وذلك من خلال بؤرة متصارعة ما بين عالمين: عالم الثّراء والفقر، وعالم الواقع والمتخيّل، على اعتبار أنّ ذلك الصّراع ليس صراعًا بين محتال يُدعى عيسى بن هشام من جهة، وقروي ساذج يُدعى أبو زيد السّوادي من جهة

---

[١] ينظر: مبروك، عبدالله، ضباب، نظرية الاتصال الأدبي بين التنظير والتطبيق، مرجع سابق، ١٨٣.

أخرى؛ بل هو صراع مثال في البنية المجتمعيّة القائمة، ولهذا فهو مرآة كاشفة عن واقع حياتي مأزوم لم يحسمه النّص بعد، وهذا ما يتّضح في قول ابن هشام –مثلاً–: "اشْتَهَيْتُ الأزَاذَ، وأَنَا بِبَغْدَاذَ، وَلَيسَ مَعْي عَقْدٌ عَلى نَقْدٍ، فَخَرَجْتُ أَنْتَهِزُ مَحَالَّهُ حتَّى أَحَلَّنِي الكَرْخَ، فَإِذَا أَنَا بِسَوادِيٍّ يَسُوقُ بِالجَهْدِ حِمارَهُ، وَيَطَرِّفُ بِالعَقْدِ إِزَارَهُ، فَقُلْتُ: ظَفِرْنَا وَاللهِ بِصَيْدٍ، وَحَيَّاكَ اللهُ أَبَا زَيْدٍ، مِنْ أَيْنَ أَقْبَلْتَ؟ وَأَيْنَ نَزَلْتَ؟ وَمَتَى وَافَيْتَ؟ وَهَلُمَّ إِلَى البَيْتِ، فَقَالَ السَّوادي: لَسْتُ بِأَبِي زَيْدٍ، وَلَكِنِّي أَبُو عُبَيْدٍ".

فالصّورة التي تقدّمها المقامة لشخصيّة السّوادي تكشف عن مدى قدرة ابن هشام في تخيُّر ضحاياها، واصطيادهم، والتّغرير بهم، خاصّة عندما عمد الهمذاني إلى تصوير ذلك بألفاظ موحية، وصور متلاحقة يشدّ لُحمتها الإيجاز في التّعبير، والرّشاقة في التّصوير، مصحوبة بطرافة في رسم جُلّ التفصيلات المرتبطة بالحدث وتتابعه، يرافقها حواراتٍ موجزة، ولغة سلسة ومتصاعدة تكسر عنها رتابة السّرد أو توقفه، وتدفع به نحو موطن العقدة واحتدام بؤرة الصّراع :"فَلَمَّا أَبْطَأْتُ عَلَيْهِ قَامَ السَّوادي إِلَى حِمَارِهِ، فَاعْتَلَقَ الشَّوَّاءُ بِإِزَارِهِ، وَقَالَ: أَيْنَ ثَمَنُ ما أَكَلْتَ؟ فَقَالَ: أَبُو زَيْدٍ: أَكَلْتُهُ ضَيْفًا، فَلَكَمَهُ لَكْمَةً، وَثَنَّى عَلَيْهِ بِلَطْمَةٍ، ثُمَّ قَالَ الشَّوَّاءُ: هَاكَ، وَمَتَى دَعَوْنَاكَ؟ زِنْ يَا أَخَا القِحَةِ عِشْرِينَ، فَجَعَلَ السَّوادي يَبْكِي وَيَحُلُّ عُقَدَهُ بِأَسْنَانِهِ وَيَقُولُ: كَمْ قُلْتُ لِذَاكَ القُرَيْدِ، أَنَا أَبُو عُبَيْدٍ، وَهُوَ يَقُولُ: أَنْتَ أَبُو زَيْدٍ".

وبهذا يلاحظ أنّ نصّ المقامة بما فيه من أحداث، وشخصيّات، وصراعات تكاد تكشف عن جانب من العيوب الاجتماعيّة، وتدلّ على خلل في البنية الأخلاقيّة التي شغَلت مخيلة صاحب النّص، فنقلها إلى المتلقّي دون أن يقحم نفسه في مجراها، فعكست بالتّالي صراع الذّات مع ذاتها، والذوات الأخرى بكلّ تداعياتها وحمولاتها ومآلاتها، وهي إشارة دالة تشي بفداحة الخلل في البنية الاجتماعيّة والأخلاقيّة التي يعشيها إنسان منتصف القرن الرابع الهجري.

٢-٣-٢ البنية السيكولونصيّة: تتشكّل البنية السيكولونصيّة في النّص من خلال العديد المواقف التي تحملها المقامة، على اعتبار أنّ الأحداث مبنية على التسلسل الزمني التقليدي لوقوعها من البداية، إلى الوسط، فالنّهاية، وهذه الطريقة شائعة في بناء الحدث في الموروث القصصي العربي، وترتبط البنية السيكولونصيّة بالبنية السسيونصيّة؛ لأنّ البنية السيكولوجيّة تتشكّل نتيجة للبنية الاجتماعيّة التي يدل عليها النّص[١].

والملاحظ أنّ الزّمان والمكان في المقامة البغداديّة جاءا مقترنين معًا من غير انفصال، باعتبارهما صنو الحياة التي يعيشها الإنسان، فشخصيّة سارد المقامة يتحدّث عن عالمه القصصي الذي لم يدعه معلقًا بأرض مجهولة، ولا بأزمان بعيدة؛ بل جعلهما مرتبطين أيّما ترابط بشخصيته السرديّة والإسناديّة: "حَدَّثَنَا عِيسَى بْنُ هِشَامٍ ... وأَنَا بِبَغْدَاذَ".

---

[١] ينظر المرجع السابق، ١٨٤.

مع ملاحظة أنّ الزّمن الذي يسرد فيه عيسى بن هشام نفسه الحادثة على أصحابه غير الزّمن الآني؛ لأنّ الأحداث التي يسردها هي أحداث مسترجعة وقعت في زمن مضى، وإن كان مرتبطًا بشخصيته وأحوالها وسلوكها، إلاّ أنّه زمن نسبي متعدّد؛ لأنّه مشدود للواقع الخارجي للشخصيّة، ومرتبط بحالة النفسيّة والشعوريّة، إنّه زمن متخلص من فكرة التأريخ بمفهومه الدّقيق للحدث النفسي أو الواقعي، ومرتبطٌ بتأريخ الأحوال والحوادث.

فالهمذاني نفسه عمد إلى الاشتغال على الشخصيّة التي لا تعبأ بالتدقيق في ساعات الزّمن، على اعتبار أنّ الزمن مأخوذ بقيمته من وقعه على شخصيّة الإنسان، وارتباطه بمواقفه وبتجاربه وما تتركه من أثر فيها. فعندما يقول عيسى بن هشام: "اشْتَهَيْتُ الأُزَاذَ"، و"وَلَيسَ مَعْي عَقْدٌ عَلى نَقْدٍ"؛ فهو بهذا قد اختزل الألم الذي يعانيه الكثير من الأدباء الذين يحيون في ذلك العصر، وهو ما يكشف عن خلل متراكم في البنى الاجتماعيّة؛ بل هو المعادل الموضوعي لصراع الذّات مع صراع الفاقة والحاجة، وكذا الحال عندما عمد إلى وصف حال السّوادي بالقول: "يَسُوقُ بِالجَهْدِ حِمِارَهُ، وَيَطَرِّفُ بِالعَقْدِ إِزَارَهُ"، فهو بهذا التّعبير قد اختزل –أيضًا– واقعًا مرًّا مكسوًّا بالفقر، والفاقة، والحاجة برمزيّة ذلك السّوادي.

ومع أنّ أحداث المقامة في تصاعد وتطوّر مستمرين، سواء على مستوى الزّمان والمكان جريًا نحو دفع الحدث الأخير إلى نهاية القصة؛ إلاّ أنّ اللافت أنّ زمن المقامة الواقعي زمن قصير قد لا يتجاوز السّاعة؛ ولكنّه في المقابل زمن فني مستمر قوامه ثلاثة: "وأَنَا بِبَغْدَاذَ"، "فَخَرْجْتُ أَنْتَهِزُ مَحَالَّهُ حتَّى أَحَلَّنِي الكَرْخَ"، "فَإِذَا أَنَا بِسَتوادِيٍّ يَسُوقُ"، وبهذا فإنّ البنية السيكولونصيّة عكست الزمن النفسي للشخصيّة، إلى جانب الزمن الواقعي، وذلك من خلال الشعور بمرارة الواقع المعاش؛ نظير ما يحمله من صراعات وتناقضات طالت البنية الاجتماعيّة.

والملاحظ أنّ اللغة الواصفة –التي احتواها النّص– حملت للمتلقّي الكثير من أبعاد المكان، وذلك لخدمة الثيمة الرئيسة التي تضطلع بها المقامة، بدءًا من الأسطر الأولى، حتى كاد التشكيل المكاني أن يتحوّل إلى صورة حيّة لدائرة أكبر للمكان، فمن قول صاحبها: "وأَنَا بِبَغْدَاذَ ... الكَرْخَ"، ثم "السوقِ" بما فيه من شواءً، وطعام، وحلوى، وأكل، ثمّ الاعتصاف نحو المراقبة، وترقب نتائج الحيلة، وأخيرًا مآلات الضحيّة، دون عزل ما بين البنية الزمانيّة والمكانيّة، وهذا بدوره ما جعل من دلالات النّص ومشيراته أكثر عمقًا، فغدا النّص مسرحًا لجماع ذلك.

إنّ اللعبة السرديّة، والمقاطع الوصفيّة التي يزخر بها النّص منذ اللحظة الأولى لعمليّة السرد أثمرت للمتلقّي خطابين غير منفصلين؛ أحدهما فنّي يتّصل باللغة الجماليّة التي قامت عليها المقامة، والآخر سردي يتعلّق بآليّات تقديم النّص؛ حتى استحالت المقامة بنية نصيّة كبرى ذات دلالات وأبعاد موحية.

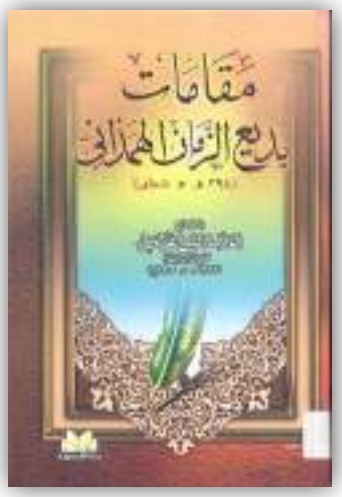
أمّا التفاعل الخارجي فيتمثّل في مدى تفاعل النّص مع القارئ، وغالبًا ما يكون المتقي متذوّقًا لمثل هذا النوع من الجنس الأدبي ومنتجًا له، على اعتبار أنّ النّص الذي ينتجه القارئ هو نتيجة تفاعله مع النّص ذاته.

٣- الوسيلة الاتّصاليّة

ويقصد بذلك قناة الاتِّصال من وجهة نظر تقنيّة في الأساس، وهي في الغالب تتكوّن من مجموع العمليّات الماديّة المتحقّقة؛ بدءًا من كتابة المؤلِّف للنّص، وانتهاءً بفعل القراءة وتملّك القارئ لهذا النّص. وللوسيلة التي تمدّنا بالنّص دورها في العملية النقديّة، على اعتبار أنّ النّص المكتوب له أبعاده المختلفة عن المسموع والمرئي؛ لأنّ لكلّ وسيلة خصائصها التقنيّة التي تؤثِّر تأثيرًا معيّنًا في المتلقّي[١].

والنّص المعني بالدراسة وصل إلينا مطبوعًا في كتاب ضمن مجموعة المقامات، تحت عنوان "مقامات بديع الزمان الهمذاني"، ويقع في ٢٦٥ صفحة من القطع المتوسّط، وحوى إحدى وخمسين مقامة، احتلت المقامة البغداديّة المرتبة الثالثة عشرة، بشرح مقتضب لبعض مفرداتها من قِبل العلامة الشيخ محمد عبده، كما أنّها صادرة عن دار الفضيلة/ القاهرة، وقد خلا الكتاب من تأريخ النشر.

[١] ينظر: إيمانول فريس، قضايا أدبية عامة؛ آفاق جديدة في نظرية الأدب، (الكويت: عالم المعرفة، ٢٠٠٠)، ٣٥، ومبروك، عبدالله، ضباب، نظرية الاتصال الأدبي بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ١٨٥.



الغلاف الخارجي

صورة ضوئية من الداخل

والملاحظ أنّ عتبات الكتاب بدءًا من الغلاف قد افتقدت لعناصر الجذب، والإثارة، والإغراء، نظرًا لما ما يتطلّبه الغلاف عادة من خاصيتيّ التّناسب والثقافة البصريّة، حيث جاء في أكثر من لون، مع رسم في أسفله تضمّن شكلاً تراثيًّا قديمًا يحمل بعدًا تقليديًّا، تتوسّطه ريشة مائلة باللون الأخضر المتدرّج. في حين جاء عنوان الكتاب بصيغة ثنائية، أي يقوم على دالّين تجمع بينهما علاقة الإضافة، وذلك

بإضافة مقامات إلى بديع الزمان الهمذاني، وكأنّ المضاف والمضاف إليه بمنزلة الشّيء الواحد.

وفي منتصف الغلاف، وبسمك خط أصغر، وردت عبارة "بشرح العلاَّمة الشيخ محمد عبده" بوصفها دالّة على ماهيّة الشّارح ومكانته العلميّة، لتلحق بها، وبخطٍ أقل سمكًا "مفتى الديار المصرية"، كأنّما هي إيحاء بالتوجّه الأيديولوجي للشّارح.

أمّا عناوين المقامات –ومنها المقامة البغداديّة– فقد جاءت متساوية تمامًا مع سمك خط المتن، ما أفقدها خصوصيّة العنوان، ودوره الذي يلعبه طبقًا لتحوّلات السّمك، وهو ما أفقد العنوان بينة خاصّة على الأقل بصريًّا؛ فضلاً عن تداخل عناوين المقامات مع بعضها البعض داخل الصّفحات، فلا يعرف انتهاء المقامة إلاّ بعنوان المقامة بحدٍّ فاصلٍ على شكل هندسي بسمك صغير جدًّا.

أمّا سمك الخط في المتن وشكله، فقد انحنى نحو التوسط متّخذًا الضّبط سمة لازمة في كلّ الكتاب، لوجود الكثير من المفردات الغريبة في نصوص المقامات، أمّا هامش الشّرح فقد نحا نحو المتن من حيث الشّكل؛ ولكنّه أقلّ سماكة، ما أدّى إلى ضعف الإفادة منه.

٤– المتلقّي وإستراتيجيّة القراءة

ويقصد به بالمتلقّي القارئ للنّص سواءً أكان قصديًّا أم ضمنيًّا؛ ولهذا ويفترض الاتِّصال الأدبي أن يكون القارئ مشاركًا بقدر ما في حلّ شفرة المؤلّف الثقافيّة، فكلّ نصّ يرد القارئ إلى وقائع ومفاهيم وقيم يكون فهمه لها شرطًا لفهم مدلول النّص[١].

وبناءً على ذلك؛ ويمكن أن تتمّ معالجة هذا المحور من خلال ثلاثة أبعادٍ؛ هي: نوع القارئ، ودور القارئ، وإستراتيجيّة الاتِّصال.

٤–١ نوع القارئ

ويقصد به متلقّي النّص الأدبي، سواء كان قارئًا مقصودًا أو ضمنيًّا، وفي أغلب النّصوص الأدبيّة يلحظ أنّ القارئ قرائيًّا ضمنيًّا على اعتبار أنّ الأديب لا يتوجّه بنصّه إلى قارئ محدّد؛ ولكنّه يتوجّه إلى جمهور القرّاء والمتلقّين، في حين يكون القارئ القصدي هو ذاك القارئ الذي يقصده الأديب بعينه، ويوجّه إليه نصّه.

ولا شكّ أنّ بديع الزمان الهمذاني لا يتوجّه إلى قارئ مقصود لذاته؛ وإنّما هو ذلك القارئ الضمني، كما يلاحظ ذلك من خلال السّياق التركيبي، والصّوري، والدّلالي. وبهذا؛ فإنّ القارئ في هذه الحالة يعتبر بمثابة البنية النّصيّة التي تتطلّع إلى حضور متلقٍ ما دون أن تحدّده بالضّرورة، فهو الذي يقوم بعمليّة التّواصل والاتِّصال من خلال القدرة على استكشاف الشّفرة الكامنة في النّص، التي هي بمثابة المعنى غير المألوف من المألوف؛ لأنّ المعنى المألوف في النّص لا يضيف جديدًا للقارئ، على اعتبار أنّ القارئ يفهم النّص بوصفه صدىً للمنظومات

[١] ينظر: مبروك، عبدالله، ضباب، نظرية الاتصال الأدبي بين التنظير والتطبيق، مرجع سابق، ١٨٦.

الفكريّة، والمعرفيّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة التي اختارها وجسّدها في رصيده الخاص.

إنّ المقامة البغداديّة لا تتوجّه إلى قارئ محدّد بعينه، وهذا ما يمكن ملاحظته منذ الوهلة الأولى لفعل الخطاب؛ بدءًا من عنوان المقامة ذاته، مرورًا بخطاب التّصدير: "حَدَّثَنَا عِيَسى بْنُ هِشَامٍ"، وانتهاءً بالبيت الشعري:

"اعْمِلْ لِرِزْقِكَ كُلَّ آلهْ لا تَقْعُدَنَّ بِكُلِّ حَالَهْ
وَانْهَضْ بِكُلِّ عَظِيَمةٍ
فَالمَرْءُ يَعْجِزُ لا مَحَالَهْ"

ولذلك؛ فإنّ خطاب المقامة لا يتوجّه إلى فئة معيّنة من القرّاء أو لقارئ بعينه؛ ولكنّه موجّه لكلّ متلقٍّ للأدب في المقام الأوّل، ولكلّ محايث لمثل ذلك الواقع المأزوم في كلّ زمان ومكان؛ نظرًا لما يحمله النّص من سمات فنيّة وجماليّة، وما يعكسه من جوانب إنسانيّة، واجتماعيّة، وسلوكيّة.

والملاحظ أنّ الهمذاني لم يقتصر على الخطاب النثري؛ ولكنّه عمد إلى تضمين نصّه بخطاب شعري على لسان عيسى بن هشام، بطلب أعمال مباشرة جاءت بصيغتي الأمر والنهي: "أَعْمِلْ"، و"لا تَقْعُدَنَّ"، يقابلها عمل غير مباشر ظاهره التّبرير، وباطنه الإشادة بالتحيّل والتّحايل والكدْية، مدغومًا بصيغة التهنئة بالنّصر التي لا يقصرها لنفسه فحسب، وهي صيغ خطابيّة لا تقف عند حدودها الزمانيّة والمكانيّة ما دام هناك صراعان طبقي واجتماعي، وواقع مأزوم..!!

٤-٢ دور القارئ

إذا كان متلقّي النّص هو المسؤول الأوّل عن فكِّ شفرته وفتح مغاليقه؛ فإنّ له كذلك العديد من الأدوار المتكاملة؛ لتتمّ بها "الرؤية الموضوعية والشمولية للنص من حيث معالجة أبعاده ومستوياته"[١]. ومن أهم تلك الأدوار التي ينبغي أن يتمثّلها قارئ النّص وفقًا لنظرية الاتّصال الأدبي؛ هي:

١. استكشاف المعنى.
٢. ملء الفراغات.
٣. ربط الأجزاء غير المترابطة.
٤. ضبط البنى المتحوّلة.
٥. تأسيس البُنية النهائيّة.

٤-٢-١ استكشاف المعنى

أي كشف القارئ للمعاني الإيحائيّة والمتعدّدة في النّص، والتي تتكشف من تنوّع ثقافة المتلقّي، ووعيه المعرفي، وتعدّد قراءاته، ولعلّ استكشاف المعنى يتمّ من خلال ثلاثة أبعاد تتمثّل في: هيكليّة النّص، والصورة العقليّة، والبنية الإبلاغيّة[٢].

أمّا هيكليّة النّص فينبغي من خلالها النّظر إلى النّص على أنّه هيكل عظمي، أو جوانب تخطيطيّة يقوم القارئ بتحقيقها وتجسيدها، أي أنّ القارئ في هذه الحالة يستمدّ وجوده وكينونته من أنّ العمل الأدبي ليس نصًّا تمامًا، وليس ذاتيّة القارئ تمامًا؛ ولكنّه يشملها مجتمعين، أو مندمجين.

---

[١] ينظر: المرجع السابق، ١٨٦.
[٢] ينظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

ومن ثمّ؛ فإنّ النّظر إلى النّص الأدبي بعيدًا عن دور المتلقّي يشبه الهيكل العظمي، حيث تدبّ فيه الروح حينما يشرع المتلقّي في فض مغاليقة، وفك شفرته، وإعادة إنتاجه، وتركيبه.

والملاحظ أنّ نصّ المقامة البغداديّة في حال استبعاد أي إسقاطات للمتلقّي تتعلق بفهم دلالاته ومشيراته، يبدو مادّة مجرّدة تشبه الهيكل الذي لا روح فيه، أو هو عبارة عن رموز لغويّة مكتوبة على متن الأوراق؛ ولكن عند القراءة الواعية، يبدأ النّص ينبض بحياة المعاني، ويستجيش بالدلالات، لتأتي المرحلة الثانية من مراحل استكشاف المعنى المرتبطة بالصورة العقليّة التي تتشكّل أثناء فعل القراءة لبناء الموضوع بناءً جماليًّا ودلاليًّا في صورة حيّة ملؤها التّناغم والتّلاحم.

إنّ نصّ المقامة محمّل برسالة ذات مغزى إنسانيّ وثيق الصّلة بحياة البشر في جميع العصور؛ نظرًا لوجود الكثير من الثوابت المتعلّقة بحاجات الإنسان الضروريّة، سواء كانت روحيّة، أو معيشيّة يستطيع المتلقّي كشفها من خلال معايشته لحياة النّص.

فغياب العدالة الاجتماعيّة، واستفراد طبقة محدّدة بالثّروة أورث المجتمع سلسلة من الفقراء والمعدمين، كما أورثه ضياع الكثير من أصحاب المواهب الأدبيّة، وهو ما أدّى بهم إلى اصطناع الحيلة والمخادعة من أجل لقمة العيش، وكلّ ذلك نابع من سوء تقدير السّلطة لرجال الفكر والأدب، وأصحاب المواهب، فغاب الرقيب، وتلاشى الحساب من خلال انغماس طبقة واحدة متفرّدة بالمثال، والعيش الرغيد بألوان الطعام، وأنواع المأكولات.

أمّا البنية الإبلاغيّة للنّص بوصفها مرحلة من مراحل استكشاف المعنى، فلا يمكن أن تتحقق إلاّ من خلال آليّات التفاعل ما بين النّص والقارئ؛ بهدف إبراز الأثر الذي تحدثه الجوانب الاستكشافيّة، وفقًا لما يختزله النّص من دلالة عميقة يشي إليها.

والملاحظ أنّ البنية الإبلاغيّة في نص المقامة البغداديّة تكاد تتمثّل في بؤرة الصّراع القائم ما بين مواهب الأديب، وفطنته، وذكائه، وسلطة أثخنت بالثروة، واكتنزت بمتعة الأكل والطعام دون أي اهتمام بمتطلّبات الأديب المعيشيّة، وكأنّما السلطة، وكذا المجتمع أصبحا خصمين لمواهب الأديب وبراعته بالسّعي نحو معاقبته على أدبه، وثروته اللغويّة.

وهذه البنية لا تُلاحظ عادةً إلاّ في من خلال المستوى الدلالي العميق للنّص، ولذلك فلا نكاد نتبينها في العناصر اللغويّة الواحدة، أو التّراكيب الانفراديّة السطحيّة؛ لأنّها أجزاء متشعّبة تقف عند حدود الإشباع والإمتاع؛ ولكنّها في المحصلة النّهائية تنتمي إلى ذلك الجذر الدّلالي العميق، وتعود إليه، ولهذا ينبغي القيام بكلّ إجراءات التّفاعل ما بين عناصر النّص التي يفيض بها من أساليب لغويّة متفرّدة، وطرائق تعبيريّة خاصّة، وشخصيّات ذات ملامح مختلفة، وسلوكيّات استثنائيّة، وأحداث متفرّدة من أجل إدراكها والتّفاعل معها مجتمعة بوصفها

أدوات لا تتكرّر – غالبًا– بهذه الكيفيَّة إلاّ في نصٍ بهذا العمق؛ نظرًا لما يحمله من دلالات وإيحاءات، سواء كانت ظاهرة أو مضمرة.

٤-٢-٢ ملء الفراغات

إنّ على القارئ دورًا كبيرًا للوعي بدلالات النّص وفهم مشيراته، ولن يتمكّن من القيام بذلك الدور إلاّ من خلال ملء الفراغات التي يحدثها النّص، وذلك وفقًا للبنية الكليّة المتمثّلة فيما لم يقله النّص تصريحًا؛ ولكن السّياق النّصي عبّر عنه تعبيرًا ضمنيًّا[١].

والملاحظ أنّ نصّ المقامة البغداديّة لا يصرّح بماهيّة الصّراع ما بين توهج الموهبة الأدبيّة من جهة، وبين سلبيّة السلطة والواقع الاجتماعي من جهة ثانية، وربّما أنّ استعمال التقنية السّرديّة "حَدَّثنا" ضروريّة في هذا المقام؛ للكشف عن ماهيّة هذا الصّراع دون الاستعداء للسلطة القائمة، والمجتمع المثال، ولهذا فما من كلمة، أو تركيب، أو صورة، أو حوار، أو إشارة لمّاحة مضمّنة في بنية النّص إلاّ كان لها دورها التّجاذبي مع البنية الكليّة للنّص بدلالاته، بالتّضافر مع مجموع تلك العناصر اللغويّة الأخرى المجاورة لها، سواء كانت قبلها أو بعدها، وبهذا تكون بنية الصّراع ما بين الأديب عيسى بن هشام، وبين موازين القوى في مجتمعه العباسي، وكلّها مجتمعة تفسّر لنا دالة النّص، والغرض منه.

فشخصيّة عيسى بن هشام ترمز إلى انقلاب القيم وتدهورها في مجتمع القرن الرابع الهجري، وخاصّة في منتصفه؛ يقابلها شخصية السّوادي الرّامزة إلى القيم النبيلة، وما يتعلّق بها من طيبة النّفس، وسلامة القلب، خاصّة بعد أن أصبحت الكديّة والاحتيال أداة للاسترزاق.

فالقراءة الواعية من قِبل المتلقّي تكشف عن البنية الدالة، على اعتبار أنّ النّص الإيحائي كثيرًا ما يعتمد على ملء بنية الفراغات؛ فحينما يقول عيسى بن هشام –مثلاً– :"خَرْجْتُ أَنْتَهِزُ مَحَالَّهُ حتَّى أَحَلَّنِي الكَرْخَ"، و"ظَفِرْنَا وَاللهِ بِصَيْدٍ؛ فإنَّ كلمة "أنتهز"، و"ظفرنا.. وصيد"، توحي بدلالتين، الأولى ترتبط بطريقة ما إلى الشّروع في الحيلة، أمّا الثانية فتتعلّق بالخبرة المتكررة، يعضدها المكان المنظور في "الكرخ" بوصفه أرقى أحياء بغداد، الذي لا يؤمّه إلاّ المترفون، كما أنّ البطل معدم لا يكاد يعرف "النَّقد" الذي يتعامل به الأثرياء، فكأنّما بضاعة الأديب في انفصال تامٍ مع النقود والثروة، وكذا الحال عندما يقول السّوادي –مثلاً–: "نَبَتَ الرَّبِيعُ عَلَى دِمْنَتِهِ"؛ فإنّ دلالة المثل لن تستقيم إلاّ من خلال اقترانه بالسّياق، ووجود قارئ قادرٍ على استيعاب مرامي المثل والمغزى من توظيفه في جوف النّص، وارتباطه بموقف الشخصيّة، وبهذا يسهم القارئ الواعي بملءِ هذا الأحيزة الدلاليّة للكلمات والصّور والمعاني في النّص.

٤-٢-٣ ربط الأجزاء غير المترابطة

في هذا الجانب يقوم القارئ بربط المعاني الدلاليّة والشعوريّة فيما بينها، فقد يكون النّص غير مترابط

---

[١] ينظر: المرجع السابق،١٩١.

على مستوى التركيب اللغوي المألوف؛ كترتيب الأفعال، والأسماء، والحروف، وذلك وفقًا لسياقاتها المألوفة في التراكيب الإسناديّة، سواء كانت اسميّة وفعليّة؛ لكنّه قد يكون مترابطًا على المستوى الفني والشعوري[١].

وبناءً على ذلك؛ يمكن القول: إنّ المقامة البغداديّة مترابطة بحسب التراكيب اللغويّة المألوفة، وهو ما يجعل من البعد الدلالي، وكذا الفنّي والشّعوري مترابطين بحسب السّياق الذي قيلت فيه، وذلك بالنّظر إلى مدى قدرة المتلقّي على التّفاعل مع النّص ووعيه به، ومن ذلك على سبيل التمثيل قول عيسى بن هشام: "وَلَيسَ مَعْي عَقْدٌ عَلى نَقْدٍ". حيث يلاحظ في المثل السابق أنّ هناك ترابطًا تركيبيًّا بالمعنى المألوف لهذا التركيب؛ ولكن في المقابل غير مترابط دلاليًّا إلاّ من خلال وعي المتلقّي بأبعاد المثل، وفهم المغزى الدّلالي من توظيفه، والسّياق المضمر الذي يدل عليه، على اعتباره إشارة دالة إلى قلّة ذات اليد من ناحية، وإضمار الحيلة والكديّة سياقيًّا من ناحية أخرى، ومثله مثل الوصف المتعلّق بالسّوادي في قول ابن هشام: "وَيَطَرِّفُ بِالعَقْدِ إِزَارَهُ"، كونها دالة على امتلاك السّوادي القليل من المال لم يصبه إلاّ بالكثير من الجهد والعناء.

٤-٢-٤ ضبط البنى المتحوّلة

يقوم القارئ في النَّص -أيضًا- بضبط البنى اللغويّة والسياقيّة التي تتحوّل عن دلالاتها النّصيّة، فقد يكون المعنى اللغوي للبنية معبّرًا عن الدلالة المعجميّة؛ ولكنّه في سياق النّص يُعبّر عن الدلالة الإيحائيّة والرمزيّة[٢].

والملاحظ أنّ نصّ المقامة البغداديّة يحفل بالعديد من الشّواهد على تحوّل المعنى المعجمي إلى بنية دلاليّة منظورة في السّياق التي ترد به، بحيث تكتسي معنى آخر؛ دلالة، وانزياحًا، وإيحاء، وهذا ما يلاحظ -مثلاً- في قول عيسى بن هشام: "اشْتَهَيتُ"، فالبنية الإفراديّة للكلمة تعبّر عن المعنى المعجمي لها؛ ولكنّها سياقيًّا كما في البنية التركيبيّة تدلّ على معنى الجوع، والرّغبة الملحّة للأكل، كما قد تشي إلى قلّة ذات اليد التي وصل إليها حال الأدباء والعلماء في منتصف القرن الرابع الهجري. وهذا ما ينسحب -أيضًا- على قول السّوادي: "قَدْ نَبَتَ الرَّبِيعُ عَلَى دِمْنَتِهِ" على اعتبار أنّ كلّ كلمة مفردة لها معناها الخاص بها كبنية إفراديّة تتّصل بمعناها المعجمي الصِّرف؛ ولكنّها في البنية التركيبّة والسياقيّة اكتست معنىً ودلالةً؛ تعبيرًا عن تقادم عهد وفاة أبي السّوادي.

٤-٢-٥ تأسيس البنية النهائيّة

تتأسّس البنية النهائيّة للنّص من خلال الفراغات البنائيّة التي يتمّ ملؤها والأجزاء التّركيبيَّة التي تمّ ربطها، والبنى المتحوّلة التي تمّ ضبطها، وكلّها تسهم في تشكيل البنية النهائيّة للنّص[٣].

---

[١] ينظر: المرجع السابق، ١٩٢.

[٢] ينظر المرجع السابق، ١٩٣.

[٣] ينظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

وتأسيسًا على ذلك يمكن ملاحظة أنّ البنية النهائيّة للنّص تتمحور حول:

١. غياب العدالة المجتمعيّة في ظلّ ضعف مركز الخلافة، خاصَّة في منتصف القرن الرابع الهجري تحديدًا، وهو ما أدّى إلى وجود طبقتين متناقضتين في داخل بنية المجتمع؛ تراوحت ما بين طبقة فقيرة معدمة وكادحة، وأخرى غنيّة تتنعم بفاحش الثّراء.
٢. عدم تقدير السّلطة الحاكمة للأدباء، والعلماء، والشّعراء، وأصحاب المواهب، حتى وصل بهم الحال إلى اتّخاذ الكدية والحيلة سبيلاً للمخاتلة من أجل لقمة العيش.
٣. تدهور في القيم، وانفلات في الأخلاق، وانعدام التّكافل والتّعاون ما بين أفراد المجتمع؛ فضلاً عن الأنانية الفرديّة، والإحساس بالغربة الذاتيّة والمجتمعيّة، فأصبح الفرد في عصر الكاتب ضحية للظّروف الاجتماعيّة والسياسيّة.
٤. اتّسم النّصف الثاني من القرن الرابع الهجري بتناقضات حادّة، أنتجت تفاوتًا واضحًا واختلالاً اجتماعيًّا تجلّى في العوز والحاجة، وقلّة ذات اليد؛ حتى طال الكتّاب والأدباء.

٤-٣ إستراتيجيّة القراءة

ويقصد بها "الآلية التي يتم من خلالها قراءة النص"[١]، وتتشكّل هذه الآليّة من: البعد الذّاتي، والصّوري، والباطني، والجدلي، والوظيفي.

[١] المرجع السابق،١٩٤.

٤-٣-١ البعد الذّاتي: يعدّ أحد الأبعاد الرئيسة في إستراتيجيّة القراءة، من خلال "تعميق الوعي الذاتي من خلال انفصال الذات عن ذاتها أثناء عملية القراءة الإستراتيجية للنص"[٢].

وهو بهذا المفهوم يجعل القارئ ينظر إلى النّص بمعزلٍ عن ذوات الآخرين، أو عن أي مؤثّرات أخرى؛ بل ينبغي عليه عزل تجاربه الخاصّة وتنحيتها جانبًا، بحيث يتعامل مع النّص تعاملاً حياديًّا بعيدًا عن أي تجربة ذاتيّة أو غيريّة[٣].

وتأسيسًا على ذلك؛ فإنّ القارئ المجرّد من أيّ مؤثّرات، أو تجارب أخرى، يرى أنّ المقامة البغداديّة عبارة عن نصّ أدبي ساخر، يبدأ بـ"حَدَّثَنَا عِيَسى بْنُ هِشَامٍ"، وينتهي ببيتين من الشّعر:

اعْمِلْ لِرِزْقِكَ كُلَّ آلهْ لا تَقْعُدَنَّ بِكُلِّ حَالَهْ
وَانْهَضْ بِكُلِّ عَظِيَمةٍ فَالمَرْءُ يَعْجِزُ لا مَحَالَهْ

وما بين البداية والنهاية تتشكّل مجموعة من الأحداث المتسلسلة، تبدأ باحتيال عيسى بن هشام للسّوادي الذي قصد مدينة بغداد طلبًا للرزق، فيوقعه ابن هشام في حيلة، تبدأ بالتحايا، وتنتهي بالضّرب واللّطم، إذ يأخذه إلى أحد المطاعم، ويطلب له ما طاب ولذّ من أنواع الأكلات، ثمّ أستأذنه ابن هشام:

[٢] المرجع السابق، نفس الصفحة.
[٣] يتشكّل البُعد الذّاتي من حدوث الانشطار ما بين ذات القارئ وذاته، أو من خلال استكشاف عالم باطني في النّص بفعل انشطار الذّات، أو بمطالعة النّص بمعزلٍ عن ذوات الآخرين، وبمعزل عن أيّ مؤثّرات أخرى خارجيّة، أو من خلال مطالعة النّص مع تنحية تجارب القارئ الخاصّة، إضافة إلى التّعامل مع النّص تعاملاً حياديًّا. ينظر: مراد عبدالرحمن مبروك، من صوت الذات إلى سلطة النّص: قراءة في شعر عبد يغوث الحارثي في ضوء نظرية الاتصال الأدبي، (نجران: نادي نجران الأدبي، ٢٠١٣)، ١٨٧.

"يَا أَبَا زَيْدٍ مَا أَحْوَجَنَا إِلَى مَاءٍ يُشَعْشِعُ بِالثَّلْجِ، لِيَقْمَعَ هَذِهِ الصَّارَّةَ، وَيَفْثَأَ هذِهِ اللُّقَمَ الحَارَّةَ، اجْلِسْ يَا أَبَا زَيْدٍ حتَّى نأْتِيكَ بِسَقَّاءٍ، يَأْتِيكَ بِشَرْبةِ ماءٍ"، فلمَّا استبطأه السَّوادي قام إلى حماره منصرفًا، فبادره الشَّوَّاء: "أَيْنَ ثَمَنُ ما أَكَلْتَ؟ فَقَالَ: أَبُو زَيْدٍ: أَكَلْتُهُ ضَيْفًا، فَلَكَمَهُ لَكْمَةً، وَثَنَّى عَلَيْهِ بِلَطْمَةٍ..".

فإذا كانت المقامة قدّمت للقارئ صورة من صور الحيل والكدية، في قالب ساخرٍ مضحك؛ فإنّ مثل هذه القراءة الذاتيّة أو المجرّدة لا تكاد تتجاوز حدود الوصف، والرّصد، والتّسجيل للأحداث والمواقف والشخصيّات دون أن يُضفي عليها القارئ أيّة أبعادٍ، سواء كانت إيحائيّة، أو دلاليّة، أو تجارب خاصّة أو عامّة، إلاّ في حدود وعيه المعرفي، وخلفيته الثقافيّة، وخبراته بالسّياقات التأريخيّة التي وُلد من رحمها النّص، وهذا ما يمكن تسميته بالمستوى الأوّل للقراءة.

٤-٣-٢ البعد الصُّوري

يأتي هذا البعد في المرتبة الثانية من مراتب القراءة الإستراتيجيّة للنّص بعد البعد الذاتي؛ لأنّه يتشكّل أثناء قراءتنا للنّص الأدبي، حيث يقوم القارئ ببناء صورة التّركيب السّلبي، وهو التصوّر الذي يتشكّل في الوعي أثناء القراءة، وهو ركن أساس في الخيال الإبداعي الذي ينتج في النهاية الموضوع الجمالي.

والملاحظ في المقامة البغداديّة أنّ هناك انسيابًا واضحًا لأبعاد الصّورة في الوعي الذّاتي لتصل إلى مرحلة من التشكّل الكلي، مكوّنة من خلالها عناصرها الجماليّة، والفنيّة، واللغويّة، والسرديّة، وفق مستويات متعدّدة احتفى بها النّص؛ بدءًا من وجود شخصيّات ذات أحوال وصور ومكوّنات؛ مع اختلاف في مواقفها واتّجاهاتها وردّات أفعالها، إضافة إلى تعارض مصالحها وتباين غاياتها، مع ما في النّص من مستويات متعدّدة للتّعبير جمعت ما بين السرديّة، والوصفيّة، والحواريّة، والجدليّة، وبهذا يمكن ملاحظة أنّ الصورة تتجاوز نطاق الخيال البسيط الذي يقف عند حدود السخرية والتّسلية والإضحاك.

ولا شكّ أنّ هذا المستوى من القراءة يعدّ مثمرًا، سواء على مستوى دلالة النّص، أو من خلال وعي المتلقّي؛ لأنّ الاتّجاه إلى صنع حياة متحرّكة، ومصالح مشتركة أو متقاطعة، فضلاً عن تلك الأهواء المتضاربة غير المتجانسة تحتاج إلى طاقة من الخيال الخلاّق، الذي يقوم بتركيب الوقائع الشبيهة بالأحداث التي نشاهدها في الواقع، وهي شعواء، عزلاء، متفرّقة، مبعثرة، غير جذابة؛ ولكنّها في النّص مستوية كثيفة ومجتمعة في بؤرة واحدة، محكمة الصّلة فيما بينها، بحيث تقود القارئ إلى معناها الفنّي والدّلالي والإيحائي، حينما التقطه الأديب من الواقع بكلّ جزئيّاته الصّغيرة والكبيرة، والمألوفة وغير المألوفة، المتساوية والمتناقضة، ثمّ يجمعها في وعيه، ويعيد إنتاجها وتركيبها وصياغتها من مخزون وعيه المعرفي، وثقافته، وخبراته، فإذا هي في النّص ذات حياة نابضة، ووجود متميّز.

وما ذلك الوصف الذي أمدّنا على هيئة هذا البدوي الدّاخل إلى المدينة، وعلى أحواله، ونفسيته، وشيئًا كثيرًا من طبائعه وسلوكه؛ فضلاً عن أنواع الأطعمة، وألوانها، وأذواقها، وروائحها، والطّريقة التي تصنع بها، "أَنْحَى الشَّواءُ بِسَاطُورِهِ، عَلَى زُبْدَةِ تَنُّورِهِ، فَجَعَلها كَالكَحْلِ سَحْقاً، وَكَالطِّحْنِ دقًّا..."، وبوقع هذه الأطعمة في النّفس "كَوْكَبيَّ اللَّوْنِ، يَذُوبُ كَالصَّمْغِ، قَبْلَ المَضْغِ..."، وبمشهد العراك وضرب الشّوّاء للسّوادي في آخر النّص، وما فيه من زيادة في المعنى والإيحاء، من خلال الوصف الحي للحركة الجسميّة، وتمثيلها بعرض مفصل "قَامَ السَّوادي إِلَى حِمَارِهِ، فَاعْتَلَقَ الشَّوَّاءُ بِإِزَارِهِ، وَقَالَ: أَيْنَ ثَمَنُ مَا أَكَلْتَ"؛ فمثل هذه الحركة والوصف، وما رافقهما من حوار، وما أعقبهما من شجار حادٍّ وصل إلى الضّرب، كلّ ذلك من شأنه إحداث مشاركة وجدانيّة مع القارئ.

لقد كشفت الجمل السرديّة التي حملت الوصف المكاني –مثلاً– العديد من الأبعاد الحضاريّة للمكان والإنسان، وبذلك يمكن ربط العلاقة ما بين الصّورة الحضاريّة في النّص، والطبيعة البشريّة لشخصيّات المقامة.

فقول عيسى بن هشام على سبيل التّمثيل: "اشْتَهَيْتُ"؛ لفظة مجرَّدة تدل على جوع راوي المقامة؛ ممّا جعل الأنماط السرديَّة في المقامة تتشكَّل وفقًا لمفتاح المقامة: "اشْتَهَيْتُ" التي تدل على مكنونات نفسٍ بشريّة ليس معها "عَقْدٌ عَلى نَقْدٍ"، ولذلك، فإنَّ الحدث: "فَخَرْجْتُ أَنْتَهِزُ مَحَالَّهُ"؛ يوحي بسعي هذا الرجل الجائع ليتلذّ بوصف أنواع "الأَزَاذ" الموجودة؛ ولكنّ وعي الشخصيّة بأنّها لا تملك نقدًا دفعتها لأن تقول: "حَتَّى أَحَلَّنِي الكَرْخَ". "فَإِذَا أَنَا بِسَوادِيٍّ...."، كما يمكن تفسير الدلالات المتعلّقة بوصف أنواع الطعام وأشكاله، كالدّال على مستوى أذواق المجتمع في العصر العباسي، خصوصًا منتصف القرن الرابع الهجري.

٤-٣-٣ البُعد الباطني

أي "استكشاف بنية النص الباطنية من خلال فهم القارئ للنص"[١]، وهذا البعد الإستراتيجي يشكّل محورًا جوهريًّا لما يتضمّنه النّص من تشكيل صوري، وسياقي، ودلالي.

فإذا كان نص المقامة يبدأ بجملة "حدّثنا عيسى بن هشام"؛ فهي بهذا تنقل المتلقّي من الواقع إلى المتخيّل، ومن الحاضر إلى الماضي، وهكذا يعبر القارئ إلى عالم النّص الذي ابتدعه خيال بديع الزمان، بجعله حاضرًا بشخصيّاته، وأمكنته، وأزمنته، ثمّ أخذ يحشوه بما شاء من أحداث متسلسلة، وصراعات مختلفة تتّصل بطبائع عصره، خاصّة فيما يرتبط بعالم الكدية والاحتيال، بجانب عالم السخرية والإضحاك.

لقد قدّم نصُّ المقامة للقارئ مشيرات حيّة تنبض بالحركة الحضاريّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة، بكلّ

---

[١] ينظر: مبروك، عبدالله، ضباب، نظرية الاتصال الأدبي بين التنظير والتطبيق، مرجع سابق، ١٩٦.

ما فيها من تناقضات وممارسات، وشخوص وصراعات، وفق حركة نصّ المقامة الزمانيّة والمكانيّة، والإنسانيّة، فكأنّه عين بآلة تصوير تقدّمها للرائي، من خلال بؤر راصدة لجميع حركات المجتمع، وواقعه المعاش، مبرزًا في الوقت ذاته ما أصابه من خلخلة طالت بنيته، فغدا النّص محمّلاً بالكثير من الدّلالات المرتبطة بالإنسان والمكان، دون أن يكون مقصورًا على زمن ولادة النّص التأريخيّة؛ فغياب السّلطة الحاكمة، وسوء تقديرها لرجال الفكر، وتهميش الأدباء والكتّاب، أدّى إلى تبدل القيم، واختلال معايير الأخلاق، وضياع العدالة الاجتماعيّة في توزيع الثّروة، وهو ما أنتج طبقتين مختلفتين ومتناقضتين: الأولى: طبقة الفقراء والمحتاجين. والثانية: طبقة الأغنياء والمترفين.

٤-٣-٤ البعد الجدلي

ونعني به جدليّة التوقّع والذاكرة، أو وجهة النّظر الجوّالة، وتتشكّل هذه القراءة من خلال حدوث شيء غير متوقّع، كنّا نتوقّعه من قبل، فعند قراءة نصّ ما، فنحن نمضي على نحو متّصل في تقويم الأحداث وإدراكها، وفقًا لتوقعاتنا المستقبليّة بناءً على خلفية الماضي[١].

ولذلك؛ فإنّ حدوث شيء غير متوقَّع من شأنه، أن يجعلنا نعيد صياغة توقعاتنا وفقًا لهذا الحدث، بالتالي نعيد تفسير المعنى الذي نسبناه إلى ما سبق وقوعه، وعلى هذا؛ فإنّ وجهة النّظر الجوّالة تتيح للقارئ أن يسافر عبر النّص، كاشفًا بذلك كثرة المنظورات التي يترابط بعضها مع بعض، والتي تعدَّل كلمّا حدث انتقال من واحد منها إلى الآخر[٢].

ومثل هذه القراءة تعمل على بناء التألق ما بين الرّموز المختلفة في النّص؛ لأنّ القارئ يكتشف مجموعة من الأبعاد والرّموز غير المتوقّعة أثناء قراءته الطوّافة للنّص.

وهذا ما يلاحظ في علاقة عيسى بن هشام بالسّوادي؛ كونها تشي إلى رمزين؛ الأوّل رمزٌ يتعلّق برحلة انقلاب القيم وتدهورها في مجتمع منتصف القرن الرابع الهجري، حينما أصبحت الكدية وسيلة من وسائل التّحايل والارتزاق = ابن هشام، والثاني رمزٌ للقيم الأصليّة بما فيه طيبة النّفس، وسلامة القلب = السّوادي.

فإن كان الهمذاني يسعى إلى رسم حوار بين الشخصيتين الرئيستين في أحداث المقامة، فهو يقدّم جانبًا اجتماعيًّا تتبدَّى فيه هشاشة اللّحمة ما بين أفراد المجتمع، ويجلّي جانبًا من الصّراع الإنساني ما بين القيم الأخلاقيّة الفاضلة، والحاجات الإنسانيّة بصورة ساخرة تظهر فيها معاناة الأديب حتى تحوَّل إلى صعلوك تسوقه النّقمة، وتحدوه الحاجة، ومن خلالها يسوّغ الهمذاني طريقة الكدية، ويبسط بالتّالي طرق الحيلة للوصول إلى ما يرجوه كما يلاحظ في خاتمة المقامة:

أَعْمِلْ لِرِزْقِكَ كُلَّ آلهْ لا تَقْعُدَنَّ بِكُلِّ حَالَهْ

---

[١] ينظر: المرجع السابق، ١٩٧.

[٢] ينظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

وَانْهَضْ بِكُلِّ عَظِيَمةٍ فَالمَرْءُ يَعْجِزُ لا مَحَالَهْ

لقد اختزل نصّ المقامة الحركة الاجتماعيّة بتمامها، فقد انتقل من مجرّد ظهور الرّغبة في تناول الطعام "اشْتَهَيْتُ الأُرَازَ"، إلى ممارسة الآراء الحرّة ممثلة في فعل الانتهاز "أَنْتَهِز"، وتحيّن فرص الطعام في محلات بغداد الباذخة "حَتَّى أَحَلَّنِي الكَرْخَ"، والبطل مع ذلك فقير معدم "وَلَيسَ مَعْي عَقْدٌ عَلى نَقْدٍ".

ولعلّ تلك النقولات أولى علامات المصادمة لوعي القارئ، الأمر الذي يدفع بالنّص إلى مزيد من الأحداث المأساويّة؛ حتى يصبح السّوادي الذي "يَسُوقُ بِالجَهْدِ حِمارَهُ" أوّل ضحايا في النّص.

ثمّ تتلاحق صور الاحتيال المثيرة من أجل الحصول على لقمة عيش، ويالها من صرخة حادّة قويّة مدوّية في وجه الظلم الواقع على المثقفين في عصر المؤلّف، وهذا بدوره ما أثمر عن مضمون ذلك الشعر في آخر النّص.

ولعلّ المضمون الجدلي ما بين الشخصيتين عيسى بن هشام والسّوادي يبدو جليًّا ضمن تقديم الكثير من الأعمال اللغويّة ذات معانٍ متعدّدة، وهذا ما يلاحظ في بعض أقول عيسى بن هشام المحمّلة بالكثير من السلوكيّات الدينيّة، والأعراف الاجتماعيّة، فهناك الدعاء: "حيّاك الله"، والتّكنية "أبا زيد"، فضلاً عن تتابع الأسئلة: "مِن أينَ أقبلتَ؟ وأينَ نزلتَ؟ ومتى وافيتَ؟"، وأخيرًا الدعوة: "هلمَّ إلى البيتِ".

وبهذا استطاع عيسى بن هشام إقامة جسر من العلاقة، من خلال بعض الأعمال اللغويّة المنجزة، سواء على مستوى اللفظة المفردة، أو من خلال معانيها ودلالاتها؛ فالبدء بالدُعاء بوصفه تحيّة، والتحيّة سلوك اجتماعي له دور علائقيّ ما بين الطرفين، كونها تذيب الجليد ما بين طرفي التّفاعل القولي[١]، كما أنّها بمثابة التمهيد الجيّد للحوار بينهما، كما أنّ للكنية دورها التواصلي، فهي تكسب المخاطَب هويّة فتؤدّي بالتالي عمل تأثير بالقول، هو الطَّمأنة بخلق نوع من الألفة والتّفاعل ما بين المتكلم والمخاطَب. وهي أعمال تشارك في إنجازه آليّة السّؤال، وأدوات الدّعوة[٢].

والملاحظ أنّ عيسى بن هشام بدأ بطرح السؤال الأوّل دون أن ينتظر جوابًا، ليردفه بسؤال مباشرة، فثانٍ، وثالث، فهو يردّد قوالب اجتماعيّة تكاد تكون محفوظة، تقتضي معرفة مسبقة ما بين المتخاطبين[٣].

ولعلّه يسعى من خلال ذلك إلى تحقيق الإيهام بأمرين؛ أوّلهما: الامتثال للأعراف الاجتماعيّة في مقام لقاءِ مَن تربط بينهم سابق معرفة، وثانيهما: التّمهيد للدّعوة التي تفترض بدورها أسبابًا وجيهة، منها ما تكفّلت به التحيّة بمكوّناتها من كنية، وأسئلة تطرح على المعارف من الأشخاص. ومنها ما يقدّمه السّياق المرجعي، على اعتبار أنّ عيسى مقيم،

---

[١] ينظر: العمامي، مقاربة النص السردي التخييلي من وجهة تداولية، مرجع سابق.
[٢] ينظر: المرجع السابق.
[٣] ينظر: المرجع السابق.

والسّوادي وافد جديد على المدينة، ولا مقرّ له فيها معلومًا بعد[١].

والملاحظ أنّ السّوادي لم يردّ على أسئلة عيسى بن هشام، كما أنّه لم يبادر بالإنكار، في الآن نفسه معرفته به، مكتفيًا فقط بالنّفي "لستُ بأبِي زيدٍ"، واقتصر بالقول: "ولكنّي أبو عُبيد".

والملاحظ –أيضًا– أنّ عيسى بن هشام استطاع من خلال أعماله اللغويّة –بتتابعها– كسب ردّ فعل السّوادي، ومن ثمّ دفعه في الاتِّجاه الذي يحبّذه ويسعى إليه، ولهذا استطاع توظيف كلّ ذلك في مصلحته؛ ليحصر كلامه في موضوع العلاقة القديمة، فأنجز سلسلة من الأعمال اللغويّة هي التّقرير، والدّعاء، والسّؤال. فأكّد الخطأ وبرّره بالنّسيان، ودعم المعرفة السّابقة بالسّوادي بالسّؤال: كيفَ حالُ أبيكَ؟ أشابٌّ كَعَهدِي أمْ شابَ بعدِي؟ وللسّؤال هنا وظيفة حجاجيّة، إذ يهدف إلى إقناع الابن المتردّد بمعرفة بالأب سابقة. وهذه المعرفة ليست معطىً من معطيات خطاب عيسى؛ وإنّما هي مضمّنة فيه[٢].

وقد أثمرت أعمال عيسى بن هشام اللغويّة، وأدّت المنتظر منها. وهو عمل تأثير بالقول يمكن تسميته بزرع الثّقة في نفس السّوادي. وقد زال شكّه، وانخرط في الحوار طبقًا لخطّة عيسى بن هشام. وذلك بإنجازه عملي الجواب والرّجاء[٣]: "لَقَدْ نَبَتَ الرَّبِيعُ عَلَى دِمْنتِهِ وأَرجُو أنْ يصيِّرَهُ اللهُ إلى جنَّتِهِ."

والملاحظ أنّ السّوادي قد يكون صدّق أقوال عيسى بن هشام، ووثِق به؛ ومن هنا بادر بقطع الشكّ باليقين، بموقفه عندما سمع بموت الأب من خلال حركة دالة على التأثّر والتأسّف على من مات له قريب، أو عزيز إلى النّفس.

ومن هنا استطاع ابن هشام تضييق الدائرة على السّوادي، إلى التأكّد من أنّه أسلس له القياد، فعاد مباشرة ودون أيّ تمهيد إلى غرضه الأوّل وهدفه الأساس. فجدّد الدّعوة منجزًا عملاً مضمّنًا في القول مباشرًا هو التّخيير، وعمل تأثير بالقول هو الإجبار. فقد حبّب إلى السّوادي طعام السّوق ونفرّه من طعام البيت، أو كاد. واستغلّ السّياق المرجعي ليذكّره، من خلال عبارة "السُّوق أقرب"، بما يعرف ويعاني، إرهاقه وجوعه. وأوحى إليه، في الآن نفسه، بطول المسافة التي تفصلهما عن البيت، وبما يمكن أن ينجرّ عنها من انتظار، ومزيد إرهاق. فأثّر فيه بالقول، وأسال لعابه، وأفقده القدرة على الكلام. فمال معه واثقًا به، مسلّمًا أمره له[٤].

وأدّت أعمال التّأثير بالقول من خداع وطمأنة، وحمل على الاقتناع إلى نشأة سوء تفاهم خلقه عيسى، ولعله سيسعى إلى تعميقه. فما دام سوء التفاهم قائمًا، فخطّته تسير حسب ما يريد لها ويشتهي. ومن

---

[١] ينظر: المرجع السابق.
[٢] ينظر: المرجع السابق.
[٣] ينظر: المرجع السابق.
[٤] ينظر: المرجع السابق.

زاوية التلقي يستدعي العمل غير المباشر سيناريو الاحتيال، في حين يذكر عمل التّأثير بالقول بسيناريو الضّيافة. فهل سيظلان متراكبين إلى نهاية المقامة؟ أم هل سينفصلان؟ وكيف؟![١].

الملاحظ أنّ عيسى بن هشام هو مَن تكلّم، ومَن حدَّد وجهة الحوار، فأنجز بالكلام والحركة من الأعمال ما يمكن أن يسير به قدُمًا نحو الغاية المنشودة، في حين يلاحظ أنّ السّوادي أصبح مجبرًا –دون أن يشعر– بالخضوع لمآلات ما يريده عيسى بن هشام[٢]، ثمّ يأخذ عيسى بن هشام بيد السّوادي نحو سوق الأطعمة، ويتحدَّث إلى الشّوّاء فينجز أعمالاً لغويّة ذات صيغة مباشرة هي الطّلب: "افْرِزْ لأبِي زيدٍ... ثمَّ زِنْ لَهُ... وَاخْتَرْ لَهُ... وَانْضُدْ... وَرُشَّ... ليأكلَهُ أبو زيدٍ هَنِيًّا".

فجملة تلك الأعمال اللغويّة أنّها أعمال ناجحة، بناءً على ما قام به الشّوّاء عندما "فَأَنْخَى الشَّوَّاءُ بِسَاطُورِهِ..."، وقد أجاد ابن هشام، فتحكّم في الكلام، وانصاع له الشّوّاء، وصاحب الحلوى، والسّوادي. فأمرَ، ووصفَ، وقرّرَ، وسَمّى. وفي آخر المطاف اقترحَ وعلّل[٣]: "يَا أَبَا زَيْدٍ مَا أَحْوَجَنَا إِلَى مَاءٍ يُشَعْشِعُ بِالثَّلْجِ، لِيَقْمَعَ هَذِهِ الصَّارَّةَ، وَيَفْثَأَ هذِهِ اللُّقَمَ الحَارَّةَ" صدَّقه السّوادي، وبقي ينتظر الماء.

٤-٣-٥ البعد الوظيفي

يتمثل البعد الوظيفي للقراءة الإستراتيجيّة في جعل المألوف غريبًا، وذلك من خلال مستويين هما: الصّدارة والخلفيّة، والموضوع والأفق[٤]. إذ إنّ الصّدارة والخلفيّة تشي إلى العلاقة التي تسمح لعناصر معيّنة بأن تبقى في الخارج، في حين ترتدّ العناصر الأخرى إلى السّياق العام، ذلك أنّ علاقة الخلفيّة بالصّدارة تمثّل بنية أساسيّة تنتج إستراتيجيّات النّص عن طريقها توترًا يفجّر سلسلة من الأفعال والتّفاعلات المختلفة، وينحل هذا نهائيًّا مع بزوغ الموضوع الجمالي. وبهذا يمكن النّظر إلى النّص من منظورين؛ الأوّل يرتبط برؤية النّص في ذاته، والثاني يتعلّق برؤيته في إطار سياقه العام.

ووفقًا لذلك؛ يمكن النّظر إلى نصّ المقامة البغداديّة من منظور الصّدارة، من خلال المعنى المعجمي لكلمة "مقامة" على اعتبارها مكان الجلوس أو المجلس، وكذا الحال في المعنى المباشر لكلمة "البغداديّة" المنسوبة مكانًا إلى مدينة بغداد بالعراق، نظرًا لموقعهما في صدارة النّص منذ الوهلة الأولى للقارئ، وهذا ما ينسحب على العبارة المباشرة في البداية: "حَدَّثَنَا عِيَسى بْنُ هِشَامٍ قَالَ: اشْتَهَيْتُ الأَزَاذَ، وأَنَا بِبَغْدَاذَ، وَلَيسَ مَعْي عَقْدٌ عَلى نَقْدٍ.."؛ ولكن إذا وصل المتلقّي إلى الرؤية من الخلف، فسيظهر أنّ خلف عيسى بن هشام يختفي الهمذاني، باعتباره

---

[١] ينظر: المرجع السابق.
[٢] ينظر: المرجع السابق.
[٣] ينظر: المرجع السابق.
[٤] ينظر: مبروك، من صوت الذات إلى سلطة النص، مرجع سابق، ١٩٣، وينظر: مبروك، عبدالله، ضباب، نظرية الاتصال الأدبي بين التنظير والتطبيق، مرجع سابق، ١٩٨.

الباثّ الأوّل للخبر، وصانع الحدث؛ لأنّه صاحب الدّور الفاعل منذ العنوان، بوصفه النواة التي تختزل النّص، وتوحي بمراميه من جهة، ومن جهة أخرى على اعتبار العنوان وظيفة تأثيريّة تقبل التّحفيز لاكتشاف النّص من خلال تأسيس دافعيّة تغري القارئ وتستفزه منذ البداية، بتوجيه المتقبّل نحو نتيجة يضمرها صاحب النّص، بدليل ما يمكن ملاحظته في عمل "الإسناد" –مثلاً– حينما عمل على قواعد السّند، وشروط الضّبط والعدالة التي اشترطها المحدّثون لرواية الحديث، فكأنّ الهمذاني مع ذلك يهزأ بالإسناد؛ ولكنّه يشتغل عليه بغية المحاكاة المثيرة للابتسام والسّخرة، فإذا كان المحدّثون أو الحديثيّون يسقطون رواية المجهول؛ فإنّ صاحب النّص في الأدب يجيزها، ويسند حكاية الحدث إلى عيسى بن هشام، ليكفّ عن نفسه تهمة الكذب، أو شهادة الزّور، فمَن أراد أن يكذِّب الخبر، أو يتحقّق من صحة وقوعه، فعليه مساءلة عيسى بن هشام.

أمّا الموضوع والأفق، فإنّه يعتمد على رؤية متلقّي النّص أو قارئه، فله أن يختار منظوره الخاصّ ليصل إلى الأفق النهائي، مع أنّ القارئ الواحد يصعب عليه تحديد أفقٍ نهائي، خاصّة النّصوص الأدبيّة ذات الحمولات الدلاليّة المتعدّدة، فقد يتّجه النّص كنصّ المقامة –مثلاً– إلى حدود مَن ينتقد الواقع المعاش، في ظلّ اختلال موازين السّلطة، وإهمال المكانة المرموقة لأهل العلم والأدب، خاصّة في منتصف القرن الرابع الهجري، بعد أن استحال الأديب قُرَيدًا ليكسب قوت يومه: "كَمْ قُلْتُ لِذَاكَ القُرَيْدِ"؛ ولكن في ثوب من السخرية والإضحاك...!!

٤– ٤ إستراتيجيّة الاتّصال

ويعنى بها عمليّة التواصل التي تتمّ ما بين النّص والقارئ، وتنقسم البنية الاتّصاليّة إلى قسمين: أحدهما يطلق عليه الاتِّصال المتعادل ما بين النّص والقارئ، والآخر يطلق عليه الاتِّصال المنحرف ما بين النّص والقارئ[١].

٤–٤– ١ الاتِّصال المتعادل

ويقصد به توافق الرؤية ما بين النّص والقارئ، أي أنّ النّص يطرح رؤية معيّنة، هذه الرؤية تتوافق ورؤية القارئ، وهو ما يحتاج إلى توافق ما بين الرؤية والأداة في النّص. فإذا توافقت الرؤية الفكريّة والأداة التعبيريّة في النّص، وكلتاهما تتوافقان مع رؤية القارئ، كان الاتِّصال متعادلاً بينهما[٢].

وفي نصّ المقامة نلحظ أنّ هناك توافقًا ما بين الرؤية التي يطرحها النّص، والأداة التعبيريّة التي اشتغل عليها، ولعلّ الحالة الشعوريّة والتّأثير اللذين يحدثهما –مثلاً– النّص يكاد يكون متعادلاً مع الحالات الشعوريّة التي يشعر بها المتلقّي؛ انطلاقًا من حالات صراع الذّات المنتجة للنّص في واقعها المعاش، والحالات المرتبطة بالسّوادي بوصفه الشخصيّة المركزيّة في النّص.

---

[١] ينظر: مبروك، عبدالله، ضباب، نظرية الاتّصال الأدبي بين التنظير والتطبيق، مرجع سابق، ٢٠١.

[٢] ينظر: المرجع السابق، ٢٠٢.

فحالات الفقر، والجوع، والفاقة، والحاجة؛ كلّها صراعات وجوديّة تعتور الإنسان في كلّ مكان وزمان، وهذا بدوره ما يدفع المتلقّي بالتفاعل الوجداني والعاطفي والإنساني مع شخصيّة السّوادي؛ بوصفه الضحية الأكثر تأثرًا وتأثيرًا في النّص، ولعل المشاركة التفاعليّة مع السّوادي تكاد تتّضح بشكل لافت خاصّة في نهاية النّص حينما "قَامَ السَّوادي إِلَى حِمَارِهِ، فَاعْتَلَقَ الشَّوَّاءُ بِإِزَارِهِ، وَقَالَ: أَيْنَ ثَمَنُ ما أَكَلْتَ؟ فَقَالَ: أَبُو زَيْدٍ: أَكَلْتُهُ ضَيْفًا، فَلَكَمَهُ لَكْمَةً، وَثَنَّى عَلَيْهِ بِلَطْمَةٍ"، على اعتبار أنّ المشهد الحواري ما بين السّوادي والشّوّاء، وما تخلّله من حركة ووصف، وما أعقبهما من ضرب وعراك بالأيدي شكّلا صورًا متتالية مثيرة، من شأنها إحداث مشاركة وجدانيّة من جهة القارئ، وهذا ما يمكن وصفه بالمعادل الموضوعي الذي طرحه ت.س. إليوت حينما تحدّث عن الحالة الشعوريّة والدلاليّة المطروحة في النّص تأثيرًا متبادلاً في المتلقّي بالرؤية نفسها التي طرحها النّص[١].

٤-٤-٢ الاتِّصال المنحرف

ويعنى به "عدم توافق الرؤية ما بين النص والمتلقي"[٢]، على اعتبار أنّ المتلقّي للنّص قد يطرح تفسيرًا، أو تأويلاً، أو رؤية مخالفة لما يحمله النّص من المعاني والدّلالات قد لا يكون بالضرورة متوافقًا والرؤية التي يطرحها النّص.

ولهذا الانحراف أسباب، منها عدم إدراك القارئ لفهم النّص، وسبر أغواره؛ لسبب قد يتعلّق بثقافة المتلقّي، أو طريقة معالجته للنّص، أو لطريقة تشكيل النّص ذاته من قِبل المبدع. وقد يكون السبب يرجع إلى غياب السّياق الضّابط ما بين النّص والقارئ، أي عدم وجود معايير دقيقة تضبط العلاقة ما بين النّص والقارئ. وسبب ثالث يتمثّل في الثراء الدّلالي الكثيف للنّص، للحدِّ الذي يجعل معاني النّص متعدّدة، ومن ثمّ، تتعدّد الرؤى النقديّة للقارئ، فيحدث الانحراف الاتِّصالي، ومن ثمّ الدّلالي[٣].

ولعلّ من أبرز نتائج الاتِّصال المنحرف، وجود فراغات في بنية النّص، أو جود ما يُسمّى بالتّركيب السّلبي للنّص. أمّا عن بنية الفراغات؛ فإنّ القارئ أو المتلقّي الواعي يقوم بملئها بحسب وعيه المعرفي، وخلفيته الثقافيّة والأدبيّة، وهذا ما تمّ مناقشته في دور القارئ. أمّا التركيب السّلبي للنّص، فإنّه ينقسم إلى قسمين:

٢- (١-) مقوّمات التّركيب السّلبي.

٢- وظائف التّركيب السّلبي.

٤-٤-٢-١ مقوّمات التّركيب السّلبي: وتتمثّل في المقوّم الشّكلي، والمزدوج، والمجاوز للعالم.

أمّا بخصوص المقوّم الشّكلي لنصّ المقامة البغداديّة، فالملاحظ أنّ النّص يقوم على:

١- البناء النثري التقليدي.

٢- الاعتماد على السّجع، والجمل القصيرة.

---

[١] ينظر: مبروك، من صوت الذات إلى سلطة النص، مرجع سابق،١٩٦.

[٢] مبروك، عبدالله، ضباب، نظرية الاتصال الأدبي بين التنظير والتطبيق، مرجع سابق ٢٠٣.

[٣] ينظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

٣- الاتِّكاء على المشاهد الحواريّة، والصّور المتتالية.

٤- توظيف الاقتباسات القرآنيّة، والأمثال الدراجة.

ومع كلّ ذلك؛ فإنّ دلالة النّص تقوم على بنية من الفراغات التي تحتاج أن تُملأ، وهذا بدوره أدّى إلى وجود خصوبة دلاليّة في ثنايا النّص، تلاحظ من خلال حزمة من الألفاظ والجمل والعبارات، فكأنّما المقامة شاهدٌ على عصر الهمذاني وضميره الحيّ في وجه التناقضات المجتمعيّة التي يعيشها الإنسان في منتصف القرن الرابع الهجري.

أمّا المقوّم المزدوج في النّص فيقوم على الوجه المعكوس الذي صوّره النّص؛ فقد استحالت بؤرة النّص ودلالاته الباطنة، من مجرّد نصٍّ للإضحاك والتّسلية وتزجية الفراغ، إلى مرآة تعكس الوجه الحقيقي للمجتمع في العصر العباسي خلال القرن الرابع الهجري، وما فيه من صراع وتناقض، وتهميش طال العلماء والأدباء.

أمّا المقوّم المجاوز للعالم فيتمثّل في أنّ ما لم تتم صياغته هو ما لم يفهم بعد، وهذا يتّضح من خلال التعدّد غير النهائي للمعنى، ولذلك تظلّ هناك قراءة في النّص لم يتم اكتشافها بعد، كون اللغة في هذا السّياق تمارس لعبتها في البناء السّردي، من أجل فضح المجتمع، وتعريته، وكشفه في قالب من التشكيلات القوليّة.

٤-٤-٢-٢ وظائف التّركيب السّلبي

تتمثل وظائف التركيب السلبي في ثلاثة جوانب؛ هي: خاصيّة التقويم الأدبي، والقوة الأساسيّة للاتّصال الأدبي، وإنتاج وجوه السّلب الأوّليّة والثّانويّة[١].

أمّا فيما يتعلّق بخاصية التقويم الأدبي، فالملاحظ أنّ النّص يتشكّل من مجموعة من الخواص الأدبيّة التي تولّدت أثناء تلقي النّص، لعلّ منها: تعدّد دلالات النّص، والبعد الصّوري، والتشكيل السّردي المعتمد على الحوار، والشخصيّات، إضافة إلى الزمان والمكان، وملء الفراغات التي يملؤها المتلقّي.

أمّا القوّة الأساسيّة للاتّصال الأدبي، بوصفها عنصرًا وظيفيًّا للتّركيب السلبي للنّص، فتتمثَّل في تنبيه القارئ لعناصر مخبوءة لم تتم صياغتها بعد في النّص الأدبي، ومنها يبحث القارئ في آليّات النّص، وفض مغاليقه، فضلاً عن كونها تهيئ الأفعال الأساسيّة اللازمة لفهم النّص، وإدراك أبعاده[٢].

أمّا فيما يتّصل بعملية السّلب التي يعتمد عليها النّص، فهي المحفّز لعمليّة الاتِّصال؛ لأنّ النّص في حالة تواصل مع المتلقِي ما لم تفض أغواره، وتكشف معانيه، فإذا كشفت جميعها توقّفت عمليّة الاتِّصال؛ لأنّها أصبحت مدركة للعيان[٣].

---

[١] ينظر: المرجع السابق، ٢٠٦.
[٢] ينظر: المرجع السابق، ٢٠٧.
[٣] ينظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

٥- الارتداد العكسي

يعتبر الارتداد العكسي آخر آليّة من آليّات معالجة النّص، من منظور نظريّة الاتِّصال الأدبي، وهي رد فعل النّص على وعي القرّاء والمتلقّين له، ويعنى به النّص الذي ينتجه القارئ، أو المتلقّي للنّص، بناء على وعيه وخلفيته المعرفيّة، وذلك عندما يقرأ نصًّا أدبيًّا بعينه، وينتج بعد القراءة نصًّا آخر نتيجة تأثّره بالنّص المقروء، ففي هذه المرحلة يتحوّل القارئ أو المتلقّي مبدعًا نصًّا جديدًا، وقد يكون هذا النّص الجديد عكسيًّا أو توافقيًّا مع النّص الذي قرأه أوّلاً، ومهما يكن من أمر، فإنّ النّص الجديد لا يعدو أن يكون نصًّا ارتداديًّا عكسيًّا؛ إذ إنّه جاء ردّ فعْلٍ على نصّ مقروء[١].

وينقسم الارتداد العكسي إلى قسمين: أحدهما ارتداد عكسي مباشر، وذلك حينما يكون النّص نصًّا يقوم على الإبانة والإفصاح والوضوح، وحينئذٍ يتشكّل نصٌّ عكسي مباشر. وغالبًا ما تكون في النّصوص ذات البنية السطحيّة المباشرة كالخطب مثلاً. والآخر ارتداد عكسي غير مباشر "فينتج عندما يتأثر القارئ أو المتلقي بنص أدبي ثري ومتعدد الدلالات"[٢]؛ نظرًا لما يحمله من بنية عميقة، ودلالات موحية، وغالبًا ما تكون الارتدادات العكسيّة دراسة نقديّة تثري النّص، وتتجاوز به حدود بنيته السطحيّة، ومن أمثلة ذلك دراسة محمد نجيب العمامي "مقاربة النَّص السرديّ التخييلي من وجهة تداولية: المقامة البغدادية للهمذاني أنموذجا"، التي صدرت ضمن كتابه "بحوث في السّرد العربي، مكتبة علاء الدين، تونس، ٢٠٠٥م"، ولهذا سنقف على هذه الدراسة، بوصفها ارتدادًا عكسيًّا غير مباشر.

يبدأ العمامي مقاربته التداوليّة بالوقوف عند عتبة العنوان في المقامة، معتبرًا العنوان مركَّبًا نعتيًّا طرفه الأوّل يحيل إلى جنس أدبي يخضع لقواعد وإكراهات بنائية مخصوصة، باعتباره جزءًا من موسوعة القارئ المتعاون. أمّا الطرف الثاني فيحيل إلى مكان يرجّح القارئ، اعتمادًا على كفاءته الموسوعيّة، وتحديدًا على معرفته بمقامات الهمذاني الأخرى، أنّه مكان الأحداث المرويّة.

فبين مقامة الهمذاني وقارئها عقد قراءة، تكوّن خصائص الجنس بنودَه الكبرى، على اعتبار أنّ القارئ -غالبًا- ما ينتظر تحقّق ما توقّع في مستوى مكوّني العنوان، ومستوى البنى الملزمة؛ لأنّ القارئ متلفّظ مشارك ماثل في خطاب المؤلّف، والنّص منتوج يجب أن ينتمي مصيره التأويلي إلى آليّته التكوينيّة الخاصّة، ومن هذا المنظور فالمؤلّف والقارئ إستراتيجيّتان نصّيتان لا كائنان تجريبيّان.

يتلمّس العمامي الكثير من الجوانب المسكوت عنها في متن المقامة، محاولاً تنشيط التّراكيب من خلال توليد الأسئلة وعرض سيناريوهاتها، فمع نمو الحكاية ينمو التحليل لدى العمامي، فيتأمّل قصة عيسى بن

---

[١] ينظر: المرجع السابق، ٢٠٨.
[٢] المرجع السابق، ١٠٨.

هشام مع السّوادي، وفق لباس تُحاك فيه خيوط الحكاية شيئًا فشيئًا، ويبدو فيه الخطاب متّسقًا متماسكًا.

وبما أنّ من مقتضيات التّواصل أنّ إنجاز أي عمل لغوي مرتهن باجتماع شروط نجاحه، فإنّ العمامي يبني على هذا المقتضى التّداولي تأويلات مناسبة يستخلصها من النّص، مؤكّدًا أنّ القارئ أيًّا كان مكانه وزمانه عنصر مهم من العناصر التكوينيّة للمقامة.

ومع أنّ تحليل العمامي التداولي قد أثبت أهميّته بالنظر إلى النّص الأدبي، بوصفه فعلاً تواصليًّا، وبرهن على قيمة السّياق في تأويل الكلام، فإنّه كشف في الوقت نفسه عن الحاجة في تحليل هذا النّص بالذات إلى مزجه بالمنهج الإنشائي؛ لأنّ السّياق لا يمكن أن ينفصل عن الخصائص البنائيّة للخطاب السّردي.

وتؤكّد دراسة العمامي أنّ الهمذاني استخدم الشّكل الموروث استخدامًا جديدًا، وقد يكون مبتدع المقامة، إلاّ أنّه لم ينشئها من عدم، ففي شكلها ممّا شاع في عصر الكتابة من أجناس وأصداء، وفي مضمونها شبه بما حفلت به كتب الأدب من أخبار الشطّار والمتسوّلين، وفيها من العصر الذي أنتجت فيه سمات وملامح.

ويشير إلى أنّ المقامة البغداديّة تَنْشَدُّ إلى سائر المقامات بأكثر من آصرة، وهذا يحملنا على القول: إنّ الهمذاني لا يصوّر واقعًا؛ بل يُنتج المختلف داخل المؤتلف، أو ينوّع داخل المنوال الواحد. وأيًّا يكن العمل اللّغوي الشّامل في هذه المقامة، فإنّ عسر تحديده واختلاف القرّاء على مرّ العصور حول مقاصد تأليف المقامات، وما في النّص من ثغرات تؤكّد أنّ القارئ، أيًّا كان مكانه وزمانه، عنصر من العناصر التكوينيّة للمقامة.

والملاحظ أنّ التحليل التداولي الذي اشتغل عليه العمامي، له أهميّة في النظر إلى النّص الأدبي، باعتباره فعلاً تواصليًّا، وله أهميّة في تأويل الكلام، كما يُسهم في تحرّر القراءة من سلطة النّص المطلقة، ويخلق حوارًا حقيقيًّا بين الذّات المنشئة، والذّات القارئة؛ ولكنّه في المقابل، أهمل دراسة الخصائص الدلاليّة لنصّ المقامة البغداديّة، كما أنّه اهتمّ بمقاصد القول، وأغفل طرائق القول.

كما أنّ المنهج التداولي لا يفي بتحليل خصائص النّص وبواعثه، كما هو الحال من منظور نظريّة الاتِّصال الأدبي، التي استطاعت –بفضل معطياتها وآلياتها– أن تقدّم قراءة أخرى أحاطت بجوانب بالنّص؛ بدءًا من الرؤية التكوينيّة للمبدع، مرورًا بالخاصيّة النّصيّة، ثمّ الوسيلة التواصليّة؛ ودور القارئ في استكشاف المعنى، وملء الفراغات، وربط الأجزاء غير المترابطة؛ فضلاً عن أنّها كشفت لنا أبعاد إستراتيجيّة القراءة، وما يتبعها من البعد الذّاتي، والباطني، والوظيفي، والصّوري، والجدلي، دون أن تهمل النظريّة إستراتيجيّة الاتِّصال، التي بدورها كشفت عن الاتِّصال المتعادل والمنحرف، ثمّ اكتمل

عقد النظريّة بالارتداد العكسي سواء كان مباشرًا أو غير مباشر.

خرجت الدراسة بعددٍ من النّتائج والتّوصيات، فيما يمكن إجماله في:

أوّلاً: النتائج

- هناك علاقة قويّة ما بين أبعاد النّص وسياقاته وخصائصه، والرؤية التكوينيّة لبديع الزمان الهمذاني.
- تحقّقت الكثير من الخصائص النّصيّة في النّص؛ دلالةً وإيحاءً، ومعنىً، وفراغاتٍ، وتفاعلاً نصيًّا.
- وجود علاقة ما بين البنية النّصيّة والبيئة الاجتماعيّة؛ نظرًا لما يحمله الواقع من صراعات وتناقضات.
- قرّاء النّص ضمنيون؛ بناءً على ما كشفه السّياق التّركيبي، والصّوري، والدّلالي.
- البنية النّصيّة كشفت عن ثنائيّة التضاد ما الفقر والغنى، والاحتيال والطيبة، وحياة القرية والمدينة.
- كشفت آليّة استكشاف المعنى عن غياب العدالة الاجتماعيّة، وسوء تقدير السلطة لرجال الفكر والأدب، وأصحاب المواهب.
- النّص غني بالمعاني والدلالات ما يستوجب على القارئ القيام بدوره لملء الفراغات، وربط الأجزاء غير المترابطة، وضبط البُنى المتحولة، وتأسيس البنية النهائيّة.
- النّص لا يصرّح بماهية الصّراع ما بين توهج الموهبة الأدبيّة، وبين سلبيّة الواقع الاجتماعي.
- كشف النّص عمّا طال منتصف القرن الرابع الهجري من تدهور أخلاقي وقيمي، وهو ما انعكس على مكانة الأدباء والعلماء.
- أبانت إستراتيجيّة القراءة عن البعد الذّاتي، والصّوري، والباطني، والجدلي، والوظيفي للنّص.
- يتشكّل البعد الصّوري في النّص من خلال بنية الشخصيّات، ومستويات التعبير سواء كان سردًا، أو وصفًا، أو حوارًا.
- أبرز البعد الباطني للنّص عن وجود طبقتين إحداهما تمثِّل الفقراء والمحتاجين، والأخرى تتشكّل من طبقة الأغنياء والمترفين.
- البعد الجدلي للنّص يتمثّل في رمزين أحدهما يعبّر عن انقلاب القيم وتدهورها في منتصف القرن الرابع الهجري، والثّاني يعبّر عن القيم الأصلية.
- هناك اتِّصال متعادل للحالات الشعوريّة لدى متلقّي النّص، واتّصال منحرف نتيجة بنية الفراغات التي يحملها النَّص.

ثانيًا: التّوصيات

- يحفل تراثنا العربي النثري بالكثير من الخصائص النّصيّة التي تحتاج إلى مزيد من العناية والدراسة، في ظلّ تنوّع النظريّات النقديّة الحديثة، ومنها نظريّة الاتِّصال الأدبي.
- تعدّ المقامات جزءًا أصيلاً من تراثنا الأدبي، الأمر الذي يدعو إلى مزيد من الدّراسات النقديّة، وذلك من خلال توجيه الباحثين والدّارسين للعناية بها.

المصادر والمراجع

- أمين، أحمد، (١٩٦٩م)، ظهر الإسلام، ط٥، بيروت: دار الكتاب العربي.
- الثعالبي، عبدالملك، (١٩٨٠م)، يتيمة الدهر في أهل العصر، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالمجيد، بيروت: دار الفكر.
- حتي، فيليب، جبور، جبرائيل، جرجي، إدورد، (١٩٩٤م)، تاريخ العرب، ط٩، بيروت: دار غندور.
- خلكان، أحمد، (د.ت)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: د. إحسان عباس، بيروت: دار صادر.
- الزعيم، أحلام، (١٩٩٠م)، قراءات في الأدب العباسي.. الحركة النثرية، دمشق: مطبعة الاتحاد.
- الزيات، أحمد حسن، (١٩٥٤م)، تاريخ الأدب العربي، القاهرة: دار المعارف.
- زيدان، جرجي، (١٩٨٣م)، تاريخ آداب اللغة العربية، بيروت: دار الحياة.
- ضيف، شوقي،(١٩٧١م)، الفن ومذاهبه في النثر العربي، القاهرة: دار المعارف.
- ـــــــ ،ـــــــ،(١٩٧٣م)، المقامة، ط٣، القاهرة: دار المعارف.
- الفاخوري، حنا، (١٩٦٠م)، تاريخ الأدب العربي، ط٣، بيروت: المطبعة البوليسية.
- عبده، محمد، (د.ت) مقامات بديع الزمان الهمذاني، القاهرة: دار الفضيلة.
- عبود، مارون، (١٩٦٣م)، بديع الزمان الهمذاني، القاهرة: دار المعارف.
- عوض، يوسف، (١٩٧٩م)، فن المقامات بين المشرق والمغرب، بيروت: دار القلم.
- فريس، إيمانول، (٢٠٠٠)، قضايا أدبية عامة.. آفاق جديدة في نظرية الأدب، الكويت: عالم المعرفة.
- القاضي، محمد، الخبو، محمد، السماري، أحمد، نجيب، محمد، عبيد، علي، بنخوذ، نور الدين، النَّصري، فتحي، ميهوب، محمد، (٢٠١٠م)، معجم السرديات، تونس: دار محمد علي.
- مبارك، زكي، (١٣٩٥هـ)، النثر الفني في القرن الرابع الهجري، بيروت: دار الجيل.
- مبروك، مراد، وعبدالله، رضوان، وضباب، منصور، (١٤٣٤هـ)، نظرية الاتصال الأدبي بين التنظير والتطبيق، مركز النشر: جامعة الملك عبدالعزيز.
- مبروك، مراد، (٢٠١٣)، من صوت الذات إلى سلطة النص.. قراءة في شعر عبد يغوث الحارثي في ضوء نظرية الاتصال الأدبي، نجران: نادي نجران الأدبي.
- العمامي، محمد نجيب، مقاربة النص السردي التخييلي من وجهة تداولية: "المقامة البغدادية" للهمذاني أنموذجًا.

http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:mdgdR3Bht4QJ:laamaminajib

- يعقوب، إميل، (١٩٨٧)، المعجم المفصل في اللغة والأدب، بيروت: دار العلم للملايين.

Alhamazani's *Baghdadi Maqama*: An Applied Critical Study in the light of the literary Communication Theory

Dr. Sari Bin Mohammed AL Zahrani
Assistant Professor in Literary Criticism
College of Sciences and Arts in Almandaq
Albaha University

Abstract. the paper discusses, both critically and analytically, Alhamazani's *Baghdadi Maqama* in the light of the literary Communication Theory as the text is laden with connotative dimensions, multiple semantic aspects as well as artistic and aesthetic features. The researcher has started with the author's textual creativity denoting social, cultural, and psychological perspectives; handling in the meantime textual features, interactions and structure and communicative channel; ending up with reading and communication strategies and feedback. Besides, the study tackles the relationship between the author as the text creator and the text itself as the mirror of social life in the middle of the fourth Hijri century in accordance with the criteria of the literary communication theory. This is due to the fact that the theory shows interest in the author, the text and the receiver. The paper has reached the conclusion that there is a strong connection between Alhamazani's formative vision and the Textual and social context included in Baghdadi's *Maqama* depending on the meanings, connotations, symbols and implications included in the text.

Key Words: Baghdadi Maqama–literary communication theory

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الانسانية، م٢٨ع٨ ص ص: ٢٢٧- ٢٤٦ (٢٠٢٠م)
DOI:10.4197/Art.28-8.8

وصف الأطلال في الشعر العباسي قصيدة " سلام عليكم " أنموذجا (دراسة نقدية)

د. حمدة بنت مشارك الرويلي

الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية تخصص أدب قديم

جامعة الحدود الشمالية–كلية التربية والآداب

قسم اللغة العربية

مستخلص. أجاد البحتري في الفنون الشعرية المتنوعة في العصر العباسي لا سيما فن الوصف، الذي ظهرت براعته وقدرته فيه أكثر من بقية الفنون، فقد كان من أشهر شعراء الوصف لا سيما في وصف الطبيعة التي عشقها وحاول توظيفها في أغراضه الشعرية المختلفة، لذلك وقع اختياري في هذه الدراسة على قصيدة "سلام عليكم" التي تمثل جانب من هذه الطبيعة، بهدف إلقاء الضوء على نص يعد من النصوص التي تضمنت مشهدا من مشاهد صراع البحتري مع الذئب، إذ تحاول هذه الدراسة الوقوف على السمات الفنية في النص الشعري وكيفية التعامل معه عن طريق الدراسة النقدية والكشف عن عمق الدلالات اللغوية وسبر أغوار هذا النص الشعري الذي يحمل دلالات ومعان عميقة.

الكلمات المفتاحية: سلام عليكم–المقدمة الطللية–ملامح التجديد–وصف الطبيعة.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه والتابعين بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

تقوم فكرة هذا الموضوع على تحليل النص الشعري من خلال تحريك التراكم المعرفي وإثارة التساؤلات؛ لأن صياغة النص تتأسس على بنية فهمه القائمة بدورها على متغيرات الدراسة التي تزيح ثوابته وتكشف مكنوناته، ومن هنا يتراءى التأويل شرطا لإضاءة نصوص الأطلال في الشعر العباسي ويتضح ذلك من خلال ما جاء في قصيدة البحتري التي مطلعها: "سلامُ عَليكُم"، كما لابد لنا من الوقوف

على موقف الشاعر العباسي متمثلا في ذلك الأنموذج، وكيف هي ملامح التجديد لديه نسبة إلى الشاعر الجاهلي صاحب الابتداع الأول للمقدمة الطللية الممهدة للدخول في غرضه الشعري، وكيف كانت ملامح التجديد وتجلياته لدى البحتري في الأسلوب والدلالة، كما يعوزنا في هذا المقام اللجوء إلى منهج الموازنة بين كل من المقدمة الطللية لدى الشاعر الجاهلي، والشاعر العباسي، وذلك من خلال تبني قوانين تحليل الخطاب التي تتعامل مع النص الشعري بوصفه بنية لسانية وفكرية، تحيلنا إلى مرجعيات ثقافية؛ لتكشف من خلال ذلك كله الحمولات الدلالية، التي تساعد على استنطاق النص الشعري ذاته، وإفساح أكبر مساحة من التحليل؛ لأجل الدخول إلى المقدمات الطللية للعصر العباسي من خلال أنموذج البحتري، وذلك للوقوف على السمات الأسلوبية لهذا الفن الشعري.

الدراسات السابقة:

-غالب، طاهر سيف، ونافع محمود خلف." الوصف بين البحتري وابن خفاجة: دراسة موازنة" رسالة ماجستير. جامعة بغداد، ٢٠٠٢م.

-ضيف، عبد الستار محمد." جديد المقدمة الطللية في العصر العباسي" جذور- النادي الأدبي الثقافي بجدة- السعودية مج ٨،ج١٨، ٢٠٠٤م.

-العدوان، أحمد إبراهيم، وعمرو رفيق صابر." ذئب الفرزدق وذئب البحتري بين التقليد والإبداع" المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها – الأردن مج ١٢، ع٤، ٢٠١٦م.

يتمثل هيكل الدراسة بالمحاور التالية:

١- دور وصف الأطلال في الشعر العربي القديم، ومكانة البحتري عند النقاد.

٢- اتجاهات البحتري في شعره من خلال قصيدة " سلام عليكم".

٣- صورة الذئب بين البحتري والمرقش الأكبر وعلاقتها بالأطلال.

٤- ملامح التجديد في المقدمة الطللية لدى البحتري.

وأخيرا الحمد لله رب العالمين.

أولا: دور وصف الأطلال في الشعر العربي القديم، ومكانة البحتري عند النقاد:

برزت ملامح المقدمة الطللية في القصيدة عند الشعراء الجاهليين منذ القدم، فقد استهلوا قصائدهم بالوقوف على الأطلال، وذكر الديار والدمن المتبقية من آثار ديار المحبوبة، ومن الصور التي تتردد في المقدمة الطللية أن يبدأ الشاعر الجاهلي قصيدته بذكر الديار التي عفت أو درست ولم يتبق منها إلا الآثار المتهالكة.

وقصيدة البحتري "سلام عليكم لا وفاء ولا عهد" تعد بشكل أو آخر استمرارا لتلك القصائد الجاهلية التي تتعدد الموضوعات فيها، وتتنوع عناصرها، فعنصر الأطلال يسير في القصيدة على نهج القصيدة الجاهلية، ويرتبط بالغزل والمرأة والوصف، والقصيدة

التي بين أيدينا جاءت في "وصف الذئب"، مما جعل الكثير من النقاد يتهم مثل هذه القصائد بالتفكك وعدم التألف بين الأجزاء، فالدكتور شوقي ضيف يرى أن القصيدة تتكون" من الأبيات أو البيوت المستقلة التي يكتفي فيها كل بيت غالبا بنفسه، غير متوقف على ما يسبقه ولا على ما يلحقه إلا نادرا، وربما كان هذا هو السبب الحقيقي في أن القصيدة الطويلة لا تلم بموضوع واحد يرتبط به الشاعر، بل تجمع طائفة من الموضوعات والعواطف لا تظهر بينها صلة ولا رابطة واضحة، وكأنها مجموعة من الخواطر يجمع بينها الوزن والقافية، وتلك هي كل روابطها، أما بعد ذلك فهي مفككة، لأن صاحبها لا يطيل المكث عند عاطفة بعينها أو عند موضوع بعينه" [١]

فها هو الشاعر زهير بن أبي سلمى يذكر الديار في مطلع إحدى قصائده وما حل فيها من دمار قد تسبب في إثارة دهشته وحيرته، من خلال سؤال يبدأه بالاستفهام الانكاري الذي يشير إلى جهله بتلك الديار، ثم يجيب على نفسه فيقول:

لِمَنِ الدِّيارُ بِقُنَّةِ الحُجْرِ أقوِيْنَ مِنْ حُجَجٍ ومِنْ دَهْرِ [٢]

ونجده أيضا في مقدمة بعض قصائده يتجه إلى الغزل البدوي القح، فيبدأ أبياته الغزلية الرمزية ببكاء الأطلال، فيذكر اسم المحبوبة، والرسوم الدارسة لتلك الأماكن، والحيوانات التي تعيش في تلك الديار، ويبدأ بالتعرف عليها بعد جهد وعناء فيلقي عليها التحية، وكأن هذه التحية موجهة إلى محبوبته التي جاءت رمزا للدلالة على الوفاء بالعهود بين القبائل المتحاربة عندما تصالحوا، وهذا رمز جيد يلخص الحالة النفسية للشاعر المطمئنة نتيجة هذا الوفاء الذي كان سببا في استمرار تلك الحياة، فجاءت الرموز أغلبها لإضفاء الحياة والاستمرارية على الطلل فيقول في مطلعها:

أمِنْ أُمِّ أوفَى دِمْنةٌ لَمْ تَكلَّمِ بِحومانةِ الدرَّاجِ فالمتثلَّمِ

بِها العيْنُ والآرامُ يَمشِيْنَ خلفة وأطلاؤُها يَنْهضْنَ من كلِّ مَجْثَمِ [٣]

يظهر أمامنا في البيتين السابقين مجموعة من الصور لذلك الطلل "وهي ترتبط بحالة تذكر يعيشها الشاعر، والمكان هنا أصبح معزولاً عن شرطه الإنساني، ذلك أنه لم يعد سوى بقايا آثار لم تدرس بعد بشكل كلي، ولكن أهميتها تأتي بما تثيره لدى الشاعر ثم لدى المتلقي من ذكرى إنسانية ينقلها إلينا الشاعر بالتدريج لتصبح تجربته الخاصة في المكان تجربة عامة لنا نحن القراء [٤]".

كما ذكر عبيد بن الأبرص الديار الدارسة، والأمكنة المقفرة، فوقف عند الأطلال وبكاها وحزن على ما تبقى منها بصدق فنقل لنا تجربة صادقة تعبر عن واقع حقيقي لتلك الحياة التي يعيشها، فهذه الوقفة

[١] شوقي ضيف ، تاريخ الأدب العربي " العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة ، ط٢٢، ١٩٦٠م ، ص ٢٢٤.
[٢] زهير بن أبي سلمى، الديوان ، شرحه وقدم له الأستاذ علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٨م. ص٥٤.
[٣] زهير بن أبي سلمى، الديوان ، ص١٠٢.
[٤] عبد الله رضوان، البنى الشعرية دراسات تطبيقية في الشعر العربي، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٥م، ص١٩٢.

الطللية التي تستهل فيها القصائد ماهي إلا رموزا تعبر تعبيرا صادقا عن واقع حقيقي ولا تكاد تخلو منها قصيدة من قصائد الشعر القديم، فها هو عبيد بن الأبرص يجسد لنا بصدق ذلك الواقع فيقول:

لِمَنِ الدِّيـارُ بِصاحةٍ فَـــحروسِ دَرَسَـتْ مِنَ الإقفـارِ أيَّ دروسِ[١]

ومن الشعراء الذين بكوا الديار وسفحت دموعهم عندما وقفوا بتلك الأطلال، النابغة الذبياني الذي كان للوقفة الطللية في أبياته أثر نفسي عميق يجسد حزنه الشديد وألمه بسبب رحيل أحبته، وتبدل أحوال تلك الديار فيقولِ:

وقفْتُ بِها القلوصَ على اكتئابٍ وذاكَ تـفارُطُ الشـوَّقِ المُـعـنّي

أُسائِلُـــها وقد سُفِـحتْ دموعِي كأنَّ مفيـضَهُنَّ غـروبُ شَـنٍّ[٢]

ونراه أيضا في صورة أخرى يعبر عن إحساسه الصادق وحزنه الشديد في وقت الغروب، فيسأل الديار عن أهلها بحسرة وألم خاصة أنها لم تجيب على ذلك السؤال، ثم يعترف بعدم وجود أحد حتى يجيبه، فرسم لنا صورة صادقة لذلك الواقع الذي كان يعيش فيه، ويتخذ من هذه المقدمة ستارا؛ ليعبر عما يختلج في نفسه من آثار نفسية بسبب غضب الملك نعمان عليه فيقول :

وقفْتُ فيْها أُصـيلاناً أُسائِـلُها عيَّـتْ جواباً وما بالـربعِ من أحدِ؟[٣]

وهناك من يبدأ قصيدته الطللية بمناجاة أصحابه؛ ليستدعي معهم تلك الذكريات، وليشاركوه في ذلك المصاب كقولِ امرئِ القيسِ:

قِفا نبْكِ من ذكرى حبيبٍ وعرفانِ ورسمٍ عـفتْ آياتُهُ مـــنذُ أزمانِ[٤]

وشاعرنا البحتري هو أبو عبادة الوليد بن عبيد الله يحيى بن عبيد ابن شملال بن جابر بن سلمة بن مسهر بن الحارث بن خشيم، طائي الأب شيباني الأم، ولد سنة ٢٠٤هـ، إلى الشمال الشرقي من حلب على الطريق المؤدية إلى الفرات، وقد غلب عليه لقب البحتري نسبة إلى عشيرته الطائية "بحتر"[٥]، وتوفي سنة ٢٨٤هـ[٦]، وشاعرنا يمثل البادية والحاضرة معا: "فهو ابن البادية ولد وترعرع في كنفها، فمنحته خصائصها، وزودته بطبائعها، ورفدته بتقاليدها وغذته بمأثورها، وأكسبته فصاحتها"[٧].

وقد قيل فيه: "شاعر البداوة والحضارة، ورجل النقل والتأمل، ورجل البناء الوصفي الفني، ورجل الصناعة البديعة الجميلة، وكان أخيرا شاعر الغنة الساحرة، الذي أراد أن يشعر فغنى"[٨].

أما قصيدة "سلام عليكم" فقد وصفت بأنها من أروع القصائد في وصف الحياة إذ قيل عنها: "إنها صورة رائعة من صور الصراع النفسي من أجل الحياة استطاع فيها البحتري على رغم حداثة سنه حين قال هذه القصيدة أن يوفق بين تنسيق أجزائها، واستطاع

---

[١] عبيد بن الأبرص، الديون ، تحقيق حسين نصار ، شركة ومطبعة البابي الحلبي، مصر ، ١٩٥٧م، ص ٦٧.

[٢] النابغة الذبياني، الديوان ، شرح وتقديم عباس عبد الستار، دار الكتب العلمية ،بيروت ، لبنان ، ١٩٧١م ، ص ٩٩

[٣] المرجع السابق، ص٩.

[٤] امرؤ القيس ، الديوان ، طبعه وصححه الأستاذ مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان، ط٥، ٢٠٠٤م ، ص١٦٣.

[٥] ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٨، مجلد ٥ ، ص ١٦ ، أبو الفرج الأصفهاني ، الأغاني ، تحقيق : محمد عبد الجواد الأصمعي ، دار المعارف ، ط٢ ، ١٩٥١، ج١٨ ، ص ١٦٧

[٦] ياقوت الحموي ، معجم الأدباء ، دار المأمون ، القاهرة ، ج١٩ ، ص ٢٤٨.

[٧] هاشم صالح مناع ، أعلام الفكر العربي ، البحتري حياته وشعره ، دار الفكر العربي ، بيروت، ط١ ، ٢٠٠٢، ص ٢٥.

[٨] حنا الفاخوري ، الموجز في الأدب العربي وتاريخه ، دار الجيل ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٩٢، ج ٢ ، ص ٣٧١.

كذلك أن يعبر عن أحاسيسه الباطنية بما يكشف عن نزعته الفنية التي أخذت في النمو بعد ذلك"[١].

كما قيل عن قصيدته: " إن روعة هذه المقطوعة تكمن في طرافــتها،

لقلة من حذا حذوها من الشعراء، وتتجلى المقدرة على الوصف فيها من تناول الحركة والانفعالات التي تتبعها بالتفصيل حتى كأن الشاعر فيها رسام والكلمات في فمه ريشته وألوانه المعبرة، كما أنه كان موفقا أيما توفيق في انتقاء الألفاظ التي تتناسب وموضوع القصيدة وتخدم ما رمى إليه من معان بكل جلاء ووضوح متجنبا التعقيد ومستكره الألفاظ ووحشي الكلام وغريب الاستعارات، كما تجلت مقدرته في اختياره لحروف الألفاظ فجاءت أصواتها ملائمة للمواقف التي تعرضت لها أبيات المقطوعة"[٢]. التي تكشف عن العلاقة الممتدة بين الشاعر وهذا العالم العدواني المتوحش من خلال وصفه للأطلال.

وكان أغلب النقاد يؤثرون طريقة البحتري التي لم تخرج عن (عمود الشعر) المنسوب إلى الأوائل، وقد صرح الآمدي بذلك فقال: "والمطبوعون وأهل البلاغة لا يكون الفضل عندهم من جهة استقصاء المعاني والإغراق في الوصف، وإنما يكون الفضل عندهم في الإلمام بالمعاني وأخذ العفو منها كما كانت الأوائل تفعل، مع جودة السبك وقرب المأتى، والقول في هذا قولهم، وإليه أذهب"[٣]، والبحتري كما يرى الآمدي صاحب ذوق محافظ تقليدي يميل إلى أشعار القدماء.

ثانيا: اتجاهات البحتري في شعره من خلال قصيدة "سلام عليكم":-

جاءت هذه القصيدة في أربعة مواضيع وهي: الوقوف على أطلال المحبوبة، الفخر، معركته مع الذئب وخلاصة تجربته في الحياة، والغرض الأساسي من هذه القصيدة يتمثل في وصف الذئب، وقد وضح الدكتور زكريا النوتي أقسام القصيدة بقوله: "هذه القصيدة تتألف من عدة أقسام: غزل، فخر، وصف الذئب، مذهبه في الحياة، والموضوع الأساسي في القصيدة هو الذئب، الذئاب البشرية والذئب الوحشي، فالشاعر قدم لقصيدته بنسيب والنسيب له علاقة قوية بسائر أبيات القصيدة، إنه نسيب حزين بائس"[٤].

وتتشكل القصيدة موضوع الدراسة من ثلاثة مقاطع هي: المقطع الأول الذي يصف فيه الشاعر محبوبته ويتمثل في الأبيات (١-٦)، والمقطع الثاني الذي يتحدث عن شجاعته وقوته وجرأته والفخر بنفسه ويتمثل في الأبيات (٧- ١٥)، والمقطع الثالث الذي يصف مشهد الذئب والصراع الذي دار بينهما ويتمثل

[١] أبو بكر محمد بن يحيى الصولي ، أخبار البحتري ، تحقيق : صالح الأشتر ، دار الفكر ، دمشق ، ط٢ ، ١٩٦٤، ص ٥٥.

[٢] يوسف الحشكي ، الوصف في شعر البحتري بين الواقع والخيال ، موقع محمد العريفي ، منتدى واحة الأدب ، http://www.3refe.com/vb/showthread.php?t=104064 ، ٣٠-١٠-٢٠١٠، تاريخ الدخول : ١٠-١١-٢٠١٨.

[٣] انظر: الآمدي، الموازنة بين الطائيين، تحقيق: السيد صقر، دار المعارف، ذخائر العرب، ١٩٦٥م،ص ٤٠١/١-٤٠٢.

[٤] زكريا عبد المجيد النوتي ، الذئب في الأدب القديم ، دار ايتراك للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط١ ، ٢٠٠٤، ص ١٢٠.

في الأبيات (١٦-٤١)، وهو أيضا يجسد تجربة البحتري الفنية.

يقول البحتري في المقطع الأول:

سلام عليكم ، لا وفاء ولا عـهـد أما لكم مـــن هجر أحبابكم بـد

أأحبابنا قد أنـــجز البين وعـــده وشيكا ولم ينجز لنا منكم وعد [١]

فالشاعر يتحدث عن مشاعره وإحساسه بالحرقة والأسى على فراق المحبوبة، ولكنه لا يزال يحمل في قلبه الشعور بالأمل في تراجع المحبوبة عن الهجر والفراق، فهو يعاني من الحزن الشديد بسبب فقدان المحبوبة، وما زال متعلقا بأمل تراجعها عن الفراق و الهجر.

والمرأة التي جاءت في مقدمة البحتري الطللية والتي أحبها بشدة هي علوة التـــي

تحدث عنها شوقي ضيف بقوله: "إذ نراه ينزل حلب، وهناك تعرف على علوة بنت زريفة التي شغفته حبا، ويبدو أن علوة كانت مغنية، وتعرف أيضا على صديق يسمى الذفافي مدحه ببعض شعره، وهجاه فيما بعد لاقترانه بعلوة، وظلت ذكراها لا تبرح ذاكرة البحتري حتى الأنفاس الأخيرة من حياته" [٢]

يتابع البحتري التعبير عن شوقه وأمله في عودة المحبوبة إذ يقول:

أأطـــلال دار العامـــــرية باللوى سقت ربعك الأنواء، ما فعلت هند

أدار اللوى بين الصريمة والحمى أما للهوى إلا رسيس الجو قصد ؟

بنفسي من عذبـــت نفسي بحبه وإن لـم يكن منـــه وصـال ولا ود

حبيب من الأحباب شطت به النوى وأي حبيب ما أتى دونـــه البعـــد

يلاحظ بأن البحتري وقف على أطلال المحبوبة (علوة) يبث إليها معاناته كما

وقف شعراء العصر الجاهلي، فهو" يقف بدار العامرية، وهي أطلال دار المحبوبة، حيث الانقطاع والهجر، ذاكرا الربع والأنواء، ودار اللوى، كأنه قائم في الصحراء "[٣].

وهذه الأبيات تعمق تجربة البحتري وقد استحضر المكان وتفاصيله من خلال همزة النداء (أأطلال، أدار)، وهذا النمط من النداء للأطلال هو من الحب العفيف الذي كان في العصر الأموي، وكأنه يستحضر الموروث العربي القديم الذي يتكرر فيه هذا الحب الطاهر.

يعبر البحتري في هذه الأبيات عن إحساسه باليأس والإحباط وقد استخدم الهمزة لنداء المحبوبة التي لا تغيب عن باله، ويوجه الخطاب إلى أطلال العامرية فهو يحاول نقل معاناته وبث أحزانه وآلامه، إذ يرمز في ذلك إلى مكان الأحبة الذي أصبح مهجورا وتحول إلى أطلال وبقايا ذكرى عالقة في ذهن الشاعر.

كما يحدد الشاعر الديار المفتقدة وهي (الصريمة، والحمى) وقد لازم وصف الأطلال وصف المحبوبة

---

[١] البحتري ، ديوان البحتري ، تحقيق : حسن كامل الصيرفي، دار المعارف ، مصر ، ط٢ ، ١٩٧٢، ج١ ، ص ٧٤٠.

[٢] شوقي ضيف ، العصر العباسي الثاني ، دار المعارف ، القاهرة ، ط١٠ ، ١٩٩٦ ، ص ٢٧١.

[٣] خلف الوقيان ، شعر البحتري دراسة فنية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٥، ص ٣٢١.

التي صدت الشاعر ولم ترحم معاناته وحرمانه منها، كما أن هذه المحبوبة تـبتعد عن الشاعر وتحاول صــده فهي تتسم بالمـنعة وقد قـطعت
وسيلة الاتصال به، فالشاعر يشكو الصد والهجران وانقطاع الاتصال بمحبوبته، ولعل البيت الأخير يصور لنا تجربة الشاعر مع الحب، كما أنه يعكس النظرة التشاؤمية للشاعر فهو يقر بأن كل حبيب لابد أن يعاني من ألم البعد والانفصال عن أحبته.
يلاحظ بأن الشاعر في هذه الأبيات استخدم المحاور الدلالية والتركيبية والصوتية، ومن الناحية الصوتية اختار البحتري الأصوات التي تتناسب مع النص الشعري من حيث الشدة والجهر، فقد استخدم حرف اللام الذي تكرر في البيت الأول من القصيدة خمس مرات، وتكرر في البيت الثاني ثلاث مرات، أما حرف الميم تكرر في البيت الأول خمس مرات، وفي البيت الثاني تكرر مرتين، في حين تكرر حرف الباء في البيتين الأول والثاني ست مرات، إذ يلاحظ بأن البحتري استخدم أحرف الشدة وأحرف الجهر للتعبير عن قوته وإظهارها في المواقف التي تتطلب ذلك.
وعلى المستوى التركيبي استخدم البحتري الهمزة في قوله: "أما لكم" في التعبير عن أمله في عودة المحبوبة وتراجعها عن الهجر والفراق، وقد انزاحت الهمزة عن معناها الأصلي في هذا البيت إذ يقول الهاشمي: " وقد انزاحت همزة الاستفهام في هذا البيت عن وضعها الأصلي الذي هو طلب التصور أو التصديق "[١] إلى العتاب
واللوم الذي يقصد به الأمل في عودة المحبوبة والتراجع عن قرارها في البعد.
أما البيت الثالث فقد استخدم البحتري الأسلوب الإنشائي وهو النداء في قوله: "أطلال دار العامرية" وهنا قد خرج النداء عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي وهو عتاب المحبوبة ولومها على الهجر، كما استخدم الشاعر الأطلال للرمز على مكانة المحبوبة وفي الوقت ذاته للتعبير على تجرد الحياة من هذا المكان، كما استخدم الشاعر أسلوب التشخيص في هذا البيت، والتشخيص هو: " الذي يتم بخلع الصفات الإنسانية على كل من المحسوسات والماديات، أي بخلع صفات الأشخاص عليها " [٢].
فقد وجه الخطاب لأطلال دار العامرية وكأنها إنسان يخاطبه ويلومه ويعاتبه، وقد رصد هذا الأسلوب نفسية البحتري حين بدت انفعالاته واضحة وصادقة وهو هنا أسبغ الحياة الإنسانية على بقايا ديار العامرية.
كما استخدم الشاعر الاستفهام بقوله: "ما فعلت هند؟ " فهو يتمسك بمحبوبته ويسأل عنها إذ يقول ما هو مصير هند؟

[١] السيد أحمد الهاشمي ، جواهر البلاغة ، دار الجيل ، بيروت ، د.ت ، ص ٦١.
[٢] صالح أبو إصبع ، الحركة الشعرية في فلسطين المحتلة منذ عام ١٩٤٨حتى عام ١٩٧٥، دراسة نقدية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط١ ، ١٩٧٩، ص ٤٤.

كما يعود الشاعر البحتري إلى استخدام همزة الاستفهام في الحديث عن معاناته وإصرار المحبوبة على تعذيبه بالهجر والفراق، لقد لجأ الشاعر إلى المزاوجة بين أسلوب النداء والاستفهام فهو يتحول من أسلوب إلى آخر في أجزاء النص وهذا يدل

على حالة القلق التي يعيشها الشاعر بسبب هجران المحبوبة له.

ينتقل البحتري بعد ذلك إلى التعبير عن الفخر والحديث عن ثقته بنفسه في المقطع الثاني فيقول:

إذا جـزت صـــــحراء الغـوير مغربا وجازتك بطحاء السواجـير يا سعـد

فـــقل لبني الضحـــــاك مهلا، فإنني أنا الأفـــعوان الصل والضيـــغم الورد

متى هجتموه لا تهيجوا سوى الردى وإن كان خـــرقا ما يحـــل له عـقد[1]

في هذه الأبيات يوجه الشاعر حديثه إلى شخص يدعى "سعد" وهو الرسول الذي يبعث برسائل البحتري إلى خصومه من أقاربه، إذ يطلب منه أن يقطع المسافات وهي مسافات بعيدة ممتدة للوصول إلى صحراء السواجير؛ لتبليغ رسالته إلى بني الضحاك، وقد وضح في هذا البيت طبيعة العلاقة بينه وبين أقاربه من بني الضحاك ومن ثم يفتخر بنفسه بأنه الأفعوان – ذكر الأفعى– وهو أيضا الضيغم و الأسد الواسع الشدق كما أنه في العزيمة كالسيف الحاد القاطع وهذه الصفات يتسم بها لشجاعته وهيبته وإقدامه، ثم يهدد قومه بالموت عند الغضب، فلا يستغربوا مما يرونه من البحتري من صفات وأخلاق كالسماحة والهدوء، فهو يطلب من قومه عدم الأغرار بصفاته وأخلاقه الرائعة، فهو لا يمتلك نفسه عند الغضب، ويتضح ذلك في

قوله : (وإن كان خرقا ما يحل له عقد).

استخدم البحتري الأسلوب الإنشائي الطلبي ومن ذلك استخدم صيغة الأمر بقوله: " فقل" فقد كشف فعل الأمر عن علاقة الشاعر بأقاربه وهي علاقة يشوبها التوتر والحقد، كما استخدم الشاعر التشخيص وذلك باستدعاء المكان وهو "بطحاء السواجير" فقد أكسب الصحراء صفة الحياة، كما أن الفعل (جاز) دل على البعد المكاني إضافة إلى البعد الزمني والمسافة التي تستغرقها للوصول إليها، كما دلت على البعد المعنوي الذي يدل على طبيعة العلاقة التي تجمع بين البحتري وأقاربه من بني الضحاك.

كان لبيئة الصحراء وطبيعتها القاسية دورا كبيرا في سلوك البحتري ومشاعره و أفكاره وقد جسد ذلك علاقته بأقاربه وانعكس ذلك في قصيدته هذه.

حاول الشاعر التعبير عن همومه ومشاكله المجتمعة، فقد واجه مواقف عديدة وهي: تخلي المحبوبة عنه، صراعه مع أقاربه وتخليهم عنه، وهو ما دفعه إلى التخلي عنهم واعتزالهم والانصراف إلى الصحراء واختيار مواجهة الذئب في الفيافي والفلوات.

كما صور البحتري نفسه بالأفعوان – ذكر الأفعى–، وأيضا صور نفسه بالأسد

[1] البحتري ، ديوان البحتري ، تحقيق : حسن كامل الصيرفي، دار المعارف ، مصر ، ط٢ ، ١٩٧٢، ج١، ص٧٤٠.

ومن ثم صور نفسه بالسيف الحاد القاطع وهو كناية عن الشجاعة والإقدام والهيبة والرهبة.

وينتقل الشاعر لوصف ليلة من الليالي التي عاشها في الصحراء إذ كان يراقبه ذئب جائع في المقطع الثالث فيقول:

وليل كأن الصبـــــح في أخرياته حـشاشة نصل ضم إفرنده غـمد

تسربلته والذئب وسنـان هاجـــع بعين ابن لـيل ما له بالكرى عـهد

أثير القطا الكدري عن جـــثمانـه وتألفني فـيه الـــثعالب والـــــربد

وأطلس ملء العين يحـــمل زوره وأضلاعه من جانبـــيه شوى نهد[١]

في هذه الأبيات يحدد البحتري الزمن الذي خرج فيه إلى رحلته وهو أول بزوغ الشمس، حيث كان الضوء كالقطعة الصغيرة التي تظهر من غمد السيف، وفي هذا الوصف دليل على أن الخطر كان يحيط بالبحتري أثناء رحلته، وهو دليل أيضا على قوة البحتري وشجاعته في مواجهة الأخطار، وهي الصورة التي أراد إيصالها لبني الضحاك بالرغم من صلة القرابة التي تربطه بهم، لكن هذه العلاقة بعيدة عن صلة القرابة التي تمثل الأمان والقوة، أنها علاقة تتسم بالعداوة والخصومة.

وفي الشعر الجاهلي كان الذئب يشكل نوعا من الصراع مع الإنسان الجاهلي، والبحتري من الشعراء الذين برعوا في ذلك الوصف وتفننوا في نقل ما تموج به بيئتهم، فقد مثلت الطبيعة الجانب الأكثر أهمية في شعره، وهذا ليس غريبا على

شاعر يعتبره البعض أحد أعظم الوصافين العرب، إن لم يكن أعظمهم على الإطلاق[٢].

وبعد أن حدد البحتري الزمان والمكان وهو الصحراء وفي هذه اللحظات التي كان الذئب هاجعا غير نائم، ذكر أن كثرة ترحاله وسفره في الصحراء أصبح يثير طيور القطا، كما أن الأفاعي الخبيثة تشعر به، فحركته وخروجه في هذا الوقت تألفه كل الحيوانات إذ تعودت على خروجه في هذا الوقت.

لقد تناول البحتري الزمان والمكان معا وهي الأبعاد الضرورية لتحديد الظاهرة الطبيعة فالجمع بين" الزمان والمكان في تصور واحد يطلق عليه اسم المكان – الزمان (Espace- temps) وهو ذو أربعة أبعاد، تؤلف متصلا مكانيا – زمانيا، يرمز إليه بأربعة متغيرات الطول والعرض والعمق والزمان"[٣].

وقد برزت أهمية المكان بصورة كبيرة في شعر البحتري وهي التي بلورت فكره

وثقافته ونظرته " ومن أبلغ آثاره على الكلمات سوى اختلاف معانيها وتنوع مدلولاتها من موضع إلى موضع ما يضفيه على الكلمة الواحدة من لون حسن أو لون قبيح من دون تأثير كبير في جوهر مدلولاتها"[٤].

---

[١] البحتري ، ديوان البحتري ، تحقيق : حسن كامل الصيرفي، دار المعارف ، مصر ، ط٢ ، ١٩٧٢، ج١، ص٧٤٠.

[٢] صالح حسن اليظي ، البحتري بين نقاد عصره ، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٢، ص ٧٨.

[٣] جميل صليبا ، المعجم الفلسفي (عربي ، فرنسي ، إنجليزي ، لاتيني) بيروت ، لبنان ، ١٩٩٤، ص ٤١٣

[٤] عبد الله الطيب ، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها ، مطبعة جامعة الخرطوم للنشر ، ط٤ ، ١٩٩١، ج٢ ، ص ٣١ – ٣٢

وعندما بزغت شمس الفجر، وفي وضح النهار ظهر للبحتري ذئبا لونه أسود مغبر، ويتصف هذا الذئب بالجثة الضخمة، والصدر والأطراف العظيمة، ومن هنا يبدأ البحتري بوصف المعركة التي كانت من أكثر المعارك ضراوة.

يلاحظ بأن المكان هو المحور في بنية السرد، بحيث لا يوجد قصة أو حكاية بدون مكان، فكل حدث يجب أن يكون له مكان محدد وزمان معين [١].

في البيت الأول من هذه الأبيات قدم البحتري كلمة (إفرنده) وهو المفعول به

الذي اتصل به ضمير يعود على الفاعل (غمد) وأراد الشاعر من هذا التقديم التعبير عن انفعالاته والتأكيد على شجاعته وإقدامه في القيام بهذه المغامرة.

فقد قدم الشاعر المفعول به وأخر الفاعل ليكشف حقيقة المعاناة التي يعيشها فقد ظلمه أقاربه، ولذلك يحاول أن يثبت حقيقة شجاعته وعدم خوفه من الخروج في هذا الوقت الذي يختلط به سواد الليل وظلمته وغبش الفجر وهو وقت الهدوء والسكينة.

استخدم البحتري الصورة الفنية فقد شبه الوقت الذي خرج فيه وهو وقت بزوغ الفجر وهو بداية ظهور بياض النهار مع انتهاء سواد الليل، ويقصد بذلك الليل المختلط بالنهار، فهو يشبه هذا الوقت بطرف النصل الذي يظهر من الغمد، وهو من الصور التي برع في وصفها البحتري وأبدع فيها.

كما استخدم الشاعر أسلوب التقديم أيضا في البيت الثالث فقد قدم المفعول به وهو الضمير المتصل في الفعل (تألفني) ومن ثم جاء بالفاعل وهو (الثعالب) وفي هذا التقديم إثارة للمتلقي وتحفيز له لمعرفة الشيء الذي يألفه الشاعر وتعود عليه في هذه الصحراء القاحلة وفي وقت متأخر يمزج فيه الليل بالصباح، وقد أبدع البحتري في هذا التقديم الذي يثير القارئ ويحفزه لمعرفة باقي الأحداث في القصيدة.

كما استمد الشاعر صورته هذه من الطبيعة، فقد مضى البحتري في رحلته المحفوفة بالمخاطر والحيوانات المفترسة التي تملأ الصحراء فهو بمشيته وخطواته يثير طيور القطا والأفاعي والثعالب، لكن هذه الحيوانات قد اعتادت عليه وألفته وهي صورة من أجمل الصور المستمدة من طبيعة البيئة الصحراوية.

استطاع البحتري من خلال استخدامه للفعل (تألف) سبغ الحياة الإنسانية على

الحيوانات، فقد تصرفت كتصرفات البشر بالاعتياد على الشاعر عندما يسافر ليلا وهي صورة نابضة بالحركة والحيوية تعكس قدرات البحتري الإبداعية.

كما استخدم الشاعر اللون (أطلس) وهو اللون الأسود المائل إلى الغبرة، ويدل هذا اللون على قوة الذئب ودلالة على شجاعة البحتري في مواجهته لهذا الذئب.

---

[١] ينظر : محمد بو عزة ، تحليل النص السردي (تقنيات ومفاهيم) ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط١ ، ٢٠١٠، ص ٩٩

رسم أيضا البحتري في هذه القصيدة الصفات العامة للذئب الذي سيواجهه وهذه الصفات هي: الجسد الضخم، الصدر المندفع، الأطراف الكبيرة الضخمة.

فها هو يصف شراسة الذئب الذي واجهه إذ يقول:

لــه ذنب مثل الرشـــــاء يجره ومتن كمتن القوس أعـــــوج منأد
طواه الطوى حتى استمر مريره فما فيه إلّا العـــظم والروح والجلد
يقضقض عُصلا في أسرّتها الرّدى كقضـــقضة المقرور أرعده البرد[1]

ينتقل الشاعر للحديث عن مشهد مواجهة الذئب، وهي من المواجهات الشرسة التي درات بين الشاعر والذئب، ويوضح أوصاف هذا الذئب وهي: ذو ذنب طويل كالحبل الذي يجره خلفه، وتبدو على ظهره ملامح الاعوجاج الذي يشبه القوس لشدة انحنائه، ثم يصف الجوع المسيطر على الذئب فقد كان بطنه مطوي من شدة الجوع، ومع ذلك سيكون هناك مواجهة تتسم بالقوة والصلابة بين الشاعر والذئب. ولشدة جوع هذا الذئب كان يقارع أسنانه من الجوع كما يقارع المرتجف أسنانه من البرد ويرتعش.

في الأبيات السابقة كان اهتمام البحتري منصبا على الموسيقى الداخلية، فقد استخدم الإيقاع المتسارع عندما وصف ملامح الذئب المفترس، وابتعد عن الحركات الطويلة التي تساهم في عملية السرد البطيئة.

كما استخدم الشاعر الجناس الاشتقاقي في البيت الثاني بين الكلمتين (طواه، الطوى) فلفظة (طواه) فعل بينما لفظة (الطوى) مصدر، وكذلك وردد الجناس الاشتقاقي في البيت الثالث بين كلمتي (يقضقض) وهو فعل، وبين (قضقضة) وهي مصدر.

وقد أحدث جناس الاشتقاق في هذه الأبيات نوعا من الإيقاع المنسجم في التماثل الصوتي للحروف، وقد ساهم هذا الجناس في إثراء المعنى وتنوعه، وهو دليل على قدرة الشاعر الإبداعية التي تتمثل في قوته التعبيرية وقدرته على التأثير في المتلقي.

كما استخدم الشاعر أسلوب التقسيم في البيت الثالث عندما قال: إلا العظم والروح والجلد، وهذا الأسلوب من الأساليب الإبداعية التي تؤدي إلى إثارة ذهن المتلقي وتشويقه في إيجاد العلاقة بين أجزاء الكلام وإعادة تركيبه لتأويل الدلالة المتضمنة له، بحيث توصل المتلقي إلى نتيجة وهي رسم الملامح العامة للذئب والتي تدل على تشوقه للقتل والدماء وتبرز شراسته واستعداده للقتال.

تميزت أبيات البحتري في الجمع بين الأحرف المجهورة والأحرف المهموسة، فقد كانت الأحرف المجهورة هي (القاف، الضاد، الراء، الدال) لها النصيب الأكبر في الأبيات السابقة.

أيضا استخدم البحتري التشبيه في البيت الأخير إذ شبه الذئب واصطكاك أسنانه بالشخص الذي يعاني من البرد وترتعش أسنانه وهو كناية عن شدة الجوع التي ألمت بالذئب، وفي هذا البيت يحاول الشاعر لفت الانتباه إلى أنه سيواجه عدو شرس يعاني من الجوع الشديد وهو دليل على شجاعة البحتري وإقدامه وقدرته على مواجهة خصمه، ويربط ذلك بالمقدمة

[1] البحتري ، الديوان ، ج٢ ، ٧٤٣

الطللية التي يواجه فيها بشجاعة آلامه وأحزانه ومعاناته من فقدان محبوبته بعد زيارته إلى مكانها الذي أصبح مهجورا وتحول إلى أطلال وبقايا ذكرى عالقة في ذهن الشاعر.

يتابع البحتري وصف الصراع الذي دار بينه وبين الذئب فيقول:

عوى ثم أقعى وارتجزت فهجته فأقبل مثل البرق يتبعه الرعد
فأوجزته خرقاء تحسب ريشها على كوكب ينقض والليل مسود
فما ازداد إلا جرأة وصرامة وأيقنت أن الأمر منه هو الجد
فخر وقد أوردته منهل الردى على ظمأ لو أنه عذب الورد[1]

يواصل البحتري وصف مشهد المواجهة بينه وبين الذئب إذ يقول عندما شاهد الذئب البحتري بدأ بالعواء إذ جلس بالاعتماد على الإليتين، ابقى الأماميتين منتصبتين فقام البحتري بزجره، في حين كانت ردة فعل الذئب بالانطلاق نحوه بسرعة البرق، فما كان من الشاعر إلا أن قام برميه بسهام مخترقة نافذة تشبه الريح الهوجاء، وقد واجه الذئب هذه السهام بمزيد من الجرأة والتصميم والعزيمة على المواجهة، في الوقت الذي كان البحتري يظن ان الذئب سوف يتراجع ويعلن استسلامه، لكن الشاعر أدرك جدية الذئب في القضاء عليه والتخلص منه، فقد أدى اندفاع الذئب نحو الشاعر لقتله وهو يدرك أن الموت ينتظره، فقد عاش الذئب حالة من الحيرة والقلق فقد وقع بين خيارين وهما الموت جوعا أو القتل بالسيف، ولشدة ظمأه توهم الذئب بأن الموت سوف يطفأ هذا الظمأ .

وفي الأبيات السابقة حاول الشاعر توضيح صورة الذئب المكابر الذي أوهم نفسه بإطفاء ظمأه بالقتل بالسيف، كما وضح مشاعر البهجة والفرح التي ألمت به بعد انتصاره الساحق على هذا الذئب المفترس الذي كان يجمع بين الشراسة والقوة والتوحش .

ثالثا: صورة الذئب بين البحتري والمرقش الأكبر وعلاقتها بالأطلال:-

لقد حفل شعر البحتري بالحديث عن الحيوانات المفترسة، التي تمثلت بشتى فنون الشعر الجاهلي بسبب طبيعة الحياة في تلك البيئة الصحراوية فقد تفنن الشعراء في وصف الوحوش من ذئاب وضباع وغيرها بأوصاف متنوعة وهو أمر طبيعي أن يتحدثوا عن هذه الحيوانات؛ لأنهم ألفوها وارتبطوا بها ارتباطا شديدا بحيث لا تخلو أشعارهم من وصفها، ومن ذلك قول المرقش الأكبر في مقدمته الطللية التي صور فيها زيارة الذئب بقوله:

أمن آل أسماء الطلول الدّوارس يخطط فيها الطير، قفر بسابس
ذكرت بها أسماء لو أن وليها قريب ولكن حبستني الحوابس
ومنزل ضنك لا أريد مبيته كأني به من شدة الروع آنس
ولما أضأنا النار عند شوائنا عرانا عليها أطلس اللون بائس
نبذت إليه حزة من شوائنا حياء ، وما فحشي على من أجالس

[1] البحتري ، ديوان البحتري ، مصدر سابق ، ج٢ ، ص ٧٤٤.

فاض بهـا جذلان ينـفض رأســه كما آب بالنـــــهب الكمي المحالس[١]

والمرقش الأكبر شـــاعر جاهـلي فحل، وقد اشتهر بأنه من عشـاق العـرب و فرسانهم الشجعان، فقد عرف ببأسه وشجاعته وإقدامه في حروبه مع بني تغلب[٢]. ولقد افتتح قصيدته بالوقوف على أطلال محبوبته أسماء التي أحبها كثيرا وظهر ذلك في أغلب قصائده، وقد غادرت المحبوبة المكان، وتغير حال الشاعر وأحس بالوحشة وقسوة العيش، حتى أنه غادر تلك الأطلال تاركا منزله الذي أحس بأن الحياة فيه لا تطاق فهو يشبه القبر لشدة إحساسه بضيق المكان وقد عكست هذه الأبيات نفسية الشاعر ومشاعره نحو الأطلال نتيجة هجران المحبوبة لهذا المكان، فظهر ذلك واضحا في جميع مقاطع القصيدة.

أما صورة الذئب فقد كانت معاكسة لصورة الذئب عند البحتري، فالمرقش الأكبر هجر المكان وانطلق إلى الصحراء فقد نزل عن راحلته وأشعل النار ليبدأ بالشواء، ويظهر ذئب لونه أغبر يميل إلى السواد، وهو ذئب تظهر عليه علامات الحزن والبؤس، وقد أحس الشاعر بحالة هذا الذئب فيستضيفه ويقطع له حزة من شوائه ويرميها إليه ويمسك الذئب بهذه القطعة بشدة ويعود سعيدا بها ويهز رأسه من شدة الحبور، وتعكس هذه الصورة رغبة الشاعر الشديدة في قصد ديار المحبوبة أسماء وهو يأمل باستعادتها والعودة بها فرحا، وقد استعار الشاعر صورة الذئب الذي فرح بقطعة الحزة و أخذها وهو يشعر بالفرح والحبور.

كان الاختلاف أيضا في طريقة تعامل كل من البحتري والمرقش الأكبر مع الذئب، فالبحتري في قصيدته أراد التعبير عن قوته وشراسته وجسد دور المتوحش الذي يبتعد عن إنسانيته فقد واجه عواء، وانقض عليه الذئب انقضاضا سريعا ،بينما كانت ردة فعل الشاعر بأن سدد عليه سهاما فأصاب الذئب في قلبه، وجمع الحصى وقام بشواء الذئب وأكل من لحمه تعبيرا عن انتصاره على هذا الحيوان المفترس، أما المرقش الأكبر فقد أظهر إنسانيته عندما رأى الذئب في حالة سيئة وحزينة، فرمى عليه قطعة من اللحم التي فرح بها وهز رأسه شاكرا معبرا عن سروره، وهنا أراد الشاعر أن يصل إلى مقصده وهو الوصول إلى المحبوبة والتعبير عن فرحته وشكره بالوصول إليها.

يكمن التشابه بين البحتري والمرقش الأكبر في عدة أمور وهي:

إن البحتري بدأ قصيدته في ذكر أطلال محبوبته علوة والوقوف عليها، وكذلك المرقش الأكبر ذكر ديار محبوبته أسماء لكنه لم يستطع الوقوف طويلا لشدة شوقه وضيقه من غياب المحبوبة، ومن الأمور المتشابهة بين الشاعرين البحتري والمرقش الأكبر هو

---

[١] أبو العباس المفضل بن محمد الضبي ، المفضليات ، تحقيق وشرح : أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون ، دار المعارف ، مصر ، ط٤ ، ١٩٦٤، ص ٢٢٦.

[٢] ينظر : محمد مهدي الجواهري ، الجمهرة ، وزارة الثقافة السورية ، دمشق ، ١٩٩٠، ج ١، ص ١٣٦.

التمهيد لمشهد الذئب، فالبحتري مهد لمشهد الذئب، وقد خص الذئب بأبيات شعرية وكان وصفه للذئب معادلا موضوعيا للمحبوبة التي هجرته، كذلك المرقش الأكبر الذي بدأ قصيدته بالحديث عن ديار المحبوبة أسماء وقام برحلة إلى ديار أسماء وكانت رحلة إلى الموت، لكن الشاعر لا يهتم بذلك ويسير في رحلته مطمئنا قاصدا ديار المحبوبة.

ومن ناحية اللغة والأسلوب استطاع البحتري والمرقش الأكبر نقل أفكارهما

باستخدام لغة مكثفة وأسلوب قصصي رائع، وكان استخدامهما لقصة الذئب استخداما موفقا، وكلا الشاعرين شخص الذئب، فالبحتري استعار الذئب للحديث عن قوته وجعله إنسانا يحدث نفسه بالهجوم على خصمه، أما المرقش قدم له الحزة لحزنه على حالته السيئة، فالبحتري عكس صفاته وهي الشراسة والوحشية، أما المرقش فقد عكس إنسانيته وكرمه وعدم بخله في إكرام جليسه.

رابعا: ملامح التجديد في المقدمة الطللية لدى البحتري:-

ازدهرت الحياة الأدبية في العصر العباسي وتطورت بشكل كبير، فسار الشعر نتيجة لذلك في تيار جديد، فقد تطور الشعر العربي في ذلك العصر، وتنوعت موضوعاته وأغراضه وارتقت أساليبه ومن أهم الأغراض التي تطورت وأصابها التجديد غرض الوصف، الذي امتد ليشمل جميع مناظر الطبيعة ومظاهر الحضارة الحديثة، ويصف عمر الفروخ ذلك بقوله: " اتسع الوصف في هذا العصر في الطبيعة، في الشعر والنثر، فكثر وصف الرياض، وما فيها من ماء وأشجار وأزهار وأثمار، وبما يتقلب فيها من الرياح والأمطار والبرد والثلج، كما كثر وصف الحيوان والأطيار والوحوش، ولقد رأينا غرضا في وصف الطبيعة يصبح في هذا العصر

فنا قائما بذاته هو فن الزهريات " [١].

والبحتري شاعر لديه قدرة إبداعية على التجديد وتداول الصور، فقد كانت الطبيعة الحية مصدر إلهام له لذلك استطاع أن يضعنا أمام مشهد طبيعي يتسم بالدقة في الوصف والتفاصيل.

يعلق الدكتور عناد إسماعيل على قصيدة البحتري ومشهد الذئب فيقول: "لوحة البحتري تكشف عن بعض ملامح التغيير الاجتماعي والحضاري الذي طرأ على مفهوم الفروسية العربية، فتحول فيها الشاعر من كونه فارسا ذا أخلاق سامية موروثة إلى كونه مقاتلا ذا بأس شديد في مواجهة عدوه وخصمه المتمثل هنا في صورة الذئب "[٢].

استخدم البحتري في البيت الأول أحرف المد في كلمات (عوى، أقعى) وهي أحرف أحدثت إيقاعا متسارعا فالبحتري نقل لنا صورة الذئب في سرعة حركته، فقد استخدم الألفاظ القصيرة الموزونة التي يمتزج فيها الحركة مع الصوت، فهذا البيت يضج بالحركة والصوت والحيوية، إذ كشف البحتري الفعل

---

[١] عمر فروخ ، تاريخ الأدب العربي ، الأعصر العباسية ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان ، ط٤ ، ١٩٧٤، ص ٤١٠.

[٢] عناد غزوان إسماعيل ، قراءة عصرية في أدب الذئب عند العرب ، مجلة المورد ، المجلد الثامن ، العدد الأول ، بغداد ، ١٩٧٩، ص ٩٧.

وردة الفعل للذئب عندما واجه الشاعر بكل شراسة وقوة، إذ صور سرعة الذئب وشدة انقضاضه، كما وضح لنا ردة الفعل أيضا وهي الاستعداد للمواجهة، كما استخدم البحتري التشبيه إذ صور اندفاع الذئب نحوه كالبرق الذي يظهر في السماء قبل صوت الرعد، فالذئب هاجم البحتري بسرعة فاقت خروج صوته، وهذا التشبيه جاء بهذه الصورة كناية عن شراسة الذئب وقوته التي كان يجسدها بالاندفاع وعدم الاستكانة أو التراجع.

وقد جاء هذا البيت نابضا بالحركة، فقد استخدم البحتري العديد من الأفعال الحركية وهي: (عوى، أقعى، هجته، أقبل) وهذا يدفع المتلقي لمتابعة الأحداث وإثارة التشويق في ذهنه لمعرفة ما هي نهاية هذا الذئب الشرس الذي وقع في مواجهة مع الشاعر الذي لا يبالي بقوة هذا الذئب واندفاعه فهو يحمل من الإقدام والشجاعة أضعاف ما يحمله هذا الذئب.

كان لحروف العطف دورا كبيرا في تنظيم وترتيب الأحداث كما كان لها أهمية بالغة في تجسيد الحركة وبعث مشاهد النشاط والحيوية.

كما استخدم البحتري أسلوب التقديم في البيت السابق، فقد قدم المفعول به وهو الضمير المتصل (الهاء) بالفعل (يتبع) على الفاعل (الرعد).

أما البيت الثاني فقد شبه الشاعر السهام التي سددها نحو الذئب بالرياح الخرقاء القوية وهو كناية عن قوة الشاعر وعزيمته وإقدامه وشجاعته.

وفي البيت الثالث استخدم الشاعر أسلوب القصر لإفادة التوكيد بقوله: فما ازداد إلا جرأة وصرامة، فقد قصر البحتري صفة الزيادة على الجرأة والصرامة.

أضفى الشاعر على الذئب بعض الصفات الإنسانية كالجرأة والصرامة والجدية، إذ أسبغ هذه الصفات على الحيوان وهو من الأساليب الجمالية اللافتة في هذه القصيدة.

استخدم الشاعر في البيت الرابع جناس الاشتقاق وذلك بين الكلمتين: (أورد) وهي فعل، وكلمة (المورد) وهي مصدر، فقد مثل هذا النوع من الجناس ملمحا أسلوبيا يؤدي المعنى بعبارة موجزة ويمنح المتلقي أفاقا رحبة في تخيل دلالة العبارة.

كما استخدم الشاعر التشبيه بالمقلوب في البيت الرابع إذ شبه الردى بالمنهل فقد ظهرت القوة والغزارة في كلمة (الردى) أكثر من كلمة (المنهل) وذلك أن البحتري يرى بأن وجه الشبه أقوى في المشبه، منه في المشبه به.

وفي البيت الأخير تناص البحتري مع البيت الشعري للشاعر عنترة بن شداد وهو:

فأجبتها : إن المـــنية مـــنهل لا بد أن أُسقى بـــكأس المـنهل[1]

فقد عكس التناص ثقافة البحتري وتجربته الشعرية الغنية التي حققت الاستجابة الانفعالية عند المتلقي، وجعلته قادرا على تنمية التصورات وتطويرها من صورة إلى أخرى.

[1] عنترة بن شداد ، الديوان ، شرح : الخطيب التبريزي ، تقديم وتهميش : مجيد طراد ، دار الكتب العربية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٣، ص ١٢٨.

يتابع البحتري وصفه للذئب بقوله:

وقمت فجمعت الحصى، واشتويته عليه، وللرمـــضاء من تحته وقد
ونلت خـــسيسا منه ثم تركـته وأقلعت عـــنه وهو منعــقر فرد[١]

يتحدث الشاعر عن الموقف الذي صدر منه فقد قام بجمع الحصى وشواء جزء من الذئب، فقد أقدم الشاعر على الأكل من الذئب، فقد حدد المكان الذي أشفى غليله وهو ينظر إلى الجمر واللهب المحيط بجسد الذئب، وهو دلالة على فرح البحتري وبهجته بالنصر على هذا الذئب، وهو تصرف يعكس علاقة البحتري بأقاربه.

أظهر البحتري قسوة البيئة والحياة بأكله جزءا من لحم الذئب، وكأنه أراد أن يظهر قوته وبطشه لأعدائه من أقاربه بني الضحاك، وهو مستعد للقتال والمواجهة، إذ يوجد بداخله ذئب لا يرحم، فهو يحاول تعويض نفسه بهذه القوة والفخر عما لاقاه من أقاربه من عداوة وكراهية.

وقد اكتفى الشاعر بأكل القليل من لحم الذئب والانصراف ،ويلاحظ ارتباط الأفعال ببعضها البعض فقد كانت الأفعال متتالية وهي: (قمت، فجمعت، اشتويت، نلت، تركت، أقلعت) وهي الأفعال التي ساهمت في تسلسل الأحداث وتطورها.

لم يكتفِ البحتري باستخدام الصورة والتعبير عن تجربته، وتجريدها وصبها في قالب حسي، بل تجاوزها إلى إثارة ذهن المتلقي وجعله يعيش معه هذه المراحل الصعبة التي عاشها وتجرعها.

تميز مشهد الذئب في قصيدة البحتري باللغة الشعرية الوصفية العالية، وقد زخر المشهد بألوان البلاغة المتنوعة، كما جسدت لنا اللغة الحركية المشهد وكأنه مشهد نراه أمام شاشة السينما، وهو المشهد الذي دفعنا إلى الاقتناع بشجاعة البحتري وجسارته، على الرغم من إنكار الأدب ذلك [٢].

فالبحتري نقل للمتلقي صورة الصحراء التي صرع فيها الذئب، ثم عملية شوائه، ثم تناول جزءا من لحمه، ثم تركه وانصرف عنه على الرغم من جوعه الشديد، فالخلاصة التي أراد نقلها للمتلقي هي لا يمكن الفرار أو الهروب من مواجهة الصراع في الحياة قبل مجيء الموت[٣].

يلاحظ في هذه الأبيات براعة الوصف عند البحتري وحسن الديباجة وجمال الإيقاع كما تميز بدقة الوصف الحسي لمظاهر الطبيعة الصامتة والحية فقد تميز الشاعر بقدرته الإبداعية في وصفه واختياره لألفاظه وحسن تصويره ويعد البحتري إماما في الوصف لا سيما وصف الذئب والأسد لكن وصفه للذئب كان " أكثر دقة وأنشط حركة وأعمق وجدانية"[٤].

---

[١] البحتري ، ديوان البحتري ، مصدر سابق ، ج٢ ، ص ٧٤٤.

[٢] ينظر : علي بن الحسين المسعودي ، كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر ، السفر الثالث ، اختيار وتقديم قاسم وهب ، وزارة الثقافة السورية ، دمشق ، ١٩٨٩، ص ١٨٧.

[٣] عبده بدوي ، دراسات في النص الشعري (العصر العباسي) ، دار قباء للطباعة والنشر ، القاهرة ، ٢٠٠٠، ص ١٥٢.

[٤] إيليا سليم حاوي ، فن الوصف في الشعر العربي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، د.ت ، ص ١٦٣.

وقد قيل في البحتري: "وصاف ماهر وهو اميل إلى الوصف الحسي الذي يتناول المحسوسات فيبدع في رسمها " [١].

وقد أجمع النقاد على أن رشاقة الوصف هي المزية الفنية عند البحتري[٢]، فلم يكن وصف البحتري وصفا عابرا، بل كان يضرب في دقته أروع الأمثلة في ملاحقة الأجزاء المكونة للموصوف لنرى الذوق الرفيع والعظمة التي تقف وراء كل ذلك، وهذا يجسد مقولة مرتاض: " كل شاعر واصف ، وكل واصف شاعر"[٣].

فقد تفنن البحتري في وصف مشهد الذئب بأسلوب قصصي يسبح في الخيال ويطلق له العنان، فيقف المتلقي عند أسلوبه الإيحائي المبني على لغة عميقة الغور تجعل المتلقي يحاول تفكيك أسرارها وتحليلها وتوضيح معانيها الخفية، وعلى الرغم من سهولة ألفاظها الظاهرة، لكنها تحمل في طياتها بنية دلالية للتراكيب تمتلئ بالمعاني العميقة التي يدركها المتلقي في البنية العميقة للغة الشعرية.

الخاتمة

تميزت قصيدة البحتري "سلام عليكم" بعدة خصائص منها:

- قدرة البحتري الإبداعية على التجديد وتداول الصور فقد كانت الطبيعة الحية مصدر إلهام الشاعر الذي استطاع أن يضعنا أمام مشهد طبيعي يتسم بالدقة في الوصف والتفاصيل يعبر فيه عن معاناته التي تتجسد في اندثار المكان والزمان، وتنتهي بإرادته إذا ابتعد عن مكان الآلام وتذكر زمانها.
- كان لامتزاج الطبيعة في حياة الشاعر دور واضح، فقد ساهمت الطبيعة الصامتة بشكل عام والطبيعة الحية بشكل خاص في تفاعل الشاعر معها تفاعلا عميقا كان له أثر كبير في أسر قلبه، وقد اتضح ذلك من خلال المقدمة الطللية وامتد في القصيدة.
- من الناحية الصوتية عبرت القافية عن وحدة دلالية خدمت المعنى العام وساهمت في كشف دلالاته والتأكيد على أن الأطلال هواجس مؤلمة تؤثر على فكر الشاعر وأعصابه.
- لعب الجناس دورا كبيرا في تحقيق الأثر الإيقاعي وتوضيح العمق الدلالي لكل كلمتين متجانستين لفظيا.
- استطاع البحتري الاستفادة من أساليب التصوير كالتشبيه والاستعارة والكناية للتعبير عن تجربته الشعرية والقدرة على التأثير في المتلقي وإقناعه أن الأطلال ألم حارق في الوجدان الإنساني.
- ارتبطت قصيدة البحتري بالأطلال (آثار الديار) ارتباطاً وثيقاً. حيث تعد الدمن، الأثار، الديار من أساسيات الفلسفة الشِّعرية في ذلك العصر؛ لأنها

---

[١] علي كامل دريب ، لغة الشعر عند البحتري ، رسالة ماجستير ، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م ، ص ٤٩.

[٢] ينظر : أنيس المقدسي ، أمراء الشعر العربي في العصر العباسي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط١٧ ، ١٩٨٩، ص ٢٥٠.

[٣] عبد الملك مرتاض ، الأدب الجزائري القديم (دراسة في الجذور) ، الجزائر ، ٢٠٠٥، ص ٦١.

ترمز إلى آثار الأحبة اللذين غابوا بلا عودة وتركوا الذكريات المؤلمة.

المصادر

- البحتري، ديوان البحتري، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٩٧٢م.

المراجع

- الآمدي، الموازنة بين الطائيين، تحقيق: السيد صقر، دار المعارف، ذخائر العرب، ١٩٦٥م.
- امرؤ القيس، الديوان، طبعه وصححه: الاستاذ مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٥، ٢٠٠٤م.
- أنيس المقدسي، أمراء الشعر العربي في العصر العباسي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٧، ١٩٨٩م.
- إيليا سليم حاوي، فن الوصف في الشعر العربي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ت.
- أبو بكر محمد بن يحيى الصولي، أخبار البحتري ، تحقيق : صالح الأشتر، دار الفكر، دمشق، ط٢ ، ١٩٦٤م.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي (عربي، فرنسي، إنجليزي، لاتيني) بيروت لبنان، ١٩٩٤م.
- حنا الفاخوري، الموجز في الأدب العربي وتاريخه، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٩٩٢م.
- خلف الوقيان، شعر البحتري (دراسة فنية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ ، ١٩٩٨م.
- زكريا عبد المجيد النوتي، الذئب في الأدب القديم، دار ايتراك للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.
- زهير بن أبي سلمى، الديوان، شرحه وقدم له: الأستاذ علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٨م.
- السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، دار الجيل، بيروت، د.ت.
- شوقي ضيف، (العصر العباسي الثاني)، دار المعارف، القاهرة ، ط١٠، ١٩٩٦م.
- صالح حسن اليظي، البحتري بين نقاد عصره، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.
- صالح أبو إصبع، الحركة الشعرية في فلسطين المحتلة منذ عام ١٩٤٨حتى
- عام ١٩٧٥، (دراسة نقدية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٩م.
- أبو العباس المفضل بن محمد الضبي، المفضليات، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط٤، ١٩٦٤م.

- عبد الله الطيب، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، مطبعة جامعة الخرطوم للنشر، ط٤، ١٩٩١م .
- عبد الله رضوان، البنى الشعرية دراسات تطبيقية في الشعر العربي، عمان، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٥م.
- عبد الملك مرتاض، الأدب الجزائري القديم (دراسة في الجذور)، الجزائر، ٢٠٠٥م.
- عبده بدوي، دراسات في النص الشعري (العصر العباسي) ، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٠م .
- عبيد الأبرص، الديوان، تحقيق: حسين نصار، شركة ومطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٩٥٧م.
- علي بن الحسين المسعودي، كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر، السفر الثالث، اختيار وتقديم قاسم وهب، وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٨٩م .
- علي كامل دريب، لغة الشعر عند البحتري، رسالة ماجستير ، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م.
- عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، (الأعصر العباسية) ، دار العلم للملايين
بيروت، لبنان ، ط٤، ١٩٧٤م .
- عناد غزوان إسماعيل، قراءة عصرية في أدب الذئب عند العرب، مجلة المورد، المجلد الثامن، العدد الأول، بغداد، ١٩٧٩م.
- عنترة بن شداد، الديوان، شرح: الخطيب التبريزي، تقديم وتهميش: مجيد طراد، دار الكتب العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
- أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، تحقيق: محمد عبد الجواد الأصمعي، دار المعارف، ط٢، ١٩٥١م.
- محمد بو عزة، تحليل النص السردي (تقنيات ومفاهيم)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠١٠م.
- محمد مهدي الجواهري، الجمهرة، وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٩٠م .
- النابغة الذبياني، الديوان، شرح وتقديم: عباس عبد الستار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٧١م.
- هاشم صالح مناع ، أعلام الفكر العربي، البحتري حياته وشعره، دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.
- ياقوت الحموي، معجم الأدباء، دار المأمون، القاهرة، د.ت.

المواقع الإلكترونية

- يوسف الحشكي، الوصف في شعر البحتري بين الواقع والخيال، موقع محمد العريفي، منتدى واحة الأدب،
- http://www.3refe.com/vb/showthread.php?t=104064 , 30-10-2010.

Description of the ruins in the Abbasid poetry ;poem of "Salamu Alaykum" as an example (Critical study)

Dr. Hamda Mesharik Al- Ruwaili
Assistant Professor at the Department of
Arabic Language,NBU Univ, Saudia.

Abstract. he was one of the most famous poets of the description, especially in describing the nature that he loved and tried to employ for his various poetic purposes, so I chose this study On the poem"Peace be upon y " Which is part of this nature, with the aim of shedding light on a text of texts that included a scene from the scenes of the struggle of the Bahtri with the wolf, as this study attempts to identify the technical features in the poetic text and how to deal with it through critical study and disclosure and detect the depth of linguistic connotations and The depths of this poetic text, which carries profound connotations and meanings.

key words: Peace be upon you- Introduction to the variant - Features of regeneration - Description of nature.

مخاطر الصقيع ونمط التغيرات في درجات الحرارة الصغرى اليومية في المرتفعات الشمالية من الأردن

ميسون بركات الزغول

أستاذ مساعد

المملكة العربية السعودية – جامعة الملك خالد

كلية العلوم الإنسانية – قسم الجغرافيا – الجغرافيا الطبيعية التطبيقية

مستخلص. تعتبر ظاهرة الصقيع من الظواهر الصقيعية التي تشكل خطرًا زراعيًا شائعًا في شمال الأردن وقد أدت هذه الظاهرة إلى خسائر اقتصادية للمزارعين بسبب تلف المحاصيل. وقد تفاقمت هذه الاضرار بسببين اولهما عدم تملك صانعي القرار للبيانات والمعلومات الكافية التي تجلي ابعاد الظاهرة واماكن توقع اشد الاضرار والفترات المتوقعة لحدوثها وثانيهما افتقار صانعي القرار الى الوسائل المؤدية لتخفيف تلك الخسائر.

يأتي الغرض من هذه الورقة استكشاف الاتجاهات الحديثة للحد من أثر تدني درجة الحرارة اليومية وتكرار الصقيع خلال الفترة من ١٩٧٩ إلى ٢٠١٤ على المحاصيل الزراعية في شمال الأردن.

اعتمدت الدراسة لتحقيق ذلك على فحص البيانات المتعلقة بالحد الأدنى لدرجات الحرارة اليومية والصقيع الليلي خلال فصل الشتاء في أربع محطات مناخية تمثل المناطق الشمالية والوسطى من الأردن. واستخدام التحليل الإحصائي المتمثل في الانحدار الخطي، المتوسطات المتحركة، الرسوم البيانية، اختبار T واختبار الفرضية الرئيسية للبحث.

وقد اوضحت النتائج الاحصائية ظهور ارتفاع واضح في اتجاه الحد الأدنى لدرجات الحرارة الشتوية اليومية في منطقة الدراسة الامر الذي تسبب في انخفاض الاتجاه العام لظاهرة تكرار حدوث الصقيع. تتفق نتائج هذا البحث جيدًا مع نتائج البحوث السابقة لمناطق مختلفة في الأردن.

وبناء على ذلك اقترحت الدراسة اعتماد أصناف المحاصيل المرنة، واستخدام التدابير الوقائية اليدوية وكذلك اختيار الموقع على أساس حساسية المحاصيل والاخذ بعين الاعتبار انحناء سطح الأرض من أجل تجنب الخسائر وضمان أقصى قدر من إنتاج المحاصيل وبالتالي امداد الغذاء بكميات كافية لاحتياج السكان في منطقة الدراسة.

15. Karas, J, Desertification, Climate Change in the Mediterranean, ٢٠٠٠. http://www.greenpeace.org/international.

16. Karl, Thomas R. Jones, Philip D. Knight, Richard W. Kukla, George, Plummer, Neil; Razuvayev, Vyacheslav; Gallo, Kevin P.; Lindseay, Janette; Charlson, Robert J. and Peterson, Thomas C. 1993. "Asymmetric Trends of Daily Maximum and Minimum Temperature". Papers in Natural Resources. Paper 185. http://digitalcommons.unl.edu/natrespapers/185

17. Kuglitsch. F.G, A. Toreti, E. Xoplaki, P. M. Della-Marta, C. S. Zerefos, M. Türkeş, and Luterbacher. J. 2010. Heat wave changes in the Eastern Mediterranean since 1960. Geophysical Research Letters, Vol, 37: 5 PP.

18. Lobell, L.B., Bonfils, C., and Duffy, B. P., 2007. Climate change uncertainty for daily minimum and maximum temperatures: A model inter-comparison, Geophysical Research letter, VOL. 34, L 05715, DOI: 10.1029/2006 GL028726.

19. Pederson, D., 2008. Will climate change reduce or increase Middle East rainfall, http://www.greenprophet.com/2008/08/climate-change-middle-east-rainfall/

20. Al Zawad, F. M. 2008. Impacts of climate change on water resources in Saudi Arabia. Presented at the 3rd International Conference on Water Resources and Arid Environments and the 1st Arab Water Forum, King Saud University, 16–19 November.

21. Zhang, X., Trends in Middle East climate extreme indices from 1950 to 2003. Journal of Geophysical Research – Atmospheres 110.

References

1. Alhusban, Y. 2013a. Analysis of trends in temperature, selected stations in Arab Gulf during the period 1980–2011. Journal of Social Sciences 42(1):210–31.

2. Alhusban, Y. 2013b. Changes in average annual minimum temperature in Saudi Arabia: Selected stations during the period 1983–2011. Journal of Arts 25(3):784–98.

3. Alhusban, Y., and Makhamreh, Z., 2013. Trends in the Minimum Temperature and Number of Frost Events in the North-Eastern Badia of Jordan during the Period 1980–2010. The Arab World Geographer Vol 16, no 4 (2013) 333-348. Publishing, Toronto Canada.

4. Almazroui, M., Nazrul Islam, H., Athar, P. D., Jones, A, and Ashfaqur Rahman, M. 2012. Recent climate change in the Arabian Peninsula: Annual rainfall and temperature analysis of Saudi Arabia for 1978–2009. International Journal of Climatology 32:953–66.

5. Alpert P, S.O. Krichak, H. Shafir, D. Haim, and Osetinsky, I, 2008. Climatic Trends to extremes employing regional modeling and statistical interpretation over the Eastern Mediterranean. Global and Planetary Change, 63:163-170.

6. Bani-Domi, M, 2005. Trend Analysis of Temperatures and Precipitation in Jordan, Umm Al-Qura University, Journal of Educational, Social Sciences & Humanities. Vol. 17-No.1. PP.15-36.

7. Ben-Gai, T., A. Bitan, A. Manes, P. Alpert, and S. Rubin. 2008. Frequency Distribution Patterns in Israel. Theoretical Appl. Climatology., 61: 177-190. I:10.1007/s007040050062.

8. Cornell Cooperative Extension of Albany County fact sheet, 1995. Understanding Frost Food and Agriculture Organization of the United Nations.

9. Evans. J.P., 2009. 21st century climate change in the Middle East, Climatic Change 92:417–432.

10. FAO, 2005. Frost Protection: fundamentals, practice and economics. Rome.

11. Geerts S., Raes D., Garcia M., Castillo C., Buytaert W. 2006. Agro-climatic suitability mapping for crop production in the Bolivian Altiplano: A case study for quinoa. Journal of Agricultural and Forest Meteorology 139 (2006) 399–412.

12. IPCC Report, 1990. Climate Change: The IPCC Scientific Assessment, Report prepared for IPCC by working group (1). Houghton, J.T., Jenkins, G. J., and Ephraums J. J., (Editors), Cambridge University Press, Cambridge, New York.

13. IPCC Report, 2007. Climate Change: The Physical Basis. Contribution of Working Group I to the Fourth, Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change, edited by Solomon, S., D. Qin, M. Manning, Z. Chen, M. Marquis, K.B. Averyt, M. Tignor and H.L. Miller. Cambridge Univ. Press, New York.

14. IPCC, 2014. Climate Change: Impacts, Adaptation, and Vulnerability, Cambridge University Press, ٢٠١٤.

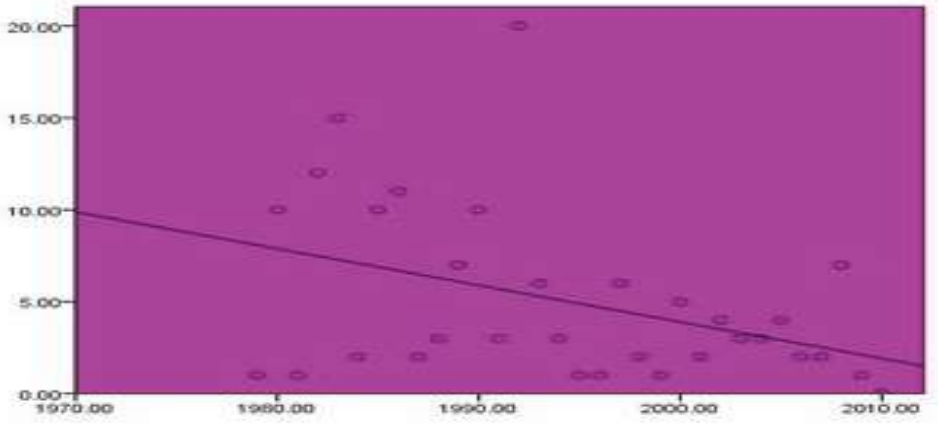


Figure (12): Linear regression trend for seasonal frost recurrence in Irbed station during the study period 1979 – 2010.

Comparing the difference between the average number of frost recurrence in the first half of the study period and the second half using the t- test revealed that there are a significant difference at ($\alpha \leq 0.00$) level, as clearly shown in table (4).

Table 4: Significance of the regression lines of minimum daily temperature

Month	b	α
January	**-.026**	**0.029**
February	**-.052**	**0.036**
March	**-.073**	**0.004**

Conclusions

Impact of the climate change upon atmospheric temperature in Jordan is not limited to maximum temperature and heat waves frequency and intensity, but is evident in raising minimum temperature and decreasing frost recurrence. The impact is evident in the northern and central regions of the country that have semi humid Mediterranean climate which is more influenced by climate change than the southern and eastern arid regions as revealed by other studies. The increase in minimum temperature is a positive sign for potential decreasing the risk of frost reoccurrence on plant growth and agricultural production, but detailed investigations should be done on the existing land use types and their growth cycle in the region. Also, these effects coupled with other climate change impact upon other climatic elements such as decreasing rainfall and heat waves effects demands more mitigation and adaptation methods from the farmers and the government.

The steady decrease in frost recurrence since 1993 is clearly shown in all of the three stations as shown in figure (11), which illustrate the CUSUM chart of monthly frost recurrence during winter months in the three previously mentioned stations.

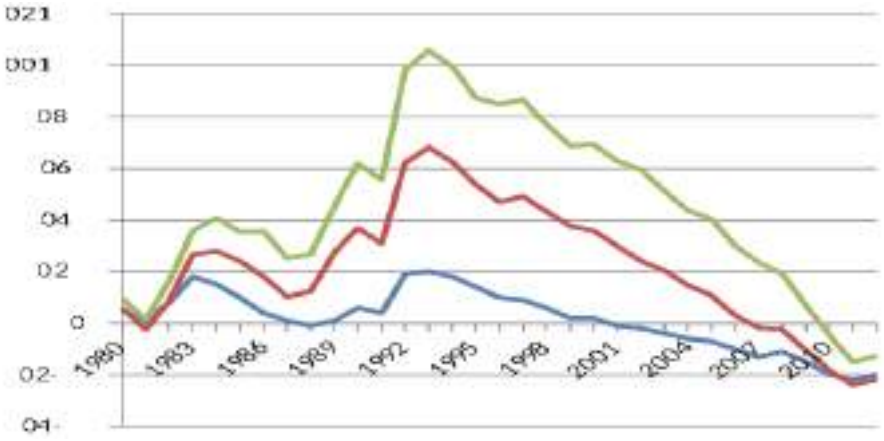


Figure (10): CUSUM chart of monthly frost recurrence during winter season

The steady decrease in frost recurrence since 1991 is also shown in figure (١٢), which illustrates five year moving averages for seasonal frost recurrence in the three stations.

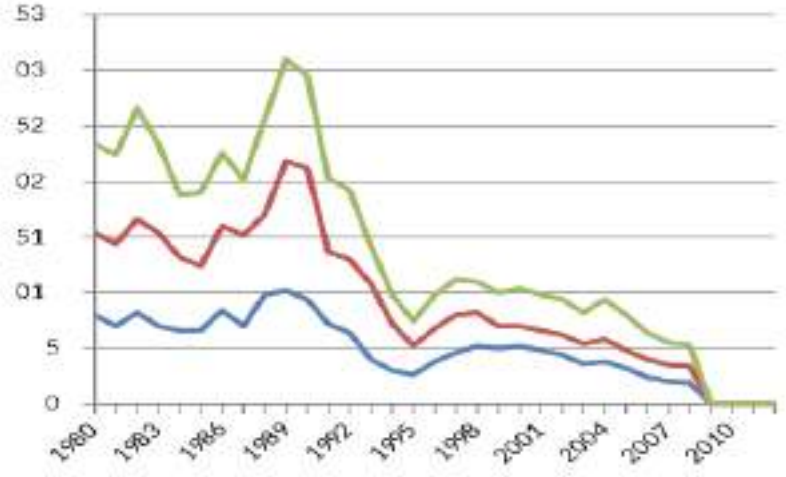


Figure (11): Moving averages of monthly frost recurrence during winter season

Figure (12) illustrates a steady decreasing linear regression line for seasonal frost recurrence in Irbed station during the study period. As shown in table (4), the rate of annual decrease (b) for the winter months of January, February and March is statistically significant at the level of significance (α) 0.03.

Figure (8) show the type of frost affecting Jordan, the analysis show that about 46% of frost occurrence is associated with the invasion of the Siberian High which is usually associated with clear skies and calm winds, this favoring the occurrence of radiation frost. The second type of frost which hit Jordan it occurs more frequently during the winter season with about 34%, this frost is related to advection type which is usually associated with cold polar fronts in winter. The third type of frost is usually associated with cold upper troughs with about 20%.

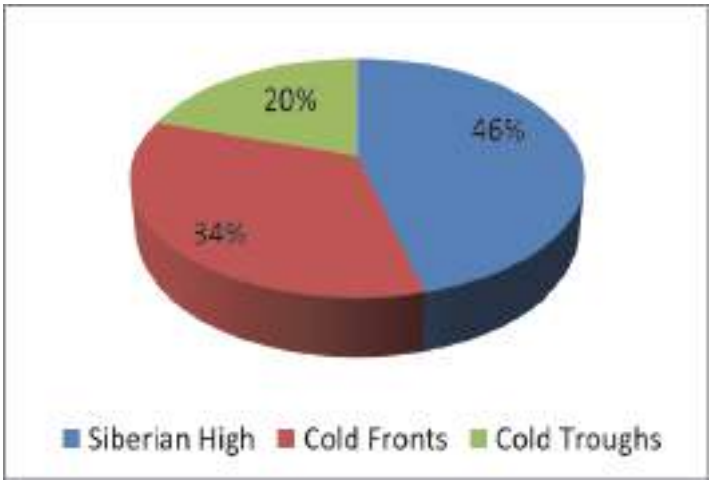


Figure (8): Synoptic conditions responsible for frost recurrence in northern Jordan, represented by Irbed station, during the period 1979- 2010.

The monthly distribution of frost recurrence in the study area are shown in figure (9). Almost more than 90% of the frost recurrence are in the winter months December, January and February, and about 7% of the frost recurrence is registered in spring season mainly March. However, as expected for a transitional region located between the Mediterranean climate in the west and arid climates in the east and south, the degree of variation from one year to another is very high according to the coefficient of variation which is almost about 100%. The monthly distribution of frost recurrence, as illustrated before shows great concentration in January with 48%, followed by February with 26%.

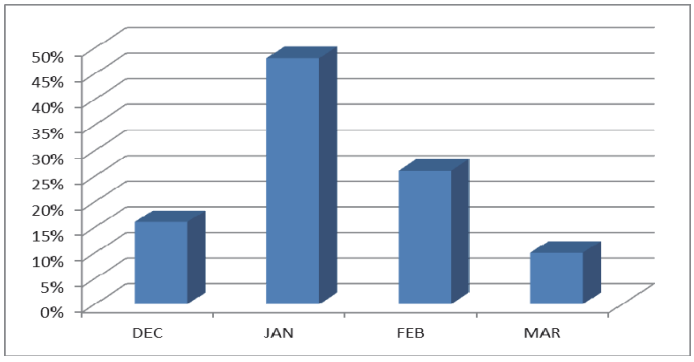


Figure (9): Distribution of the monthly frost recurrence in the winter months during the period from 1979 – 2010.

4.2 Frost Recurrence

During the time period from 1979 to 2010 the frost event occurred 160 times, it is mostly concentrated in the three winter months of December, January and February, beside the first month of the spring season - March. The average number of frost events that happened per month is about two times, but with great variance from one year to another as shown in figure (6). The year 1995 is distinguished from other years in terms of the number of frost cases which reached about 20.

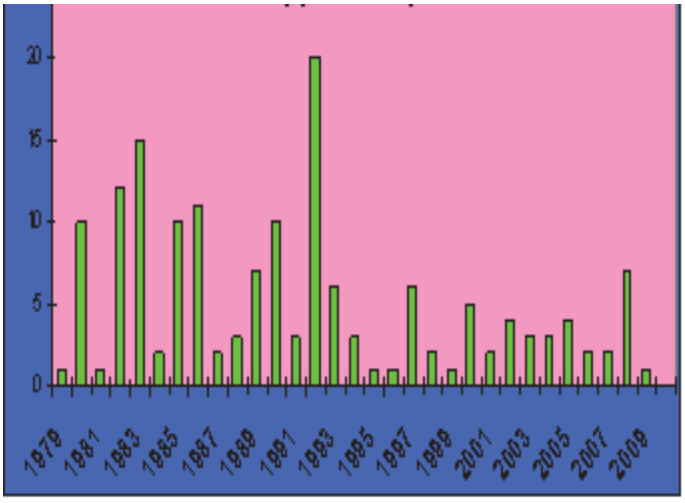


Figure (6): Number of Frosts Occurring Annually in northern Jordan, represented by Irbed station during the Period 1979- 2010.

About half of the frost incidences occurred in January with 48% as shown in figure (7), and followed by month of February with 26%. The month of March has the lowest number of frost recurrences of about 16 cases only.

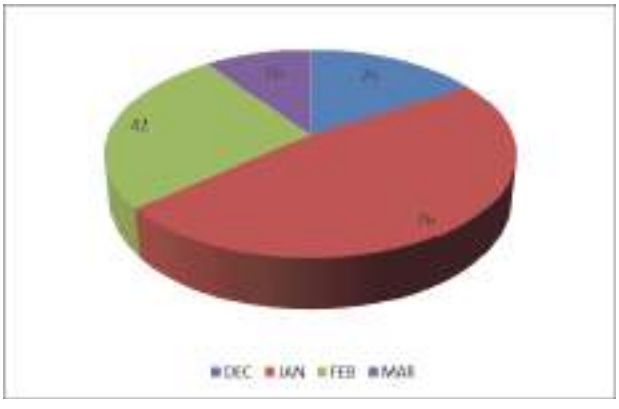


Figure (7): Frequency of frost recurrence in northern Jordan, represented by Irbed station during the period 1979- 2010

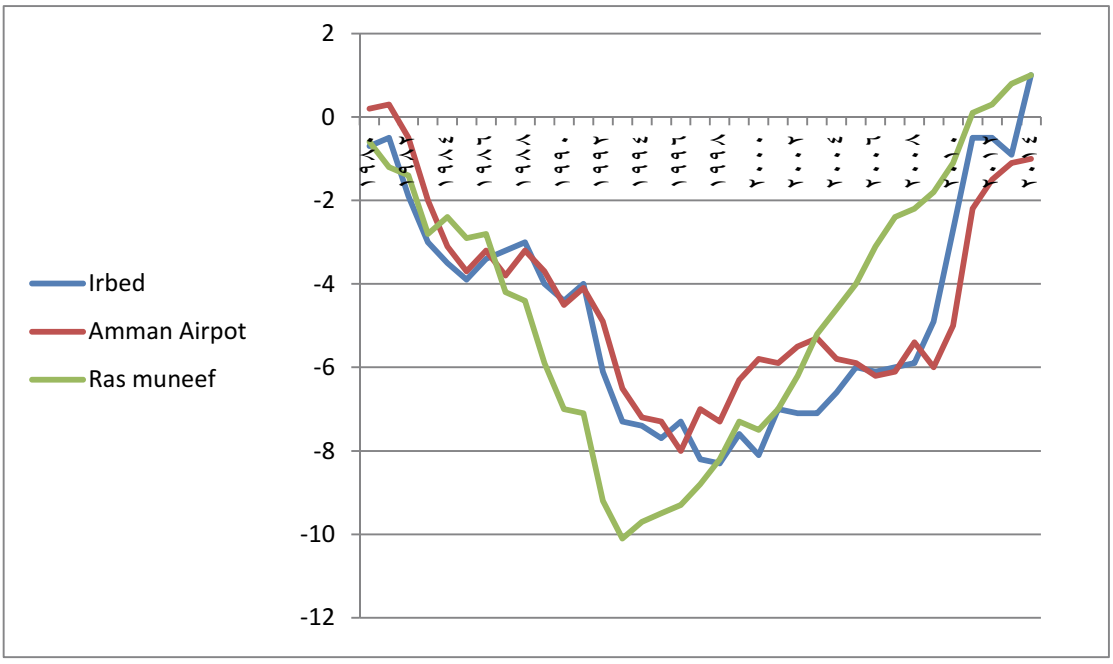


Figure (4): CUMSUM chart for minimum seasonal temperature in the Highland regions during the period 1980- 2014.

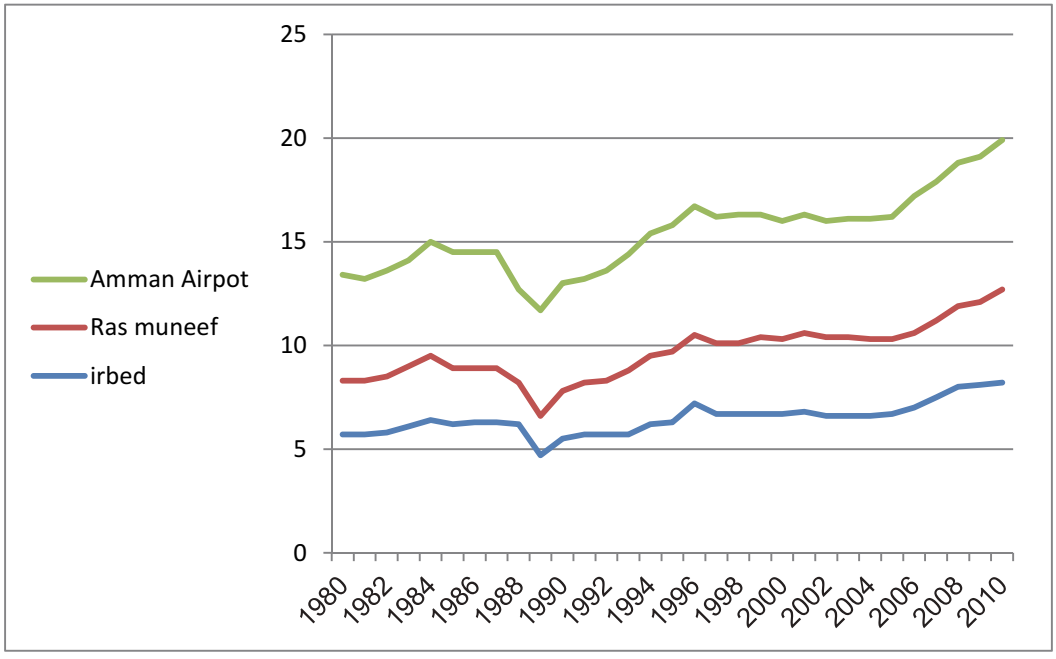


Figure (5): Moving averages of minimum seasonal temperature in the Highland regions during the period 1980- 2010.

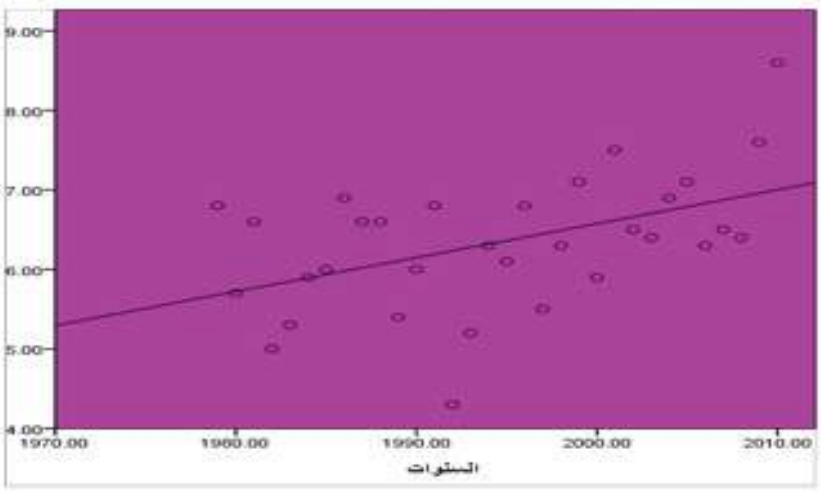


Figure (3): Linear regression of minimum daily temperature in Northern Jordan, represented by Irbed station during the period 1980- 2014.

Table (3) shows that average minimum temperature during the first and second half of the study period. The average minimum temperature has increased from 5.96 °C during the first half of the study period to 6.72 during the second half. The absolute difference in temperature between the two period is 0.76 °C, and the difference between the two means is highly significant ($\alpha = 0.008$).

Table (3): The difference between average minimum temperature during the first and the second half of the study period.

Period	Average Minimum Temperature	T	α
1980- 1994	5.96	-2.82	0.008
1995- 2014	6.72		

Figure (4) represents the CUSUM chart of minimum seasonal temperature. The results show continues increase in the minimum seasonal temperature since 1996. The continuous increase in minimum temperature is also shown in figure (5) of the moving averages window.

deviations (d) of the minimum temperature values from the mean recorded values as shown in equation (2).

A segment of the CUSUM chart with an upward slope indicates that the minimum temperature values are increasing. Likewise, a segment with a downward slope indicates that the minimum temperature is decreasing. A period where the CUSUM chart follows a relatively horizontal path indicates a period where there is no change in the average. One standard and two standard deviations are used to judge the significance of the shifts.

4. Results and Discussion

The discussion of the results will concentrate on two issues, the first is the minimum trend and the second is the forest occurrence.

4.1 Minimum Temperature

Figure (2) shows an overall slight increase in average seasonal temperature for all of the three meteorological stations of Irbed, Ras Muneif and Amman Airport during the period 1980 – 2014. The rapid increase during the last five years is clearly shown.

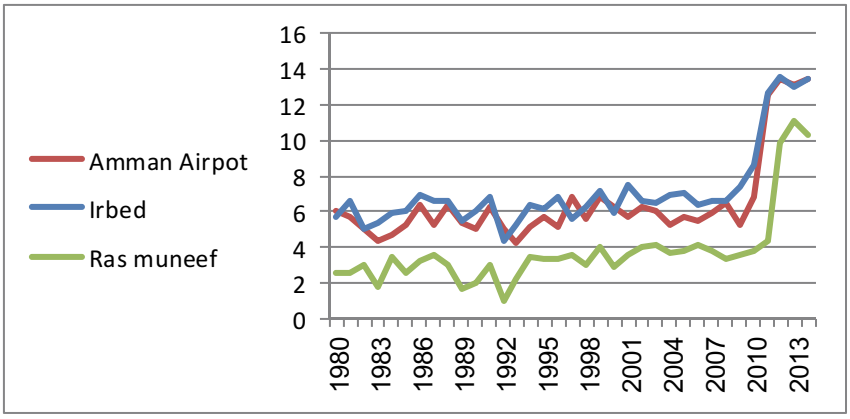


Figure (2): Mean seasonal temperature in the Highland regions during the period 1980- 2014.

Figure (3) show the linear regression of minimum daily temperature in Irbed station during the time period from 1980 to 2014. The results shows presence a positive coefficient of the linear regression trend line in all the winter months at the 0.05 significance level, which are shown in table (2). These results show there are increase in the minimum temperature value of the winter season months particularly in January to march.

Table (2) the linear regression of the minimum temperature at Irbed station during the winter season during the period from 1980- 2014.

Month	(B) value	Significance level
December	0.017	0.537
January	0.040	**0.086
February	0.044	*0.030
March	0.073	*0.009

following sections gives detailed description of the methodology that used in this research.

3.1: t- test

Minimum Temperature record for each station is divided into two equal parts, and the average temperature for each part is computed and compared to the average of the other part. The t- test is used to test the significance of the difference between the two means at the level of 0.05

$$t_{(\bar{X}_1 - \bar{X}_2)} = \frac{\bar{X}_1 - \bar{X}_2}{\sqrt{\frac{S_1^2}{N_1} + \frac{S_2^2}{N_2}}}$$

S= Standard Deviation
N= Number of Data Points
$\bar{Y}$ = Average Rainfall

The same technique is used for testing the decrease in the number of frost days.

3.2: Moving Averages

The moving average is usually computed as follows; given a series of numbers and a fixed subset size, the first element of the moving average is obtained by taking the average of the initial fixed subset of the number series. Then the subset is modified by "shifting forward", that is excluding the first number of the series and including the next number following the original subset in the series. This creates a new subset of numbers, which is averaged. This process is repeated over the entire data series.

3.3: Linear Regression

Linear regression is used in time series analysis to model the relationship between two variables by fitting a least square linear equation to the observed data as shown in equation (1). One variable is considered to be an explanatory or independent variable (X), and the other is considered to be a dependent variable (Y). In this research, the explanatory variable is the time unit used in the analysis and the dependent variable is minimum temperature.

$$\mathbf{Y = a + bx + e \quad \ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots(1)}$$

$$a = (\Sigma Y - b\,(\Sigma X)) / N$$

$$b = (n\,\Sigma XY - \Sigma X\,\Sigma Y) / (n\,\Sigma X^2 - (\Sigma X)^2)$$

3.4: CUSUM Charts

CUSUM CHARTS are widely used in statistical studies to detect small changes in the main trend of the time series. A CUSUM chart is computed in order to detect the cumulative sum of minimum temperature deviations from the mean process shifts; in this case if a trend develops in the chart, it means that the process has shifted. The CUSUM function is used in this paper to compute the cumulative

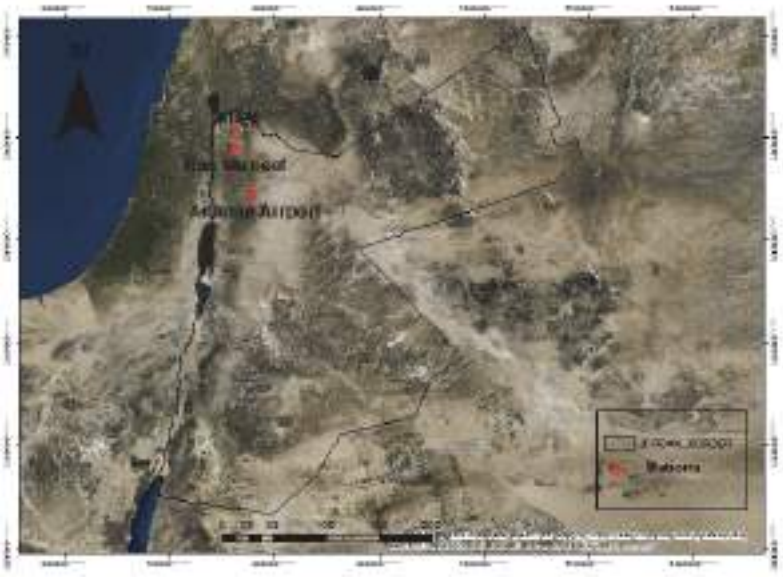


Figure (1): The geographic location of Jordan.

The rainy season in Jordan extends from October until May. About 90% of Jordan is arid and semi-arid climate with less than 200 mm of rainfall, most of it evaporates back to the atmosphere. The study area covers the northern and central parts of Jordan from Amman to the Syrian border in the north. This is the area where an increase of minimum temperature is anticipated.

The region of north and central Jordan is the main agricultural region in the country. An increase in minimum temperature in that region means less frost nights, and less damage to agriculture sector. The farming system is the backbone of Jordan agricultural economy sector; an estimated 28% of the GDP is considered as agriculture-dependent. This sector provides livelihoods for about 20% of the total population of 9.7 million by the end of 2015 and employs about 7% of the labor force.

3. Method of Analysis

The climatic data on the minimum and maximum daily temperature for the period from 1980 to 2014 were collected from publication of the Jordanian Meteorological Department. The available data for the frost event recurrence is from 1979 to 2010. Table (1) show the climatic data for the three climatic stations that were used in the study.

Table (1) Meteorological Stations that used in the analysis

Station	Latitude	Longitude	Elevation (m)
Irbid	32 ° 32`	35° 51`	555
Ras Muneef	32° 22`	35° 45`	1150
Amman Airport	31° 59`	35° 59`	790

The main statistical techniques that used in this research in order to test the research hypothesis are: t- test, Moving averages, linear regression and CUMSUM Charts. The

0.28 °C) (10). Therefore, the curve of increase in maximum and minimum daily temperature is asymmetrical. The increase in minimum daily temperature causes a pronounced decrease in frost recurrence and a slight decrease in daily temperature range. Lobell, et al. (2007) compared projections of T_{min} and T_{max} changes by 2046–2065 for 12 climate models under an A2 emission scenario. The average modeled changes in T_{min} were similar to those for $T_{max,}$ with slightly greater increases in T_{min} consistent with historical trends exhibiting a reduction in diurnal temperature ranges (11). The Eastern Mediterranean region became warmer, especially during the summer, with an increase in the recurrence and intensity of heat waves. In the Arab Gulf region, the results show that there is a significant increase in temperature for all studied regions (Alhusban 2013a, 2013b; Almazroui et al. 2012). In Kuwait, studies show an increase in nighttime temperature that is more than double the increase in daytime temperature (Ramadan 2008). In Saudi Arabia studies show an increase in temperature (Al- Zawad 2008), as well as an increase in frost severity (Alhusban 2013a).

Analysis of the mean annual minimum and maximum temperature records in Jordan for the period 1964 - 1999 show that there are a warming trends Ben Domi (2005) (12). Also there are increasing trends of minimum temperature exist, especially, in summer and spring months in Jordan (12). In the north-eastern part of the Badia region in Jordan, the risk of frost has been increased as a result of decrease of minimum daily temperature during the period from 1980 to 2010 (Alhusban and Makhamreh). Previous study by Ben-Gai et al. (2008) revealed that the warming trend in Israel is confined to the central and northern regions of the country, which are parallel to the northern and central parts of Jordan, with a cooling trend in the south (13). Currently, there is need to limit losses that occur in the high agricultural potential areas as a result of frost risk, and cushion farmers through proper agricultural planning. Therefore, up-to-date information on crop management and protection against natural agricultural hazards such as frost among others are required. The purpose of this research is to investigate the effect of climate change on the trend of daily minimum temperature and frost hazards during the period 1980 – 2014 in the highland regions in Jordan.

2. Study Area

Jordan is a relatively small country located in the southeastern corner of the Mediterranean region as shown in figure (1). The climate is transitional between the Mediterranean in the north and west parts, and arid climate in the south and east parts.

population growth rates. In the recent past, Jordan has suffered from frost cases that led to huge losses most of which was borne by farmers in the highlands regions (DOM, 2014). The rate of global temperature increase since the middle of the last century, due to the world wide climate change, seems to be faster than any changes that occurred over the past 10,000 years (1). Eleven of the twelve warmest years since 1850 have occurred between 1995 and 2006, the last two decades of the 20th century have been hottest in the last 400 years. In the Northern Hemisphere, 1983–2012 was likely the warmest 30-year period of the last 1400 years (2). Over the past century the Earth has warmed by 0.8°C (2). More than half of this increase has happened in the last 25 years. The regions most affected by the temperature increase are the cold regions of the northern hemisphere. According to the multinational Arctic Climate Impact Assessment Report compiled between 2000 and 2004, the average temperature in Alaska, Western Canada and Russia has risen at twice the global average (2). All general circulation models (GCMs) that simulate the impact of the green house upon the world temperature, predict worldwide accelerating increase in average temperature. If current trends in emissions of greenhouse gases continue, global temperatures are expected to rise faster over the 21st century than over any time during the last 10,000 years (3). Most recent climate general circulation models (GEC) predict 2.5 C increase in average temperature by (2050) and a total increase of 4C by the end of the century in response to a doubling of carbon dioxide (2).

The Mediterranean region is one of the areas mostly affected by the temperature increase. It is considered by several studies as a "hot spot" of climate change (4). According to a climate model developed by the International Center for Theoretical Physics at Trieste, Italy, the average temperature over the Mediterranean region has increased by (1.5 – 4) °C in the last 100 years and is expected to increase by about (4 – 6) °C by the end of this century (5). Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) states that temperature in the Levant and North Africa has increased between (2-3) °C in the last century, faster than the global average of about 1°C (6). The net increase in temperature during the last thirty years of the past century exceeds 2.0 °C (7).

One of the main results of the temperature increase in the Middle East is the northward shift of the location of the Mediterranean front and the tracks of Mediterranean depressions. Another result is that polar air masses that invade the region during the winter season became less cold (7). The most affected regions by this change are the south eastern corner of the Mediterranean region. The Eastern Mediterranean region became warmer, especially during the summer, with an increase in the recurrence and intensity of heat waves. Eighteen global climate models predict an overall temperature increase in the Middle East of ~1.4 ^{o}K by mid-century, increasing to almost 4.0 ^{o}K by late-century (8). GEC projections of temperature change suggested that there have been significant trends in temperature extremes, (9). The most affected area by this change is the coastal areas of North Africa and the South Eastern corner of the Mediterranean region where Jordan is located.

Many previous studies on the impact of climate change upon the increase of global temperature indicated that the increase was not limited to maximum daily temperature, but was more pronounced on minimum daily temperature. Analyzing monthly mean maximum and minimum temperatures for 37% of the global landmass found that the rise of minimum temperature has occurred at a rate three times that of the maximum temperature during the period 1951-90 (0.84 °C versus

JKAU/ Arts amd Humanities, **Vol. 28**, pp: 261 - 275 (2020 A.D. /1441 A.H)
DOI:10.4197/Art.28-8.10

Frost Hazard and Pattern of Minimum Daily Temperature Changes in Northern Highlands of Jordan

Maysoon Barkat Alzghoul
Assistant Professor, Department of Geography, Faculty of Human Sciences, King Khalid University, Saudi Arabia, malzghoul@kku.edu.sa

Abstract. Occurrence of frost phenomena is a common agricultural hazard within the northern Jordan that has led to economic losses for farmers due to crop damage. This is aggravated by lack of adequate information on frost to cushion farmers and decision makers against losses. The purpose of this paper is to investigate the recent trends of minimum daily temperature and frost recurrence during the period from 1979 to 2014 in Jordan. Data on minimum daily temperature and nighttime frost during the winter season are examined for four climatic stations representing the northern and central regions of Jordan. A statistical analysis approach including t- test, linear regression, moving averages and CUSUM charts have been used to test the main hypothesis of this research. The results illustrate that the minimum daily winter temperature in northern Jordan shows a statistically significant increasing trend, and accordingly caused a decreasing trend for frost recurrence. Results of this research agree well with the findings of previous research for different regions in Jordan. The study proposes adoption of resilient crop cultivars, use of manual protective measures as well as site selection based on crop susceptibility as well as land surface curvature in order to avert the losses and ensure maximum crop production hence sufficient food supplies.
Keywords: Frost, t-test, regression line, moving averages, CUSUM charts, Jordan.

1. Introduction

Frost is the occurrence of an air temperature of 0°C or lower, measured at a height of between 1.25 and 2.0 m above ground, inside an appropriate weather shelter (FAO, 2005). The frost is formed when surface temperature drops below 0°C and water vapor in the atmosphere condenses and freezes (Cornel Cooperative Extension 1995). Agricultural sector still dominate the economies of many regions in Jordan including the highland. It is an important sector of the Jordanian economy supporting over 20% of the total population (DOS, 2014). Recent advances in agricultural technologies may not avail much if agricultural production still depends on weather and climate (Geerts, et al., 2006). This is because climatic variability is now playing a greater role in limiting production of sufficient food supplies to match the present

التماسك الأسري كمتغير وسيط في العلاقة بين الانتماء للوطن واشباع الحاجات لدي عينة من طالبات الجامعة السعوديات

د. عبير حسين خياط

أستاذ مشارك

كلية الاداب و العلوم الإنسانيه – قسم علم النفس

مستخلص. تمثل العضوية في المجموعات الاجتماعية دورًا مهمًا في حياة البشر لأنها تحدد القواعد والقيم التي تحدد السلوكيات المقبولة وغير المقبولة. واحدة من المجموعات التي تنقل العديد من القواعد والقيم من خلال خصوصيتها الثقافية هي الأسرة.

تركز هذه الدراسة على تحديد العلاقة بين الانتماء للوطن واشباع الحاجات. تم تضمين دور التماسك الأسري في الدراسة كوسيط محتمل لهذه العلاقة، حيث تلعب الأسرة دورًا مهمًا في كل من التنشئة الاجتماعية المبكرة و تلبية الاحتياجات.

تم نشر دعوة للمشاركة في الدراسة عبر الإنترنت باستخدام القوائم البريدية ومواقع التواصل الاجتماعي على النساء السعوديات. تم ملء مقاييس الحاجات النفسية الأساسية، والانتماء للوطن والتماسك الأسري من قبل (٢١٢) طالبة سعودية متوسط أعمارهن ٢٢,١١ بانحراف معياري ٣,٢١ عاماً، وقد تم تحليل البيانات باستخدام برنامج R .

كشفت النتائج أن الانتماء للوطن و المشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية يرتبطان بإشباع الحاجات الأساسية، وأن التماسك الأسري يلعب دور المتغير الوسيط في هذه العلاقة، وكشفت النتائج أيضا عدم وجود علاقة بين العمر والحالة الزواجية وبين كل من التماسك الأسري والانتماء للوطن واشباع الحاجات.

الكلمات المفتاحية: الانتماء للوطن – التماسك الأسري – اشباع الحاجات – طلاب الجامعة– السعودية.

psychological resilience. *Child Abuse & Neglect*, *64*, 89-100.

Revelle, W. (2018) *psych: Procedures for Personality and Psychological Research*. Retrieved from: https://CRAN.R-project.org/package=psych

Rosseel, Y. (2012). lavaan: An R Package for Structural Equation Modeling. *Journal of Statistical Software, 48*(2), 1-36.

Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2000). The darker and brighter sides of human existence: Basic psychological needs as a unifying concept. *Psychological Inquiry*, *11*(4), 319-338.

Seong, J. Y., Kristof-Brown, A. L., Park, W. W., Hong, D. S., & Shin, Y. (2015). Person-group fit: Diversity antecedents, proximal outcomes, and performance at the group level. *Journal of Management*, *41*(4), 1184-1213.

Tajfel, H., & Turner, J. C. (2004). The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. In Jost, J., T. & Sidanius, J. (Eds.), Key readings in social psychology. Political psychology: Key readings (pp. 276-293). New York, NY, US: Psychology Press.

Vogler, C. (2000). Social identity and emotion: the meeting of psychoanalysis and sociology. *The Sociological Review*, *48*(1), 19-42.

White, F. A. (2000). Relationship of family socialization processes to adolescent moral thought. *The Journal of Social Psychology*, *140*(1), 75-91.

World Economic Forum (2018). *Global gender gap report.* Retrieved from: http://www3.weforum.org/docs/WEF_GGGR_2018.pdf

Huddy, L., & Khatib, N. (2007). American patriotism, national identity, and political involvement. *American Journal of Political Science*, *51*(1), 63-77.

Johnston, M. M., & Finney, S. J. (2010). Measuring basic needs satisfaction: Evaluating previous research and conducting new psychometric evaluations of the Basic Needs Satisfaction in General Scale. *Contemporary Educational Psychology*, *35*(4), 280-296.

Jones, J. M., & Jetten, J. (2011). Recovering from strain and enduring pain: Multiple group memberships promote resilience in the face of physical challenges. *Social Psychological and Personality Science*, *2*(3), 239-244.

Jones, M. V., Coffee, P., Sheffield, D., Yangüez, M., & Barker, J. B. (2012). Just a game? Changes in English and Spanish soccer fans' emotions in the 2010 World Cup. *Psychology of Sport and Exercise*, *13*(2), 162-169.

Jorgensen, T. D., Pornprasertmanit, S., Schoemann, A. M., & Rosseel, Y. (2018). *semTools: Useful tools for structural equation modeling.* Retrieved from: https://CRAN.R-project.org/package=semTools

Kenrick, D. T., Griskevicius, V., Neuberg, S. L., & Schaller, M. (2010). Renovating the pyramid of needs: Contemporary extensions built upon ancient foundations. *Perspectives on Psychological Science*, *5*(3), 292-314.

Kliewer, W., Fearnow, M. D., & Miller, P. A. (1996). Coping socialization in middle childhood: Tests of maternal and paternal influences. *Child Development*, *67*(5), 2339-2357.

Kristof-Brown, A., & Guay, R. P. (2011). Person–environment fit. In *APA handbook of industrial and organizational psychology, Vol 3: Maintaining, expanding, and contracting the organization.* (pp. 3-50). American Psychological Association.

Maslow, A. H. (1943). A theory of human motivation. *Psychological Review, 50*(4), 370-396. http://dx.doi.org/10.1037/

Mehus, I., & Kolstad, A. (2011). Football team identification in Norway: spectators of local and national football matches. *Social Identities*, *17*(6), 833-845.

Mercer, J. (2014). Feeling like a state: Social emotion and identity. *International Theory*, *6*(3), 515-535.

North, R. J., Holahan, C. J., Moos, R. H., & Cronkite, R. C. (2008). Family support, family income, and happiness: a 10-year perspective. *Journal of Family Psychology*, *22*(3), 475-483.

Ochs, E. (1993). Constructing social identity: A language socialization perspective. *Research on language and social interaction*, *26*(3), 287-306.

OECD. (2017). *Education at a Glance 2017: OECD Indicators*. OECD Publishing: Paris.

Olson, D. H., Portner, J., & Lavee, Y. (1985). *FACES III Manual and Norms*. D. H. Olson, Family Social Science, University of Minnesota, St. Paul, MN 55 108

Onyishi, I. E., & Okongwu, O. E. (2013). Personality and Social Support as Predictors of Life Satisfaction of Nigerian Prisons Officers. *The Social Sciences*, *8*(1), 5-12.

Pollis, A. (1992). Greek national identity: religious minorities, rights, and European norms. *Journal of Modern Greek Studies*, *10*(2), 171-196.

Poole, J. C., Dobson, K. S., & Pusch, D. (2017). Childhood adversity and adult depression: The protective role of

References

Alshehri, A. A., Althobaiti, S. M., Alsaadi, H. D., Alnemari, A. K., Alyami, H., Alyami, M., & Alswat, K. A. (2016). Subjective happiness assessment among Taif university medical students. *American Journal of Educational Research*, *4*, 111-114.

Anyan, F., & Hjemdal, O. (2018). Stress of home life and gender role socializations, family cohesion, and symptoms of anxiety and depression. *Women & Health*, *58*(5), 548-564.

Bales, R. F., & Parsons, T. (1956). *Family: Socialization and interaction process*. Routledge.

Baron, R. M., & Kenny, D. A. (1986). The moderator-mediator variable distinction in social psychological research: Conceptual, strategic, and statistical considerations. *Journal of Personality and Social Psychology 51*(6):1173-1182.

Brosseau-Liard, P. E., & Savalei, V. (2014). Adjusting incremental fit indices for nonnormality. Multivariate Behavioral Research, 49, 460-470.

Buss, D. M. (2012). Evolutionary psychology: The new science of the mind (4th ed.). Boston, MA: Allyn & Bacon.

Cohen-Scali, V. (2003). The influence of family, social, and work socialization on the construction of the professional identity of young adults. *Journal of Career Development*, *29*(4), 237-249.

Crisp, R. J., Heuston, S., Farr, M. J., & Turner, R. N. (2007). Seeing red or feeling blue: Differentiated intergroup emotions and ingroup identification in soccer fans. *Group Processes & Intergroup Relations*, *10*(1), 9-26.

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.

Deci, E. L., Ryan, R. M., Gagné, M., Leone, D. R., Usunov, J., & Kornazheva, B. P. (2001). Need satisfaction, motivation, and well-being in the work organizations of a former eastern bloc country: A cross-cultural study of self-determination. *Personality and Social Psychology Bulletin*, *27*(8), 930-942.

Demo, D. H., & Hughes, M. (1990). Socialization and racial identity among Black Americans. *Social Psychology Quarterly*, 364-374.

El Keshky, Mogeda El Sayed(In press). *The Belonging to Homeland Scale* , Anglo Egyptian Bookshop, Egypt .

Flick, U. (2015). *Introducing research methodology: A beginner's guide to doing a research project*. Sage.

Forjaz, M. J., Cano, P. M., & Cervera-Enguix, S. (2002). Confirmatory factor analysis, reliability, and validity of a Spanish version of FACES III. *American Journal of Family Therapy*, *30*(5), 439-449.

Harrell, F. E. (2019). *Package 'Hmisc'*. Retrieved from: https://cran.r-project.org/web/packages/Hmisc/Hmisc.pdf

Hofstede, G. (2011). Dimensionalizing cultures: The Hofstede model in context. *Online readings in psychology and culture*, *2*(1). Retrieved from: https://scholarworks.gvsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1014&=&context=orpc&=&sei-redir=1&referer=https%253A%252F%252Fscholar.google.hr%252Fscholar%253Fhl%253Dhr%2526as_sdt%253D0%25252C5%2526q%253Dhofstede%252Bcultural%252Bdimensions%2526btnG%253D%2526oq%253Dhofstede#search=%22hofstede%20cultural%20dimensions%22

surprising as relatedness is one of the basic psychological needs (Deci & Ryan, 2000). Next to social support provided by the family being a relevant resource in times of need (Anyan & Hjemdal, 2018), the characteristics of the sample should also be taken into account. Since the sample consisted of young female students, their relationships with their family (and support they receive) may still be quite strong. On the other hand, married participants have new families in which they play the roles of wives and/or mothers, which conveys a dose of both new joys and worries. Regardless of whether the focus is on the primary (where the participants grew up) or secondary (formed with their partners) families, in line with other studies, the results have confirmed that family members can have a significant impact on needs satisfaction of an individual (North, Holahan, Moos, & Cronkite, 2008; Onyishi & Okongwu, 2013).

While the joint model failed to exhibit any meaningful interactive effects, the three specific mediation models revealed that family cohesion is the partial mediator between superiority of both Saudi Arabia and need satisfaction, and inclusion and need satisfaction. This is not a surprising finding either, as family members are the primary socializers of children (Bales and Parsons, 1956) and may be perceived as moral authorities even in the adulthood (White, 2000). Therefore, the respect for Saudi values and norms may actually reflect respect for family values and norms, which explains the intervening role of family cohesion in the relationship between national identity and needs satisfaction. This is also supported at the level of the three obtained factors, as the factor focused on a critical view on Saudi Arabia – called "alternatives" in the scope of this study – was not significantly related to family cohesion. However, it should also be noticed that family cohesion served only as the partial mediator between superiority, inclusion and needs satisfaction, which implies that the family cohesion is not solely responsible for these relationships.

Several practical limitations should be considered when interpreting the results of this study. Firstly, in line with the previously described conclusion, a purposive sample consisting only of young women was included in this study, which makes it questionable how valid it would be to generalize these results to men or the entire population in general. Furthermore, and also as stated in the previous sections, each culture conveys its own norms and values (Hofstede, 2011). Although individuals tend to conform to the norms and values of the culture they grow up in, some norms and values may hinder the satisfaction of needs. This may pose another risk for generalization of these results outside the Saudi context and calls for future studies, especially in more culturally diverse countries. Moreover, although the satisfaction of the three psychological needs is known to be somewhat correlated (Deci et al., 2001), it might be interesting to develop more culturally appropriate measures that could discriminate between the three needs and consequently lead to more precise results.

Taken together, these results imply that family cohesion plays an important role in the relationship between belonging to a country and satisfaction of psychological needs, as (minor) parts of their relationship could be assigned to family cohesion. This confirms the notion that family plays an important role in both attaining attitudes towards one's own country and satisfaction of needs.

Acknowledgments

This project was funded by the Deanship of Scientific Research (DSR), at King Abdulaziz University, Jeddah, under grant no. (Z: 11-246-40). The authors, therefore, acknowledge with thanks the DSR for their technical and financial support.

associates (2016) and the sample used in this study were purposive and consist of students who, according to the OECD (2017:121) make up approximately one quarter of the Saudi population, it is questionable if the results obtained by these studies can be generalized to the rest of the population. The finding that age is not significantly related to any of the relevant constructs is not surprising since this sample consisted dominantly of young participants (20-23 years), so the outcomes of this study do not imply that age would not emerge as a significant predictor if older participants had also been included in the study.

Regarding the bivariate relationships between needs satisfaction and national identity, defined as the sense of belonging to a country, the newly formed factor structures indicate that considering Saudi Arabia the best country in the world and participating in its socio-political activities are intertwined and both positively correlate with needs satisfaction. In general, this confirms the statement made by Deci and Ryan (2000) that individuals who adapt cultural norms and values into their identity generally feel that their needs are more adequately satisfied, in line with the concepts of the person-environment (Kristof-Brown & Guay, 2011) and person-group fits (Seong et al., 2015:1209). As mentioned before, groups may represent a powerful resource (Jones & Jetten, 2011), the power of which rises as social identity strengthens (Crisp et al., 2007:19). Despite the limitations it conveys, which may have detrimental effects on needs satisfaction (Pollis, 1992:183), it seems that Saudi national identity conveys many positive resources that may diminish several of its drawbacks. Naming these positive resources would be an interesting subject for future studies. After taking into account the fact that this was not a causal research design, but a correlational study, the calculated regression line also indicates that women opposed to the norms and values that Saudi national identity promotes on average have lower wellbeing than the ones who accept it. This may also mean that women who do not believe they are treated fairly have decategorized themselves as Saudis, which represents a problem since favorable attitudes towards Saudi Arabia are related to higher participation in its socio-political life. In other words, a portion of the population that may be the most vulnerable to the current situation may have excluded themselves from socio-political activities, which represent a legitimate way of achieving social change, which in the context of Saudi Arabia would mean higher gender equality. This was also found in another culture (Huddy & Khatib, 2007:66).

On the other hand, considering alternatives to Saudi Arabia as a country of residence also exhibited a weak, but positive relationship with needs satisfaction. Although these findings, if taken together, could be interpreted as contrary as both positive ideation of Saudi Arabia and criticism of it are positively related to needs satisfaction, these findings may also suggest the presence of subgroups within the data: one subgroup may exhibit a positive relationship between the superiority of Saudi Arabia and inclusion in its life and needs satisfaction; while another subgroup may experience a positive relationship between considering alternatives and needs satisfaction. Also, having acceptable and reachable alternatives represents a relevant factor of resilience, which is known to be negatively correlated with depression and anxiety (Poole, Dobson and Pusch, 2017:89-100). Therefore, the positive relationship between alternatives and needs satisfaction may also represent a form of resilience. However, further studies are required to more precisely define these relationships.

The finding that family cohesion was positively related to needs satisfaction is not

alternatives and needs satisfaction was significant (indirect β = -0.04, p = 0.038), its sign implied that the relationship is an inconsistent mediation or suppression.

In order to test the robustness of these findings, three additional regression models were computed, with family cohesion being tested as the mediator of each of the belonging variables individually. In these models (Figure 2), family cohesion emerged as a significant partial mediator of the relationship between superiority and needs satisfaction (indirect β = 0.08, p = 0.023) and inclusion and needs satisfaction (indirect β = 0.08, p = 0.028), while family cohesion failed to suppress the relationship between alternatives and needs satisfaction (indirect β = -0.02, p = 0.378).

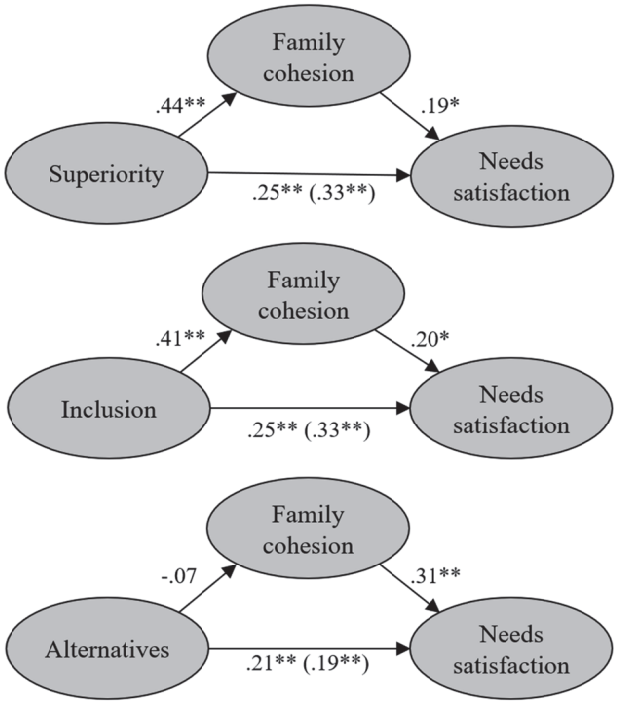


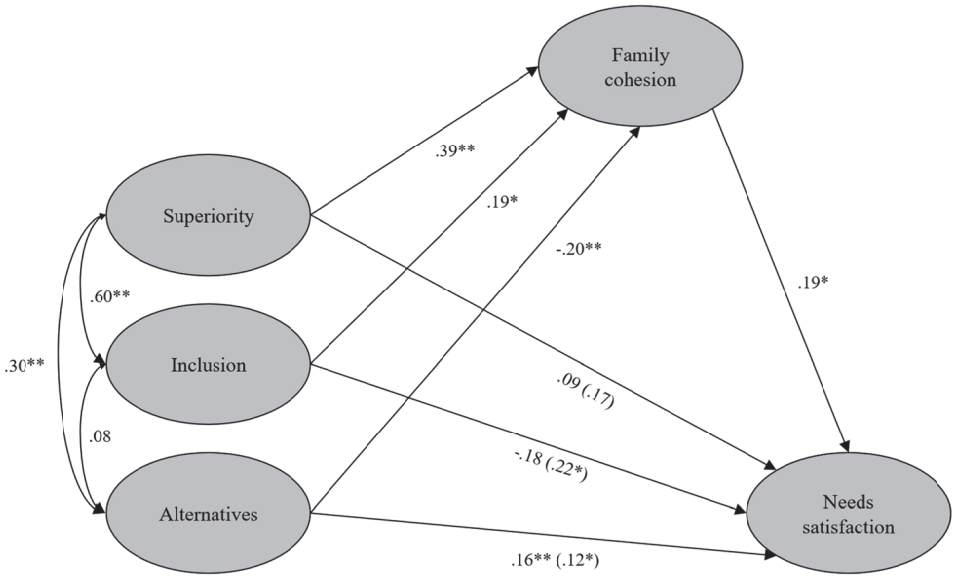
Figure (2). Additional models testing the role of family cohesion as the mediator between belonging to a country and needs satisfaction

The results indicate that although family cohesion does not mediate the relationship between belonging to a country and needs satisfaction in a full model, when that model is separated into components, family cohesion functions as a partial mediator between needs satisfaction as the criterion, and superiority and inclusion as predictors.

Discussion

The results of this study provided several clear answers on the set research questions. Regarding the bivariate relationships, age and marital status did not significantly correlate with needs satisfaction nor dimensions of belonging to a country, indicating that both married and unmarried women achieved similar scores on the scales. The finding that marital status was not correlated with needs satisfaction is not in line with a previous study which found that married students were least happy (Alshehri et al., 2016: 111-114). However, as the sample for that study consisted of 605 participants, 2.4% (14) of whom were married, such an estimate of happiness may be unreliable. Due to the fact that both samples used by Alshehri and

was also positively related in considering its alternatives. No relationship between considering alternative places to live and being involved into socio-political life of Saudi Arabia were found. Taken together, these findings indicate that variations in needs satisfaction could be explained by cohesion, superiority of Saudi Arabia and inclusion into the socio-political life. In order to assess if the latter two relationships are mediated by the first, a regression model was formed (Figure 1).



Note: * $p < .05$, ** $p < .01$

Figure (1). Standardized regression coefficients of the model testing the role of family cohesion as the mediator between belonging to a country and needs satisfaction

The results of the conducted path analysis reveal that in this specific model, Figure 1, inclusion in socio-political activities plays the most important role in prediction of needs satisfaction. However, the role of superiority should not be excluded as the relatively high correlation it has with inclusion, which emerged as a stronger predictor, might have hindered its effectiveness. On the other hand, a relationship between considering alternatives and needs satisfaction was found, although it was somewhat weak and would probably not emerge as significant if any of the stricter corrections applied. While all three of the relationships are significant at $p < 0.10$, only the slopes of inclusion and alternatives reached the threshold of significance in this model. A relationship between family cohesion and needs satisfaction was also found, although it was quite weak. Altogether, these four predictors explained 17.7% of variance of needs satisfaction.

Family cohesion was also tested as the mediator between belonging to a country and needs satisfaction, and it revealed different complex relationships. Firstly, the indirect path from inclusion to needs satisfaction was insignificant (indirect $\beta = 0.04$, $p = 0.059$), indicating that family cohesion does not mediate this relationship. On the other hand, the indirect path between superiority and needs satisfaction was significant (indirect $\beta = 0.08$, $p = 0.044$), yet the direct path was not, which would, according to Baron and Kenny (1986), mean that true mediation did not occur. Although the indirect path between

any consequences. They were also informed that the participation was voluntary, and no financial or other reward would be provided as compensation. They were also instructed about the relevant ethical issues such as anonymity and the data protection approach of the study (Flick, 2015). After being presented with this content, participants had the option to choose if they would participate in the study and, in that case, provide basic socio-demographic data (age and gender). Although interested male potential participants were instructed not to participate, the option to choose male gender was available as a control to observe if any men disobeyed the instruction. However, the data suggested that no men entered the study. The participants first completed the Belonging to Homeland Questionnaire, followed by the Family Cohesion Questionnaire and finally the Basic Psychological Needs Questionnaire.

Statistical analyses

This study used *R* as the main analytical tool. To specify, the packages *lavaan* (Rosseel, 2012:1-36), *semTools* (Jorgensen et al., 2018), *Hmisc* (Harrell, 2019) and *psych* (Revelle, 2018) were used applied to evaluate factor structures, and test the relationships of the obtained factors in terms of correlations and path analyses.

Results

This section briefly describes the results of the conducted analyses. The table of correlations (Table 1) reveals the bivariate relationships between the constructs of interest, followed by regression analyses and test of mediation. Scores obtained by dimension reduction techniques described in the Instruments sub-section of Methods were used in the applied analyses. Since only two participants were divorced, which is insufficient for any sensible data analysis, they were excluded from the following statistical procedures, while the marital status was recoded in a way that a higher value indicates married participants.

Table (1).Correlations between needs satisfaction, marital status, age, cohesion and indicators of belonging to a country for on a female Saudi sample after the Bonferroni adjustment (*N* = 210)

	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)
(1) needs	1						
(2) marital status	0.01	1					
(3) age	-0.02	0.38**	1				
(4) cohesion	0.30**	-0.05	-0.04	1			
(5) superiority	0.33**	0.08	0.08	0.44**	1		
(6) inclusion	0.33**	-0.01	-0.02	0.41**	0.60**	1	
(7) alternatives	0.19*	0.16	0.16	-0.08	0.30**	0.08	1

*p_{adj} <0 .05, **p_{adj} < 0.01*

Table 1 provides answers to several of the set research questions. Firstly, it shows that individuals who are more connected with their family, believe Saudi Arabia is one of the best countries in the world. Those who actively participate in the social activities in Saudi Arabia and those who consider its alternatives also achieve higher scores in needs satisfaction. Apart from the usual finding that older participants are more likely to be married, with none of the other variables having a significant relationship with any of these two, the table also suggests that individuals coming from more cohesive families are also more included in the socio-political activities of Saudi Arabia and perceive Saudi Arabia as one of the best places to live. The inclusion and positive opinion of the country were also positively related, although belief in Saudi Arabia' superiority

adapted four-factor solution (Johnston & Finney, 2010) as this model failed to converge even with different optimization settings. Therefore, an exploratory factor analysis was conducted on the scale, with a MAP test as a method of revealing the optimal number of factors. In the preprocessing step, a MSA score was calculated for each item in order to exclude items of low sampling adequacy. After excluding such items, the conducted MAP test revealed that one-factor solution would represent the optimal fit to the remaining items. Therefore, a single component was extracted using the PCA and saved in the regression form. These scores were used in the following analyses.

2- *Family cohesion was operationalized with the cohesion subscale of the FACES III Questionnaire (Olson, Porter & Lavee, 1985)*: This subscale has a theoretical single-factor structure consisting of 10 statements related to different cohesive behaviors. Participants were to state the extent to which they agreed with these statements, ranging from 1 to 5, with higher values indicating a higher level of agreement (i.e., greater family cohesion). The results of the conducted CFA (with a robust maximum likelihood estimator according to Brosseau-Liard and Savalei's 2014 approach) indicated a marginally unacceptable fit ($\chi^2(35) = 146.65$, $p < 0.001$, robust CFI = 0.854, robust RMSEA =0.12, SRMR = 0.07). Therefore, modification indices were consulted in order to see if there were any correlated residuals among the items. After correlating the residuals between items three and eight, four and seven and two and four, the fit improved ($\chi^2(32) = 86.46$, $p < 0.001$, robust CFI = 0.931, robust RMSEA = 0.09, SRMR = 0.06), indicating that a single-factor solution fits the scale, while the correlated residuals indicated the space for its improvements. A similar situation was found in other validations (Forjaz, Cano, & Cervera-Enguix, 2002). In line with the first questionnaire, the single component was extracted via PCA and the scores were saved in the regression form.

3- *Belonging to Saudi Arabia was measured with the Belonging to Homeland Scale (El Keshky, in press)*: This scale consists of 40 items (statements) to which participants provide an estimate of how much they agree with them on a scale from 1 (strongly disagree) to 5 (strongly agree). Although the author of the scale described its internal structure as reliable (Cronbach $\alpha = 0.83$), the CFA (with Brosseau-Liard and Savalei (2014) corrected ML as estimator) failed to confirm the single-factor structure of this scale ($\chi^2(740) = 3286.20$, $p < 0.001$, robust CFI = 0.530, robust RMSEA = 0.12, SRMR = 0.11), which indicated the need to conduct an EFA to discover the underlying structure of items. After repeating the procedure described with the BPNS, application of the MAP test on the remaining items revealed a three-factor structure. The first of the three factors, named superiority, reflects the items related to claiming that Saudi Arabia is the supreme country in the world in many ways. The second factor focuses on the individual's participation in socio-political life and activities in Saudi Arabia. The third factor relates to consideration of different residential alternatives to Saudi Arabia and a more critical view of patriotism. These scores were saved in the regression form and used in further analyses.

Procedure

To achieve a larger outreach and attract as many potential participants as possible, the study was conducted online and participants were invited via mailing lists and social networks to take part in it. The invitation contained the information that the focus of this study was female in order to deter men from filling in the questionnaires. Before participation in the study, the participants were informed of their right to refuse or quit filling the questionnaire at any point in time without

Hjemdal (2018: 548-564) found that the relationship between stress at home and anxiety and depression is mediated by family cohesion. These findings simultaneously suggest positive and negative effects of family cohesion (and its insufficiency) on the wellbeing and growth of an individual. Family cohesion also builds a framework by which traditional values, including a strong sense of belonging to a country, may supersede the family as a representation of moral authority, and be integrated into an individual's self-concept by processes related to family cohesion. This, in statistical terms, means that family cohesion could moderate the relationship between a person feeling that he or she belongs to a country and the satisfaction of his or her basic psychological needs. This relation provides the focus of this study.

Additional values of this study lie in the previously mentioned contextual dependency of national identity stemming from the fact that each nation conveys specific sets of values and patterns of acceptable behaviors (Hofstede, 2011). This study is explicitly focused on the Saudi Arabian national identity and those who seem to have an unfavorable position due to the traditional values it conveys – women. According to the Global Gender Gap Report (World Economic Forum, 2018), with only 12.9% female parliament members and less than 17% of women in the labor force, Saudi Arabia still has many steps to take in order to achieve gender equality. Although the situation has been changing during the last decade and women's rights have greatly improved in comparison with the period before 2010, women are still in an unfavorable position compared to men, especially when certain elements of Sharia law are considered. Women therefore represent a sample to which traditional Saudi social identity may have been transferred by socialization, that may also have had certain restrictions imposed upon them regarding their freedoms. On a more abstract level, this study may test the relationship between needs satisfaction and national identity on a sample whose rights are somewhat deprived, which makes it even more relevant as a subject to study.

Research questions

This study focused on determining the relationship between belonging to a country (in terms of strength of national identity), family cohesion and needs satisfaction, as well as how that relationship related to the age and marital status of the participants. Next to this bivariate relationship, another goal of this study was to test family cohesion as the mediator between belonging to a country and needs satisfaction.

Methods

Participants

The purposive sample collected for this study comprised 212 female students at one university in Saudi Arabia. On average, they were 22.11 years old (SD = 3.21); a majority (n = 172, 88.13%) were unmarried, with only two divorced participants.

Instruments

1- *The Basic Psychological Needs Scale (Deci et al., 2001)* : was used to operationalize how satisfied the participants' basic psychological needs were. In the original version, the scale consisted of 21 items: eight for relatedness, seven for autonomy and six for competence. Participants were supposed to express their level of agreement with the presented statements ranging from 1 (strongly disagree) to 7 (strongly agree), where higher values indicated higher levels of need satisfaction. However, the results of the conducted CFA (with robust maximum likelihood estimator according to Brosseau-Liard and Savalei's 2014 approach) on that model revealed that the data did not fit the original three-factor model ($\chi^2(186) = 898.97$, $p < 0.001$, robust CFI = 0.434, robust RMSEA = 0.13, SRMR = 0.11). Nor did it fit an

individual, the more influence it has on that individual (Crisp, Heuston, Farr, & Turner, 2007:12). One social identity is national identity, the pervasive sense of subjective attachment to a country (Huddy & Khatib, 2007:63), which can impose many values and restrictions (Pollis, 1992:180), but can also elicit strong emotions, which is probably easiest to observe in large sporting events (Jones, Coffee, Sheffield, Yangüez, & Barker, 2012:163; Mehus & Kolstad, 2011:839). As Mercer (2014:515) concludes, emotions are related to identities, and group-level emotions can be even more powerful than those experienced by individuals alone.

With their role as relevant resources, groups can also help individuals in satisfying their needs. One of the first recognized concepts relating to human motivation was "needs." In the context of positive psychology, Self-determination Theory (Deci & Ryan, 2000:237-255) is a focal point with respect to human motivation, as it describes three basic human needs: autonomy, defined as the tendency towards self-organization; competence, defined as the need to achieve motor, cognitive and social growth (and success); and relatedness, defined as the tendency to achieve contact and connection with other people. As Ryan and Deci (2000:244) posit, needs can be differentiated from desires, as absence of desire does not have a detrimental effect on wellbeing, while inadequately satisfied needs do. Therefore, lack of relatedness, for instance, can be expected to directly diminish wellbeing. The Self-determination Theory authors also noticed that need satisfaction is required for both human wellbeing and growth, which indicates the long-term positive effects produced by the satisfaction of needs (Ryan & Deci, 2000:264). Cultural context may affect specific needs, "depending on the degree to which individuals have been able to integrate the [various cultural] values and goals with their own sense of self" (Deci & Ryan, 2000:. 247). In other words, people whose values are not in line with those of their cultural background, or whose social identities do not stem from this background may have less chances of satisfying their needs in socially acceptable ways. Perhaps the clearest examples of this conflict of values come from organizational psychology, in the form of the person-environment fit, defined as the congruence between an individual and his environment (Kristof-Brown & Guay, 2011:3-50), which also has many positive effects on an employee's wellbeing and efficiency, and which also implies negative consequences deriving from its lack. A newer construct, person-group fit, also reveals that better fit is related to more social cohesion and better work outcomes (Seong, Kristof-Brown, Park, Hong & Shin, 2015: 1184-1213). Taken together, these studies imply that contextual factors, such as restrictions conveyed by social identities like national identity, may promote or undermine an individual's chances of satisfying his/her needs, or growing and reaching desired levels of wellbeing.

Social identities are usually attained in the process of socialization (Demo & Hughes, 1990: 365; Ochs, 1993:301), the primary role of which belongs to the family, as this group of individuals live with a child and participate in his or her childhood (Bales & Parsons, 1956:84). The effects of this, which can last even during the adulthood (Cohen-Scali, 2003:241), span from accepting specific coping strategies (Kliewer, Fearnow & Miller, 1996: 2344) to adopting particular moral attitudes (White, 2000:76) and gender roles (Anyan & Hjemdal, 2018: 549). One of the relevant components that allows attitudes and behaviors to be translated from one generation to another is family cohesion. White (2000:87) for instance, has shown that individuals with more cohesive families perceive their families as moral authorities, while Anyan and

JKAU/ Arts amd Humanities, **Vol. 28**, pp: 247 - 259 (2020 A.D. /1441 A.H)
DOI:10.4197/Art.28-8.9

Family Cohesion as a Mediator Variable in the Relationship between Belonging to Homeland and Needs Satisfaction among a Sample of Saudi University Students

Abeer Hussein Khayat
Associate professor
art and humanities college psychology department

Abstract. membership in social groups represents an important role in human lives as it defines the norms and values that determine which behaviors are, and are not acceptable. One of the groups that conveys many norms and values through its cultural specificity is the family.
This study focuses on defining the relationship between Belonging to Homeland and needs satisfaction. The role of family cohesion was included in the study as the potential mediator of this relationship, since family plays an important role in both early socialization and satisfying needs.
An invitation to participate was disseminated online using mailing lists and social media sites to young Saudi women. The questionnaires of Basic Psychological Needs Scale, Belonging to Homeland and Social Cohesion Subscale from the FACES III Questionnaire were filled by 212 Saudi Arab female students (M_{age} = 22.11), Data were analyzed in *R*.
The results revealed that more positive opinion on Saudi Arabia and more participation in its socio-political life were related with higher satisfaction of needs, which was partly mediated by family cohesion. Age and marital status were not related to any of the relevant constructs.
Keywords: Loyalty to the country , family cohesion , needs satisfaction, university students, Saudi .

Introduction

A sense of belonging represents one of the important drivers of human existence. As Buss (2012:145) explains, back in the Stone Age when people used to live in small groups surrounded by predators, belonging to a specific group was a crucial survival strategy. Nowadays, although the environment is much safer and people can easily survive on their own, belonging to a specific group remains included in different approaches to human motivation (Deci & Ryan, 2000:228; Kenrick, 2013: 2340; Maslow, 1943:374). In modern times, individuals are simultaneously members of many groups, which can influence their decisions and behaviors. According to Tajfel and Turner (2004:278), group memberships define social identities, which in turn define the norms and values individuals are expected to respect in exchange for earning or retaining group membership. Identification with group norms and values makes an individual a part of "something larger," i.e., the group of individuals sharing beliefs, attitudes and emotions, which represent important resources for psychological wellbeing (Vogler, 2000:19) and resilience (Jones & Jetten, 2011:163). The stronger the social identity within an

Contents
English Section

Page

- The Saudi Al.Noaimi Alliance and its impact on the events of the Arabian Gulf region At the beginning of the thirteenth century AH / nineteenth century AD
  Manal Awad Al.Muraiteb..... 18
- An Associate Professor at the Department of Quran Sciences at the College of the Holy Quran at Jeddah University
  Naif bin Saeed bin Juman Al-Zahrani..... 36
- The Crossing of Arabic and Francophone Writings in Maghreb Literature: Fiction as an Example
  Abdullah Ahmed Alghamdi..... 67
- Scholar's perspective of 'Al-Smaa'
  Muhammad Ahmad Aljwair..... 119
- What is the letters to their origins in the names Between strength and weakness
  Rafaai gazia nafea al suiami..... 136
- One of the features of the cash industry is the interpretation
  Yahya bin Abd Rabu bin Hassan Al-Hassani Al-Zahrani..... 189
- Alhamazani's Baghdadi Maqama: An Applied Critical Study in the light of the literary Communication Theory
  Sari Bin Mohammed AL Zahrani..... 225
- Description of the ruins in the Abbasid poetry ;poem of "Salamu Alaykum" as an example (Critical study)
  Hamda Mesharik Al- Ruwaili..... 246
- Family Cohesion as a Mediator Variable in the Relationship between Belonging to Homeland and Needs Satisfaction among a Sample of Saudi University Students
  Abeer Hussein Khayat..... 247
- Frost Hazard and Pattern of Minimum Daily Temperature Changes in Northern Highlands of Jordan
  Maysoon Barkat Alzghoul..... 261

■ **Editorial Board** ■

Prof. Dr. Ahmed Mohamed Azab — Editor in Chief
aazab@ kau.edu.sa

Prof. Dr. Abdul Rahman Raja Allah Alsulami — Member
aralsulami@kau.edu.sa

Prof. Dr. Mohamed Salih Alghamdi — Member
Msalghamdil@kau.edu.sa

Prof . Dr. Amal Yahya Alshaikh — Member
Ayalshaikh@kau.edu.sa

Prof . Samia Abdallah Bukhari — Member
Sbukare @kau.edu.sa

Prof . Zakaria Ahmed El-sherbeny — Member
zalsherpeny @kau.edu.sa

Prof . Nuha Suliman Alshurafa — Member
Nalshurafa@kau.edu.sa

Dr . Zainy Talal Alhazmi — Member
Zalhazmi@ kau.edu.sa

Dr . Suliman Mustafa Aydinn — Member
slaydinn@hotmail.com

Dr . Abdul Rahman Obeid al-qarni — Member
aoalqarni@ kau.edu.sa

King Abdulaziz University Press

JKAU/ Arts and Humanities, **28.8**, 275 Pages (2020A.D.)**ISSN : 1319-0989**
Legal Deposit 14/0294

Journal of
KING ABDULAZIZ UNIVERSITY
Arts and Humanities

Volume 28 Number 8

2020 A.D.

Scientific Publishing Center
King Abdulaziz University
P.O. Box 80200, Jeddah 21589
Saudi Arabia
http://spc.kau.edu.sa

IN THE NAME OF ALLAH,

THE MERCIFUL,

THE MERCY-GIVING