JUJHS

مجلة جامعة جازان

للعلوم الإنسانية

دورية علمية محكمة

ردمد : 1658-6921

العدد ١٢ المجلد ٣ ذو القعدة ١٤٤٥هـ مايو ٢٠٢٤م

دورية علمية محكمة

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية

بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم

جامعة جـــازان

مجلة جامعة جازان

للعلوم الإنسانية

دورية علمية محكمة

العدد ١٢ المجلد ٣ ذو القعدة ١٤٤٥هـ مايو ٢٠٢٤م

ردمد : 1658-6921

دورية علمية محكمة

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية

المشرف العام

أ.د. محمد بن حسن أبوراسين

رئيس هيئة التحرير

د. خالد بن حسين خلوي موكلى

أعضاء هيئة التحرير

أ.د. أحمد بن موسى محمد حنتول — أ.د. علي بن محمد حاوي مدبش — أ.د. أحلام بنت محمد حسين حكمي

د. إلهام بنت عبدالله إبراهيم غبين — د. عائشة بنت قاسم علي شماخي — د. أحمد بن محمد علي الجربوع

مدير إدارة مجلات الجامعة

أ. عبدالرحمن بن حسن حوباني

الكادر الإداري والتقني

أ. باسم بن علي الكعبي — أ. أحمد بن محمد الحازمي — أ. علي بن محمد قبي

أ. بندر بن علي واصلي

المراسلات

توجه جميع المراسلات إلى:

رئيس هيئة التحرير مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية جازان –المدينة الجامعية –البرج الإداري – ص ب ١١٤. –الرمز البريدي ٤٥١٤

المملكة العربية السعودية

أو على البريد الإلكتروني jju@jazanu.edu.sa

© (١٤٤٥) جامعة جازان

جميع حقوق الطبع محفوظة. لا يسمح بإعادة طبع أي جزء من المجلة أو نسخه بأي شكل وبأي وسيلة سواء كانت إلكترونية أو آلية بما في ذلك التصوير والتسجيل أو الإدخال في أي نظام حفظ معلومات أو استعادتها بدون الحصول على موافقة كتابة من رئيس تحرير المجلة.

عن المجلة :

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية هي مجلة رائدة متخصصة محكمة علميًا، تهدف إلى دعم الأبحاث في مجال العلوم الإنسانية على المستوى المحلي والإقليمي والعالمي، وتعزيز التنمية الفكرية والعلمية بتوفير منصة للباحثين من كافة أنحاء العالم. وتُصْدِرُ المجلة ثلاثة أعداد في السنة (يناير، مايو، سبتمبر) وتنشر باللغتين العربية والإنجليزية.

تنشر المجلة مقالات أصيلة ملتزمة بمعايير النشر العلمي العالمية في مجال العلوم الإنسانية.

إرشادات الباحث

الشروط والضوابط والإجراءات الخاصة بالنشر في مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية

<u>أولًا: الشروط العامة:</u>

١. أن يكون موضوع البحث في أحد مجالات العلوم الإنسانية بإحدى اللغتين العربية أو الإنجليزية.
٢. أن يتسم البحث بالجِدة والأصالة.
٣. ألا يتضمن البحث أي مخالفات عقدية أو فكرية.
٤. أن يكون البحث خاليًا من الأخطاء اللغوية والنحوية.
٥. أن يلتزم الباحث/الباحثين في بحثه بأخلاقيّات البحث العلمي، وحقوق الملكية الفكرية.
٦. ألّا يكون البحث قد سبق نشره ، وفي حال اتضح خلاف ذلك فللمجلة الحقّ في اتخاذ الإجراءات القانونية.
٧. لا تتم كتابة اسم الباحث/الباحثين في متن البحث صراحةً، أو بأيّ إشارة تكشف عن هويّته/هويّتهم، ويمكن استخدام كلمة الباحث أو الباحثين بدلًا من ذلك.
٨. ألّا تتجاوز نسبة الاستلال في البحث (٢٠%)، ولا يتضمن ذلك الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والمراجع.
٩. الآراء الواردة في البحوث المنشورة تُعبّر عن وجهة نظر الباحث/الباحثين فقط، ولا تُعبّر عن رأي المجلة، ويتحمل مؤلفوها المسؤولية كاملة عن صحة ودقة المعلومات والاستنتاجات.
١٠. أن يلتزم الباحث/الباحثين بالضوابط الفنية الخاصة بالنشر في المجلة.

١١. أن يتم استكمال الطلب خلال أسبوعين من إنشائه. علماً بأنه سيتم حذف الطلبات غير المكتملة التي يمضي على إنشائها أكثر من أسبوعين.

١٢. أن يلتزم الباحث/الباحثين بعدم رفع أكثر من طلب لنفس موضوع البحث. علماً بأنه سيتم حذف الطلبات المكررة.

ثانيًا: الضوابط الفنية: يكون تنسيق البحث تبعًا للآتي :

١. تتضمن صفحة الغلاف (عنوان البحث واسم الباحث/الباحثين باللغتين العربية والإنجليزية، بيانات الباحث/الباحثين ومعلومات التواصل الخاصة بهم) ويلتزم الباحث بقالب النشر المعتمد في المجلة وذلك بتنسيق جميع صفحات البحث بنمط العمودين.

٢. ألا يتجاوز البحث المقدَّم للنشر (٤٠) صفحة، متضمنة ملخصي البحث والمراجع.

٣. يتضمّن البحث ملخصًا باللغتين العربية والإنجليزية (مشتملاً على مشكلة البحث أو تساؤلاته، وأهدافه، ومنهجيته، وأبرز نتائجه وتوصياته) لا تزيد عدد كلمات كل ملخص عن(٢٥٠) كلمة، متبوعًا بالكلمات المفتاحية بحيث لا تزيد بحد أقصى عن خمس كلمات.

٤. تكون أبعاد جميع هوامش الصفحة (١,٥) سم، والمسافة بين الأسطر والفقرات (١,٥) سم.

٥. يكون نوع الخط المستخدم في كتابة الأبحاث باللغة العربية (Simplified Arabic) بحجم (١٤)، وباللغة الإنجليزية (Times New Roman) بحجم (١٢)، وتكون العناوين الرئيسية بالخط العريض .

٦. يكون نوع الخط المستخدم في الجداول والأشكال والحواشي باللغة العربية Simplified Arabic)) بحجم (١٢) ، وباللغة الإنجليزية (Times New Roman) بحجم (١٠)، وتكون عناوينها الرئيسية بالخط العريض، وتُكتب الآيات القرآنية وفق ما جاء في طباعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

٧. يلتزم الباحث/ الباحثون باستخدام الأرقام العربية (١، ٢، ٣، ...) في متن البحث باللغتين العربية والإنجليزية.

٨. يكون ترقيم صفحات البحث في منتصف أسفل الصفحة بالأرقام العربية، ابتداءً من صفحة الملخص وحتى آخر صفحة من صفحات البحث ومراجعه.

٩. يكون التوثيق في متن البحث وقائمة المراجع وفق نظام جمعية علم النفس الأمريكية American Psychological Association (APA)الإصدار الأخير، ماعدا الأبحاث في العلوم الشرعية

واللغة العربية التي تحتاج الى استخدام الهوامش فيتم الالتزام بنظام جمعية اللغات الحديثة (MLA).

١٠. يتم وضع هوامش كل صفحة في أسفلها؛ وأرقامها تكون بين قوسين وذلك عند استخدام الهوامش في بحوث العلوم الشرعية واللغوية.

ثالثًا: إجراءات النشر:

١. إنشاء حساب في نظام النشر الإلكتروني المعتمد في المجلة.
٢. تعبئة جميع البيانات المطلوبة لإنشاء ملف شخصي في نظام النشر الإلكتروني بما يشمل إرفاق بعض المستندات.
٣. يرفع الباحث طلب نشر بحث عن طريق نظام النشر المعتمد في المجلة، طبقًا للشروط والضوابط الخاصة بالنشر في المجلة.
٤. يرفق الباحث نموذج الإقرار الخاص بالمجلة والذي يتضمّن أن البحث لم يسبق نشره، وأنه غير مُقدَّم للنشر، ولن يقدم للنشر في جهة أخرى حتى تنتهي إجراءات تحكيمه، وقبوله في المجلة أو عدم قبوله .
٥. إرسال البحث المقدّم للنشر إلى مُحكِّمَين اثنين من ذوي الاختصاص وذلك لبيان مدى صلاحيته للنشر، وفي حالة عدم قبول البحث من أحد المُحكِّمَين، تتخذ المجلة الإجراء الذي تراه مناسبًا.
٦. عند وصول تقارير المُحكِّمَين للبحث بملاحظات ، تُرسل التقارير للباحث/ الباحثين لإجراء التعديلات الواردة فيها.
٧. يُمنح الباحث أسبوعين لاستيفاء التعديلات، ويعاد رفع النسخة الأصلية للبحث والنسخة المعدلة مع إرفاق نموذج التعديلات المعتمد في المجلة.

رابعًا: حقوق المجلة وحقوق الباحث أو الباحثين:

١. تقوم هيئة تحرير المجلة بالفحص الأوَّلي للبحث، وتقرير أهليّته للتحكيم، أو رفضه.
٢. لا يحق للباحث التقدم بطلب لسحب البحث بعد اجتيازه الفحص الأوَّلي.
٣. يجب أن تكون البحوث المقدمة للمجلة أصلية وغير منشورة في أوعية نشر أخرى.
٤. تنتقل حقوق نشر البحث إلى المجلة عند قبوله للنشر، ولا يجوز نشره في أي وعاء نشر آخر ورقيًا أو إلكترونيًا إلا بإذن كتابي من رئيس تحرير المجلة.
٥. تُعطى الأولوية في نشر الأبحاث المقدمة للمجلة وفق ورودها الزمني للمجلة.

٦. يُبلّغ الباحث بعدم قبول البحث بعد تحكيمه بناءً على تقارير المُحكِّمين.

٧. في حال قبول البحث للنشر يُرسل للباحث إفادة قبول النشر.

متطلبات تحضير طلب النشر

- البحث المقدم **متوافق مع قواعد النشر** في مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية.
- البحث **لا يحتوي على بيانات الباحث/الباحثين** في جميع صفحات البحث بما في ذلك الملخص العربي والإنجليزي.
- لم يسبق نشر البحث المقدم للمجلة ولم يُقدم إلى أي جهة أخرى لطلب نشره.
- ألا يكون البحث مستل من بحث منشور.
- تُقبل الأبحاث المستلة من رسالة علمية حصل عليها درجة علمية على أن يتم النشر مع المشرف الأكاديمي للطالب .
- عدم سحب البحث المقدم للمجلة دون استكمال إجراءات تحكيمه في المجلة.
- الالتزام بتصويب ملاحظات المحكمين وهيئة التحرير.
- تنتقل حقوق نشر البحث إلى المجلة عند قبوله للنشر، ولا يجوز نشره في أي وعاء نشر آخر ورقيًا أو إلكترونيًا إلا بإذن كتابي من رئيس هيئة تحرير المجلة.

بيان الخصوصية

يحق للمجلة جمع البيانات الشخصية للمسجلين في نظام النشر الخاص بالمجلة، وتخزينها والتأكد منها واستخدامها لأغراض البحث العلمي.

دورية علمية محكمة

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
عصمة الأنبياء عليهم السلام من الكفر قبل بعثتهم (دراسة تحليلية عقدية في ضوء الأدلة الشرعية)	٠١
دور القيم الإسلامية في ترشيد الحضارات الإنسانية	٢٥
موقف العلامة ابن عثيمين من تفسير الآيات التكوينية بمدلولات النظريات والعلوم التجريبية (دراسة وصفية)	٤٦
واقع الحكومة الإلكترونية وتحسين الأداء الوظيفي: دراسة حالة للمحكمة العامة بالجبيل	٦٢
الأسلوب العملي في تعديل السلوك الخاطئ في القرآن والسنة	٨٤
مفاهيم البلاغة وأثرها في شروح الحديث النبوي: دراسة في التصور والإجراء	١١٣
مدى معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة وتقديمها لهم في مراكز الرعاية النهارية في مدينة الرياض	١٤٠
التعليق الشرطي في سورتي الحشر والممتحنة وأثره الدلالي	١٦٥
تعدُّدُ الأصواتِ في قصةِ (في القطار) لمُحمَّد تيمور	١٨٢
النسق الصوتي في قافيَّة تأبط شرًّا (المفضلية) وأثره الدلالي	٢٠٨
اتجاهات الكتابة الطبية في مصر والشام في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري السنجاري المعروف بابن الأكفاني أنموذجًا	٢٤٨
عقيدة البعث بعد الموت عند اليهود في الميزان	٢٧١
الأحاديث الواردة في توقيت الحجامة، دراسة حديثية	٣٠٤
القضاء كمصدر للحقوق الشخصية في نظام المعاملات المدنية السعودي	٣٣٨
استدراكات ابن عطية في تفسيره المحرر الوجيز على الزجاج (سورتا الزهراوين) دراسة تطبيقية وصفية	٣٥٩
معوقات استخدام الواقع المعزز لمتعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها	٣٨٦

الموضوع	الصفحة
الألعاب الشعبية في مدينة جدة بالمملكة العربية السعودية ودورها في تعزيز التفاعل الثقافي وصون التراث غير المادي.....	٤٠٧
مواضع التحلل من الإحرام: دراسة حديثية موضوعية.....	٤٣٤
المفارقة المركبة في أشعار محمد الثبيتي(دراسة موضوعية فنية في نماذج منتقاة).....	٤٥٩
التفاوض واللعب في القصيدة الشطرنجية لأبي القاسم الزعفراني: دراسة تحليلية لاستراتيجيات الأداء المادح.....	٤٧٨
التغييرات في حدود الجمل ونمطها أثناء الترجمة الأدبية من الإنجليزية إلى العربية: دراسة حالة لقصة "الشقاء" لأنطون تشيخوف.....	٥١٠

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية
Jazan University Journal of Human Sciences (JUJHS)

عصمة الأنبياء عليهم السلام من الكفر قبل بعثتهم (دراسة تحليلية عقدية في ضوء الأدلة الشرعية)

سلطان علي الفيفي
وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية

The Infallibility of the Prophets (Peace be upon them) Against Disbelief in Allah before their Missions, an Analytical Dogmatic Study in Light of Sharia Evidences

Sultan Ali Al Faifi
Ministry of Islamic Affairs Dawah and Guidance, Kingdom of Saudi Arabia

DOI	RECEIVED الاستلام	Edit التعديل	ACCEPTED القبول
https://doi.org/10.37575/h/edu/22002	2023/08/31	2023/11/28	2024/01/08
NO. OF PAGES عدد الصفحات	YEAR سنة العدد	VOLUME رقم المجلد	ISSUE رقم العدد
24	2024	3	12

الملخص:

يتناول البحث مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام من الكفر قبل بعثتهم، من خلال الأدلة القرآنية الواردة فيها. ويهدف إلى تحرير القول في مسألة عصمة الأنبياء قبل بعثتهم، في ضوء النصوص الشرعية الواردة فيها، والنظر في أقوال الفرق في هذه المسألة. واتبع الباحث في دراسته المنهج التحليلي وذلك بعرض النصوص القرآنية الواردة في المسألة، ودراستها دراسة تحليلية فاحصة، في ضوء فهم أهل العلم من المفسرين والمحققين لها. وتتكون الدراسة من ثلاثة مباحث: المبحث الأول يشتمل على الآيات القرآنية التي قد تدل على حال بعض الأنبياء قبل بعثتهم. والمبحث الثاني يشتمل على أقوال الفرق في عصمة الأنبياء من الكفر قبل بعثتهم. والمبحث الثالث فيه بيان حال نبينا صلى الله عليه وسلم قبل البعثة. ومن أبرز نتائج البحث:

- مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام من الكفر قبل الرسالة ليست من المسائل المجمع عليها، بل قد اختلف الناس فيها، وكذلك أهل السنة والجماعة.
- القول بأن بعض الأنبياء كان على ملة قومه قبل الرسالة، هو الذي يدل عليه ظاهر القرآن، ولا يعارض هذا عصمتهم بعد إرسالهم، وليس في ذلك تنفير عنهم.

الكلمات المفتاحية: العصمة، الأنبياء، الكفر.

Abstract:

The study addresses the infallibility of the prophets (peace be upon them) against disbelief in Allah before their missions based on the Quranic evidence. The research aims to study the views regarding the infallibility of the prophets before their missions in light of the Sharia evidences in this regard, and examine the opinions of different sects on this issue. In his study, the researcher adopts the analytical approach by presenting the Quranic texts related to this issue and studying them thoroughly in the light of the understanding of commentators of the Quran and narration verifiers. The research consists of three sections: The first section includes the Quranic verses that indicate the state of some prophets before their mission. The second section presents the opinions of different sects regarding the infallibility of the prophets against disbelief in Allah before their missions. The third section discusses the state of our prophet (peace and blessings of Allah be upon him) before his mission. The key findings include:

- The issue of infallibility of the prophets (peace be upon them) against disbelief in Allah before their missions is not a consensual issue, people and even the followers of the Sunni sect have different opinions on this matter.
- The Quranic verses clearly indicate that some Prophets followed the religion of their people before their mission. This does not contradict their infallibility after their missions, and it does not diminish their status.

Keywords: Infallibility, Prophets, Disbelief in Allah.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مُضل له، ومن يُضلل فلن تجد له وليا مرشدا، وأشهد أن لا إله إلا الله، الإله الحق المبين، وأشهد أن محمدا عبد الله ورسوله، وخيرته من خلقه أجمعين، صلى الله عليه وعلى آله وصحابته الغر الميامين. أما بعد:

فإن الله تعالى قد أرسل رسله عليهم السلام للناس تترى؛ رحمة بهم، ولئلا يكون لهم حجة على الله تعالى بعد الرسل.

وقد أيد الله تعالى أنبياءه بالآيات البينات، الدالة على صدقهم، وكان لنبينا صلى الله عليه وسلم من ذلك أعلاه، وأشرفه؛ فقد آتاه الله تعالى القرآن، كلام الله عز وجل، المعجزة الباقية إلى أن يشاء الله تعالى.

وقد تضمن هذا الكتاب العزيز، قصصا لمن مضى، من أنبياء الله تعالى وأقوامهم، وأخبارا لما سيأتي في قادم الأيام، كل ذلك بالحق قال تعالى﴿ وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَۚ وَجَآءَكَ فِي هَٰذِهِ ٱلْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٢٠﴾ ﴾ [هود: ١٢٠]

وقد تضمنت بعض الآيات القرآنية، ما قد يدل على بيان حال بعض الأنبياء عليهم السلام قبل بعثتهم، من أنهم كانوا على ملة قومهم. فأحببت أن أبحث هذه المسألة مستعينا فيها بالله تعالى. وقد جعلت عنوانه: عصمة الأنبياء عليهم السلام من الكفر قبل بعثتهم دراسة تحليلية في ضوء الأدلة الشرعية.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في دلالة بعض الآيات القرآنية على حال بعض الأنبياء عليهم السلام قبل بعثتهم، دالة بظاهرها على أنهم كانوا على ملة أقوامهم قبل بعثتهم، وبيان مسالك العلماء تجاه هذا الظاهر.

حدود البحث:

دراسة هذا الموضوع محدودة بالآيات القرآنية المتعلقة بهذه المسألة، وهي ثلاث آيات: الآية رقم 88 من سورة الأعراف، والآية رقم 13 من سورة إبراهيم، والآية رقم 76 من سورة الأنعام، وبيان أقوال المفسرين فيها، ثم أتبع ذلك ببيان أقوال الفرق في هذه المسألة.

هدف البحث:

يهدف البحث إلى تحرير القول في مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام قبل بعثهم، في ضوء النصوص الشرعية الواردة فيها.

منهج البحث:

المنهج التحليلي النقدي هو المنهج الذي يقوم عليه البحث، وذلك بعرض النصوص القرآنية الواردة في المسألة، ودراستها دراسة تحليلية فاحصة، في ضوء فهم أهل العلم من المفسرين والمحققين لها، ونقد ما يحتاج لنقده من مآخذ الفرق الواردة في البحث.

إجراءات البحث:

- الرجوع للمصادر الأصلية دون الثانوية إلا في حال التعذر.
- عزو الآيات القرآنية.
- عزو الأحاديث النبوية لمصادرها، فإن كانت في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بذلك، وإن كانت في غيرهما بينت ذلك، مع ذكر حكم بعض أهل العلم عليها.

الدراسات السابقة:

لم أقف –حسب اطلاعي– على من خص هذه المسألة ببحث مستقل، وإنما الكلام فيها قليل، منثور في كتب

ومقالات، أو ضمن مسألة العصمة بعد البعثة. ومن هذه الدراسات:

- عصمة الأنبياء بين المسلمين وأهل الكتاب: للدكتور أحمد العبد اللطيف، وهو رسالة ماجستير نوقشت في جامعة أم القرى سنة ١٤٠٢هـ، وباستعراضها تبين أنها متعلقة بمطلق المعاصي –كفر أو كبيرة أو صغيرة– سواء قبل النبوة أو بعدها، فجاءت عامة في المعصية وزمنها، ولذا كانت الأقوال والأدلة فيها عامة لعموم موضوعها. بينما بحثي خاص من جهة المعصية، فهو متعلق بالكفر، وخاص من جهة الزمن، فهو متعلق بما قبل النبوة، فعالج هذه المسألة بتركيز واضح.
- عصمة الأنبياء والرسل قبل النبوة: للدكتور ذياب العلوي، وهو بحث منشور في مجلة الدراسات العقدية، العدد (٢٠). وبالوقوف عليه تبين أنه عام أيضا من جهة المعاصي، فلم يركز البحث حول مسألة الكفر قبل النبوة، ولذا جاءت الأقوال فيه والأدلة عامة عن مطلق المعاصي قبل النبوة، إضافة إلى أنه لم يبين موقف الطوائف بوضوح من مسألة الكفر قبل النبوة.

خطة البحث:

جاء البحث في مقدمة، و تمهيد، وثلاثة مباحث، فخاتمة.

أما التمهيد فقد ضمنته بيان مكانة الأنبياء عليهم السلام في الدين، ومفهوم العصمة.

والمبحث الأول بعنوان: المواضع في القرآن التي قد تدل على حال بعض الأنبياء قبل بعثتهم.

والمبحث الثاني بعنوان: أقوال الفرق في عصمة الأنبياء من الكفر قبل بعثتهم.

والمبحث الثالث بعنوان: حال نبينا صلى الله عليه وسلم قبل البعثة.

والله أسأل أن يلهمنا رشدنا، ويسددنا في الأقوال والأفعال.

التمهيد

من رحمة الله بعباده أن أرسل لهم رسلا من أنفسهم؛ ليتم بذلك عليهم الحجة قال تعالى﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ١٦٥ ﴾ [النساء: ١٦٥] .

ومهمة الأنبياء عليهم السلام أعظم مهمة؛ وذلك لأنهم يبلغون عن الله تعالى مراده، شرعه وأمره، ليحقق العباد من ذلك الحكمة التي خلقوا من أجلها قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ٥٦ ﴾ [الذاريات: ٥٦] .

فاصطفى الله تعالى لهذه المهمة الخلّص من العباد، الذين تحلوا بأعظم درجات الصدق ومكارم الأخلاق، فلم يأتوا فاحشة قط، ولا كذبوا قط، ليكونوا أهلا لحمل هذه الرسالة الربانية، وإيصالها للناس.

ولذلك فضلهم الله تعالى على الخلق، فمنزلة كل صالح دون منزلة كل نبي ورسول، ولذا قال تعالى بعد أن ذكر بعض أنبيائه ورسله قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَكُلّٗا فَضَّلۡنَا عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ٨٦ ﴾ الأنعام: ٨٦، قال ابن جرير رحمه الله في تفسير هذه الآية:" وفضلنا جميعهم (على العالمين) يعني: عالم أزمانهم"[(١)]، وقد نقل الاتفاق على هذا شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، فقال:" والأنبياء أفضل

(١) جامع البيان (٣٨٥/٩).

الخلق باتفاق المسلمين، وبعدهم الصديقون والشهداء والصالحون"[٢].

ولهذا كانت هذه المنزلة العظيمة اصطفاء من الله عز وجل، يصطفي لها من يشاء من عباده ليكرمه بها، قال تعالى ﴿ ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٞ ٧٥ ﴾ الحج: ٧٥، فهم صفوة الناس الذين اختارهم الله تعالى لرسالاته[٣]، ولذلك قال تعالى ﴿وَإِذَا جَآءَتۡهُمۡ ءَايَةٞ قَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ حَتَّىٰ نُؤۡتَىٰ مِثۡلَ مَآ أُوتِيَ رُسُلُ ٱللَّهِۘ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ سَيُصِيبُ ٱلَّذِينَ أَجۡرَمُواْ صَغَارٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعَذَابٞ شَدِيدُۢ بِمَا كَانُواْ يَمۡكُرُونَ ١٢٤﴾

الأنعام: ١٢٤

يقول ابن جرير:" يقول جل ثناؤه: فأنا أعلم بمواضع رسالاتي ومن هو لها أهل، فليس لكم أيها المشركون أن تتخيروا ذلك عليَّ أنتم؛ لأن تخير الرسول إلى المرسِلِ دون المرسَلِ إليه، والله أعلم إذا أرسل رسالة بموضع رسالاته"[٤].

فمنزلة الرسالة والنبوة اصطفاء واجتباء من الله تعالى عن علم منه جل في علاه، ويكفي هذا لبيان شرف الرسل عليهم السلام ومكانتهم، يقول ابن القيم رحمه الله: "ويكفي في فضلهم وشرفهم أن الله سبحانه وتعالى اختصهم بوحيه، وجعلهم أمناءَ على رسالته وواسطة بينه وبين عباده، وخصهم بأنواع كراماته: فمنهم من اتخذه خليلاً، ومنهم من كلمه تكليماً، ومنهم من رفعه مكاناً علياً على سائرهم درجات، ولم يجعل لعباده وصولاً إليه إلا من طريقهم، ولا دخولا إلى جنته إلا خلفهم، ولم يكرم أحداً منهم بكرامة إلا على أيديهم، فهم أقرب الخلق إليه وسيلة، وأرفعهم عنده درجة، وأحبهم إليه وأكرمهم عليه. وبالجملة فخير الدنيا والآخرة إنما ناله العباد علي أيديهم، وبهم عرف الله، وبهم عبد وأُطيع وبهم حصلت محابُّه تعالى فى الأرض"[٥].

تعريف العصمة:

يعود معنى العصمة لغة إلى الحفظ والمنع، عصم الله عبده من السوء: إذا منعه. يقول ابن فارس: "العين والصاد والميم أصل واحد صحيح يدل على إمساكٍ ومنع وملازمة، والمعنى في ذلك كله معنى واحد"[٦].

وهي في مفهوم أهل السنة والجماعة تتعلق بتبليغ رسالة الله تعالى، وكذلك يقولون بتعلقها بكبائر الذنوب دون صغائرها، ولا يقر الأنبياء على خطأ، بل يوفقون للتوبة والإنابة.

يقول شيخ الإسلام: "الأنبياء صلوات الله عليهم معصومون فيما يخبرون به عن الله سبحانه، وفي تبليغ رسالاته باتفاق الأمة"[٧].

ويقول أيضا: "فإن القول بأن الأنبياء معصومون عن الكبائر دون الصغائر هو قول أكثر علماء الإسلام وجميع الطوائف حتى إنه قول أكثر أهل الكلام،كما ذكر " أبو الحسن الآمدي"[٨] أن هذا قول أكثر الأشعرية، وهو أيضا قول أكثر أهل التفسير والحديث والفقهاء، بل هو لم ينقل عن السلف والأئمة والصحابة والتابعين وتابعيهم إلا ما يوافق هذا القول، ولم ينقل عنهم ما يوافق

(٢) منهاج السنة (٤١٧/٢).

(٣) ينظر: مادة (صفو)، ابن فارس، مقاييس اللغة (٢٩٢/٣).

(٤) جامع البيان (٥٣٩/٩).

(٥) طريق الهجرتين ص (٧٦٢).

(٦) مقاييس اللغة (٣٣١/٤).

(٧) مجموع الفتاوى (٢٨٩/١٠).

(٨) ينظر: أبكار الأفكار (١٤٦/٤).

القول...[٩]وإنما نقل ذلك القول في العصر المتقدم عن الرافضة، ثم عن بعض المعتزلة، ثم وافقهم عليه طائفة من المتأخرين"[١٠].

فهذا متعلق العصمة شرعا، ويمكن تعريفها اصطلاحا بما يلي:

"حفظ الله ظواهر الرسل وبواطنهم مما تستقبحه الفطر السليمة قبل النبوة، وحفظهم من الكبيرة وصغائر الخسة بعدها، وتوفيقهم للتوبة والاستغفار من الصغائر، وعدم إقرارهم عليها"[١١].

المبحث الأول:

المواضع في القرآن التي قد تدل على حال بعض الأنبياء قبل بعثتهم

الموضع الأول

قال جل ذكره:﴿ ۞ قَالَ ٱلۡمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسۡتَكۡبَرُواْ مِن قَوۡمِهِۦ لَنُخۡرِجَنَّكَ يَٰشُعَيۡبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَكَ مِن قَرۡيَتِنَآ أَوۡ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَاۚ قَالَ أَوَلَوۡ كُنَّا كَٰرِهِينَ ٨٨ قَدِ ٱفۡتَرَيۡنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنۡ عُدۡنَا فِي مِلَّتِكُم بَعۡدَ إِذۡ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنۡهَاۚ وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّنَاۚ وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيۡءٍ عِلۡمًاۚ عَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلۡنَاۚ رَبَّنَا ٱفۡتَحۡ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَ قَوۡمِنَا بِٱلۡحَقِّ وَأَنتَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰتِحِينَ ٨٩ ﴾ الأعراف: ٨٨-٨٩.

قال السدي في تفسير الآية الثانية: "يقول: وما ينبغي لنا أن نعود في شرككم بعد إذ نجانا الله منها، إلا أن يشاء ربنا، فالله لا يشاء الشرك[١٢]، ولكن يقول: إلا أن يكون الله قد علم شيئا، فإنه وسع كل شيء علما"[١٣].

وقال ابن جرير في تفسير الآية الأولى: "يقول تعالى ذكره: {قال الملأ الذين استكبروا} يعني بالملأ: الجماعة من الرجال، ويعني بالذين استكبروا: الذين تكبروا عن الإيمان بالله والانتهاء إلى أمره واتباع رسوله شعيب لما حذرهم شعيب بأس الله على خلافهم أمر ربهم، وكفرهم به {لنخرجنك يا شعيب} ومن تبعك وصدقك وآمن بك، وبما جئت به معك من قريتنا. {أو لتعودن في ملتنا} يقول: لترجعن أنت وهم في ديننا وما نحن عليه. قال شعيب مجيبا لهم: {أولو كنا كارهين} ومعنى الكلام: أن شعيبا قال لقومه: أتخرجوننا من قريتكم، وتصدوننا عن سبيل الله، ولو كنا كارهين لذلك؟ ثم أدخلت ألف الاستفهام على واو {أولو}"[١٤].

وقد فسر الآية الثانية بقوله: " يقول جل ثناؤه: قال شعيب لقومه، إذ دعوه إلى العود إلى ملتهم والدخول فيها، وتوعدوه بطرده ومن اتبعه من قريتهم إن لم يفعل ذلك هو وهم: {قد افترينا على الله كذبا} يقول: قد اختلقنا على الله كذبا، وتخرصنا عليه من القول باطلا إن نحن عدنا في ملتكم، فرجعنا فيها بعد إذ أنقذنا الله منها، بأن بصرنا خطأها وصواب الهدى الذي نحن عليه، وما يكون لنا أن نرجع فيها فندين بها ونترك الحق الذي نحن عليه.

{إلا أن يشاء الله ربنا} إلا أن يكون سبق لنا في علم الله أنا نعود فيها، فيمضي فينا حينئذ قضاء الله، فينفذ مشيئته

(٩) هنا سقط في الأصل، وسياق الكلام يدل على المراد: أنه لم يُنقل عن السلف ما يدل على العصمة بإطلاق.

(١٠) مجموع الفتاوى (٣١٩/٤).

(١١) د.أحمد العبد اللطيف، عصمة الأنبياء بين المسلمين وأهل الكتاب (ص٢٤).

(١٢) الذين ينفون مشيئة الله تعالى للشرك والمعاصي هم القدرية، وقولهم باطل بإجماع سلف الأمة، فالذي عليه أهل السنة والجماعة أنه لا يقع شيء في ملك الله سبحانه إلا بمشيئته القدرية. ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٤٠٩/٤).

(١٣) ابن جرير، جامع البيان (٣١٩/١٠).

(١٤) جامع البيان (٣١٧/١٠).

علينا. {وسع ربنا كل شيء علما} يقول: فإن علم ربنا وسع كل شيء فأحاط به، فلا يخفى عليه شيء كان ولا شيء هو كائن، فإن يكن سبق لنا في علمه أنا نعود في ملتكم ولا يخفى عليه شيء كان ولا شيء هو كائن، فلابد من أن يكون ما قد سبق في علمه، وإلا فإنا غير عائدين في ملتكم"[١٥].

وما ذكره السدي وابن جرير هو حمل للآية على ظاهرها، ولم يذكروا تأويلا يخرج شعيبا عليه السلام من خطاب قومه.

ومن المفسرين من أخرج شعيبا عليه السلام من هذا الخطاب، ونصوا على عدم إمكانية دخوله في الخطاب؛ لأن الكفر لا يقع من الأنبياء، واختلفوا في تأويل الآية على عدة تأويلات:

١ – فمنهم من رأى أن قوله (أو لتعودن في ملتنا) إنما هو خطاب لمن آمن من قوم شعيب بعد كفرهم، ولكثرتهم غُلبوا في الخطاب، وإن كان شعيب عليه السلام غير داخل في هذا الخطاب[١٦].

٢ – ومنهم من رأى أن العود لا يشترط فيه الرجوع لحالة كانت سابقة، فـ (عاد) تأتي أيضا بمعنى: صار[١٧].

يقول ابن عطية: "وعاد: تجيء في كلام العرب على وجهين، أحدهما عاد الشيء إلى حال قد كان فيها قبل ذلك، وهي على هذه الجهة لا تتعدى فإن عديت فبحرف، ومنه قول الشاعر:

إن عادت العقرب عدنا لها ... وكانت النعل لها حاضرة[١٨] ...

والوجه الثاني: أن تكون بمعنى صار، وعاملة عملها ولا تتضمن أن الحال قد كانت متقدمة. ومن هذه قول الشاعر:

تلك المكارم لا قعبان من لبن ... شِيبَا بماءٍ فعادا بعدُ أبوالا[١٩]...

فقوله في الآية (أو لَتَعُودُنَّ) وشُعَيْبُ عليه السلام لم يكن قط كافرا يقتضي أنها بمعنى صار، وأما في جهة المؤمنين بعد كفرهم فيترتب المعنى الآخر ويخرج عنه «شعيب» إلا أن يريدوا عودته إلى حال سكوته قبل أن يبعث"[٢٠].

٣ – ومنهم من فسر العود في الآية بالدخول (أولتعودن) أي: لتدخلن[٢١].

وقد أضاف الرازي تأويلات أخرى للآية :[٢٢]

– أن خطاب قوم شعيب عليه السلام كان صادرا من رؤسائهم ليوهموا العوام بأن شعيبا كان على دينهم، فكان جوابه عليه السلام وفق هذا الإيهام.

– أن شعيبا عليه السلام كان يخفي دينه عن قومه، فتوهموا أنه على دينهم.

– أنهم كانوا على شريعة وكان شعيب عليه السلام معهم على تلك الشريعة، فنسخها الله تعالى بالوحي الجديد الذي أوحاه إليه.

---

(١٥) جامع البيان (٣١٨/١٠).

(١٦) ينظر: البغوي، معالم التنزيل (٣/ ٢٥٨)، الزمخشري، الكشاف (١٢٩/٢)، ابن الجوزي، زاد المسير (٢٣٠/٣)، الرازي، مفاتيح الغيب (٣١٦/١٤)، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (٣٥٠/٦).

(١٧) ينظر: البغوي، معالم التنزيل (٣/ ٢٥٨)، ابن عطية، المحرر الوجيز (٦١٣/٣)، ابن الجوزي، زاد المسير (٢٣١/٣)، الرازي، مفاتيح الغيب (٣١٦/١٤)، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (٢٥٠/٧).

(١٨) البيت للفضل بن العباس بن عتبة بن أبي لهب.(ينظر:الحيوان للجاحظ٣٦٦/٤، عيون الأخبار لابن قتيبة ٣٦٦/١).

(١٩) البيت لأبي الصلت بن أبي ربيعة الثقفي. (ينظر: طبقات فحول الشعراء لمحمد بن سلام الجمحي ٥٨/١).

(٢٠) المحرر الوجيز (٦١٣/٣) باختصار .

(٢١) البغوي، معالم التنزيل (٢٥٨/٣).

(٢٢) مفاتيح الغيب (٣١٦/١٤).

وقد أوّل قوله (بعد إذ نجانا الله منها) بعدة تأويلات:

- أن معنى ذلك أن الله علمهم قبحه، وفساده، ونصب الأدلة على ذلك.
- أن المراد قومه، أي نجاهم الله تعالى من تلك الملة.
- أن الخطاب من باب التنزل، أي نجانا منها حسب معتقدكم وزعمكم.

فهذان اتجاهان للمفسرين في تفسيرهم هذه الآية، منهم من أجراها على ظاهرها كالسدي وابن جرير، ومنهم من أولها ليُخرج شعيبا عليه السلام من الخطاب.

والذين أولوها كانت منطلقاتهم مختلفة، فمنهم المعتزلي كالزمخشري، ومنه الأشعري كالرازي، ومنهم السلفي كابن كثير. وسيأتي بيان أقوال الطوائف في هذه المسألة بإذن الله تعالى.

الموضع الثاني

قال الله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِرُسُلِهِمۡ لَنُخۡرِجَنَّكُم مِّنۡ أَرۡضِنَآ أَوۡ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَاۖ فَأَوۡحَىٰٓ إِلَيۡهِمۡ رَبُّهُمۡ لَنُهۡلِكَنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ ١٣ ﴾ إبراهيم:١٣.

هذه الآية قريبة من آية شعيب عليه السلام السابقة، إلا أن الخطاب وجه فيها من الكفار لرسلهم فقط، دون من آمن معهم؛ ولذا عدّ شيخ الإسلام أن تأويل آية شعيب عليه السلام بأن المراد قومه، لايستقيم هنا في هذه الآية[٢٣].

قال ابن جرير الطبري في تفسير هذه الآية: "يقول عز ذكره: وقال الذين كفروا بالله لرسلهم الذين أرسلوا إليهم حين دعوهم إلى توحيد الله وإخلاص العبادة له وفراق عبادة الآلهة والأوثان: {لنخرجنكم من أرضنا} يعنون: من بلادنا، فنطردكم عنها {أو لتعودن في ملتنا} يعنون: إلا أن تعودوا في ديننا الذي نحن عليه من عبادة الأصنام، وأدخلت في قوله: {لتعودن} لام، وهو في معنى شرط، كأنه جواب لليمين. وإنما معنى الكلام: لنخرجنكم من أرضنا أو تعودن في ملتنا، ومعنى «أو» ههنا معنى «إلا» أو معنى «حتى» كما يقال في الكلام: لأضربنك أو تقر لي، فمن العرب من يجعل ما بعد «أو» في مثل هذا الموضع عطفا على ما قبله جزما جزموه، وإن كان نصبا نصبوه، وإن كان فيه لام جعلوا فيه لاما؛ إذ كانت «أو» حرف نسق ومنهم من ينصب «ما» بعد «أو» بكل حال؛ ليعلم بنصبه أنه عن الأول منقطع عما قبله، كما قال امرؤ القيس:

بَكى صَاحِبي لمّا رأى الدَّرْبَ دُونه وأيقنَ أنا لاحِقَانِ بقَيْصَرَا

فَقُلتُ لَهُ: لا تَبْكِ عَيْنُكَ إنّمَا نحاوِلُ مُلْكاً أوْ نموتَ فَنُعْذَرَا[٢٤]

فنصب «نموت فنعذرا» وقد رفع «نحاول»؛ لأنه أراد معنى: إلا أن نموت، أو حتى نموت"[٢٥].

وهذا منه رحمه الله تفسير للآية بظاهرها، كما فسر آية شعيب عليه السلام المتقدمة، وقريب منه ما قاله البغوي في تفسير هذه الآية[٢٦]، وكأن البغوي اكتفى بتقريره المتقدم لآية شعيب عليه السلام، من عدم إمكان الكفر من الأنبياء قبل البعثة؛ ولذا لم يفصل القول هنا.

(٢٣) ينظر:ابن تيمية، تفسير آيات أشكلت (١٧١/١).

(٢٤) ديوان امرئ القيس ص ٩٦.

(٢٥) جامع البيان (٦١٢/١٣).

(٢٦) ينظر: معالم التنزيل (٣٣٩/٤).

وقد فسر الزمخشري هذه الآية بمثل تفسيره لآية شعيب عليه السلام، فرأى أن العود في الآية بمعنى الصيرورة، أو أن الخطاب كان للرسل ومن آمن بهم فغلبوا في الخطاب الجماعة على الواحد[٢٧].

وقد رأى ابن عطية أن (أو) في الآية (أو لتعودن) إنما هي بمعنى (إلا أن) وضعف القول أنها بمعنى (حتى)، إلا أن المهم في كلامه هنا أنه رأى أن العود في هذه الآية لايكون إلا إلى حالة كانت سابقة، وبما أنه يرى أن الرسل ما كانوا قط على ملة الكفر، فقد فسر العود هنا بسكوت الرسل عن الكفار، وذلك عند الكفار كونٌ في ملتهم، قال: "وتحتمل (أو) في هذه الآية أن تكون على بابها لوقوع أحد الأمرين؛ لأنهم حملوا رسلهم على أحد الوجهين، ولا يحتمل بيت امرئ القيس ذلك؛ لأنه لم يحاول أن يموت فيعذر، فتخلصت بمعنى إلا أن؛ ولذلك نصب الفعل بعدها. وقالت فرقة هي بمعنى «حتى» في الآية، وهذا ضعيف، وإنما تترتب كذلك في قوله: لألزمنك أو تقضيني حقي، وفي قوله: لا يقوم زيد أو يقوم عمرو، وفي هذه المثُل كلها يحسن تقدير إلا أن.و«العودة» أبدا إنما هي إلى حالة قد كانت، والرسل ما كانوا قط في ملة الكفر، فإنما المعنى: لتعودن في سكوتكم عنا وكونكم أغفالا، وذلك عند الكفار كون في ملتهم"[٢٨].

أما الرازي فقد أول هذه الآية بمثل تأويله لآية شعيب عليه السلام، إلا أنه زاد بعض التأويلات هنا:[٢٩]

- أن الأنبياء لم يظهروا المخالفة في أول الأمر لأقوامهم، فظن أقوامهم أنهم على دينهم.
- أن هذا حكاية لكلام الكفار، ولايجب أن يكونوا صادقين في كل ما قالوه.
- أن العود هنا إنما هو إلى الحال التي كان عليها الرسل من عدم الإنكار على قومهم والسكوت عنهم.

وهذا التأويل الأخير إنما ذكره في هذه الآية ولم يذكره في آية شعيب عليه السلام؛ لأن الخطاب في هذه الآية إنما هو للرسل فقط دون أقوامهم، فاحتاج أن يذكر هذا التأويل هنا.

الموضع الثالث

قال الله تعالى في قصة إبراهيم عليه السلام:

﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ٧٥ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ٧٦ فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ ٧٧ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمۡسَ بَازِغَةٗ قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكۡبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتۡ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ٧٨ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٧٩ ﴾ الأنعام: ٧٥ - ٧٩

قال ابن جرير في تفسيره: حدثني المثنى قال: ثنا أبو صالح قال: ثني معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس، قوله: {وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين}: يعني به: الشمس والقمر والنجوم. {فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي} فعبده حتى غاب، فلما غاب قال: لا أحب الآفلين، فلما رأى القمر بازغا قال: هذا ربي، فعبده حتى غاب، فلما غاب قال: لئن لم يهدني ربي لأكونن

(٢٧) الزمخشري، الكشاف (٥٤٤/٢).
(٢٨) المحرر الوجيز (٢٣٢/٥).
(٢٩) ينظر: مفاتيح الغيب (٧٦/١٩).

من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة قال: هذا ربي، هذا أكبر فعبدها حتى غابت، فلما غابت قال: يا قوم، إني بريء مما تشركون"[٣٠].

وقد أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره، قال حدثني أبي، ثنا أبو صالح به[٣١].

وأخرجه البيهقي في الاعتقاد[٣٢] قال : أخبرنا أبو زكريا بن أبي إسحاق، أنا أبو الحسن أحمد بن محمد بن عبدوس، حدثنا عثمان بن سعيد الدارمي، ثنا عبدالله بن صالح به.

ومدار أثر ابن عباس رضي الله عنهما هذا على علي بن أبي طلحة، وقد قال الحافظ المزي أن روايته عن ابن عباس مرسلة بينهما مجاهد، وقال أبو حاتم عن دحيم : لم يسمع من ابن عباس في التفسير، وقال الإمام أحمد: علي بن أبي طلحة له أشياء منكرات، وهو من أهل حمص[٣٣].

وأبو صالح هو عبدالله بن صالح بن محمد الجهني المصري كاتب الليث، قال عنه ابن حجر: صدوق كثير الغلط، ثبت في كتابه، وكانت فيه غفلة[٣٤].

ومعاوية بن صالح بن حدير أبو عمرو قاضي الأندلس، قال عنه ابن حجر صدوق له أوهام[٣٥].

وروى ابن جرير[٣٦] قال: حدثني محمد بن حميد قال: ثنا سلمه بن الفضل قال: ثني محمد بن إسحاق: فيما ذكر لنا –والله أعلم – أن آزر كان من أهل كوثا ... فلما وجدت أم إبراهيم الطلق خرجت ليلا إلى مغارة كانت قريبا منها، فولدت فيها إبراهيم، وأصلحت من شأنه ما يصنع مع المولود، ثم سدت عليه المغارة، ثم رجعت إلى بيتها، ثم كانت تطالعه في المغارة، فتنظر ما فعل، فتجده حيا يمص إبهامه، يزعمون، والله أعلم، أن الله جعل رزق إبراهيم فيها، وما يجيئه من مصه. وكان آزر فيما يزعمون سأل أم إبراهيم عن حملها ما فعل؟ فقالت: ولدت غلاما فمات، فصدقها فسكت عنها. وكان اليوم فيما يذكرون على إبراهيم في الشباب كالشهر، والشهر كالسنة، فلم يلبث إبراهيم في المغارة إلا خمسة عشر شهرا، حتى قال لأمه: أخرجيني أنظر، فأخرجته عشاء، فنظر وتفكر في خلق السموات والأرض وقال: إن الذي خلقني ورزقني وأطعمني وسقاني لربي، ما لي إله غيره، ثم نظر في السماء فرأى كوكبا قال: هذا ربي، ثم أتبعه ينظر إليه ببصره، حتى غاب، فلما أفل قال: لا أحب الآفلين، ثم طلع القمر فرآه بازغا قال: هذا ربي، ثم أتبعه بصره حتى غاب، فلما أفل قال: لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين، فلما دخل عليه النهار وطلعت الشمس، أعظم الشمس، ورأى شيئا هو أعظم نورا من كل شيء رآه قبل ذلك، فقال: هذا ربي، هذا أكبر، فلما أفلت قال: يا قوم، إني بريء مما تشركون، إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين. ثم رجع إبراهيم إلى أبيه آزر وقد استقامت وجهته وعرف ربه، وبرئ من دين قومه، إلا أنه لم يبادئهم بذلك".

ولم يذكر ابن إسحاق من حدثه بذلك، قال الذهبي: "صدق القاضي أبو يوسف إذ يقول: من تتبع غريب

(٣٠) جامع البيان (٣٥٦/٩).
(٣١) تفسير القرآن العظيم (١٣٢٨/٤).
(٣٢) الاعتقاد إلى سبيل الهداية والرشاد ص (٢٦).
(٣٣) ينظر: تهذيب الكمال (٢٦٢/٥).
(٣٤) ابن حجر، تقريب التهذيب ص (٥١٥).
(٣٥) ابن حجر، تقريب التهذيب ص (٩٥٥).
(٣٦) جامع البيان (٣٥٦/٩).

الحديث كُذّب. وهذا من أكبر ذنوب ابن إسحاق، فإنه يكتب عن كل أحد ولايتورع سامحه الله"[٣٧].

قال ابن كثير: "والظاهر أن موعظته هذه في الكواكب لأهل حران فإنهم كان يعبدونها، وهذا يرد قول من زعم أنه قال هذا حين خرج من السرب لما كان صغيرا، كما ذكره ابن إسحاق وغيره، وهو مستند إلى أخبار إسرائيلية لا يوثق بها، ولا سيما إذا خالفت الحق"[٣٨].

وقد ضعف ابن عطية أن تكون هذه القصة حدثت في الغار؛ لقوله في آخرها {إني بريء مما تشركون} وهذه تقتضي محاجة مع قومه، وحاله في الغار لايناسب هذا، إلا أن يكون قالها بينه وبين نفسه فحكاه الله تعالى عنه، ولكن المخاطبة في الآية تضعف هذا، ولو قال إنه بريء من الإشراك لصح هذا التأويل[٣٩].

قال ابن جرير الطبري: "وأنكر قوم من غير أهل الرواية هذا القول الذي روي عن ابن عباس، وعمن روي عنه، من أن إبراهيم قال للكوكب أو للقمر: هذا ربي، وقالوا: غير جائز أن يكون لله نبي ابتعثه بالرسالة أتى عليه وقت من الأوقات وهو بالغ إلا وهو لله موحد وبه عارف، ومن كل ما يعبد من دونه بريء. قالوا: ولو جاز أن يكون قد أتى عليه بعض الأوقات وهو به كافر لم يجز أن يختصه بالرسالة؛ لأنه لا معنى فيه إلا وفي غيره من أهل الكفر به مثله، وليس بين الله وبين أحد من خلقه مناسبة فيحابيه باختصاصه بالكرامة. قالوا: وإنما أكرم من أكرم منهم لفضله في نفسه، فأثابه لاستحقاقه الثواب بما أثابه من الكرامة. وزعموا أن خبر الله عن قيل إبراهيم عند رؤيته الكوكب أو القمر أو الشمس: (هذا ربي) ، لم يكن لجهله بأن ذلك غير جائز أن يكون ربه، وإنما قال ذلك على وجه الإنكار منه أن يكون ذلك ربه، وعلى العيب لقومه في عبادتهم الأصنام؛ إذ كان الكوكب والقمر والشمس أضوأ وأحسن وأبهج من الأصنام، ولم تكن مع ذلك معبودة، وكانت آفلة زائلة غير دائمة، والأصنام التي دونها في الحسن، وأصغر منها في الجسم، أحق أن لا تكون معبودة، ولا آلهة. قالوا: وإنما قال ذلك لهم معارضة، كما يقول أحد المتناظرين لصاحبه معارضا له في قول باطل قال به بباطل من القول على وجه مطالبته إياه بالفرقان بين القولين الفاسدين عنده اللذين يصحح خصمه أحدهما ويدعي فساد الآخر"، ثم ذكر بعض تأويلات من أنكر رواية ابن عباس:

- كمن قال أن ذلك كان منه حال طفولته، ولايصح إذ ذاك كفر ولا إيمان.
- وقال آخرون أن هذا على وجه الإنكار والتوبيخ، أهذا ربي؟ أي : ليس هذا ربي.

ثم قال: "وفي خبر الله تعالى عن قيل إبراهيم حين أفل القمر: {لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين} الدليل على خطأ هذه الأقوال التي قالها هؤلاء القوم. وأن الصواب من القول في ذلك: الإقرار بخبر الله تعالى الذي أخبر به عنه، والإعراض عما عداه"[٤٠].

وأطلق البغوي الخلاف في معنى الآية ولم يرجح، ولعله اكتفى بتقريره في آية شعيب كما تقدم،قال في قوله {هذا ربي}: "واختلفوا في قوله ذلك: فأجراه بعضهم على الظاهر، وقالوا: كان إبراهيم عليه السلام مسترشدا طالبا للتوحيد حتى وفقه الله تعالى وآتاه رشده فلم يضره ذلك

(٣٧) سير أعلام النبلاء (٥٠/٧).

(٣٨) البداية والنهاية (٣٣١/١). وقد أحال التركي في تحقيقه لتفسير ابن جرير على كلام ابن كثير هذا.

(٣٩) ينظر: المحرر الوجيز (٤٠٢/٣).

(٤٠) جامع البيان (٣٥٩/٩-٣٦١) باختصار.

في حال الاستدلال، وأيضا كان ذلك في حال طفوليته قبل قيام الحجة عليه، فلم يكن كفرا.

وأنكر الآخرون هذا القول، وقالوا: لا يجوز أن يكون لله رسول يأتي عليه وقت من الأوقات إلا وهو لله موحد وبه عارف، ومن كل معبود سواه بريء وكيف يتوهم هذا على من عصمه الله وطهره وآتاه رشده من قبل، وأخبر عنه فقال: "إذ جاء ربه بقلب سليم" وقال: "وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض"، أفتراه أراه الملكوت ليوقن فلما أيقن رأى كوكبا قال: هذا ربي معتقدا؟ فهذا ما لا يكون أبدا. ثم قالوا: فيه أربعة أوجه من التأويل"[٤١]، ثم ذكر هذه الأوجه:

الأول: أنه أراد أن يستدرج قومه بهذا، ويعرفهم خطأهم، وجهلهم في عبادتهم غير الله تعالى.

الثاني: أنه قال ذلك على وجه الاستفهام، وتقديره : أهذا ربي؟

الثالث: أنه قاله محتجا عليهم، يقول هذا ربي بزعمكم.

الرابع: أن الكلام في إضمار، وتقديره: يقولون هذا ربي[٤٢].

وقد مال الزمخشري للتأويل الأول، وأن إبراهيم عليه السلام إنما أراد أن يرشدهم إلى طريق النظر والاستدلال الصحيح[٤٣].

وقد رجح ابن عطية التأويل الثاني، ورأى أنه قال ذلك على جهة التقرير لقومه، والتوبيخ حتى يقيم الحجة عليهم[٤٤].

وقد أطال الرازي الكلام في هذه الآية، وذكر اتفاق أكثر المحققين على فساد القول بأن قول إبراهيم عليه السلام على ظاهره، ورد ذلك من وجوه كثيرة منها:[٤٥]

الأول: أن القول بربوبية النجم كفر بلا خلاف، وهو غير جائز على الأنبياء بالإجماع.

الثاني: أن إبراهيم عليه السلام قد عرف ربه قبل هذه القصة، والدليل عليه ما قاله الله عنه قبل ذلك حينما قال لأبيه قال تعالى:﴿ ۞ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٧٤﴾ ﴾ الأنعام: ٧٤

الثالث: أن هذه القصة حدثت بعد أن أراه الله تعالى ملكوت السماوات والأرض، حتى إنه رأى مَن فوق العرش والكرسي، وما تحتهما إلى ماتحت الثرى، ومن كان مقامه في الدين هكذا فكيف يليق به أن يعتقد إلهية الكواكب؟

الرابع: أن دلائل حدوث الأفلاك ظاهرة من وجوه كثيرة، فكيف يليق بأقل العقلاء أن يقول بربوبيتها؟ فضلا عن أعقل العقلاء وأعلم العلماء.

الخامس: أن الله تعالى وصف إبراهيم بقوله: ﴿ إِذْ جَآءَ رَبَّهُۥ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٤﴾ ﴾ الصافات: ٨٤ وأقل مراتب القلب السليم أن يكون سليما من الكفر.

السادس: أن هذه القصة حدثت حال مناظرة إبراهيم عليه السلام لقومه، بدليل قوله تعالى في هذه القصة: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾﴾ الأنعام:

(٤١) معالم التنزيل (١٦١/٣).

(٤٢) هذا ما رجحه الزجاج والقرطبي. ينظر: الزجاج، معاني القرآن (٢٦٧/٢)، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (٢٦/٧).

(٤٣) الكشاف (٣٩/٢).

(٤٤) ينظر: المحرر الوجيز (٤٠٣/٣).

(٤٥) ينظر: مفاتيح الغيب (٣٩/١٣).

٨٣، فعلم أن ذلك إنما جرى مع قومه لإرشادهم للتوحيد والإيمان.

ولذا فقد رأى الرازي أنه ثبت بالدلائل السابقة وغيرها أن إبراهيم عليه السلام لم يقل ذلك على سبيل الجزم، وإن كان ذلك كذلك فالأمر عنده راجع إلى احتمالين:

الأول: أن يكون قال ذلك بعد بلوغه، وليس الغرض منه إثبات ربوبية الكواكب، بل يراد منه أحد أمور سبعة:

١ – أن قوله عليه السلام لم يكن على سبيل الإخبار، بل الغرض منه إيراده حسب اعتقادهم، ثم إبطاله لأنه كان يناظرهم.

٢ – أن يكون معناه : هذا ربي في زعمكم و اعتقادكم.

٣ – أن يكون المراد منه الاستفهام على سبيل الإنكار.

٤ – أن يكون الكلام مضمرا فيه القول، وتقديره: قال يقولون هذا ربي.

٥ – أن يكون قاله مستهزئاً،كما يقال لذليلٍ ساد قوما: هذا سيدكم.

٦ – أن يقال إنه عليه السلام كان قد عرف بعدهم عن قبول الحق، وتقليدهم لأسلافهم فأراد أن يذكر الحجة على إبطال ما كانوا عليه، فقدم كلاما كأنه يقول بربوبية ما يقولون؛ حتى يتمكن بعد ذلك من رد باطلهم.

٧ – أن قومه دعوه إلى عبادة النجوم، فكان أن ظهر النجم أثناء مناظرتهم، فقال هذا ربي أي: الذي تدعوني لعبادته، فانتظر زمنا حتى أفل، فبين بطلان عبادته.

أما الاحتمال الثاني: فرأى أن إبراهيم عليه السلام ذكر ذلك قبل البلوغ، قريبا منه، وذلك أنه خطر في باله قبل البلوغ إثبات الصانع، فتفكر، فرأى النجوم وقال ماقال، ثم إنه تعالى أكمل بلوغه أثناء البحث ! فقال على الفور: إني بريء مما تشركون. ووصف الرازي هذا الاحتمال بأنه لابأس به! إلا أنه مال للاحتمال الأول؛ لكثرة دلائله.

وقد أنكر ابن كثير أن تكون الآيات على ظاهرها، أي أن إبراهيم عليه السلام كان في مقام نظر، إلا أنه لم يعلل ذلك – كما لم يعلل به في آية شعيب عليه السلام – بكون الأنبياء لايجوز أن يأتي عليهم وقت وهم على غير التوحيد، منذ الولادة حتى الوفاة، بل رأى رحمه الله أن إبراهيم عليه السلام كان في هذا المقام مناظرا قومه، داعيا للتوحيد، ثم بين أن القرآن جاء بالثناء العاطر على إبراهيم عليه السلام في غير ما موضع، وبيان فضله، و أن من كان هذا حاله لا يصح أن يكون ناظرا في ذلك المقام، قال رحمه الله: "وكيف يجوز أن يكون إبراهيم ناظرا في هذا المقام. وهو الذي قال الله في حقه قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ ۞ وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَآ إِبۡرَٰهِيمَ رُشۡدَهُۥ مِن قَبۡلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ ﴿٥١﴾ إِذۡ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوۡمِهِۦ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِيٓ أَنتُمۡ لَهَا عَٰكِفُونَ ﴿٥٢﴾ ﴾ الأنبياء: ٥١ - ٥٢، وقال تعالى:﴿ إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتٗا لِّلَّهِ حَنِيفٗا وَلَمۡ يَكُ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴿١٢٠﴾ شَاكِرٗا لِّأَنۡعُمِهِۚ ٱجۡتَبَىٰهُ وَهَدَىٰهُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿١٢١﴾ وَءَاتَيۡنَٰهُ فِي ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةٗۖ وَإِنَّهُۥ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٢٢﴾ ثُمَّ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ أَنِ ٱتَّبِعۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴿١٢٣﴾ ﴾ النحل: ١٢٠ - ١٢٣، وقال تعالى: ﴿ قُلۡ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ دِينٗا قِيَمٗا مِّلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴿١٦١﴾ ﴾ الأنعام: ١٦١، وقد ثبت في الصحيحين عن أبي هريرة، عن رسول الله صلى الله

عليه وسلم أنه قال: «كل مولود يولد على الفطرة»[٤٦]، وفي صحيح مسلم، عن عياض بن حماد، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «قال الله إني خلقت عبادي حنفاء»[٤٧]، وقال الله في كتابه العزيز ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ الروم: ٣٠، وقال تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ ﴾ الأعراف: ١٧٢، ومعناه على أحد القولين كقوله ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ﴾ كما سيأتي بيانه. فإذا كان هذا في حق سائر الخليقة، فكيف يكون إبراهيم الخليل الذي جعله الله أمة قانتا لله حنيفا، ولم يك من المشركين، ناظرا في هذا المقام، بل هو أولى الناس بالفطرة السليمة والسجية المستقيمة، بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا شك ولا ريب"[٤٨].

وقد رأى الإمام الشنقيطي رحمه الله أن قوله (هذا ربي) في المواضع الثلاثة محتمل لأن يكون ظانا ذلك، ومحتمل أن يكون جازما بعدم ربوبية غير الله تعالى، إلا أنه ذكر أن القرآن قد أبطل الاحتمال الأول، وبين صحة الثاني، واستدل على بطلان الأول بقوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾ ﴾ البقرة: ١٣٥، في عدة آيات، ونفي الكون هذا جاء بصيغة الماضي، فيستغرق جميع الزمن الماضي، ولذا ثبت أنه لم يتقدم عليه الشرك يوما ما.

وأما كونه جازما بعدم ربوبيتها، وأن الله هو الرب الوحيد " فقد دل عليه ترتيب قوله تعالى: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٰٔفِلِينَ ﴿٧٦﴾ ﴾ الأنعام: ٧٦

إلى آخره، «بالفاء» على قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ ﴾ الأنعام: ٧٥، فدل على أنه قال ذلك موقنا مناظرا ومحاجا لهم، كما دل عليه قوله تعالى: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ ۚ﴾ الأنعام: ٨٠

وقوله: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾ ﴾ الأنعام: ٨٣، الآية، والعلم عند الله تعالى"[٤٩].

وقد يشكل على هذا التقرير قوله تعالى عن إبراهيم عليه السلام: ﴿ إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾ ﴾ البقرة: ١٣١ ، فقد أخرج ابن أبي حاتم في تفسيره بسنده عن السدي في قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَابَآئِهِمْ وَذُرِّيَّٰتِهِمْ وَإِخْوَٰنِهِمْ ۖ وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٨٧﴾ ﴾ الأنعام: ٨٧

(٤٦) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، حديث رقم ١٣٨٥، صحيح مسلم، كتاب القدر، حديث رقم ٢٦٥٨.

(٤٧) صحيح مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، حديث رقم ٢٨٦٥.

(٤٨) تفسير القرآن العظيم (٩٨/٦).

(٤٩) الشنقيطي، أضواء البيان (٢٣٦/٢).

قال الله له: أسلم قال : أسلمت لرب العالمين"[٥٠].

قال ابن جرير في تفسيره لهذه الآية: "إذ قال له ربه: أخلص لي العبادة، واخضع لي بالطاعة... وأما معنى قوله: ﴿ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾ ﴾ البقرة: ١٣١

فإنه يعني تعالى ذكره: قال إبراهيم مجيبا لربه: خضعت بالطاعة، وأخلصت بالعبادة لمالك جميع الخلائق ومدبرها دون غيره. فإن قال قائل: قد علمت أنَّ "إذ" وقتٌ فما الذي وقت به، وما الذي صلته؟ قيل: هو صلة لقوله: قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٣٠﴾ ﴾ البقرة: ١٣٠. وتأويل الكلام: ولقد اصطفيناه في الدنيا حين قال له ربه أسلم، قال: أسلمت لرب العالمين... فإن قال لنا قائل: وهل دعا الله إبراهيم إلى الإسلام؟ قيل له: نعم، قد دعاه إليه. فإن قال: وفي أي حال دعاه إليه؟ قيل: حين قال: قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ ﴾ الأنعام: ٧٨ - ٧٩

وذلك هو الوقت الذي قال له ربه أسلم من بعد ما امتحنه بالكواكب والقمر والشمس"[٥١].

وقد رأى ابن كثير رحمه الله أن إبراهيم عليه السلام قد أجاب أمر الله تعالى له بالإسلام شرعا وقدرا[٥٢].

ومن الآيات التي لها صلة بإبراهيم عليه السلام قوله تعالى: قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ ۞ فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٌ ۘ وَقَالَ إِنِّى مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّىٓ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٦﴾ ﴾ العنكبوت: ٢٦، فلوط من قوم إبراهيم عليهما السلام، وقد آمن به كما هو نص الآية، قال ابن جرير: "فصدق إبراهيمَ خليلَ الله لوطٌ"، وقد نقل ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما، وقتادة، وابن جرير، والضحاك[٥٣].

قال الرازي: "فآمن له لوط أي بعد ما رأى منه المعجز القاهر، ودرجة لوط كانت عالية، وبقاؤه إلى هذا الوقت مما ينقص من الدرجة ألا ترى أن أبا بكر لما قبل دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم وكان نير القلب قبله قبل الكل، من غير سماع تكلم الحصى ولا رؤية انشقاق القمر، فنقول إن لوطا لما رأى معجزته آمن برسالته، وأما بالوحدانية فآمن حيث سمع حسن مقالته، وإليه أشار بقوله: فآمن له لوط وما قال فآمن لوط"[٥٤].

وقد قرن شيخ الإسلام هذه الآية بآية شعيب عليه السلام المتقدمة، عند حديثه عن هذه المسألة[٥٥]، وسيأتي بيان مذهبه رحمه الله في هذه المسألة بإذن الله تعالى.

المبحث الثاني:

أقوال الفرق في عصمة الأنبياء من الكفر قبل بعثتهم

اختلفت الفرق في مسألة عصمة الأنبياء من الكفر قبل الرسالة على ما يلي:

(٥٠) تفسير القرآن العظيم (١٣٣٠/٤).
(٥١) جامع البيان (٥٨١/٢) باختصار.
(٥٢) تفسير القرآن العظيم (٩٩/٢).
(٥٣) جامع البيان (٣٨٣/١٨).
(٥٤) مفاتيح الغيب (٤٧/٢٥).
(٥٥) ينظر: منهاج السنة (٤٢٢/٢).

أولا: قول الخوارج:

جوز الأزارقة من الخوارج بعثة من علم الله تعالى أنه يكفر بعد نبوته، أو كان على الكفر قبل البعثة[٥٦].

وقد عزا الرازي للفضيلية من الخوارج تجويزهم الكفر على الأنبياء عليهم السلام، وبيّن مدركهم في هذا التجويز فقال: "وذلك لأن عندهم يجوز صدور الذنب عنهم وكل ذنب فهو كفر عندهم، فبهذا الطريق جوزوا صدور الكفر عنهم"[٥٧].

وذهب الإباضية إلى منع ذلك، قال السالمي: "اعلم أن الأمة اتفقوا على عصمة الأنبياء من ارتكاب الشرك عمدا"[٥٨].

وقال أحمد الخليلي: "فما كان لرسل الله سبحانه وتعالى وهم الذين صنعهم الله تعالى على عينه، وطهرهم بسره، وأعدهم لأن يكونوا وعاء لكلماته التي يؤدونها إلى خلقة، وحملة لأمانته التي يبلغونها إلى عباده، ما كان لهم أن يشركوا بالله تعالى شيئا، في أي وقت من الأوقات"[٥٩].

ثانيا: قول المعتزلة:

يقول القاضي عبد الجبار: "الرسول لا بد من أن يكون منزها عن المنفرات جملة، كبيرة أو صغيرة؛ لأن الغرض بالبعثة ليس إلا لطف العباد ومصالحهم... فقد ثبت أنه لا يجوز على الأنبياء الكبيرة، لا قبل البعثة، ولا بعدها"[٦٠]. ويدخل في الكبيرة الكفر بالله تعالى، قال أبو الحسن الأشعري: "وأجمعت المعتزلة على أنه لا يجوز أن يبعث الله نبيا يكفر ويرتكب كبيرة، ولا يجوز أن يبعث نبيا كان كافرا أو فاسقا"[٦١].

وقد ذكر الآمدي أن كثيرا من المعتزلة ذهبوا إلى أن العقل لا يمنع من إرسال من أسلم بعد كفره، وأكثرهم على منع ذلك[٦٢]. وهذا يشبه أن يكون قولا آخر لهم، إلا أن التجويز العقلي غير لازم الوقوع.

ثالثا: قول الرافضة:

قال المجلسي: "إن أصحابنا الإمامية أجمعوا على عصمة الأنبياء والأئمة صلوات الله عليهم من الذنوب الصغيرة والكبيرة عمدا وخطأ ونسيانا قبل النبوة والإمامة وبعدهما، بل من وقت ولادتهم إلى أن يلقوا الله سبحانه"[٦٣].

وقد استثنى المفيد الصغائر التي لايستخف فاعلها، وعزا ذلك لجمهور الإمامية، قال: "إن جميع أنبياء الله – صلوات الله عليهم – معصومون من الكبائر قبل النبوة وبعدها، وما يستخف فاعله من الصغائر كلها، وأما ما كان من صغير لا يستخف فاعله فجائز وقوعه منهم قبل النبوة، وعلى غير تعمد، وممتنع منهم بعدها على كل حال، وهذا مذهب جمهور الإمامية"[٦٤].

رابعا: قول الأشاعرة:

قال الباقلاني: "لا يمتنع عقلا ولا سمعا أن يصدر من النبي قبل نبوته معصية، وسواء كانت صغيرة أو كبيرة؛ إذ لا دلالة للمعجزة على عصمته قبل ظهورها على يده، بل ولا يمتنع عقلا إرسال من أسلم بعد كفره"[٦٥].

(٥٦) ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل (٢١٠/١).
(٥٧) عصمة الأنبياء ص (٣٩).
(٥٨) مشارق أنوار العقول ص (٢٩٦).
(٥٩) الآيات المتشابهة في القرآن الكريم ص (٨).
(٦٠) شرح الأصول الخمسة ص (٣٨٧).
(٦١) مقالات الإسلاميين ص (٢٢٦).
(٦٢) أبكار الأفكار (١٤٣/٤).
(٦٣) بحار الأنوار (١٠٨/١٧).
(٦٤) أوائل المقالات ص (٦٢).
(٦٥) نقلا عن الآمدي، أبكار الأفكار (١٤٣/٤).

قال الآمدي بعد نقله كلام الباقلاني: "ووافقه عليه أكثر أصحابنا، و كثير من المعتزلة" ثم رجح ما قاله الباقلاني، فقال: "والأصح ما ذكره القاضي لأن السمع لا دلالة له على العصمة قبل البعثة، ودلالة العقل فمبنية على الحسن والقبح ووجوب رعاية المصلحة، وقد سبق إبطاله"(٦٦).

أما الرازي فقد قال: "واجتمعت الأمة على أن الأنبياء معصومون عن الكفر والبدع"(٦٧)، وهذا قد يكون مخالفا لما قرره أكثر الأشاعرة كما نقله الآمدي، إلا أن يكون تعلق كلام الرازي بالوجود الخارجي، وكلام الباقلاني بالجواز العقلي، فلا مخالفة حيئنذ. أو يكون مراد الرازي بعصمتهم بعد إرسالهم، ولكن يدفعه تقريره المتقدم في شرح الآيات، من منع تلبس أي نبي بكفر قبل البعثة.

والمقتضي لما ذهب إليه أكثر الأشاعرة هنا، هو مذهبهم في نفي الحِكَم عن أفعال الله تعالى، وحصرهم مدلول المعجزة في صدق الرسل فيما يبلغونه، قال شيخ الإسلام: "ومما يبين الكلام في مسألة العصمة أن تعرف النبوة ولوازمها وشروطها، فإن الناس تكلموا في ذلك بحسب أصولهم في أفعال الله تعالى، إذ كان جعل الشخص نبيا رسولا من أفعال الله تعالى، فمن نفى الحكم والأسباب في أفعاله وجعلها معلقة بمحض المشيئة وجوز عليه فعل كل ممكن ولم ينزهه عن فعل من الأفعال – كما هو قول الجهم بن صفوان وكثير من الناس، كالأشعري ومن وافقه من أهل الكلام من أتباع مالك والشافعي وأحمد وغيرهم من مثبتة القدر – فهؤلاء يجوزون بعثة كل مكلف، والنبوة عندهم مجرد إعلامه بما أوحاه إليه، والرسالة مجرد أمره بتبليغ ما أوحاه إليه، وليست النبوة عندهم صفة ثبوتية ولا مستلزمة لصفة يختص بها، بل هي من الصفات الإضافية كما يقولون مثل ذلك في الأحكام الشرعية"(٦٨). ولذا يقول الجويني عن عصمة الأنبياء :" تجب عصمتهم عما يناقض مدلول المعجزة وهذا مما نعلمه عقلا، ومدلول المعجزة صدقهم فيما يبلغون، فإن قيل: هل تجب عصمتهم عن المعاصي؟ قلنا: أما الفواحش المؤذنة بالسقوط، وقلة الديانة، فتجب عصمة الأنبياء عنها إجماعا. ولا يشهد لذلك العقل، وإنما يشهد العقل لوجوب العصمة عما يناقض مدلول المعجزة"(٦٩).

هذه أقوال الطوائف في هذه المسألة، أما أهل السنة فقد اختلفوا في هذه المسألة على قولين:

الأول: قول من ذهب إلى المنع، وأنه لايجوز أن يكون النبي متلبسا بالكفر قبل الرسالة، قال شيخ الإسلام: "وكثير من أهل السنة يقولون إن الأنبياء معصومون من الكفر قبل النبوة كما قال ذلك ابن الأنباري، والزجاج، وابن عطية، وابن الجوزي، والبغوي"(٧٠)، وقال: "والمقصود: أن هذا النزاع في وقوع الذنوب منهم قبل النبوة ليس هو قول المعتزلة فقط، بل هو بين أصحاب الحديث وأهل السنة"(٧١).

الثاني: قول من ذهب إلى جواز ذلك بل وقوعه، وهذا يروى عن ابن عباس رضي الله عنهما، وهو اختيار ابن جرير الطبري كما تقدم، ونصره شيخ الإسلام ابن

(٦٦) أبكار الأفكار (١٤٣/٤).

(٦٧) عصمة الأنبياء ص (٣٩). ومورد هذا الإجماع متعلق بما بعد بعثة الأنبياء عليهم السلام، أما قبل ذلك فقد تقدم ذكر الخلاف فيه.

(٦٨) منهاج السنة (٤١٣/٢).

(٦٩) الإرشاد ص (٣٥٦).

(٧٠) تفسير آيات أشكلت (١٨١/١).

(٧١) المرجع السابق (١٨٥/١).

تيمية[٧٢]، والشيخ عبداللطيف بن عبد الرحمن بن حسن[٧٣].

وقد ناقش شيخ الإسلام أدلة المانعين التي من أبرزها أن صدور مثل هذا عن الأنبياء يوجب النفرة عنهم[٧٤]، ويوجب الاقتداء بهم في ذلك لأنا مأمورون باتباعهم، والاقتداء بهم في ذلك باطل[٧٥].

فبين رحمه الله أنه لا يوجب نفرة عن الرسل لأمرين:

الأول: أنه علم عن الرسل قبل بعثتهم التحلي بالصدق، والأمانة، ومكارم الأخلاق؛ ولذا لا يوجب ذلك تنفيرا عنهم، كحال الصحابة الذين آمنوا بالرسول عليه الصلاة والسلام بعد جاهليتهم،كأبي بكر الصديق رضي الله عنه، وكانوا محمودي السيرة في جاهليتهم، "ولهذا لم يذكر أحد من المشركين هذا قادحا في نبوتهم، ولو كانوا يرونهوا عيبا لعابوه ولقالوا: أنتم كنتم أيضا معنا على الحالة المذمومة، ولو ذكروا هذا للرسل قالوا: كنا كغيرنا لم نعرف ما أوحي به إلينا، بل قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ * قَالُوٓاْ إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُنَا ﴾ إبراهيم: ١٠، فقالت الرسل ﴿ إِن نَّحۡنُ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦ ﴾ إبراهيم: ١١[٧٦].

الثاني: أن الذي يوجب النفرة هو تعمد الذنب، أوالإصرار والإكثار ونحو ذلك، أما "إذا اعترف الرجل الجليل القدر، بما هو عليه من الحاجة إلى توبته واستغفاره ومغفرة الله له ورحمته، دل ذلك على صدقه، وتواضعه، وعبوديته لله، وبعده عن الكبر والكذب، بخلاف من يقول: ما بي حاجة إلى شيء من هذا، ولا يصدر مني ما يحوجني إلى مغفرة الله لي وتوبته علي، ويصر على كل ما يقوله ويفعله بناء على أنه لا يصدر منه ما يرجع عنه، فإن مثل هذا إذا عرف من رجل نسبه الناس إلى الكذب والكفر والجهل"[٧٧].

ولهذا فإن الخوارج "من أشد الناس تعظيما للذنوب ونفورا عن أهلها، حتى إنهم يكفرون بالذنب ولا يحتملون لمقدمهم ذنبا، ومع هذا فكل مقدم لهم تاب عظموه وأطاعوه، ومن لم يتب عادوه فيما يظنونه ذنبا، وإن لم يكن ذنبا. فعلم أن التوبة والاستغفار لا توجب تنفيرا ولا تزيل وثوقا، بخلاف دعوى البراءة مما يتاب منه ويستغفر، ودعوى السلامة. مما يحوج الرجوع إلى الله واللجأ إليه، فإنه هو الذي ينفر القلوب ويزيل الثقة. فإن هذا لم يعلم أنه صدر إلا عن كذاب، أو جاهل، وأما الأول فإنه يصدر عن الصادقين العالمين "[٧٨].

أما التأسي بهم، فلا يكون تعلقه بالذنوب، بل تعلقه بتوبتهم منها ورجوعهم إلى الله تعالى، وحينئذ يكون التأسي بهم فيما أقروا عليه، لا فيما نهوا عنه؛ ولهذا فإن الله تعالى "لم يذكر عن نبي من الأنبياء ذنبا إلا ذكر معه توبته؛ لينزهه عن النقص والعيب، ويبين أنه ارتفعت منزلته وعظمت درجته وعظمت حسناته وقربه إليه بما أنعم الله عليه من التوبة والاستغفار والأعمال الصالحة التي فعلها بعد ذلك، وليكون ذلك أسوة لمن يتبع الأنبياء ويقتدي بهم إلى يوم القيامة"[٧٩].

(٧٢) المرجع السابق (١٦٠/١).

(٧٣) الدرر السنية (١٩٢/١٣).

(٧٤) ينظر: القاضي عبد الجبار، المغني (٣٠٠/١٥).

(٧٥) ينظر: الرازي، عصمة الأنبياء ص (٤٦).

(٧٦) تفسير آيات أشكلت (١٩٤/١).

(٧٧) ابن تيمية، منهاج السنة (٤٠٣،٤٠٧/٢).

(٧٨) ابن تيمية، منهاج السنة (٤٠٨/٢).

(٧٩) ابن تيمية، منهاج السنة (٤١١/٢).

وقد أطال شيخ الإسلام رحمه الله في الاستدلال لما ذهب اليه، ورأى أن اتفاق المسلمين على عصمة الأنبياء عليهم السلام فيما يبلغونه يحقق المقصود من النبوة(٨٠).

وقرر أن الله تعالى إنما يصطفي لرسالته من كان خيار قومه قال ﴿ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ ﴿١٢٤﴾ ﴾ الأنعام: ١٢٤ ، وقال قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٞ ﴿٧٥﴾ ﴾ الحج: ٧٥

واستدل بآية شعيب عليه السلام المتقدمة، ورأى أن معنى العود فيها المعروف هو ما أقره ابن عطية، من العود إلى حالة قد كانت(٨١)، وهو صريح في العود إلى أمر كان عليه الرسل وأتباعهم، ولا يحتمل العود فيها غير هذا(٨٢).

ورأى أن نفي أن يكون شعيب عليه السلام على دين قومه مفتقر لدليل سمعي، ولم يثبت في هذا شيء(٨٣)، وأما دلالة العقل ففيها نزاع بين الطوائف، وقد تقدمت الإشارة لذلك.

وفرق رحمه الله بين من يعمل الشيء وهو يعلم قبحه، ومن يعمله جاهلا قبحه، فلا يكون الثاني مذموما، ولايعاب على ذلك، ولا يكون فعله منفرا عنه، بخلاف الأول(٨٤).

ولهذا "من نشأ بين قوم مشركين جهال لم يكن عليه منهم نقص، ولا بغض، ولا غضاضة إذا كان على مثل دينهم، إذا كان عندهم معروفا بالصدق والأمانة، وفعل ما يعرفون وجوبه واجتناب ما يعرفون قبحه، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾ [الإسراء:١٥]، فلم يكن هؤلاء مستوجبين العذاب قبل الرسالة، وإن كان لا هو ولا هم يعلمون ما أرسل به "(٨٥).

والذي يظهر صحة ما ذهب إليه ابن جرير، وشيخ الإسلام رحمهما الله تعالى(٨٦)، وذلك لما يلي:

أولا: ثبوت ما يدل على ذلك، كما في آية شعيب عليه السلام وغيرها، وليس ثمة دليل صحيح يوجب صرف دلالة الآية عن ظاهرها.

ثانيا: نفي كون نبي من الأنبياء على دين قومه قبل إرساله يفتقر إلى دليل سمعي، وليس مع من نفى ذلك بإطلاقٍ أيُّ دليل. وأما دلالة العقل ففيها نزاع ،كما تقدم.

ثالثا: لا يتعارض هذا القول مع عصمتهم عليهم السلام بعد بعثتهم، وليس فيه ما يوجب نفرة عنهم، ومما يدل عليه أنه لا تلازم بين الكفر وبين الكذب والفواحش وسوء الأخلاق، فيوجد من الكفار من هو معروف بالصدق، ومكارم الأخلاق، والشواهد عليه كثيرة، والذي يوجب النفرة هو الكذب والفواحش وسيء الأخلاق. والله تعالى أعلم.

المبحث الثالث:

حال نبينا صلى الله عليه وسلم قبل البعثة

اختلف أهل العلم في حال نبينا عليه الصلاة والسلام قبل البعثة على قولين:(٨٧)

(٨٠) ابن تيمية، منهاج السنة (٣٩٦/٢).

(٨١) ينظر: تفسير آيات أشكلت (١٦٨/١).

(٨٢) ينظر: تفسير آيات أشكلت (١٧٥/١).

(٨٣) ينظر: تفسير آيات أشكلت (١٧٨/١).

(٨٤) ينظر: تفسير آيات أشكلت (١٩٣/١).

(٨٥) ينظر: تفسير آيات أشكلت (١٩٢/١).

(٨٦) فرَّق بعض الباحثين بين من نشأ من الأنبياء عليهم السلام بين قوم مشركين لم تسبق لهم دعوة، وبين من نشأ بين قوم مؤمنين لهم شريعة، وبُعث فيهم أنبياء، فالأول جائز أن يكون على دين قومه دون الآخر، ومستند هذا التفريق معرفة بعض أحوال من قص الله علينا نبأهم من أنبيائه عليهم السلام، وقياس غيرهم عليهم. (انظر: عصمة الأنبياء والرسل قبل النبوة، للدكتور ذياب العلوي ص٢٣٠، ضمن أبحاث مجلة الدراسات العقدية العدد ٢٠). وهذا فرقٌ حسن إلا أن الجزم به يحتاج إلى خبر صحيح، لا سيما وأكثر الأنبياء عليهم السلام لم يقص الله تعالى لنا من أخبارهم.

الأول: قول من أنكر أن يكون النبي عليه الصلاة والسلام على دين قومه قبل البعثة، وهذا مروي عن الإمام أحمد رحمه الله، قال أبو بكر الخلال: "أخبرني عصمة بن عصام العكبري، قال: ثنا حنبل بن إسحاق، قال: قلت لأبي عبد الله: من زعم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان على دين قومه قبل أن يبعث؟ فقال: "هذا قول سوء، ينبغي لصاحب هذه المقالة تخذر[٨٨] كلامه، ولا يجالَس، قلت له: إن جارنا الناقد أبو العباس يقول هذه المقالة؟ فقال: قاتله الله، أي شيء أبقى إذا زعم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان على دين قومه وهم يعبدون الأصنام، وقال الله عز وجل: وبشر به عيسى، فقال: اسمه أحمد، قلت له: وزعم أن خديجة كانت على ذلك حين تزوجها النبي صلى الله عليه وسلم في الجاهلية، فقال: أما خديجة فلا أقول شيئا، قد كانت أول من آمن به من النساء، ثم ماذا يحدث الناس من الكلام، هؤلاء أصحاب الكلام، من أحب الكلام لم يفلح، سبحان الله، سبحان الله لهذا القول، واستعظم ذلك واحتج في ذلك بكلام لم أحفظه، وذكر أمه حيث ولدت رأت نورا، أفليس هذا عندما ولدت رأت هذا وقبل أن يبعث كان طاهرا مطهرا من الأوثان، أو ليس كان لا يأكل ما ذبح على النصب[٨٩]، ثم قال: احذروا أصحاب الكلام، لا يؤول أمرهم إلى خير"[٩٠].

الثاني: قول من قال أنه عليه الصلاة والسلام كان على دين قومه قبل البعثة، فقد أخرج البيهقي في دلائله قال: حدثني عبد الله بن أبي بكر، عن عثمان بن أبي سليمان، عن نافع بن جبير بن مطعم، عن أبيه جبير، قال: لقد رأيت رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، وهو على دين قومه، وهو يقف على بعير له، بعرفات، من بين قومه، حتى يدفع معهم، توفيقا من الله، عز وجل له". قال البيهقي عقبه: "قلت: قوله: «على دين قومه» معناه: على ما كان قد بقي فيهم من إرث إبراهيم وإسماعيل، في حجهم ومناكحهم وبيوعهم، دون الشرك، فإنه لم يشرك بالله قط. وفيما ذكرنا من بغضه اللات والعزى دليل على ذلك "[٩١].

وأخرج ابن جرير في تفسيره، قال: حدثنا ابن حميد، قال: ثنا مهران، عن السدي: (ووجدك ضالا) قال: كان على أمر قومه أربعين عاما"[٩٢].

والحق أن الله تعالى قد عصم نبينا صلى الله عليه وسلم من الشرك قبل البعثة وبعدها، ويدل على ذلك ما يلي:

أولا: أخرج البخاري ومسلم في صحيحيهما بسنديهما عن جبير بن مطعم قال: أَضْلَلْتُ بَعِيرًا لِي، فَذَهَبْتُ أَطْلُبُهُ يَوْمَ عَرَفَةَ، فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاقِفًا بِعَرَفَةَ، فَقُلْتُ: «هَذَا وَاللَّهِ مِنَ الحُمْسِ فَمَا شَأْنُهُ هَا هُنَا»[٩٣]. فهذه الواقعة كانت قبل البعثة، والشاهد منها أن النبي صلى الله عليه وسلم قد خالف دين قومه (قريش) في الإفاضة من عرفات، فقد كانت قريش لا يجاوزون مزدلفة كيلا يخرجوا من الحرم؛ اعتقادا منهم أنهم أهل الله تعالى،

(٨٧) ينظر: ابن تيمية، تفسير آيات أشكلت (١٩٨/١).

(٨٨) كذا في المطبوع. ولعلها: "تَحَذُّرَ".

(٨٩) قال شيخ الإسلام :" ولعل أحمد قال: أليس كان لا يعبد الأصنام؟ فغلط الناقل عنه، فإن هذا جاء في الآثار أنه كان لا يعبد الأصنام. وأما كونه لا يأكل من ذبائحهم فهذا لا يعلم أنه جاء به أثر، وأحمد من أعلم الناس بالآثار، فكيف يطلق قولا عن المنقولات لم يرد به نقل؟". تفسير آيات أشكلت (١٩٩/١).

(٩٠) السنة (١٩٥/١).

(٩١) دلائل النبوة (٣٧/٢).

(٩٢) جامع البيان (٤٨٩/٢٤).

(٩٣) صحيح البخاري، كتاب الحج، حديث رقم (١٦٦٤)، وصحيح مسلم، كتاب الحج، حديث رقم (١٢٢٠).

وأطلقوا على أنفسهم (الحمس)، والأحمس هو الشديد على دينه[٩٤]. فدل هذا على أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخالفهم في مثل هذه المسألة المتعلقة بالحج، فضلا عما تعلق بتوحيد الله رب العالمين.

ثانيا: ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان ينهى بعض خواصه عن الشرك، ومحال أن يأتي ما كان ينهى عنه بأبي هو وأمي، فقد أخرج البيهقي في دلائله[٩٥] بسنده عن زيد بن حارثة قال: كَانَ صَنَمٌ مِنْ نُحَاسٍ يُقَالُ لَهُ: إِسَافٌ، أَوْ نَائِلَةُ، يَتَمَسَّحُ بِهِ الْمُشْرِكُونَ إِذَا طَافُوا. فَطَافَ رسول الله، صلى الله عليه وآله وَسَلَّمَ، فَطُفْتُ مَعَهُ، فَلَمَّا مَرَرْتُ مَسَحْتُ بِهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ: لَا تَمَسَّهُ! فَقَالَ زَيْدٌ: فَطُفْتُ فَقُلْتُ فِي نَفْسِي لَأَمَسَّنَّهُ حَتَّى أَنْظُرَ مَا يَكُونُ، فَمَسَحْتُهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ، صَلَّى الله عليه وآله وَسَلَّمَ، أَلَمْ تُنْهَ؟. وقد حسن الحديث الحافظ الذهبي رحمه الله تعالى[٩٦].

ثالثا: روى البخاري في صحيحه بسنده عن ابن عمر رضي الله عنهما: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقِيَ زَيْدَ بْنَ عَمْرِو بْنِ نُفَيْلٍ بِأَسْفَلِ بَلْدَحٍ، قَبْلَ أَنْ يَنْزِلَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الوَحْيُ، فَقُدِّمَتْ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُفْرَةٌ، فَأَبَى أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا، ثُمَّ قَالَ زَيْدٌ: إِنِّي لَسْتُ آكُلُ مِمَّا تَذْبَحُونَ عَلَى أَنْصَابِكُمْ، وَلاَ آكُلُ إِلَّا مَا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ، وَأَنَّ زَيْدَ بْنَ عَمْرٍو كَانَ يَعِيبُ عَلَى قُرَيْشٍ ذَبَائِحَهُمْ، وَيَقُولُ: الشَّاةُ خَلَقَهَا اللَّهُ، وَأَنْزَلَ لَهَا مِنَ السَّمَاءِ المَاءَ، وَأَنْبَتَ لَهَا مِنَ الأَرْضِ، ثُمَّ تَذْبَحُونَهَا عَلَى غَيْرِ اسْمِ اللَّهِ؛ إِنْكَارًا لِذَلِكَ وَإِعْظَامًا لَهُ"[٩٧]. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في حق زيد : "دخلت الجنة فرأيت لزيد ابن عمرو بن نفيل دوحتين"[٩٨].

فثبوت هذا لزيد، وهو لم يدرك بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، دال على ثبوته لنبينا من باب أولى؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم قد ثبت له من الفضل ما ليس لغيره، قال شيخ الإسلام: "لكن هذا الذي جرى له لا يجب أن يكون مثله لكل نبي، فإنه أفضل الأنبياء، وسيد ولد آدم، والله سبحانه إذا أهل عبده لأعلى المنازل والمراتب، رباه على قدر تلك المرتبة والمنزلة... فما عرف من حال نبينا وفضائله لا تناقض ما روي من أخبار غيره إذا كان دون ذلك"[٩٩].

ولا يشكل على هذا قوله تعالى:﴿ وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ۝٧ ﴾ الضحى: ٧، قال ابن جرير: "ووجدك على غير الذي أنت عليه اليوم"[100].

قال الراغب في بيان معنى الضلال: "الضَّلَالُ: العدولُ عن الطّريق المستقيم، ويضادّه الهداية...ويقال الضَّلَالُ لكلّ عدولٍ عن المنهج، عمدا كان أو سهوا، يسيرا كان أو كثيرا...ولذلك نسب الضَّلَالُ إلى الأنبياء، وإلى الكفّار، وإن كان بين الضَّلَالَيْنِ بون بعيد، ألا ترى أنه قال في النّبي صلّى الله عليه وسلم: {وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدى} أي: غير مهتد لما سيق إليك من النّبوّة. وقال في يعقوب: {إِنَّكَ لَفِي ضَلالِكَ الْقَدِيمِ}...وقال عن موسى عليه السلام: {فَعَلْتُها إِذاً وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ} تنبيه أنّ ذلك

(٩٤) ينظر: ابن حجر، فتح الباري (٦٥١/٣).

(٩٥) دلائل النبوة (٣٤/٢)، وفيه زيادة دالة على أن ذلك قبل البعثة، قال: «زَادَ فِيهِ غَيْرُهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو بِإِسْنَادِهِ: قال زيد: فو الذي هُوَ أَكْرَمَهُ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابَ مَا اسْتَلَمَ صَنَمًا حَتَّى أَكْرَمَهُ اللهُ بِالَّذِي أكرمه وأنزل عليه».

(٩٦) سير أعلام النبلاء، السيرة النبوية (٧٣/١).

(٩٧) صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، حديث رقم (٣٨٢٦).

(٩٨) نقله ابن كثير في البداية والنهاية عن الباغندي، وقال: هذا إسناد جيد، وليس هو في شيء من الكتب. (٣٢٧/٣).

(٩٩) تفسير آيات أشكلت (٢٣٠/١). باختصار.

(١٠٠) جامع البيان (٤٨٩/٢٤).

منه سهو"[١٠١]. فتبين أن الضلال يأتي على عدة معان، كالخطأ والسهو وغير ذلك.

ومما يوضح الآية أن متعلق الهدى فيها أُطلق ولم يُعين، وإبقاؤه على إطلاقه يخالف ما ثبت بالأدلة الصحيحة، من إقراره عليه الصلاة والسلام بالله تعالى ربا، وعدم إشراكه به، والنهي عن الشرك، وعبادته تعالى بأنواع من العبادات كالحج، فيصح حينئذ تعلق الضلال في الآية بشيء غير توحيد الله تعالى، كتعلقه بالنبوة، أو بتفاصيل الإيمان والشرع.

ويقال مثل هذا في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ٥٢ ﴾ الشورى: ٥٢، قال ابن كثير:" ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان، أي: على التفصيل الذي شرع لك في القرآن "[١٠٢]. وقال الأمين الشنقيطي: "المراد بالإيمان: شرائع دين الإسلام"[١٠٣].

وأما ما أخرجه البيهقي بسنده عن جابر بن عبدالله قال: " كَانَ النَّبِيُّ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ، يَشْهَدُ مَعَ الْمُشْرِكِينَ مَشَاهِدَهُمْ. قَالَ: فَسَمِعَ مَلَكَيْنِ خَلْفَهُ وَأَحَدُهُمَا يَقُولُ لِصَاحِبِهِ: اذْهَبْ بِنَا حَتَّى نَقُومَ خَلْفَ رَسُولِ اللهِ، صَلَّى الله عليه وآله وَسَلَّمَ. قَالَ: كَيْفَ نَقُومُ خَلْفَهُ، وَإِنَّمَا عَهْدُهُ بِاسْتِلَامِ الْأَصْنَامِ قُبَيْلُ؟ قَالَ: فَلَمْ يَعُدْ بَعْدَ ذَلِكَ أَنْ يَشْهَدَ مَعَ الْمُشْرِكِينَ مَشَاهِدَهُمْ"[١٠٤]، فقد أنكره غير واحد من الأئمة، قال ابن كثير: "أنكره غير واحد من الأئمة على عثمان بن أبي شيبة، حتى قال الإمام أحمد فيه: لم يكن أخوه يتلفظ بشيء من هذا"[١٠٥]. وقد قال البيهقي عقبه: "قال أبو القاسم: تفسير قول جابر: وإنما عهده باستلام الأصنام، يعني أنه شهد مع من استلم الأصنام، وذلك قبل أن يوحى إليه"[١٠٦].

الخاتمة

الحمد لله في الختام وأول الكلام، والصلاة والسلام على خير الأنام، أما بعد:

فقد توصلت من خلال هذا البحث لما يلي:

١. الله تعالى قد اصطفى لرسالاته أنبياءه ورسله، وقد فضلهم على خلقه، وأكرمهم ليكونوا دعاة إليه، ووسائط بينه وبين خلقه، فما أعظمها من مهمة، وما أشرفها من مكانة.
٢. مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام من الكفر قبل الرسالة ليست من المسائل المجمع عليها، بل قد اختلف الناس فيها، وكذلك أهل السنة والجماعة.
٣. القول بأن بعض الأنبياء كان على ملة قومه قبل الرسالة، هو الذي يدل عليه ظاهر القرآن، ولا يعارض هذا عصمتهم بعد إرسالهم، وليس في ذلك تنفيرا عنهم.
٤. عصم الله تعالى نبيه عليه الصلاة والسلام من الكفر والشرك، قبل الرسالة وبعدها، فقد هيأه لمكانة لا يدانيها أحد من الخلق.

والله أعلم، وصلى الله وسلم على خير معلم.

(١٠١) المفردات في غريب القرآن ص (٥١٠).
(١٠٢) تفسير ابن كثير (٢٩٥/١٢).
(١٠٣) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب ص (٣٦٩).
(١٠٤) دلائل النبوة (٣٥/٢).
(١٠٥) البداية والنهاية (٤٤٩/٣).
(١٠٦) دلائل النبوة (٣٦/٢).

فهرس المراجع

(١) أحمد العبد اللطيف، عصمة الأنبياء بين المسلمين وأهل الكتاب، بحث مقدم لنيل الماجستير من جامعة أم القرى سنة ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م. نسخة الكترونية PDF.

(٢) ابن أبي حاتم، عبدالرحمن بن محمد الرازي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، ط٣، نشر: مكتبة نزار مصطفى الباز ١٤١٩هـ.

(٣) الأشعري، علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ط٤، ت: هلموت ريتر، دار فلاوس فرلاغ، برلين ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

(٤) امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، اعتنى به: عبده مان المصطاوي، دار المعرفة-بيروت، ط الثانية، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

(٥) الآمدي، سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد المهدي، طبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

(٦) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، تفسير آيات أشكلت، ط٤. تحقيق: عبد العزيز الخليفة، دار الصميعي ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

(٧) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وابنه محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

(٨) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ط١، تحقيق: محمد رشاد سالم ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

(٩) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، ط١، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي-بيروت ١٤٢٢هـ.

(١٠) ابن حجر، أحمد بن علي، تقريب التهذيب، ط٢، تحقيق: أبي الأشبال الباكستاني، دار العاصمة ١٤٢٣هـ.

(١١) ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط٣، دار السلام ودار الفيحاء ١٤٢٣هـ-٢٠٠٠م.

(١٢) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ط١، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة ١٤٢٢هـ.

(١٣) ابن عطية، عبد الحق الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ط٢، تحقيق: عبد الله الأنصاري وآخرون، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

(١٤) البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التزيل في تفسير القرآن، ط٤، تحقيق: محمد النمر وآخرون، دار طيبة ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

(١٥) ابن فارس، أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار عالم الكتب ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

(١٦) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٨هـ.

(١٧) ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب، طريق الهجرتين وباب السعادتين، تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي، ط٤، دار عطاءات العلم – الرياض، دار ابن حزم – بيروت، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م.

(١٨) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق: د.عبد الله التركي، ط١، دار هجر ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

(١٩) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، ط١، تحقيق: مصطفى السيد محمد، وآخرون، دار عالم الكتب ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

(٢٠) البيهقي، أحمد بن الحسين، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، ط١، دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٥هـ.

(٢١) الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٤هـ.

(٢٢) الجويني، عبد الملك بن عبد الله، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: د.محمد موسى، وعلي عبد الحميد، ط ٣، نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

(٢٣) الخلال، أحمد بن محمد، السنة، ط٢، تحقيق: د.عطية الزهراني، دار الراية ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

(٢٤) الخليلي، أحمد حمد، الآيات المتشابهة في القرآن الكريم، مكتبة الاستقامة-مسقط، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

(٢٥) الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، ط٢، مؤسسة الرسالة ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

(٢٦) الرازي، محمد بن عمر، عصمة الأنبياء، تقديم ومراجعة: محمد حجازى، ط١، نشر: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

(٢٧) الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، ط٣، دار إحياء التراث العربي-بيروت ١٤٢٠هـ.

(٢٨) الراغب، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، ط١. تحقيق: صفوان الداودي، دار القلم، والدار الشامية- دمشق، وبيروت ١٤١٢هـ.

(٢٩) الزجاج، إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، ط١، تحقيق: عبد الجليل شلبي، دار الكتاب العربي-بيروت ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

(٣٠) الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط٣، دار الكتاب العربي-بيروت ١٤٠٧هـ.

(٣١) السالمي، عبد الله بن حميد، مشارق أنوار العقول، ط٢، تعليق أحمد الخليلي، تحقيق: عبد المنعم العاني، مكتبة الإستقامة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

(٣٢) الشنقيطي، محمد الأمين، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، إشراف بكر أبو زيد، ط١، دار عالم الفوائد ١٤٢٦هـ.

(٣٣) الشنقيطي، محمد الأمين، دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، ط١، إشراف بكر أبو زيد، دار عالم الفوائد ١٤٢٦هـ.

(٣٤) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ط١، تحقيق: محمد بدران، أضواء السلف.

(٣٥) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: د.عبد الله التركي، دار عالم الكتب، للطباعة والنشر والتوزيع ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.

(٣٦) عبد الجبار المعتزلي، عبدالجبار بن أحمد الهمذاني، شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن الحسين، اعتنى به: سمير مصطفى رباب، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٣٧) عبد الجبار المعتزلي، عبدالجبار بن أحمد الهمذاني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: محمود محمد قاسم، مراجعة: د.إبراهيم مدكور، إشراف: د.طه حسين.

(٣٨) عبد الرحمن بن قاسم، الدرر السنية في الأجوبة النجدية، ط٢، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

(٣٩) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ط٢، تحقيق: أحمد أطفيش، دار الكتب المصرية-القاهرة ١٣٨٤هـ-١٠٦٤م.

(٤٠) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ط٢، مؤسسة الوفاء، بيروت ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

(٤١) محمد بن سلاّم الجمحي، طبقات فحول الشعراء، مطبعة المدني ، جدة ١٩٨٧م.

(٤٢) المزي، جمال الدين أبو الحاج يوسف، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ط٢، تحقيق: د.بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

(٤٣) مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٤٤) المفيد، محمد النعمان، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، اهتمام: مهدي محقق، مؤسسة مطالعات إسلامي – طهران ١٣٧٢هـ.

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية
Jazan University Journal of Human Sciences (JUJHS)

دور القيـــم الإسلاميــة في ترشيد الحضــارات الإنسـانية

فايزة عبدالله الحربي
كلية الشريعة والقانون، جامعة المجمعة، المملكة العربية السعودية

The Role of Islamic Values in Rationalizing Human Civilizations

Faizah Abdullah Alharbi
College of Sharia and Law, Majmaah University, Kingdom of Saudi Arabia

DOI	RECEIVED الاستلام	Edit التعديل	ACCEPTED القبول
https://doi.org/10.37575/h/edu/22002	2023/09/11	2024/02/04	2024/02/18
NO. OF PAGES عدد الصفحات	YEAR سنة العدد	VOLUME رقم المجلد	ISSUE رقم العدد
21	2024	3	12

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة دور القيم الإسلامية في الحضارة الإنسانية؛ من أجل الوصول إلى تعزيز هذه القيم في المجتمعات الإسلامية في جميع الجوانب المتعلقة بالإنسان، سواءً أكانت في المجال التربوي أم الاجتماعي أم التعليمي.

والقيم الإسلامية نظام متكامل يقوم على مبدأ الوسطية والاعتدال، وتلبية احتياجات الفطرة الإنسانية بما يحقق المصلحة العامة للمجتمعات والمصلحة الخاصة للأفراد؛ حيث إنها تتميز بخصائص، منها: إنها ربانية، ثابتة، تحقق المصلحة، عالمية، تحترم العقل... إلخ.

عند النظر إلى الحضارات الإنسانية نجد أنها عاشت فوضى فكرية وعقدية، فجاءت القيم العقدية لتؤسس إلى أن هذا العالَم يخضع لخالقه ومدبره، وكذلك عند النظر إلى الحياة الاجتماعية نجد القيم تدعو إلى توحيد الشعوب على اختلافها في وحدة عالمية في إطار المبادئ الإنسانية، وفي الجانب الأخلاقي تحدد القيم الإسلامية مسار المسلم بمراعاة الأخلاق، من خلال ضبط حركة الإنسان في عمارة الكون عمومًا، وفي علاقته بالبيئة والأشياء المحيطة.

واستخدمت الباحثة المنهج بأداة التحليل، وأشارت نتائج البحث إلى أن القيم الإسلامية تمثل المنطق الداخلي الذي يشكل الأمة الإسلامية، وبه قامت حضارتها وتطورت، وهي روح الإسلام ومنهاجه، فهي مرتبطة به وجودًا وعدمًا؛ إذ من خلال تلك القيم يظهر تمايز الشريعة الإسلامية عن غيرها.

الكلمات المفتاحية: القيم ، الحضارة ، ربانية ، تحقيق المصلحة ، التكامل الأخلاقي ، الرعاية الاجتماعية.

Abstract:

The purpose of this research is to investigate the role of The impact of Islamic values in rationalizing human civilizations to promote these values in Islamic civilizations in all aspects relating to man, whether educational, social, or educational.

Islamic values are an integrated system of values founded on the principle of moderation and meeting the needs of human instinct in order to achieve the general interest of societies and the private interest of individuals. These values are characterized by the following characteristics: divinity, stability and continuity, achieving interest, universality, respecting reason, not degrading matter, and not depriving pleasures.

When we look at human civilizations, we find that they lived in intellectual and doctrinal chaos. In other words, doctrinal values came to establish that this world is subject to one world, which is its creator and mastermind. In addition, such values call for the unification of different peoples in a global unity within the framework of humanitarian principles. In the moral aspect, Islamic values identify the path of the Muslim by taking morals into account, controlling man's movement in the architecture of the universe in general, and adjusting man's relationship with the environment and surroundings.

The inductive analytical technique is adopted by the researcher, and the findings suggest that Islamic values embody the internal logic that forms the Islamic nation and by which its civilization was founded and evolved. It is the spirit and method of Islam, since it is inextricably related to it in both existence and non-existence, and it is through these qualities that the differentiation of Islamic law from others arises.

Keywords: Values, Civilization, Divine, Achieving Interest, Moral Integration, Social Welfare..

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلق الله أجمعين والمبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أما بعد..

فإن القيم الإسلامية لها أهمية كبرى في الحضارة الإنسانية؛ حيث لا يختلف الناس حول دورها في الحياة البشرية، فهي وسيلة لنهوض المجتمع، والإسلام عبارة عن: مجموعة من القيم المتكاملة، تعمل على رقي المجتمع، ورفع مستوى أفراده.

وهذا الموضوع حافل بالتوجيهات السامية التي حثت على معالي الأمور، وعملت على تأصيل القيم الإسلامية في الحضارة الإنسانية؛ أملًا في الوصول إلى بناء مجتمعٍ متوازن ومتماسك، وإسهامًا في إبراز دور القيم وأثرها في الحضارة الإنسانية.

أولا: أهميـــــة موضوع البحـث، وأسباب اختياره:

تبرز أهمية الموضوع في الأمور الآتية:

١- إن القيم الإسلامية بمنزلة الجانب الروحي للإسلام، الذي يوجه سلوك الفرد إلى فعل الخيرات والبعد عن المنكرات.

٢- أن الضعف الذي يعيشه العالم الإسلامي نتيجة لابتعاده عن القيم الإسلامية، واعتناقه قيمًا وضعها الإنسان، فدفعت الأمة إلى التشتت والضياع، ولا خلاص للأمة الإسلامية والعربية من النكبات إلا بالعودة إلى قيمها الخالدة، وتمسكها بها في جميع جوانب حياتها.

٣- ملامسته لحاجات المجتمع المسلم؛ حيث إن القيم الإسلامية من أهم الأمور التي تقوِّم سلوك الفرد، وتحفظه من الانحراف.

٤- ارتباط هذا الموضوع بالمجال الاجتماعيِّ، والتربويِّ، والتعليميِّ، ولا غنى عن هدايات القرآن الكريم في هذه الجوانب المتعلقة بالإنسان.

ثانيًا- أهداف البحث.

يهدف البحث إلى دراسة أثر القيم الإسلامية في ترشيد الحضارة الإنسانية؛ للوصول إلى تعزيز القيم الإسلامية في جميع الجوانب المتعلقة بالإنسان.

ثالثًا: مشكلة البحث وتساؤلاته.

جاء هذا البحث للجواب عن التساؤلات الآتية:

- ما الدور الذي تتركه القيم الإسلامية في توجيه السلوك الفردي؟
- ما الخصائص التي تميزت بها القيم في الإسلام، وتأثيرها في المجتمعات؟
- ما الأثر الذي تركته القيم العقدية والاجتماعية والأخلاقية في الحضارة الإسلامية؟

رابعًا: منهج البحث.

يقوم البحث على المنهج الاستقرائي بأداة التحليل من خلال النظر إلى مفهوم القيم والحضارة في الإسلام، ومحاولة بيان أثر القيم الإسلامية في بناء الحضارة الإنسانية، وَفق الخطوات الآتية:

- عزو الآيات القرآنية بذكر اسم السورة ورقم الآية، في متن البحث.
- تخريج الأحاديث من مصدرها، ونقل كلام أهل العلم في الحكم عليها باختصار.
- ذِكر اسم المرجع ومؤلفه ورقم الصفحة عند أول ذكر له بالحاشية، أما بيانات الكتاب كاملة فسيتم ذكرها في قائمة المصادر والمراجع ذاكرة اسم الكتاب، ثم المؤلف، ثم المحقق، ثم دار النشر، ثم الطبعة وتاريخها.

- ترتيب المراجع في الفهرس هجائيًّا على أول حرف من اسم الكتاب، مع اعتبار "أل" التعريف في الترتيب.

خامسًا- الدراسات السابقة.

جاءت موضوعات هذه الدراسة في بعض الكتب والمنشورات العلمية، مثل: قيم الإسلام الحضارية.. نحو إنسانية جديدة للمؤلف د.محمد الخطيب، وكذلك: الأخلاق الإسلامية و أداب المهنة للمؤلف: عبد الله الديرشوي، إلا أن هذه الكتابات جاءت بحقائق عامة عن القيم ودورها في المجتمعات، لم تبين الحقيقة العامة في كون القيم الإسلامية جزءًا من الحضارة الإنسانية للمجتمعات البشرية.

سادسًا: خطة البحث:

يتألف البحث من مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وفهارس. تتناول المقدمة أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، ومنهج البحث وخطته.

التمهيد: التعريف بمصطلحات البحث، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف القيم الإسلامية.

المطلب الثاني: تعريف الحضارة الإنسانية.

المطلب الثالث- مفهوم القيم الحضارية الإسلامية:

المبحث الأول- خصائص القيم الإسلامية وأهميتها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول- خصائص القيم الحضارية الإسلامية.

المطلب الثاني- أهمية القيم الحضارية الإسلامية.

المبحث الثاني- دور القيم الإسلامية في بناء الحضارة الإنسانية، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول- الدور العقدي للقيم الإسلامية في البناء الحضاري.

المطلب الثاني- الدور العلمي للقيم الإسلامية في البناء الحضاري.

المطلب الثالث- الدور الإنساني للقيم الإسلامية في البناء الحضاري.

الخاتمة: وتضمنت أهم نتائج البحث والتوصيات.

الفهارس.

التمهيد: التعريف بمصطلحات البحث، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول- تعريف القيم الإسلامية.

أولًا- مفهوم القيم لغة واصطلاحًا.

القيم في اللغة.

وردت القيم في مادة (ق و م) في كتب اللغة، وتحمل هذه المادة معانيَ عدةً:

القاف والواو والميم أصلان صحيحان، يدل أحدهما على جماعة ناس، وربما استعير في غيرهم، والآخر على انتصاب وعزم، ويكون بمعنى العزيمة، كما يقال: قام بهذا الأمر إذا اعتنقه [(١)].

والقِيَمُ: مصدر كـ (الصِّغَر والكِبَر)، وقد يجيء القيام بمعنى المحافظة والإصلاح، قال تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ ﴿٣٤﴾﴾ سورة النساء:٣٤.

ويأتي القيام بمعنى الوقوف والثبات، قال تعالى: ﴿وَإِذَآ أَظۡلَمَ عَلَيۡهِمۡ قَامُواْۚ﴾ سورة البقرة:٢٠.

وكلُّ مَن ثبت على شيء وتمسَّك به فهو قائم عليه، قال تعالى: ﴿لَيۡسُواْ سَوَآءٗۗ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ أُمَّةٞ قَآئِمَةٞ﴾

(١) ينظر: مقاييس اللغة، لابن فارس، (٤٣/٥) مادة (ق و م).

سورة آل عمران:١١٣، إنما هو من المواظبة على الدين والقيام به؛ وأمة قائمة؛ أي: متمسكة بدينها[٢].

" والقيمة بالكسر: واحدة القِيَمِ. وما له قِيمةٌ: إذا لم يَدُمْ على شيء. وقَوَّمْتُ السِّلْعَةَ، واسْتَقَمتُها: ثَمَّنْتها، واستقام: اعتدل. وقومته: عدلته فهو قويم ومستقيم" [٣].

مما سبق يتضح أن مادة (ق و م) استعملت في اللغة للمعاني الآتية:

الأول– الاستقامة والاعتدال.

الثاني– المحافظة والصلاح.

الثالث– اعتناق أمر والثبات عليه.

القيم في الاصطلاح.

نلحظ أن المعنى الاصطلاحي للقيم لايخرج عن معناها اللغوي، فهي تعني اصطلاحاً: "ما قوِّم به الشيء بمنزلة المعيار من غير زيادة ولا نقصان"[٤].

ولأن فلسفة[٥] القيم (الأكسيولوجيا) من مباحث الفلسفة الرئيسة؛ فلابد من الإشارة إلى تعريف القيم في الفكر الفلسفي، ثم تحديد المعنى الاصطلاحي لها في الفكر الإسلامي، وذلك على النحو الآتي:

اختلف الفلاسفة في تفسير القيم، فقائل يقول: ليس في الواقع ما يسمى بالقيم يقول (جون ديوي) [٦]:"إنَّ الآراء حول موضوع القيم تتفاوت بين الاعتقاد بأن ما يسمى(قيمًا) ليس في الواقع سوى إشارات انفعالية أو تعبيرات صوتية، وبين الاعتقاد المقابل بأنَّ المعايير القبلية...العقلية ضرورية"[٧]. وقائل يقول: بأنه لا يوجد تعريف للقيمة ثابت عام، فمنهم رالف بارتن بيري[٨] في قوله: "والحقيقة أنه لا يوجد للقيمة معنى ثابت عام؛ فمختلف الناس يعنون أشياء مختلفة في سياقات مختلفة"[٩]. ويرى أن القيمة هي:" الأشياء التي تكون موضع اهتمام أو نفع أو شغف"[١٠].

عند النظر في تعريفات الفلاسفة للقيم تظهر معانيَ متعددة، ومفاهيم متنوعة؛ ويرجع ذلك إلى تعدُّد المجالات التي تناولت تلك القيم، وبحسب اختلاف اختصاصات المفكرين الذين أثْرَوا هذا الموضوع بالبحث والتحليل والقبول والرفض.

أما في الفكر الإسلامي، فجاءت تعريفات المختصين بعلوم الثقافة الإسلامية متنوعة، منها:

إنها: " مجموعة الأخلاق التي تصنع نسيج الشخصية الإنسانية وتجعلها متكاملة، قادرة على التفاعل مع أفراد المجتمع، والعمل من أجل النفس، والأسرة والعقيدة" [١١].

وقيل هي: " القواعد التي تقوم عليها الحياة الإنسانية، وتختلف بها عن الحياة الحيوانية، كما تختلف الحضارات بحسب تصورها لها" [١٢].

---

(٢) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة: (ق و م)، (١١/٣٥٥ . ٣٥٨).

(٣) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، باب الميم، فصل القاف، مادة: (ق و م) ص١١٥٢.

(٤) رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، ٤ / ٥٧٥.

(٥) الفلسفة " لفظة مشتقة من اللغة اليونانيّة وأصله: (فيلا –صوفيا) ومعناها: محبة الحكمة، ويُطلق على العلم بحقائق الأشياء، والعمل بما هو أصلح "، انظر: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، ٢/ ١٦٠.

(٦) جون ديوي (١٨٥٩–١٩٥٢)، انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، رقم(١١) جون ديوي، دار المعارف: القاهرة، ط٣، د.ت، ص ٣٥ وما بعدها.

(٧) انظر: كيف نربي أطفالنا؟ التنشئة الاجتماعية للطفل في الأسرة العربية، د. محمد عماد الدين اسماعيل وآخرين، ص ٢٢٣.

(٨) انظر: مقدمة آفاق القيمة دراسة نقدية للحضارة الإنسانية، ترجمة: د/عبد المحسن عاطف سلام، مراجعة د/محمد علي العريان، تقديم: د/زكي نجيب محمود، ص ٤٧.

(٩) آفاق القيمة دراسة نقدية للحضارة الإنسانية، رالف بارتن بيري، ترجمة د/عبد المحسن عاطف سلام، ص١٢.

(١٠) المرجع نفسه.

(١١) المدخل للقيم الإسلامية، د. جابر قميحة، ص٤١.

(١٢) الثقافة الإسلامية: تخصصًا ومادةً وقسمًا علميًا، د. عبد الله الطريقي، وآخرون، ص١٤.

وعُرفت بأنها: " مجموعة الخصائص الثابتة للشيء الذي يقدر بها، ويرغب فيه من أجلها"(١٣).

وقيل إنها: " صفات أو مثل أو قواعد تقام عليها الحياة البشرية فتكون بها حياة إنسانية، وتعاير النظم والأفعال؛ لتعرف قيمتها الإنسانية من خلال ما تتمثله منها"(١٤).

من خلال تعدد التعريفات التي حددت تعريف القيم يتبين أن بعض أصحاب التعريفات يتجه إلى عدَّ القيم بمنزلة قوانين ضابطة للسلوك؛ بُغية توافقها مع أهداف المجتمع، وبعضهم يراها معايير للحكم على الأعمال لتصنيف ما هو مقبول وما هو مرفوض، بعض آخر يجعلها أفكارًا يؤمِن بها الفرد، ويعمل بمقتضاها.

ومن ثمَّ يمكن أن تعرَّف القيم في الإسلام بأنها: مبادئ ومفاهيم ثابتة لدى الفرد توجِّه سلوكه في المواقف المختلفة، وتبنى بها المجتمعات وتتمايزبها الحضارات بما تنطوي عليه هذه الثوابت في الأخلاق والسلوك والمعاملات والعلاقات.

ثانيًا- تعريف الإسلام لغة واصطلاحًا:

الإسلام لغة.

هو الاستسلام المحض، والإذعان والخضوع التام لله – جلَّ وعلا، قال تعالى في مدح إبراهيم- عليه السلام: ﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٣٠﴾ ﴾ البقرة: ١٣٠، وذلك لأنه استسلم وانقاد لأوامر ربه سبحانه، ثم قال: ﴿ إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾ ﴾ البقرة: ١٣١ أي: استسلمت الاستسلام المحض لله جلَّ وعلا؛ ولذلك لما أوحى إليه ربه أن يذبح ابنه قال :سمعت وأطعت، فقال تعالى مخبرًا عنه: ﴿ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ ﴿١٠٢﴾ ﴾ الصافات: ١٠٢ فكان الخضوع التام من إبراهيم وابنه إسماعيل عليهما أفضل الصلاة وأزكى السلام.

الإسلام اصطلاحًا.

للإسلام معانٍ كثيرة؛ لأن الإسلام يذكر في كتاب الله – جلَّ وعلا – منفردًا ومقترنًا.

فإذا أطلق الإسلام في الكتاب منفردًا كان معناه الدين كله بمراتبه الثلاث: الإسلام والإيمان والإحسان، قال تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾ ﴾ آل عمران: ٨٥ ، فالإسلام هنا يقتضي الإسلام والإيمان والإحسان، وقال تعالى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ ﴿٣﴾ ﴾ المائدة: ٣ ، فالآيتان دلتا على أنَّ الإسلام إذا ذكر منفردًا فإنه يكون بمعنى الإيمان والإحسان جميعًا.

ويذكر الإسلام مقترنًا كذلك، وكثيرًا ما يقترن بالإيمان، فإذا اقترن الإسلام بالإيمان كان للإسلام معنى وللإيمان معنى، فإذا ذكر الإسلام مقترنًا بالإيمان قصد به الأعمال الظاهرة أي، أعمال الجوارح من ركوع وسجود وصدقة وزكاة وحج، قال تعالى: قَالَ تَعَالَىٰ: أَعُوذُ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿ ۞ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ﴿١٤﴾ ﴾ الحجرات: ١٤ ، فخص القلب بالإيمان، وقال: (قُولُوا أَسْلَمْنَا)، فالإسلام هو قول اللسان، واللسان من الجوارح، فإذا اقترن الإسلام بالإيمان كان بمعنى الأعمال الظاهرة.

ومن ثَمَّ ينطبق على الإسلام والإيمان القول المعروف إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا.

(١٣) القيم الضرورية ومقاصد التشريع، د. فهمي محمد علوان، ص٩٢.

(١٤) السلفية وقضايا العصر، د. عبد الرحمن الزنيدي، ص ٤٦٢.

إذا اجتمعا في لفظ واحد، يكون الإسلام عبارة عن الأفعال الظاهرة، والإيمان عن الأشياء الباطنة، أما إذا أتت كلمة الإسلام مطلقة بدون ما تقرن بالإيمان، أو أتت كلمة الإيمان مطلقة بدون أن تقترن مع الإسلام، فبهذه الحالة كلٌّ منهما على حدة ينصرف إلى كل أمور الدين والظاهر والباطن والاعتقادات وغير ذلك، وكما أن الإيمان المقيد الذي يأتي مع الإسلام في لفظ واحد يكون تصديقًا بأمور مخصوصة، والإسلام يكون إظهار أعمال مخصوصة، كما أن العالم لا يكون مسلمًا كاملًا إلا إذا اعتقد؛ فكذلك المعتقد لا يكون مؤمنًا كاملًا إلا إذا عمل.[١٥]

المطلب الثاني: تعريف الحضارة الإنسانية.

أولا- تعريف الحضارة:

لغة.

الحضارة من مادة "حضر" ولها عدة معان، أرجعها ابن فارس إلى أصل واحد حيث قال: "الحاء والضاد والراء إيراد الشيء، وروده، ومشاهدته"[١٦].

ولقد جاء في القران الكريم ما يؤكد هذا الأصل كما في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ﴾ **سورة البقرة: ١٨٠** ، وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٨﴾﴾ سورة النساء:٨، وهذا يدل على الحضور والإعلام.

قال د/ أحمد مختار: "الحضارة في الأصل: الإقامة في الحضر، ثم شاع استخدامها في العصر الحديث للدلالة على مظاهر الرقي العلمي والفني والأدبي والاجتماعي"[١٧].

اصطلاحًا.

عرَّف ابن خلدون الحضارة فقال: "الحضارة هي: نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشَّرِّ والبعد عن الخير، فقد تبيَّن أنَّ أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر"[١٨].

وأشار ابن خلدون إلى أن العجم هم أقرب للحضارة؛ لأن العرب شغلوا بالرئاسة، فقال: "إنَّ الصَّنائع من منتحل الحضر، والعرب أبعد النَّاس عنها، فصارت العلوم لذلك حضريَّة وبعد عنها العرب وعن سوقها. والحضر لذلك العهد هم العجم أو من هم في معناهم من الموالي وأهل الحواضر الَّذين هم يومئذ تبع للعجم في الحضارة وأحوالها من الصَّنائع والحرف.. وأما العرب الَّذين أدركوا هذه الحضارة وسوقها وخرجوا إليها عن البداوة فشغلتهم الرِّئاسة"[١٩].

فهي مجموعة من المظاهر العلمية والاجتماعية والعمرانية والثقافية، التي تظهر على المجتمعات، من خلال القيم والأعراف والتعاليم الدينية الإسلامية التي من أهمها عقيدة التوحيد، والعدل، والعمل، والعلم.

ثانيًا: تعريف الإنسانية.

أصل كلمة الإنسان (أ ن س) مصدر صناعي، منسوب إلى إنسان، يقال: عمل إنساني، سلوك إنساني، ويرجع إلى معانٍ خمسة:

(١٥) ينظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة ومن بعدهم (٤/ ٣٩).

(١٦) مقاييس اللغة، ابن فارس، (٧٥/٢)، مادة " ح ض ر".

(١٧) معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي، الدكتور أحمد مختار، (٣٢٣/١).

(١٨) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ابن خلدون، ص١٥٤.

(١٩) المرجع السابق، ص٧٤٨.

الظهور: أُنس: وهو ظهور الشيء، وكل شيء خالف طريقة التوحش. قالوا: الإنس خلاف الجن، وسموا لظهورهم[٢٠].

النسيان: سمي إنسانًا؛ لأنه عهد إليه فنسى[٢١].

الإبصار: وأصلُ الْإِنْس والأَنَس وَالْإِنْسَان: من الإيناس وَهُوَ الإبصار، يُقَال: أَنَسْتُهُ وأَنِسْتُه: أَي: أَبْصَرْته[٢٢].

التحرك: اشتقاقُه من النَّوْس وَهُوَ التحرُّك، سُمِّي لتحرُّكِه فِي الْأُمُور العِظام، وتَصَرُّفِه فِي الْأَحْوَال المُختلِفة وأنواعِ المَصالِح[٢٣].

الجلد: وإنسان في الأصل إنسيان، وهو فعليان من الإنس والألف فيه فاء الفعل، وعلى مثاله حرصيان، وهو الجلد الذي يلي الجلد الأعلى من الحيوان[٢٤].

ثالثًا- الحضارة الإنسانية:

لقد عرف ابن نبي الحضارة بأنها: "مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين، أن يقدم لكل فرد من أفراده في كل طور من أطوار وجوده منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور، أو ذاك من أطوار نموه" [٢٥].

ويمكن ربط القيم الإسلامية بالحضارة الإنسانية بأنها: " كل حضور يسعى إلى تحريك الحياة وفق رؤية الإسلام للإنسان، والكون، والحياة، والقائم على وصل الإنسان بربه، وكذلك وصل الإنسان بأخيه الإنسان، ثم الاستقامة في التعامل مع مفردات الكون، انتفاعًا واستثمارًا وائتمانًا[٢٦].

المطلب الثالث- مفهوم القيم الحضارية الإسلامية:

بما أن الحديث هنا عن القيم الإسلامية وأثرها في ترشيد الحضارات ،ينبغي أن يكون الحديث عن القيم الحضارية الإسلامية، التي لها الأثر البارز في البناء الحضاري للمجتمعات، التي قيل إنها: " جملة المبادئ، والأخلاق، والأحكام، والتعاليم، والنظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، التي تميز حضارة ما وتبين قدرها وتنظم علاقاتها، وتستمد من الأديان السماوية، أو المذاهب الوضعية، أو العرف والعادة، ويتواصى بها المجتمع، وتتوارثها الأجيال، وتجاهد في سبيلها"[٢٧].

وقيل: " القيم المتعلقة والمرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالبناء الحضاري للأمة الإسلامية، متمثلة في التقدم المادي والمعنوي معًا، وهي ذات طابع اجتماعي عمراني، كالاستخلاف، والمسؤولية، والحرية، والمساواة، والعمل، والقوة، والأمن والسلام، والجمال وغيرها" [٢٨].

وقيل هي: " تلك المثل الروحية، والعقلية، والاجتماعية، والإنسانية، والأخلاقية، الجديرة باهتمام الإنسان وعنايته؛ لما لها من مزايا تجعلها تحظى بالتقدير، وترتبط بالحضارة ارتباطًا وثيقًا"[٢٩].

من خلال الجمع بين أقوال المفكرين في التعريفات الواردة نرى أنها جعلت القيم الحضارية شاملة لجميع جوانب

(٢٠) ينظر: معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس (١٤٥/١) مادة " أ ن س".

(٢١) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل الفارابي (٩٠٥/٣) (أ ن س).

(٢٢) ينظر: تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهر الأزهري الهروي (٦١/١٣) (أ ن س).

(٢٣) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس (٤٢٣/١٥).

(٢٤) ينظر: لسان العرب، ابن منظور الأنصاري (١١/٦).

(٢٥) ينظر: آفاق جزائرية: للحضارة، للثقافة، للمفهومية، مالك بن نبى، ص٣٤.

(٢٦) قيم الإسلام الحضارية نحو إنسانية جديدة، محمد عبد الفتاح الخطيب، ص٢٢.

(٢٧) القيم الحضاريَّة: مفهومها وأهميَّتها ووسائل تطبيقها في السنَّة النَّبويَّة، د. مُحمَّد بشير مُحمَّد البشير، ١٥/ ٥٢.

(٢٨) القيم بين الإسلام والغرب، د. مانع محمد المانع، ص٢٤.

(٢٩) القيم الحضارية الخالدة في الدين الإسلامي، محمد عياد قريع، المجلة الجامعة – العدد (٧) ٢٠٠٥م، ص ١٧٥.

الحياة، متعلقة بالبناء الحضاري المادي والمعنوي، لكنها لم تُشر إلى تحديد القيم الضابطة للمجتمع أوالعلاقات.

يتبين مما سبق أنَّ مفهوم القيم الحضارية من المفاهيم الجديدة على الساحة الفكرية العربية، وأنَّ كل باحث عرّفها حسب المجال الذي يدرسها فيه، وحسب التخصص العلمي الذي ينتمي إليه.

ولم يتفق بعد على مفهوم محدد لها مع الاتفاق على أنَّها تشمل الفضائل والآداب والأحكام الإسلامية التي تنظم تعامل البشر فيما بينهم، وأنَّها تنظم علاقة الإنسان مع ربه ونفسه وأخيه ومجتمعه والعالم بأسره.

ورغم كثرة التعريفات وتنوع المصطلحات فإنَّ الحاجة لازالت قائمة إلى تحديد علمي دقيق لمفهوم القيم الحضارية الإسلامية؛ حيث إن مفهوم القيم الحضارية مفهوم مركب من ثنائية القيم والحضارة، و"المفاهيم المركبة هي مفاهيم تتبادل التأثير فيما بينها أخذًا وعطاءً، الأمر الذي يقتضي النظر إلى عنصري المفهوم من الجهتين في إطار العلاقة المتبادلة بينهما"(٣٠).

وبإضافة لفظة (الإسلامية) إلى تلك القيم الحضارية تبرز القيم الإسلامية التي تتطلبها الحياة البشرية الحضارية في تفاعلات الأفراد والمجتمعات والحضارات مع بعضها بعضاً، وتكون القيم الحضارية أهم أسس بناء المجتمع الإسلامي وأسس بناء علاقاته الداخلية والخارجية، ودورها في ذلك دور محوري له آثاره على تنظيم شؤون الحياة الفردية والمجتمعية.

وتأسيسًا على ما سبق، واعتمادًا على ما تم اختياره من التعريف الاصطلاحي لمفردتي (القيم، والحضارة) من المنظور الإسلامي؛ تُعرف القيم الحضارية الإسلامية في هذه الدّراسة بأنها: القواعد والمثل الدَّافعة لحركة بناء المجتمع ماديًا ومعنويًا، والضابطة لعلاقاته داخليًا وخارجيًا، وفق الرؤية الإسلامية.

المبحث الأول- خصائص القيم الحضارية الإسلامية وأهميتها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول- خصائص القيم الحضارية الإسلامية:

أولًا- ربانية:

أهم ما يميز القيم الإسلامية أنها من عند الله تحيط بكل شؤون الناس وحاجاتهم دون قصور أو زيغ بخلاف القوانين التي هي من وضع الناس وتفكيرهم المحدود الذي من شأنه أن يتحكم فيه الهوى أو يشتمل على نقص في المقدمات وأسباب الأحكام؛ لهذا كان التشريع الإسلامي- بما يشتمل عليه من التوجيه الروحي والتهذيب النفسي- يربي يقظة الضمير والانتفاع بتوجيه القلب الطاهر الذي أصلحته تلك التوجيهات، فهو ينبعث بصفاته إلى حب الخير، وجلب النفع، ومقاومة الشر.

بخلاف قوانين البشر فإنها مقصورة على التوجيه من ناحية الإرهاب والعقاب، فكأنما يساق بها الناس سوق الدواب من غير توجيه ضمير إنساني، ولا انبعاث خلقي(٣١).

ثانيًا- تحقق المصلحة:

إن القيم الإسلامية تدعوا إلى تحقيق المصلحة، فكل أحكام الشريعة وضعت لهذا الغرض، قال الشاطبي: "إن

(٣٠)الحوار الوطني ومفاهيم الوسطية والاعتدال والتسامح، د. زكي الميلاد، جريدة عكاظ، العدد ٣٢٦٦، في ١٤٣١/٦/١٣هـ- ٢٧مايو ٢٠١٠م. نسخة إلكترونية على الرابط الآتي:
http://www.okaz.com.sa/new/issues/20100527/Con20100527352664.htm

(٣١) ينظر: التشريع الإسلامي صالح للتطبيق في كل زمان ومكان، محمد فهمي علي أبو الصفا، ص١٠٦.

الشارع قصد في وضعه للشريعة مصالح العباد في العاجل والآجل" [٣٢].

وقال ابن القيم: "فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أُدخلتْ فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه"[٣٣].

ثالثًا– الثبات:

كون القيم الإسلامية ربانية فهي صالحة لكل زمان ومكان وباقية لا تزول ولا تتغير ولا تبدل ولا تنسخ، فهي شرع ثابت ومستمر إلى أن تقوم الساعة.

قال تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ سورة المائدة:٣.

فالقيم الإسلامية تتميز بالثبوت من غير زوال؛ فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخًا، ولا تخصيصًا لعمومها، ولا تقييدًا لإطلاقها، ولا رفعًا لحكم من أحكامها، ليس وفق عموم المكلفين، أو خصوص بعضهم، أو زمان دون زمان، أو حال دون حال، بل ما أثبت سببًا؛ فهو سبب أبدًا لا يرتفع، وما كان شرطاً؛ فهو أبدًا شرط، وما كان واجبًا؛ فهو واجب أبدًا، أو مندوبًا فمندوب، وهكذا جميع الأحكام؛ فلا زوال لها ولا تبدل، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية؛ لكانت أحكامها كذلك[٣٤].

وفي هذا الإطار يقول المستشرق الإنجليزي البروفسير نويل ج. كولسون: إنها تتميز بخاصتين أساسيتين:

أولاهما– أنها ثابتة لا تتبدل، ومن ثم معاييرها ثابتة ثبوتًا مطلقًا، وليس لأي سلطة قانونية حق تغيرها.

ثانيًا– تمثل السمت الموحد لجميع الشعوب الإسلامية على حين أنَّ الاختلاف سيكون هو النتيجة الحتمية لقوانين العقل الإنساني المتأثر بالظروف المحلية الخاصة والمعبر عن احتياجات مجتمع معين[٣٥].

رابعًا– لا تحقر المادة ولا تحرم الملذات:

القيم الإسلامية تقدر الحياة الدنيوية الإنسانية بإشباع الناحية الروحية والناحية المادية التي خلق منها، وتأمر بإعطاء كل جانب حقه.

قال تعالى: ﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ﴾ سورة القصص: ٧٧.

وعن أنس بن مالك – رضي الله عنه –، يقول: جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي (صلى الله عليه وسلم)، يسألون عن عبادة النبي (صلى الله عليه وسلم)، فلما أخبروا كأنهم تقالوها، فقالوا: وأين نحن من النبي (صلى الله عليه وسلم) ؟ قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبدًا، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدًا، فجاء رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إليهم، فقال: «أنتم الذين قلتم كذا وكذا، أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»[٣٦].

(٣٢) الموافقات، الشاطبي، (٣٦٤/٢).

(٣٣) إعلام الموقعين، ابن القيم، (١١/٣).

(٣٤) ينظر: الموافقات للشاطبي، (١٠٩/١-١١٠).

(٣٥) ينظر: الإعجاز التشريعي بأقلام مفكرين غربيين، محمد وفيق محمد زين العابدين، ص٥٦.

(٣٦) أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، برقم (٥٠٦٣)، (٢/٧).

خامسًا- إنسانية عالمية:

قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ سورة الأنبياء:١٠٧.

وقال تعالى: ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ١٥٨﴾ سورة الأعراف: ١٥٨.

وقال أيضًا: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾ سورة سبأ: ٢٨.

وعن جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " أعطيت خمسًا لم يعطهن أحد قبلي، كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى كل أحمر وأسود " [٣٧].

جاءت القيم الإسلامية بالدعوة النبوية عامة للناس، صالحة لجميع البشر في كل زمان ومكان، من بداية الدعوة الإسلامية إلى قيام الساعة، لأن الرسالة عامة لجميع الأزمنة والأمكنة، ومن هذا العموم يتبين لنا أن هذه القيم تدعو إلى ترشيد طريق التعاملات بين البشرية ونشر الطريق الصحيح للوصول إلى ذلك.

سادسًا- احترام العقل:

قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ﴾سورة النساء:٨٢.

وقال تعالى: ﴿ فَٱقۡصُصِ ٱلۡقَصَصَ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ١٧٦﴾ سورة الأعراف: ١٧٦.

وقال تعالى:﴿..وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ٤٤﴾ سورة النحل:١٤٤.

فالعقل البشري هو مناط الإدراك والتفكر في الأعمال، وعن طريقه يتضح للإنسان الخير والشر والنظر إلى ذلك؛ لذا كانت القيم على تنوعها- أيًا كانت- تدعو الإنسان إلى النظر والتفكر بما جاء به الشرع من أحكام، ووقائع تشريعية ونظائر تفصيلية من أجل إعمال العقل وإدراكه بذلك.

سابعًا- الوسطية:

إن القيم الإسلامية تمتاز بالوسطية. لا إفراط فيها ولا تفريط، قَالَ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): "الْعِلْمُ أَفْضَلُ مِنَ الْعَمَلِ، وَخَيْرُ الْأَعْمَالِ أَوْسَطُهَا..."[٣٨]

فهي وسط بين طرفين كلاهما مذموم بين الإفراط والتفريط، فالوسطية هي السمة البارزة في الدين الإسلامي وتشريعاته، ويظهر ذلك واضحًا في العبادات والمعاملات والسلوك والآداب...إلخ.

المطلب الثاني: أهمية القيم الحضارية الإسلامية.

أولًا- القيم الإسلامية تمثل المنطق الداخلي الذي يشكل الأمة الإسلامية، وبه قامت حضارتها وتطورت، كما تشكل الوقاية الحضارية، أي القوة المانعة للمسلم من الذوبان في الآخر، فهذه القيم بمقدار ما تشكل قوة دافعة للنهوض واستعادة الفاعلية في أيام الشهود، وبمقدار ما تشكل قوة ووقاية حضارية مانعة من الذوبان في أيام الوهن[٣٩].

ثانيًا- القيم الإسلامية تمثل المقاصد الحركية للإسلام، وهي: المقاصد في الأعمال والتصرُّفات المقصودة لذاتها، التي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساعٍ شتي، أو تُحمل على السعي إليها امتثالًا"[٤٠] ، والغاية منها هو أن يحفظ عليهم دينهم وأنفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم"[٤١]، وتارة أخرى بالمصالح التي هي عِبَارَةٌ فِي الْأَصْلِ عَنْ جَلْبِ

(٣٧) أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، برقم (٥٢١)، (٣٧٠/١).

(٣٨) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، القصد في العبادة، (٣٩٦/٥)

(٣٩) ينظر: قيم الإسلام الحضارية نحو إنسانية جديدة، محمد عبد الفتاح الخطيب، ص٢٤.

(٤٠) مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، (١٦٥/٣).

(٤١) المستصفى، للغزالي، صـ ١٧٤.

مَنْفَعَةٍ أَوْ دَفْعِ مَضَرَّةٍ[٤٢] التي عرفها الزركشي بقوله: "المُحافظةُ على مَقصودِ الشَّارعِ مِن المَصالِحِ النَّافِعةِ، الَّتي وَضَعَها وحدَّدَ حُدودَها، لاَ على مُقتَضى أهْواءِ النَّاسِ وشَهَواتِهِمْ" [٤٣].

ثالثًا- القيم الإسلامية تُعدُّ روح الإسلام ومنهاجه، فهي مرتبطة به وجودًا وعدمًا؛ إذ من خلال تلك القيم يظهر تمايز الشريعة الإسلامية عن غيرها، كما أنَّ اتباع الشريعة تجسيد لهذه القيم، وهو المعنى المستنبط في قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ... ﴾ سورة المائدة:٤٨.

رابعًا- القيم الإسلامية لها مركزيتها في البناء الحضاري الإسلامي، فمن أصول هذا البناء أن يدرك المسلم أنه لم يكتشف طريقه بالصدفة أو العقل المحض، بل هو محكوم بنصوص القرآن والسنة النبوية، فقال النبي(صلى الله عليه وسلم): «لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَكُونَ هَوَاهُ تَبَعًا لِمَا جِئْتُ بِهِ»[٤٤].[٤٥].

المبحث الثاني- دور القيم الإسلامية في بناء الحضارة الإنسانية، وفيه ثلاثة مطالب:

من المعلوم أنه لم تَحْظَ الحضارات السابقة والمعاصرة بإسهام كبير، و دور بارز في جانب القيم والأخلاق، وهذا ما اعترف به علماء الغرب ومفكروهم، يقول الكاتب الإنجليزي "جود": "إن الحضارة الحديثة ليس فيها توازن بين القوة والأخلاق، فالأخلاق متأخرة جدًّا عن العلم، فقد منحتنا العلوم الطبيعية قوة هائلة، ولكننا نستخدمها بعقل الأطفال والوحوش؛ فالانحطاط هو خطأ الإنسان في فهم حقيقة مكانته في الكون، وفي إنكاره عالم القيم، الذي يشمل قيم الخير والحق والجمال"[٤٦].

فالقيم الإسلامية نهضت بالأمة في عصورها السالفة، وجعلت من المسلمين العالم الأول، هذه الهيكلية التي تأسست في الأصل على الوحيين: القرآن والسنة، وأحلَّت كل قيمة من القيم محلها المناسب، وأعطتها حجمها في البناء العقدي، والبناء التشريعي، والبناء الأخلاقي، دون مغالاة أو تفريط.

المطلب الأول- الدور العقدي للقيم الاسلامية في البناء الحضاري:

تعد عقيدة التوحيد من المنطلقات والأسس التي تستند إليها القيم الإسلامية الحضارية، فعندما يكون الإله واحدًا يكون صرف العبادة له دون غيره، وأساس الإسلام التوحيد والدين عند الله الإسلام، قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ الآية:١٩سورة آل عمران، الآية:١٩؛ لذلك كان قوام أحكامه جميعًا وحدة العقيدة التي يشتق منها التصور الكلي للكون والإنسان والحياة [٤٧]، وهذا التوحيد في التأله والتوحيد في التصور ينعكس على واقع القيم الحضارية الإسلامية وعلاقتها بالإنسان ، قال تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝٤﴾ سورة الإخلاص، الآية: ١-٤.

هذه العناصر تكون في مجموعها قوة روحية ضابطة لنفس المسلم، ويقينًا بما عند الله من خير، فالجانب

(٤٢) المرجع السابق نفسه.

(٤٣) تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، (١١/٣).

(٤٤) السنة، أبو بكر بن أبي عاصم، (٥٩/١).

(٤٥) الفقيه والمتفقه، البغدادي (٣٨٣/١).

(٤٦) نقلًا عن كتاب الأخلاق والقيم في الحضارة الإسلامية، راغب السرجاني، ص١.

(٤٧) ينظر: حقوق الإنسان التربوية والتعليمية والثقافية في المواثيق الدولية، فهد بن غرم الله الزهراني، ص٧٤.

الإيماني الاعتقادي من قيم الإسلام الحضارية "يقدم أساسًا راسخًا من العقيدة الثابتة، والتصورات الواضحة والمترابطة، والأهداف النيرة"(٤٨).

كان لارتكاز قيم الإسلام الحضارية على أساس اعتقادي من خلال عدة أمور أهمها:

- حفظت العقيدة الإسلامية القيم الحضارية من الانحراف عن الطريق الإيماني الصحيح، فلا تُقبل القيم الحضارية في الإسلام ولاتصح؛ إلاَّ إذا صدرتْ عن عقيدة إيمانية صحيحة، يقول الشيخ العلامة (ابن باز) –رحمه الله–: " ومعلوم بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة أنَّ الأعمال والأقوال إنَّما تَصح وتُقبل إذا صدرت عن عقيدة صحيحة، فإن كانت العقيدة غير صحيحة بطل ما يتفرع عنها من أعمال وأقوال، كما قال ﷻ:﴿وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلۡإِيمَٰنِ فَقَدۡ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴾سورة المائدة، الآية:٥. "(٤٩).
- وجهت العقيدة الصحيحة القيم الحضارية الإسلامية باستمرار؛ إذ تحدّد المقبول والمرفوض من تلك القيم، و لا يدخل فيها ما يخالف العقيدة الإسلامية، مهما طبعت به نفوس النَّاس أو رغبتْ فيه، كما أنها تصوّبها، وتعدّلها، وتنقّحُها، مما قد يَشوبها من الأوهام والتصورات المغلوطة.
- أكسبت العقيدة الإسلامية الثقة بالقيم الحضارية الإسلامية في الحياة؛ لأنَّ التمسك بالقيم الحضارية الإسلامية وتمثّلها في سلوك الأفراد والجماعات لا يكون إلاَّ عن يقين تام لا يقبل الشك بمدى مناسبتها وأهميتها للحياة؛ ومن ثمَّ يحصل الاطمئنان بتطبيقها، والفلاح والنجاح والرقي على مستوى الأفراد والجماعات. "فالمسلم يستشعر أنَّه إذا أخل بتفعيل تلك القيم في حياته– جهلًا أو تقصيرًا– فقد أخل بواجب من واجبات عقيدته، ومتطلب من متطلباتها، وأهمل مفردة من مفرداتها"(٥٠).
- جعلت العقيدة الإسلامية القيم الحضارية صالحة لأمور الدنيا والآخرة، تكفل للمسلم صلاح أموره الدنيوية والأخروية، مما يدفعه إلى إنجاز حضاري متحقق بتوفيق الخالق، فتمتد أعماله في الزمان والمكان، قال تعالى: ﴿وَلَوۡ أَنَّ أَهۡلَ ٱلۡقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوۡاْ لَفَتَحۡنَا عَلَيۡهِم بَرَكَٰتٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ سورة الأعراف، الآية:٩٦. (٥١).
- منح الأساس الاعتقادي القيم الحضارية الإسلامية قداسةً؛ وهذا الأمر يؤدي إلى تعظيمها في النفوس، واختيارها معايير للحكم على الإنسان وتصرفاته، والإحساس بقدسيتها يجعل من الإنسان رقيبًا على نفسه في السر والعلن، فيشعر – على أثر ذلك – بالسرور وانشراح الصدر، وعدم تطبيقها يشعره بالوخز والضيق والكآبة. فالسعادة لا تتحقق إلاَّ بامتثالها؛ لأنَّها تجمع بين المنافع الدنيوية والأخروية (٥٢).

(٤٨) أصول التربية الإسلامية وأساليبها، د. عبد الرحمن النحلاوي، ص ٢٨.

(٤٩) العقيدة الصحيحة وما يضادها، الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز (١٩١٢ –١٩٩٩م)، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة السابعة، العدد الثالث، محرم ١٣٩٥هـ –يناير١٩٧٥م، ص ٣.

(٥٠) انظر: علم الأخلاق الإسلامية، د. مقداد يلجن، ص ٢٠٨.

(٥١) انظر: القيم الحضارية في الإسلام، د. محمد عبد الفتاح الخطيب، ص ١١٥.

(٥٢) انظر: الاتجاه الأخلاقي في الإسلام " دراسة مقارنة"، د. مقداد يلجن، ص ١٩١ –١٢٣.

- الأساس الاعتقادي فرض احترام القيم الحضارية، فهو " الدرع الواقي للمجتمع، لأن الحياة البشرية تقوم بالتعاون بين أعضائها، ولا يتم هذا التعاون إلا بنظام ينظم علاقاتهم، ويحدد واجباتهم، ويكفل حقوقهم، وهذا النظام لا غنى له عن سلطان نازع وازع يردع النفس عن انتهاكه، ويرغبها في المحافظة عليه، ويكفل مهابته في النفوس ويمنع انتهاك حرماته"(٥٣)، وليس على وجه الأرض قوة تكافئ قوة العقيدة أو تدانيها في كفالة احترام القيم الحضارية، وضمان تماسك المجتمع واستقرار نظامه، والتئام أسباب الراحة والطمأنينة فيه. والسر في ذلك أن الإنسان" يمتاز عن سائر الكائنات الحية بأن حركاته وتصرفاته الاختيارية يتولى قيادتها شيء لا يقع عليه سمع ولا بصر، وإنَّما هو عقيدة إيمانية"(٥٤).
- ربط الأساس الاعتقادي الأجر الدنيوي والأخروي بتطبيق القيم الحضارية الإسلامية في الحياة اليومية؛ إذ " القاعدة الإيمانية في الإسلام تُلزم بطاعة الله في أوامره ونواهيه، وترغّب في العمل بوصاياه...وقرنت ذلك بالوعد بالثواب لمن أطاع، والوعيد بالعقاب لمن عصى"(٥٥).

يتبين من هذه النقاط مجتمعة أن الأساس الاعتقادي يتمثل في غرس الوازع الذاتي القائم على أساس الإيمان برقابة الخالق جلَّ وعلا في تفعيل القيم الحضارية في حياة المسلم، وما يستتبع ذلك من ثواب وعقاب، وبالتالي ترسيخ قناعته بصوابها وصلاحيتها وتفوّقها على العقائد الأخرى.

وخلاصة القول:

أنَّ الأساس الاعتقادي في القيم الحضارية يعدُّ هو المنطلق في تأسيس القيم الحضارية في الإسلام؛ حيث تربط المخلوق بعقيدة إيمانية صحيحة في الخالق، وتصحح نظرته للكون والإنسان والحياة، وما يأتي بعد ذلك من أوامر ونواهٍ شرعية ستجد طريقها الطبيعي إلى التنفيذ.

المطلب الثاني– الدور العلمي للقيم الإسلامية في البناء الحضاري:

يتجلى الدور العلمي من خلال ما منحه – هذا الأساس العلمي– للقيم الحضارية الإسلامية من مكاسب في البعدين: الدنيوي والأخروي، وقد تعددت تلك المكاسب وتنوعت كثيرًا، ومن أبرزها ما يأتي:

- منح الأساس العلمي القيم الحضارية الإسلامية القدرة على تقويم المشكلات الحضارية والمتغيرات العالمية، خاصة مشكلة البيئة، وعلاقة الإنسان بالأرض، وما تعانيه الأرض من تلوث، وخراب، وإسراف وعبث، وسيادة منطق القوة والجشع، في التعامل مع معطيات الكون(٥٦). بحيث تسهم في علاج المشكلات الإنسانية، وتكبت بذلك المنطق الذي يسحق الآن الغابات، والمحيطات، والغلاف الجوي، والمياه العذبة المتجددة، والريح والمطر، والتنوع الثري

(٥٣) نظرات في الثقافة الإسلامية، عز الدين الخطيب التميمي، وآخرون، ص ٩٦.

(٥٤) انظر: الإسلام أصوله ومبادئه، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، د. محمد بن عبد الله بن صالح السحيم، ص ٥٢.

(٥٥) انظر: الأخلاق الإسلامية وأسُسُها، عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني الدمشقي (المتوفى: ١٤٢٥هـ)، ص ٢٢-٢٣.

(٥٦) انظر: القيم الحضارية في الإسلام، د. محمد عبد الفتاح الخطيب، ص ٢١٣.

للحياة ذاتها، وتحدّ من تدمير البيئة [٥٧]. لذا حل عامل الرشد مكان عامل البغي في التعامل مع الكون بكل ما فيه من مخلوقات [٥٨]، كما نظمت آليات الانتفاع ووسائلها بكل ما سخر للإنسان من حيوان، وجماد، ونبات.

- أتاح الأساس العلمي للقيم الحضارية الإسلامية أن تتدرج في كافة جوانب الحياة؛ مما جعل حياة المسلم راقية صاعدة في مدارج الكمال والتقدم العلمي؛ إذ يهيئ الأذهان لرفض الأوهام والخرافات والأساطير التي تفتك بالمجتمع وتهدم كيانه، وتضعه في اضطراب مستمر، وتقف حاجزًا دون رقيه وازدهاره [٥٩]. ويُعدُّ الغذاء الروحي والضروري لسير الفرد والمجتمع في مضمار التقدم والتحضر [٦٠].
- مكَّن الأساس العلمي القيم الحضارية من رؤية الآخر برؤية متميزة، وهذا جعلها توجه العلاقات بين المجتمع المسلم وغيره من المجتمعات والشعوب؛ حيث أصبحت ذات فاعلية في التعامل مع الآخر [٦١]. وفق توازن بين مصالح كافة المجتمعات مما يؤدي إلى عمران الواقع المادي الذي يعيش فيه الإنسان، مع تمايز هذه المجتمعات والشعوب في الشرائع، والملل، ومنظومات القيم واللغات [٦٢].
- جعل الأساس العلمي الإنسان يلتزم بالقيم الحضارية إرضاءً لله "في المعلومات الحياتية، والإنسانية، والاجتماعية، والأخلاقية، والاقتصادية، والسياسية، فالسلوك في الحياة يشكل جزءًا من العبادة "[٦٣].
- يقدم الأساس العلمي الواقعي في قيم الإسلام الحضارية قواعد، وضوابط يقوم عليها السلوك الإنساني، وينظم علاقة الناس بعضهم ببعض[٦٤].

إذن؛ يُعدُّ الأساس العلمي مرتكزاً مهماً من مرتكزات القيم الحضارية الإسلامية، وأي قيم توصف بأنَّها حضارية، ولا تتفق مع واقع الإنسان وعلاقاته مع الكون والإنسان والحياة لا تُعَد في الواقع قيمًا حضارية.

المطلب الثالث- الدور الإنساني للقيم الاسلامية في البناء الحضاري:

القيم الحضارية الإسلامية عند تشريعها راعت الإنسان، فجاءت منسجمة مع نظرة الإسلام للإنسان، مما يعني تقبل الإنسان لها، وعدم وجود تعارض أو تناقض يؤدي إلى عدم قدرة الإنسان على تفعيلها أو اختيارها للحكم على مواقفه أو جعلها معيارًا للصواب أوالخطأ في أفعاله وتصرفاته وسائر سلوكياته وتعاملاته.

والإسلام ينظر للإنسان نظرة راقية متحضرة، فهو مخلوق بقدرة الله، قال تعالى:﴿ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ﴾ سورة

(٥٧) انظر: المرجع السابق، ص٢١٣، ٢١٤.

(٥٨) انظر: المرجع السابق، ٢١٤.

(٥٩) انظر: عقيدة التوحيد في القرآن الكريم، د.محمد خليل ملكاوي، ص١٣١.

(٦٠) انظر: المرجع السابق.

(٦١) انظر: القيم الحضارية في الإسلام، د. محمد عبد الفتاح الخطيب ،٢١٣، ٢١٤.

(٦٢) انظر: في فقه المواجهة بين الإسلام والغرب، د. محمد عمارة، ص ١٧٢.

(٦٣) الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر، منير شفيق، ص ١٥٨.

(٦٤) انظر: أصول التربية الإسلامية وأساليبها، د. عبد الرحمن النحلاوي، ص ٢٨.

الانفطار، الآية:٧، وللإنسان في الإسلام طبيعته المكونة من روح وجسد، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾سورة ص، الآية :٧١-٧٢.

والإنسان في الإسلام " بكل مكوناته وحدة عضوية تتكامل وتتآلف فيما بينها بين القوى الإدراكية والانفعالية والجسمية "[٦٥].

فالإنسان جسد مادي متعلق بالأرض، وروح تدْفعه إلى الطموح والسعي الدائم نحو القمم العليا، التي تمثل القيم الحضارية الإسلامية جزءًا منها، وتلك القيم" تتعامل وتتفاعل مع الإنسان على طبيعته فهو مادة، وروح، وعقل، وقلب، وعاطفة. وحس"[٦٦].

وقد شُرعت القيم الحضارية الإسلامية وفقًا لإطارٍ علمي محدَّد على ضوء معرفة الإسلام بالطبيعة الإنسانية؛ فلا تركز" على جانب من جوانب الطبيعة الإنسانية وتغفل جانباً آخر... مما يؤدي إلى الخلل وعدم التوازن في طبيعة الفرد، وبالتالي عدم قدرة الإنسان على المساهمة الفعالة في عمارة الأرض وترقيتها وفق منهج الله"[٦٧].

ونظرًا لارتكاز القيم الحضارية في الإسلام على أساس اعتقادي إيماني فهي ملاءمة للفطرة السليمة؛ فليست غريبة عنها ولا مناقضة لها؛ بل هي على وفاق تام وانسجام كامل معها[٦٨]؛ لأن" فطرة الإنسان هي أساس تكوينه الروحي والمادي"[٦٩].

وقد جاءت القيم الحضارية الإسلامية مؤيدة ومكملة للفطرة الإنسانية ولم تأتِ لتغييرها وليس هذا بالأمر الغريب؛ إذ إنَّ خالق الإنسان العليم بحاله هو الذي شرع له من الدِّين ما يناسب فطرته التي خلقه عليها، قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ سورة الملك، الآية: ١٤.

من خلال هذا الأساس الإنساني للقيم الحضارية؛ يتبين أن أهمية الأساس الإنساني للقيم الحضارية تنبع من أهمية الإنسان ذاته في الرؤية الإسلامية؛ حيث جعلت القيم الحضارية تلامس طبيعة الإنسان وفطرته ووجدانه.

وبناء على هذا الأساس الإنساني للقيم الحضارية الإسلامية، الذي يعد أساساً وجدانيًّا يرتبط بحضور تلك القيم في الحياة الإنسانية اليومية، والنظرة الإسلامية أو التصور الإسلامي للإنسان ومكانته بين المخلوقات. فإن للأساس الإنساني أهمية كبيرة في القيم الحضارية الإسلامية على المستوى الفردي والجماعي، و تتركز تلك الأهمية في ثلاث نقاط رئيسية، هي:

- جعل الأساس الإنساني القيم الحضارية الإسلامية معايير وأحكامًا تصدر عن النفوس البشرية تجاه المواقف والأحداث الحياتية؛ لارتباطها بالإنسان وجودًا وعدمًا، فالقيم الحضارية قوة ملزمة لصاحبها بأعمال الخير وترك أعمال الشر كما بين سبحانه وتعالى ذلك

(٦٥) التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية، د. محمد منير مرسي، ص١٧٢.

(٦٦) واقعية المنهج القرآني، توفيق محمد سبع ، ص١١٦-١١٧.

(٦٧) مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها، د. علي أحمد مدكور، ص ١٣٥.

(٦٨) انظر: الإسلام والحضارة وتحديات العصر، د. محمود حمدي زقزوق، ص ٢٨٨.

(٦٩) الفطرة وقيمة العمل في الإسلام، إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، سلسلة دعوة الحق، العدد: (٩٤)، رابطة العالم الإسلامي: مكة المكرمة، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م، ص١٢.

بقوله: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ ۝١ وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾ سورة القيامة، الآية:١-٢.."وهي جميع النفوس الخيرة والفاجرة، سميت "لوامة" لكثرة ترددها وتلومها وعدم ثبوتها على حالة من أحوالها؛ ولأنها عند الموت تلوم صاحبها على ما عملت، بل نفس المؤمن تلوم صاحبها في الدنيا على ما حصل منه، من تفريط أو تقصير في حق من الحقوق، أو غفلة"(٧٠). وفي السنة النبوية يقول رسول الله-ﷺ-: " البر حسن الخلق والإثم ما حاك في نفسك وكرهت أن يطلع عليه النَّاس"(٧١)؛ لذلك أصبح للقيم الحضارية القدرة على تقييم المواقف، فهذه الخاصية متأصلة في النفس البشرية، قال الله تعالى: ﴿وَنَفۡسٖ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا﴾ سورة الشمس، الآية:٧-٨.. فالنفس البشرية في "غاية اللطف والخفة، سريعة التنقل (والحركة) والتغير والتأثر والانفعالات النفسية، من الهم، والإرادة، والقصد، والحب، والبغض، وهي التي لولاها لكان البدن مجرد تمثال لا فائدة فيه، وتسويتها على هذا الوجه آية من آيات الله العظيمة "(٧٢).

- أدَّى الأساس الإنساني للقيم الحضارية الإسلامية إلى صيانة الإنسان من الاعتماد على القوانين والأنظمة غير الإسلامية؛ حيث اشتملت على كل ما يحتاج إليه الإنسان في حياته الخاصة والعامة، مما يعني تميز المسلمين واستغنائهم عما لدى الآخرين. فأصبحت كما هو مصدرها الإسلامي" منهاج ظاهر الحدود تمام الظهور للحياة الفردية والاجتماعية"(٧٣).
- عزز الأساس الإنساني في نفس المسلم عنصر الالتزام الذاتي النابع من فطرته ووجدانه، فهو يُخلص لله في عمله، وفي عبادته، ولا يتجاوز دائرة الحلال ولا يتعداها إلى المحرمات، وإلاَّ فإنَّه يستحق العقاب الذي يخشاه، ويفر منه فطريًا ووجدانيًا، والجانب الإنساني الوجداني في قيم الإسلام الحضارية" يقدم الحوافز الدافعة إلى السعي، الباعثة على بعد الأمل، والتفاؤل والجد والوعي" (٧٤)؛ لذلك يجد المسلم الرغبة الملحة بتطبيقها؛ ليقينه أنَّ ذلك قربة لله، وطاعة لأوامره تقربه من جنته، وتنجيه من عذابه في الدنيا والأخرة. فيشعر بالطمأنينة حين تفعيلها في حياته اليومية؛ لسلامة الطريق التي يسلكها في تعاملاته وعلاقاته الفردية والجماعية. فلا يبقى تائهًا حائرًا في مصير قراراته وسلوكياته المختلفة.

خلاصة القول:

إنّ القيم الحضارية الإسلامية بارتكازها على أسأس إنساني تنسجم مع طبيعة البشر وتتفاعل معها وتهذبها وتقيمها وتوجهها الوجهة السليمة، كما تراعي الغاية التي خلق الإنسان من أجلها فجاءت في توافق معها وترابط كبير.

(٧٠) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان؛ عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (المتوفى: ١٣٧٦هـ)،ص ٥٧٧.

(٧١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تفسير البر والإثم، حديث رقم: (٢٥٥٣)، ١٩٨٠/٤م ، راوي الحديث النواس بن سمعان الأنصاري ﷺ.

(٧٢) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (المتوفى: ١٣٧٦هـ)، ص ٥٩٥.

(٧٣) انظر: الإسلام على مفترق الطرق، محمد أسد، ص ٨٧.

(٧٤) أصول التربية الإسلامية وأساليبها، د. عبد الرحمن النحلاوي، ص ٢٨.

الخاتمة

أولًا- النتائج :

- إن القيم الإسلامية نظام متكامل من القيم العقدية والإنسانية والعلمية والحضارية الراقية، تقوم على مبدأ الوسطية والاعتدال، وتحترم العقل، وتُلَبِّي رغبات الفطرة الإنسانية، وتحقق فقه الواقع.
- المسلمون يصلون إلى القمة بالقيم الإسلامية والأخلاق النبيلة.
- القيم الإسلامية تُمَثِّل المنطق الداخلي الذي يشكل الأمة الإسلامية، وبه قامت حضارتها وتطورت.
- القيم الإسلامية تمثل روح الإسلام ومنهاجه، فهي مرتبطة به وجودًا وعدمًا؛ إذ من خلال تلك القيم يظهر تمايز الشريعة الإسلامية عن غيرها.
- إن المسلم في سعيه لتحقيق الحضارة، وتعمير الحياة واستثمار مواردها ينطلق من منطلق إيماني؛ طلبًا لثواب الله.
- جاءت الشريعة الإسلامية في أحكامها، حماية وأمناً للإنسانية، وإشاعة السلام الاجتماعي الذي ييسر على المجتمع التعايش والتعاون بين أفراده.

ثانيًا- التوصيات :

- قيام الجامعات بتعزيز ثقة المسلم بالقيم من خلال وسائل التقنية الحديثة ووسائل الاتصال الاجتماعي.
- ضرورة التواصل مع الحضارة الغربية؛ لإيجاد القاسم المشترك بين الإسلام والغرب في القيم والمفاهيم.
- يتحتم على المثقفين والعلماء الجامعيين والمجمعيين أن يهبوا لتلبية تلك الدعوة، وأن يسارعوا في عملية إعادة بناء لهيكلية منظومة القيم الإيمانية والعلمية والأخلاقية.
- تحقيق استقلالية الأمة، وحماية قرارها وإرادتها من أن ترتهن للآخرين، ما لم نعمل جادين على إعادة تجديد منظومتنا الفكرية والمعرفية، ومن ثَمَّ ترتيب منظومة القيم وتنظيمها.

المصـــادر والمراجـــــع

١- القران الكريم.

- **أولاً- الكتب العلمية:**

٢- الاتجاه الأخلاقي في الإسلام: "دراسة مقارنة"، مقداد يالجن، مكتبة الخانجي: مصر، ط١، ١٣٩٢هـ=١٩٧٢م.

٣- أثر القيم الإسلامية على التنمية، منى مصطفى عبد الغفور، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك، الأردن، ٢٠٠٥م.

٤- الأخلاق الإسلامية وأسُسُها، عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني الدمشقي (المتوفى: ١٤٢٥هـ)، دار القلم: دمشق، ط٥، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٥- الإسلام أصوله ومبادئه، محمد بن عبد الله بن صالح السحيم، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد: المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢١هـ.

٦- الإسلام على مفترق الطرق، محمد أسد؛ ترجمة: د. عمر فرّوخ، دار العلم للملايين: بيروت- لبنان، ط١، د.ت.

٧- الإسلام والحضارة وتحديات العصر، محمود حمدي زقزوق، دار الكتاب المصري: القاهرة،

دار الكتاب اللبناني: بيروت، ط١، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

٨- الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر، منير شفيق، الزهراء للإعلام العربي: القاهرة، ط٢، ١٩٨٧م.

٩- أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع، عبد الرحمن النحلاوي، دار الفكر، ط٢٥، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م

١٠- آفاق القيمة: دراسة نقدية للحضارة الإنسانية:رالف بارتن بيري؛ ترجمة: د.عبد المحسن عاطف سلام، مراجعة: د.محمد علي العريان، تقديم د. زكي نجيب محمود، ط، مكتبة النهضة المصرية، مصر، القاهرة، طبعة ١٩٦٨م.

١١- آفاق جزائرية: للحضارة، للثقافة، للمفهومية، مالك بن نبي، بيروت: دار الفكر، ١٩٧١م.

١٢- تاج العروس من جواهر القاموس، محمَّد بن محمَّد بن عبد الرزَّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقَّب بمرتضى، الزَّبيدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

١٣- التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية، محمد منير مرسي، عالم الكتب: د.م، ط١، ١٤٢٥هـ -٢٠٠٥م.

١٤- تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، دراسة وتحقيق: د سيد عبد العزيز – د عبد الله ربيع، المدرسان بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بجامعة الأزهر، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث – توزيع المكتبة المكية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٨ م.

١٥- تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠١ م.

١٦- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩ م.

١٧- تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م.

١٨- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان؛ عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (المتوفى: ١٣٧٦هـ)، المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ -٢٠٠٠ م.

١٩- الثقافة الإسلامية: تخصصاً ومادةً وقسماً علمياً،١٤١٧ مجموعة من المختصين في الثقافة الإسلامية، هـ.

٢٠-حقوق الإنسان التربوية والتعليمية والثقافية في المواثيق الدولية، فهد بن غرم الله الزهراني، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى: مكة المكرمة،١٤٣١ هـ.

٢١-ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (المتوفى: ٨٠٨هـ)، المحقق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

٢٢-السلفية وقضايا العصر، عبد الرحمن الزنيدي، دار اشبيليا: الرياض، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

٢٣-السنة، أبو بكر بن أبي عاصم وهو أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني (المتوفى: ٢٨٧هـ)، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٠م.

٢٤-شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة ومن بعدهم، للحافظ أبي القاسم هبة الله بن الحسن الطبري المعروف باللألكائي، تحقيق: أحمد بن سعد الغامدي، دار طيبة، السعودية، الطبعة الثامنة، ١٤٢٣هـ.

٢٥-الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .

٢٦-عقيدة التوحيد في القرآن الكريم، محمد خليل ملكاوي، مكتبة دار الزمان: د.م، ط١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٢٧-علم الأخلاق الإسلامية، مقداد يلجن، دار عالم الكتب للطباعة والنشر -الرياض، ط ٢، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م.

٢٨-فتح الغفار الجامع لأحكام سنة نبينا المختار، الحسن بن أحمد بن يوسف بن محمد بن أحمد الرُّباعي الصنعاني (المتوفى: ١٢٧٦هـ)، تحقيق: مجموعة بإشراف الشيخ علي العمران، دار عالم الفوائد، الطبعة: الأولى، ١٤٢٧ هـ.

٢٩-الفقيه والمتفقه، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، المحقق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي - السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤٢١هـ.

٣٠-قيام الدولة العربية الإسلامية في حياة محمد، محمد جمال الدين سرور، دار الفكر العربي، القاهرة.

٣١-القيم الإسلامية والتربية، علي خليل مصطفى، بيروت: دار طيبة، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.

٣٢-القيم الضرورية ومقاصد التشريع، فهمي محمد علوان، الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة، د.ط،١٩٨٩م.

٣٣-القيم بين الإسلام والغرب، مانع محمد المانع، دار الفضيلة: الرياض-السعودية، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٣٤-كيف نربي أطفالنا؟ التنشئة الاجتماعية للطفل في الأسرة العربية، محمد عماد الدين إسماعيل

وآخرين، فصل كتبه: د. نجيب إسكندر إبراهيم، دار النهضة العربية: القاهرة، ط٢، ١٩٧٤م.

٣٥-لسان العرب، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (المتوفى: ٧١١هـ)، دار صادر – بيروت، الطبعة: الثالثة – ١٤١٤ هـ.

٣٦-المدخل للقيم الإسلامية، جابر قميحة، دار الكتاب المصري: القاهرة، دار الكتاب اللبناني: بيروت، ط١، ١٩٨٤م.

٣٧-المستصفى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م.

٣٨-معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي، الدكتور/ أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م.

٣٩-معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م.

٤٠-مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفي: ١٣٩٣هـ)، المحقق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، عام النشر: ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م.

٤١-مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها، علي أحمد مدكور، دار الفكر العربي: القاهرة، ط١، ١٤٢١هـ –٢٠٠١م.

٤٢-منظومة القيم ودورها في التجديد والنهضة، إبراهيم أبو محمد، دار العواصم بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م.

٤٣-نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم)، عدد من المختصين بإشراف الشيخ/ صالح بن عبد الله بن حميد، إمام وخطيب الحرم المكي، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة (د.ت،د.ط).

٤٤-نظرات في الثقافة الإسلامية، عز الدين الخطيب التميمي، وآخرون: (عبدالرحيم مريش، خالد الحشاش، عزمي عطية، د. فتح الله تفاحة، صالح أحمد الخطيب، ممدوح العقيل)، دار الفرقان: عمان، ط٦، ١٤٢٤هـ–٢٠٠٤م.

٤٥- واقعية المنهج القرآني، توفيق محمد سبع، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية بالقاهرة– مصر، ١٣٩٣هـ–١٩٧٣م.

- **ثانياً– المجلات والمقالات العلمية:**

١- الإسلام وضرورة التغيير، محمد عمارة، سلسلة كتاب مجلة العربي، العدد(٢٩)، يوليو ١٩٩٧م.

٢_ الإعجاز التشريعي بأقلام مفكرين غربيين، محمد وفيق محمد زين العابدين، الهيئة العامة للإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة النبوية، العدد (٤٤)، ٢٠١٣م .

٣_ التسامح والإخاء الإنساني في وثيقة الرسول(صلى الله عليه وسلم) بالمدينة المنورة، إبراهيم محمد علي، مجلة كلية الآداب، جامعة بنها، العدد (٣٩)، المجلد الأول، ٢٠١٥م.

٤- التشريع الإسلامي صالح للتطبيق في كل زمان الإسلامية، الطبعة: السنة العاشرة، العدد الأول، جمادى الأخرة ١٣٩٧هـ مايو - يونية ١٩٧٧م.

٥- الحوار الوطني ومفاهيم الوسطية والاعتدال والتسامح، زكي الميلاد، جريدة عكاظ، العدد ٣٢٦٦، في ١٤٣١/٦/١٣هـ- ٢٧مايو٢٠١٠م. نسخة إلكترونية على الرابط التالي: /http://okaz.com.sa/article/334699

٦- العقيدة الصحيحة وما يضادها، العلامة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز (المتوفى:١٤٢٠هـ)، مجلة: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة السابعة، العدد الثالث محرم ١٣٩٥ هـ-يناير١٩٧٥م.

٧- الفطرة وقيمة العمل في الإسلام، إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، سلسلة دعوة الحق، العدد: (٩٤)، رابطة العالم الإسلامي: مكة المكرمة، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م.

٨- قيم الإسلام الحضارية: نحو إنسانية جديدة، محمد عبد الفتاح الخطيب، كتاب الأمة، عدد (٤٤٩) رمضان، السنة الثلاثون، وزارة الأوقاف ومكان، محمد فهمي علي أبو الصفا، الجامعة والشؤون الإسلامية في دولة قطر: الدوحة، ط١،١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

٩- القيم الإسلامية في التعليم وآثارها على المجتمع، محمد أمين الحق، بحث بمجلة دراسات الجامعة الإسلامية العالمية شيتاجونج المجلد التاسع ديسمبر ٢٠١٢ م.

١٠- القيم الحضاريَّة: مفهومها وأهميَّتها ووسائل تطبيقها في السنَّة النَّبويَّة، مُحمَّد بشير مُحمَّد البشير، مجلة دراسات دعوية، جامعة أفريقيا العالمية- المركز الإسلامي الإفريقي، السودان، محرم ١٤٢٩هـ -يناير ٢٠٠٨م.

١١- القيم الحضارية الخالدة في الدين الإسلامي، محمد عياد قريع، المجلة الجامعة - العدد (٧) ٢٠٠٥م.

١٢- سلسلة نوابغ الفكر الغربي، رقم(١١) جون ديوي، أحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف: القاهرة، ط٣، د.ت.

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية

Jazan University Journal of Human Sciences (JUJHS)

موقف العلامة ابن عثيمين من تفسير الآيات التكوينية بمدلولات النظريات والعلوم التجريبية (دراسة وصفية)

هبة الله صادق أبو عرب

قسم القرآن الكريم والدراسات الإسلامية، كلية الشريعة والقانون،

جامعة جدة، المملكة العربية السعودية

The Opinion of the Scholar Ibn Uthaymeen on Interpreting Genesis Verses with Connotations of Theories and Experimental Sciences (Descriptive Study)

Hibatallah Sadiq Abu Arab

Department of Holy Quran and Islamic Studies, College of Shari'a and law, University of Jeddah, Kingdom of Saudi Arabia

DOI	RECEIVED الاستلام	Edit التعديل	ACCEPTED القبول
https://doi.org/10.37575/h/edu/22002	2023/09/26	2023/12/17	2024/01/15
NO. OF PAGES عدد الصفحات	YEAR سنة العدد	VOLUME رقم المجلد	ISSUE رقم العدد
16	2024	3	12

الملخص:

عنوان البحث: موقف العلامة ابن عثيمين من تفسير الآيات التكوينية بمدلولات النظريات والعلوم التجريبية (دراسة وصفية)

أهداف البحث: يهدف هذا البحث إلى دراسة موقف العلامة ابن عثيمين – رحمه الله– من تفسير الآيات التكوينية بمدلولات واكتشافات العلوم التجريبية، والنظريات، حيث إنها موضع نزاع عند المعاصرين، وهم فيها بين إفراط وتفريط، وقد توسط –رحمه الله– بين الفريقين، فأيّد واستدل بما ثبت حقيقة، ثبوتًا قطعيًا، غير قابل للاحتمال أو النقض، وسكت عن بعض؛ إما لاعتباره مما استأثر الله . تعالى . بعلمه، أو لاضطرابه وعدم ثبوته، وقد عارض بعض الاستدلالات معارضة شديدة، وغلّظ على القائلين بها، وكل ذلك كان وفق منهجية منضبطة، راعى فيها –رحمه الله– أصول التفسير ومقاصد الشريعة.

أما المقدمة فقد بينت فيها أهمية البحث، وأسباب اختياره، وأهدافه، ومنهجه، والدراسات السابقة، ثم هيكله.

أهم توصيات البحث: أوصت الباحثة باستكمال دراسة منهجه وموقفه من الإعجاز العلمي في الكتاب والسنة، وكذلك اختياراته الفقهية المبنية على العلوم الطبية، وغيرها من العلوم.

الكلمات المفتاحية: موقف، ابن عثيمين، تفسير، الآيات التكوينية، النظريات والعلوم التجريبية.

Abstract:

Title: The Opinion of the Scholar Ibn Uthaymeen on Interpreting Genesis Verses with Connotations of Theories and Experimental Sciences (Descriptive Study(

Objectives: This research aims to study the opinion of the scholar Ibn Uthaymeen - may Allah have mercy on him - on interpreting Genesis verses with connotations and findings of experimental sciences and theories. Whereas, it is a subject of dispute among contemporaries, in which they are between exaggeration and negligence. He - may Allah have mercy on him - mediated between the two groups, and supported and inferred what incontrovertibly proved to be true, improbable or irrevocable. He failed to mention some of them, either to consider it to be what Allah Almighty commanded by his knowledge, or because of its confusion and lack of proof. He strongly opposed some of the connotations and harshly criticized those who advocated them. All of this was according to a disciplined approach in which he - may Allah have mercy on him - took into account the principles of interpretation and the objectives of Sharia.

The introduction highlighted the importance of the research, the reasons for its selection, the objectives of the research, the research approach, previous studies, and the structure of the research.

The most important recommendations of the research: The researcher recommended completing the study of his approach and his opinion on scientific miracles of the Qur'an and Sunnah, as well as his jurisprudential choices based on medical sciences and other sciences.

Keywords: Opinion of the Scholar Ibn Uthaymeen, Interpreting, Genesis Verses, Theories and Experimental Sciences.

مقدمة:

الحمد لله الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذي لم يتخذ صاحبة ولا ولد، ثم الصلاة والسلام على إمام المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد:

فإن كتاب الله العزيز حجته على خلقه أجمعين، تنوعت مدلولاته؛ فخاطبت كل ذي قدر على قدره، فللعالم فيه بغيته، وللعامّي فيه حاجته، ولكل زمان ما

يلائمه، وكأنه حديث عهد بالنزول، لم تنقض عجائبه، ولم تنضب روائعه، وليس ذلك في شيء دون شيء، أو مجال دون مجال، بل بلغ الغاية في كل ما أخبر عنه، ووصل النهاية في البيان والإيضاح، إلا إنه قد زلت في تفسير مقاصده ومعانيه أقدام، وتاهت في تتبع متشابهه وتفاصيله أفهام، فأفرط من أفرط، وتَفرَّط من تَفرَّط، وعلى سبيل التمثيل لا الحصر، ما وقع عند بعض المعاصرين من الجدل والمراء في اصطلاح الإعجاز العلمي، وتفسير بعض نصوص القرآن الكريم بمدلولات العلوم التجريبية والاكتشافات العلمية، فمنهم من رده جملة وتفصيلًا، وشنع على القائلين به أيما تشنيع، ومنهم من أفرط فيه وبلغ من الغلو فيه أنه ما ترك آية ولا كلمة إلا أسرع فيها، وتَعَجَّل الهذيَ في التقول في تفسيرها بالمكتشفات العلمية، أو التجارب، والافتراضات النظرية، فضلوا وأضلوا، وأدخلوا على التفسير من الشبهة ما الله به عليم، فرأيت أن في اختيار فضيلة الشيخ العلامة: محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت:١٤٢١هـ)، حكمًا فصلًا، وشاهدًا عدلًا، لاعتبار مقامه عند -كثير من الفريقين -حجةً واضحةً لمن أراد الفصل في المسألة، وقصد الاعتدال فيها، وسأبين ذلك من خلال هذه الدراسة الموجزة: [موقف العلامة ابن عثيمين من تفسير الآيات التكوينية بمدلولات النظريات والعلوم التجريبية] (دراسة وصفية). وبالله التوفيق

مشكلة البحث:

تكمن أهمية البحث في التنازع الاصطلاحي في مفهوم التفسير العلمي -التجريبي- والإعجاز العلمي، واختلاف المعاصرين في حجية الاستدلال للآيات التكوينية بالاكتشافات ومدلولات العلوم التجريبية، وهم في ذلك بين إفراط وتفريط، إلا أن هناك أعلامًا لهم قامتهم العلمية، ومكانتهم العليّة، ومنزلتهم المقدرة من كلا الطرفين، كفضيلة الشيخ العلامة ابن عثيمين -رحمه الله- فأردت تبيين موقفه في ذلك، من خلال الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي:

- ما موقف العامة ابن عثيمين -رحمه الله- من التفسير العلمي -التجريبي- لبعض الآيات التكوينية؟

وتفرع عنه سؤال آخر:

- كيف تعامل الشيخ ابن عثيمين مع مدلولات الآيات التكوينية الموافقة لبعض الاكتشافات العلمية، أو المتعارضة معها، وما اشتراطاته في ذلك؟

أهمية البحث وأسباب اختياره:

تكمن أهمية هذا البحث في أنه سينظر في موقف العلامة ابن عثيمين -رحمه الله- وهو من له المكانة الرفيعة، والدرجة العليّة، وهو المقدَّم عند أهل السنة والجماعة، فرأيه معتبر، وقوله فصل بين من قدحوا في الإعجاز العلمي، والاستدلال ببعض الاكتشافات العلمية لتفسير بعض الآيات التكوينية، وقدحوا فيه قدحا لاذعًا، وردّوه جملة وتفصيلًا، وبين من ناصروا الإعجاز العلمي، فأفاضوا فيه فلم يتركوا شاردة ولا واردة إلا بحثوا لها عن مدلولات من الكتاب والسنة، فتكلفوا ما لم يؤمروا به، وحمّلوا النصوص ما لا تحتمله، فأحببت بيان موقفه من ذلك كله، ومنهجه.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى:

١- إلقاء الضوء على بعض الفروق بين التفسير الشرعي، والتفسير العلمي التجريبي، كما يسميه بعض المعاصرين.

٢- بيان موقف العلامة ابن عثيمين من تفسير الآيات التكوينية بمدلولات العلوم التجريبية، والنظريات العلمية.

٣- الإشارة إلى أبرز اشتراطات العلامة ابن

عثيمين –رحمه الله– وضوابطه في قبول الاكتشافات العلمية، ومدلولات العلوم التجريبية.

منهج البحث:

اتبعت الباحثة المنهج الوصفي والاستقرائي، حيث قامت بدراسة الآيات التكوينية التي تحدث عنها الشيخ ابن عثيمين –رحمه الله–، ثم استقرأت منهجه واستنبطت موقفه.

إجراءات البحث:

اتبعت الباحثة الإجراءات الآتية:

١– كتابة الآيات بالرسم العثماني برواية حفص عن عاصم وَفق مصحف المدينة للنشر الحاسوبي.

٢– الاعتماد في تخريج الأحاديث على كتب السنة الستة، مكتفية بالصحيحين أو أحدهما، فإن لم يوجد ففي الأربعة الأخرى، فإن لم تجد فمن كتب السنة الأخرى، مع الحرص على ذكر أقوال العلماء في الحكم على الأحاديث.

٣– عدم الترجمة للأعلام؛ اكتفاء بشهرتهم.

٤– ذكر البيانات كاملة للكتاب (المصدر) أو المرجع عند ذكره أول مرة، والاكتفاء باسم الكتاب والمؤلف، والصفحة والجزء في المواضع اللاحقة.

٥– استخدام المصطلحات (التجريبي، العلمي، التكويني) وَفق الاستعمال الشائع عند القائلين بالإعجاز العلمي، أي: أن التجريبي يراد به العلوم التي تُستقرأ من خلال التجارب التطبيقية، والعلمي، قريب منه، أي: الذي يعتمد على العلوم التطبيقية، وأما الآيات التكوينية، فيراد بها الآيات المتعلقة بالخلق والتكوين.

حدود البحث:

اعتمدت مؤلفات الشيخ ابن عثيمين –رحمه الله، المكتوبة، سواء المختصة بالتفسير، أو غيرها مجال بحثها.

الدراسات السابقة:

هناك كثير من الدراسات والمصنفات في الإعجاز العلمي تضمنت تفسير الآيات التكوينية بالعلوم التجريبية، بصورة عامة، أو جزئية، وهناك –أيضًا– دراسات حول الشيخ العثيمين ومؤلفاته، إلا أنه لا توجد دراسة قريبة من هذه الدراسة، ومن أبرز الدراسات العامة دراسة بعنوان: جهود الشيخ ابن عثيمين وآراؤه في التفسير وعلوم القرآن، للباحث: د/ أحمد بن محمد بن إبراهيم البريدي، وهي عبارة عن كتاب أصله رسالة دكتوراة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، نشرته مكتبة الرشد، بالرياض، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ –٢٠٠٥م.

وقد تناولت الرسالة جهود الشيخ ومصادره في التفسير، وعلوم القرآن، بصورة عامة، في حين أن هذه الدراسة ركزت على منهجه في تفسير الآيات التكوينية بمدلولات النظريات والعلوم التجريبية، وموقفه منها.

هيكل البحث:

المبحث الأول : اصطلاح التفسير العلمي من منظور العلماء الشرعيين والباحثين التجريبيين، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف التفسير لغة ولاصطلاحًا.

المطلب الثاني: التفسير العلمي الشرعي.

المطلب الثالث: التفسير العلمي، التجريبي.

المبحث الثاني : استدلال ابن عثيمين بالعلوم التجريبية على معاني بعض الآيات التكوينية ومدلولاتها، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: التأييد، والاستدلال بما ثبت حقيقة وتُيُقن من سلامته.

المطلب الثاني: التوسط والاعتدال في الاستدلال.

المطلب الثالث: ترك ما لا حاجة لذكره والسكوت عنه.

المطلب الرابع: معارضة الاستدلال المخالف لأصول

التفسير ومقاصد القرآن.

المبحث الثالث: اشتراطات ابن عثيمين لصحة اعتبار العلم التجريبي، وما يتعلق به لتفسير الآيات التكوينية:

المبحث الأول: اصطلاح التفسير العلمي من منظور العلماء الشرعيين والباحثين التجريبيين:

توطئة:

ذهب بعض العلماء المعاصرين والدعاة إلى التغليظ على ما يسمى في الوقت الحاضر بالإعجاز العلمي في القرآن الكريم، واعتمدوا في سلوكهم هذا المسلك ما وقعت في الطائفة الأخرى المعتمدة في تفسيرها بعض الآيات التكوينية على مصادر غير منضبطة، ونتائج غير يقينية، ناهيك عن تقليد كثير من الباحثين القائلين بالإعجاز العلمي لما يطرح في غير بلاد المسلمين من النظريات، والدراسات الموثوقة، وغير الموثوقة، مع افتقارهم الشديد للعلوم الشرعية، وضوابطها، مما قد ينعكس سلبًا – بشكل كبير– على تفسير القرآن الكريم، والخروج عن مقاصده، بل قد تكون تلك الدراسات وما تمخض عنها مُدخلًا لإثارة الشبهات حول القرآن الكريم؛ لذا كان علينا القول بالتوسط بين القولين، والتفريق بين التفسيرين العلمي الشرعي، الأصولي، وبين محاولات التفسير بالعلوم التجريبية، والافتراضات النظرية، المبنية على الدلالات الاحتمالية لبعض الآيات التكوينية[١].

فالظاهر –والله أعلم– أن هناك عمومًا، وخصوصًا بين التفسير العلمي، الشرعي، وبين ما يسمى التفسير العلمي، التجريبي، أو الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، وسلطت الضوء في هذا المبحث على الفروق التي يجب مراعاتها عند إطلاق الاصطلاحين –التفسير العلمي، الشرعي، والتفسير العلمي، النظري التجريبي– **من خلال المطالب الآتية:**

المطلب الأول: تعريف التفسير لغة واصطلاحًا:

التّفسير في اللغة: "الكشف والإبانة، والفَسْرُ: البيان، فَسَرَ الشيء يَفْسِرُهُ – بالكسر– ويَفْسُرُه – بالضم – فَسرًا، وفسَّره: أبانه، والتّفسير مثله، وقيل: التّفسير والتأويل بمعنى واحد، وجاء في الذكر قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان:٣٣]، والفَسْرُ: كشف المُغطّى، والتّفسير: كشف المراد عن اللفظ المشكل، والتأويل: ردُّ أحد المُحتَمَلين إلى ما يطابق الظاهر"[٢].

والتّفسير في الاصطلاح: تحرّز كثير من العلماء وامتنعوا عن تعريف تفسير القرآن الكريم؛ لأنهم يرون أن تفسير كلام الله ليس من العلوم التي يُتكلّف لها حد؛ لأنه ليس قواعد أو ملكات ناشئة عن مزاولة القواعد كغيره من العلوم التي أمكن لها أن تشبه العلوم العقلية، وإنما المراد به بيان كلام الله، أو أنه المُبين لألفاظ القرآن ومفهوماتها[٣].

إلا أن بعض المفسرين عرف تفسير القرآن بعدة تعاريف منها:

(١) ينظر: التفسير والمفسرون، د/ محمد حسين الذهبي: (ت:١٣٩٨هـ)، الناشر: مكتبة وهبة، القاهرة: (٢/ ٣٨٣) (د. ط، د. ت)، التكلف في التفسير عند المعاصرين، محمد مؤمن بامؤمن، الناشر: دار التفسير، السعودية، ط١، ٢٠١٤م: (ص:٢٢١).

(٢) ينظر: مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي(ت: ٣٩٥هـ)، طبعة مُدقّقة كاملة التشكيل، مكتبة لبنان، بيروت – لبنان، ١٩٨٩م: (ص: ٤٤٣)، القاموس المحيط، لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت: ٨١٧)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة للمطبعة الأميرية، ١٣٠١هـ: (١٠٨/٢).

(٣) التّفسير والمفسرون، الذهبي: (١٢/١).

عرفه أبو حيان بأنه: "علم يبحث في كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاته، وأحكامه الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمات ذلك"(١).

وعرفه الزركشي بأنه: "علمٌ يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه، وحِكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة، والنحو، والتصريف، وعلم البيان، وأصول الفقه، والقراءات، ويُحتاج لمعرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ"(٢).

المطلب الثاني: التفسير العلمي الشرعي:

هذا التفسير، أو التأويل، هو المشهور، المعتبر، وغايته: الكشف عن معاني القرآن الكريم، من خلال منهجية واضحة، منضبطة، لها قواعدها، وحدودها، والضابط لها جميعا موافقتها لأصول التفسير، تفسير القرآن بالقرآن، وبالسنة، وبأقوال الصحابة، والتابعين، وما يلحق بها(٣).

وأما متعلقه فيكمن في النصوص العقدية، والتشريعية، التعبدية، بجميع صورها، مع اشتماله لكثير من الأنواع الأخرى، مما له دلالات نحوية، وبلاغية، وأخلاقية، وقصص، وأخبار، وعلوم غيبية، ونحو ذلك(٤).

وقد استفاض العلماء في هذا الصنف من التفسير، واستقصوا كثيرًا من معانيها، ومدلولاتها، ومقاصدها، وإن كانت الإحاطة بجميع معاني القرآن متعذرة، إلا أنه يمكن القول –إجمالًا– : إن ما نقل إلينا من المأثور من تفسير القرآن عن النبي – عليه الصلاة والسلام– وأصحابه، والتابعين، فيه من الفائدة ما يستغنى به عن غيره، وخاصة في العلوم العقدية، ومقاصد الدين، وتشريعاته(٥).

وعلى ذلك فإنه يمكن القول: إن الدلالات العقدية، والشرعية، والتكليفية–سواء أكانت في باب الأحكام التعبدية، أو الخلقية، أو الأحكام العملية– إن وافقت أصول التفسير المجمع عليها، وما أجمع العلماء على قبوله، ووافقت لمقاصد الشريعة، وضوابطها، فإنها تفسير علمي، شرعي، وما دون ذلك فهو: إما أن يكون تفسيرًا علميًّا، وتأويلًا محتملًا، راجحًا كان، أو مرجوحًا، أو تفسيرًا مختلفًا فيه، أو أن يكون تأويلًا، فاسدًا، وتفسيرًا باطلًا. فأما الأول: فما ثبت منه، ووافق ضوابط التفسير المتفق عليها، فيلحق به، وأما الثاني: فهو مردود على صاحبه كائنًا من كان، فالعبرة بموافقة الشرع، لا بموافقة الأشخاص(٦).

قال الشاطبيّ (ت:٧٩٠هـ): "إن الكتاب دال على السنة، وإن السنة، إنما جاءت مبيّنة له، فذلك بالنسبة إلى الأمر، والنهي، والإذن، أو ما يقتضي ذلك، وبالجملة ما يتعلق بأفعال المكلفين من جهة التكليف، وأما ما خرج عن ذلك من الإخبار عما كان، أو ما يكون، مما لا يتعلق به أمر، ولا نهي، ولا إذن، فعلى

(١) البحر المحيط، لأبي حيان، محمد بن يوسف الأندلسي(ت: ٧٤٥هـ): ج١ ص١٢١، دراسة وتحقيق: الشيخ/ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ/ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م: (١٢١/١).

(٢) البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي(ت – ٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث ، القاهر . مصر: (١٣/١).

(٣) ينظر: مقدمة في أصول التفسير، أحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، الناشر: دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ١٤٩٠هـ– ١٩٨٠م: (ص٣٩–٥٠).

(٤) ينظر: مقدمة في أصول التفسير، لابن تيمية: (ص:٣٩).

(٥) ينظر: محاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي(ت:١٣٣٢هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤١٨هـ: (٢٤/١).

(٦) ينظر: مَصَاعِدُ النَّظَرِ للإِشْرَافِ عَلَى مَقَاصِدِ السُّوَرِ، إبراهيم بن عمر، أبو بكر البقاعي (ت:٨٨٥هـ)، الناشر: مكتبة المعارف – الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٧م: (١٠٤/١).

ضربين: **أحدهما:** أن يقع في السنة موقع التفسير للقرآن، فهذا لا نظر في أنه بيان له، **والثاني:** ألّا يقع موقع التفسير، ولا فيه معنى تكليف اعتقاديّ، أو عمليّ، فلا يلزم أن يكون له أصل في القرآن؛ لأنه أمر زائد على موقع التكليف"(١).

المطلب الثالث: التفسير العلمي، التجريبي:

بسبب احتمال بعض نصوص القرآن الكريم لكثير من المفاهيم، والدلالات، والمقاصد، اقتضت الحاجة مزيدًا من البحث في تأويلات بعض النصوص، ودلالاتها التكوينية؛ وذلك أن القرآن حجة الله على خلقه في كل زمان، ومكان، وله في كل يوم مدلولات جديدة، ونكت بديعة، لفظية، أو لغوية، أو علمية تجريبية، يستنبطها العلماء، والباحثون، ولذلك استعمل كثير من المتأخرين لفظ الإعجاز العلمي، في إشارة إلى هذه الأقوال المستحدثة(٢).

حيث إن هذا النوع من القول مبناه الاجتهاد في النصوص غير العقدية، وغير التكليفية، إذ الأمر فيهما، وما يلحق بهما من أصول الدين قد استوفي بموت النبي (صلى الله عليه وسلم)، وما أُجمل منه، أو خَفي على بعض الناس بيّنه الصحابة –رضوان الله عليهم–، وزاد التابعون ذلك البيان بيانًا وتفصيلًا(٣).

ومن ثم فالتفسير العلمي التجريبي، يدور حول النصوص الاحتمالية التكوينية، سواء كانت متعلقة بخلق الإنسان، أو السموات، والأرض أو غيرها، مما جاءت النصوص القرآنية القطعية الدالة صراحة على الحث على تدبره، والسعي للكشف عن مكنوناته، وأسراره(٤).

المبحث الثاني: استدلال ابن عثيمين(٥) بالعلوم التجريبية على معاني بعض الآيات التكوينية ومدلولاتها

تنوع استدلال ابن عثيمين –رحمه الله– عند احتجاجه لتفسير الآيات التكوينية والكونية، لها أو بها، على صور مختلفة، تبعًا لقوة هذه الحجج، وصحة الاحتجاج بها، إذ إنه كان ينساق مع الدليل، ويدور معه حيث دار، وكلما كانت المدلولات المستنبطة قريبة من مقاصد القرآن، ومتلائمة مع نظائر المعاني والآيات، وغير متعارضة مع أصول التفسير المتفق عليها، ولم تخالف الصحيح من أقوال السلف، كلما كان متوافقًا معها، وكلما بعدت عن هذه الأصول، ومقاصدها، فإنه كانت له أحوال ومواقف مختلفة، بحسب قوة الاحتمال وضعفه، ويمكن إيضاح منهجه في الاستدلال بهذه العلوم – التجريبية– من خلال المطالب الآتية

المطلب الأول: التأييد، والاستدلال بما ثبت حقيقة وتُيُقن من سلامته:

ورد فيما وقع بين يدي عدد لا بأس به من الآيات التكوينية التي استدل لمدلولاتها الشيخ ابن عثيمين –

(١) الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الغرناطي، الشهير بالشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، ط١، ١٤١٧هـ–١٩٩٧م: (٤/ ٤٠٦).

(٢) ينظر: مفهوم الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة وآليته الدعوية، د/ صالح بن عبد القوي السنباني، الناشر: مجلة المنبر، الصادرة عن هيئة علماء السودان، العدد: (٢١)، ديسمبر، ٢٠١٤م: (ص:١١–١٨).

(٣) ينظر: مقدمة في أصول التفسير، لابن تيمية: (ص:٣٩).

(٤) ينظر: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد، الشوكاني(ت:١٢٥٠هـ)، الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب – دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ: (٦٠٧/١)، والمدخل لدراسة القرآن الكريم، محمد بن محمد بن سويلم(ت:١٤٠٣هـ)، الناشر: مكتبه السنة – القاهرة، ط٢، ٢٠٠٣م: (١١/١).

(٥) هو الشيخ العلامة محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت: ١٤٢١هـ)، ولم أترجم له لغنية العلم به، واشتهار معرفة الناس به.

رحمه الله- بما نقله أهل الاختصاص من العلماء التجريبيين، ومن ذلك، ترجيح القول بكروية الأرض، وهي من المسائل التي اختلف فيها المتقدمون، وبعض المتأخرين[١]، وقد تجلى من خلال استدلال الشيخ -رحمه الله- ومنهجه في الترجيح في المسألة اعتماده أمور، منها: موافقة النظائر القرآنية، وعدم مخالفة أقوال السلف، ومراعاة المحسوس والمشاهد، وقد أشار إلى الاختلاف في هذه المسألة بعينها، وفصل الاختلاف فيها تفصيلًا كافيًا، شافيًا، فقال عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: ٢٠]: "... وقد استدل بعض العلماء بهذه الآية على أن الأرض ليست كروية بل سطح ممتد لكن هذا الاستدلال فيه نظر؛ لأن هناك آيات تدل على أن الأرض كروية، والواقع شاهد بذلك"[٢]

ثم أكد ذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْأَرْضُ مُدَّتْ ۝٣﴾ [الانشقاق: ٣]، قال: "...هذه الأرض التي نحن عليها الآن غير ممدودة، أولًا: إنها كرة مدورة، وإن كانت جوانبها الشمالية والجنوبية منفتحة قليلًا . أي ممتدة قليلًا . فهي مدورة الآن، ثانيًا: ثم هي -أيضًا- مُعرجة فيها المرتفع جدًا، وفيها المنخفض، فيها الأودية، فيها السهول، فيها الرمال، فهي غير مستوية لكن يوم القيامة ﴿وَإِذَا ٱلْأَرْضُ مُدَّتْ ۝٣﴾ ، أي: تمد مدًّا واحدًا كمد الأديم يعني كمد الجلد، كأنما تفرش جلدًا أو سماطًا، تُمد حتى إن الذين عليها . وهم الخلائق . يسمعهم الداعي، وينفذهم البصر"[٣]، وقال: "... إذًا قوله: ﴿وَإِذَا ٱلْأَرْضُ مُدَّتْ ۝٣ وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ﴾ [الانشقاق: ٣ – ٤]، يعني يوم القيامة فهي إذًا الآن غير ممدودة، إذًا مكورة، والواقع المحسوس المتيقن الآن أنها كروية لا شك، والدليل على هذا أنك لو سرت بخط مستقيم من هنا من المملكة متجهًا غربًا لأتيت من ناحية الشرق، تدور على الأرض ثم تأتي إلى النقطة التي انطلقت منها، وكذلك بالعكس لو سرت متجهًا نحو المشرق وجدتك راجعًا إلى النقطة التي قمت منها من نحو المغرب، إذًا فهي الآن أمر لا شك فيه أنها كروية"[٤].

وكذلك استدل بقول أهل الاختصاص بعلوم الجيولوجيا وطبقات الأرض عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾ [النبأ: ٧]، حيث قال: "...أي: جعلها الله -تعالى- أوتادًا للأرض بمنزلة الوتد للخيمة حيث يثبتها فتثبت به، وهي -أيضًا- ثابتة كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا﴾ [فصلت: ١٠]. وهذه الأوتاد، قال علماء الأرض: إن هذه الجبال لها جذور راسخة في الأرض كما يرسخ جذر الوتد بالجدار، أو وتد الخيمة في الأرض؛ ولذلك تجدها صلبة قوية لا تزعزعها الرياح، وهذا من تمام قدرته ونعمته"[٥].

ثم قال: "...ويعرف هذا علماء (الجيولوجيا) كيف نصب الله هذه الجبال العظيمة، ونصبها جل

(١) لم أذكر تفصيل الاختلاف؛ لطول المسألة وكثرة الاستدلالات والأقوال فيها، ينظر تفصيلها في: الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: ٤٥٦هـ)، الناشر: مكتبة الخانجي – القاهرة: (٢/ ٧٨).

(٢) ينظر الشواهد القرآنية التي استدل بها الشيخ ابن عثيمين على كروية الأرض في تفسيره لجزء عم، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت: ١٤٢١هـ)، إعداد وتخريج: فهد بن ناصر السليمان، الناشر: دار الثريا للنشر، الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م (ص:١٧٩).

(٣) تفسير جزء عم، محمد بن صالح العثيمين(ص: ١١٠)، إعداد: فهد بن ناصر السليمان، الناشر: دار الثريا، الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م: (ص: ١٨٠)

(٤) تفسير جزء عم: (ص: ١٨٠)، وينظر: مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت: ١٤٢١هـ)، المحقق: فتاوى العقيدة جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، الناشر: دار الوطن – دار الثريا، الطبعة: الأخيرة – ١٤١٣ هـ: (٦٤٤/٨)

(٥) تفسير العثيمين: جزء عم (ص: ١٧٨)

وعلا بهذا الارتفاع لتكون رواسي في الأرض لئلا تميد بالناس... وقد قال بعض العلماء: إن هذه الجبال راسية في الأرض بمقدار علوها في السماء، يعني أن الجبل له جرثومة، وجذر في داخل الأرض في عمق يساوي ارتفاعه في السماء، وليس هذا ببعيد أن يُمَكّن الله لهذا الجبل في الأرض حتى يكون بقدر ما هو في السماء لئلا تزعزعه الرياح؛ فلهذا يقول الله (عز وجل):﴿ وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَٰرًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥﴾ وَعَلَٰمَٰتٍ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴾ [النحل: ١٥، ١٦]"[(١)].

غير أنه قدم أقوال المفسرين في معنى الآية، المعتمد على اللغة العربية، وإن كان بالجملة، ثم أكد المعنى الذي ذهب إليه بنظير الآية، ثم بعد ذلك استأنس بقول علماء الأرض.

إذن: فإن هذا – التفسير العلمي التجريبي– إن لزم القول به فلا بد من استعمال النظر فيه، والبحث العلمي، والتجربة، مع مراعاة الضوابط، والقواعد الأصولية، وترك التقليد، وعدم اعتبار منتوج العلماء التجريبيين –من غير المسلمين– حجة إلا بعد تيقن حقيقتها.

المطلب الثاني: التوسط والاعتدال في الاستدلال:

كان من تفسيره –رحمه الله– التوسط والاعتدال في الاستدلال لتفسير أكثر الآيات التكوينية التي أشار بعض المعاصرين[(٢)] إلى وجود إعجاز علمي فيها، كما في قوله تعالى: ﴿ مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴾[الرحمن: ١٩]، حيث بدأ بتفسير الآية وفق أصول التفسير المتفق عليها، ثم أشار إلى مدلول العلوم التجريبية، ولكنه هنا قيده بالاحتمال، ولم يجزم فيه، واشترط له تَيَقُّن ثبوت قول العلماء التجريبين، قال –رحمه الله–: "...مرج بمعنى أرسل البحرين، يعني المالح والعذب، ﴿ يَلْتَقِيَانِ ﴾ ، يلتقي بعضهما ببعض، البحر المالح هذه البحار العظيمة، البحر الأحمر، والبحر الأبيض، والبحر الأطلسي، وهذه البحار كلها مالحة...، والبحر الآخر البحر العذب، وهو الأنهار التي تأتي: إما من كثرة الأمطار، وإما من ثلوج تذوب وتسيح في الأرض...﴿ يَلْتَقِيَانِ ﴾ ، أي: يلتقي بعضهما ببعض عند مصب النهر في البحر فيمتزج بعضهما ببعض، لكن حين سيرهما أو حين انفرادهما، يقول الله –عز وجل –: ﴿ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ ﴾[الرحمن: ٢٠] وهو اليابس من الأرض...إذن: البرزخ الذي بينهما هو اليابس من الأرض هذا قول علماء الجغرافيا، وقال بعض أهل العلم: بل البرزخ أمر معنوي يحول بين المالح والعذب أن يختلط بعضهما ببعض، وقالوا: إنه يوجد الآن في عمق البحار عيون عذبة تنبع من الأرض، حتى إن الغواصين يغوصون إليها ويشربون منها كأعذب ماء، ومع ذلك لا تفسدها مياه البحار، فإذا ثبت ذلك فلا مانع من أن نقول بقول علماء الجغرافيا وقول علماء التفسير..."[(٣)].

فقد أسهب –رحمه الله– في ذكر أقوال المفسرين في الآية، ومعانيها، واختلافهم في معنى البحرين،

(١)تفسير العثيمين: جزء عم: (ص: ١٧٩)

(٢) ينظر: زهرة التفاسير، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة (المتوفى: ١٣٩٤هـ)، الناشر: دار الفكر العربي: (١٠/ ٥٢٩٨)، موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، محمد راتب النابلسي، الناشر: دار المكتبي – سورية – دمشق – الحلبوني – جادة ابن سينا، الطبعة: الثانية ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥ م: (٢/٥٩–٦٠)

(٣) تفسير الحجرات – الحديد، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ)، الناشر: دار الثريا للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٤ م: (ص: ٣٠٨–٣١٠)

وماهية الحاجز بينهما، ثم أشار إلى أقوال العلماء التجريبيين، وحاول التوفيق بين الأخذ بأقوال المفسرين، وأقوال أهل العلوم الأخرى، مع تحوطه لذلك باحتمال الدلالة، واشتراط تحقق أقوال العلماء التجريبيين وتيَقُّنه، وثبوته.

ومن أمثلة ذلك أيضا، ما جاء عند تعليقه على تفسير قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلۡغَيۡثَ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡأَرۡحَامِۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسٞ مَّاذَا تَكۡسِبُ غَدٗاۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسُۢ بِأَيِّ أَرۡضٖ تَمُوتُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴾[لقمان: ٣٤]، وما أشكل على العامة من تعارض الآية مع تنبؤات مراصد الطقس لهطول الامطار، حيث قال: "...فمن ادعى علم الغيب فيما ينزل من المطر في المستقبل فإنه كافر؛ لأنه مكذب لقول الله تعالى: ﴿ قُل لَّا يَعۡلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلۡغَيۡبَ إِلَّا ٱللَّهُۚ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ ﴾[النمل: ٦٥]. وأما من أخبر بنزول مطر، أو توقع نزول مطر في المستقبل، بناءً على ما تقتضيه الآلات الدقيقة التي تقاس بها أحوال الجو، فيعلم الخبيرون بذلك أن الجو مهيأ لسقوط الأمطار؛ فإن هذا ليس من علم الغيب، بل هو مستند إلى أمر محسوس، والشيء المستند إلى أمر محسوس لا يقال: إنه من علم الغيب..."[١].

ومثل ذلك ما أشكل من معرفة الأطباء بحال الأجنة من الذكورة والأنوثة حيث قال: "...فبعض الناس يظن أن هذه التنبؤات مخالفة لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلۡغَيۡثَ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡأَرۡحَامِ﴾[لقمان: ٣٤]، والحقيقة أنها لا تعارضها؛ لأنه كما أشرنا إليه إنما يعارضها لو كانوا يحكمون بهذه الأمور بمجرد العلم، ولكنهم يحكمونها بواسطة آلات محسوسة يتبين بها حال الجو، وهل هو مهيأ للأمطار أو ليس بمهيأ. ومثل هذا ما نُقل أخيرًا من كونهم يعلمون ما في الأرحام من ذكر أو أنثى، يعرفون أنه ذكر أو أنه أنثى، فإن بعض الناس يظن أنه معارض لقوله تعالى: ﴿ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡأَرۡحَامِ﴾، وفي الحقيقة أنه إذا ثبت ذلك فإنه لا يعارض هذه الآية؛ لأن قوله: ﴿ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡأَرۡحَامِ﴾ ما اسم موصول يقتضي العموم، وهو شامل لكل ما يتعلق بهذا الجنين..."[٢].

وقد بيّن –رحمه الله– ضابطا من أوجب الضوابط التي يجب العلم بها، والاتكاء عليها، وهي عدم مخالفة العلم اليقيني الصحيح، للخبر الصحيح الصريح، فقال: ...وبهذه المناسبة أود أن أقول: إنه يجب أن يعلم بأن ما جاء في كتاب الله أو فيما صح عن رسوله صلى الله عليه وسلم من الأمور الإخبارية فإنه لا يمكن أبدًا أن يُكَذِّبها الواقع؛ لأن الواقع أمر يقيني، وما جاء به كتاب الله أو ما صح عن رسوله صلى الله عليه وسلم فهو أيضًا أمر يقيني، إذا كانت دلالاته على مدلوله غير محتملة، ولا يمكن التعارض بين يقينين؛ لأن اليقيني قطعي ولا تعارض بين قطعيين"[٣]

(١) فتاوى نور على الدرب للعثيمين (٤/ ٢).

(٢) فتاوى نور على الدرب للعثيمين (٤/ ٢)، يريد بقوله: "يقتضي العموم" أي: حياة الجنين حال ولادته من حياة أو موت، ومدة حياته طولًا وقصرًا، ورزقه، وصلاحه وفساده، وصحته وسقمه، وذكورته وأنوثته، التي لا تتبين لهم إلا بعد اكتمال تكوين الجنين، وأما في حال الأمشاج فهم لا يعلمون ذلك، ولا يعلمون شيئًا مما يكتبه له الملك بعد نفخ الروح، فهذه جميعًا لا يعلمها إلا الله، ينظر: المرجع نفسه.

(٣) فتاوى نور على الدرب للعثيمين (٤/ ٢، ترقيم الشاملة آليا)

المطلب الثالث: ترك ما لا حاجة لذكره والسكوت عنه[١]:

كان من منهجه –رحمه الله– السكوت عن تفسير كثير من الآيات التكوينية، بل إنه كان يجهر صراحة بوجوب السكوت عن تفاصيل تلك المدلولات، وعدم الخوض فيها، إما لعدم استيفاء الاستدلال حقه من التبيين والإيضاح، وإما لاضطراب المدلول التجريبي، ومن ذلك ما جاء في تفسيره لقول تعالى: ﴿ وَإِذَا ٱلْأَرْضُ مُدَّتْ ﴾ [الانشقاق: ٣]، حيث قرر كروية الأرض وذكر أدلة ذلك، ثم صرح بعدم العلم بكيفية ذلك، وبعض ما يصاحبه من أحداث وتكوينات، كلزوم الماء –البحار والأنهار، وغيرها– لسطح الأرض المكورة وعدم انسكابها عنها، فقال: "... فإذا قال إنسان: إذا كانت زعمْتَ كُرويَّةً كيف تثبت مياهُ البحار عليها وهي كُرويَّة؟ نقول في الجواب عن ذلك: الذي أمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه يمسك البحار أن تفيض على الناس فتغرقهم، والله على كل شيء قدير، قال بعض أهل العلم: ﴿ وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ ﴾ [التكوير: ٦]، أي: حبست ومنعت من أن تفيض على الناس كالشيء الذي يُسجر(يربط)، وعلى كل حال القدرة الإلهية لا يمكن لنا أن نعارض فيها. نقول: قدرة الله – عز وجل– أمسكت هذه البحار أن تفيض على أهل الأرض فتغرقهم، وإن كانت الأرض كروية"[٢].

ومن ذلك ما أشار إليه من الآيات التكوينية التي تصلها يد العلم التجريبي، حيث قال إشارة إلى خلق السماء وما فيها من الآيات عند قوله تعالى: ﴿ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴾ [الغاشية: ١٨]: "...يعني وينظرون إلى السماء كيف رفعت بما فيها من النجوم، والشمس، والقمر، وغير هذا من الآيات العظيمة التي لم يتبين كثير منها إلى الآن، ولا نقول: إن هذه الآيات السماوية هي كل الآيات، بل لعل هناك آياتٍ كبيرة عظيمة لا ندركها حتى الآن، وقوله: ﴿ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴾ ، أي: رفعت هذا الارتفاع العظيم، ومع هذا فليس لها عمد مع أن العادة أن السقوف لا تكون إلا على عمد، لكن هذا السقف العظيم المحفوظ قام على غير عمد ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ﴾ [الرعد: ٢]"[٣]

المطلب الرابع: معارضة الاستدلال المخالف لأصول التفسير ومقاصد القرآن:

من خلال المنهجية السابقة نلحظ أن الشيخ –رحمه الله– اتخذ منهجًا وسطًا عدلًا بين الإفراط والتفريط، فليس من الغالين القائلين بكل قول يثار حول الإعجاز العلمي، أو ما يسميه بعض بالتفسير العلمي، أو الحديث، ونحو ذلك من المسميات، وليس بالجافي المتباعد عن مدلول العلوم التجريبية المعترض عليها بكل حال، فكان –رحمه الله– بين الحالين يقرّ ما أقره الدليل، ويستأنس بما أشار إليه العلم التجريبي، ويسكت عن كثير مما ليس في دليله تثبت وتَيَقُّن، ويعترض على ما ثبت عنده وتيقن له مخالفته لأصول التفسير المجمع عليها، أو خالف مقاصد القرآن، ومن أمثلة ذلك تغليظه على من قال بأن سير الجبال في قوله تعالى: ﴿ وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ ۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ۚ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴾ [النمل: ٨٨]، في الدنيا، وهو من

(١) تفسير جزء عم: (ص: ١٨٠)، وينظر: مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين: ((٨/٦٤٤).

(٢) تفسير القرآن الكريم لابن عثيمين: جزء عم: (ص:١٨٠)

(٣) المرجع السابق: جزء عم (ص: ١٧٨)

علامات دورانها حول نفسها، حيث قال معترضًا على هذا القول: ﴿ وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾ يعني يوم القيامة ولا شك، ومن فسرها بأن ذلك في الدنيا، وأنه دليل على أن الأرض تدور فقد حرَّف الكَلم عن مواضعه، وقال على الله ما لا يعلم، وتفسير القرآن ليس بالأمر الهين؛ لأن تفسير القرآن يعني أنك تشهد على أن الله أراد به كذا وكذا، فلا بد أن يكون هناك دليل: إما من القرآن نفسه، وإما من السنة، وإما من تفسير الصحابة – رضي الله عنهم – أما أن يحول الإنسان القرآن على المعنى الذي يراه بعقله أو برأيه، فقد قال النبي (صلى الله عليه وسلم): "من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار"[(١)][(٢)].

ثم أشار إلى بطلان هذا القول المعتمد على النظريات والافتراضات والعلوم غير المتيقنة، فقال: "... والمهم أن تفسير قوله: ﴿ وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾ [النمل: ٨٨]، يراد به في الدنيا، تفسير باطل لا يجوز الاعتماد عليه، ولا المعول عليه، أما كون الأرض تدور أو لا تدور، فهذا يُعلم من دليل آخر، إما بحسب الواقع، وإما بالقرآن، وإما بالسنة، ولا يجوز أبدًا أن نحمل القرآن معاني لا يدل عليها من أجل أن يؤيد نظرية أو أمرًا واقعًا، لكنه لا يدل عليه اللفظ؛ لأن هذا أمر خطير جدًا"[(٣)].

المبحث الثالث: اشتراطات ابن عثيمين لصحة اعتبار العلم التجريبي، وما يتعلق به لتفسير الآيات التكوينية:

هذه النزعة التفسيرية –التفسير بالعلوم التجريبية– محفوفة بالمخاطر يجب أن تؤخذ بحذر بالغ وحيطة كبيرة؛ لأن الخطأ فيها فيه نوع من التقول على الله بغير علم، فإن خالطه شيء من حب الشهرة والظهور، فإن صاحبه على باب خطير من أبواب الشرك، فإن القرآن كتاب هداية، وليس كتابا تطبيقيا، تجريبيا، وإن كانت فيه إشارات ودلالات لعلوم أخرى يمكن أن تتجلى من خلال البحث والتجريب، إلا أنه يبقى على أصله كتابًا للهداية والتشريع، وليس من وظيفة القرآن التعرض لتفاصيل العلوم الدنيوية؛ فتلك متروكة للناس واجتهادهم، فما وافق من الاكتشافات الحديثة على وجه اليقين القرآن والسنة، ولم يعارضهما بوجه قبلناه، وإلا رد على صاحبه من كان[(٤)]، فلا يجوز لنا أن نعدل عن حقيقة اللفظ القرآني، ونتجه إلى معنى مجازي، أو نظرية علمية، أو مكتشَف لم يثبت إلا إذا كانت هناك قرائن قوية تحيل الأخذ بحقيقة اللفظ، وقد وقع كثيرٌ من العلماء في أخطاء جسيمة حينما عدلوا عن حقيقة اللفظ إلى معنى مجازي دون مبرر لذلك، فوجب أن تكون الحقائق العلمية ثابتة لا تقبل النقد ولا التعديل، أما النظريات التي تحت التجربة، والخاضعة للفحص، والتمحيص، والافتراض فلا مكَانَ لَهَا في هذا المجال فالآيات القرآنيةُ حقائق ثابتة فلا تفسر إلا بحقائق ثابتة[(٥)]، ومن أبرز الضوابط التي يمكن الاعتماد عليها في تقييم صحة الاستنباط العلمي، أو بصياغة أخرى

(١) أخرجه أحمد في مسنده من حديث ابن عباس: (٢/ ٥٠٨) رقم(٢٠٦٨)، والترمذي في سننه: (٥/ ٤٩) رقم(٢٩٥٠)، وقال: " هذا حديث حسن"، والنسائي في السنن الكبرى: (٧/ ٢٨٥) رقم(٨٠٣٠)، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع الصغير وزياداته: (ص: ٨٢٧) رقم(٥٧٣٧).

(٢) تفسير ابن عثيمين: الحجرات – الحديد (ص: ١٨٠)

(٣) المرجع السابق نفسه.

(٤) ينظر: موسوعة علوم القرآن، عبد القادر محمد منصور، الناشر: دار القلم العربي – حلب، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م: (ص: ٦، ١٨٩)

(٥) ينظر: الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، جامعة المدينة العالمية، الناشر: جامعة المدينة العالمية (ص: ٨٨–٩٤)

في تقييم موافقة الاكتشافات لمدلول الآية القرآنية ما يأتي:

– موافقة اللسان العربي، وقواعد اللغة العربية، المتفق عليها[١].

– التوافق مع القواعد المتفق عليها، المتمثلة بضوابط علوم القرآن، ونعني بذلك أن يسلك في تفسير الاكتشافات جميع ما يجب معرفته من علوم القرآن، كأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، ومعرفة العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمفصل ونحوها[٢].

– دراسة هذه المكتشفات في ضوء جميع ما ورد فيها من المأثور من الكتاب والسنة، وأقوال التابعين، وتابعيهم، إلى وقتنا الحاضر، وهو ما يسميه المعاصرون بالدراسات السابقة، التي يجب الإلمام بها من كل حال[٣].

– مراعاة السياق القرآني للآية أو الآيات المتعلقة بإحدى القضايا الكونية دون اجتزاء للنص القرآني عما قبله وعما بعده، مع مراعاة قاعدة: أن العبرة هي بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[٤].

– عدم التكلف وتحميل النصوص ما لا تحتمله، أو لملمت الأقوال الشاذة، التي ظهر ضعفها، وتبينت وهانة حجيتها، ومحاولة لَيِّ أعناقِ الآيات من أجل موافقتها للحقيقة العلمية المزعومة[٥].

– إلمام الطالبين لتفسير القرآن الكريم ببعض العلوم التجريبية، بجميع ضوابط المفسر وصفاته، والعلوم الشرعية، ومقاصد الشريعة، وبلوغهم حد الاجتهاد؛ لأنه على رأي ما قال به –التفسير بالعلوم التجريبية– نوع من تفسير القرآن الكريم بالرأي الاجتهادي، فهذا وجه، والوجه الثاني: الإلمام الكامل في التخصص الدقيق، والبروع فيه؛ ليتبين صدق معرفته بالأقوال التجريبية، ودرجة صحتها، وهل هي حقائق مثبتة، أو افتراضات ونظريات محتملة؟، فالأمر في ذلك جد مبهم، ولا يميزه إلا أهل الاختصاص[٦].

– عدم نقض أقوال المتقدمين، من المفسرين والعلماء الشرعيين، خاصة الصحابة وكبار التابعين؛ وذلك أن التفسير العلمي للآيات التكوينية في أحسن أحواله ما هو إلا لون من الإضافة العلمية، التي يجب أن توافق المقاصد العامة للقرآن والشريعة ككل، إلا فالسابقون قد وفّوا ما عليهم من البيان[٧].

وبعد الذي ذكرته من الضوابط التي وضعها العلماء واشترطوها، وتبيين منهج ابن عثيمين –رحمه الله– من الاستدلال بالعلوم التجريبية في تفسير بعض

(١) ينظر: دلائل الإعجاز في علم المعاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني النحوي (ت ٤٧١هـ)، المحقق: ياسين الأيوبي، الناشر: المكتبة العصرية– الدار النموذجية، الطبعة: الأولى: (ص:١٧٠). عناية المسلمين بإبراز وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، حسن عبد الفتاح أحمد، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف: (ص: ٨٢). الإعجاز العلمي في القرآن الكريم: (ص: ٨٨–٩٤).

(٢) ينظر: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، محمد راتب النابلسي، الناشر: دار المكتبي – سورية – دمشق – الحلبوني – جادة ابن سينا، الطبعة: الثانية ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥ م: (ص: ١٨–١٩). الإعجاز العلمي في القرآن الكريم: (ص: ٨٨–٩٤).

(٣) ينظر: المنار في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير ومصادره، د/ محمد علي الحسن، كلية الدراسات الإسلامية بجامعة الإمارات العربية المتحدة، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ – ٢٠٠٠م: (ص: ٣٨–٤٢).

(٤) ينظر: المنار في علوم القرآن، د/ محمد الحسن: (ص: ٣٨–٤٢).

(٥) ينظر: الآيات الكونية دراسة عقدية، إعداد: عبد المجيد بن محمد الوعلان، الناشر: كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – الرياض، ١٤٣٢ هـ / ١٤٣٣ هـ (ص: ١٣٥–١٤١).

(٦) ينظر: المرجع السابق: (ص: ١٣٥–١٤١).

(٧) ينظر: موسوعة علوم القرآن، عبد القادر منصور: (ص: ٦، ١٨٩). المنار في علوم القرآن، د/ محمد الحسن: (ص: ٣٨–٤٢).

الآيات التكوينية، تبين أنه كان يتبع منهجية واضحة مستندة إلى ضوابط وقواعد ثابتة، قَبِل في ضوئها بعض التأويلات، ورد بعضها وسكت عن بعض، سأبين أبرز تلك الضوابط والاشتراطات التي أشار إليها، بصور مجملة:

– مراعاة أصول التفسير المجمع عليها، سواء أكانت تفسير القرآن بالقرآن بجميع الأحرف المقروء به، أو بالصحيح الصريح من قول النبي (صلى الله عليه وسلم)، أو أقوال الصحابة، وما يلحق بذلك من الأصول. قال –رحمه الله– مشيرًا إلى ذلك: "... فالإنسان يجب أن يفهم النصوص على ما هي عليه، ثم يكون فهمه تابعا لها، لا أن يُخضع النصوص لفهمه أو لما يعتقده، ولهذا يقولون: استدل ثم اعتقد، ولا تعتقد ثم تستدل؛ لأنك إذا اعتقدت ثم استدللت ربما يحملك اعتقادك على أن تحرف النصوص إلى ما تعتقده كما هو ظاهر في جميع الملل والمذاهب المخالفة لما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام، تجدهم يحرفون هذه النصوص لتوافق ما هم عليه، والحاصل أن الإنسان إذا كان له هوى فإنه يحمل النصوص ما لا تحتمله من أجل أن توافق هواه"(١).

– مراعاة عدم تعارض الاستدلالات لظاهر النصوص القطعية الصحيحة، فقال: "...إنه يجب أن يعلم بأن ما جاء في كتاب الله أو فيما صح عن رسوله (صلى الله عليه وسلم) من الأمور الإخبارية فإنه لا يمكن أبدًا أن يُكَذِّبها الواقع؛ لأن الواقع أمر يقيني، وما جاء به كتاب الله أو ما صح عن رسوله (صلى الله عليه وسلم) فهو –أيضًا– أمر يقيني، إذا كانت دلالاته على مدلوله غير محتملة، ولا يمكن التعارض بين يقينين؛ لأن اليقيني قطعي ولا تعارض بين قطعيين؛ وعلى هذا فإذا وجدنا آيةً في كتاب الله ظاهرها كذا ولكن الواقع يخالف الظاهر فيما يبدو لنا، فإنه يجب أن نعرف أن هذا الظاهر ليس هو ما أراده الله –عز وجل–؛ لأنه لا يمكن أبدًا أن يكون الواقع المحسوس مكذبًا للقرآن أبدًا"(٢).

– النهي عن التعجل والابتذال في توجيه كل المزاعم، واعتبارها حقائق يجب تفسيرها تفسيرًا علميًّا، قال: "... فالإعجاز العلمي في الحقيقة لا ننكره، لا ننكر أن في القران أشياء ظهر بيانها في الأزمنة المتأخرة لكن غالى بعض الناس في الإعجاز العلمي حتى رأينا من جعل القرآن كأنه كتاب رياضة وهذا خطأ، فنقول: إن المغالاة في إثبات الإعجاز العلمي لا تنبغي؛ لأن هذه قد تكون مبنية على نظريات، والنظريات تختلف، فإذا جعلنا القرآن دالًا على هذه النظرية، ثم تبين بعد أن هذه النظرية خطأ، معنى ذلك أن دلالة القرآن صارت خاطئة، وهذه مسألة خطيرة جدًّا"(٣). ثم قال: "... ولذلك فأنا أخشى من انهماك الناس في الإعجاز العلمي وأن يشتغلوا به عما هو أهم، إن الشيء الأهم هو تحقيق العبادة؛ لأن القرآن نزل بهذا، قال الله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]" (٤).

– عدم اتباع الهوى في التفسير، وتحميل النصوص القرآنية ما لا تحتمل، قال: "... ومن ذلك بعض المقلدين يفهم النصوص على ما يوافق هواه، فتجده يُحَمِّل النصوص من الدلالات ما لا تحتمل، كذلك –أيضًا– بعض العصريين يحملون النصوص ما لا تحتمله حتى توافق ما اكتشفه العلم الحديث في

(١) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين: (١٠/ ٨١٩).

(٢) فتاوى نور على الدرب، محمد بن صالح العثيمين، الناشر: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين الخيرية، ط١، ١٤٢٧هـ–٢٠٠٦م: (٤/ ٢).

(٣) مؤلفات العثيمين: (٧/ ٢١٧)

(٤) المرجع السابق: (٧/ ٢١٨)

الطب، والفلك وغير ذلك، كل هذا من الأمور التي لا يحمد الإنسان عليها، فالإنسان يجب أن يفهم النصوص على ما هي عليه، ثم يكون فهمه تابعًا لها، لا أن يخضع النصوص لفهمه أو لما يعتقده... والحاصل أن الإنسان إذا كان له هوى، فإنه يُحَمِّل النصوص ما لا تحتمله من أجل أن توافق هواه"(١).

– تقديم الاعتقاد القطعي الصريح، المبني على أصول التفسير المجمع عليها، على الاعتقاد المبني على نتائج ومدلولات العلوم التجريبية، قال: "... ولهذا يقولون: استَدِل ثم اعتَقِد، ولا تعتقد ثم تستدل؛ لأنك إذا اعتقدت ثم استدللت ربما يحملك اعتقادُك على أن تُحرِّف النصوص إلى ما تعتقده كما هو ظاهر في جميع الملل والمذاهب المخالفة لما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام"(٢).

– التفريق بين الاكتشافات التي يُستدل لها من القرآن، أو السنة، وبين الاكتشافات التي ليس لها فيهما –الكتاب والسنة– أصل، قال: "...شيء لم يثبت به الشرع، لكن ثبتت به التجارب، وهذا كثير جدًا من الأدوية المستعملة قديمًا وحديثًا، فإذا ثبت بالاستعمال والتجارب أن هذا له تأثير حسي في إزالة المرض فإنه لا بأس باستعماله، وكثير من الأدوية التي يتداوى بها الناس اليوم إنما علمت منافعها بالتجارب؛ لأنه لم ينزل فيها شرع، فالمهم أن ما أشار إليه السائل من هذه المياه إذا ثبت بالتجارب أن لها تأثيرًا في بعض الأمراض فإنه لا بأس بالاستشفاء بها والذهاب إليها"(٣).

الخاتمة

وتشمل، النتائج والتوصيات:

أولًا: النتائج:

أهم ما توصلت إليه من نتائج أوجزها في الآتي:

١– استدل ابن عثيمين –رحمه الله– ببعض مدلولات العلوم التجريبية، والاكتشافات لبعض معاني الآيات التكوينية، وبعض صور الإعجاز العلمي.

٢– توسط –رحمه الله– في الاستدلال بصورة عامة، فلم يرفض مدلولات الاكتشافات بالجملة، ولم يقبلها –أيضًا– بالجملة.

٣– كان من منهجه –رحمه الله–:

– التأييد والاستدلال ببعض ما ثبت يقينًا قطعيًّا، ولم يقبل الاحتمال أو النقض.

– التوسط والاعتدال بذكر ما يُحتاج إليه، ويستأنس به، في بعض المواضع محل النزاع والاختلاف عند العلماء.

– ترك ما لا حاجة لذكره، حيث سكت عنه ولم يناقشه، وذلك لعلتين: الأولى؛ لأنه مما استأثر الله بعلمه، الثانية لكون الاكتشافات لم تصله، أو لم يتبين ثبوتها.

– معارضة الاستدلالات والاكتشافات المخالفة، والمعارضة لظواهر القرآن الكريم والسنة، ومقاصدهما، والتغليظ على القائلين بها.

٤– توافقت الاشتراطات التي سار عليها الشيخ –رحمه الله– مع الاشتراطات العامة التي وضعها القائلون بالإعجاز العلمي والمحتجين به، إلا أنه أضاف شروطًا إليها، متعلقة بمواصفات المأخوذ به، والمأخوذ عنه، ومقاصد الأخذ، وقدره(٤).

(١) مجموع فتاوى ورسائل العثيمين: (١٠/ ٨١٩)

(٢) المرجع السابق: (١٠/ ٨١٩)

(٣) المرجع السابق: (٢٣/ ٤٢٦)

(٤) ملاحظة: يقصد بالمأخوذ به: المادة العلمية، والمأخوذ عنه (القائل بالاكتشافات النظرية)، ومقاصد الأخذ: (أي علة القول بالاكتشاف

ثانيا: أهم التوصيات والمقترحات:

توصي الباحثة بـ :

١- جمع الآيات التكوينية التي تحدَّث فيها الشيخ -رحمه الله- في كتاب جامع يسهل تناوله.

٢- جمع آراء الشيخ -رحمه الله- في الإعجاز العلمي في الكتاب والسنة.

٣- دراسة اختيارات الشيخ الفقهية المبنية على العلوم الطبية، وغيرها من العلوم.

المراجع

أحمد: حسن عبد الفتاح، عناية المسلمين بإبراز وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين(ت ١٤٢٠هـ)، ضعيف الجامع الصغير وزيادته، أشرف على طبعه: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، (د.ط، د. ت).

بامؤمن: محمد مؤمن، التكلف في التفسير عند المعاصرين، الناشر: دار التفسير، السعودية، ط١، ٢٠١٤م.

البقاعي: إبراهيم بن عمر، أبو بكر (ت:٨٨٥هـ)، مَصَاعِدُ النَّظَرِ للإِشْرَافِ عَلَى مَقَاصِدِ السُّوَرِ، الناشر: مكتبة المعارف – الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٧م.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، أبو عيسى (ت ٢٧٩هـ)، الجامع الكبير – سنن الترمذي، المحقق: بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت، ١٩٩٨م (د.ط).

ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم (ت: ٧٢٨هـ)، مقدمة في أصول التفسير، الناشر: دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ١٤٩٠هـ- ١٩٨٠م، (د. ط).

جامعة المدينة العالمية: الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، الناشر: جامعة المدينة العالمية (د. ط، د.ت).

الجرجاني: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، الفارسي الأصل (ت٤٧١هـ)، دلائل الإعجاز في علم المعاني، المحقق: ياسين الأيوبي، الناشر: المكتبة العصرية- الدار النموذجية، ط١، (د.ت).

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: ٤٥٦هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الناشر: مكتبة الخانجي – القاهرة.

الحسن: محمد علي، المنار في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير ومصادره، كلية الدراسات الإسلامية بجامعة الإمارات العربية المتحدة، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، ط١، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت ٢٤١هـ)، مسند الإمام أحمد، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: دار الحديث – القاهرة، (ط١)، ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م.

أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي (ت: ٧٤٥هـ)، البحر المحيط، دراسة وتحقيق: الشيخ/ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ/ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م.

الذهبي: د/ محمد حسين (ت:١٣٩٨هـ)، التفسير والمفسرون، الناشر: مكتبة وهبة، القاهرة (د.ط، د.ت).

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر(ت: ٣٩٥هـ)، مختار الصحاح، طبعة مُدقّقة كاملة التشكيل، مكتبة لبنان، بيروت – لبنان، ١٩٨٩م.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله (ت: ٧٩٤هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث ، القاهر . مصر.

والإعجاز)، وقدره: (أي قدر الآيات التي فيها إعجاز، فليست الاكتشافات كلها صحيحة).

أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد (ت: ١٣٩٤هـ)، زهرة التفاسير، الناشر: دار الفكر العربي (د.ط، د. ت).

السليمان، فهد بن ناصر، الشواهد القرآنية التي استدل بها الشيخ ابن عثيمين على كروية الأرض في تفسيره لجزء عم، الناشر: دار الثريا للنشر والتوزيع، الرياض، ط٢، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

السنباني: د/ صالح بن عبد القوي ، مفهوم الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة وآليته الدعوية، الناشر: مجلة المنبر، الصادرة عن هيئة علماء السودان، العدد:(٢١)، ديسمبر، ٢٠١٤م.

سويلم: محمد بن محمد (ت:١٤٠٣هـ)، المدخل لدراسة القرآن الكريم، الناشر: مكتبه السنة – القاهرة، ط٢، ٢٠٠٣م.

الشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الغرناطي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

الشوكاني: محمد بن علي بن محمد (ت:١٢٥٠هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب – دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

ابن عثيمين، محمد بن صالح، تفسير جزء عم، إعداد: فهد بن ناصر السليمان، الناشر: دار الثريا، الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد، تفسير الحجرات – الحديد، الناشر: دار الثريا للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

ابن عثيمين، مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين، المحقق: فتاوى العقيدة جمع وترتيب : فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، الناشر: دار الوطن – دار الثريا، الطبعة: الأخيرة – ١٤١٣ هـ.

فتاوى نور على الدرب، الناشر: مؤسسة الشيخ/ محمد بن صالح بن عثيمين الخيرية، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب(ت:٨١٧هـ)، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة للمطبعة الأميرية، ١٣٠١هـ.

القاسمي: محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق (ت:١٣٣٢هـ)، محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.

منصور: عبد القادر محمد، موسوعة علوم القرآن، الناشر: دار القلم العربي – حلب، ط١، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م

النابلسي: محمد راتب، موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، الناشر: دار المكتبي – سورية – دمشق – الحلبوني – جادة ابن سينا، ط٢، ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥م.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، (ت ٣٠٣هـ)، السنن الكبرى، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، ط١، ١٤٢١ هـ – ٢٠٠١ م.

الوعلان: عبد المجيد بن محمد، الآيات الكونية دراسة عقدية، الناشر: كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – الرياض(د. ط)، ١٤٣٢ هـ / ١٤٣٣ هـ.

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية

Jazan University Journal of Human Sciences (JUJHS)

واقع الحكومة الإلكترونية وتحسين الأداء الوظيفي: دراسة حالة للمحكمة العامة بالجبيل

عبدالوهاب شباب الشميلان

قسم إدارة الأعمال، كلية الجبيل الصناعية، مدينة الجبيل الصناعية، المملكة العربية السعودية

The Reality of Electronic Government and Improving Job Performance: a Case Study of the General Court in Jubail

Abdulwahab Shabab Al-Shamilan

Department of Business Administration, Jubail Industrial College, Jubail Industrial City, Kingdom of Saudi Arabia

DOI	RECEIVED الاستلام	Edit التعديل	ACCEPTED القبول
https://doi.org/10.37575/h/edu/22002	2023/10/03	2024/05/23	2024/01/15
NO. OF PAGES عدد الصفحات	**YEAR سنة العدد**	**VOLUME رقم المجلد**	**ISSUE رقم العدد**
22	2024	3	12

الملخص:

الأهداف: هدفت الدراسة إلى تحديد واقع متطلبات الحكومة الإلكترونية وعلاقته بتحسين الأداء الوظيفي للعاملين في المحكمة العامة للجبيل، والكشف عن التحديات التي تواجه تطبيقها .

المنهجية: اعتمدت الدراسة على منهج دراسة الحالة، وأجريت الدراسة على عينة من (٩٠ مفردة) من منسوبي المحكمة العامة بالجبيل بالمنطقة الشرقية للمملكة العربية السعودية خلال عام ٢٠٢٢م.

النتائج: خلصت الدراسة لعدد من النتائج، منها: ارتفاع درجة الوعي بمتطلبات الحكومة الإلكترونية في مجتمع البحث، وثبوت علاقتها بتحسين الأداء الوظيفي للعاملين، وجود تأثير دال إحصائية عند مستوى معنوي بلغ (٠,٠١) لدرجة الوعي بمتطلبات الحكومة الإلكترونية (المتغير المستقل) على الأداء الوظيفي (المتغير التابع).

وأوصت الدراسة بإنشاء مؤسسة عامة للتدريب لتأهيل العاملين بمختلف قطاعات الدولة للتحول نحو الحكومة الإلكترونية.

الكلمات المفتاحية: رؤية المملكة، التحول الوطني، ثورة المعلومات، الحوكمة.

Abstract:

Objectives: The study aimed to determine the reality of electronic government requirements and their role in improving the job performance of employees in the General Court in Jubail, and to reveal the challenges facing their implementation.

Methodology: The study relied on case study approach, and the study was conducted on a sample of (90 individuals) employees of the General Court in Jubail in the Eastern Province in Kingdom of Saudi Arabia during the year 2022 AD.

Conclusion: The study concluded with several results, including: high degree of awareness of electronic government requirements in the research community; their proven role in improving the job performance of employees; and the outcomes proved that there is a statistically significant impact at a moral level of (0.01) on the degree of awareness of electronic government requirements (the independent variable) on job performance (the dependent variable). The study recommended establishing a public training institution to qualify employees in various sectors of the country for transformation towards electronic government.

Keywords: Kingdom's Vision, National Transformation, Information Revolution, Governance.

١. المقدمة

شكلت ثورتا المعلومات وتكنولوجيا الحاسبات والإنترنت نظامًا معاصرًا غيَّر الكثير من أوجه الحياة خلال السنوات القليلة الماضية، وزادت معدلات اعتماد الدول والأفراد على النظم الإلكترونية في شتى المجالات، فقد أصبح التحول الرقْمي ضرورة ملحة في جميع قطاعات المجتمع (sandkuhl and Lehmann, 2017) كما ساهمت تطبيقاتها المتعددة في تمكين الحكومات من تطوير خدماتها المقدمة للمواطنين، عبر ما بات يعرف بالحكومة الإلكترونية؛ حيث أصبحت

تطبيقاتها من العوامل التي تؤدي إلى التقارب المنشود بين مؤسسات الدولة المختلفة والمواطنين؛ بما توفره من خدمات تتسم بالتفاعلية بين الطرفيْن والموثوقية، فضلًا عن توفير الوقت والجهد والتيسير على المواطنين، وتحديًا للبيروقراطية التي تثقل كاهل المواطن بالإجراءات الروتينية المرهقة التي ترافق اللجوء للمصالح الحكومية لإنجاز الأعمال أو الحصول على المعلومات، في مقابل إنجازها بواسطة الحكومة الإلكترونية في دقائق معدودة، وهذا ما أكدته الدراسات السابقة، التي أظهرت نتائجُها أن استخدام التقنيات الرقمية يحسن من الأداء الوظيفي (Wang, et al., 2020)

ولهذا فقد أنشأتْ المملكة العربية السعودية اللجنة الوطنية للتحول الرقمي؛ للمساهمة في تنمية التحول الرقمي بالقطاعيْن العام والخاص، تزامن ذلك مع تبني رؤية المملكة ٢٠٣٠، وهي الرؤية التي تطرح العديد من المبادرات التي تستهدف في جانب منها أن تصبح المملكة واحدة من أفضل دول العالم في مؤشرات التحول نحو الحكومة الإلكترونية، وذلك من خلال توجه عام يهدف إلى إحلال التقنيات الرقمية والتكنولوجية محل أنظمة العمل التقليدية بقطاعات العمل الحكومية المختلفة، بما يُسهِم في تطوير العمل الحكومي ورفع كفاءة العاملين في مختلف القطاعات التنفيذية والإدارية.

ولإنفاذ تلك الأهداف عملت المملكة على تطوير البنية التحتية وخدمات الإنترنت، وتعزيز أداء الخدمات الإلكترونية وجودتها، ورفْع معدلات ظهور الجهات الحكومية على محركات البحث، استنادًا إلى تطبيق مجموعة من المعايير المهنية والتقنية المناسبة يرافقها جهود زيادة الوعي العام بالخدمات التي تقدمها الحكومة إلكترونيًا، والتعرف على مهامها وخصائصها، بما يفيد في إثراء تعامل المستفيدين، وتعظيم الاستفادة من تلك الخدمات.

وتعد وزارة العدل أحد الهيئات الحكومية التي بدأت في اتخاذ إجراءات تنفيذية لتحويل معاملاتها للشكل الإلكتروني، وتطوير استخدام التقنيات الحديثة في المنظومة العدلية وتعزيزها؛ تحقيقًا لأهداف التحول الرقمي، وتحسين أداء العاملين بالقطاع العدلي، ممَّا يساهم في رفع رضا المستفيدين عن الخدمات العدلية، في ضوء ذلك جاءت فكرة هذه الدراسة التي ستبحث في موضوع واقع الحكومة الإلكترونية وتحسين الأداء الوظيفي للعاملين بهذا القطاع المهم من قطاعات الدولة، وذلك من خلال دراسة حالة للمَحْكَمَةِ العامة بالجبيل.

٢. إشكالية الدراسة

شهدت السنوات الأخيرة تزايدًا في اعتماد الحكومات في مختلف أنحاء العالم على التحول من أنظمة العمل التقليدية إلى نظام تكنولوجي رقمي، وتحولت الأدوات الورقية التقليدية إلى آليات رقمية، وأتاحت التكنولوجيا الرقمية للمؤسسات الفرصة لتوفير آليات تعمل على فتح مساحة جديدة من التواصل، والمشاركة في إطار من الشفافية والديموقراطية (Sagarik el al., 2018)، بما يعمل على تعزيز الأداء الوظيفي وتطويره لتلك المؤسسات من جهة، وتيسير الحصول على الخدمات للمواطنين، وتقوية علاقات الثقة المجتمعية والمشاركة من جهة أخرى (Romero el al., 2022).

وتناغمًا مع تلك التطورات الحادثة في أنظمة العمل، والتنامي المتسارع نحو تبني الأنظمة غير التقليدية المعتمدة على التكنولوجيا الحديثة في العمل، نمى خلال السنوات الماضية توجه كبير داخل المملكة

يهدف إلى التوسع في التوجه نحو ما أطلق عليه "الحكومة الإلكترونية"، وقد تبنت وزارة العدل بالمملكة تطبيق مبادرات الحكومة الإلكترونية في تسيير عمل المرفق القضائي؛ وذلك لتحقيق العديد من الأهداف المتعلقة بتسيير العمل والتوجه نحو حوكمته، فضلًا عن الاستفادة من المميزات التي تقدمها الأنظمة الإلكترونية في مجال الخدمات الحكومية، من سرعة الأداء، ودقة العمل، والقدرة على المراقبة والسيطرة، إلى جانب المكاسب التي يحققها العاملون في مؤسسات الدولة المختلفة من التوجه نحو تطبيق آليات الحكومة الإلكترونية، وعلى وجه الخصوص ما يتعلق منها بتحسين بيئة العمل وجودته.

ومن ثَمَّ جاءت فكرة هذه الدارسة التي تبلورت إشكاليتها البحثية في التساؤل العام: ما واقع الحكومة الإلكترونية وعلاقته بتحسين الأداء الوظيفي للعاملين بالمحكمة العامة للجبيل؟ وتحت هذا التساؤل العام تسعى الدراسة للإجابة على الأسئلة الفرعية الآتية:

-ما مستوى الوعي بمتطلبات الحكومة الإلكترونية في مجتمع البحث؟

-ما واقع مساهمة الحكومة الإلكترونية في تحسين الأداء الوظيفي للعاملين في مجتمع البحث؟

-ما التحديات على التحديات التي تواجه تطبيق الحكومة الإلكترونية؟

-ما طبيعة العلاقة بين درجة الوعي بمتطلبات الحكومة الإلكترونية وبين درجة مساهمتها في تحسين الأداء الوظيفي للعاملين؟

-هل تؤثر درجة الوعي بمتطلبات الحكومة الإلكترونية في درجة مساهمتها في تحسين الأداء الوظيفي للعاملين؟

٣. أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى دراسة حالة واقع الحكومة الإلكترونية وعلاقتها بتحسين الأداء الوظيفي للعاملين بالمحكمة العامة بالجبيل، ويتفرع عن هذا الهدف الرئيس الأهداف التفصيلية الآتية:

- تحديد مستوى الوعي بمتطلبات الحكومة الإلكترونية في مجتمع البحث.

- تحديد واقع مساهمة الحكومة الإلكترونية في تحسين الأداء الوظيفي للعاملين في مجتمع البحث.

- وصف التحديات التي تواجه تطبيق الحكومة الإلكترونية.

- تحديد طبيعة العلاقة بين درجة الوعي بمتطلبات الحكومة الإلكترونية وعلاقتها بتحسين الأداء الوظيفي للعاملين.

- قياس درجة تأثير الوعي بمتطلبات الحكومة الإلكترونية في تحسين الأداء الوظيفي للعاملين.

٤. أهمية الدراسة

-تُغطي هذه الدراسة فجوة مهمة في الاهتمام البحثي بقضايا الحكومة الإلكترونية وعلاقتها ببعض المتغيرات المتعلقة بالإدارة والأداء الوظيفي في مؤسسات العمل السعودية، فمن استعراض الدراسات السابقة تبين للباحث أنه لا توجد دراسة تناولت واقع الحكومة الإلكترونية وعلاقته بالأداء الوظيفي للعاملين بمؤسسات الدولة.

- تُسهم نتائج هذه الدراسة في تقديم رؤية علمية في التعامل مع التحولات التكنولوجية في إطار الدور المناط بالمؤسسات الحكومية لخدمة المواطنين، ووضع محددات لمواجهة أي معوقات تحول دون تقديم تلك الخدمات على أكمل وجه.

٥- الإطار النظري للدراسة

١-٥ مفهوم الحكومة الإلكترونية

يشير مصطلح الحكومة الإلكترونية إلى استخدام الحكومات تقنيات المعلومات والاتصالات الجديدة في الوظائف الحكومية؛ لتحقيق الرفاهية الاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية، والنهوض بأداء المؤسسات القائمة، وإعادة تنظيم التفاعل الشبكي بين الحكومة ومواطنيها من ناحية، وبين مختلف قطاعات الإدارات الحكومية من ناحية أخرى، وكذلك بين الشركات وموظفيها من جهة ثالثة (حسين،٢٠١٣)، ويشتمل ذلك على بُعدين: البعد الإداري، ويتمثل في توفير المعلومات والخدمات الحكومية لمختلف أصحاب المصلحة، والبعد السياسي: ويتمثل في تعزيز الشفافية والمساءلة والمشاركة في الأنشطة الحكومية (Saylam and Yildiz, 2022)؛ لذا فإن تطبيق الحكومة الإلكترونية يعد تحولاً رقميًا للوحدات الحكومية؛ حيث تتم جميع الأنشطة الإدارية إلكترونيًا لتعزيز التنسيق، وزيادة العمل الحكومي، وتسريع تقديم الخدمات للمواطنين (El Massah Mohieldin, 2020).

كما تعد خدمات الحكومة الإلكترونية المتكاملة المتمحورة حول المواطن السمة المميزة لحكومة إلكترونية ناضجة على الرغم من اختلاف تطبيقها من نظام لآخر أو من حكومة لأخرى، إلا أن جميع تلك الحكومات تعمل على توفير التكامل الافتراضي للمعلومات والخدمات التي كانت تُستخدم فيما مضى، ممَّا يستغرق وقتًا طويلاً لتجميع المعلومات (Lee, 2010) ؛ لما تمثله من نقلة نوعية في طريقة عمل القطاع العام من حيث القيم والثقافة الهيكلية، وكيفية أداء الحكومة لواجباتها وتسيير الأعمال، كنتيجة حتمية لاعتمادها على إمكانات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات كمحرك رئيس للتغيير والعمليات العامة (Basamh., et al., 2014).

٢-٥ الحكومة الإلكترونية وتحسين الأداء الوظيفي:

يعتمد تحسين الأداء الوظيفي وَفقًا لدراسة (الأقرع، ٢٠١٩) على استخدام جميع الموارد المتاحة لتحسين المخرجات وانتاجية العمليات، وتحقيق التكامل بين التكنولوجيا الصحيحة التي توظف رأس المال بالطريق المثالي، ويتطلب تحسين أداء أية منظمة توازن العناصر الأربعة الآتية: (الجودة، الإنتاجية، التكنولوجيا، التكلفة)؛ لذا تعمل المؤسسات المختلفة على زيادة تحسين أداء موظفيها الذي يتحدد بثلاثة عناصر، هي: تحسين الموظف: يجب أن يكون تحسين الموظف هو الخطوة الأولى ويلزمها أن تأتي الرغبة في التغيير من الداخل، ويتحقق هذا التحسن من خلال التركيز على نقاط القوة لدى العاملين وتطويرها، والموازنة بين ما يرغب الموظف في القيام به وبين المهام التي يتميز بها، وتطوير طريقة الأداء لتتوافق مع اهتمامات الموظف مما يزيد من التحسينات المطلوبة لمصلحة الوظيفة. تحسين الوظيفة: تمنح المهام الوظيفية المختلفة فرصة لتطوير الأداء إذا لم تتعارض قدرات الموظف ومهاراته مع واجبات العمل، لذلك يجب أن تكون المهام الوظيفية في نطاق خبرات الموظف، مع توسيعها وإثرائها من خلال تزويده بمزيد من المهام، وزيادة مستوى المسؤوليات الموكلة إلى الموظف. تحسين الموقف: يؤثر الموقف على سلوك الفرد اعتمادًا على المعرفة، والبحث.

ونظرًا لكون تحسين الأداء الوظيفي من أهم المؤشرات التي تدل على فعالية الحكومة الإلكترونية، كان لابدَّ من الإشارة إلى أهمية قياس مستوى الأداء؛ لأنه الطريق الوحيد للتأكد من سلامة خطط المنظمة،

وتوجهها نحو تحقيق أهدافها، فلم يعد قياس الأداء وممارسته في القطاع الحكومي في المملكة ترفًا بل أصبح ضرورة ملحة لتحسين الخدمات المقدمة وتجويدها (القحطاني،٢٠١٢). فالهدف من قياس الأداء الوصول إلى أداء الموظف وتقييمه وتطوير العمل المستقبلي، كما يوفر أساسًا منهجيًا للتعرف –بشكل فعَّال– على القدرات الحالية والمحتملة وتقييمها بشكل متكرر، حيث يتكون أداء الموظفين من جودة العمل وكميته، والالتزام بالمواعيد المحددة لإنجاز المهام، والقدرة على العمل ضمن فريق.

ويساهم التقييم في زيادة كفاءة الموظفين وأدائهم ، إذ إن تقييم الموظفين بشكل فعال يُمكِّن المؤسسة من تحديد نقاط القوة والضعف لدى الموظف بشكل موضوعي، ثم التمكن من تقديم المشورة للموظفين لتحسين مواطن الضعف، وتطوير مواطن القوة؛ لتحقيق أهداف المؤسسة (Mborea and Cheruiyotbn, 2017)، ويساعد قياس الأداء في معرفة فاعلية أداء الأقسام والوحدات المتنوعة في تحقيق الأهداف الموضوعة، وإنشاء خطط عمل قصيرة وطويلة الأمد تعتمد على المعرفة الواعية بمستوى أداء العاملين بالمؤسسة بما تتناسب مع الخطة الإستراتيجية المعدة سلفًا وتنفيذها، كذلك يساهم في تحديد نقاط القوة والضعف التي تعاني منها الأنشطة والعمليات بالمؤسسة، وزيادة القدرة التنبؤية في تحليل الاتجاه بالاعتماد على المعلومات التي يوفرها القياس في مختلف المستويات (محمد، ٢٠١٩).

٣-٥ مفهوم الأداء الوظيفي

يعد الأداء الوظيفي الوسيلة الأساسية لتحقيق أهداف العمل، فضلًا عن أنه يعبر عن مستوى التقدم الحضاري والاقتصادي لجميع الدول المتقدمة والنامية على حد سواء، وما زالت المنظمات تبحث عن قيادات جديدة عن طرق إعادة تصميم هياكلها، ومحاولات إشراك الآملين في وضع السياسات بصورة أكبر، واستحدثت نظام حلقات الجودة، وابتداع حوافز جديدة للجهود الفردية والجماعية الملموسة، ومئات الأساليب الأخرى التي تركز على تحقيق غاية واحدة هي تحسين الأداء الوظيفي (السكرأن، ٢٠٠٤).

وقد قدَّم الباحثون والعاملون في الحقل الإداري عددًا من التعريفات لمصطلح الأداء الوظيفي، منها تعريف (محمد،٢٠٠١) الذي ذكر فيه أن الأداء الوظيفي يشير إلى درجة تحقيق المهام المكونة لوظيفة الفرد وإتمامها، ويعكس الكيفية التي يتحقق بها، أو يشبع بها الفرد متطلباته الوظيفية، وربط (الربيق،٢٠٠٤) السلوك الوظيفي بكل من سلوك الفرد والمنظمة، فهو يحتل مكانة خاصة باعتباره الناتج لمحصلة جميع الأنشطة بها، وعرفته (فرحي،٢٠١٧) إجرائيًا بأنه: كل جهد فكريّ وعضلي يبذله العامل في موقع عمله مقابل عائد مادي.

ومن مراجعة الباحث للعديد من التعريفات التي قدمت لمصطلح الأداء الوظيفي، تبين أن جلّ تلك التعريفات لا تخرج عن السياق السابق، فالأداء الوظيفي يشير إلى السلوك الإنساني في مجال العمل، أي الإنجاز المتحقق نتيجة بذل الفرد لجهد سواء كان جهدًا فكريًا أو بدنيًا، ودرجة إتمام الفرد لمهامه الوظيفية الموكلة إليه، من الدراسات التي أخذت بهذا المعني دراسة (الطوالبة،٢٠١٢) ودراسة (سليمان،٢٠١٤) ودراسة (منسول وبن ملوكة،٢٠١٨) ودراسة (ضحوي،٢٠٢١).

٤-٥. توجه المملكة العربية السعودية نحو الحكومة الإلكترونية:

سارعت المملكة العربية السعودية إلى وضع خطة استراتيجية لتطبيق مفهومها للحكومة الإلكترونية وفقاً لرؤية المملكة ٢٠٣٠، وقد تمَّ التعبير عن تلك الاستراتيجية في إطار خطة متكاملة بالبرامج التنفيذية المتتالية ٢٠٣٠م، بما تشتمل عليه تلك البرامج من أنشطة وإجراءات وتشريعات تدعم التحول الرقمي؛ إيمانًا من قيادات المملكة بدور تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات في خدمة المواطن السعودي.

واعتمدت المملكة على التخطيط الاستراتيجي الواعي في تحديد رؤية واضحة لمشروع الحكومة الإلكترونية من حيث الدور والأهداف والبرامج التنفيذية المحققة لأهدافها، ووضع إطار زمني محدد لتنفيذ رؤيتها، وهو ما ظهر جليًا في البرامج التنفيذية المتتالية لرؤية المملكة ٢٠٣٠م، التي تحدد بدقة وشمولية ما تمَّ إنجازه في السنوات الماضية، إضافة إلى الخطوات المقرر القيام بها في السنوات القليلة القادمة (McLoughlin et al., 2013).

وقد حققت الحكومة الإلكترونية السعودية طفرة كبيرة في المؤشرات القياسية العالمية للتحول نحو الحكومة الإلكترونية؛ حيث صنَّفها تقرير البنك الدولي ضمن المجموعة الأولى للدول الرائدة في مجال تقديم الخدمات الحكومية، كما احتلت المرتبة الثانية في مؤشر التنافسية الرقمية ضمن دول مجموعة العشرين، كما حققت المملكة المركز الثالث عالميًا في انتشار الإنترنت بنسبة (٩٥%)، واكتمال جاهزية الخدمات الإلكترونية الحكومية بنسبة (٩٨%) وفقًا لمؤشر (OSI) التابع لمؤشر الأمم المتحدة (الرابغي، ٢٠٢٢م).

وفي هذا الإطار -وضمن خطة التحول نحو الحكومة الإلكترونية- أطلقت وزارة العدل (بوابة ناجز) التي تقدم أكثر من مائة خدمة عدلية إلكترونية؛ بهدف الوصول إلى تحسين جذري في الخدمات التي تقدمها المنظومة العدلية، متمثلة في الأبعاد الآتية: خدمات القضاء، خدمات التنفيذ، خدمات التوثيق، خدمات الصلح، كما تم تدشين مبنى مركز المصالحة النموذجي، أول محكمة نموذجية في الرياض، كما حصل مركز تحقيق الدعاوي على شهادة الأيزو حيث قام بتدقيق ٢،٥ مليون عملية تدقيق لقضايا، وإقامة (٢٤٠) دورة تدريبية لعدد (٢٥٠) باحثة شرعية وقانونية، ونظام التوثيق المتكامل، ومركز الإسناد والتصفية إنفاذ، ومنصة نافذ، وفيما يخص رقمنة الثروة العقارية فقد تمَّ حصر أكثر من (٩١) مليون وثيقة لأكثر من (٦٥) جهة وتجميعها، ونقل أكثر من (٨٨) مليون وثيقة إلى معامل الرقمنة المركزية، إضافة إلى إطلاق قاعدة البيانات الإحصائية وغيرها. (الدليل المرئي لشروحات الخدمات الإلكترونية لوزارة العدل).

كذلك تم تدشين مبادرة نظام إدارة القضايا المتكامل الذي يتعمد على التحول الرقمي الشامل لجميع إجراءات منظومة التقاضي،، وأتمتة للعمليات الإدارية والمالية والإجرائية في محاكم التنفيذ ودوائرها وفي الجهات الإدارية ذات العلاقة؛ للرقي بمستوى الخدمات المقدمة، وزيادة الكفاءة التشغيلية، وزيادة قدرتها لنقل أنواع مختارة من القضايا إليها بعد تحويلها إلى سندات تنفيذية، بما يساهم في تقليل التدفق على المحاكم، وتسهيل وسرعة إجراءات السداد، وتحصيل أموال التنفيذ، وزيادة مستويات الضبط والرقابة، وتحسين تجربة المستفيدين (حافظ، ٢٠٢١).

٥-٥ معوقات التحول نحو الحكومة الإلكترونية:

في سبيل تقديم نموذج ناجح للحكومة الإلكترونية، تمَّ حصر العديد من التحديات التي تواجه تطبيق الحكومة الإلكترونية، منها: المعوقات الإدارية التي تمثل –في التمسك بالتقاليد المؤسساتية– عقبات أكبر من صعوبات التكنولوجيا الجديدة بحد ذاتها عند محاولة تنفيذ الحكومة الإلكترونية أو مبادرات الحكم الإلكتروني (Bernhard, 2014)، بالإضافة إلى مقاومة التغيير الذي قد ينجم عن مخاوف من تكنولوجيا المعلومات والشك الناجم عن إخفاقات الماضي، أو الخوف من حدوث تغييرات في موازين القوى، والنفور من المخاطرة لأولئك الأفراد ممَّن لا يتمتعون بالقدرة على مواكبة التطورات في مجال عملهم وتمسكهم بالطرق التقليدية التي أتقنوها بتقادم الزمن (Veenstra et al., 2011)؛ حيث يؤدي الاعتماد على التكنولوجيا إلى إحداث كثير من التغييرات في الهياكل الوظيفية من إعادة توزيع المهام، وتغيير المراكز الوظيفية والإدارية؛ لذا يكون من المتوقع مقاومة التغير، فضلاً عن ذلك هناك المعوقات البشرية التي تتمثل في شقين، هما: (نقص الكفاءات في برنامج الحكومة الإلكترونية(الحسبان، والحايك، ٢٠١٧).

وتمثل الفجوة الرقمية للمواطنين أحد أهم التحديات التي تواجه الحكومة الإلكترونية، فعلى الرغم من بدء تنفيذ البرنامج الوطني للحكومة الإلكترونية ورؤية برنامجها الجريئة الهادفة إلى ضمان استخدام الجميع خدمات الحكومة الإلكترونية، إلاَّ أن بطء معدل تنفيذ الحكومة الإلكترونية يرجع إلى تحديات يرتبط معظمها بجوانب المواطن المستخدم، تلك الفجوة ليست مقصورة على المواطنين فقط، بل موظفي الحكومة، فعلى الرغم من التحسن في التواجد الإلكتروني في المملكة، إلاَّ أن العديد من المواطنين لا يزالون غير قادرين على الوصول إلى خدمات الحكومة الإلكترونية، كما أن جودة خدمات الحكومة الإلكترونية لا تتوافق مع توقعات المواطنين (Basamh et al., 2014).

كذلك المعوقات المادية التي تتمثل في احتياج مشروع الحكومة الإلكترونية إلى تمويل كبير، وتعتمد كلفة إقامته على متطلبات البنية التحتية لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات، ونموذج الخدمة المقدمة؛ حيث يكون النوع الأكثر تكلفة من الخدمات هو الأكثر تعقيدًا (حسن، وزكر، ٢٠١٨)، وأخيرًا المعوقات التقنية: وتتمثل في ضعف قطاع التقنيات الحديثة في الدول النامية، وضعف البنية التحتية لشبكات الاتصال في بعض المناطق، وندرة اتباع الطرق العلمية لتحديد الاحتياجات اللازمة لمختلف الوحدات، وقلة توافر المبرمجين والفنيين المتخصصين، ونقص الخبرة الرقمية الذي قد يؤثر بالسلب، ويعيق إنجاز المهام على الشكل المطلوب تحقيقه (القحواش، ٢٠٢٠م)، فضلاً عن سهولة اختراق النظام وعدم ضمان سرية وأمان المعلومات، اقتطاع جزء كبير من ميزانية الدولة؛ ممَّا قد يؤثر على أولويات تنفيذ الخدمات العامة(محمود، ٢٠٢٢).

وعلى مستوى المملكة –ولأجل مواجهة هذه التحديات– سارعت المملكة إلى اتخاذ عديد من الإجراءات، جاء في مقدمتها التخطيط الاستراتيجي، الذي يتضمن تحديد رؤية واضحة لمشروع الحكومة الإلكترونية، ويتطلب ذلك وفقًا للدراسات "اتخاذ مجموعة من القرارات والمنهجيات التي تحدد طريقة عمل المؤسسة وخطوات تطويرها على المدى القصير والطويل" (Pedersen, 2018)، إضافة إلى الجهود الإدارية الواعية التي تعمل على نجاح المنظومة من خلال رفع

معدل ثقة المواطنين بالخدمات الإلكترونية، والحفاظ على الأمن السيبراني، وضمان خصوصية المعلومات الخاصة بالأفراد والمؤسسات وأمنها، وتنفيذ خطوات تُحسِّن الثقة في المعاملات الإلكترونية وغيرها من التعاملات التي تتم في بيئة رقمية (لجنة الأمم المتحدة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا، ٢٠١٤). فضلًا عن العمل على تطوير البنية التحتية التكنولوجية، وتهيئة المواطن السعودي وإعداده ليصبح مواطنًا رقميًا؛ وهو ما يستوجب إمداده بالعديد من المهارات القائمة على التكنولوجيا الرقمية (القحطاني، ٢٠١٨)، وأخيرًا وضع التشريعات والتنظيمات اللازمة؛ وهذا يتطلب توفير جملة من القوانين لضمان الأمن وسرية البيانات والوثائق، وحماية التوقيع الإلكتروني وغيره من الجوانب الحساسة في هذا الشأن، (بريك، ٢٠٢٠).

٦- الدراسات السابقة:

أسفرت القراءة المتأنية التي قام بها الباحث لعدد كبير من الدراسات التي بحثت في قضايا الحكومة الإلكترونية أو الرقمية وموضوعاتها، عن تقسيم مقترح لتلك الدراسات التي_ وفقًا لرؤية الباحث_ انقسمت إلى مسارين أساسين: المسار الأول، ركزت دراساته على متطلبات التحول نحو الحكومة الإلكترونية، وأسباب التحول لهذا النمط وواقع تطبيقه الفعلي على أرض الواقع، أما المسار الثاني، فركزت دراساته على العلاقة الارتباطية والتأثير المتبادل بين تطبيق الحكومة الإلكترونية وبعض المتغيرات الأخرى.

المسار الأول: تنوعت القضايا والموضوعات التي ناقشتها الدراسات التي تقع ضمن نطاق المسار الأول؛ حيث ركزت دراسة الرابغي (٢٠٢٢) على مبررات التوجه نحو الحكومة الإلكترونية والمتطلبات اللازمة لنجاحها، في حين بحثت دراسة محمد، والغبيري (٢٠٢٠) في موضوع معدلات التحول الرقمي في المملكة العربية السعودية، وبحثت دراسة العساف (٢٠٢٠) في الأبعاد التنظيمية، والمتطلبات المرتبطة بالتحول نحو الحكومة الإلكترونية، وناقشت دراسة (Basamh, 2014)، ودارسة (Alassim el al.,2017) المتطلبات البشرية اللازمة لتنفيذ الحكومة الإلكترونية، في مقابل ذلك ركزت دراسة (Pedersen,2018)، ودراسة (Mousa and Alghamdi,2018) على المتطلبات التنظيمية واللائحة لتطبيق الحكومة الإلكترونية، والتحديات التي تواجهها في هذا الشأن، كما ناقشت دراسة بريك (٢٠٢٠) مبررات التحول للحكومة الإلكترونية.

المسار الثاني-ناقشت الدراسات التي وقعت ضمن نطاق هذا المسار البحثي العلاقة بين الحكومة الإلكترونية وبعض المتغيرات الأخرى، مثل: التحسن الوظيفي، والتأثير الذي يمارسه هذا النمط من الحكومات على الأبعاد التنظيمية للعمل؛ فقد بحثت دراسة (Mauka,2020)، ودراسة (الحسيني والخيال، ٢٠١٣)، ودراسة (بوبكر وقديد،٢٠٢١)، ودراسة (الحسن، ٢٠١٦م)، ودراسة (الحسيني، والخيال، ٢٠١٣م)، ودراسة (مكي، ٢٠٢١)، ودراسة (حافظ،٢٠٢١) التأثيرات الناجمة عن تطبيق الحكومة الإلكترونية في مؤسسات العمل، وقد أكدت نتائجها -بوجه عام- على أن ثمة تأثير إيجابي واضح لتطبيق الحكومة الإلكترونية على أداء الموظفين، فالمعاملات في ظل تلك الحكومة تتميز بالدقة والجودة على عكس الوضع في الماضي، ومن ثم فإن تطبيق هذا النمط من الحكومة يؤدي إلى تطوير العمل الإداري على وجه العموم، من خلال رفع كفاءة الأداء التنظيمي الذي يرتبط بقدرة المنظمة على

استخدام الموارد الموجودة بطريقة فعّالة؛ للوصول إلى أعلى مستويات النجاح والتقدم في المستقبل، أو أنها أداة يمكن أن تحقق المنظمة أهدافها وغاياتها من خلال أفضل استخدام واستثمار لمواردها المادية، أو المالية، أو البشرية الخادمة للمجتمع، فضلًا عن القدرة على الاستجابة لتغيرات السوق؛ حيث إن توافر البيانات المالية والإنتاجية الكافية عن كافة مراحل سلسلة القيمة يساهم في سرعة اتخاذ القرار في الوقت المناسب، فالمنصات الرقمية المصحوبة بتقنيات تحليل البيانات المتقدمة، وبرامج التواصل عن بُعد تُقدم رؤية شاملة حول المخاطر المحتملة، وتمنح القدرة على اتخاذ الإجراءات الاحترازية لتفادي حدوث تلك المخاطر، أو التخفيف من آثارها.

موقع الدراسة الراهنة من الدراسات السابقة: من استعراض الباحث للدراسات السابقة في مجال الحكومة الإلكترونية على مستوى المملكة العربية السعودية، تبين له أن أيًّا من تلك الدراسات لم يقس درجة تحقق متطلبات الحكومة الإلكترونية في مؤسسات العمل السعودية، وربطها بدرجة التحسن الوظيفي للعاملين، وهذا ما يعد الإضافة التي تقدمها الدراسة الراهنة.

٧-تصميم الدراسة

٧-١. نوع الدراسة: وفقًا لطبيعة موضوع البحث وأهدافه، وما تم طرحه من أسئلة، يقع البحث الراهن ضمن نطاق البحوث الاستكشافية، وذلك من خلال التركيز على واقع تطبيقات الحكومة الإلكترونية في مجتمع البحث وعلاقتها بتحسين الأداء الوظيفي للعاملين.

٧-٢ منهجية الدراسة:

اعتمدت الدراسة على منهج دراسة الحالة، وذلك من خلال فحص واقع الحكومة الإلكترونية وتحسين الأداء الوظيفي للعاملين بالمحكمة العامة بالجبيل خلال العامين (٢٠٢٢/٢٠٢٣).

٧-٣. مجتمع الدراسة والعينة

مثَّلَ العاملون بالمحكمة العامة بالجبيل بالمنطقة الشرقية التابعة لوزارة العدل، مجتمع الدراسة الذي قام الباحث بدراسته، والبالغ عددهم (١١٨ موظفًا)، وتقع المحكمة في مجمع الدوائر الحكومية بمدينة الجبيل.

وقد قام الباحث بسحب عينة عشوائية من العاملين بالمحكمة، وقد مرت عملية السحب بالخطوات الآتية:

أ. تحديد حجم جمهور البحث: بالرجوع إلى البيانات الرسمية للعاملين بالمحكمة العامة بالمنطقة الشرقية بوزارة العدل، تبين للباحث أن عددهم بلغ ١١٨ موظفًا.

ب. تحديد حجم العينة: استخدم الباحث معادلة ستيفن ثامبسون لتحديد حجم العينة المناسب، وذلك عند نسبة خطا = (0.05) ودرجة معيارية مقابلة لمستوى الدلالة بلغت (0.95) على النحو الآتي:

$$n=\frac{N\times p(1-p)}{\left[\left[N-1\times\left(d^2\div z^2\right)\right]+p(1-p)\right]}$$

ووفقًا للمعادلة السابقة تحدد حجم عينة البحث بـ (٩٠ مفردة). ويوضح الجدو الآتي أهم خصائص عينة الدراسة:

جدول رقم (١) أهم خصائص عينة الدراسة

المتغير	المجموعات	ك	%	الإجمالي	
				ك	%
النوع	ذكر	٦٦	٧٣,٣٣	90	100
	أنثى	٢٤	٢٦,٦٧		
السن	٥٥ إلى أقل من ٦٠ سنة	١٢	١٣,٣٣	90	100
	٥٠ إلى أقل من ٥٥ سنة	١١	١٢,٢٢		
	٤٥ إلى أقل من ٥٠ سنة	٢٠	٢٢,٢٢		
	٤٠ إلى أقل من ٤٥سنة	١٢	١٣,٣٣		
	٣٥ إلى أقل من ٤٠ سنة	١٨	٢٠,٠٠		
	٣٠ إلى أقل من ٣٥ سنة	٩	١٠,٠٠		
	٢٥ إلى أقل من ٣٠ سنة	٨	٨,٨٩		
مستوى التعليم	دكتوراة	١٥	١٦,٦٧	90	100
	ماجستير	٩	١٠,٠٠		
	جامعي	٤٧	٥٢,٢٢		
	ثانوي	١٩	٢١,١١		
عدد سنوات الخبرة	مرتفع (من ٢٦ إلى ٣٧ سنة)	١٧	١٨,٨٩	90	100
	متوسط (من ١٣ إلى ٢٥ سنة)	٣٨	٤٢,٢٢		
	منخفض (من ١ إلى ١٢ سنة)	٣٥	٣٨,٨٩		

– توضح بيانات جدول (١) توزيع عينة الدراسة وفقًا للمتغيرات الديموغرافية، حيث جاء توزيعها وفقًا للنوع إلى "ذكر" بنسبة بلغت ٧٣,٣٣%، و"أنثى" بنسبة بلغت ٢٦,٦٧% من إجمالي عينة الدراسة.

– توزعت العينة وفقًا للسن إلى " 60 إلى أقل 55 من سنة" بنسبة ١٣,٣٣%"، و" 55 إلى أقل من 50 سنة" بنسبة ١٢,٢٢%، و" 50 إلى أقل من 45 سنة" بنسبة ٢٢,٢٢%، و" 45إلى أقل من 40 سنة" بنسبة ١٣,٣٣%، و" 40إلى أقل من 35 سنة" بنسبة ٢٠,٠%، و" 35 إلى أقل من 30 سنة" بنسبة ١٠,٠%، و" 25 – 30 سنة" بنسبة ٨,٨٩% من إجمالي عينة الدراسة.

– توزعت العينة وفقًا لمستوى التعليم إلى "دكتوراة" بنسبة ١٦،٦٧%، و"ماجستير" بنسبة ١٠,٠%، ثم "جامعي" بنسبة ٥٢,٢٢%، و"ثانوى" بنسبة ٢١,١١% من إجمالي عينة الدراسة.

–توزعت العينة وفقًا عدد سنوات الخبرة في العمل إلى مستوى "مرتفع" بنسبة ١٨،٨٩%، و"متوسط" بنسبة ٤٢,٢٢%، ثم جاء المستوى "المنخفض" بنسبة ٣٨,٨٩% من إجمالي عينة الدراسة.

٧-٧.أداة الدراسة:

اعتمدت الدراسة بشكل أساسي على أداة الاستبانة، وقد استفاد الباحث من الدراسات السابقة التي تناولت قضايا الحكومة الإلكترونية وقضايا تحسين الاداء الوظيفي في تصميم الاستبانة منها: دراسة (الاقرع،٢٠١٩) ودراسة

(بريك،٢٠٢٠)، ودراسة (بوبكر، ٢٠٢١)، ودراسة (حافظن٢٠٢١)، ودراسة (الحسن،٢٠١٦) وقد قام الباحث بتصميم استبانة من ثلاثة محاور، على النحو الآتي:

- **البيانات الأساسية:** وجاءت في أربعة أسئلة.
- المحور الأول: متطلبات الحكومة الإلكترونية، وتكون من (١١ عبارة).
- المحور الثاني: درجة مساهمة الحكومة الإلكترونية في تحسين الأداء الوظيفي، وتكون من (١٥ عبارة).
- المحور الثالث: التحديات التي تواجه تطبيق الحكومة الإلكترونية، وتكون من (١٢ عبارة).

صدق الأداة: قام الباحث بقياس صدق الاستبانة من خلال أسلوبين، هما:

- **الصدق الظاهري:** عرض الباحث الاستبانة على مجموعة من المحكمين المتخصصين (١٠ محكمين) من أساتذة التخصص، وقد التزم الباحث بكافة الملاحظات التي قدمها المحكمون، وأبقى على الأسئلة والعبارات التي أُتفق عليها، وقد بلغت نسبتها ٨٥%.
- **صدق الارتباط:** استخدم الباحث معامل بيرسون لقياس صدق الارتباط الداخلي للاستبيان، وقد أوضحت نتائج الاختبار أن جميع معاملات الارتباط لأبعاد الاستبانة جاءت مرتفعة ودالة إحصائياً عند مستوى معنوي (٠,٠١) حيث تراوحت قيمة (r) ما بين (٠,٦٩٨ و ٠,٨١٤)، وهو ما يعني أن ثمة ارتباطًا قويًّا بين محاور الاستبيان، وهو ما يعطي مصداقية كبيرة على قدرة الاستبانة في الحصول على البيانات المطلوبة.

. ثبات الأداة: استخدم الباحث الاختبار الإحصائي ألفا كرونباخ للتحقق من ثبات الأداة، وقد بلغت الدرجة الكلية للثبات وفقًا لنتيجة الاختبار (٠,٨١٦)، وهو ما يعني أن الأداة تتمتع بدرجة عالية من الثبات، ومن ثم يمكن الاعتماد عليها في الحصول على البيانات المطلوبة.

٨. أسلوب تحليل البيانات

اعتمد الباحث في معالجة البيانات برنامج (spss)، وذلك باستخدام المعاملات والاختبارات الإحصائية الآتية: –

- التكرارات البسيطة والنسب المئوية.
- المتوسط الحسابي والانحراف المعياري.
- معامل ارتباط بيرسون (Pearson Correlation Coefficient).
- معامل ألفا كرونباخ.
- تحليل الانحدار البسيط.

– درجة القطع لفئات الدرجات لمستويات الإجابة:

تم تحديد درجة القطع عن طريق طول خلايا (فئات) مقياس ليكارت الثلاثي المستخدم في الاستبانة، ووفقًا لأوزان الدرجات (١–٢–٣) وعُدت المتوسطات المرجحة الحد الفاصل بين مستوى الاستجابات في الاستبانة، وذلك لمتوسط الاستجابة للعبارة أو لمجموعة البعد. أو الدرجة الكلية للاستبيان، على النحو الآتي: من ١ إلى أقل من ١,٦٧ (منخفض)، من ١,٦٧ إلى أقل من ٢,٣٤ (متوسط)، من ٢,٣٤ إلى ٣ مرتفع.

٩.حدود البحث:

١–٩ الحد الموضوعي: تحدد موضوع البحث في "واقع الحكومة الإلكترونية وتحسين الأداء الوظيفي: دراسة حالة للمحكمة العامة بالجبيل".

٩-٢ الحد المكاني: تم تطبيق الدراسة الميدانية على المحكمة العامة بمدينة الجبيل بالمملكة العربية السعودية.

٩-٣ الحد البشري: يمثل العاملون بالمحكمة العامة بمدينة الجبيل الحد (المجال) البشري الذي قام الباحث بتطبيق الدراسة الميدانية على عينة منه.

١٠. نتائج الدراسة

١٠-١. إجابة السؤال الأول: ما درجة توافر متطلبات الحكومة الإلكترونية في مجتمع البحث؟

للإجابة عن هذا السؤال قام الباحث بتحليل عبارات المحور الأول للدراسة (درجة توافر متطلبات الحكومة الإلكترونية في مجتمع البحث)، وفيما يأتي يعرض الباحث المتوسط الحسابي والانحراف المعياري لتقديرات أفراد العينة لدرجة توافر هذه المتطلبات في مجتمع البحث، والجدول أدناه يوضح ذلك:

جدول رقم (٢) المتوسط الحسابي والانحراف المعياري لمتوسطات استجابات عينة البحث لدرجة توافر متطلبات الحكومة الإلكترونية

م	العبارة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الدرجة
١	أفهم متطلبات الحكومة الإلكترونية.	2.٤6	0.٧٨4	مرتفعة
٢	أستطيع حلّ مشكلات التقنية في بيئة العمل.	2.7٥	0.٥92	مرتفعة
٣	أمتلك المهارات اللازمة للعمل ضمن فريق الحكومة الإلكترونية.	2.٦١	0.٧٠8	مرتفعة
٤	يَعي العاملون متطلبات إنجاز العمل وفقًا لأساليب الحكومة الإلكترونية.	2.٧٨	0.٥٨٧	مرتفعة
٥	أستطيع العمل مع برامج الكمبيوتر والإنترنت بكفاءة.	2.76	0.٦81	مرتفعة
٦	يحرص العاملون على تقديم خدمات ذات كفاءة عالية.	2.7٦	0.٦٠2	مرتفعة
٧	يعي العاملون خطورة الحفاظ على سلامة البيانات الخاصة بالعمل.	2.٨1	0.٤56	مرتفعة
٨	يتوافر لدى مؤسسة العمل كافة الأجهزة اللازمة لتنفيذ خدمات الحكومة الإلكترونية.	2.91	0.323	مرتفعة
٩	أمتلك خلفية معلوماتية عن الحكومة الإلكترونية.	2.72	0.٦98	مرتفعة
١٠	أعي مفهوم الحكومة الإلكترونية.	2.٤9	0.٧٤3	مرتفعة
١١	تم التدريب على البرامج التي تساعد على تقديم خدمات الحكومة الإلكترونية.	2.٨٩	0.3٦٦	مرتفعة
	الدرجة الكلية	**٢,٧٢**	0.4٨٢	**مرتفعة**

تشير بيانات جدول (٢) إلى استجابات أفراد عينة الدراسة نحو العبارات التي تقيس درجة توافر متطلبات الحكومة الإلكترونية، وتظهر بيانات الجدول أن هناك أحد عشر متطلبًا للحكومة الإلكترونية، ووفقًا لدرجة الحد القطعي فإن كافة المتطلبات جاءت عند مستوى (مرتفع)؛ حيث زاد متوسطها الحسابي عن (٢,٣٤)، وهو يعطي

لنا دلالة واضحة عن أن متطلبات تطبيق الحكومة الإلكترونية تتوافر في مجتمع البحث بدرجة مرتفعة، وهذا ما أكدته الدرجة الكلية لهذا المحور؛ حيث حصل على متوسط حسابي بلغ (٢,٧١). وقد جاء ترتيب هذه المتطلبات وفقًا للمتوسط الحسابي من الأعلى للأدنى على النحو الآتي: في مقدمة المتطلبات جاء توافر الأجهزة اللازمة لتنفيذ خدمات الحكومة الإلكترونية بمتوسط حسابي (٢,٩١)، يليه في الترتيب الثاني متطلب التدريب على البرامج التي تساعد على تقدم خدمات الحكومة الإلكترونية بمتوسط حسابي (٢,٨٩)، ثم متطلب وعي العاملين بخطورة الحفاظ على سلامة البيانات الخاصة بالعمل بمتوسط حسابي (٢,٨١)، وفي الترتيب الرابع جاء متطلب وعي العاملين بمتطلبات إنجاز العمل وفقًا لأساليب الحكومة الإلكترونية، وفي الترتيب الخامس جاء متطلب قدرة العاملين على حل مشكلات التقنية في بيئة العمل بمتوسط حسابي (٢,٧٧)، وفي الترتيب السادس جاء متطلب حرص العاملين على تقديم الخدمات بكفاءة عالية بمتوسط حسابي (٢,٧٦) وانحراف معياري (602.) وفي الترتيب السابع جاء متطلب قدرة العاملين على التعامل مع برامج الكمبيوتر والإنترنت بكفاءة بمتوسط حسابي (٢,٧٦) وانحراف معياري (681.)، وفي الترتيب الثامن جاء متطلب امتلاك العاملين معلومات عن الحكومة الإلكترونية بمتوسط حسابي (٢,٧٢)، وفي الترتيب ا لتاسع جاء متطلب امتلاك المهارات اللازمة للعمل ضمن فريق الحكومة الإلكترونية بمتوسط حسابي (٢,٦١)، يليه وفي الترتيب العاشر وعي العاملين بمفهوم الحكومة الإلكترونية بمتوسط حسابي (٢,٤٩)، وفي الترتيب الحادي عشر والأخير جاء متطلب فهم العاملين لمتطلب الحكومة الإلكترونية بمتوسط حسابي (٢,٤٦).

٢-١٠. إجابة السؤال الثاني: ما درجة مساهمة الحكومة الإلكترونية في تحسين الأداء الوظيفي؟

جدول (٣) المتوسط الحسابي والانحراف المعياري لتقديرات عينة الدراسة لدرجة مساهمة الحكومة الإلكترونية في تحسين الأداء الوظيفي

م	العبارة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الاتجاه
١	أدت إلى التغلب على مختلف العراقيل التي تخفض مستوى الأداء.	2.80	0.455	موافق
٢	سهلت من طبيعة العمل داخل المؤسسة.	2.79	0.٤٤6	موافق
٣	وفرت معلومات نوعية يمكن الوصول إليها بدقّة.	2.87	0.402	موافق
٤	سرعت من استجابة أنظمة العمل للأوامر المطلوبة.	2.77	0.475	موافق
٥	أدت إلى تقليص معدلات الأخطاء.	2.٦4	0.٦87	موافق
٦	عززت ثقة الموظفين في قدراتهم.	2.81	0.447	موافق
٧	ساهمت في تحفيز روح التطوير الذاتي للموظفين.	2.81	0.472	موافق
٨	وفّرت الرقابة والمتابعة وتقييم الأداء.	2.78	0.4٨4	موافق

٩	زاد استخدام التكنولوجيا من سرعة إنجاز الأعمال.	2.90	0.337	موافق
١٠	عززت مشاركة الموظفين في صناعة القرارات.	2.٦3	0.٧36	موافق
١١	حققت مرونة أكبر في العمل.	2.89	0.350	موافق
١٢	مكنت الموظف من استغلال كافة الوسائل التكنولوجية المتاحة لديه.	2.7٠	0.5٨٨	موافق
١٣	ساهمت في تحقيق الشفافية.	2.80	0.524	موافق
١٤	ساهمت في تدريب الموظفين على مهام جديدة.	2.86	0.439	موافق
١٥	ساعدت على زيادة حجم الأداء في العمل.	2.74	0.510	موافق
الدرجة الكلية		**2.8٠**	**٠,٤٢٧**	**مرتفع**

توضح بيانات جدول (٣) المتوسط الحسابي والانحراف المعياري لاستجابات أفراد عينة الدراسة نحو العبارات التي تقيس درجة مساهمة الحكومة الإلكترونية في تحسين الأداء الوظيفي، وتظهر بيانات الجدول أن هناك خمسة عشر مؤشرًا دالًا على مساهمة الحكومة الإلكترونية في تحسين الأداء الوظيفي، ووفقًا لدرجة الحد القطعي فإن كافة المؤشرات جاءت عند مستوى (مرتفع) حيث زاد متوسطها الحسابي عن (٢,٣٤) وهو ما يعطي لنا دلالة واضحة عن أن الحكومة الإلكترونية تعمل على تحسين الأداء الوظيفي في مجتمع البحث، وهذا ما أكدته الدرجة الكلية لهذا المحور، حيث حصل على متوسط حسابي بلغ (٢,٨٠).

ووفقًا للمتوسط الحسابي جاءت المؤشرات الدالة على دور الحكومة الإلكترونية في تحسين الأداء الوظيفي من الأعلى إلى الأدنى على النحو الآتي: في الترتيب الأول جاء مؤشر زيادة سرعة إنجاز العمل بمتوسط حسابي (٢,٩٠)، وفي الترتيب الثاني جاء مؤشر تحقيق مرونة في العمل بمتوسط حسابي (٢,٨٩)، وفي الترتيب الثالث جاء مؤشر توفر المعلومات النوعية والوصول إليها بدقة بمتوسط حسابي (٢,٨٧)، وفي الترتيب الرابع جاء مؤشر تدريب الموظفين على مهام جديدة بمتوسط حسابي (٢,٨٦)، وفي الترتيب الخامس جاء مؤشر تعزيز ثقة الموظفين في قدراتهم بمتوسط حسابي (٢,٨١)، وانحراف معياري (.447) وفي الترتيب السادس جاء مؤشر تحفيز روح التطوير الذاتي لدى الموظفين بمتوسط حسابي (٢,٨١) وانحراف معياري (.٤٧٢)، وفي الترتيب السابع جاء مؤشر التغلب على العراقيل التي تخفض مستوى أداء العاملين بمتوسط حسابي (٢,٨٠) وانحراف معياري (.455)، وفي الترتيب الثامن جاء مؤشر المساهمة في تحقيق الشفافية بمتوسط حسابي (٢,٨٠) وانحراف معياري (.524)، وفي الترتيب التاسع جاء مؤشر تسهيل العمل داخل المؤسسة بمتوسط حسابي (٢,٧٩)، وفي الترتيب العاشر جاء مؤشر توفير الرقابة، والمتابعة، وتقييم الأداء بمتوسط حسابي (٢,٧٨)، وفي الترتيب الحادي عشر جاء مؤشر سرعة استجابة أنظمة العمل للأوامر المطلوبة بمتوسط حسابي (٢,٧٧)، وفي الترتيب الثاني عشر جاء مؤشر زيادة حجم الأداء في العمل بمتوسط حسابي (٢,٧٤)، في الترتيب الثالث جاء مؤشر تمكين الموظفين من استغلال كافة الوسائل التكنولوجية المتاحة بمتوسط

حسابي (٢,٧٠)، وفي الترتيب الرابع عشر جاء مؤشر تقليص معدل الأخطاء بمتوسط حسابي (٢,٦٤)، وفي الترتيب الخامس عشر والأخير جاء مؤشر تعزيز مشاركة الموظفين في صناعة القرارات بمتوسط حسابي (.٦٣).

٣-١٠. الإجابة عن السؤال الثالث: ما التحديات التي تواجه تطبيق الحكومة الإلكترونية؟

جدول رقم (٤)

المتوسط الحسابي والانحراف المعياري لتقديرات عينة الدراسة للتحديات التي تواجه تطبيق الحكومة الإلكترونية

م	العبارة	المتوسط	الانحراف	الاتجاه
١	قلق المواطنين على سرية بياناتهم وخصوصيتها.	2.39	0.817	موافق
٢	قلة الحملات التوعوية الموجهة للمواطنين للتعريف بالحكومة الإلكترونية.	2.4٤	0.721	موافق
٣	مقاومة بعض الأفراد للتغيير.	2.52	0.738	موافق
٤	ضعف إتقان العاملين للغة الإنجليزية .	2.50	0.691	موافق
٥	سرعة التطورات التكنولوجية وصعوبة ملاحقتها بشكل دوري.	2.46	0.7٠7	موافق
٦	صعوبة تقبل الموظفين لمتطلبات العمل وفقًا لمتطلبات الحكومة الإلكترونية.	2.37	0.785	موافق
٧	البيروقراطية في تنفيذ برنامج الحكومة الإلكترونية.	2.4٣	0.618	موافق
٨	لا يوجد مستشارون مختصين للرد على استفسارات المواطنين.	2.42	0.703	موافق
٩	عدم استيعاب بعض القيادات الوظيفية لمتطلبات الحكومة الإلكترونية.	2.33	0.779	موافق
١٠	لا يوجد تدريب دوري للتعامل مع التحول الرقمي في بيئة العمل.	2.57	0.637	موافق
١١	المشكلات التنظيمية المتعلقة بالتشريعات والقوانين.	2.41	0.616	موافق
١٢	التغير للحكومة الإلكترونية يحتاج إلى تكلفة مادية كبيرة.	2.56	0.705	موافق
	الدرجة الكلية	**2.4٥**	**0.٦٠٥**	**مرتفع**

توضح بيانات جدول (٤) المتوسط الحسابي والانحراف المعياري لاستجابات أفراد عينة الدراسة نحو العبارات التي تقيس التحديات التي تواجه تطبيق الحكومة الإلكترونية، وتظهر بيانات الجدول أن هناك اثنى عشر تحديًا يواجه عملية تطبيق الحكومة الإلكترونية، ووفقًا لدرجة الحد القطعي فإن كافة التحديات جاءت عند مستوى (مرتفع) حيث زاد متوسطها الحسابي عن (٢,٣٤)، وهو يعطي لنا دلالة واضحة على أهمية تلك التحديات من وجهة نظر عينة الدراسة، وهذا ما أكدته الدرجة الكلية لهذا المحور؛ حيث حصل على متوسط حسابي بلغ (٢,٤٦).

ووفقًا للمتوسط الحسابي، فقد جاء ترتيب هذه التحديات من الأعلى للأدنى على النحو الآتي: في الترتيب الأول جاء تحدي عدم وجود تدريب دوري

للتعامل مع التحول الرقمي في بيئة العمل بمتوسط حسابي (٢,٥٧)، وفي الترتيب الثاني جاء تحدي التكلفة المادية الكبيرة للتحول نحو الحكومة الإلكترونية بمتوسط حسابي (٢,٥٦)، وفي الترتيب الثالث جاء تحدي مقاومة بعض الأفراد للتغيير بمتوسط حسابي (٢,٥٢)، وفي الترتيب الرابع جاء تحدي ضعف إتقان العاملين للغة الإنجليزية بمتوسط حسابي (٢,٥٠)، وفي الترتيب الخامس جاء تحدي سرعة التطورات التكنولوجية وصعوبة ملاحقتها بمتوسط حسابي (٢,٤٦)، وفي الترتيب السادس جاءت قلة الحملات التوعية الموجهة للمواطنين للتعريف بالحكومة الإلكترونية بمتوسط حسابي (٢,٤٤)، وفي الترتيب السابع جاء تحدي البيروقراطية في تنفيذ برنامج الحكومة الإلكترونية بمتوسط حسابي (٢,٤٣)، وفي الترتيب الثامن جاء تحدي عدم وجود مستشارين مختصين للرد على استفسارات المواطنين وتوجيههم بمتوسط حسابي (٢,٤٢)، وفي الترتيب التاسع جاء تحدي المشكلات التنظيمية المتعلقة بالتشريعات والقوانين بمتوسط حسابي (٢,٤١)، وفي الترتيب العاشر جاء تحدي قلق المواطنين على سرية البيانات وخصوصيتها بمتوسط حسابي (٢,٣٩)، وفي الترتيب الحادي عشر جاء تحدي صعوبة تقبل الموظفين لمتطلبات العمل بمتوسط حسابي (٢,٣٧)، وفي الترتيب الثاني عشر والأخير جاء تحدي عدم استيعاب بعض القيادات الوظيفية لمتطلبات الحكومة الإلكترونية بمتوسط حسابي (٢,٣٣).

٤-١٠. الإجابة عن السؤال الرابع: ما طبيعة العلاقة بين درجة توافر متطلبات الحكومة الإلكترونية وبين درجة مساهمتها في تحسين الأداء الوظيفي للعاملين؟

جدول (٥)

نتائج معامل ارتباط "بيرسون" لبيان دلالة العلاقة بين درجة توافر متطلبات الحكومة الإلكترونية، ودرجة مساهمتها في تحسين الأداء الوظيفي

المتغير المستقل / المتغير التابع		درجة تحسين الأداء الوظيفي
درجة توافر متطلبات الحكومة الإلكترونية	العدد	٩٠
	معامل الارتباط R	**٠,٨٥٨
	اتجاه العلاقة	موجبة
	مستوى الدلالة	٠,٠١

تُظهر بيانات جدول (٥) نتائج اختبار "بيرسون R"، وتؤكد البيانات وجود علاقة ارتباطية موجبة ذات دلالة إحصائية بين درجة توافر متطلبات الحكومة الإلكترونية وبين درجة مساهمتها في تحسين الأداء الوظيفي للعاملين من عينة الدراسة؛ حيث بلغت قيمة "R" (٠,٦٥٨)، وهي قيمة تعكس ارتباطًا قويًّا دالًا إحصائيًّا عند مستوي دلالة= ٠,٠١، ومن ثم يمكن للباحث القول بأنه كلما توافرت متطلبات الحكومة

الإلكترونية في بيئة العمل كلما زادت درجة مساهمتها في تحسين الأداء الوظيفي للعاملين.

٥-١٠. الإجابة عن السؤال الخامس: هل يؤثر توافر متطلبات الحكومة الإلكترونية في درجة مساهمتها في تحسين الأداء الوظيفي للعاملين؟

جدول (٦) نتائج اختبار تحليل الانحدار البسيط لتأثير توافر متطلبات الحكومة الإلكترونية في درجة مساهمتها في تحسين الأداء الوظيفي

ملخص النموذج			معاملات الانحدار		
الارتباط R	معامل التحديد R^2	معامل التحديد المعدل Adjusted R^2	درجة التأثير ß للحكومة الإلكترونية	المحسوبةT	مستوى الدلالة
.858	.092	.88	.795	٢,١٤٦	.013
			.689	٤,٥٨٣	.000

بالنظر إلى ثبوت العلاقة بين إجمالي أبعاد الحكومة الإلكترونية وأبعاد تحسين الأداء الوظيفي (جدول رقم ٥)، تمكن الباحث من إجراء تحليل الانحدار الخطي البسيط لتحديد مدى معنوية التأثير، وشكل العلاقة، وهل كانت ذات تأثير جوهري؟ أو أنها غير دالة إحصائيًّا، وتوضح بيانات الجدول (٦) الآتي:

-معامل التحديد (R^2): توضح البيانات أن المتغير المستقل (الحكومة الإلكترونية) تفسر ٩٢% من التغير الكلي في المتغير التابع (الأداء الوظيفي)، وباقي النسبة ربما تعود إلى الخطأ العشوائي في المعادلة، وربما إلى عدم أخذ بعض المتغيرات المستقلة الأخرى في الحسبان كان من المفترض أن تُدرج ضمن نموذج التحليل.

- قيمة (R) = (.858) مما يعني أن هناك قيمة ارتباطية إيجابية (٨٥,٥%.)، تُعد مرتفعة بين (الحكومة الإلكترونية) و(الأداء الوظيفي).

-اختبار درجة معنوية المتغير المستقل (الحكومة الإلكترونية): باستخدام اختبار (T.test) نجد أن المتغير المستقل (الحكومة الإلكترونية) ذات تأثير معنوي على المتغير التابع (الأداء الوظيفي)؛ حيث بلغت قيمة (ت) (٤,٥٨٣) وذلك عند مستوى معنوي أقل من (0.05).

في ضوء ذلك يمكن للباحث القول بوجود تأثير دال إحصائية عند مستوى معنوي بلغ (٠,٠١) لتوافر متطلبات الحكومة الإلكترونية (المتغير المستقل) على الأداء الوظيفي (المتغير التابع).

١١.مناقشة عامة:

أشارت نتائج هذه الدراسة إلى توافر عدد كبير من متطلبات الحكومة الإلكترونية في مجتمع البحث، وقد تنوعت تلك المتطلبات، ويمكن تقسيمها إلى فئتين أساسيتين، هما:

الفئة الأولى، متطلبات تتعلق بالقوى البشرية العاملة، ومنها وعي العاملين بأهمية الحفاظ على البيانات الخاصة بالعمل، ووعيهم بمتطلبات إنجاز العمل وفقًا لأساليب الحكومة الإلكترونية، وقدرتهم على حل مشكلات التقنية في بيئة العمل، وحرصهم على تقديم الخدمات بكفاءة عالية، وقدرتهم على التعامل مع برامج الحاسب الآلي والإنترنت، وامتلاكهم المعلومات الوافية عن الحكومة الإلكترونية.

أما الفئة الثانية فتتعلق بالجوانب الفنية والتقنية اللازمة للحكومة الإلكترونية، ومنها: توافر الأجهزة اللازمة لتنفيذ خدمات الحكومة الإلكترونية، والتدريب على البرامج والأجهزة اللازمة لتقديم خدماتها، وقد أظهرت النتائج توافر تلك المتطلبات بدرجة كافية لإنجاح عملية التحول نحو الحكومة الإلكترونية؛ حيث جاءت الدرجة الكلية لهذا المحور من الدراسة عند مستوي مرتفع.

وقد اتفقت نتائج الدراسة الحالية –فيما يتعقل بمتطلبات تطبيق الحكومة الإلكترونية– مع ما أشارت إليه نتائج الدراسات السابقة، مثل: دراسة (محمد والغبيري،٢٠٢٠)، ودراسة (العساف،٢٠٢٠) خاصة فيما يتعلق بالمتطلبات التقنية والتنظيمية، ودراسة (Basamh, 2014)، ودارسة (Alassim et al., 2017، ودراسة (Pedersen,2018)، ودراسة (Mousa and Alghamdi,2018) التي أكدت على عدد من المتطلبات التنظيمية الخاصة بأهمية البنية الأساسية والتدريب كشروط مهمة لتحقيق أهداف الحكومة الإلكترونية.

كما أشارت النتائج –أيضًا– إلى أن هناك خمسةَ عشر مؤشرًا دالًا على مساهمة الحكومة الإلكترونية في تحسين الأداء الوظيفي للعاملين، وقد جاءت كافة هذه المؤشرات عند مستوى (مرتفع)، وهو ما يعطي لنا دلالة واضحة عن أن توافر الحكومة الإلكترونية يعمل على تحسين الأداء الوظيفي في مجتمع البحث، وهذا ما أكدته الدرجة الكلية لهذا المحور؛ حيث جاءت الدرجة الكلية لهذا المحور عند مستوى مرتفع، مما يؤكد على التقدير المرتفع لدور الحكومة الإلكترونية في تحسين الأداء الوظيفي للعاملين من وجهة نظر عينة الدراسة.

كذلك تتفق نتائج الدراسة الحالية مع ما أكده عديد من الدراسات السابقة، فميا يتعلق بالتأثير الإيجابي للحكومة الإلكترونية على الأداء الوظيفي، من هذه الدراسات: دراسة (الحسن،٢٠١٦)، ودراسة (الحسيني والخيال،٢٠١٣)، ودراسة (مكي،٢٠٢١)، ودراسة (حافظ،٢٠٢١)، فقد أكدت هذه الدراسات على أن ثمة تأثير إيجابي واضح لتطبيق الحكومة الإلكترونية على أداء الموظفين، فالمعاملات في ظل تلك الحكومة تتميز بالدقة والجودة على عكس الوضع في الماضي، ومن ثم فإن تطبيق هذا النمط من الحكومة يؤدي إلى تطوير العمل الإداري على وجه العموم.

كما أن هذه الدارسة –ومن خلال اختبار (Person)–كشفت عن وجود علاقة ارتباطية دالة بين درجة توافر متطلبات الحكومة الإلكترونية وبين درجة مساهمتها في تحسين الأداء الوظيفي للعاملين، وهو أمر يتفق مع الاتجاه العام للدراسة الحالية وتأكيدات الدراسات السابقة، بشأن التأثير الإيجابي للحكومة الإلكترونية على بيئة العمل على وجه العموم وبكافة أطرافها، سواء فيما يتعلق بالعاملين أو المستفيدين، كما أبرزت النتائج – أيضًا من خلال اختبار تحليل– الانحدار البسيط عن تأثير درجة توافر متطلبات الحكومة الإلكترونية على درجة مساهمتها في تحسين الأداء الوظيفي للعاملين، وهو ما يعطي تأكيدًا واضحًا على أن التوجه الذي تتبناه الدولة فيما يتعلق بتوسيع نطاق الحكومة الإلكترونية أمر من شأنه دعم رؤية المملكة ٢٠٣٠ ونجاحها، وهي المخطط الاستراتيجي الأساسي الحاكمة لسياسات العمل في المملكة العربية السعودية في السنوات الأخيرة.

١٢. التوصيات:

في ضوء ما كشفت عنه نتائج الدراسة الميدانية فيما يتعلق بالتحديات التي تواجه تطبيق الحكومة الإلكترونية، يقترح الباحث التوصيات الآتية:

١- إنشاء مؤسسة عامة للتدريب تتولى مهمة تأهيل العاملين بمختلف المحاكم التابعة لوزارة العدل للتحول نحو الحكومة الإلكترونية.

٢- عمل وزارة العدل على تصميم برنامج توعوي وتنفيذه، يهدف إلى رفع الوعي بأهمية التوجه نحو تطبيقات الحكومة الإلكترونية، وذلك لتعديل السلوكات المتعلقة بمقاومة بعض لمتطلبات تطبيق الحكومة الإلكترونية.

٣- العمل على تضمين متطلبات الحكومة الإلكترونية في مختلف مؤسسات التعليم المرتبطة بوزارة العدل؛ وذلك لتأهيل الخريجين للتعامل مع متطلبات الحكومة الإلكترونية.

٤- التدرج في تطبيق متطلبات الحكومة الإلكترونية في كافة قطاعات الدولة؛ لمنع أية مقاومة من قبل العاملين في تلك القطاعات الذين تعودوا وقتًا طويلًا على العمل وفقًا للإجراءات النظامية التقليدية.

٥- العمل على التطوير المستمر للبنية الأساسية التي تعد المرتكز الرئيس للتحول نحو الحكومة الإلكترونية.

٦- الاهتمام بسن المزيد من التشريعات والقوانين التي تحكم معاملات الحكومة الإلكترونية.

٧- تعريب البرمجيات المختلفة في المؤسسات التي يعاني موظفوها من ضعف اللغة الإنجليزية.

٨- القيام بحملات توعوية كافية للمواطنين عن أهمية الحكومة الإلكترونية

المراجع:

المراجع العربية:

الأقرع، نور طاهر محمد (٢٠١٩). دور الإدارة الإلكترونية في تحسين الأداء الوظيفي لدى العاملين في المؤسسات الحكومية العاملة في محافظة قليقلة. *مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الاقتصادية والإدارية*، ٢٨(٢)،١٣٣-١٦٤.

بريك ، زليخة (٢٠٢٠). دور الحكومة الإلكترونية في تحسين الأداء الوظيفي: دراسة حالة الصندوق الوطني للتأمينات الاجتماعية للعمال الأُجَراء. معهد العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير. الجزائر: المركز الجامعي عبد الحفيظ بو الصوف.

بوبكر، عبدالقادر وقديد، فوزية (٢٠٢١). أثر الإدارة الإلكترونية في تحسين الأداء الوظيفي للعاملين، *مجلة البشائر الاقتصادية* ٧(١)،٣٦٧-٣٨٦.

حافظ، عبيد علي أحمد (٢٠٢١). أثر الحكومة الإلكترونية على الإبداع التنظيمي في القطاع العدلي، *المجلة العربية للنشر العلمي*. بدون رقم مجلد (٣٠)، ٤٨٠- ٥٠٩.

الحسبان، دعاء أحمد والحايك، وئام يحيى (٢٠١٧). التحديات والفرص المؤثرة على نجاح الحكومة الإلكترونية بالأردن. *مجلة العلوم الهندسية وتكنولوجيا المعلومات* ١(٢)، ٥٨- ٧١.

حسن ، محمد مصطفى وزكر، ربيع على (٢٠١٨). *معوقات تطبيق الحكومة الإلكترونية من نوع G2C*. المؤتمر العلمي التخصصي الرابع لكلية التقنية الإدارية للمدة من ٢٨-٢٩ سبتمبر تحت عنوان: الإبداع الإداري لتحقيق الرؤية المستقبلية لمنظمات الأعمال، جامعة التقنية الوسطى، بغداد، العراق، المجلد الثاني.

الحسن، العليش محمد (٢٠١٦). تكنولوجيا المعلومات ودورها في تحسين الأداء الوظيفي: دراسة استطلاعية للآراء عينة من الموظفين في جامعة الفلوجة. *مجلة الدراسات العليا*.٧(٢٥)،٢٥-٦٦.

حسين، مريم خالص (٢٠١٣). الحكومة الإلكترونية. *مجلة كلية بغداد للعلوم الاقتصادية*، عدد خاص بمؤتمر الكلية، ٤٣٩-٤٦٠.

الحسيني، عائشة بنت أحمد والخيال، شذا بنت عبدالمحسن (٢٠١٣). أثر تطبيق الإدارة الإلكترونية على الأداء الوظيفي: دراسة ميدانية على موظفات العمادات في جامعة الملك عبد العزيز بجدة. *المجلة العلمية لقطاع كلية التجارة*، جامعة الأزهر، (١٠)،٢٢-١٤٥.

الرابغي، ريم علي محمد (٢٠٢٢). الحكومة الرقمية في ضوء برامج التحول الرقمي وتحقيق مستهدفات ٢٠٣٠م: هيئة الحكومة الرقمية أنموذجًا، *المجلة العربية الدولية لتكنولوجيا المعلومات والبيانات*.٢(٢)،١٥-٦٢.

الربيق، محمد (٢٠٠٤). العوامل المؤثرة على فاعلية الأداء الوظيفي للقيادات الأمنية: دراسة تطبيقية على الضباط الداخلين في قيادة أمن المنشأة والقوة الخاصة لأمن الطرق. رسالة ماجستير (غير منشورة) أكاديمية نايف للعلوم الأمنية: الرياض.

سليمان، سناء محمود أحمد (٢٠١٤). أثر أخلاقيات العمل على الأداء الوظيفي: دراسة حالة في بنك القاهرة. رسالة ماجستير. كلية الأعمال_ جامعة عمان العربية: عمان.

ضحوي، سارة (٢٠٢١). ***علاقة التمكين الإداري بتحسين الأداء الوظيفي في المؤسسات العمومية للصحة في الجزائر: دراسة حالة المؤسسة العمومية للصحة الجوارية بسكرة***، رسالة ماجستير. كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التيسير، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر.

الطوالبة، يارا صالح حمد (٢٠١٢). ***أثر عمليات إدارة المعرفة في تعزيز الأداء الوظيفي***. رسالة ماجستير، كلية إدارة المال والأعمال. جامعة آل البيت: الأردن.

العساف، بيير (٢٠٢٠). العوامل المؤثرة في نجاح تنفيذ الحكومة الإلكترونية. *مجلة جامعة تشرين للعلوم الاقتصادية والقانونية*، ٤٢(٤)، ٤٧٧- ٤٩١.

فرحي، إبتسام (٢٠١٧). ***التمكين الإداري وتأثيره على الأداء الوظيفي: دراسة ميدانية بالصندوق الوطني للتأمين على البطالة***. كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي: الجزائر.

القحطاني، أمل سفر (٢٠١٨). مدى تضمن قيم المواطنة الرقمية في مقرر تقنيات التعليم من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس، *مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات التربوية والنفسية*.٢٦(١)، ٥٧- ٩٧.

القحواش، سامر عبد السلام (٢٠٢٠). معوقات تطبيق الإدارة الإلكترونية في كلية الآداب جامعة صبراتة، *مجلة كلية الآداب*. جامعة صبراتة، 29(٢)،١٠-٣٨.

لجنة الأمم المتحدة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (٢٠١٤). الحكومة الإلكترونية: السياسات والإستراتيجيات والتطبيقات. الأمم المتحدة. الأسكوا. متوفر بموقع:
https://archive.unescwa.org/sites/www.unescwa.org/files/events/files/escwa-tdd-module3-final-online-150515.pdf
"تاريخ الاسترجاع٢٥/٠١/٢٠٢٢"

محمد، عبد الرحمن حسن، والغبيري، محمد أحمد(٢٠٢٠). واقع التحول الرقمي للمملكة العربية السعودية: دراسة تحليلية. *مجلة العلوم الإدارية والمالية*. ٤(٣)، ٨-٣١.

محمد، راوية (٢٠٠١). ***إدارة الموارد البشرية: رؤية مستقبلية***. الدار الجامعية للطبع والنشر والتوزيع: القاهرة.

محمد، مصطفى (٢٠١٩). ***الرضا الوظيفي وأثره على تطوير الأداء***. عمان: دار ابن النفيس للنشر والتوزيع.

محمود، رمزي (٢٠٢٢). النقود والبنوك والتجارة الإلكترونية، دار التعليم الجامعي، الإسكندرية.

منسول، الصالح، وابن ملوكة، إسماعيل (٢٠١٨). جودة الحياة الوظيفية: رؤيا إستراتيجية لتحسين الأداء الوظيفي بالمنظمات. *مجلة التنمية وإدارة الموارد البشرية*.٤(٨).

مكي، عماد ناصيف(٢٠٢١). ***دور التحول الرقمي في تحسين أداء صناعة التكرير والبتروكيماويات***، منظمة الأقطار العربية المصدرة للبترول .(أوبك): الكويت.

المراجع الأجنبية:

Alassim, M., Alfayad, M., and Abbott_Halpin, E.(2017). Understanding Factors Influencing E-Government Implementation in Saudi Arabia from an Organizational Perspective, World Academy of Science, Engineering and Technology, *International Journal of Information and Communication Engineering*, 11(7),897-899

Basamh, S., Qudaih, H., and Suhaimi, M, A. (2014). E-Government Implementation in the Kingdom of Saudi Arabia: An Exploratory Study on Current Practices, Obstacles Challenges, *International Journal of Humanities and Social Science*. 4(2),296-300.

Bernhard, I.(2014). ***E-government and E-governance Local Implementation of E-government Policies in Sweden***, PHD, Kungliga Tekniska Hogskolan, Royal Institute of Technology, School of Architecture and the Built Environment, Department of Urban Planning and Environment, Stockholm, Sweden.

Budiningsih, I., Dinarjo, T., and Ashari,Z.(2017). Improvement of Employees' Performance through Training Intervention in Digital Era, *European Research Studies Journal*. XX(4B), 637- 654.

El Massah, S., and Mohieldin, M.(2020). Digital transformation and localizing the sustainable development goals (SDGs). *Ecological Economic*, n/a(169). " Available at " https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2019.106490
" accessed on "25/10/2022"

Lee, J. (2010).10 Year Retrospect on Stage Models of E-Government: A Qualitative Meta-synthesis. Government *Information*

Sagarik, D., Chansukree, P and Cho, W.(208). E-Government 4.0 in Thailand: The Role of Central Agencies. *Information Polity Journal*, " n/a "(23),343-353.

Saylam, A., and Yildiz, M.(2022). Conceptualizing Citizen-to-Citizen (C2C) Interactions within the E-Government Domain. Government Information Quarterly, " n/a "(39). " Available at " https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0740624X21000915 " accessed on "14/10/2022"

Sandkuhl, K., and Lehmann, H. (2017). *Digital transformation in higher education- the role enterprise architectures and portals*. In : Alexander Rossmann and Alfred Zimmermaan (des) "Digital Enterprise Computing",49-61. " Available at ": https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/2781003/mod_resource/content/1/Referencia%20-%20igital%20Transformation%20in%20Higher%20Education.pdf " accessed on "14/10/2022"

Veenstra, A.F., Klievink, B., and Jansse, M.(2011). . Barriers and impediments to transformational government: insights from literature and practice, Electronic Government, *an International Journal*. 8 (2-3),226-241.

Wangn, H., Feng.J., zhang, H., and Xin, L.(2020). The effct of digital transformation strategy on performance: the moderating role of cognitive conflict. *International journal of conflict management*, 31(3) 441-462.

Quarterly Journal, 27(3): 220–230. " Available at " https://doi.org/10.1016/j.giq.2009.12.009 " accessed on "11/10/2022"

Mcloughlin, I., Wilson, R., and Martin, M.(2013). Digital Government at Work, A Social Informatics Perspective. Oxford University Press. . " Available at " DOI:10.1093/acprof:oso/9780199557721.001.0001 " accessed on "20/10/2022"

Mousa, S., and Alghamdi, F.F.(2018). The Impact of E-government Implementation on Performance of Public Employees in Saudi Arabia. *International Journal of Science and Research*, 7(7),848-853.

Mukanu, G.M.(2020).***Assessing the Usage of** e-Government Systems in Zambia: A Government Employee Perspective*. Master Thesis, A dissertation submitted to the University of Zambia, Lusaka, Zambia.

Mbore, C., and Cheruiyot, T.(2017). Employee Performance Measurement and Management in the African Public Sector, *International Journal of Sciences: Basic and Applied Research*, 36(1). 187-201.

Pederson, K.(2018). E-government transformations: challenges and strategies. *Process and Policy Journal*,12(1),84-109. " Available at " https://doi.org/10.1108/TG-06-2017-0028 " accessed on "09/10/2022"

Romero, F.T., Araujo, J.F.E., Tejada, A. and Ramirez, Y.(2022). E-Government Mechanisms to Enhance the Participation of Citizens and Society: Exploratory Analysis through the Dimension of Municipalities, *Technology in Society Journal*, " n/a "(70). " Available at ": https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0160791X22001191 " accessed on "8/11/2022"

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية
Jazan University Journal of Human Sciences (JUJHS)

الأسلوب العملي في تعديل السلوك الخاطئ في القرآن والسنة

أمل سليمان الغنيم
قسم الدراسات الإسلامية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن، المملكة العربية السعودية

Modification Wrong Behavior Through the Scientific Method in The Qur'an

Amal Suleiman Alghanim
Department of Islamic Studies, College of Humanities and Social Sciences, Princess Nourah bint Abdulrahman University, Kingdom of Saudi Arabia

DOI	RECEIVED الاستلام	Edit التعديل	ACCEPTED القبول
https://doi.org/10.37575/h/edu/22002	2023/10/14	2023/11/04	2024/01/08
NO. OF PAGES عدد الصفحات	YEAR سنة العدد	VOLUME رقم المجلد	ISSUE رقم العدد
29	2024	3	12

الملخص:

الحمدلله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين.

ولد النبي ﷺ في مكة، في مجتمع الجاهلية والشرك، ووأد البنات، وكثير من السلوك الخاطئ من شرب الخمر، والظلم، وانتهاك الحقوق، وبعث للناس كافة ليخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن سوء الأخلاق إلى أحسن الصفات والخصال، واتبع الأسلوب العملي في تعديل السلوك الخاطئ، وهو من الأساليب القرآنية التي لها أثر كبير في تعديل السلوك؛ ولأهمية الموضوع اخترت هذا البحث، وذكرت في التمهيد التعريف بمصطلحات البحث، وبينت في المبحث الأول أهمية الأسلوب العملي في تعديل السلوك، ومنهج القرآن في تعديله، ثم فصلت في المبحث الثاني في الأساليب العملية التي عالج بها القرآن السلوك الخاطئ على ثمانية مطالب في تعديل سلوك الغضب، والتسول، والغيبة، والزنا، والسخرية، وشرب الخمر، ونشوز المرأة، وغيرهم، وختمت البحث بخاتمة فيها أهم النتائج التي توصلت إليها بالبحث.

الكلمات المفتاحية: تعديل، سلوك، خاطئ، عملي.

Abstract:

Praise be to Allah, Lord of the worlds, and may Allah's peace and blessings be upon the Messenger of Allah. The Prophet, peace and blessings be upon him, was born in Mecca; when polytheism was the norm and female infanticide was acceptable. Many negative behaviors were prevalent at that time, such as drinking alcohol, injustice, and violating rights. Therefore, Allah sent him, as the Messenger of Allah, to all people to enjoin them from worshiping other creatures and guide them to worshiping the Creator; to encourage people to renounce bad behaviors and adopt good, positive behaviors. However, Islam followed a practical method for modifying negative behaviors, which is one of the Qur'anic methods that have significant positive impact on negative behaviors modification. Thus, due to the significance of this topic, the researcher decided to conduct this research. In the introduction, the researcher defined research terms. The first chapter of the study shed some light on the importance of adopting this practical method in modifying negative behaviors and the Qur'anic approach for modifying negative behaviors. Furthermore, the second chapter examined in detail the practical methods which the Qur'an encouraged adopting for managing negative behaviors. The second chapter of the study was comprised of eight sections on modifying the behavior of anger, begging, backbiting, adultery, sarcasm, drinking alcohol, wifely disobedience, and others. Finally, the researcher concluded the research with a conclusion, in which the most important results of the study were summarized.

Keywords: Modification, Behavior, Negative, Practical.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

ولد النبي ﷺ في مكة، في مجتمع الجاهلية والشرك، ووأد البنات، وكثير من السلوك الخاطئ من شرب الخمر، والظلم، وانتهاك الحقوق، فلما بعث للناس كافة ليخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن سوء الأخلاق إلى أحسن الصفات والخصال، وليس من السهل تغيير المجتمع بأكمله إلا بتعدد الطرق والأساليب في نزع الصفات السيئة، وإبدالها بخير الخصال [١]، ونزل القرآن بآيات عديدة من الترغيب والترهيب، والوعد والوعيد، والتوجيه والإرشاد، واتباع المنهج العملي في تعديل السلوك الخاطئ، ومن الأساليب القرآنية في توجيه السلوك اتباع الموعظة الحسنة، والدعوة بالحكمة، قال تعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ ﴾ [سورة النحل :١٢٥].

ويعتبر تعديل السلوك من خلال الموعظة الحسنة والترغيب والترهيب غير كاف لجميع الأفراد الذين تختلف نفسياتهم، ويتفاوت قبولهم بحسب اختلاف شخصياتهم، ومواطن التأثير فيهم، ومن الأساليب التي لها صدى قوي في التأثير وإحداث التعديل الإيجابي في السلوك الأسلوب العملي في الآيات والأحاديث النبوية

أهمية البحث:

١-تتمحور في تدبر آيات القرآن الكريم، والعمل بها.

٢-أهمية استخدام الأساليب العملية القرآنية في تعديل السلوك.

٣-حاجة المكتبة الإسلامية للدراسات القرآنية العملية التي تسهم في إصلاح المجتمع.

مشكلة البحث:

١- ما هو مفهوم تعديل السلوك الخاطئ؟

٢- كيف عالج القرآن السلوك الخاطئ بسلوك عملي؟

٣- ما هي الأساليب العملية التي عالج بها القرآن نماذج السلوك الخاطئ؟

أهداف البحث:

١- بيان مفهوم تعديل السلوك الخاطئ.

٢- بيان معالجة القرآن والسنة للسلوك الخاطئ.

٣- إثراء مكتبة الدراسات القرآنية بالأبحاث العملية التي تسهم في إصلاح المجتمع.

---

١) ينظر: تعديل السلوك اللفظي في القرآن الكريم، د عماد الشريفين، عناية الإسلام بالسلوك الإنساني وتعديله ص ١٢.

حدود البحث:

يختص هذا البحث بما جاء في المعاملات والأخلاقيات دون العبادات في القرآن.

الدراسات السابقة:

ورد العديد من الدراسات والأبحاث التي تناولت موضوع تعديل السلوك الخاطئ، وأغلبها تناول الجانب التعليمي والتربوي، وقليل منها تطرق إلى تعديل السلوك الخاطئ بأسلوب عملي، ومن أبرز تلك الدراسات ما يلي:

١- "تعديل السلوك في التربية الإسلامية " للدكتور عماد الشريفين، وقد تطرق لعموم أساليب تعديل السلوك كالثواب والعقاب، والقدوة الحسنة دون استطراد أو عرض نماذج وصور التعديل، كما تطرق لنموذجين من السلوك الخاطئ وتعديلها (التسول والكذب) مقتصراً على العزو فقط.

٢- "أساليب تعديل السلوك المستنبطة من القرآن وتطبيقاتها التربوية" د عاطف سيد عبد الجواد علي، وركز الباحث فيه على الناحية التربوية والنفسية، وتعديل السلوك للأطفال، ولم يتعرض فيه للآيات القرآنية، والفرق بينه وبين هذا البحث أنه عالج السلوك من خلال معايير علم النفس الحديث كالمعيار الاجتماعي والذاتي والإحصائي وغيرها، وساهم في التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية، أما بحثي دراسة موضوعية لتعديل السلوك الخاطئ من القرآن والسنة.

٣- "تعديل السلوك اللفظي في القرآن الكريم " د عماد الشريفين – د يحي شطناوي– د زكريا الخضر دراسة قرآنية تربوية، وركز الباحث فقط على السلوك اللفظي دون العملي.

٤- صفات الإنسان المذمومة في القرآن وسبل التزكية منها د إبراهيم بن محمد العيسى، بحث محكم ومنشور.

٥- تهذيب القرآن لصفات النقص الجبلية في الإنسان د. سلطان العنزي، بحث محكم ومنشور في مجلة جامعة القصيم.

٦- غرائز النفس البشرية وأمراضها، ومنهج الإسلام في معالجتها، د. مرسي شعبان السويدي، ٤ أجزاء، مطبوع.

منهج البحث:

يعتمد البحث المنهج الاستقرائي وطريقة التفسير الموضوعي من خلال استعراض الآيات القرآنية، وجمع الروايات في سبب نزول الآيات التي برزت فيها مواقف إحلال السلوك العملي محل السلوك الخاطئ، ثم تفسيرها بالرجوع إلى كتب التفاسير والشروح وغيرها من الكتب، فإن لم أجد عزوت إلى السنة؛ كونها شارحة

للقرآن، والخروج بصور تعديل السلوك بنهج عملي، ومن إجراءات البحث:

١- جمع الآيات الدالة على السلوك العملي لتعديل السلوك، وتصنيفها حسب موقعها من البحث، مع ذكر اسم السورة ورقم الآية في المصحف.

٢- التوثيق من كتب التفسير المعتمدة حسب الأقدمية بالوفاة، مع ما تيسر من المراجع المساندة.

٣- عزو الأحاديث إلى مصدرها، بذكر الكتاب والباب، والجزء والصفحة ورقم الحديث.

٤- إذا كان الحديث في الصحيحين أكتفي بالعزو لهما، وإن كان في غيرهما أخرجه مع ذكر الحكم عليه.

٤- ترجمة الأعلام المذكورين في البحث.

٥- ذكر معنى الألفاظ الغريبة بالرجوع إلى كتب اللغة والغريب.

خطة البحث:

المقدمة: وتشتمل على مشكلة البحث، حدود البحث، الدراسات السابقة، منهج البحث.

خطة البحث: قسمت البحث إلى تمهيد ومبحثين وخاتمة.

التمهيد: التعريف بمصطلحات البحث.

المبحث الأول: أهمية الأسلوب العملي في تعديل السلوك، وبيان منهج القرآن في تعديل السلوك، وفيه مطلبان.

المطلب الأول: أهمية الأسلوب العملي في تعديل السلوك.

المطلب الثاني: منهج القرآن في تعديل السلوك.

المبحث الثاني: وقد تضمن الأساليب العملية التي عالج بها القرآن السلوك الخاطئ وفيه ثمانية مطالب على النحو التالي:

المطلب الأول: ضبط الانفعالات النفسية (تعديل سلوك الغضب).

المطلب الثاني: تعديل السلوك بالإبدال (تعديل سلوك الإساءة بالإحسان –تعديل سلوك التسول).

المطلب الثالث: تعديل السلوك بالتنفير (تعديل سلوك الغيبة).

المطلب الرابع: تعديل السلوك بالتشهير (التشهير بالزاني).

المطلب الخامس: تعديل السلوك بالارتقاء (تعديل سلوك السخرية والاستهزاء).

المطلب السادس: تعديل السلوك بالتعويض (تخيير النبي ﷺ لزوجاته).

المطلب السابع: تعديل السلوك بالتعزيز (ذكر أجر وثواب المضاعف).

المطلب الثامن: تعديل السلوك بالتدرج. (تحريم الخمر– علاج نشوز المرأة).

الخاتمة: وفيها أبرز النتائج والتوصيات.

الفهارس: فهرس المصادر والمراجع.

التمهيد: التعريف بمصطلحات البحث.

المسألة الأولى: تعريف الأسلوب لغة واصطلاحا.

الأُسْلوب لغة: بضم الهمزة وسكون السين هو الطريق المستوي، ومنه أخذ في أساليب من القول، أي ضروب منه وأفانين منه، والأسلوب الفن، والجمع أساليب، ويقال أن كل شيء امتد من غير اتساع فهو أسلوب، ومنه شجر سلب أي طويل؛ لأنه إذا أخذ ورقه وسعفه امتد وطال، والأسلوب الوجه والمذهب، وللشموخ بالأنف، ولعنق الأسد، وسلك أسلوبه أي طريقة المتكلم في كلامه [٢].

وأسلوب الحكيم هو ذكر الأهم تعريضاً للمتكلم على تركه الأهم، والأسلوب اصطلاحاً هو الطريقة الكلامية التي يسلكها المتكلم في تأليف كلامه، واختيار ألفاظه [٣].

المسألة الثانية: تعريف التعديل لغة واصطلاحاً.

التعديل لغة: عدّل شيء فاعتدل أي قوّمه فاستقام، وعدّل الشهود إذا شهد لهم بالعدالة، والعدل القصد في الأمور، وهو خلاف الجور، وعدل عن الطريق عدولاً مال عنه وانصرف، وهو أيضاً الفدية كما في قوله تعالى: ﴿ وَإِن تَعۡدِلۡ كُلَّ عَدۡلٖ لَّا يُؤۡخَذۡ مِنۡهَآۗ ﴾ [سورة الأنعام :٧٠].

---

٢) ينظر: محمد الفاروقي التهانوي، "كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم"، تحقيق: دعلي دحروج (بيروت: مكتبة لبنان) الطبعة الأولى ١٩٩٦م ١: ١٨٠، وابن سيده، أبو الحسن بن إسماعيل المرسي، "المخصص"، تحقيق: خليل جفال (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٧ هـ) ٣: ٣٠٩، والزبيدي، مرتضى محمد، "تاج العروس من جواهر القاموس "، دار الهداية، ٣: ٧١.

٣) الزرقاني، محمد عبد العظيم، "مناهل العرفان في علوم القرآن "، (ط٣، مطبعة الحلبي وشركاه) ٢: ٣٠٣.

والتعادل التساوي بين شيئين، ومنه قسمة التعديل، وهي قسمة الشيء باعتبار القيمة والمنفعة لا باعتبار العدل، وعدّلته تعديلاً فاعتدل، سوَّيته فاستوى واستقام، والعِدل الذي يعادل في الوزن والقدر، وعَدْله بالفتح ما يقوم مقامه [٤].

المسألة الثالثة: تعريف السلوك لغة واصطلاحاً.

السلوك لغة: السلْك وهي الخيوط التي يخاط بها الثياب، والسلوك مصدر سلك طريقاً، والمسلك: الطريق، وسلك المكان يسلكه سلْكاً، سلكت الخيط في المِخْيط أي أدخلته فيه، والسلوك سيرة الإنسان ومذهبه واتجاهه يقال: فلان حسن السلوك أي جعل التصرفات من الأقوال والأفعال وفق شريعة الإسلام [٥].

والسُلوك بضم السين عند السالكين عبارة عن تهذيب الأخلاق ليستعد للوصول، والسلوك أن يطهر العبد نفسه عن الأخلاق الذميمة مثل الحقد والحسد والكبر والكذب والغيبة، ويتصف بالأخلاق الحميدة كالحلم والحياء والعلم والرضا وغيرها، وفي علم النفس: الاستجابة الكلية التي يبديها كائن حي إزاء أي موقف يواجهه [٦].

ومن التعاريف المختارة للسلوك اصطلاحاً، عرفه أحد علماء السلوك (baer et al) بأنه: "عملية منظمة تشتمل على تطبيق إجراءات علاجية معينة، الهدف منها ضبط المتغيرات المسؤولة عن السلوك؛ وذلك لتحقيق الأهداف المرجوة والمتمثلة في تغيير السلوكيات ذات الأهمية الاجتماعية على النحو

المرغوب فيه "[٧]، وعرفه الشريفين فقال: "هو إحداث تغيير هادف في أنماط السلوك غير المرغوب فيه نحو

٤) ينظر: أبو العباس الفيومي، "المصباح المنير في غريب الشرح الكبير"، (بيروت، المكتبة العلمية) ٢: ٣٩٦، وزين الدين محمد المناوي، "التوقيف على مهمات التعاريف" (ط١، عالم الكتب، ١٤١٠ه) ١: ٩٩.

٥) ينظر: الخليل بن أحمد، أبو عبد الرحمن، " العين "، تحقيق د مهدي المخزومي، إبراهيم السامراني، (دار ومكتبة الهلال) ٥ :٣١١، وأبو منصور محمد الأزهري، "تهذيب اللغة"، تحقيق محمد عوض مرعب، (ط١، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١ م)، ١٠ :٣٨، وابن منظور، "لسان العرب"، (ط٣، دار صادر، ١٤١٤ه)، ١٠ :٤٤٢، ومحمد رواس قلعجي، حامد صادق، "معجم لغة الفقهاء"، (ط٢، دار النفائس، ١٤٠٨ه)، ١ :٢٤٩.

٦) ينظر: محمد الفاروقي التهانوي،"كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم"، تحقيق: د علي دحروج ١ :٩٦٩، وعبدالحميد، د أحمد مختار، "معجم اللغة العربية المعاصرة "(ط١، عالم الكتب، ١٤٢٩ ه) ٢ :١٠٩٧، و مجمع اللغة العربية، "المعجم الوسيط"، (القاهرة، دار الدعوة) ١ :٤٤٥.

٧) محمد محروس الشناوي، "نظريات الإرشاد والعلاج النفسي" (ثمرات للنشر والتوزيع) ص ١٤.

الأفضل، وتعزيز ما هو مرغوب فيه، وفق مرجعية خاصة "[٨]، وكلا التعريفين السابقين نصا على التغيير، إما عن طريق إكساب مهارات وسلوكيات مرغوبة بصورة عامة، أو ضبط مسببات السلوك المرغوب عنه لإحداث سلوكيات اجتماعية – على وجه الخصوص – مرغوبة كما في التعريف الثاني.

وعرفه الخطيب بأنه: "النشاط الإنساني الذي لا يخالف القرآن الكريم والسنة المطهرة سواء لاحظ الآخرون هذا النشاط أم لم يلاحظه أحد، وقد يلاحظه الإنسان أثناء حياته" [٩].

ونلاحظ على هذه التعريفات أنها تتناول تعديل السلوك بكافة أساليبه، وفي هذا البحث نقصد الأسلوب العملي.

المبحث الأول: أهمية الأسلوب العملي في تعديل السلوك، وبيان منهج القرآن في تعديل السلوك، وفيه مطلبان.

المطلب الأول: أهمية الأسلوب العملي في تعديل السلوك، وتشكيل سلوك مرغوب.

تتنوع أساليب تعديل السلوك في القرآن الكريم بين الترغيب والترهيب، والوعظ والإرشاد، إلا أن الأسلوب العملي أقوى تأثيراً، وأدعى للاستجابة، ويتميز بفاعليته في التغيير قال تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴾ [سورة الإسراء :٩] كما أمر الله المؤمنين بالاقتداء بالرسول ﷺ في أفعاله، قال تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾ [سورة الأحزاب:٢١] وفي حديث المسور بن مخرمة ومروان في مشورة أم سلمة رضي الله عنها دلالة على أثر الأسلوب العملي في الاتباع لما قال النبي ﷺ لأصحابه: "قوموا فانحروا ثم احلقوا " فلم يقم منهم أحد ،فدخل على أم سلمة –رضي الله عنها–فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت: يا نبي الله أتحب ذلك، اخرج ثم لا تكلم أحداً منهم كلمة، حتى تنحر بدنك، وتدعو حالقك فيحلقك، فخرج فلم يكلم أحداً منهم حتى فعل ذلك نحر بدنه ، ودعا حالقه فحلقه ، فلما رأوا ذلك

٨) عماد عبد الله الشريفين، "تعديل السلوك في التربية الإسلامية" (الأردن، ١٤٢٢ هـ) ص ١٤.

٩) جمال الخطيب، "تعديل السلوك الإنساني" (ط٧، الأردن، دار الفكر، ١٤٣٥ هـ) ص ٢٣.

قاموا فنحروا ، وجعل بعضهم يحلق بعضاً حتى كاد بعضهم يقتل بعضاً غمّاً" [١٠].

يقول الزنتاني: "التربية المحمدية لا تركز على أساليب الوعظ والإرشاد والتذكير والتلقين فحسب، بل تركز على أسلوب الممارسة الفعلية كذلك؛ لكونها تتضمن التطبيق العملي المتكرر الذي يساعد على تثبيت المعارف والمعلومات والخبرات وتعديلها وفق التجربة الذاتية، كما يساعد على ترسيخ القيم والمثل والمبادئ الخيرة في نفس الإنسان"[١١] ويرى الزنتاني أن الأساليب العملية هي أجود طرق التعليم وأحسنها لكونها تعتمد على التجربة الذاتية مما يدعو لثباتها.

المطلب الثاني: منهج القرآن في تعديل السلوك الخاطئ.

اهتم القرآن بتعديل السلوك الإنساني، ودعا لإصلاح النفس وتقويمها، وبين أن النفس البشرية قابلة للتغيير والتزكية قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ۝١٠﴾ [الشَّمْس: ٧ - ١٠]

ذكر الله المنهج في آياته لتعديل السلوك ومنه:

١- الجمع بين الترغيب بالأعمال الصالحة وحسن الخلق، والترهيب من الشرك والذنوب والعصيان، قال تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [الزَّلْزَلَة: ٧ - ٨].

٢- النمذجة واتخاذ القدوة الصالحة، وحث المؤمنين على الاقتداء بنبيهم ﷺ قال تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ۝٢١﴾ [الأَحْزَاب: ٢١].

٣- التدرج في تشريع الأحكام الشرعية كما في تحريم شرب الخمر، بدأ الأمر بقوله تعالى: ﴿ وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ۚ ﴾ [سورة النحل :٦٧] وكان المسلمون يشربون، وهي حلال لهم، ثم أنزل قوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ ﴾ [سورة البقرة :٢١٩] فشربها قوم، وتركها آخرون، ثم أنزل قوله تعالى:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ [سورة النساء :٤٣] فقال عمر رضي الله عنه: اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافيا، ثم نزل التحريم في

١٠) الإمام البخاري، "صحيح البخاري"، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة ٣ :١٩٣، رقم الحديث (٢٧٣١).

١١) عبد الحميد الزنتاني، "الأسس التربية الإسلامية في السنة النبوية" (تونس، دار الكتاب العربي، ١٩٨٤ م) ص ٢١٥.

قوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [سورة المائدة :٩٠] فقال عمر: انتهينا انتهينا [١٢].

٤-التنفير من السلوك الخاطئ كالغيبة، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغۡتَب بَّعۡضُكُم بَعۡضًاۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمۡ أَن يَأۡكُلَ لَحۡمَ أَخِيهِ مَيۡتٗا فَكَرِهۡتُمُوهُۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٞ رَّحِيمٞ ﴾ [سورة الحجرات :١٢].

٥- الحوار العقلي، وهو أسلوب فعال في تعديل السلوك الخاطئ، قال تعالى: ﴿قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرۡتَ بِٱلَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٖ ثُمَّ سَوَّىٰكَ رَجُلٗا ٣٧ لَّٰكِنَّا۠ هُوَ ٱللَّهُ رَبِّي وَلَآ أُشۡرِكُ بِرَبِّيٓ أَحَدٗا ٣٨ وَلَوۡلَآ إِذۡ دَخَلۡتَ جَنَّتَكَ قُلۡتَ مَا شَآءَ ٱللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِٱللَّهِۚ إِن تَرَنِ أَنَا۠ أَقَلَّ مِنكَ مَالٗا وَوَلَدٗا ٣٩﴾ [سورة الكهف:٣٨-٣٩]عن أبي أمامة -رضي الله عنه -قال: إن فتى شاباً أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله ائذن لي بالزنا ، فأقبل القوم عليه فزجروه وقالوا: مه مه، فقال : ادن ، فدنا منه قريباً ، قال فجلس ، قال: أتحبه لأمك ؟ قال: لا والله جعلني الله فداك، قال: ولا الناس يحبونه لأمهاتهم . قال: أفتحبه لابنتك ؟ قال: لا والله يا رسول الله جعلني الله فداك. قال : ولا الناس يحبونه لبناتهم ، قال : أفتحبه لأختك ؟ قال: لا والله جعلني الله فداك. قال: ولا الناس يحبونه لأخواتهم. قال: فوضع يده عليه وقال: اللهم اغفر ذنبه، وطهر قلبه، وحصن فرجه، فلم يكن بعد ذلك الفتى يلتفت إلى شيء " [١٣].

٦- الإقصاء والهجر لتعديل السلوك الخاطئ قال تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَرۡضُ بِمَا رَحُبَتۡ وَضَاقَتۡ عَلَيۡهِمۡ أَنفُسُهُمۡ وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلۡجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيۡهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيۡهِمۡ لِيَتُوبُواْۚ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ

١٢) أبو عبد الله ، أحمد بن محمد بن حنبل، "مسند الإمام أحمد بن حنبل"، تحقيق: أحمد شاكر، (ط١ ، القاهرة ، دار الحديث ، ١٤١٦ هـ)، ١:٢٢٢ (٣٧٨)، قال المحقق أحمد: إسناده صحيح، و أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، "سنن الترمذي"، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م)، ٥ :١٠٣ (٣٠٤٩) وقد روي عن إسرائيل هذا الحديث مرسلاً، ورواه أحمد النسائي، "السنن الصغرى"، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، (ط٢، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦هـ)، ٨ :٢٨٦ (٥٥٤٠)، قال علي بن المديني: هذا إسناد صالح صحيح، وأبو داود في سننه، كتاب الأشربة، باب في تحريم الخمر، ٥: ٥١٤، وقال المحقق شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح.

١٣) الإمام أحمد بن حنبل، "المسند" ٣٦: ٥٤٥ (٢٢٢١١) قال الأرنؤوط: إسناده صحيح ورجاله ثقات.

ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١١٨﴾ [سورة التورة:١١٨] لما تخلف ثلاثة من الصحابة عن غزوة تبوك بدون عذر هجرهم الرسول ﷺ والصحابة فضاقت عليهم الأرض بما رحبت، وهم: كعب بن مالك ، وهلال بن أمية، ومرارة بن الربيع، فلا أحد يكلمهم ولا يسلم عليهم خمسين ليلة، ثم أنزل الله توبتهم لصدقهم مع الله ورسوله .

المبحث الثاني: وقد تضمن الأساليب العملية التي عالج بها القرآن السلوك الخاطئ، وفيه ثمانية مطالب على النحو التالي:

المطلب الأول: ضبط الانفعالات النفسية (تعديل سلوك الغضب).

يمكن تعريف الغضب بأنه حالة نفسية انفعالية يدفع الشخص إلى إيذاء الآخرين، أو الرغبة في إيذاء أحد الأشخاص، أو الشعور بالانزعاج وعدم الارتياح بسبب حصول شيء ما. (١٤)

قال تعالى: ﴿ وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ نَزۡغٞ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝٢٠٠ إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ إِذَا مَسَّهُمۡ طَٰٓئِفٞ مِّنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبۡصِرُونَ﴾ [سورة الأعراف:٢٠٠-٢٠١].

فسر ابن زيد –رضي الله عنه– (١٥) النزغ بقوله: "هذا الغضب"(١٦)، وقال الزجاج– رحمه الله–(١٧): "أدنى نزغ أي وسوسة "(١٨)، وفسر مجاهد (١٩) الطيف بالغضب(٢٠)، وقيل: اللمَّة والزلَّة من الشيطان (٢١).

---

١٤) أدوارد. ج. مواري، "الدافعية والانفعال"، (ط١، القاهرة، دار الشروق، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م)، ص ١٣٥، وسناء تيسير السعداوي، "الانفعالات النفسية في القرآن الكريم"، (ط١، مؤسسة الرسالة ،١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م)، ص٣٩٩ بتصرف.

١٥) ابن زيد: عبد الرحمن بن زيد بن أسلم العدوي القرشي، مولى عمر بن الخطاب، وهو أخو أسامة بن زيد، له تفسير مجموع في مجلد، وله كتاب الناسخ والمنسوخ مات سنة ١٨٢هـ. ينظر: محمد الداوودي،" طبقات المفسرين"، ١ :٢٧١.

١٦) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، (ط١، مؤسسة الرسالة ،١٤٢٠هـ)، ٢١ :٤٧٣.

١٧) الزجاج: الإمام أبو إسحاق، نحوي زمانه، إبراهيم بن محمد بن السري الزجاج، قال الخطيب: "كان من أهل الفضل والدين، حسن الاعتقاد، جميل المذهب"، من تصانيفه: الاشتقاق، مختصر النحو، توفي في بغداد عام ١١٣هـ. ينظر: محمد الذهبي، "سير أعلام النبلاء" ١٤ :٢٦٠، والداوودي،" طبقات المفسرين " ١ :١٠.

١٨) أبو إسحاق الزجاج، "معاني القرآن وإعرابه"، (ط١، عالم الكتب، ١٤٠٨هـ)، ٢ :٣٩٦.

١٩) مجاهد بن جبر: أبو الحجاج المكي، مولى قيس المخزومي، كان فقيهاً عالماً، ثقة كثير الحديث، من الطبقة الثانية، قال سفيان الثوري:" خذوا

قال الطبري–رحمه الله–[٢٢]: "وهذان التأويلان متقاربا المعنى لأن الغضب من استزلال الشيطان، واللمَّة من الخطيئة أيضاً منه، وكان ذلك من طائف الشيطان، فلا وجه لخصوص معنى منه دون معنى، بل الصواب أن يعمَّ كما عمَّه جل ثناؤه، فيقال: إن الذين اتقوا إذا عرض لهم عارض من أسباب الشيطان ما كان ذك العارض، تذكروا أمر الله، وانتهوا إلى أمره"[٢٣]، وقال سعيد بن جبير ﷺ[٢٤]: " هو الرجل يغضب الغضبة فيذكر الله تعالى فيكظم الغيظ "[٢٥].

وكظم الغيظ علاج فعال للغضب مدح الله به المؤمنين في قوله تعالى: ﴿وَٱلۡكَٰظِمِينَ ٱلۡغَيۡظَ وَٱلۡعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ١٣٤﴾ [سورة آل عمران:١٣٤٥]

وحث الله المؤمنين إن أصابهم نزغ أو لمَّة من الشيطان، أو مسهم غضب بأن يستعيذوا من الشيطان ويذكروا الله ؛لأن الغضب من الشيطان، وذكر الله يطفأ الغضب كما حدث عند المصطفى ﷺ لما استبّ رجلان، فأحدهما احمر وجهه، وانتفخت أوداجه، فقال النبي ﷺ: "إني لأعلم كلمة لو قالها ذهب عنه ما يجد، لو قال: أعوذ بالله من الشيطان ذهب عنه ما يجد"[٢٦]،

التفسير من أربعة، وعدّ منهم مجاهد"، توفي سنة ١٠٣ هـ وهو ساجد. ينظر: ابن سعد، "الطبقات الكبرى" ٦ :٢٠، والذهبي، "سير أعلام النبلاء" ٤ :٤٥١.

٢٠) الطبري، "تفسير الطبري" ١٣/ ٢٣٦.

٢١) قاله ابن عباس. أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، "التفسير الوسيط"، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ)، ٢ :٤٣٨.

٢٢) أبو جعفر الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير (ت ٣١٠هـ) فقيهاً حافظاً، من تصانيفه التفسير وتاريخ الأمم والملوك وغيرها، كان عالماً زاهداً. ينظر: محمد الذهبي، "سير أعلام النبلاء"، (ط٣، مؤسسة الرسالة،١٤٠٥هـ)، ١٤ :٢٦٧، ومحمد الداوودي، "طبقات المفسرين"، (بيروت، دار الكتب العلمية)، ٢ :١١٠.

٢٣) الطبري،" تفسير الطبري "، ١٠ :٦٥٠.

٢٤) سعيد بن جبير: أبو عبد الله الأسدي، سعيد بن جبير بن هشام، الحافظ المفسر، جهبذ العلماء، قتله الحجاج في شعبان سنة ٩٥هـ. ينظر: محمد الذهبي، "سير أعلام النبلاء" ٥ :١٩٨.

٢٥) أبو محمد الحسين البغوي، "معالم التنزيل"، (ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي ١٤٢٠هـ) ٢ :٢٦٢.

٢٦) البخاري، "صحيح البخاري "، كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده (١٢٤/٤) رقم الحديث (٣٢٨٢).

وقال: "إذا غضب أحدكم وهو قائم فليجلس، فإن ذهب عنه الغضب إلا فليضطجع"[٢٧]، وهذا السلوك العملي، والمعالجة بالأضداد لتعديل سلوك الغضب، وإطفائه بذكر الله، والاستعاذة، وتغيير الحالة، له أثره الفعال في الحد من الغضب ومعالجته بالجلوس.

قال الخطابي–رحمه الله– [٢٨]: "القائم مستعد للحركة والبطش، والقاعد دونه في هذا المعنى، والمضطجع ممنوع منهما، فيشبه أن يكون النبي ﷺ أمره بالقعود والاضطجاع لئلا تبدر منه في حال قيامه وقعوده بادرة يندم عليها فيما بعد"[٢٩].

وورد في رواية أبي داود حديث عروة بن محمد السعدي–رضي الله عنه –لما كلمه رجل فأغضبه، فقام فتوضأ، ثم رجع وقد توضأ، فقال: حدثني أبي عن جدي عطية السعدي [٣٠] قال: قال رسول الله ﷺ: "إن الغضب من الشيطان، وإن الشيطان خلق من النار، وإنما تطفأ النار بالماء، فإذا غضب أحدكم فليتوضأ"[٣١].

وليس الغضب شراً كله، بل إن من الغضب ما هو محمود كالغضب إذا انتهكت حرمات الله، كما وصفت عائشة رضي الله عنها النبي ﷺ: "وما انتقم رسول الله ﷺ لنفسه في شيء قط، إلا أن تنتهك حرمة الله، فينتقم بها لله".[٣٢]

---

٢٧) أبو داود السجستاني، "سنن أبي داود "، كتاب الأدب، باب ما يقال عند الغضب (٢٤٩/٤) رقم (٤٧٨٢).

٢٨) الخطابي: أبو سليمان حمد بن محمد البستي (ت ٣٨٨ هـ)، كان فقيهاً أديباً محدثاً، له عدة مؤلفات منها: غريب الحديث، وأعلام السنن في شرح البخاري وغيرهما. ينظر: أبو العباس أحمد بن خلكان، "وفيات الأعيان"، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت، دار صادر)، ٢ :٢١٤.

٢٩) الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم البستي، "معالم السنن"، (ط١، حلب، المطبعة العلمية، ١٣٥١هـ)، ص ١٧٧.

٣٠) عطية السعدي: عطية بن عروة، ابن سعد، من بني جشعم، له صحبة، له ثلاثة أحاديث. أبو الحجاج، يوسف بن عبد الرحمن المزي،" تهذيب الكمال في أسماء الرجال"، (ط١ ، بيروت ، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠هـ)، ٢٠: ١٥٢.

٣١) الإمام أحمد، "المسند " ٥٠٥/٢٩ رقم (١٧٩٨٥)، وأبو داود السجستاني، "سنن أبي داود"، كتاب الأدب، باب ما يقال عند الغضب (١٦٣/٧) رقم (٤٧٨٤)، وقال أبو ابراهيم الكحلاني:"سكت عليه أبو داود، وما سكت عليه فهو صالح على ما قاله أبو داود ". الكحلاني الأمير الصنعاني،" التنوير شرح الجامع الصغير "، (ط١، الرياض، دار السلام، ١٤٣٢هـ)، ٣: ٥١٧ رقم (٢٠٧٤).

٣٢) البخاري، "صحيح البخاري "، كتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ :"يسروا ولا تعسروا " (٣٠/٨) رقم الحديث (٦١٢٦).

وكذلك ضبط سلوك الحزن، وقد ورد في القرآن الحزن المباح عندما فقد يعقوب عليه السلام ابنه يوسف قال تعالى: ﴿وَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَـٰٓأَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَٱبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ ٱلْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٨٤﴾﴾ [سورة يوسف:٨٤]، وعندما حزن النبي ﷺ حين مات ولده إبراهيم قال: "إن العين تدمع ، والقلب يحزن ولا نقول إلا ما يرضي ربنا، وإنا بفراقك يا إبراهيم لمحزونون"[٣٣]، ومن الطرق التي أرشدنا إليها القرآن في ضبط الحزن وعلاجه ذكر الله ، والاستعانة به ، واللجوء إلى الصلاة قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾﴾ [سورة الرعد: ٢٨]، وقال تعالى : ﴿وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَـٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾﴾ [سورة البقرة:٤٥]، وكذلك الدعاء والتعوذ بالله من الحزن قال الرسول ﷺ:" اللهم إني أعوذ بك من الهمّ والحزن، والعجز والكسل، والبخل والجبن، وضَلَع الدَّين، وغلبة الرجال"[٣٤]، وبين الله في القرآن أن الشيطان يريد إحزان المؤمنين وليس بضارهم شيئاً إلا بإذن الله قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّجْوَىٰ مِنَ ٱلشَّيْطَـٰنِ لِيَحْزُنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَيْسَ بِضَآرِّهِمْ شَيْـًٔا إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١٠﴾﴾[سورة المجادلة:١٠].

كما أن الخوف من الانفعالات النفسية التي يبثها الشيطان في نفوس المؤمنين، وقد أرشدنا القرآن لضبطها في الخوف من الله والتوكل عليه، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَـٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٧٥﴾﴾ [سورة آل عمران:١٧٥].

المطلب الثاني: تعديل السلوك بالإبدال (تعديل سلوك الإساءة بالإحسان –تعديل سلوك التسول)

من التوجيهات الربانية في القرآن الكريم معاملة الناس بالحسنى، والنهي عن مقابلة الإساءة بالإساءة، بل دعا الله إلى مقابلة الإساءة بالإحسان فقال تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ ﴿٣٤﴾﴾ [سورة فصلت:٣٤]

قال الطبري –رحمه الله–:" يقول تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ ادفع يا محمد بحلمك جهل من جهل عليك وبعفوك عمن أساء إليك إساءة المسيء، وبصبرك عليهم مكروه ما تجد منهم"[٣٥]، وادفع بالتي هي أحسن وذلك كدفع

٣٣) رواه البخاري في كتاب الجنائز، باب قول النبي ﷺ "إن بك لمحزونون " ٢/ ٨٢ (١٢٠٢).

٣٤) رواه البخاري في كتاب الدعوات، باب التعوذ من غلبة الرجال ٧٨/٨ (٦٣٦٣).

٣٥) الطبري، "تفسير الطبري" ٢١: ٤٧١.

الغضب بالصبر، والإساءة بالعفو، فإذا فعلت ذلك صار الذي بينك وبينه عداوة كالصديق القريب [٣٦].

والإسلام لا يقبل من المسلم الحصول على المال بدون عمل، بل إنه دعا إلى الكسب والعمل، ونهى عن المسألة والتسول ،ونفَّر منه ، قال تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضۡرِبُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَبۡتَغُونَ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ﴾ [سورة المزمل:٢٠]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ۝٩فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ﴾[سورة الجمعة:٩-١٠].

أي إذا فرغ من الصلاة فانتشروا في الأرض للتجارة، والتصرف في حوائجكم، وابتغوا من فضل الله يعني الرزق، وهذا أمر إباحة [٣٧].

إن المنهج العملي من خلال الجد والاجتهاد في طلب الرزق من أنجح الأساليب في علاج مشكلة التسول كما ورد عند أبي داود في الحديث الذي رواه أنس بن مالك رضي الله عنه :"أن رجلاً من الأنصار أتى النبي ﷺ يسأله، فقال: أما في بيتك شيء؟ قال: بلى حِلْسٌ نلبس بعضه، ونبسط بعضه، وقعب نشرب فيه من الماء[٣٨]، قال: آتني بهما، قال: فأتاه بهما، فأخذهما رسول الله ﷺ بيده وقال: من يشتري هذين؟ قال رجل: أنا آخذهما بدرهم، قال: من يزيد على درهم مرتين أو ثلاثاً، قال رجل: أنا آخذهما بدرهمين فأعطاهما إياه، وأخذ الدرهمين فأعطاهما الأنصاري، وقال: اشتر بأحدهما طعاماً فانبذه إلى أهلك، واشتر بالآخر قدوماً فأتني به، فأتاه به ، فشد فيه رسول الله ﷺ عوداً بيده، ثم قال له: اذهب فاحتطب وبع، ولا أرينك خمسة عشر يوماً، فذهب الرجل يحتطب ويبيع، فجاء وقد أصاب عشرة

---

٣٦) ابن الجوزي، "زاد المسير في علم التفسير " ٤: ٥٢.

٣٧) ينظر: أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، "معالم التنزيل"، (ط١، بيروت، دار إحياء التراث ،١٤٢٠هـ)، وأبو الفداء إسماعيل بن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ) :١٤٨، محمد بن الطاهر بن عاشور،" التحرير والتنوير"، (تونس، الدار التونسية)، ٢٨ :٢٢٧.

٣٨) قوله: (حِلْس) الحلس – بكسر الحاء المهملة، وسكون اللام، وآخره سين مهملة – كساء رقيق يكون تحت البردعة، قوله (وقعبٌ) القعب: قدح من خشب مقعر، قوله: (فانبذه إلى أهلك) أي: النبذ يكون بالقول والفعل في الأجسام والمعاني، والمعنى: ادفعه إلى أهلك. ينظر: أبو محمد محود بدر الدين العيني، "شرح سنن أبي داود"، (ط١، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢٠هـ)، ٦/٣٨٧، والخطابي،" معالم السنن" ٢/ ٦٩.

دراهم ، فاشترى ببعضها ثوباً، وببعضها طعاماً، فقال رسول الله ﷺ: "هذا خير لك من أن تجيء المسألة نكتة في وجهك يوم القيامة، إن المسألة لا تصلح إلا لثلاثة، لذي فقر مدْقِع، ولذي غُرم مفظع، أو لذي دم مُوجِع"(٣٩).

قال الخطابي–رحمه الله–: "وفيه إثبات الكسب، والأمر به، وفيه أنه لم ير الصدقة تحل له مع القوة على الكسب، وقوله (فقر مدقع) فهو الفقر الشديد، و(الغُرم المُفظع) هو: أن تلزمه الديون حتى ينقطع به فتحل له الصدقة فيعطى من سهم الغارمين، و (الدم الموجع): هو أن يتحمل حمالة في حقن الدماء وإصلاح ذات البين فتحل له المسألة فيها "(٤٠).

وهذا الحديث لم يعالج السائل بالمعونة المادية الوقتية، ولم يعالج بالوعظ المجرد، والتنفير من المسألة كما يصنع الآخرون، ولكنه أخذ بيده في حل مشكلته بنفسه، وعلاجها بطريقة ناجحة، وهذا الحل العملي لمشكلته لقنه ذلك الدرس النظري البليغ في الزجر عن المسألة والترهيب منها.

المطلب الثالث: تعديل السلوك بالتنفير (تعديل سلوك الغيبة).

من الأخلاق الذميمة الغيبة، وقد نهى الله عنها في القرآن، ورسم له صورة مقززة لسلوك المغتاب، قال تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌۖ وَ لَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًاۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ [سورة الحجرات :١٢]. الغيبة أن يذكر الإنسان من خلفه بسوء، وإن كان فيه السوء، وأما ذكره بما ليس فيه فذلك البهتان، وكما تكرهون أكل لحمه ميتاً كذلك تجنبوا ذكره بالسوء غائباً.(٤١)

قال الزركشي في النوع السادس والعشرين: خطاب التنفير، –وذكر الآية –ثم قال:" فقد جمعت هذه الآية أوصافاً، وتصويراً لما يناله المغتاب من عرض من يغتابه على أفظع وجه، ولم يقتصر على تمثيل

٣٩) رواه الإمام أحمد،" المسند" ١٩: ٢٩٦ (١٢٢٧٨)، وقال شعيب الأرنؤوط: حسن لغيره، وأبو داود،" سنن أبي داود"، كتاب الزكاة، باب ما تجوز فيه المسألة (ج ١٢٠/٢) (١٦٤١)، والترمذي "سنن الترمذي"، أبواب البيوع، باب في بيع من يزيد، (ج ٣ /٥١٤) (١٢١٨) وقال الترمذي: هذا حديث حسن، لا نعرفه إلا من حديث الأخضر بن عجلان.

٤٠) الخطابي، "معالم السنن" ٢ / ٦٩.

٤١) أبو إسحاق إبراهيم الزجاج،" معاني القرآن وإعرابه"، (ط١، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٨ هـ)، ٥ :٣٧.

الاعتبار بأكل لحم الإنسان حتى جعله أخاً، ولم يقتصر على لحم الأخ حتى جعله ميتاً، وهذه مبالغات عظيمة"(٤٢).

والمغتاب بسلوكه السيئ، وذكره عيب أخيه المؤمن لإضعاف مكانته في النفوس، وضرب لسمعته، وجاء العلاج العملي في القرآن والسنة بالنزول والأكل من الجيفة المنتنة، وهو رغم استحالة فعله، أسلوب ردع من استساغ أعراض الناس وذكرها بسوء.

وكذلك في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ بِئۡسَ مَثَلُ ٱلۡقَوۡمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِۚ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ٥﴾ [الجُمُعَة: ٥] .

ضرب الله في هذا المثل عدم الانتفاع بالعلم وتصويره بالحمار الذي يحمل على ظهره ما لا ينتفع به، ولا يعقل ما فيه، كذلك الذين أوتوا التوراة من اليهود لم يعملوا بما فيها وكذبوا بمحمد ﷺ ، وقد أمروا بالإيمان به واتباعه، والتصديق به (٤٣).

المطلب الرابع: تعديل السلوك بالتشهير (التشهير بالزاني).

قال تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [سورة النور :٢].

ذكر الله حد الزاني البكر وهو الجلد مئة جلدة، وأمر المؤمنين بإقامة الحد بدون رأفة أي رحمة، ويكون الضرب غير مبرح ليرتدع، وبين في آيات كثيرة التحذير والترهيب من الوقوع في كبيرة الزنا، ومن أساليب تعديل السلوك العملي التشهير بالزاني حتى يرتدع، وينزجر كل من همّ بفعل هذه الكبيرة.

قال ابن كثير–رحمه الله–: "هذا فيه تنكيل للزانيين إذا جلدا بحضرة الناس، فإن ذلك يكون أبلغ في زجرهما، وأنجع في ردعهما، فإن في ذلك تقريعاً، وتوبيخاً وفضيحة إذا كان الناس حضوراً"(٤٤).

كذلك التشهير بمن يؤذي جاره، وقد حث الإسلام على الإحسان في معاملة الجار ولو غير مسلم، وإكرام الجار من شيم العرب قبل الإسلام، وزاده الإسلام توكيداً في الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿ وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ

٤٢) ينظر: أبو عبد الله بدر الدين محمد الزركشي، "البرهان في علوم القرآن"، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (ط١، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٦ هـ)، ٢ :٢٥٠.

٤٣) ينظر: الطبري، تفسير الطبري ٢٢: ٢٧٧.

٤٤) ابن كثير،" تفسير القرآن العظيم"، ٦ :٦.

وَلَا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔاۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ [سورة النساء :٣٦].

الجار هو من جاورك مسلماً كان أو كافراً، والمقصور بالجار ذي القربى الذي بينك وبينه قرابة أوصى الله بالإحسان له لثلاثة حقوق، لحق القرابة، وحق الجوار، وحق الإسلام قال ﷺ: " ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه"[٤٥]، والجار الجنب الذي ليس بينك وبينه قرابة، فله حقان: الإسلام والجوار، وقيل: اليهودي والنصراني له حق واحد وهو حق الجوار، وقال قتادة [٤٦] وغيره في الجار الجنب: "الرفيق في السفر".

ويحصل امتثال وصية جبريل بالجار بالإحسان إليه، وطلاقة الوجه عند لقائه، وتفقده وقضاء حوائجه، وكف أسباب الأذى عنه، وتعاهده بالزيارة والعيادة، وكلما كان الجار أقرب باباً كان آكد حقاً. [٤٧]

لما أمر الله بالإحسان إلى الجار نهى عن أذاه ؛ فإن إيذاء الجار من الكبائر قال ﷺ: "من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يؤذ جاره"[٤٨]، وقال: "والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، قيل: من يا رسول الله؟ قال: الذي لا يأمن جاره بوائقه"[٤٩][٥٠]، استخدم الرسول ﷺ الأسلوب اللفظي في الترهيب من أذية الجار، ولم يقتصر على ذلك بل دعمه بالأسلوب العملي لتعديل السلوك كما في حديث أبي هريرة –رضي الله عنه– قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ يشكو جاره، قال: "اذهب فاصبر، فأتاه مرتين

---

٤٥) البخاري، "صحيح البخاري"، ١٠/٨، حديث رقم (٦٠١٤)، وصحيح مسلم، ٢٠٢٥/٤ حديث رقم (٢٤٢٦).

٤٦) قتادة: قتادة بن دعامة السدوسي (ت ١١٨هـ) أبو الخطاب البصري، قدوة المفسرين، حجة في الحديث، روى عن سعيد بن المسيب، وعكرمة وعطاء، قال ابن سيرين: "قتادة من أحفظ الناس"، وكان مدلساً، ومن أنسب الناس. ينظر: أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي، "سير أعلام النبلاء"، (ط٣، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ).

٤٧) ينظر: ابن كثير "تفسير القرآن العظيم"، ٢٦١/٢، والمراغي "تفسير المراغي"، ٣٦/٥، والسعدي، "تفسير السعدي"، ١٧٧/١.

٤٨) البخاري، "صحيح البخاري"، كتاب الأدب، باب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره ٨: ١١، حديث رقم (٦٠١٨).

٤٩) البخاري، "صحيح البخاري"، كتاب الأدب، باب إثم من لا يأمن جاره بوائقه (٨ :١٠) حديث رقم (٦٠١٦)، ومسلم، "صحيح مسلم"، كتاب الإيمان، باب بيان تحريم إيذاء الجار، (ج٦٨/١) حديث رقم (٤٧).

٥٠) بوائقه: غوائله وشره، ويقال للداهية والبلية تنزل بالقوم: قد أصابتهم بائقة. ينظر: أبو عبيد القاسم بن سلام، "غريب الحديث"، (ط١، حيدر آباد، مطبعة دائرة المعارف، ١٣٨٤ هـ)، ١ :٣٤٨.

أو ثلاثاً، فقال: اذهب فاطرح متاعك في الطريق، فطرح متاعه في الطريق، فجعل الناس يسألونه فيخبرهم خبره، فجعل الناس يلعنونه : فعل الله به وفعل، فجاء إليه جاره فقال له: ارجع لا ترى مني شيئاً تكرهه"[٥١].

سلك النبي ﷺ أحد أساليب السلوك العملية الناجحة، وهو التشهير بالمؤذي لجاره، إذ أن الجار تزايد أذاه، ولم يتوقف عنه، فتعامل مع المؤذي بما يردع سلوكه الخاطئ في حق الجار، إذ أن البعض يخشى من الناس وسمعته بينهم، ويهتم لنظرتهم إليه فكان التشهير هو الأسلوب الأنسب في حالته.

المطلب الخامس: تعديل السلوك بالارتقاء (تعديل سلوك السخرية والاستهزاء).

إن الاستهزاء والسخرية من الآخرين من السلوكيات الرذيلة المؤلمة، وهي صورة من صور الإيذاء المعنوي، والمسلم محرم كله، دمه وماله وعرضه، وما يقلل من شأنه، ويهدر كرامته، ونهى الله المؤمنين من هذه الصفة قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ وَلَا تَلۡمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِۖ بِئۡسَ ٱلِٱسۡمُ ٱلۡفُسُوقُ بَعۡدَ ٱلۡإِيمَٰنِۚ وَمَن لَّمۡ يَتُبۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ١١ ﴾ [سورة الحجرات :١١]

قال الطبري –رحمه الله–: "إن الله عم بنهيه المؤمنين عن أن يسخر بعضهم من بعض جميع معاني السخرية، فلا يحل لمؤمن أن يسخر من مؤمن لا لفقره، ولا لذنب ركبه، ولا لغير ذلك"[٥٢].

ولما للسخرية من آثار سلبية على الفرد والمجتمع حذر منها النبي ﷺ فيما أخرجه ابن ماجه في سننه، إلى أن قال: عن عبد الله بن محيريز، وكان يتيماً في حجر أبي محذورة بن معير حين جهزه إلى الشام، فقلت لأبي محذورة: أي عم إني خارج إلى الشام، وإني أسأل عن تأذينك، فأخبرني أن أبا محذورة قال: خرجت في نفر، فكبا ببعض الطريق، فأذن مؤذن رسول الله ﷺ بالصلاة عند رسول الله ﷺ، فسمعنا صوت المؤذن، ونحن عنه متنكبون، فصرخنا نحكيه، نهزأ به، فسمع رسول الله ﷺ فأرسل إلينا قوماً، فأقعدونا بين يديه، فقال: أيكم الذي سمع صوته قد ارتفع؟ فأشار إلى القوم كلهم، وصدقوا، فأرسل كلهم وحبسني، وقال لي قم فأذن، فقمت، ولا شيء أكره إلي من رسول الله ﷺ، ولا مما يأمرني به،

٥١) أبو داود، "سنن أبي داود "، أبواب النوم، باب في حق الجوار ٣٣٩/٤ (٥١٥٣).

٥٢) الطبري، "تفسير الطبري"، ٢٢ :٢٩٨.

فقمت بين يدي رسول الله، فألقى علي رسول الله التأذين هو بنفسه، ثم دعاني حين قضيت

التأذين، فأعطاني صرة فيها شبء من فضة، ثم وضع يده على ناصية أبي محذورة، ثم أمرها على وجهه، ثم على ثدييه، ثم على كبده، ثم بلغت يد رسول الله سرة أبي محذورة، ثم قال رسول الله ﷺ: "بارك الله لك، وبارك عليك، فقلت: يا رسول الله أمرتني بالتأذين بمكة؟ قال: نعم، قد أمرتك، فذهب كل شيء كان لرسول الله من كراهية، وعاد ذلك كله محبة لرسول الله ﷺ ". (٥٣)

نجد أن أبا محذورة استهزأ بالمؤذن وقلد صوته، وأبا محذورة له صوت جميل لفت انتباه الرسول ﷺ، فبدلاً من تأنيبه، آثر أن يرتقي بسلوكه، ويستثمر نعمة صوته الندي، ووجه سلوكه السلبي وجهة إيجابية، وجعل صوته وسيلة خير، والارتقاء بالسلوك السلبي من وسائل تعديل السلوك العملية، والدعم المادي بإعطائه الفضة، فذهبت الكراهية التي كانت لرسول الله ﷺ، وعاد ذلك كله محبة لرسول الله ﷺ .

المطلب السادس: تعديل السلوك بالتعويض (تخيير النبي ﷺ لزوجاته).

ذكر الله في القرآن تخيير النبي ﷺ لزوجاته رضوان الله عليهم بين الحياة الدنيا، وبين رضوان الله ورسوله والدار الآخرة قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدۡنَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيۡنَ أُمَتِّعۡكُنَّ وَأُسَرِّحۡكُنَّ سَرَاحٗا جَمِيلٗا ۝٢٨ وَإِن كُنتُنَّ تُرِدۡنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَ فَإِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلۡمُحۡسِنَٰتِ مِنكُنَّ أَجۡرًا عَظِيمٗا ۝٢٩﴾ [الأَحْزَاب : ٢٨ - ٢٩] والتعويض بجنات النعيم، والأجر العظيم قال ابن كثير –رحمه الله– :"هذا أمر من الله لرسوله ﷺ بأن يخير نساءه بين أن يفارقهن فيذهبن إلى غيره ممن عنده الحياة الدنيا وزينتها، وبين الصبر على ما عنده من ضيق الحال، ولهن عند الله في ذلك الثواب الجزيل، فاخترن الله ورسوله والدار الآخرة، فجمع الله لهن بعد ذلك خير الدنيا وسعادة الآخرة"(٥٤).

---

٥٣) ابن ماجه، "سنن ابن ماجه"، كتاب الأذان والسنة فيه، باب الترجيع في الأذان (٢٣٤/١) حديث رقم (٧٠٨) أبو داود، "سنن أبي داود "، كتاب الصلاة، باب كيف الأذان (ج١/١٣٧) حديث رقم (٥٠٣) والحديث أصله في "صحيح مسلم"، كتاب الصلاة، باب صفة الأذان (ج١/٢٧٨) حديث رقم (٣٧٩) مختصراً دون القصة، وقال شعيب الأرناؤوط عند أحمد ٩٧/٢٤: "حديث صحيح بطرقه، وهذا إسناد حسن".

٥٤) ابن كثير، " تفسير القرآن العظيم"، ٦: ٤٠١.

ورد في سبب نزول الآية أنه استأذن أبو بكر –رضي الله عنه– وعمر –رضي الله عنه– على الرسول ﷺ وهو جالس وحوله نساؤه، وهو ساكت، فقال عمر لأكلمن النبي ﷺ لعله يضحك، فقال عمر: يا رسول الله لو رأيت ابنة زيد سألتني النفقة آنفاً فوجأت عنقها، فضحك النبي ﷺ حتى بدا ناجذه وقال هن حولي يسألنني النفقة، فقام أبو بكر إلى عائشة ليضربها، وقام عمر إلى حفصة كلاهما يقولان تسألا النبي ﷺ ما ليس عنده وأنزل الله الخيار(٥٥).

ومن أمثلة تعديل السلوك بالتعويض ما ذكر في غيرة زوجات النبي ﷺ واتخاذه أسلوب التعويض، وهو ضمن الأساليب العملية النافعة للتعويض على من لحقه الأذى، ذكر القرطبي(٥٦) عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾ [سورة النحل:١٢٦] حديث النبي ﷺ لما كان عند بعض نسائه، فأرسلت إحدى أمهات المؤمنين بصحفة فيها طعام، فضربت التي النبي ﷺ في بيتها يد الخادم، فسقطت الصحفة فانفلقت، فجمع النبي ﷺ فلق الصحفة، ثم جعل يجمع فيها الطعام الذي كان في الصحفة، ويقول: "غارت أمكم " ثم حبس الخادم حتى أتي بصحفة من عند التي هو في بيتها، فدفع الصحفة الصحيحة إلى التي كسرت صحفتها ، وأمسك المكسورة في بيت التي كسرت"(٥٧).

قال القرطبي–رحمه الله–:" لا خلاف بين العلماء على تضمين المثل في المطعومات والمشروبات والموزونات"(٥٨).

قال الإمام النووي–رحمه الله– (٥٩): "الغيرة مسامح للنساء فيها، لا عقوبة عليهن فيها لما جبلن عليه من

---

٥٥) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، "لباب النقول في أسباب النزول "، بيروت: دار الكتب العلمية ١: ١٥٨.

٥٦) القرطبي: أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن أبي بكر المالكي القرطبي (ت ٦٧١ هـ) مفسر، قال الإمام الذهبي:" إمام متقن، متبحر بالعلم " مات بمنية في مصر. ينظر: السيوطي، "طبقات المفسرين العشرين "، (ط١، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٣٩٦هـ)، ١ :٩٢، والداوودي، "طبقات المفسرين"، ٢ :٧٠.

٥٧) البخاري، " صحيح البخاري "، كتاب النكاح، باب الغيرة ٧ :٣٦، حديث رقم (٥٢٢٥).

٥٨) محمد القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، (ط٢، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ)، ٢ :٣٥٨.

٥٩) النووي: أبو زكريا محيي الدين يحي بن شرف النووي الدمشقي، الشافعي ت (٦٧٦ هـ) ولد في نوى من أعمال حوران، أستاذ المتأخرين، فقيه محدث، حافظ، لغوي، ختم القرآن صغيراً، كان زاهداً، توفي سنة. ينظر: تاج الدين

ذلك، ولهذا لم تزجر عائشة"[٦٠]، والرسول ﷺ انتهج نهجاً عملياً بالتعويض على من كسر إناءها، تطييباً لخاطرها، ورعاية لحقوقها، وجبراً للنقص الذي لحق بها من كسر الإناء، والتعويض عما فقد له جانب إصلاحي، إذ أن خسارتها لإناء من منزلها يفيد في عدم معاودتها للفعل، وجاء العلاج مواكباً للطرفين.

المطلب السابع: تعديل السلوك بالتعزيز (ذكر الأجر والثواب المضاعف).

إن التعزيز أسلوب من أساليب تعديل السلوك ، وهو منهج من مناهج التربية بالتعزيز ، والتعزيز مأخوذ من الفعل عزَّ، ومن أسماء الله الحسنى العزيز، وهو الممتنع فلا يغلبه شيء ، والقوي الغالب على كل شيء، يقال : ملك أعز وعزيز، قال تعالى :﴿ إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ ﴿٢٣﴾ ﴾ [سورة ص :٢٣] أي غلبني، وأما قوله تعالى: ﴿ إِذْ أَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ ﴾ [سورة يس :١٤] معناه قويناه وشددناه، وأعززته أكرمته وأحببته ، ويقال للمطر الوابل إذا ضرب الأرض السهلة بغيبتها فشددها، وعزَّز منها[٦١].

والتعزيز نوعان : إيجابي وسلبي ، والتعزيز الإيجابي، هو الحافز الفعال ،كالمكافئة تعطى بعد السلوك المرغوب فيه؛ كي يزيد من تكرار ذلك السلوك ،واهتم القرآن بالتحفيز على الأعمال الصالحة والتعزيز لها فقال تعالى :﴿ مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ [سورة الأنعام :١٦٠]، وفي حديث ابن عباس رضي الله عنه عن الرسول ﷺ فيما يرويه عن ربه قال: "إن الله كتب الحسنات والسيئات، فمن همَّ بحسنة فلم يعملها، كتب الله عنده حسنة كاملة وإن عملها كتبها الله عشراً، إلى سبعمائة، إلى أضعاف كثيرة، ومن همَّ بسيئة فلم يعملها، كتبها الله عنده حسنة كاملة، فإن عملها، كتبها الله سيئة واحدة"[٦٢].

---

٦٠) أبو زكريا محيي الدين يحي بن شرف النووي، "المنهاج شرح صحيح مسلم"، ١٥ :٢٠٢.

عبد الوهاب تقي الدين السبكي، "طبقات الشافعية الكبرى"، (ط٢، هجر للطباعة والنشر، ١٤١٣هـ)، ٨ :٢٩٥.

٦١) ينظر: أبو منصور الأزهري، "تهذيب اللغة "، (ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م)، ١ :٦٤.

٦٢) البخاري، "صحيح البخاري"، كتاب الرقاق، باب من هم بحسنة أو سيئة، ٨ :١٠٨، حديث رقم (٦٤٩١).

والتعزيز ببيان الأجر والثواب كثير في القرآن، قال تعالى: ﴿ فَـَٔاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ ثَوَابَ ٱلدُّنۡيَا وَحُسۡنَ ثَوَابِ ٱلۡأٓخِرَةِۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾ [سورة آل عمران:١٤٨]، وقال تعالى: ﴿ فَلَا تَعۡلَمُ نَفۡسٞ مَّآ أُخۡفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعۡيُنٖ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾[سورة السجدة :١٧]، والثواب لا يكون إلا بعد إتمام العمل.

والتعزيز الإيجابي لا يقتصر على المدح والثناء والتشجيع، بل يكون التعزيز بالحث على اتخاذ القدوة والاقتداء بصاحب السلوك الحسن وتفضيله كما قال تعالى: ﴿ شَاكِرٗا لِّأَنۡعُمِهِۚ ٱجۡتَبَىٰهُ وَهَدَىٰهُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ١٢١ وَءَاتَيۡنَٰهُ فِي ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةٗۖ وَإِنَّهُۥ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ١٢٢ ثُمَّ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ أَنِ ٱتَّبِعۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾ [سورة النحل :١٢١-١٢٣].

المطلب الثامن: تعديل السلوك بالتدرج (تحريم الخمر-علاج نشوز المرأة).

ورد في التشريع الإسلامي التنجيم في نزول الوحي، والتدرج في بناء الأحكام ،وذلك يعتبر إرشاداً إلهياً في كيفية تحويل أهل الجاهلية إلى واقع الحقيقة الإسلامية، وخير مثال التدرج في تحريم الخمر، بدأ الأمر بقوله تعالى: ﴿ وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلۡأَعۡنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنۡهُ سَكَرٗا وَرِزۡقًا حَسَنًاۚ ﴾ [سورة النحل:٦٧] وكان المسلمون يشربون، وهي حلال لهم، ثم أنزل قوله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ ﴾ [سورة البقرة: ٢١٩] فشربها قوم، وتركها آخرون، ثم أنزل قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾ [سورة النساء: ٤٣][٦٣] فقال عمر ﷺ: اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافيا، ثم نزل التحريم في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾ [سورة المائدة:٩٠] فقال عمر: انتهينا انتهينا[٦٤].

وبينت أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها -الحكمة من التدرج التشريعي في قولها: "إنما نزل أول ما نزل

---

٦٣) شمس الدين محمد الزركشي، "شرح الزركشي على مختصر الخرقي"، (ط١، دار العبيكان، ١٤١٣ هـ)، ٦ :٣٧٢.

٦٤) أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل، "مسند الإمام أحمد بن حنبل"، تحقيق: أحمد شاكر، (ط١، القاهرة، دار الحديث، ١٤١٦ هـ)، ١ :٢٢٢ (٣٧٨)، وأبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، "سنن الترمذي"، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨ م)، ٥ :١٠٣ (٣٠٤٩) وقد روي عن إسرائيل هذا الحديث مرسلاً، ورواه أحمد النسائي،" السنن الصغرى"، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (ط٢، حلب مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦هـ) ٨ :٢٨٦ (٥٥٤٠).

منه سورة من المفصل، فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء: لا تشربوا الخمر، لقالوا: لا ندع الخمر أبداً، ولو نزل: لا تزنوا، لقالوا: لا ندع الزنا أبداً"[٦٥].

والتدرج من أقوى الأساليب تأثيراً في تعديل السلوك السلبي؛ لذلك أرشد القرآن إليه عند نشوز الزوجة، حتى تستقيم الحياة الزوجية، وتصلح حال الزوجين، قال تعالى: ﴿ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا ﴾[سورة النساء :٣٤].

إذا خفت نشوزها، وترفعها عليك، وعدم قيامها بواجبك، فاستعمل معها هذه الرتب: أولها عظها وخوفها بالله، وبين لها أن حق الزوج لا يجب تضييعه، فإن استقامت فهذا المطلوب، وإلا فالرتبة الثانية: اهجرها في المضجع، ولك رخصة أن تهجرها في الكلام ثلاثة أيام، والرتبة الثالثة: فاضربوهن لكن ضرباً غير مبرح، ضرب يحصل به التأديب فقط[٦٦].

التدرج في علاج السلوك الخاطئ من أنفع الأساليب التي تثمر نتيجتها في ترك ذلك السلوك، وهو أسلوب عملي في التشريع الإسلامي للأحكام.

الخاتمة:

الحمد لله الذي يسر لي إتمام هذا البحث، والاطلاع على المنهج القرآني في تعديل السلوك، والأسلوب العملي في تعديل السلوك الإنساني، ووقفت على بعض النتائج منها:

١- بيان حاجة الناس إلى استخدام المنهج القرآني في تعديل السلوك الخاطئ؛ كونها شاملة وفعالة.

٢- التدرج في تعديل السلوك السلبي، وتشريع الحلال والحرام في القرآن، فلم يلجأ إلى التحريم مباشرة في شرب الخمر، وهذا أدعى للاستجابة.

٣- الرفق في العلاج القرآني، فلا ينتقل للأسلوب العملي إلا عند عدم الاستجابة للأسلوب اللفظي.

---

٦٥) البخاري، "صحيح البخاري "، كتاب فضائل القرآن، باب تأليف القرآن، ٦ :١٨٥، حديث رقم (٤٩٩٣).

٦٦) ينظر: محمد بن صالح العثيمين،" شرح رياض الصالحين"، (الرياض، دار الوطن للنشر) ٦ :١٤٠.

٤- تنوع الأساليب القرآنية في تعديل السلوك حسب حاجة الموقف.

٥- إن تطبيق الأساليب العملية في تعديل السلوك كفيل بتغيير المعتقدات والقناعات الخاطئة.

التوصيات:

نزلت آيات القرآن لإحداث التغيير، وإنشاء مجتمع جديد، في معتقده، وقيمه وسلوكه، وعضدته السنة بأحاديث المصطفى ﷺ، وأفعاله. فالرسالة تعمل على شقين: جانب المعتقد، وجانب السلوك، وكلاهما عماد حياة المسلم، وأساس كيانه، ومن المجالات التي نوليها بالعناية والبحث:

- تعديل السلوك من أهم مباحث علم النفس، وللقرآن والسنة منهجية متكاملة في الارتقاء بالسلوك الإنساني، والاتجاه لإعداد موسوعة بهذه الأساليب التي تساعد في تهذيب الإنسان مما يغتنمه المسلم ويتبناه في سلوكيات حياته للانتفاع به.

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين

(قائمة المصادر والمراجع)

الأزهري، أبو منصور محمد، "تهذيب اللغة"، تحقيق: محمد عوض مرعب، (ط١، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١ م).

ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، "فتح الباري شرح صحيح البخاري"، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩ هـ).

ابن حنبل، أحمد الشيباني، "مسند الإمام أحمد بن حنبل"، تحقيق: أحمد شاكر. (القاهرة: دار الحديث).

ابن خلكان، أبو العباس أحمد،" وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان " تحقيق: إحسان عباس. (بيروت: دار صادر).

ابن سعد، أبو عبد الله محمد الهاشمي، "الطبقات الكبرى"، تحقيق: محمد عبد القادر عطا. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠ هـ).

ابن سلام، أبو عبيد القاسم، "غريب الحديث "، (ط١، حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٣٨٤هـ).

ابن عاشور، محمد بن الطاهر، "التحرير والتنوير" (تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤هـ).

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، "تفسير القرآن العظيم" (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ).

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد، "سنن ابن ماجه"، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، (ط١، دار الرسالة العلمية،١٤٢٠ هـ).

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم، "لسان العرب" (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ).

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، "سنن أبي داود"، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. (بيروت: المكتبة العصرية).

ادوارد.ج. موارى، "الدافعية والانفعال" (ط١، القاهرة: الشروق، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م).

البخاري، محمد بن إسماعيل، "صحيح البخاري"، تحقيق: محمد زهير الناصر (ط١، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ).

البغوي، أبو محمد الحسين، "معالم التنزيل "(ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ).

الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨ م).

التهانوي، محمد الفاروقي، "كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم "، تحقيق: د علي دحروج.

الجزري، مجد الدين أبو السعادات ابن الأثير، "النهاية في غريب الحديث والأثر "، تحقيق: طاهر الزاوي. (بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م).

الحاكم، أبو عبد الله، "المستدرك على الصحيحين"، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١ هـ).

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم البستي، "معالم السنن" (ط١، حلب: المطبعة العلمية، ١٣٥١هـ).

الخطيب، جمال، "تعديل السلوك الإنساني"، (ط٧، الأردن: دار الفكر، ١٤٣٥ هـ).

الخليل بن أحمد، أبو عبد الرحمن الفراهيدي، "العين "، تحقيق: د مهدي المخزومي. إبراهيم السامرائي (دار ومكتبة الهلال).

الداودي، محمد، "طبقات المفسرين"، (بيروت: دار الكتب العلمية).

الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين، "سير أعلام النبلاء"، (ط٣، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ).

الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني، الملقب مرتضى، "تاج العروس من جواهر القاموس" دار الهداية.

الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري، "معاني القرآن وإعرابه" (ط١، عالم الكتب ،١٤٠٨هـ).

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد، "البرهان في علوم القرآن "، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (ط١، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٦ هـ).

الزركشي، شمس الدين محمد، "شرح الزركشي على مختصر الخرقي "، (ط١، دار العبيكان، ١٤١٣ هـ).

الزنتاني، عبد الحميد، "أسس التربية الإسلامية في السنة النبوية"، (تونس: دار الكتاب العربي، ،٢٠٠٩م).

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب تقي الدين،" طبقات الشافعية الكبرى"، (ط٢، هجر للطباعة والنشر، ١٤١٣هـ).

السعداوي، سناء تيسير،" الانفعالات النفسية في القرآن الكريم "، (ط١، مؤسسة الرسالة ،١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م).

السعدي، عبد الرحمن، " تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان"(ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ).

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، "طبقات المفسرين العشرين " (ط١، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٣٩٦ هـ).

الشريفين، عماد عبد الله محمد، "تعديل السلوك في التربية الإسلامية " (الأردن، ١٤٢٢ هـ)

الشناوي، محمد محروس، "نظريات الإرشاد والعلاج النفسي "، (ثمرات للنشر والتوزيع).

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، تحقيق: أحمد شاكر. (ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ).

عبد الحميد، أحمد مختار، "معجم اللغة العربية المعاصرة "، (ط١، عالم الكتب، ١٤٢٩هـ).

العثيمين، محمد بن صالح، " شرح رياض الصالحين "، (الرياض: دار الوطن للنشر، ١٤٢٦هـ).

العيني، أبو محمد محمود بن أحمد الحنفي بدر الدين، "شرح سنن أبي داود "، تحقيق: أبو المنذر خالد المصري. (ط١، الرياض: مكتبة الرشد ،١٩٩٩م).

الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد، "المصباح المنير في غريب الشرح الكبير "، (بيروت: المكتبة العلمية).

القرطبي، أبو عبد الله محمد، "الجامع لأحكام القرآن" (ط٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ).

قلعجي، محمد رواس، حامد صادق، "معجم لغة الفقهاء"، (ط٢، دار النفائس، ١٤٠٨هـ).

الكحلاني، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، "التنوير شرح الجامع الصغير "، (ط١، الرياض: دار السلام، ١٤٣٢هـ).

مجمع اللغة العربية، "المعجم الوسيط"، (القاهرة: دار الدعوة).

المراغي، أحمد، "تفسير المراغي"، (ط١، مصر: مطبعة مصطفى البابي وأولاده، ١٣٦٥ هـ).

المزي، أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن، "تهذيب الكمال في أسماء الرجال"، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠ هـ).

مسلم، مسلم بن الحجاج، "صحيح مسلم"، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

المناوي، زين الدين محمد، "التوقيف على مهمات التعاريف"، (ط١، عالم الكتب، ١٤١٠ هـ).

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد، "السنن الصغرى"، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. (ط ٢، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦ هـ).

النووي، أبو زكريا محيي الدين، المنهاج شرح صحيح مسلم، (ط٢، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٣هـ).

SOURCES AND REFERENCES:

al-Azharī, Abū Manṣūr Muḥammad, "Tahdhīb al-lughah", Edited by: Muḥammad ʻAwaḍ Murʻib, (1st edition, Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi Press, 2001).

Ābn Ḥajar al-ʻAsqalānī, Abū al-Faḍl Aḥmad ibn ʻAlī, "Fatḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī" (Beirut: Dar al-Ma'rifah Press, 1379 AH).

Ibn Ḥanbal, Aḥmad al-Shaybānī, "Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal", Edited By: Ahmed Shaker. (Cairo: Dar al-Hadith Press).

Ābn Khallikān, Abū al-ʻAbbās Aḥmad, "wafayāt al-aʻyān w'nbā' abnā' al-Zamān", Edited By: Ihsan Abbas. (Beirut: Dar Sader Press).

ābn Saʻd, Abū ʻAbd Allāh Muḥammad al-Hāshimī, "al-Ṭabaqāt al-Kubrá", Edited By: Muhammad AbdulQadir Atta. (1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya Press, 1410 AH).

Ābn Sallām, Abū ʻUbayd al-Qāsim, "Gharīb al-ḥadīth" (1st edition, Hyderabad: Dā'irat al-Maʻārif al-ʻUthmānīyah Press, 1384 AH).

Ibn ʻĀshūr, Muḥammad ibn al-Ṭāhir, "al-Taḥrīr wa-al-tanwīr", (Tunisia: Al-Dar Al-Tunisia Press, 1984 AH).

Ābn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismāʻīl, "tafsīr al-Qur'ān al-ʻAẓīm", (1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya Press, 1419 AH).

Ibn Mājah, Abū ʻAbd Allāh Muḥammad, "Sunan Ibn Mājah" Edited By: Shuaib Al-Arnaout, (1st edition, Dar Al-Risala Al-Ilmiya Press, 1420 AH).

Ābn manẓūr, Abū al-Faḍl Muḥammad ibn Mukarram, "Lisān al-ʻArab", (3rd edition, Beirut: Dar Sader Press, 1414 AH).

'bw Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ashʻath al-Sijistānī, "Sunan Abī Dāwūd", Edited By: Muhammad Muhyiddin Abd Al-Hamid. (Beirut: Al-Maktaba Al-Asriyyah Press).

Edward J. Murray, "Motivation and Emotion" (1st edition, Cairo: Al-Shorouk, 1408 AH, 1988).

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʻīl, "Ṣaḥīḥ al-Bukhārī", Edited By: Muhammad Zuhair Al-Nasser. (1st edition, Dar Touq Al-Najat Press, 1422 AH).

Ālbghwy, Abū Muḥammad al-Ḥusayn, "Maʻālim al-tanzīl", (1st edition, Beirut: Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi Press, 1420 AH)

āltrmdhy, Muḥammad ibn ʻĪsá, "Sunan al-Tirmidhī", Edited By: Bashar Awad Maarouf, (Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami Press, 1998).

Ālthānwy, Muḥammad al-Fārūqī, "Kashshāf iṣṭilāḥāt al-Funūn wa-al-ʻUlūm", Edited By: Dr. Ali Dahrouj.

āljzry, Majd al-Dīn Abū al-Saʻādāt Ibn al-Athīr, "al-nihāyah fī Gharīb al-ḥadīth wa-al-athar", Edited By: Taher Al-Zawi. (Beirut: al-Maktabah al-ʻIlmīyah Press, 1399 AH -1979).

Ālḥākm, Abū ʻAbd Allāh, "al-Mustadrak ʻalá al-ṣaḥīḥayn", Edited By: Mustafa Abdel-Qader Atta. (1st edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya Press, 1411 AH).

ālsywṭy, Jalāl al-Dīn ʻAbd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, "Ṭabaqāt al-mufassirīn al-ʻishrīn", (1st edition, Cairo: Wahba Library, 1396 AH).

Ālshryfyn, ʻImād ʻAbd Allāh Muḥammad, "taʻdīl al-sulūk fī al-Tarbiyah al-Islāmīyah", (Jordan, 1422 AH).

Al-Shinnāwī, Muḥammad Maḥrūs, "naẓarīyāt al-Irshād wa-al-ʻilāj al-nafsī", (Thumarat for Publishing and Distribution).

Ālṭbry, Abū Jaʻfar Muḥammad ibn Jarīr, "Jāmiʻ al-Bayān ʻan Taʼwīl āy al-Qurʼān", Edited by: Ahmed Shaker. (1st edition, Al-Resalah Foundation, 1420 AH).

ʻbd al-Ḥamīd, Aḥmad Mukhtār, "Muʻjam al-lughah al-ʻArabīyah al-muʻāṣirah", (1st edition, Alam al-Kutub Press, 1429 AH).

Āl'thymyn, Muḥammad ibn Ṣāliḥ, "sharḥ Riyāḍ al-ṣāliḥīn", (Riyadh: Dar Al-Watan for Publishing, 1426 AH).

Āl'yny, Abū Muḥammad Maḥmūd ibn Aḥmad al-Ḥanafī Badr al-Dīn, "sharḥ Sunan Abī Dāwūd", Edited by: Abu Al-Mundhir Khaled Al-Masry. (1st edition, Riyadh: Al-Rushd Library, 1999).

Ālfywmy, Abū al-ʻAbbās Aḥmad ibn Muḥammad, "al-Miṣbāḥ al-munīr fī Gharīb al-sharḥ al-kabīr", (Beirut: Al-Maktabah Al-Ilmiyyah Press).

ālqrṭby, Abū ʻAbd Allāh Muḥammad, "al-Jāmiʻ li-aḥkām al-Qurʼān", (2nd edition, Cairo: Dar Al-Kutub Al-Misriyah Press, 1384 AH).

Ql'jy, Muḥammad Rawwās, Ḥāmid Ṣādiq, "Muʻjam Lughat al-fuqahāʼ", (2nd edition, Dar Al-Nafais Press, 1408 AH).

Ālkḥlāny, Muḥammad ibn Ismāʻīl al-Amīr al-Ṣanʻānī, "al-Tanwīr sharḥ al-Jāmiʻ al-Ṣaghīr", (1st edition, Riyadh: Dar Al-Salam Press, 1432 AH).

ālkhṭāby, Abū Sulaymān Ḥamad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Bustī, "Maʻālim al-sunan", (1st edition, Aleppo: al-Maṭbaʻah al-ʻIlmīyah Press, 1351 AH).

al-Khaṭīb, Jamāl, "taʻdīl al-sulūk al-insānī", (7th edition, Jordan: Dar Al-Fikr Press, 1435 AH).

al-Khalīl ibn Aḥmad, Abū ʻAbd al-Raḥmān al-Farāhīdī, "Al-ʻAyn", Edited by: Dr. Mahdi Al-Makhzoumi. Ibrahim Al-Samrani, (Dar Al-Hilal Press and Library).

Āldāwdy, Muḥammad, "Ṭabaqāt al-mufassirīn", (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah Press).

Āldhhby, Abū ʻAbd Allāh Shams al-Dīn, "Siyar Aʻlām al-nubalāʼ", (3rd edition, Al-Risalah Foundation, 1405 AH).

Ālzjāj, Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn al-surá, "maʻānī al-Qurʼān wa-iʻrābuh", (1st edition, ʻĀlam al-Kutub Press, 1408 AH).

Ālzrkshy, Abū ʻAbd Allāh Badr al-Dīn Muḥammad, "al-burhān fī ʻulūm al-Qurʼān", Edited By: Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. (1st edition, Dar Ihya al-Kutub al-Arabiya Press, 1376 AH).

Ālzrkshy, Shams al-Dīn Muḥammad, "sharḥ al-Zarkashī ʻalá Mukhtaṣar al-Khiraqī", (1st edition, Dar Al-Obeikan, 1413 AH).

ālzntāny, ʻAbd al-Ḥamīd, "Usus al-Tarbiyah al-Islāmīyah fī al-Sunnah al-Nabawīyah", (Tunisia: Dar Al-Kitab Al-Arabi Press, 2009).

Ālsbky, Tāj al-Dīn ʻAbd al-Wahhāb Taqī al-Dīn, "Ṭabaqāt al-Shāfiʻīyah al-Kubrá" (2nd edition, Hajr for printing and publishing, 1413 AH).

āls'dāwy, Sanāʼ Taysīr, "alānf'ālāt al-nafsīyah fī al-Qurʼān al-Karīm", (1st edition, Al-Risalah Foundation, 1424 AH, 2003).

Āls'dy, ʻAbd al-Raḥmān, "Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī tafsīr kalām al-Mannān", (1st edition, Al-Risalah Foundation, 1420 AH).

Ālmnāwy, Zayn al-Dīn Muḥammad, "al-Tawqīf ʻalá muhimmāt al-taʻārīf", (1st edition, Alam al-Kutub, 1410 AH).

ālnsā'y, Abū ʻAbd al-Raḥmān Aḥmad, "al-sunan al-ṣughrá", edited by: Abd al-Fattah Abu Ghada. (2nd edition, Aleppo: Islamic Publications Office, 1406 AH).

Ālnwwy, Abū Zakarīyā Muḥyī al-Dīn, "al-Minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim", (2nd Edition, Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi, 1393 AH).

Mjmʻ al-lughah al-ʻArabīyah, "al-Muʻjam al-Wasīṭ", (Cairo: Dar Al-Da'wa Press).

ālmrāghy, Aḥmad, "tafsīr al-Marāghī", (1st edition, Egypt: Mustafa Al-Babi and Sons Press, 1365 AH).

Ālmzy, Abū al-Ḥajjāj Yūsuf ibn ʻAbd al-Raḥmān, "Tahdhīb al-kamāl fī Asmā' al-rijāl", (1st edition, Beirut: Al-Resalah Foundation, 1400 AH).

Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj, "Ṣaḥīḥ Muslim", edited by: Muhammad Fouad Abdel Baqi. (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʻArabī Press).

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية
Jazan University Journal of Human Sciences (JUJHS)

مفاهيم البلاغة وأثرها في شروح الحديث النبوي: دراسة في التصور والإجراء

إبراهيم سعيد السيد
كلية الفنون والعلوم الإنسانية، جامعة جازان، المملكة العربية السعودية

Concepts of Rhetoric in the Analysis of Hadith Discourse: A study in perception and procedure

Ibrahim Said Al-Sayed
College of Arts and Humanities, Jazan University, Kingdom of Saudi Arabia

DOI	RECEIVED الاستلام	Edit التعديل	ACCEPTED القبول
https://doi.org/10.37575/h/edu/22002	2023/10/15	2023/12/04	2024/01/22
NO. OF PAGES عدد الصفحات	YEAR سنة العدد	VOLUME رقم المجلد	ISSUE رقم العدد
27	2024	3	12

الملخص:

ينطلق هذا البحث من فرضية تقول: إن النظرية البلاغية العربية لها من الإمكانات والقدرات البحثية ما يؤهلها لأن تجدد نفسها كل حين، وذلك بفضل تداخلها مع حقول معرفية كثيرة، لكنَّ وقوف البحث البلاغي –في مساره التعليمي– عند ما قدمه البلاغيون المتأخرون من إسهام علمي قائم على التقسيم، ووضع المصطلحات، وضرب الأمثلة، وشرح المتون، ووضع الحواشي على المتون، –دون النظر في المسارات البحثية الأخرى واستثمار معطياتها– هو ما أضر بالمسيرة العلمية للبلاغة العربية.

ولذلك يسعى هذا البحث إلى دراسة المفاهيم التي قدمها علماء الحديث الشريف للبلاغة، –بوصفهم معنيِّين في المقام الأول بتحليل الخطاب النبوي– وإلى رصدِ هذه المفاهيم في ثلاث مراحل: الأولى: ما قبل ظهور المؤلفات البلاغية، والثانية: ما بعد التدوين وقبل ظهور مرحلة السكاكي، والثالثة: مرحلة ما بعد السكاكي؛ حيث تقسيم البلاغة إلى ثلاثةِ علومٍ تسبقُها مقدمةٌ عن الفصاحة والبلاغة.

كما تبحث هذه الدراسة في جانب آخر مهم وهو ربط مفاهيم البلاغة عند شراح الحديث بالآليات التي وُظِّفت في تحليل الخطاب النبوي، حيث الاهتمام –أولاً– بالعناصر اللغوية في شقها البنيوي: الصوتي والصرفي والمعجمي والتركيبي والدلالي، ثم ربطها –ثانيًا– بالعلامات غير اللغوية التي ينتجها مقام التخاطب، ولا يتضح مدلولها إلا عبر دراسة سياق التداول.

الكلمات المفتاحية: الحديث النبوي، الخطاب، مفاهيم البلاغة.

Abstract:

This research is based on the assumption that Arabic rhetorical theory has the potentials and capabilities that enable it to renew itself every now and then, due to its intersection with other fields of knowledge. However, one can realize that the scientific contributions made by the late rhetoricians are limited to division, establishment of terminology, giving examples, explaining texts, and placing footnotes on texts without considering other research paths and exploiting their data. This is what affected negatively the path of Arabic rhetoric research.

This research therefore investigates the concepts of rhetoric among the Hadith scholars in three stages, namely, before the appearance of rhetorical works, after the codification and pre and post-Sakkaki stage, where rhetoric was divided into three branches, preceded by an introduction to rhetoric. This study also investigated another important aspect, that is, connection of rhetoric concepts among hadith scholars to the mechanisms they employed in analyzing Hadith, where emphasis is shifted to linguistic elements in their structural aspects i.e. the phonological, morphological, lexical, syntactical and semantic ones, and then connecting these with non-linguistic factors produced by the position of communication context.

Keywords: Speech, Rhetoric Concepts, Hadith Analysis.

مقدمة:

تعد مفاهيم البلاغة التي قدمها علماء العربية، وعلماء تحليل الخطاب القرآني، والحديث النبوي، والنص الأدبي، أرضًا خصبة لإثارة أسئلة مهمة حول طبيعة الدرس البلاغي على المستوى التطبيقي في تلك المرحلة، وعن الأسباب التي من أجلها قصر الباحثون إدراكهم مفهوم البلاغة على كتب أهل الصناعة، دون أن يكون لإسهامات العلوم الأخرى – التي وَظَّفت البلاغةَ في تحليل الخطاب– دورٌ في إرساء المفاهيم، وبناء التصورات والمسارات.

من شأن هذه التساؤلات المعرفية أن تؤطر للبلاغة العربية اتجاهات بحثية جديدة في تاريخها ومساراتها، بحيث يمكن –عند تقديم البلاغة العربية– إضافة رؤىً أُخرى إلى رؤية السكاكي (ت٦٢٦هـ)، ومَنْ جاء بعده من البلاغيين المتأخرين، وأزعم أن الوقوف عند هذه التجربة –وحدها– وعدم تجاوزها قد أضر بسمعة البلاغة العربية التي لها من الإمكانات والمسارات والتصورات ما يؤهلها لأَنْ تُجدِّدَ نفسَها كلَّ حين.

وهذا لا يعني التقليل من أهمية مسار النظرية البلاغية عند المتأخرين، ولكن يعني أن الاكتفاء بهذه المحاولة، وقصر البلاغة العربية على توجه السكاكي فحسب، جعل الباحثين يعاملون هذا الاتجاه على أنه الممثل الوحيد للبلاغة العربية، في الوقت الذي أُؤمن فيه بأنه مسار واحد من مسارات عدة، وقد آنَ لها أن تعود إلى نشاطها البحثي.

ذلك أن حقل البلاغة قد التحم بمنجزات الحقول المعرفية الأخرى، واستثمر الباحثون معطياته في دراسة علوم القرآن، وكذلك فعل شراح الحديث النبوي في توظيفهم تلك المفاهيم في تحليل مضامين الخطاب، واتخاذ المباحث البلاغية أداةً لتحليل المقاصد والأغراض السياقية، فظهرت للبلاغة العربية –على مر العصور– إمكانات عديدة يمكن من خلالها أن تجدد نفسها كل حين.

وقد اخترت البحث عن (مفاهيم البلاغة وأثرها في شروح الحديث النبوي)؛ لاستجلاء التصورات المفهومية للبلاغة أولاً، ولبيان أثرها في طبيعة التحليل البلاغي ثانيًا.

أسئلة الدراسة:

لأهمية ذلك الموضوع وبخاصة ما يتعلق برصد مفاهيم البلاغة في شروح الحديث النبوي، فقد طرحت سؤالين من الأسئلة المنهجية المتعلقة بتحليل ذلك النوع من الخطابات، وهما على النحو الآتي:

١–ما أبرز المفاهيم الكلية للبلاغة عند شراح الحديث النبوي في تحليلهم العلمي للخطابات النبوية وأثرها في تعدد مسارات التحليل؟

٢-كيف تسهم هذه التصورات في بناء مسارات تحليلية جديدة، أو على الأقل في بناء تصورات تنفي عن البلاغة تهمة الجمود المعرفي؟[١].

منهج البحث:

يعتمد هذا البحث على الاستقراء والتحليل في رصده مفاهيم البلاغة عند شراح الحديث النبوي، كما يعتمد على تحليل المسارات التي اتبعها العلماء في تحليلهم الخطاب النبوي، في ضوء تصورهم دور البلاغة في الاستدلال، وكذلك ما يتعلق بالإجراءات التي غلبت على طريقة الشراح.

خطة الدراسة:

من أجل الإجابة عن أسئلة البحث فقد جاءت الدراسة في: مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وذلك على النحو الآتي:

المقدمة: وفيها بيان معالم الدراسة من حيث منطلق الفرضية العلمية، وأسئلة البحث، وخطته.

ثم المبحث الأول: مفاهيم البلاغة عند شراح الحديث النبوي، وأناقش فيه ما يتعلق بمفاهيم البلاغة في المراحل الآتية:

١-مفاهيم البلاغة في كتب شروح الحديث قبل ظهور المؤلفات البلاغية.

٢-مرحلة ما بعد تدوين علوم البلاغة وقبل ظهور السكاكي (ت٦٢٦هـ).

٣-مرحلة ما بعد ظهور السكاكي والقزويني.

ثم المبحث الثاني: توجهات التحليل البلاغي للحديث النبوي، وأناقش فيه القضايا الآتية:

أولاً: تحليل العناصر اللغوية.

ثانيًا: تحليل العلامات غير اللغوية وربطها بلاغيًا بمعطيات الخطاب.

ثم الخاتمة وأهم النتائج.

المبحث الأول: مفاهيم البلاغة عند شراح الحديث النبوي

يعد البحث في ضبط المفاهيم البلاغية -وبخاصة عند غير البلاغيين- من أهم مباحث (علم أصول البلاغة)؛ ذلك "أن الفكر البلاغي كان موجودًا بصبغات متنوعة لدى الأصوليين، والمفسرين، وعلماء الكلام، والفقهاء، وعلماء اللغة، والأدباء، والنقاد، وبذلك يمكن القول: إننا أمام مفاهيم بلاغية متداخلة في التراث العربي، تحتاج منا إلى دراسة عميقة في استنباط الأصول الإبستمولوجية المنطلقة من تصور بلاغي لدى هذه الفروع العلمية، بما لديها من تقاطعات واختلافات، وذلك بغرض الكشف عن التوجه النسقي للبلاغة عند كل فريق من خلال الأطر

(١) تعرضت البلاغة العربية لحزمة من الانتقادات التي تعددت أغراضها وسياقاتها ومنطلقاتها وخلفياتها المعرفية، وذلك على مدار أكثر من قرن من الزمان، لعل من أبرز هذه الانتقادات: المعيارية، والعناية بالجزئيات، والعجز عن التعامل مع الفنون الأدبية الحديثة، والشكلانية، وإهمال الحالة النفسية للمتكلم، والعجز عن صياغة نظرية متكاملة...إلخ. ينظر: البلاغة العربية الجديدة مسارات ومقاربات، عماد عبد اللطيف، ٢٦٨، ٢٦٩. وينظر: إشكالية تجديد البلاغة العربية رؤية في المنهج وطرائق التعليم، بن عيسى، بطاهر، أعمال مؤتمر اللغة العربية ومواكبة العصر ٢٠١١م، الصفحات: ٤٣-٧٧. وأرى أن كثيرًا من هذه الانتقادات نابعٌ من أخذ أصحابها المفاهيم البلاغية من كتب البلاغة التقعيدية على مر العصور، مع إغفال الممارسات البلاغية الرائعة في كتب تحليل الخطاب القرآني، وشروح الحديث النبوي، وتحليل الخطابات الأدبية، وإغفال كثير من التصورات البلاغية في ممارسات الفقهاء، والأصوليين، وعلماء الكلام والفلسفة.

النظرية التي أرسوها، أو من خلال الإجراءات والقراءات التي قاموا بها"[٢].

وقد تعددت اتجاهات البحث البلاغي عند شراح الحديث النبوي، فمن العلماء من عُني في بعض مصنفاته بالغريب، **كالزمخشري** (ت٥٣٨هـ) في:(الفائق في غريب الحديث والأثر)، ومجد الدين **ابن الأثير** أبو السعادات (ت٦٠٦هـ) في كتابه:(النهاية في غريب الحديث والأثر) وغيرهما، وهذه المصنفات بطبيعة الحال وإن مارست جوانب معينة من البحث البلاغي، من حيث التوجه إلى الدلالة عبر السياقات والمقام، والبحث عن مراد الدلالة الوضعية أو دلالة التضمن أو دلالة الالتزام، وغيرها من طرائق التحليل البلاغي، فإنها لم تُعن بما يتعلق بتعريف البلاغة ومناقشة المفاهيم المقدمة حولها بحيث تكون حاضرة في وعي القراءة.

ومن العلماء من كان يكتفي بالإشارة إلى الملامح البلاغية في الحديث انطلاقًا من كون البلاغة تقتضيها، وبذلك فإن تصوره للبلاغة التطبيقية جعله يذكر هذه المسائل ويبين قيمتها الجمالية. ومنهم من كان يوسع من دائرة التوظيف البلاغي للمفاهيم، فينطلق من أن البلاغة لا تقف عند حد الجمال الشكلي أو المعياري، وإنما من كونها آلية من آليات الاستدلال على المعنى، كما كان عند الطيبي في (الكاشف عن حقائق السنن)، وكما عند ابن الأثير أبي السعادات نفسِه في كاتب آخر له هو:(الشافي في شرح مسند الشافعي)، بما يدلنا على أن فكر الرجل لا يتضح من مصنف واحد مما كتب، وأن طبيعة المراجعة البلاغية لا تحصل إلا بالنظر في مجموع المدونات المقدمة من العالِم.

أما مفاهيم البلاغة –محل الدراسة– فقد اختلفت طرائق إيرادها في شروح الحديث، فمنها ما أغفلَ ذكرَ البلاغة صراحةً، ومنها ما حفَلَ بمفاهيمَ عامةٍ واسعة لها؛ بحيث يربطها بسياقات الشرح والخطابات المحللة، ومنها ما عمَدَ إلى كتب أهل الصناعة ونقل عنها، واهتم بمسار معين من هذه المفاهيم واشتغل عليه في تحليله الخطاب النبوي، ومنها ما ركز على الجانب التطبيقي بطريقة إجرائية تدل على إيمانه بتصور معين لوظيفة البلاغة العربية.

لكنْ من الجدير بالذكر أن البحث عن مفاهيم البلاغة في شروح الحديث، أو غيرها من كتب تحليل الخطاب، يعد من الأمور التي توجب علينا أن نتصور الأسس المشتركة بين الفكر البلاغي ومناهج تحليل الخطاب عند علماء العربية، وغيرهم من علماء تحليل الخطاب القدامى.

وقد ذكرت بعض المصادر العلمية الحديثة أن هناك ثنائية مهمة قد حكمت التصور المفهومي للبلاغة العربية والغربية، وهي ثنائية (الشعري/ الخطابي)، أو (التخييلي/ التداولي) [٣]. لكنني أزعم أن كثيرًا من الفوارق المتصورة بين هذه الثنائية قابل للتلاشي في عمل مهم من أعمال التحليل البلاغي للخطاب، كما عند شراح الحديث النبوي، بالإضافة إلى إمكان إيجاد طرائق أخرى يمكن استثمار

(٢) ينظر: أصول البلاغة العربية، نحو محاولة تأسيسية لتصور جديد، إبراهيم سعيد السيد، ط/ دار النابغة مصر – الطبعة الأولى ١٤٤٣هـ ٢٠٢٢م، صـ٤٠.

(٣) ينظر: أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة دراسات وحوارات، محمد العمري، ط/ أفريقيا الشرق، ٢٠١٣م، الصفحات: ٥– ٨.

معالجاتها في إقامة تصورات مفهومية جديدة لتحليل الخطاب تحليلا بلاغيًّا.

ويمكن تتبع أبرز المفاهيم البلاغية في مصادر شرح الحديث النبوي تتبعًا زمنيًّا، عبر تقسيم الشروح إلى ثلاث مراحل، بحسب سير النظرية البلاغية وتطورها، وذلك على النحو الآتي:

١-البلاغة في كتب شروح السنة قبل ظهور المؤلفات البلاغية

تكاد تخلو كتب شروح الحديث النبوي من المفاهيم البلاغية -اصطلاحيًّا ولغويًّا- في المرحلة التي سبقت بداية تدوين علوم البلاغة، ومن أبرز الأمثلة على ذلك كتاب:(اختلاف الحديث)[٤] في آخر كتاب (الأم) للإمام الشافعي (ت٢٠٤)؛ حيث يهتم بما يتعلق بالحديث أحكامًا واستدلالاتٍ فقهيةً، من غير إشارةٍ صريحةٍ إلى المصطلحاتِ البلاغية، وإن كان لها حضور في وعي الاستنباط.

لكنَّ هذا لا يعني أن الشافعيَّ لم يقدم تصورًا مفهوميًّا للبلاغة، فقد أسهم -رحمه الله- في ذلك بسهم مهم، وذلك قبل أن تظهر المدونات البلاغية، فقد حُكي عن "الربيع بن سليمان أنه قال: قال رجل للشافعي: يا أبا عبد الله ما البلاغة؟ قال: البلاغة أن تبلغ إلى دقيق المعاني بجليل القول، قال فما الإطناب؟ قال: البسط ليسير المعاني في فنون الخطاب، قال: فأيما أحسن عندك الإيجاز أم الإسهاب؟ قال: لكل من المعنيين منزلة، فمنزلة الإيجاز عند التفهم في منزلة الإسهاب عند الموعظة"[٥].

أما كتاب (الجامع لعلوم الإمام أحمد (ت٢٤١هـ): شرح الحديث والآثار)، فقد أغفل الحديث عن البلاغة أيضًا، فليس هناك تعريف صريح للبلاغة في هذا السفر المهم، وإن كان لها حضور في وعي القراءة، كما أشرت، ومن ذلك مثلاً: "قال عبد الله: سمعت أبي -(أي الإمام أحمد)- يقول في حديث أبي هريرة عن النبي -صلى الله عليه وسلم-:"**أُمِرْتُ بِقَرْيَةٍ تَأْكُلُ القُرَى**"، تفسيره والله أعلم- بفتح القُرَى، فُتحتْ مكةُ بالمدينة، وما حول المدينة بها، لا أنها تأكلها أكلًا؛ إنما تفتح القُرى بالمدينة"[٦]. فبالرغم من أن الحديث فيه جوانب بلاغية مهمة تستحق الوقوف والتأمل عندها، فإن شرحه قد اقتصر على بيان معناه، دون التطرق إلى ما فيه من مداخل بيانية تتعلق باستعمال الألفاظ استعمالاً مجازيًّا، وكذلك دون العناية بوضع بعض المفاهيم التي تيسر للقارئ فهم الظاهرة البيانية في النص.

وتجدر الإشارة إلى أن مصطلح (المجاز) لم يكن قد تبلور مفهومه وقتئذ، وإن كان أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت٢٠٧هـ) قد استعمله في كتابه (مجاز القرآن)، لكنه لم يكن بالتصور الذي استقر عليه البحث في الدرس البلاغي عند المتأخرين. ولا يمنع

---

(٤) ينظر: اختلاف الحديث، مطبوع بآخر كتاب الأم، للشافعي، ط/دار الفكر – بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م، والكتاب مطبوع في ثمانية أجزاء، تقع في خمسة مجلدات، ويقع (اختلاف الحديث) ضمن الجزء الثامن منها.

(٥) الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، تحقيق عادل العزازي، ط: دار ابن الجوزي – السعودية، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ، ٦٦/٢.

(٦) الجامع لعلوم الإمام أحمد – شرح الأحاديث والآثار، خالد الرباط، وسيد عزت عيد، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الفيوم – مصر، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م، ٣٧٣/١٥.

هذا من أن بعض العلماء كان يوظف التحليل البياني للنصوص في وقت قريب جدًّا من ذلك العصر، كابن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ)، على سبيل المثال؛ حيث نجده يلجأ إلى جعل مباحث البلاغة آليةً للتحليل، كتفسيره لتسمية (الظهار) بهذا الاسم بما شاع من التعبير عنه قبل الإسلام بقول بعضهم:(أنت عليَّ كظهر أُمِّي)، فيقول معلقًا على ذلك: "أَقَامَ الظَّهْرَ مقَام الرّكُوب لِأَنَّهُ مركوب، وَأَقَام الرّكُوب مقَام النِّكَاح لِأَن الناكح رَاكب، وَهَذَا من لطيف الِاسْتِعَارَة للكناية"(٧).

والخلاصة أن المدونات التي اهتمت بالحديث النبوي شرحًا وتحليلاً في هذه الفترة لم تُعن بذكر مفاهيم للبلاغة، ولا بوضع تصورات عامة لها، وإن كان لها حضور في وعي القراءة التحليلية بحيث يمكن تلمسها ضمنًا في مطاوي الكلام.

٢-البلاغة في شروح الحديث بعد التدوين وقبل مرحلة السكاكي

لم تكن كتب شروح الحديث في هذه الفترة على منهج واحد في تعاطي البلاغة: مفاهيم ومسائل، بل كان منها ما سار على منهج السابقين في إغفال الحديث عن مفاهيم البلاغة جملةً، ومنها ما اشتغل على تحديد مفاهيمها مع ظهور تجليات هذه المفاهيم في التحليل والاستدلال.

ومن ثم يمكن تقسيم شروح السنة في هذه المرحلة في مسارين:

المسار الأول: كتب لا تتطرق إلى بيان مفاهيم البلاغة في تصورها النظري أو العملي، ولا تأخذ حتى عن أهل الصناعة الحدودَ البلاغية، ومن الكتب الممثلة لهذا الاتجاه: كتاب (معالم السنن) **للخطابي** ت٣٨٨هـ. وله أيضًا كتاب:(أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري)، وهو يحذو حذو (معالم السنن) في عدم التصريح بالمفاهيم البلاغية، والاقتصار على بيان الأحكام الشرعية.

غير أنه قد عرض بعض الجوانب التنظيرية المتعلقة بمصطلح (البيان) بإشارات مهمة، كتفصيله في أنواع البيان وهو يعلق على حديث: "**إِنَّ مِنَ البَيَانِ لَسِحْرًا**"، حيث قال: "البيان بيانان: بيان يقع به الإبانة عن المراد بأي لغة كان، وبأي لسان أبان، ولم يرد بالسحر هذا النوع منه. والضرب الآخر منه: بيان بلاغة وحذق وهو ما دخلته الصنعة بالتحبير له، والتحسين لألفاظه حتى يروق السامعين ويستميل به قلوبَهم، فهو الذي يشبَّهُ بالسحر إذا خَلَب القلوبَ وغلَبَ علَى النفوس، حتى ربما حولَّ الشيء عن ظاهر صورته، وصرفه عن قصد جهته، فيبرزه للناظرين في معرض غيره، وهذا قد يُمدح مرةً ويُذم أخرى"(٨).

ومن كتب ذلك الاتجاه أيضًا: كتاب (مشكل الحديث وبيانه) **لابن فورك** (ت ٤٠٦هـ)، فهو يعرض ما يطرأ على الحديث من سوء فهم، ثم يشرع بعد ذلك في إزالة المشكل، ويوجه الحديث إلى المعنى المراد في مناقشة استدلالية تأخذ بالأدلة وإعمال النظر فيها، دون أن يتطرق إلى البلاغة وطرح مسائلها بوصفها من أدوات الاستنباط.

(٧) غريب الحديث، لابن قتيبة، تحقيق عبد الله الجبوري، مطبعة العاني- بغداد، الطبعة الأولى ١٣٩٧هـ، ١/ ٢٠٩.

(٨) أعلام الحديث، شرح صحيح البخاري، للخطابي، تحقيق محمد بن سعد آل سعود، ط: مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ- ١٩٨٨م، ٣/ ١٩٧٦.

وكذلك كتاب:(القبس في شرح موطأ مالك بن أنس) **لأبي بكر بن العربي** (ت٥٤٣هـ)؛ حيث يتْبَعُ في جملته نهج المرحلة الأولى في الاقتصار على بيان الأحكام وما يتعلق بها من دلالات شرعية، من غير أن يكون للبلاغة كبير عناية عنده من حيث الحضور التنظيري للمصطلح في التحليل والشرح.

المسار الثاني: تمثله مجموعة من الشروح التي تطرقت إلى عرض بعض الحدود والمفاهيم حول معنى البلاغة بصياغة جديدة تستحق النظر والتأمل، وبعضها ينقل عن كتب البلاغة التي ظهرت في هذه المرحلة، ككتب الجاحظ، وابن المعتز، والرماني، وأبي هلال العسكري وغيرهم. ومنهم من كان يستحضر بعض مصطلحات العلم ويعرف بها.

فمن ذلك: كتاب (التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد)، **لابن عبد البر**(ت٤٦٣هـ)؛ حيث نجده يقدم تصورًا مفهوميًّا للبلاغة، ولصفاتها أحيانًا، وما يمدحه فيها أهلُ اللسان وما لا يمدحونه. ومن ذلك: ما ذكره في سياق تفسير ذم البلاغة إذا طالت عناصر الكلام بغير فائدة تُرجى، أو ارتبط مقصودها بالتوصل للباطل وقلب الحقائق، فقال: "إنَّما يَحْمَدُ العلماءُ البلاغةَ واللِّسانَةَ، ما لم تخرُجْ إلى حدِّ الإسْهَابِ والإطْنابِ والتَّفَيْهُق؛ فقد رُوِي في الثَّرْثارِينَ المتَفَيْهِقِينَ أنَّهم أبْغَضُ الناسِ إلى الله ورسولِه، وهذا، واللهُ أعلمُ، إذا كان ممَّن يُحاوِلُ تَزْيينَ الباطلِ وتَحْسِينَه بلَفْظِه، ويريدُ إقامتَه في صورة الحقِّ، فهذا هو المكروهُ الذي ورَد فيه التَّغْلِيظُ"(٩).

كما يُفهم –من بعض ما نقله ابن عبد البر عن أوصاف البلاغة– أنه يؤمن بأن البلاغة تقع في الكلام إذا كثُرَتْ مصادر (الثقافة الأدبية) فيه؛ ليكون الخطاب مزدانًا بالفوائد، والحِكَم، والملَحِ، واللَّطائِف، والحُجَج، لا أن يكون اللفظ حسنًا في ذاته، عاريًا عن المعرفة. فقال في ذلك:"من أحْسَنِ ما قيل في مَدْحِ البلاغةِ مِن النَّظْمِ، قولُ حَسَّانَ بنِ ثابتٍ في ابنِ عباسٍ:

صَمُوتٌ إذا ما الصَّمْتُ زَيَّنَ أهلَه
وفَتَّاقُ أبْكارِ الكَلامِ المُخَتَّمِ
وَعَى ما وَعَى القرآنُ من كلِّ حِكْمَةٍ
ونيطَت له الآدابُ باللَّحْمِ والدَّمِ

وقال ثَعْلَبٌ: لا أعْرِفُ في حُسْنِ صِفَةِ الكَلام أحْسَنَ من هذَيْنِ البَيْتَيْن، وهما لعَدِيّ بنِ الحارثِ التَّيْمِيّ:

كأن كلامَ الناسِ جُمِّعَ عندَه
فيأخُذُ من أطْرافِه يتَخَيَّرُ
فلم يَرْضَ إلَّا كلَّ بِكْرٍ ثَقِيلَةٍ
تكادُ بآنٍ من دَمِ الجوفِ تَقْطُرُ"(١٠)

ولعل هذا المفهوم الذي نقله ابن عبد البر يلتقي مع كلام بعض الباحثين المعاصرين في وصفهم طبيعة البلاغة النبوية؛ حيث ذكروا أن من خصائص بلاغته –صلى الله عليه وسلم–: البيان، وبخاصة أن كلامه –صلى الله عليه وسلم– مفصِّلٌ ومخَصِّصٌ أحيانًا للقرآن الكريم، وكذلك: تفرده بعلم كل لغات القرآن، وحكمته في مواجهة المخاطبين، واتصاف خطابه بجوامع الكلم، وإلمامه

(٩) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، أبو عمر ابن عبد البر القرطبي، ط/ مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٣٩هـ، ٢٠١٧م، ٣/ ٥٨٦. وينظر: التوضيح لشرح الجامع الصحيح، سراج الدين أبو حفص ابن الملقن الشافعي، دار النوادر دمشق سوريا، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ– ٢٠٠٨م، ٢٤/ ٤٥٠.

(١٠) التمهيد، ابن عبد البر، ٣/ ٥٨٩.

بطرائق الكلام مع العرب كافة على اختلاف لغاتهم ولهجاتهم...إلخ(١١).

ومن التعريفات التي قدمها بعض شراح الحديث النبوي للبلاغة في هذه المرحلة ما ذكره **هشام الوقشي الأندلسي** (ت ٤٨٩هـ)، في كتابه (التعليق على الموطأ في تفسير لغاته وغوامض إعرابه ومعانيه) حيث قال عن البلاغة: هي "أن يَكُون اللَّفظ فَصِيحًا، والمعنى صحيحًا، ولا يَكونُ مَجَازُه تقْصِيرًا، ولا إطْنَابهُ تَطْويلًا، وأن يكونَ حُسْنُ وَصْلِةِ تَابِعًا لِقَطْعِهِ، ومَعَانِيهِ غير تَابِعَةٍ لسَجْعه، ولا يُفْسِدُه التَّعَسُّفُ، ولا يَنْقُصُ بِهَاءَهُ التَّكَلُّف"(١٢).

وإذا كان من مفاهيم البلاغة –بناء على هذا التصور الأخير– عدم التعسف والتكلف، فقد عاب هؤلاء العلماء (التَّكَلُّف) بوصفه من عيوب الكلام بناءً على هذا الطرح، لأن "المُتكلِّفَ لِلْسَّجْعِ يَتكلَّفُ المعاني مِنْ أَجْلِهِ؛ فَتَأتي مَعَانِيهِ قَلِقَةً، وألْفَاظُهُ مُسْتكرَهَةً"(١٣). ويستدلون على ذلك بقَوْله –صلى الله عليه وسلم– لِجَرِيرِ بنِ عَبْدِ الله، حِينَ اسْتَوْصَفَهُ مَنْزِلَهُ: فَسَجَعَ لَهُ– :"إِذَا قُلْتَ فَأَوْجِزْ، وإِذَا بَلَغْتَ حَاجَتكَ فَلَا تَتكلَّفْ"(١٤).

بالإضافة إلى ذلك نجد بعض شراح الحديث – في هذه المرحلة– يختار تعريفاتٍ وردت عند أهل البلاغة، فيوردها –لغةً واصطلاحًا– نقلاً عن الآخرين، كما فعل ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، في تعليقه على قول النبي – صلى الله عليه وسلم–: "فَلَعَلَّ بَعضَهُمْ أبلغُ مِن بَعْض"؛ حيث يقول: "قَالَ الزّجاج: بلغ الرجل يبلغ بلاغةً وَهُوَ بليغ: إِذا كَانَ يبلغ بِعِبَارَة لسانِه كُنْه مَا فِي قلبه. وقال غيره: البلاغةُ: إِيصَالُ الْمَعْنى إِلَى الْقلب فِي أحسنِ صُورَة من اللَّفْظ. وَقيل: الإيجاز مَعَ الإفهام، وَالتَّصَرُّف من غير إضجار"(١٥). وربط ابن الجوزي بين البلاغة والفطنة من خلال هذا الحديث في شرحه لقوله –عليه الصلاة والسلام: "**أَلحن بحجته**"، أَي أفطن لَهَا وأجدل، واللحن بِفَتْح الْحَاء: الفطنة، يُقَال مِنْهُ: رجل لحن: أَي فطن"(١٦).

٣–ما بعد مرحلة البلاغيين المتأخرين

لا ينبغي أن نغفل جانبًا مهمًا –في سياق الحديث عن مفاهيم البلاغة في كتب شروح السنة– وهو أن الشروح التي جاءت قبل مرحلة البلاغيين المتأخرين ارتبط تصورها لمفاهيم البلاغة بما نقله الجاحظ وابن المعتز والرماني وأبو هلال وغيرهم ممن

(١١) ينظر: من بلاغة الحديث الشريف، عبد الفتاح لاشين، عكاظ للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ– ١٩٨٢م، الصفحات من: ٧–٢٢.

(١٢) التعليق على الموطأ في تفسير لغاته وغوامض إعرابه ومعانيه، هشام الوقشي الأندلسي، تحقيق عبد الرحمن العثيمين، ط: العبيكان– الرياض– الطبعة الأولى ١٤٢١هـ– ٢٠٠١م، ٢/ ٢٦٨.

(١٣) السابق، ٢/ ٢٦٩.

(١٤) السابق نفسه. وهذا الحديث لم أقف على تخريجه في كتب السنة، وإنما ورد عند المبرد (ت٢٨٥هـ) في كتاب الكامل، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط/ دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ– ١٩٩٧م، ١٠/١. وكذلك في: كتاب الغريبين في القرآن والحديث، لأبي عبيد أحمد بن محمد الهروي، (ت٤٠١هـ)، تحقيق أحمد فريد المزيدي، تقديم فتحي حجازي، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ– ١٩٩٩م، ٦/ ١٩٧٣.

(١٥) كشف المشكل من حديث الصحيحين، ابن الجوزي، تحقيق علي حسين البواب، ط: دار الوطن الرياض، ٤/ ٤٢٢. وينظر: النكت في إعجاز القرآن، للرماني، تحقيق محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، ط/دار المعارف– مصر، الطبعة الثالثة ١٩٧٦م، صـ٧٥، ٧٦. و:عروس الأفراح شرح تلخيص المفتاح، لبهاء الدين السبكي، تحقيق عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ– ٢٠٠٣م، ١/ ٩٠.

(١٦) السابق نفسه.

يسميهم علماءُ الحديث "المتقدمين"، أما ما جاء تاليًا لذلك –كابن حجر العسقلاني وغيرِه– فقد ذُكرتْ في كلامهم تعريفاتٌ للمتأخرين من علماء البلاغة، كالسكاكي والقزويني ومن لفَّ لفَّهما، ويسميهم شراحُ الحديث "أهلَ المعاني والبيان"، كما سيرد بعد قليل.

ومن ثمَّ فقد اهتم كثير من شراح الحديث النبوي –في هذه المرحلة– باستدعاء بعض المفاهيم العامة للبلاغة، حيث ينقلون من كتب أهل الصناعة، قبل السكاكي وبعده، مفاهيم البلاغة ومعانيها، لكن أكثرهم كان يركز على المفاهيم المتحققة في الخطاب النبوي؛ حيث جاءت التعريفات مرتبطةً بطبيعة الخطاب المحلل ذاته، وهو النص النبوي، وقد دار كلام العلماء حول مفاهيم البلاغة –في كتب شروح الحديث– انطلاقًا من هذا الجانب.

ويعد ابن حجر العسقلاني، وبدر الدين العيني، من أوفى شراح الحديث الذين نقلوا عن أهل الفن مفاهيمهم للبلاغة، ومن ذلك قول ابن حجر: "اختلفَ فِي تعريفِ البلاغةِ، فقِيلَ: أن يُبَلِّغَ بعبارةِ لسانهِ كُنْهَ ما في قلبِه. وقيل: إيصَالُ المعنى إلى الغيرِ بأحسنِ لفظٍ. وقيل الإيجاز مع الإفهام، والتَّصَرّفُ مِن غير إضْمارٍ. وقيل: قليلٌ لا يُبْهَمُ وكثيرٌ لا يُسْأَمُ. وَقيل: إجمالُ اللفظ واتساعُ المعنى. وقيل: تقليلُ اللَّفظ وتكثيرُ المعنى. وقيل: حُسْنُ الإيجَازِ مع إصَابَةِ المعنى. وقيل: سُهُولةُ اللفظ مع البديهةِ. وقيل: لمحةٌ دَالَّةٌ أو كلمةٌ تَكْشِفُ عن البُغْيَةِ. وقيل: الإيجازُ مِنْ غير عَجْزٍ والإطناب من غير خطأٍ. وقيل: النطق في موضعه والسُّكُوتُ فِي موضعه. وقيل: معرفةُ الفَصْلِ والوَصْلِ. وقيل: الكلامُ الدَّالُّ أَوَّلُهُ على آخره وَعَكْسُهُ. وهذا كُلُّهُ عن المتقدِّمين"[١٧]. وهذه التعريفات متناثرة في كتب البلاغة والنقد من القرن الثالث الهجري وما بعده حتى القرن السادس الهجري، وقد سمى ابن حجر هؤلاء بـ(المتقدمين).

بالإضافة إلى هذا نجد ابن حجر العسقلاني ينقل –عمّن جاء بعدهم– تعريفاتٍ للبلاغة بما يدل على تصوره لفلسفة المتأخرين في التقعيد، وبخاصة في الفترة التي استقرت فيها المفاهيم؛ حيث يقول: "وعرَّفَ أهلُ المعاني والبيان البلاغةَ بأنَّها مطابقةُ الكلامِ لمقتضى الحالِ والفصاحةِ، وهِيَ خُلُوُّهُ عن التَّعْقِيدِ، وقالوا المرادُ بالمطابقة ما يَحْتَاجُ إليه المتكلمُ بحسبِ تفاوُتِ المقاماتِ ،كالتَّأْكيد وحذفه، والحَذفِ وعَدَمِهِ، أو الإيجَازِ والإسهابِ ونحوِ ذلك"[١٨].

ونلحظ أن هؤلاء العلماء نقلوا عن أهل الصناعة ما يتعلق بالمسارين اللذين قُدمتْ من خلالهما مفاهيم البلاغة، وهما:

أولاً: المفاهيم التي تُقَدِّم البلاغة على أنها ملكة قادرة على إنشاء الكلام البليغ، وهي أقرب إلى كونها صفات للنظم الجيد، **(مثل:** تَقْلِيلُ اللَّفْظِ وَتَكْثِيرُ الْمَعْنَى. وَقِيلَ: حُسْنُ الْإِيجَازِ مَعَ إِصَابَةِ الْمَعْنَى**)**، وكانت لهذا المسار الغلبة في التعريفات.

ثانيًا: الحدود التي تُقدّم البلاغة على أنها علومٌ لها قواعد منظمة، (مثل: مَعْرِفَةُ الْفَصْلِ وَالْوَصْلِ)، والسبب في غلبة المسار الأول على الثاني أن عَمَلَ شراحِ الحديث إجراءٌ تطبيقي، وليس تأصيليًّا.

---

(١٧) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، ط: المكتبة السلفية، ١٣/ ١٧٧.

(١٨) السابق نفسه.

ومن الملاحظ كذلك أن هذا المسار سوف يربط فهْمَه للبلاغة بكلامِ أهلِ الصِّناعة متقدمهم ومتأخرهم، وسيرى أن البلاغةَ في هذا الحديثِ إنَّما هي في: الإصابةِ، والجودةِ، مع التركيز على أهم المباحث البلاغية كالاختصار، أو مراعاة المقام، وغيرها.

وبناء عليه فإن أكثر هذه التعريفات –في هذه المرحلة– جاء من كلام البلاغيين. لكنَّ بعضَها –مما لم يأت من كلام البلاغيين– يستحق أن نقف معه وقفة تحليلية لما يحمله في طياته من تصورات جديدة تضاف إلى حقل البلاغة العربية، بوصفها آليات مهمة في تحليل الخطاب، وليس بلاغة تعليمية تقف عند حد الشاهد والمثال.

فإذا تأملنا القضايا المركزية التي اهتم بها شراح الحديث في تعريف البلاغة، وكانت نابعةً من طبيعة الخطاب النبوي، فسنجد أن هناك مسارات ربطت فهمها للبلاغة بمنطلقات معرفية نابعة من تحليل الحديث الشريف، ومعنى ذلك أن (مفهوم البلاغة) هنا سيرتبط بمعطيات النص النبوي ومضامينه، وستكون وظيفةُ البلاغة نابعةً من تحليل الحديث، بما يشكل في وعينا ضرورة البحث عن مسارات معرفية علمية للبلاغة العربية في ضوء معطياتها التحليلية، وكأننا بذلك نبحث عن البلاغة لا في ضوء القالب التعليمي، وإنما في ضوء البحث عن ملامح (بلاغة الخطاب)، وهي في مجملها مشتركة بينهم وبين غيرهم من علماء التفسير، والأدب، والبلاغة، وكذلك علماء تحليل الحديث النبوي.

ومن الممكن أن يتجلى ذلك في نقاط كثيرة، سوف أكتفى ببعضها في هذا البحث، وإلا فإن تتبعها واستقصاءها يحتاج إلى مجلدة. من هذا النقاط ما يأتي:

١–تفسير البلاغة بأنها فواتح أو مفاتيح الكلم.

هناك فرق دقيق بين (الإيجاز وفواتح الكلم)، فهما وإن كانا يشتركان معًا في الاختصار، فإن فواتح الكلم شيء أدق من الإيجاز، لأنه قد يقع الإيجاز ولا يكون فيه شيء من فواتح الكلم، كحذف عنصر من عناصر الكلام يحصل به الإيجاز من غير أن يترتب عليه ضرورةً حصولُ مفاتيح الكلم، بما يعني أن كلَّ كلامٍ من فواتح الكلم هو إيجاز، وليس كلُّ إيجازٍ يعدُّ من فواتح الكلم.

فشرط (مفاتيح الكلم) أن يكون الكلام موجزًا جامعًا لمعانٍ كثيرة، ولذلك نجد تفسير العلماء لقوله –صلى الله عليه وسلم–:"أُعْطِيتُ مَفَاتِيحَ الْكَلِمِ، وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ..."[١٩]الحديث. نجد شمس الدين الكرماني (ت٧٨٦هـ) يقول في شرحه للحديث: "قوله (مفاتيح الكلم) أي لفظ قليل يفيد معانيَ كثيرةً، وهذا غاية البلاغة، وشبَّه القليل بمفتاح الخزائن الذي هو آلة للوصول إلى مخزونات متكاثرة"[٢٠]. وهذا يدل على أن مفهومه للبلاغة سوف يرتبط بحصول الإيجاز في الألفاظ مع عمق المعاني وكثرتها، وهذا من أهم سمات البلاغة الحاصلة في فواتح كلمه – صلى الله عليه وآله وسلم–.

---

(١٩) الجامع الصحيح، للإمام البخاري، تحقيق جماعة من العلماء، الطبعة السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١١هـ. حديث أبي هريرة رضي الله عنه، رقم ٦٩٩٨.

(٢٠) الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، شمس الدين الكرماني، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ٢٤/ ١٠٨.

وذكر بدر الدين العيني في (نخب الأفكار) تعليقًا على شرح (فواتح الكلم) قال: "الفواتح جمع فاتحة، وأراد بها ما يسّر الله له من البلاغة والفصاحة والوصول إلى غوامض المعاني، وبدائع الحكم، ومحاسن العبارات والألفاظ التي لم تفتح على غيره وتعذرت، وهذا كما في قوله في الحديث الآخر: "أوتيت مفاتيح –وفي رواية: مفاتح– الكلم"[٢١]. وبذلك فإن البلاغة هنا تتمثل فيما عرف بالفرائد التي اختص بها حديث رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وعليه فتكون البلاغةُ متعلقةً بقوة التعبير، ودقة العبارة، والتراكيب غير المستهلكة على ألسنة الناس، والمجيء بأبكار المعاني في أحسن تعبير.

أما مصطلح (جوامع الكلم) فقد فسره علماء الحديث بأنه القرآن الكريم، كما ذكر العيني في بيان قوله: "وجوامعه"؛ حيث ذكر أنها: "جمع جامعة، أي كلمة جامعة، وأراد بها القرآن الذي جمع الله بلطفه في الألفاظ اليسيرة معاني كثيرة. وقوله: (وخواتمة): جمْعُ خاتمة، وأراد بها ما يختم به الكلام على حسن الاختتام بعد انتهاء المقاصد، بأبلغ العبارات، وأكمل الإشارات، وأوضح الدلالات"[٢٢].

ولا مانع من وصف حديثه –صلى الله عليه وسلم– بأنه من (جوامع الكلم كذلك)، فهو أقرب طبقةً إلى المعجز، كما أنه لا يتكلم إلا بما علمه ربُّه تشريعًا وبيانًا وثقافة، بدليل قوله :"ألا إني أُوتيتُ القرآنَ ومثلَه معه..."الحديث[٢٣].

٢–ارتباط مفهوم البلاغة برفض التلاعب لإبطال الحقائق

أي إخراج الكلام الحَسَنِ من دائرة البلاغة إذا أريد به تشويه الحقائق والتلاعب بالمخاطبين؛ لأنه سيؤثر سلبًا عليهم في إبطال الحق، وإحقاق الباطل. من ذلك ما رواه ابن عبد البر عن النبيِّ –صلي الله عليه وسلم– قال: "إن مِن البيانِ لَسِحْرًا"، قال ابن عبد البر: "اختلِف في المعنَى المقصودِ إليه في هذا الخبرِ؛ فقِيل: قُصِد به إلى ذَمِّ البلاغةِ؛ إذْ شُبِّهتْ بالسِّحرِ، والسِّحرُ مُحرَّمٌ مَذْمومٌ؛ وذلك لِمَا فيها من تصويرِ الباطلِ في صور الحقِّ، والتفَيهُقِ والتشَدُّقِ، وقد جاء في الثَرْثارِينَ المتَفَيْهِقِينَ ما جاء من الذم. وإلى هذا المعنَى ذهَب طائفةٌ من أصحابِ مالكٍ. واسْتَدَلُّوا على ذلك بإدْخَالِ مالكٍ له في "موطَّئِه" في بابِ ما يُكْرَهُ من الكلام"[٢٤].

إن كراهة هذا النوع من الكلام –التي ذهب إليها مالكٌ هنا– تدل على أن الكلام، وإن كان مؤثرًا

(٢١) نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، بدر الدين العيني، تحقيق أبو تميم ياسر إبراهيم، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى ٢٠٠٨م، ٤/ ٢٨٤.

(٢٢) السابق نفسه. وقد ذهب أهل العلم من اللغويين وشراح الحديث إلى أن معنى (جوامع الكلم) هو القرآن الكريم، ينظر: تهذيب اللغة، للأزهري، ٢٥٧/١، باب العين والشين مع السين، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي بيروت ٢٠٠١م. و: كتاب الغريبين في القرآن والحديث، للهروي، تحقيق أحمد فريد المزيدي، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م، ١/ ٣٦٥.

(٢٣) مصابيح السنة، للبغوي، ط/ دار المعرفة للطباعة والنشر– بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ١٥٨/١.

(٢٤) التمهيد، ابن عبد البر، ٣/ ٥٨٢. وينظر: الاستذكار، لابن عبد البر، تحقيق سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية –بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، ٨/ ٥٥٨. وذكر العلماء رأيًا آخر وهو قوله: "أبَى جمهورُ أهلِ الأدبِ والعلم بلسانِ العربِ إلَّا أن يجعَلُوا قولَه –صلى الله عليه وسلم–: "إن من البيانِ لَسِحْرًا" مَدْحًا وثناءً وتَفْضِيلًا للبيانِ وإطْرَاءً، وهو الذي تَدُلُّ عليه سِياقةُ الخبرِ ولفْظُه". السابق نفسه.

ومقنعًا، فإنه مكروه بما يتضمنه من مقاصد سيئة، وكأن هذا المسار يربط البلاغة بمقاصد الكلام، وثنائية الحق والباطل.

وقال بعض العلماء: إنّ رأيَ الفريق الذي جعل وصف البيان بالسحر محمولاً على الذم، احتجّوا له "بتشبيه النّبيّ –عليه الصلاة والسّلام– لذلك البيان بالسِّحر. والسّحرُ محرَّمٌ مذمومٌ قليلُه وكثيرُهُ. ذلك – والله أعلمُ– لما في البلاغة من التَّفَيْهُقِ من تصوير الباطل في صورة الحقّ، وقد قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم– في المتَفَيْهِقِينَ إنَّهُمْ أبغضُ الخَلْقِ إلى اللهِ"(٢٥).

ومما يَستشهد به أصحابُ هذا الاتجاه في تصورهم للبلاغة ووظيفتها: تعليق بعضهم على حديث العرباض بن سارية–رضي الله عنه:"وَعَظَنَا رسولُ الله –صلى الله عليه وسلم – موعظةً بليغةً، ذرفت منها العيون..." (٢٦) الحديث، حيث وصفوا البليغ بالمبالغة في التخويف والإنذار، فقالوا:" البلوغ والبلاغ؛ الانتهاء إلى أقصى المقصد والمنتهى، ومنه البلاغة، والأصل فيه أن يَجمع الكلامُ ثلاثةَ أوصاف: صوابًا في موضوع اللغة، وطبقًا للمعنى المراد منه، وصدقًا في نفسه"(٢٧). فاشتراط هذه الصفات في الكلام البليغ يدل على أن وعيهم المعرفي للبلاغة مرتبطٌ بثنائية الحق والباطل؛ ولذلك كان من ضمن الشروط أن يكون (صدقًا في نفسه)، وهذا نجده يتردد كثيرًا عند شراح الحديث.

ومن أقوى الأدلة على أن هذا التصور المفهومي للبلاغة ووظيفتها كان ماثلاً في قناعةِ كثيرٍ من شراح الحديث: تعريفهم للبلاغة بأنها صَرْفُ الكلام، وذلك في شرح حديث أبي هُرَيْرَةَ – رضي الله عنه – قَال: قَال رَسُول الله –صلى الله عليه وسلم– :"مَن تَعَلَّم صَرْفَ الكَلامِ ليَسبيَ به قُلوبَ الرِّجَالِ –أَوِ: النَّاس– لَمْ يقبلِ اللهُ مَنْهُ يومَ القِيامةِ صَرْفًا ولا عَدْلاً"(٢٨). حيث قال بعضهم:" قوله: "مَنْ تَعَلَّمَ صَرْفَ الكلام"؛ أي: من تعلَّم الفصاحةَ وأنواع البلاغة من الشعرِ وغيرِه من العلومِ، لا لله، بل "ليَسْبيَ به"؛ أي: ليجعلَ قلوبَ الناسِ إليه مائلةً ومُريدةً له، "لم يقبلِ الله منه يوم القيامة صَرْفًا ولا عَدْلاً"(٢٩). ثم جاء ابن حجر وذكر أن الْبَلَاغَة "لَا تُذَمُّ لِذَاتِهَا، وَإِنَّمَا تُذَمُّ بِحَسَبِ التَّعَلُّقِ الَّذِي يُمْدَحُ بِسَبَبِهِ"(٣٠).

(٢٥) المسالك في شرح موطأ مالك، للقاضي أبو بكر ابن العربي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ– ٢٠٠٧م، ٧/ ٥٧٥، وقد ذكر تتمة لهذا الكلام فقال: "قال آخرون –وهم الأكثر عددًا–: إنّه كلام أريد به المدح، قالوا: والبيانُ ممدوح، بدليل قوله تعالى:{خَلَقَ الْإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ}، وبدليل قوله: "فَعَجِبَ النَّاسُ لِبَيَانِهَا" ولأنّ النّبيَّ – صلى الله عليه وسلم – أعجبه مع أنّه أميرهم بالفصاحة، فشبَّهَهُ بالسِّحر لِغَلَبَةِ السِّحر على القلوب واستمالته إليها، وهذا هو الحقُّ". المسالك في شرح موطأ مالك"، ٧/ ٥٧٦.

(٢٦) سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، فاتحة الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب: اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، حديث رقم ٤٣، ١/١٦.

(٢٧) المسالك في شرح موطأ مالك، ٧/ ٥٧٥ ، ٥٧٦.

(٢٨) سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة المكتبة العصرية– صيدا بيروت، كتاب الأدب، باب ما جاء في المتشدق من الكلام، حديث رقم ٥٠٠٦، ٤/ ٣٠٢.

(٢٩) المفاتيح في شرح المصابيح، مظهر الدين الزيداني، (ت٧٢٧هـ) دار النوادر وزارة الأوقاف –الكويت، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ– ٢٠١٢م، ٥/ ١٦٨. و(الصَّرْفُ): الحيلة، و(العَدلُ): الفِدَاء. وقيل: (الصَّرْفُ): الفريضة، و(العدلُ): النافلة، وقيل: (الصَّرْفُ): التوبة. السابق نفسه.

(٣٠) فتح الباري لابن حجر، ١٣/ ١٧٧.

وبناء على هذا يكون شراح الحديث قد قدموا تصورًا مفهوميًّا مهمًّا للبلاغة وفق غايات الكلام ومقاصده، وهو من الاتجاهات المهمة في وضع مفاهيم معينة تربط الخطابات بمضامينها. لكن تجدر الإشارة إلى أنه –بالإضافة إلى هذا– كان هناك فريق آخر يرى أن البلاغة لا تُذم لذاتها، بل يُذم المقصد منها إذا كان باطلاً.

٣–ربط البلاغة النبوية بالعلامات غير اللغوية

المقصود بذلك أن البلاغة هنا ليست بلاغة شعرية غارقة في المجازات والاستعارات، وإنما هي بلاغةُ خطابٍ، مقصودٌ منها الإبلاغُ، والحجاج والتأثير، والوضوح والبيان، والاستدلال. وهذا الباب مجال واسع لأن تُجدِّدَ به البلاغةُ العربية نفسَها، لكن للأسف كان الوقوف عند توجه السكاكي والمتأخرين من البلاغيين مما أضر بالبلاغة العربية، حتى ظن بعضُ الباحثين أنها قد استنفدت قواها وطاقاتها التجديدية.

فقد ذكروا بعض أنواع البلاغة غير اللغوية، وذلك بوصفها بلاغة تواصلية تدل على معانٍ ومضامين، وإن لم يكن بذكر ملفوظ، فمن ذلك قول ابن الملقن الشافعي: "جعل ابن المقفع من السكوت بلاغةً رغبةً في الإيجاز، ولبعض الكلبيين: واعلم بأن من السكوت إبانة، ومن التكلم ما يكون خبالًا"(٣١).

وهذا يقتضي أن نركز على طبيعة الدرس البلاغي عند شراح الحديث النبوي؛ لنعرف كيف درسوا العلامات غير اللغوية في الخطاب، وبنوا عليها بلاغة خاصة؛ لأن البلاغة لا تقتصر على دراسة الأصوات، والحروف، والكلمات، والتراكيب، والصور البلاغية، وإنما تُعنى –بالإضافة إلى هذا عند شراح الحديث النبوي– بتحليل العلامات غير اللغوية في الخطاب، كالسكوت على سبيل المثال.

فمن ذلك: قول بعضهم بأنه –صلى الله عليه وسلم– كان "إذا خطب وذكر الساعةَ اشتدَّ غضبه، وعلا صوتُه، واحمرَّت عيناه، وانتفخت أوداجه، كأنه منذر جيشٍ يقول: صبَّحكم مسَّاكم، وإنما طُلبت بلاغة الخطبة؛ لأنها أقرب إلى قبول القلوب واستجلابها"(٣٢).

ومن ثم فهو تحليل يعنى بالعناصر غير اللغوية ودورها الدلالي في الخطاب وفق معطيات السياق التداولي، ثم يعلل ذلك بقوله: "إذ **البلاغة هنا:** المبالغة في التوصل إلى إفهام المعاني المقصودة، وإدخالها قلوب السامعين بأحسن صورة من الألفاظ الدالة عليها، وأفصحها، وأحلاها للأسماع، وأوقعها في القلوب، وكان –صلى الله عليه وسلم– لا يطيل خُطبته، بل يُبْلِغ ويوجز"(٣٣)، فينتقل مفهوم البلاغة – بناءً على هذا– من التصور التركيبي المتعلق بالنظم، إلى التصور التداولي المرتبط بسياق الاستعمال.

٤–ربط البلاغة بالوضوح والفهم والتأثير

كان من المتوقع أن يميل شراح الحديث إلى تعريف البلاغة بالبيان الواضح، وألا يأتي في حديثهم شيء عن تفضيل الغموض الأدبي وبيان أثره في بناء النص؛ وذلك لأن بلاغة الخطاب النبوي تفرض على الوعي الذهني التنظيري الميل إلى السلاسة والإيجاز؛ لأنه من خصائص كلام النبوة إجمالاً، والميل كذلك

(٣١) التوضيح لشرح الجامع الصحيح، لابن الملقن، ١٥/ ٦١٩.

(٣٢) الفتح المبين بشرح الأربعين، ابن حجر الهيتمي (ت٩٧٤هـ)، ط: دار المنهاج جدة السعودية، ١٤٢٨هـ– ٢٠٠٨م، صـ ٤٧٠، ٤٧١.

(٣٣) السابق نفسه.

إلى الوضوح والبيان؛ لأنه أصل من أصول بلاغة الخطاب النبوي، ولذلك كثر –في تعريفاتهم للبلاغة– التركيز على هذا المعنى.

وقد حمل بعض شراح الحديث قوله –صلى الله عليه وسلم– "وإِنَّهُ يَأْتِيني الخَصْمُ فلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أبلغُ مِن بَعْض"، حملوا دلالة البلاغة هنا على معنى (الفصاحة ببيان الحجة)، دون الالتفات إلى ملمح معين من محسنات الكلام، وإنما المعول عليه حصول صفة عامة في الكلام وهي التأثير في المخاطبين، فقالوا: "أبلغ من بعض أَي: أفْصح بِبَيَان حجَّته"[٣٤].

وفي ضوء هذا ذكر بعضُهم تعريفًا للبلاغة في شروح الحديث فقال:"البلاغة: وجازة اللفظ وكثرة المعنى مع البيان"[٣٥]. وقال بعضهم: "البلاغة هي: التوصُّلُ إلى إفهام المعاني المقصودة، وإيصالُهَا إلى قلوب السامعين بأحسن صورة من الألفاظ الدالة عليها، وأفصَحِها، وأحلاها للأسماع، وأوقعِهَا في القلوب"[٣٦]. وقال بعضهم: "البيان: اجتماع الفصاحة، والبلاغة، وذكاء القلب مع اللسن"[٣٧].

وهذه الإشارات تشبعت بها كتب البلاغة والنقد، مما يدل على أن الاتصال المعرفي والإبستمولوجي بين الحقلين ممتد، ولذلك نقل بعض شراح الحديث عن النقاد والبلاغيين المفاهيم التي ذكرت للبلاغة، كقول بعضهم:" ذكر ابن رشيق في "عمدته" أنها قليل يفهم وكثير لا يسأم. وقيل: إجاعة اللفظ وإشباع المعنى، أو معان كثيرة في ألفاظ قليلة، أو إصابة المعنى وحسن الإيجاز، أو سهولة اللفظ مع حسن البديهة، أو لمحة دالة، أو كلمة تكشف عن البغية، أو الإيجاز من غير عجز والإطناب من غير خطأ"[٣٨].

فقولهم (إفهام المعاني)، و(أحسن صورة)، و(أحلاها للأسماع وأوقعها في القلوب)، و(إيصال المعنى)، و(قليل يفهم)، و(إشباع المعنى)، و(إصابة المعنى)، و(سهولة اللفظ)، و(تكشف عن البغية)...إلخ، كلها أقوال تدل على أن البلاغة –وفق تصورهم لوظيفتها– مرتبطة بالوضوح والفهم، وهي وإن كانت أقوالاً مبثوثة في تضاعيف كتب البلاغة فإن اختيارها يدل على مدى قناعتهم بما للبلاغة من دور في التأثير.

المبحث الثاني: توجهات التحليل البلاغي للحديث النبوي

تعددت آليات تحليل الخطاب عند شراح الحديث النبوي، وهي ترتبط بطريقة الشارح، كلٌّ على حده، من حيث شدة قربه من تحليل لغة النص: نحوًا، وصرفًا، وبلاغةً، فتكون مداخلُ التحليل اللغوي والبلاغي وسيلةً للكشف عن المعاني والمضامين.

وهنا سنلحظ أن هناك طريقتين بارزتين –لإجراءات تحليل الخطاب النبوي– في ضوء ما قدمه العلماء للبلاغة من تصورات:

(٣٤) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني، دار إحياء التراث العربي– دار الفكر– بيروت، ١٣/ ٥.

(٣٥) شرح المشكاة للطيبي الكاشف عن حقائق السنن، للطيبي، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ط/ مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ– ١٩٩٧م، ٢/ ٦٣٣.

(٣٦) جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم، لابن رجب الحنبلي، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ– ٢٠٠٤م، ٢/ ٧٦٠.

(٣٧) الميسر في شرح مصابيح السنة، شهاب الدين التوربشتي (ت٦٦١هـ)، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ٣/ ١٠٤٥.

(٣٨) التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ١٥/ ٦١٩، و: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ١٣/ ٥.

الطريقة الأولى: التركيز على تحليل الألفاظ، والتراكيب، وطريقة النظم وبناء الأسلوب، وذلك انطلاقًا من التصور الموسع لمفهوم البيان، الذي ذكره بعضهم بقوله: هو "جمع الفصاحة في اللفظ، والبلاغة في المعنى"(٣٩).

الطريقة الثانية: اتباع كل ما من شأنه الكشف عن المعاني في تحليل الخطاب، فيدخل في ذلك العلامات الإشارية غير اللغوية، وذلك انطلاقًا من المفهوم الأكثر اتساعًا –كتصور الجاحظ في توصيفه للبيان– باعتبار أن "البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى"(٤٠)، فيبدأ من المنطوق: الحرف، والكلمة، والأسلوب، والصورة، ثم انتهاء بتحليل العلامات غير اللغوية في النص، بل ربما التطرق إلى تفاعل المتلقين مع الخطاب.

وفي هذا البحث لا يسعني بطبيعة الحال أن أفصِّل بين هذه الآليات في مسارات مختلفة فأستخرج آليات التحليل اللغوي أو النصي، وآليات التحليل السياقي، وطبيعة الاستجابات، فذلك يحتاج إلى بحث آخر، لكن يمكن ذكر بعضها مع مراعاة التنوع في نوع الآلية لبيان بعض المسارات العامة في التحليل.

وإذا كان عمل البلاغي في كتب المتأخرين هو البدء بالتعريف ثم يتبعه الشاهد والمثال، فإن الأمر في تحليل النصوص النبوية مختلف، حيث يبدأ الشارح من النص، ويلجأ إلى البلاغة لتكون آليةً في فهم الخطاب وتشريحه بقصد الوصول إلى المعاني والمقاصد والمضامين؛ ومن ثمَّ فإن التصورات الإدراكية للبلاغة لا تخضع للمعيارية التقنينية بقدر ما تخضع لرحابة العقل في استنباط الأحكام، والترجيح، والاستدلال في الخطاب.

ومن أبرز الطرق التي وظفها الشراح في تحليل الخطاب ما يأتي:

١- تحليل العناصر اللغوية:

تعد هذه الطريقة من الأمور التي تحتاج إلى استقصاء جوانب كثيرة في شروح الحديث، بما ينتج عنه الرصد الدقيق للمسارات، وتقديم دراسات معمقة لطرائق الاستنباط والترجيح والتعليل؛ لأن تحليل النص وفق تصور معين للبلاغة يحتاج إلى رصد طرائق التعبير عن المعنى، وهو ما آمن به كثير من الشراح حينما ارتضوا تعريف البلاغة الذي يقول إنها تتمثل في إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ.

وبناء على ذلك سنجد أن الحكم بالبلاغة يأتي مصحوبًا بالعلة التي من أجلها حصل الاستحسان، وأحيانًا أخرى يكون الحكم مجردًا عن ذكر الحيثيات، ومكتفيًا بإطلاق الحكم من خلال السياق اعتمادًا على ذوق القارئ وحسن فهمه وتلقيه(٤١).

فمن ذلك تعليق بعضهم على قوله –صلى الله عليه وسلم–:(فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وسُنَّةِ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ المَهْدِيِّينَ مِنْ بَعْدِي، عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ)، فقالوا: "اختلف أهل اللغة في النواجذ، فمن قائل: إنها الأضراس. ومن قائل: إنها المضاحك. ومن قائل: إنها الأنياب. والأكثرون على أن الناجذ آخر

(٣٩) فيض القدير شرح الجامع الصغير، للمناوي (ت١٠٣١هـ)، ط: المكتبة التجارية الكبرى– مصر، الطبعة الأولى، ٢/ ٢٥١.

(٤٠) البيان والتبيين، الجاحظ، ط: دار ومكتبة الهلال، ١٤٢٣هـ، ١/١١.

(٤١) ينظر: طرائق كشف المعنى: شراح البخاري أنموذجًا، عبد الوهاب الجبوري، محمد الدوري، مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية، المجلد السابع، العدد ٣، ٢٠١٢م.

الأضراس من الإنسان وهي أربعة نواجذ، ومن الفرس: أنيابه، فلعل بعضهم استعملها في أنياب الإنسان على طريق التوسع"(٤٢).

نستنبط من ذلك كيفية الإجراء التحليلي من حيث: الاهتمام باستصحاب المعاني المعجمية ثم طرح فرضية التوسع في الاستعمال، وهي قضية لغوية تتعلق بعلم الدلالة، ثم متابعة التحليل اللغوي –وفق هذا المنطلق–ليصل إلى مقاصد الخطاب في ضوء فرضية التوسع كما أشار إلى ذلك البلاغيون حينما عدّوا وجوه المجاز توسعًا في الاستعمال.

وهذا ما أشار إليه الشارح بقوله: "معنى هذا الكلام: المبالغة في التمسك بهذه الوصية، بجميع ما يمكن من الأسباب المعينة عليه، كالذي يتمسك بالشيء، ثم يستعين عليه بأسنانه، استظهارًا للمحافظة، وعلى هذا التأويل، فالنواجذ هي الأنياب، ويجوز أن يكون معناه: المحافظة على هذه الوصية، بالصبر على مقاساة الشدائد، كمن أصابه ألم فأراد أن يصبر عليه، ولا يستغيث منه بأحد، ولا يريد أن يظهر ذلك عن نفسه، فجعل يشتد بأسنانه بعضها على بعض، وكل ما حمل عليه النواجذ من الأقاويل، فإنه يستقيم على هذا التأويل"(٤٣).

فنلحظ أن الشارح بدأ ببيان المعنى اللغوي للأسلوب، ثم طفق يستخرج المضمون المراد من خلال ربط الكلام بسياقه، واستظهار بلاغة الصورة البيانية، وإسقاط عناصرها على المراد من المضامين في تجلٍ واضح دون ليٍ لأعناق الكلام أو تعسف في التأويل. وهكذا الشأن في تحليل العناصر اللغوية عند شراح الحديث.

ومثال ذلك أيضًا: قول بعض الشراح:"(عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ) بالذالِ المعجمة وهِي الأضراسُ، قيل: أراد به الجِدَّ في لزوم السُّنَّة، كفعل مَنْ أمسكَ الشيءَ بين أضراسه وعضَّ عليه مَنْعًا من أن ينتَزع، أو الصّبر على ما يُصِيبُ من التَّعبِ في ذات الله كما يَفْعَل الْمُتَأَلِّمُ بالوجع يُصِيبُه"(٤٤).

أما النظر في دلالات الجمل والأساليب، واستنباط معناها من خلال سياقها، والاستدلال بهذا على حكم أو توجيه نبوي، فهو كثير في شروح الحديث، مثال ذلك ما ورد في (شرح صحيح البخاري) لابن بطال (ت ٤٤٩هـ)؛ حيث يقول: "قوله –صلى الله عليه وسلم–:(حُجِبَت النَّارُ بِالشَّهَواتِ والجَنَّةُ بِالمَكَارِهِ) من جوامع الكلم وبديع البلاغة فى ذم الشهوات والنهى عنها، والحض على طاعة الله، وإن كرهتها النفوس وشق عليها؛ لأنه إذا لم يكن يوم القيامة غير الجنة والنار، ولم يكن بد من المصير إلى إحداهما، فواجب على المؤمنين السعي فيما يدخل إلى الجنة وينقذ من النار، وإن شق ذلك عليهم؛ لأن الصبر على النار أشق، فخرج هذا الخطاب منه – صلى الله عليه وسلم– بلفظ الخبر وهو من باب النهى والأمر"(٤٥).

(٤٢) الميسر في شرح مصابيح السنة للتوربشتي، ١/ ٨٩.

(٤٣) السابق نفسه.

(٤٤) حاشية السندي على سنن ابن ماجه، نور الدين السندي، (ت١١٣٨هـ)، مكتب المطبوعات الإسلامية– حلب، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ– ١٩٨٦م، ١/ ٢٠.

(٤٥) شرح صحيح البخاري، أبو الحسن ابن بطال (ت٤٤٩هـ)، مكتبة الرشد– الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ– ٢٠٠٣م، ١٠/ ١٩٨.

إذن فحمل الحديث على معنى (النهي والأمر) دون معنى (الخبر) وإن كان الحديث بصيغة الخبر الابتدائي فيه جانب من جوانب البلاغة في علم المعاني، وهنا يستدل الشارح على أن الكلام يستنبط منه معنى النهي ومعنى الأمر معًا، فإذا كانت النار قد حفت بالشهوات، فالمقصود: اجتنبوا الشهوات المحرمة التي تودي بكم إلى النار، وإذا كانت الجنة قد حفت بالمكاره، فالزموا هذه العبادات وإن كان فيها مشقة؛ فإنها مؤدية إلى الجنة.

إن ذلك الفهم لم يأخذه الشارح من منهج المسار البلاغي التعليمي؛ إذ لم يكن قد ظهر بعد، كما أنه سبق به الإمام عبد القاهر الجرجاني(ت٤٧١هـ)؛ لأنه متوفَّى منتصف القرن الخامس الهجري (ت٤٤٩هـ)؛ حيث لم يكن كتابا الجرجاني (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة) قد ظهرا للنور أو تداولهما الدراسون، ومع ذلك نجد هذا الاستنباط الدقيق بهذه المصطلحات والصيغ والطريقة التحليلية العميقة، تخرج من العقلية التحليلية قبل العقلية التنظيرية؛ بما يدل على أننا بحاجة إلى مراجعات للدرس البلاغي، وصياغة تاريخه، وطريقة تطوره.

كذلك عمد بعض شراح الحديث إلى الموازنة البلاغية بين الأساليب، وهذا تقرير للأصل الكبير الذي بُنيت عليه مفاهيم البلاغة العربية وأدواتها في بحثها للإعجاز القرآني من حيث دراسة الطبيعة اللغوية والتركيبية التي تحقق الخصوصية للخطاب. وقد أشار إلى هذا التصور المفهومي للبلاغة، القائم على تفاوت الخطاب بين المتكلمين بحسب الملكة التعبيرية، صاحب كتاب (بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد)؛ حيث عالج النص معالجة بلاغية وازَنَ فيها بين بلاغات التعبير الخاصة بالنسوة في الحديث، فذكر أن أساليب هؤلاء النسوةِ من الكلامِ "الفصيحِ الألفاظِ، الصَّحيحِ الأغراضِ، البليغِ العِبارةِ، البديعِ الكنايةِ والإشارةِ، الرَّفِيعِ التَّشبيهِ والاستعارَةِ، وبعضُهُنَّ أبلغُ قولًا، وأعلى يدًا، وأكثرُ طولًا، وأمكنُ قاعِدةً وأصلًا، وكلامُ بعضِهِنَّ أكثرُ رونقًا ودِيبَاجَةً، وأرَقُّ حاشِيةً وأحلى مَجَاجَةً، وبعضُهُنَّ أصدقُ في الفصاحَةِ لهجَةً، وأوضحُ في البيانِ محجَّةً، وأبلغُ في البلاغةِ والإيجازِ حُجَّةً"(٤٦).

ثم يشرع في بيان بعض الجوانب البلاغية بيانًا لا يخرج عن دائرة الوصف العام، وذكر أصناف البلاغة ومباحثها في الكلام، دون أن يلجَ إلى دقائق المسائل على نحو ما كان يفعل الجرجاني في شرحه لحديث: "النَّاسُ كإِبِلٍ مِائَة لاَ تَكَادُ تَجِدُ فِيهَا رَاحِلَة"(٤٧) على سبيل المثال؛ حيث يعمد إلى الصورة البلاغية ويبين قيمتها، ووظيفتها، ودقائق معانيها بعمق وجلاء(٤٨).

لكن الشارح هنا يصف ولا يحلل، ويشرح ولا يعلل، إلا ما ندر، فمن ذلك قوله: "فأنتَ إذا تأمَّلتَ كلامَ أمِّ زرعٍ وجدتَهُ- مع كثرةِ فُصُولِهِ، وقِلَّةِ فُضُولِهِ- مُختارَ الكلماتِ، واضِحَ السِّماتِ، بَيِّنَ القَسمَاتِ، قد قَدَّرَتْ ألفاظه قيس معانِيهِ، وقرَّرت قواعِدَهُ، وشيَّدتْ

(٤٦) بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد، أبو الفضل عياض بن موسى السبتي (ت٥٤٤هـ)، تحقيق الدسوقي، ط: دار الذخائر، الأولى ١٤٣٩هـ- ٢٠١٨م، صـ٣٣٩.

(٤٧) صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب الناس كإبل مائة، حديث رقم ٦٠، ١/ ١٩٧٣.

(٤٨) ينظر: أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود شاكر، مطبعة المدني بجدة والقاهرة، الصفحات: ١١٣، ١١٤، ٢٤٥، ٢٤٧.

مبانِيهِ، وجعلتْ لبعضِهِ في البلاغةِ موضِعًا، وأودعتْهُ مِنَ البدِيعِ بِدِعًا. وإذا لَمَحْتَ كلامَ التَّاسِعةِ صاحِبةِ العِمادِ والنِّجادِ والرَّمادِ، ألفيتَها لِأَفانِينِ البلاغةِ جامِعةً، ولِعلمِ البيانِ رافِعةً، وبِعصا الإيجازِ والقصدِ قارِعةً"(٤٩). فهذا لا يعدو –كما هو بين– الوصف العام وذكر المسائل دون تعميق لجوانب التعليل.

حتى فيما يتعلق ببيان دور التشبيه البلاغي فنجده يستعرضه دون أن يبين دوره في النص بيانًا شافيًا، فيقول عن المرأة الأولى في الحديث: "فأمَّا صدقُ تشبيهِهَا، فعلى ما شرحْناهُ قبلُ. والتَّشبيهُ أحدُ أبوابِ البلاغةِ، وأبدعُ أفانِينِ هذِه الصِّناعةِ، وهو موضوعٌ للجلاءِ والكشفِ، والمبالغةِ في البيانِ والوصفِ، والعبارةِ عنْ الخفِيِّ بالجلِيِّ، والمتوهَّمِ بالمحسُوسِ، والحقيرِ بالخطِيرِ، والشَّيءِ بما هو أعظمُ منه"(٥٠).

أما الاستدلال على المعنى من الأسلوب البلاغي للخطاب فقد ورد بكثرة عند شراح الحديث، ومن ذلك شرح حديث عمرو بن العاص: "أتيت النبي – صلى الله عليه وسلم ، فقلت: ابسط يمينك فلأبايعك، فبسط يمينه، فقبضتُ يدي، فقال: (مالك يا عمرو؟) قلت: أردتُ أن أشترط. فقال: (تشترطُ ماذا؟) قلت: أن يغفر لي. قال: أما علمتَ أن الإسلام يهدم ما كان قلبه، وأن الهجرة تهدم ما كان قبلها، وأن الحج يهدمُ ما كان قبله"(٥١). ثم يذكر اتفاق الشارحين في أن الإسلام يهدم ما قبله مطلقًا، أما الهجرة والحج فإنه ليس كالإسلام، فإما أنهما يهدمان الصغائر، أو يهدمان الكبائر إلا فيما يتعلق بحقوق العباد.

ويعلق الطيبي على ذلك **منطلقًا من التصور المفهومي للبلاغة وأنها أداة من أدوات الاستدلال على المعاني**، فيسوق من الشواهد اللغوية والأسلوبية ما يؤكد صدق استنباطه، فتخرج البلاغة بذلك عن كونها حليً زخرفيةً شكلية، إلى كونها أداةً استدلالية، فيقول: "نحن ما ننكر ما اتفق عليه الشارحون، لكن نتكلم في الحديث بحسب ما تقتضيه البلاغة، وذلك أن فيه وجوهًا من التوكيد يدل على أن حكم الهجرة والحج حكم الإسلام:

أحدها أنه من الأسلوب الحكيم، فإن غرض عمرو من إبائه عن المبايعة ما كان إلا حكم نفسه في إسلامه. وحديث الهجرة والحج زيادة في جوابه، كأنه قيل: لا تهتم بشأن الإسلام وحده، وأنه يهدم ما كان قبله، فإن حكم الهجرة والحج كذلك.

وثانيها: أن العطف في علم المعاني يستدعى المناسبة القوية بين المعطوف والمعطوف عليه، وإلا فيدخل في حكم الجمع بين الأروى والنعام. قال صاحب الكشاف في قوله تعالى:(سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ): عطف (وقتلهم الأنبياء) على (ما قالوا) ليدل على أن قولهم: (إِنَّ اللهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاء) في الفظاعة كقتل الأنبياء، وفي أنه يجري مجرى الذنب السابق كقتل الأنبياء(٥٢).

ويلاحظ على هذا التحليل أنه منطلق من (بلاغة النص)، وهي البلاغة التي لا تقف عند رصد الظاهرة الجمالية لذاتها، وإنما لدورها في بناء الخطاب

(٤٩) بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد، أبو الفضل عياض بن موسى السبتي (ت٥٤٤هـ)، صـ٣٣٩.

(٥٠) السابق نفسه.

(٥١) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب كون الإسلام يهدم ما قبله، وكذلك الهجرة والحج، ١/ ١١٢.

(٥٢) الكاشف عن حقائق السنن، ٢/ ٤٨٣.

ودلالتها على المعنى المراد، وبذلك فهي "تتعدى إلى المعاني أيضًا؛ لأن كل حديث من الأحاديث الصحيحة يشتمل على فوائد كثيرة ومعانٍ مركزة، ولا أدل على ذلك من أن علماء الفقه والدراية بالحديث استنبطوا أحكامًا كثيرة من الحديث الواحد"(٥٣).

ويتابع الطيبي توظيف (بلاغة النص) في تحليل المضامين واستنباطها والاستدلال عليها في هذا الحديث الشريف، وذلك وفق معطيات الخطاب اللغوية فيقول:

"**ثالثها:** (أَمَا) فإن الهمزة فيها معنى النفي، وما نافية، فإذا اجتمعا دلَّا على التقرير، لا سيما وقد اتبعا بقوله: (علمت)، إيذانا بأن ذلك أمر مقرر لا نزاع فيه، ولا ينبغي أن يرتاب مرتاب فيما يتلوها.

ورابعها: لفظ (يهدم) فإنه قرينة للاستعارة المكنية، شبهت الخصائل الثلاث في قلعها الذنوب من سنخها بما يهدم البناء من أصله، من نحو الزلازل والمعاول، ثم أثبت للإسلام ما يلازم المشبه به من الهدم وينسب إليه، على سبيل الاستعارة التخييلية.

وخامسها: الترقي، فإن قوله: (الحج يهدم ما كان قبله) في أبلغ إرادة المبالغة من الهجرة؛ لأنه دونها، فإذا هدم الحج الذنوب فبالطريق الأولى أن تهدمها الهجرة؛ لأنها مفارقة الأوطان والأحباء، وموافقة لنبي الله –صلى الله عليه وسلم–وكذا حكم الهجرة مع الإسلام... .

وسادسها: تكرير (يهدم) في كل من الخصال؛ ليدل على استقلال كل منها بالهدم، ويؤيد هذا بما روينا عن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– قال: (مَا رُؤِى الشيطانُ يومًا هو فيه أصْغَر ولا أَدْحَر ولا أَحْقَر ولا أَغْيَظ مِنْه فِي يَوْمِ عَرَفة، ومَا ذَاكَ إلا لِمَا يَرَى من تنزُّلِ الرَّحْمةِ، وتجَاوُزِ اللهِ عن الذُّنوبِ العِظَام)"(٥٤).

إن هذه الوجوه الستة التي ركز عليها الطيبي في استدلاله على المعنى لهي من خير الشواهد على إيمان شراح الحديث النبوي بأن البلاغة النبوية ليست بلاغة شكلية، وأن التحليل البلاغي العربي للخطابات لا يهتم فقط باستنباط القيم الجمالية، وإنما في استطاعته أن يقدم تحليلاً عميقًا للخطاب وفق الدوال اللغوية، وأن الممارسات التحليلية للخطابات العربية – وبخاصة الخطاب النبوي– في استطاعتها أن تقدم الكثير من التصورات التى تنأى عن الجزئية، والشكلانية، والمعيارية الجامدة.

ومن طرائق الاستدلال البلاغي أيضًا: الجمع بين القرائن العقلية والنقلية بوصفه من أدوات التحليل عند شراح الحديث، والمقصود بذلك أن يشرح النص وأن يعرف معانيه، ثم يطابق السياق والألفاظ ومقاصد النص بما تقتضيه البلاغة، فيعلل للكلمات المختارة تعليلًا يتفق مع السياق الداخلي للنص وسياق التخاطب كذلك، كأن يربط بين سياق الحديث وأفعال المخاطبين.

ومن ذلك: قول بعض الشراح في بيان حديث:"بَشِّرْ خديجةَ بِبَيْتٍ في الجَنَّةِ مِنْ قَصَبْ، لا صَخَبَ فِيهِ ولا نَصَب"، حيث يقول:"لا يخفى أن خديجة –رضي الله عنها– أولُ من بنى بيتًا في الإسلام بوصيتها في النبي –صلى الله عليه وسلم، وتزويجها إياه، وأنها حازت قصَبَ السبق إلى

(٥٣) نحو قراءة نصية في بلاغة القرآن والحديث، عبد الرحمن بودرع، كتاب الأمة، سلسلة دورية تصدر عن إدارة البحوث والدراسات الإسلامية– قطر، العدد ١٥٤، ربيع الأول ١٤٣٤هـ، صـ٩٨.

(٥٤) الكاشف عن حقائق السنن، ٢/ ٤٨٣.

الإسلام، وأجابتْ إلى الإيمان لما دعاها –عليه الصلاة والسلام– من غير أَن تُحْوِجَه إلى صَخَب كما يصخَب البعلُ على حليلته إذا نَغَّصَتْ عليه، ولا أن توقعه في نَصَب، بل لم تألُ جهدًا في جلب كلِّ راحة إليه، وإيناسه من كل وحشة، فاقتضت البلاغةُ أن يُعبر بالعبارة المشاكلةِ لعملها في جميع ألفاظ الحديث، فتأمله"(٥٥).

ومن التعليل لبعض الكلمات المختارة دون غيرها في الخطاب النبوي: تعليق بعضهم على حديث: **"ونبيك الذي أرسلت"**، حيث علل بعض الشراح توجيه النبي –عليه الصلاة والسلام– باستعمال كلمة (نبيك) في هذا الحديث دون (رسولك) التي قالها السائل، بأن السبب في ذلك هو كون النص "ذِكرًا ودعاءً فينبغي فيه الاقتصار على اللفظ الوارد بحروفه، وقد يتعلق الجزاء بالحروف. ولعله أُوحِي إليه هذِه الكلمات، فيتعين أداؤها بحروفها. وقيل: لأن قوله:**(ونبيك الذي أرسلت)**، فيه جزالة من حيث صنعة الكلام، وفيه جمع للنبوة والرسالة، فإذا غيَّرَه فاتَ هذان الأمران، مع ما فيه من تكرير لفظ (رسول وأرسلت)، وأهل البلاغة يعيبونه، والمعروف أن الرسالة من لوازمها النبوة بخلاف العكس"(٥٦).

وهذا التعليل مرتبط بمعطيات البلاغة العربية بمفهومها الواسع المنفتح على الخطاب بكل كفاءاته وكفاياته؛ حيث يفترض وجوب الاتباع لكون الكلمة وحيًا، وهذا هو الافتراض الأول، ثم يبين وجوه الاختيار البلاغية للفظ دون لفظ بحسب ما يتحقق في السياق من دلالات، وما يتطلبه الخطاب من اجتناب التكرار، وبيان التقاطعات الدلالية بين الألفاظ، وهذه افتراضات بلاغية إضافية.

ومن أدوات الاستدلال البلاغي التي اعتمدها بعض محللي الحديث النبوي كذلك: الترجيح، بوصفه آلية من آليات الاستنباط، ومعنى هذا أن المحلل للخطاب النبوي يعرض معنيين للحديث ثم يرجح بينهما، بحيث يكون هذان المعنيان حقيقيين، أو مجازيين، أو يكون أحدهما حقيقيًّا والآخر مجازيًّا، فيلجأ إلى الترجيح بينهما، وهذا قد فعله علماء البلاغة من محللي الخطاب النبوي، كابن الأثير في بعض كتبه. فمن ذلك عنده: أن يأتي الحديث محتملاً معنيين حقيقيين، ثم تأتي القرينة العقلية دالةً على واحدة دون الأخرى، ويضرب على ذلك مثلاً بقوله: "وأما مثال المعنيين إذا كانا حقيقيَّيْن فقول النبي – صلى الله عليه وسلم: "التَمِسُوا الرِّزْقَ في خَبَايَا الأَرْضِ"(٥٧)، والخبايا جمع خبية، وهو كل ما يُخْبَأ كائنًا ما كان، وهذا يدل على معنيين حقيقيِّين:

أحدهما: الكنوز المخبوءة في بطون الأرض.

والآخر: الحرث والغراس.

وجانب الحرث والغراس أرجح؛ لأن مواضعَ الكنوزِ لا تُعلم حتى تُلتمس، والنبي –صلى الله عليه وسلم– لا يأمرُ بذلك؛ لأنه شيءٌ مجهولٌ غيرُ معلومٍ، فبقي المرادُ بخبايا الأرض ما يُحرث ويُغرس"(٥٨).

---

(٥٥) مصابيح الجامع، محمد بن أبي بكر الدماميني (ت٨٢٧هـ)، دار النوادر سوريا، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ– ٢٠٠٩م، ٤/ ٢٢٩.

(٥٦) التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ٢٩/ ٢٠٨.

(٥٧) جمع الجوامع المعروف بالجامع الكبير، للسيوطي، تحقيق مختار الهائج، عبد الحميد ندا، حسن عبد الظاهر، ط/ الأزهر الشريف بتاريخ ١٤٢٦، ٢٠١٥م، ٣١/ ٤١٦٥.

(٥٨) المثل السائر، لابن الأثير (ت٦٣٧هـ)، تحقيق أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ١/٧٣.

وكذلك ورد قوله –صلى الله عليه وسلم–:"(إِذَا ابْتَلَّت النِّعالُ فَالصَّلاةُ في الرِّحَال)، وهذا الحديث مرخِّصٌ في ترك صلاة الجماعة بسبب المطر، وله تأويلان:

أحدهما: أنه أراد نعال الأرض، وهو ما غلظ منها.

والآخر: أنه أراد الأحذية، والوجه هو الثاني؛ لظهوره في الدلالة على المعنى، وأكثر العلماء عليه، ولو كان المراد به ما غلظ من الأرض لخرج عن هذا الحكم كل بلد تكون أرضه سهلة لا غلظ فيها"[٥٩]. والملاحظ أن ابن الأثير يعمق من الترجيح البلاغي بوصفه أصلاً استدلاليًا من أصول البلاغة العربية.

والخلاصة أن تحليل شراح الحديث للخطاب النبوي –في ضوء ما سبق– يتفق مع تصورهم عن البلاغة أنها فصاحة في اللفظ وبلاغة في المعنى؛ ومن ثم فهم لا يهتمون بمباحث البلاغة بوصفها حليً زخرفيةً، ولكن بوصفها من أدوات بناء المعنى عند المتكلم، وكذلك من أدوات استنباط المضامين وتشريح النصوص عند المؤوِّل والمحلل.

ثانيًا: تحليل العلامات غير اللغوية وربطها بلاغيًّا بمعطيات الخطاب:

لم يقف تحليل الخطاب النبوي عند العناصر البنائية اللغوية وتشريحها معجمًا وصرفًا ونحوًا وبلاغةً، بل إنه وسع من دائرة التحليل البلاغي بناء على تعدد مفاهيم البلاغة، فقصد إلى تحليل العناصر المقامية والسياقية؛ لأن الحديث النبوي بنية تداولية حاصلة بين متكلم ومخاطبين في سياق معين؛ ومن ثم فإن تحليله يضطر الشارح إلى استجلاء دلالات الموقف والمقام، واستظهار دلالات التواصل غير اللغوية: كحركة الأصابع، ونوع التبسم، وطريقة الجلوس والاتكاء، وطريقة التشكيل والرسم على الأرض لبيان معنى ما، وتصوير الغضب والرضا، واستنارة الوجه، والتنحي عن المخاطب، والإقبال عليه، وطريقة اللوم، إلى آخر هذه العلامات المهمة في رسم الدلالات والمقاصد والمضامين[٦٠].

ومن التأصيل النظري –الدال على ذلك– في كتب شروح الحديث ما ورد في (شرح صحيح البخاري):"قال المهلب: قد تكون الإشارة في كثير من أبواب الفقه أقوى من الكلام، مثل قوله –عليه السلام–:(بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةُ كَهَاتَيْنِ)، ومتى كان يبلغ البيان إلى ما بلغت إليه الإشارة والإعراب بما بينهما بمقدار زيادة الوسطى على السبابة، وفى إجماع العقول على أن العيان أقوى من الخبر دليل أن الإشارة قد تكون في بعض المواضع أقوى من الكلام"[٦١].

ومن أمثلة ذلك على المستوى التطبيقي: تحليل العلامات غير اللغوية التي اهتم بها شراح الحديث، كما ورد في حديث أَبي بَكْرَةَ –رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ– قَالَ:" كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– فَقَالَ: أَلَا أُنَبِّئُكُمْ بِأَكْبَرِ الْكَبَائِرِ؟ ثَلَاثًا: الْإِشْرَاكُ بِاللَّهِ، وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ، وَشَهَادَةُ الزُّورِ أَوْ قَوْلُ الزُّورِ، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– مُتَّكِئًا فَجَلَسَ، فَمَا زَالَ يُكَرِّرُهَا حَتَّى قُلْنَا لَيْتَهُ سَكَتَ". قال الإمام النووي معلقًا

(٥٩) السابق نفسه.

(٦٠) ينظر: بلاغة الخطاب وطرق الإقناع، لغة الأحاديث النبوية غير اللفظية أنموذجًا، بن فريحة الجيلاني، مجلة فصل الخطاب، مخبر الخطاب الحجاجي، المركز الجامعي تيسمسيلت– جامعة ابن خلدون– الجزائر، العدد السادس، أبريل ٢٠١٤م.

(٦١) شرح صحيح البخاري، ابن بطال، ٧/ ٤٦٠.

على هذه العلامة غير اللغوية: "جُلُوسُهُ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- لِاهْتِمَامِهِ بِهَذَا الْأَمْرِ، وَهُوَ يُفِيدُ تَأْكِيدَ تَحْرِيمِهِ، وَعِظَمَ قُبْحِهِ"(٦٢). وجاء في (شرح القسطلاني): أن النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك "اهتمامًا وتعظيمًا لقبح ما سيقوله"(٦٣).

ومنه أيضًا: تحليلهم لحديث: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وسلم- إذا خَطَبَ احْمَرَّتْ عَيْنَاهُ، وَعَلَا صَوْتُهُ، وَاشْتَدَّ غَضَبُهُ حتى كأنه منذر جيش، يقول صبحكم مساكم، وَيَقُولُ بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةُ كَهَاتَيْنِ وَيَقْرُنُ بَيْنَ إِصْبَعَيْهِ السَّبَّابَةِ وَالْوُسْطَى...الحديث". قال النووي: ""كَهَاتَيْنِ: قَالَ الْقَاضِي: يَحْتَمِلُ أَنَّهُ تَمْثِيلٌ لِمُقَارَبَتِهَا وَأَنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهُمَا إِصْبَعٌ أُخْرَى، كما أنّه لا نبيَّ بينه وبين السَّاعَةِ، ويَحتمل أنه لتقريبِ ما بينهما من المدة، وأن التفاوُتَ بينهما كنسبة التفاوت بين الإصبعين تقريبًا لا تَحْدِيدًا"(٦٤).

وهذا التحليل الدلالي من النووي لحركة الأصابع -مع تعدد وجوهه- يدل على قوة الصلات بين اللغة الإشارية وتحليل الخطاب عند شراح الحديث، فقد حمله على أحد وجهين: إما عدم وجود واسطة بينه وبين الساعة، وهذا فيه دليل إضافي على ختم النبوة به -صلى الله عليه وسلم. والوجه الآخر: الدلالة على قصر المدة بين مبعثه ومجيء الساعة، وذلك مقارنة بالأزمان السحيقة الممتدة في الماضي.

وفي موضع آخر يقول النووي: "قَوْلُهُ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- (بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةُ هَكَذَا) وَفِي رِوَايَةٍ كَهَاتَيْنِ وَضَمَّ السَّبَّابَةَ وَالْوُسْطَى...الْمُرَادُ بَيْنَهُمَا شَيْءٌ يَسِيرٌ كَمَا بَيْنَ الْأُصْبُعَيْنِ فِي الطُّولِ. وَقِيلَ هُوَ إِشَارَةٌ إِلَى قُرْبِ الْمُجَاوَزَةِ"(٦٥).

بل أكثر من ذلك، حيث يجعل بعض الشراح هذه العلامات غير اللغوية محلاً للاستدلال على حكم شرعي، فتكون في البيان والدلالة كالعلامة اللغوية تمامًا. مثال ذلك: ما ذكره النووي معلقًا على صدر الحديث:(علا صوته واشتد غضبه) حيث يقول: "يُسْتَدَلُّ به على أنه يُسْتَحَبُّ للخَطِيبِ أَنْ يُفَخِّمَ أَمْرَ الْخُطْبَةِ، وَيَرْفَعَ صَوْتَهُ، وَيُجْزِلَ كَلَامَهُ، وَيَكُونَ مُطَابِقًا لِلْفَصْلِ الَّذِي يَتَكَلَّمُ فِيهِ مِنْ تَرْغِيبٍ أَوْ تَرْهِيبٍ، وَلَعَلَّ اشْتِدَادَ غَضَبِهِ كَانَ عِنْدَ إِنْذَارِهِ أَمْرًا عَظِيمًا، وَتَحْدِيدِهِ خَطْبًا جَسِيمًا"(٦٦). فهذا يدل على مستوى استدلالي آخر لدى شراح الحديث، وهو الاستدلال بالعلامة غير اللغوية على حكم شرعي، كالمنع والوجوب والاستحباب...إلخ؛ ومن ثم فقد كان تحليلهم للخطاب النبوي منفتحًا على كل ما يحيط بسياق التخاطب.

ومن تحليل العلامات غير اللغوية أيضًا شرح العلماء لمعاني الإشاحة بالوجه، وذلك كما ورد في حديث عَدِيّ بْنِ حَاتِمٍ أَنَّ النَّبِيَّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- ذَكَرَ النَّارَ فَأَشَاحَ بِوَجْهِهِ فَتَعَوَّذَ مِنْهَا، ثُمَّ ذَكَرَ النَّارَ فَأَشَاحَ بِوَجْهِهِ فَتَعَوَّذَ مِنْهَا، ثُمَّ قَالَ:"اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ"(٦٧).

(٦٢) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين النووي (ت٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ، ٢/ ٨٨.

(٦٣) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أبو العباس القسطلاني، (ت٩٢٣هـ)، ط: المطبعة الكبرى الأميرية- مصر، ٩/ ١٦٠.

(٦٤) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي ٦/ ١٥٥.

(٦٥) السابق، ١٨/ ٨٩.

(٦٦) السابق، ٦/ ١٥٦.

(٦٧) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ٩/ ٣٢٤.

يقول النووي: "الْمُشِيح: الْحَذِرُ وَالْجَادُّ فِي الأَمْرِ، وقِيلَ الْمُقْبِلُ، وقِيل الهَارِبُ، وقِيل الْمُقْبِلُ إليك المَانِعُ لما وراء ظهره، فأشاح هنا يحتمل هذه المعانى، أَيْ حَذِرَ النَّارَ كَأَنَّهُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا، أو جَدَّ في الإيضاحِ بإِيقَانِها، أو أَقْبَلَ إِلَيْكَ خِطَابًا، أو أَعْرَضَ كَالْهَارِبِ"[٦٨]. وهذا الطرح يتسم برحابة التأويل، إذ يعمد إلى ذكر الدلالات المحتملة من الفعل الحركي ويربط بينه وبين السياق، فإن لم يمتنع حمل أحدها على التحادث امتنع التعيين، وظلت الدلالة تتسم بالتعددية والاحتمالية.

والخلاصة أن تحليل العلامات غير اللفظية التي تحيط بسياق الخطاب وإنتاجه يدل على عناية علمائنا بأثر هذه العلامات في تأويل المضامين واستنباط الأحكام، بالإضافة إلى دورها المهم بوصفها أداة تواصلية تداولية، وذلك في ضوء التصور المفهومي الموسع للبيان بأنه (كل شيء كشف لك قناع المعنى)، وهذا كله يجعلنا نعيد النظر في مثل هذه العطاءات المعرفية لتكون أداةَ نظر وبحث وتقصٍّ تسهم في تشكيل مسارات مهمة في نظرية البلاغة العربية وتطبيقاتها، تلك التي يمكن أن تستنبط معالمها من تحليل الخطاب العربي على نحو موسع.

الخاتمة وأهم النتائج

سعى هذا البحث إلى تفنيد الزعم بأن البلاغةَ العربية بلاغةٌ شكلية لا تتجاوز الشاهد والمثال، وأنها بلاغة جزئية لا ترقى إلى تحليل مضمون الخطاب والنفاذ إلى المقاصد والمضامين. وقد حاول تفنيد ذلك من خلال تتبع تعريفات البلاغة عند شراح الحديث النبوي من حيث التصور النظري، ثم من حيث الإجراءات التطبيقية في التحليل، بما يسهم في تشكيل صورة واضحة عن طبيعة البلاغة الواسعة التي تضطلع بتحليل الخطاب النبوي، وفق منطلقات واضحة في التحليل والتعليل والترجيح والاستنباط.

ومن أهم ما توصل إليه البحث ما يأتي:

أولاً: خلت المدونات التي اهتمت بالحديث النبوي شرحًا وتحليلاً في مرحلة (ما قبل ظهور المؤلفات البلاغية) من ذكر مفاهيم للبلاغة، ومن وضع تصوراتٍ عامة لها كذلك، وإن كان لها حضور في وعي القراءة التحليلية، بحيث يمكن تلمسها ضمنًا في مطاوي الكلام.

ثانيًا: انقسمت الشروح (فيما بعد ظهور المدونات البلاغية إلى ما قبل ظهور السكاكي) قسمين تجاه العناية برصد مفاهيم البلاغة عند شراح الحديث النبوي: الأول: شروح لم تعتنِ بذكر مفاهيم للبلاغة، والثاني: شروح تطرقت إلى عرض بعض الحدود والمفاهيم حول معنى البلاغة بصياغة جديدة تستحق النظر والتأمل، وبعضها اكتفى بالنقل من التعريفات التي ذكرتها كتب أهل الصناعة.

ثالثاً: من أهم الأبعاد التي قدمها شراح الحديث النبوي لمفهوم البلاغة أربعة أبعاد:

١-تفسير البلاغة بأنها جوامع الكلم أو مفاتيح الكلم.

٢-ارتباط مفهوم البلاغة برفض التلاعب لإبطال الحقائق.

٣-التوسع في مفهوم البلاغة النبوية لتشمل العلامات غير اللغوية. ٤-ربط البلاغة بالوضوح والفهم والتأثير.

(٦٨) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ٧/ ١٠٢.

وقد أثبت رصد هذه المفاهيم التي عالجها البحث أنه يمكننا أن ندرس البلاغة العربية عبر تصور جديد لا يبدأ من القاعدة والشاهد، وإنما يبدأ من تصور عام لتحليل الخطاب ودور البلاغة فيه، وفق معطيات النظرية البلاغية العربية.

رابعًا: تمثلت أهم توجهات التحليل البلاغي للخطاب النبوي عند الشراح في اتجاهين: أولهما التركيز على تحليل الألفاظ، والتراكيب، وطريقة النظم وبناء الأسلوب، وذلك انطلاقًا من التصور الموسع لمفهوم البيان، الذي ذكره بعضهم بقوله: هو"جمع الفصاحة في اللفظ، والبلاغة في المعنى". والآخر: اتباع كل ما من شأنه الكشف عن المعاني في تحليل الخطاب، فيدخل في ذلك العلامات الإشارية غير اللغوية، وذلك انطلاقًا من المفهوم الأكثر اتساعًا، كاعتبار أن "البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى".

وجاء اهتمام البحث بمفاهيم البلاغة وفق استقراء الشروح وتحليل المقترحات التي يمكنها أن تنأى بالبحث البلاغي العربي عن جفاف الجانب التقعيدي، إلى القدرة على تحليل مضامين الخطاب على نحو أكثر عمقًا. كما أن المفاهيم التي قدمها شراح الحديث تنظيرًا وتطبيقًا عبر ممارساتهم التحليلية للنصوص يمكنها أن تسهم في تقديم أفكار جديدة تسهم في تطور نظرية البلاغة العربية من حقول معرفية مشابهة لها في النظام المعرفي.

خامسًا: جاءت آليات التحليل البلاغي للخطاب النبوي عند شراح الحديث مرهونة بتصورات تنظيرية لمفاهيم البلاغة، وبعض هذه الممارسات التحليلية إنما جاء من مهارة الموسوعية الذهنية للمحلل عبر إعمال العقل في مكونات النص، وما يتعلق بها من طرائق اتصال لفظية وغير لفظية.

وينتهي البحث إلى التوصية الآتية:

ضرورة توجيه الباحثين أنظارهم إلى كتب الحقول المعرفية المتداخلة مع علوم البلاغة العربية، كالمدونة الفقهية، وكتب التفسير، وكتب العقيدة وعلم الكلام، وغيرها للبحث عن تصوراتهم حول مفاهيم البلاغة؛ حيث تسهم التصورات النظرية والإجراءات التطبيقية التي قدموها في توليد مسارات معرفية في نظرية البلاغة العربية، نابعة من طبيعة تحليل الخطاب.

المراجع:

ابن الأثير (ت٦٣٧هـ)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر– القاهرة– (د.ت).

الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق/ محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي– بيروت– ٢٠٠١م.

البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق جماعة من العلماء، الطبعة السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة– ١٣١١هـ.

ابن بطال، أبو الحسن (ت٤٤٩هـ)، شرح صحيح البخاري، مكتبة الرشد– الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ– ٢٠٠٣م.

بطاهر، بن عيسى، إشكالية تجديد البلاغة العربية رؤية في المنهج وطرائق التعليم، أعمال مؤتمر اللغة العربية ومواكبة العصر، الجامعة الإسلامية– المدينة المنورة– ٢٠١١م.

البغدادي، الخطيب، الفقيه والمتفقه، تحقيق عادل العزازي، ط: دار ابن الجوزي – الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ.

البغوي (ت٥١٦هـ)، مصابيح السنة، تحقيق/ يوسف عبد الرحمن المرعشلي، محمد سليم إبراهيم سمارة، جمال حمدي الذهبي، ط/ دار المعرفة للطباعة والنشر– بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

بودرع، عبد الرحمن، نحو قراءة نصية في بلاغة القرآن والحديث، كتاب الأمة، سلسلة دورية تصدر عن إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، الدوحة– قطر، العدد ١٥٤، ربيع الأول ١٤٣٤هـ.

التوربشتي، شهاب الدين (ت٦٦١هـ)، الميسر في شرح مصابيح السنة، تحقيق عبد الحميد هنداوي. مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الثانية ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت٢٥٥هـ)، البيان والتبيين، طبعة دار ومكتبة الهلال– بيروت لبنان، ١٤٢٣هـ.

الجبوري، عبد الوهاب، والذروي، محمد، طرائق كشف المعنى: شراح البخاري أنموذجًا، مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية، المجلد السابع، العدد ٣، ٢٠١٢م.

الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق محمود شاكر، مطبعة المدني، جدة والقاهرة، ١٩٩١م.

ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق علي حسين البواب، ط: دار الوطن، الرياض.

الجيلاني، بن فريحة، بلاغة الخطاب وطرق الإقناع، لغة الأحاديث النبوية غير اللفظية أنموذجًا، مجلة فصل الخطاب، مخبر الخطاب الحجاجي، المركز الجامعي تيسمسيلت– جامعة ابن خلدون– الجزائر، العدد السادس، أبريل ٢٠١٤م.

الخطابي، أعلام الحديث، شرح صحيح البخاري، تحقيق محمد بن سعد آل سعود، ط: مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ– ١٩٨٨م.

الدماميني، محمد بن أبي بكر (ت٨٢٧هـ)، مصابيح الجامع، دار النوادر سوريا، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ– ٢٠٠٩م.

الدينوري، ابن قتيبة، غريب الحديث، تحقيق عبد الله الجبوري، مطبعة العاني–بغداد، الطبعة الأولى ١٣٩٧هـ.

الرباط، خالد، وعيد، سيد عزت، الجامع لعلوم الإمام أحمد – شرح الأحاديث والآثار، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الفيوم – مصر، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم ، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ– ٢٠٠٤م.

الرماني، النكت في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، ط/دار المعارف– القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٧٦م.

الزيداني، مظهر الدين (ت٧٢٧هـ)، المفاتيح في شرح المصابيح، دار النوادر وزارة الأوقاف –الكويت، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ– ٢٠١٢م.

السبتي، أبو الفضل عياض بن موسى (ت٥٤٤هـ)، بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد، تحقيق الدسوقي، ط: دار الذخائر، الأولى ١٤٣٩هـ- ٢٠١٨م.

السبكي، بهاء الدين، عروس الأفراح شرح تلخيص المفتاح، تحقيق عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م.

السجستاني (ت٢٧٥هـ)، أبو داود سليمان، سنن أبي داود، تحقيق/ محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة المكتبة العصرية- صيدا بيروت.

السندي، نور الدين، حاشية السندي على سنن ابن ماجة، (ت١١٣٨هـ)، مكتب المطبوعات الإسلامية- حلب، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

السيد، إبراهيم سعيد، أصول البلاغة العربية، نحو محاولة تأسيسية لتصور جديد، ط/ دار النابغة- طنطا، مصر- الطبعة الأولى ١٤٤٣هـ ٢٠٢٢م.

السيوطي، جمع الجوامع المعروف بالجامع الكبير، تحقيق مختار الهائج، عبد الحميد ندا، حسن عبد الظاهر، ط/ الأزهر الشريف، القاهرة- ١٤٢٦، ٢٠١٥م.

الشافعي، محمد بن إدريس، اختلاف الحديث، مطبوع بآخر كتاب الأم، للشافعي، ط/دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

الطيبي، شرح المشكاة للطيبي الكاشف عن حقائق السنن، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ط/ مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

ابن عبد البر القرطبي، أبو عمر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ط/ مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٣٩هـ، ٢٠١٧م.

ابن عبد البر القرطبي، أبو عمر، الاستذكار، تحقيق سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

عبد اللطيف، عماد، البلاغة العربية الجديدة مسارات ومقاربات، ط/ دار كنوز المعرفة، عمَّان- الأردن، الطبعة الثانية ١٤٤٢هـ، ٢٠٢١م.

ابن العربي، القاضي أبو بكر المسالك في شرح موطأ مالك، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، وصححه محب الدين الخطابي، بتعليق عبد العزيز بن باز، ط:المكتبة السلفية، ودار المعرفة بيروت ١٣٧٩هـ.

العمري، محمد، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة دراسات وحوارات، ط/ أفريقيا الشرق، ٢٠١٣م.

العيني، بدر الدين (ت٨٥٥هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي-دار الفكر-بيروت.

العيني، بدر الدين، نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، تحقيق أبي تميم ياسر إبراهيم، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى ٢٠٠٨م.

القسطلاني، أبو العباس (ت٩٢٣هـ)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ط: المطبعة الكبرى الأميرية- مصر. الطبعة السابعة ١٣٢٣هـ.

الكرماني، شمس الدين، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

لاشين، عبد الفتاح، من بلاغة الحديث الشريف، عكاظ للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.

ابن ماجة القزويني، أبو عبد الله، سنن ابن ماجة، (٢٧٣هـ)، تحقيق/ محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي.

المبرد، أبو العباس، كتاب الكامل، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط/ دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

ابن الملقن الشافعي، سراج الدين أبو حفص، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، دار النوادر دمشق سوريا، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

المناوي (ت١٠٣١هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، طبعة المكتبة التجارية الكبرى-مصر، الطبعة الأولى ١٣٥٦هـ.

النووي، أبو زكريا محيي الدين (ت٦٧٦هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ.

النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج (ت٢٦١هـ) صحيح مسلم، تحقيق/ محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٧٤هـ، ١٩٥٥م.

الهروي، أبو عبيد أحمد بن محمد (ت٤٠١هـ)، كتاب الغريبين في القرآن والحديث، تحقيق أحمد فريد المزيدي، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

الهيتمي، ابن حجر (ت٩٧٤هـ)، الفتح المبين بشرح الأربعين، ط: دار المنهاج جدة السعودية، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٨م.

الوقشي الأندلسي، هشام، التعليق على الموطأ في تفسير لغاته وغوامض إعرابه ومعانيه، تحقيق عبد الرحمن العثيمين، طبعة العبيكان-الرياض-الطبعة الأولى ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية
Jazan University Journal of Human Sciences (JUJHS)

مدى معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة وتقديمها لهم في مراكز الرعاية النهارية في مدينة الرياض

نوف عبدالرحمن العتيبي [١]، حسين علي المالكي [٢]
[١،٢] قسم التربية الخاصة، كلية التربية، جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز، المملكة العربية السعودية

Teachers' Knowledge and Provision of Transition Services for Students with Disabilities in Special Education Centers in Riyadh City

Nouf Abdulrhman AL-otibi[1], Hussain Ali Almalky [2]
[1, 2] Department of Special Education, College of Education, Prince Sattam bin Abdulaziz University, Kingdom of Saudi Arabia

DOI	RECEIVED الاستلام	Edit التعديل	ACCEPTED القبول
https://doi.org/10.37575/h/edu/22002	2023/11/02	2023/12/02	2024/01/09
NO. OF PAGES عدد الصفحات	YEAR سنة العدد	VOLUME رقم المجلد	ISSUE رقم العدد
25	2024	3	12

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى التحقق من معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية، والتعرُّف على درجة تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية للطلاب والطالبات من ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية. ولتحقيق أهداف الدراسة استُخدم المنهج الوصفي وأداة الدراسة المتمثلة بالاستبانة. وتكونت عينة الدراسة من (٧٢) معلمًا ومعلمة. وقد توصلت الدراسة إلى أن مستوى معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية جاء بدرجة عالية من المعرفة، وجاءت درجة تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية للطلاب والطالبات من ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية بمستوى مرتفع. وقد أظهرت الدراسة وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات استجابات أفراد الدراسة حول محوري الدراسة باختلاف متغير الجنس لصالح أفراد الدراسة الذكور، فيما لم تَظْهر فروق ذات دلالة إحصائية تعود إلى اختلاف متغير عدد سنوات الخبرة، والدورات التدريبية، والمؤهل التعليمي. وأوصت الدراسة بزيادة معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية من خلال تقديم مزيد من الدورات وورش العمل، والسعي إلى تطوير خدمات الانتقال المقدمة للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية من خلال تطبيق أفضل ممارسات الانتقال المبنية على الأدلة.

الكلمات المفتاحية: الخدمات الانتقالية، مراكز الرعاية النهارية لذوي الإعاقة، الأفراد ذوو الإعاقة، معلمو الأفراد ذوي الإعاقة.

Abstract:

This study aimed to verify teachers' knowledge of transition services in special education centers for individuals with disabilities and identify the degree of implementation of such services by teachers. The researchers used a descriptive approach and conducted a survey to reach the study's objectives. The study sample comprised 72 teachers. Findings indicated that teachers had a high knowledge level of transition services in special education centers for individuals with disabilities and that teachers' degree of implementation of such services was high. The study revealed statistically significant differences between male and female participants' average responses on the abovementioned themes. However, the experience level, training courses, and educational qualifications had no statistically significant impact on the answers. The study recommended increasing teachers' knowledge of transition services by providing more training courses and workshops and working to develop transition services provided to students with disabilities in special education centers by implementing the best evidence-based transition practices.

Keywords: Transition Services, Special Education Centers, Individuals with Disabilities, Teachers of Students with Disabilities.

المقدمة

تقدم خدمات التربية الخاصة لذوي الإعاقة مجموعة من البرامج التربوية المتخصصة، مثل: البرامج الأكاديمية، والبرامج المهنية، والاستقلالية؛ لمساعدتهم على تنمية قدراتهم، وتحقيق ذواتهم، ومساعدتهم على التكيف مع متطلبات الحياة (وزارة التعليم، د. ت). وقد

زاد الاهتمام بجودة الخدمات المقدمة إلى طلاب التربية الخاصة في السنوات الماضية؛ نتيجة زيادة البحث العلمي واهتمام المتخصصين بها؛ لتحسين جودة حياة ذوي الإعاقة، والعمل على إكسابهم المهارات؛ لدعم عملية انتقالهم إلى عالم الكبار، التي تحتاج إلى كثير من الخدمات والخبرات والمعرفة، التي عادة ما يواجه ذوو الإعاقة نقصًا فيها (المصري، ٢٠١٧).

وتبرز أهمية البرامج الانتقالية في أنها تساعد على تطوير مهارات الحياة اليومية للطلاب ذوي الإعاقة، مثل: مهارات التواصل والتفاعل الاجتماعي والتخطيط والتنظيم؛ مما يساعدهم على التأقلم مع المجتمع والعيش مستقلين. وتعدّ البرامج الانتقالية أيضًا فرصة لتعزيز الثقة بالنفس والتحفيز لدى الطلاب ذوي الإعاقة، وذلك من خلال توفير بيئة داعمة ومحفزة لهم. وهذا يساعدهم على تحقيق أهدافهم وتحقيق النجاح في حياتهم المهنية والشخصية. ولذلك، على المجتمعات والحكومات دعم البرامج الانتقالية وتوفير الموارد اللازمة لتطويرها وتعزيزها؛ لضمان تحسين جودة حياة الطلاب ذوي الإعاقة وتحقيق المساواة والاندماج الاجتماعي. ويجب أن يكون هذا الدعم مستمرًّا وشاملًا لتحقيق الأهداف المرجوة من هذه البرامج (American Speech Language Hearing Association, 2011). وذكر المالكي (٢٠٢٠) أن البرامج والخدمات الانتقالية تعين الطلاب ذوي الإعاقة، وتساعدهم على الانتقال إلى مرحلة ما بعد المدرسة، سواء أكان في إكمال تعليمهم أم كان في التدريب المهني والحصول على عمل، وتهدف البرامج والخدمات الانتقالية إلى تحسين مخرجات ما بعد التخرج.

والانتقال الناجح والسلس إلى مرحلة ما بعد المدرسة يحتاج إلى تخطيط وتوفير الخدمات الانتقالية التي تسهّل سير عملية الانتقال، وتقديم التسهيلات لانتقالهم إلى حياة الكبار. ويسهم ذلك في الحاجة إلى تخطيط أكثر لمستقبل الطلاب ذوي الإعاقة، وهو ما يعرف بـ"الخطة الانتقالية" (Almalky, 2015)؛ إذ تُضمّن هذه الخطة الانتقالية بالبرنامج التربوي الفردي مع الاهتمام بميول الطلاب ورغباتهم ونقاط قوتهم ونقاط ضعفهم، لذا تقوم على مشاركة كثير من مقدمي الخدمة والمهنيين –بالتنسيق بينهم– ومعدّي البرامج الذين يحددون طبيعة البرامج ومدتها وكيفية تقديمها ودرجة استفادة الطلاب منها (Wehmeyer & Webb, 2012).

وقد زاد دعم التشريعات الخاصة للخدمات الانتقالية المقدمة إلى ذوي الإعاقة من خلال إعدادهم ودعمهم، فقد أشار القانون الأمريكي لتعليم الأفراد ذوي الإعاقة (IDEIA, 2004) إلى أهمية تقديم الخدمات الانتقالية إلى الأفراد ذوي الإعاقة في البرامج التربوية الفردية عند وصولهم إلى سن السادسة عشرة. أما على المستوى المحلي، فقد نصت القواعد التنظيمية الخاصة بمعاهد التربية الخاصة ومراكزها بوزارة التعليم في المملكة العربية السعودية –في قرارها رقم (٤٦٧) الذي صدر في ١٤٢٢هـ، والأدلة التنظيمية والإجرائية للتربية الخاصة في عام ١٤٣٦هـ– على تقديم البرامج والخدمات الانتقالية. (وزارة التعليم، ٢٠١٥).

ومن الأماكن التربوية التي تُقدّم فيها خدمات التربية الخاصة، معاهد التربية الخاصة وبرامجها ومدارس الإدماج ومراكز الرعاية النهارية. ويُعدّ المعلمون والمعلمات في مراكز الرعاية النهارية لذوي الإعاقة أهم الفئات المستهدفة لزيادة وعيها بأهمية هذه الخدمات؛ وذلك لأخذ عناصر الخدمات الانتقالية في البرامج بعين الاعتبار من خلال وصف قدرات الطلاب وارتباطهم بالاحتياجات الخاصة بهم في الوقت الحالي أو في المستقبل، ومراعاة ميولهم ورغباتهم والأهداف

قصيرة المدى وطويلة المدى إلى جانب تحديد مصادر الدعم، وأعضاء فريق الخدمة الانتقالية (المالكي، ٢٠٢٠). وبما أن وعي المعلمين –العاملين مع هؤلاء الطلبة– مهمٌّ في تقديم الخدمات، فإنه من المهم التحقق من مدى معرفتهم بالخدمات الانتقالية ودرجة تطبيقها؛ لذلك جاءت هذه الدراسة.

مشكلة الدراسة

يحتاج الأفراد ذوو الإعاقة إلى اهتمام المختصين ورعايتهم من أجل إدماجهم في مجتمعاتهم بالشكل المأمول والصحيح، وإعدادهم على الصعيدين التعليمي والمهني. وقد أكدت دراسة المصري (2017) أنه لابد من أن يتوفر للأفراد ذوي الإعاقة خدمات انتقالية، يُخطَّطُ لها بشكل صحيح وواقعي على أن تُضَمَّنَ أهدافها وأنشطتها في المناهج الدراسية بما يتفق مع تحقيق الدمج المجتمعي لذوي الإعاقة.

ونظرًا إلى الصعوبات التي يواجهها الأفراد ذوو الإعاقة عند انتقالهم من المدرسة إلى عالم الكبار، ولتدني مستوى التحاقهم بالتدريب والعمل؛ ألزمت القوانين والأنظمة في كثير من الدول بعض الجهات بتدريب هذه الفئة وتأهيلها، وتقديم الخدمات الانتقالية لهم، وفق تقييم وتخطيط فردي لكل طالب؛ لتتناسب مع حاجاتهم الانتقالية، ولزيادة نجاح العملية الانتقالية، وخدمتهم بشكل أفضل (Almalky, 2018).

وعلى الرغم من إقرار الدليل التنظيمي والإجرائي للتربية الخاصة في المملكة العربية السعودية بوجود البرامج الانتقالية، وأنها حق لكل فرد من ذوي الإعاقة في المجتمع، وتلقيها ضمن برامج تربوية فردية، ووضع الدليل التنظيمي والإجرائي اعتبارات أساسية لها، وأخذها أعضاء فريق البرنامج التربوي الفردي بعين الاعتبار، كطبيعة هذه الخدمات، وكيف تقدم، ومدتها (وزارة التعليم، ٢٠١٥)، فإن التطبيق على أرض الواقع يشير إلى وجود ضعف في البرامج الانتقالية المتاحة لذوي الإعاقة، وأنها دون المستوى المأمول ولا تخدم الأهداف التي تُصمَّم لأجلها (القريني، ٢٠١٣). كما جاءت نتائج دراسة القحطاني والقريني (٢٠١٧) داعمة لمشكلة الدراسة الحالية، فقد أشارت إلى أن هناك قصورًا في ممارسة تقديم الخدمات الانتقالية ضمن برامج التربية المخصصة للأفراد من ذوي الإعاقة الفكرية.

وبالنظر إلى أهمية الدور الذي يؤديه المعلم في توفير الخدمات الانتقالية ودعمها؛ تتحدد مشكلة الدراسة الحالية في استكشاف معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة وتطبيقهم لها في مراكز الرعاية النهارية.

أسئلة الدراسة

ستجيب الدراسة الحالية عن الأسئلة الآتية:

- ما مدى معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية؟
- ما درجة تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية؟
- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين المعلمين في معرفتهم بالخدمات الانتقالية وتطبيقها على الطلاب والطالبات من ذوي الإعاقة (سواء من ناحية: الجنس، عدد سنوات الخبرة، عدد الدورات التدريبية، المؤهل التعليمي)؟

أهداف الدراسة

تهدف الدراسة الحالية إلى تحقيق ما يأتي:

- التحقق من معرفة المعلمين الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية.

- التعرُّف على درجة تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية.
- التعرف على الفروق بين استجابات المعلمين من ناحية معرفتهم بالخدمات الانتقالية وتطبيقها على لطلاب والطالبات من ذوي الإعاقة (سواء من ناحية: الجنس، عدد سنوات الخبرة، عدد الدورات التدريبية، المؤهل التعليمي).

أهمية الدراسة

أولًا- الأهمية النظرية:

تسعى هذه الدراسة لـ:

- إثراء أدبيات البحث العلمي ذات العلاقة بالخدمات الانتقالية.
- تقصي وجهة نظر المعلمين في مراكز الرعاية النهارية لذوي الإعاقة في المملكة العربية السعودية، نحو الخدمات الانتقالية لتحديد درجة تقديمهم هذه الخدمات فعليًّا إلى الأفراد، وبحث أهميتها من وجهة نظرهم، والعمل على زيادة وعي المعلمين في تلك المراكز بأهمية تقديم الخدمات الانتقالية لذوي الإعاقة، وأثرها الإيجابي على الطلبة في مراحل لاحقة.
- تشجيع العاملين في مجال التربية الخاصة على دراسة واقع الخدمات الانتقالية في مراكز الرعاية النهارية؛ من أجل تطوير الخدمات الانتقالية التي تُقدَّم إلى ذوي الإعاقة (ذلك لأهمية هذه الفئة).

ثانيًا- الأهمية التطبيقية:

تسعى هذه الدراسة لـ:

- مساعدة صناع القرار على تحسين الواقع، واتخاذ القرارات التي تنعكس بصورة إيجابية على مستوى الخدمات المقدمة إلى ذوي الإعاقة، واكتسابهم المهارات والمعارف.
- يأمل البحث الحالي استفادة مراكز الرعاية النهارية لذوي الإعاقة منه من خلال الاطلاع على نتائج البحث، والعمل على زيادة تدريب المعلمين وتنمية مهاراتهم فيما يتعلق بتقديم الخدمات الانتقالية، وتقديم ما يحتاجون إليه من دورات تدريبية وورش عمل؛ لتطوير الكفاءات اللازمة للوصول إلى الجودة المطلوبة في تقديم تلك الخدمات.

مصطلحات الدراسة

الخدمات الانتقالية:

عرّف القانون الأمريكي المعروف بقانون تعليم الأفراد ذوي الإعاقات The Individuals with Disabilities Education Act (IDEA) الخدمات الانتقالية بأنها: مجموعة من الأنشطة المنسقة التي تهدف إلى التعامل مع الأفراد ذوي الإعاقة، والتي تركز على تحسين التحصيل الأكاديمي والوظيفي؛ لتسهيل انتقاله من مرحلة المدرسة إلى مرحلة ما بعد المدرسة، بما فيها من تعليم مهني وتعليم جامعي والتعليم المستمر للكبار والعمل والعيش المستقل والمشاركة الاجتماعية؛ إذ تستند هذه الأنشطة إلى حاجات الفرد ذي الإعاقة الفردية، مع مراعاة نقاط القوة فيه، ورغباته وميوله (IDEA, 2004).

ويمكن تعريف الخدمات الانتقالية إجرائيًّا في البحث الحالي بأنها: عدد من البرامج الاستقلالية والأكاديمية والمهنية التي تُقدّم في مراكز الرعاية النهارية إلى ذوي الإعاقة؛ إذ تُعدّ وتُقدَّم بوصفها جزءًا من الخطط التربوية الفردية التي يُقدِّمها معلم التربية الخاصة في المركز، وتُحدَّد بناء على قدرات ذوي

الإعاقة ورغباتهم وميولهم وتطلعاتهم، وتهدف إلى تسهيل انتقالهم إلى العمل أو إلى الحياة الاجتماعية.

مراكز الرعاية النهارية:

تعرّف مراكز الرعاية النهارية بأنها المراكز التي تهتم بتقديم مجموعة متنوعة من البرامج التي تخص ذوي الإعاقة خلال ساعات النهار، وتختلف البرامج المقدمة على حسب احتياجات الفرد، وتشمل الجوانب الأكاديمية والنفسية والاجتماعية والإرشادية وغيرها؛ مما يزيد وعي الأسرة وفق أعلى المعايير وبناء على استراتيجيات مدروسة ومصممة لتتناسب مع احتياجات الفرد، كما أنها تقدم مجموعة من البرامج العلاجية والوظيفية والتدريبية على مجموعة مختارة من المهارات التي يحتاج إليها الفرد من ذوي الإعاقة، بالإضافة إلى برامج التثقيف الأسري؛ لتساعد أفراد العائلة على زيادة القدرة على التعامل معهم (وزارة الموارد البشرية والتنمية الاجتماعية، ٢٠٢١).

ويمكن تعريفها إجرائيًّا بأنها: الأماكن التي تقدّم فيها البرامج والخدمات لذوي الإعاقة، التي تشمل عددًا من الأنشطة التي تُصمَّم لتلبية حاجات ذوي الإعاقة بصورة فردية، وتقدم الخدمات التربوية كافة والمساعدة التي يحتاجون إليها (كل حاجة على حدة)، ويعمل فيها فريق متعدد التخصصات لإعداد هذه الخدمات وتنفيذها ومتابعتها وتقييمها.

الأفراد ذوو الإعاقة:

يعرّف الفرد ذو الإعاقة بأنه: "كل شخص لديه إعاقة تؤدي إلى قصور كلّي أو جزئي في قدراته الجسمية أو العقلية أو الحسية أو الحركية أو النفسية، أو إمكانية تلبية متطلباته العادية في ظروف أمثاله من غير ذوي الإعاقة"(هيئة الأشخاص ذوي الإعاقة، ب.ت).

ويمكن تعريف الأشخاص ذوي الإعاقة إجرائيًّا بأنهم: الأشخاص الذين يلتحقون بمراكز الرعاية النهارية لذوي الإعاقة في المملكة العربية السعودية بناء على تشخيص الجهات المختصة لهم للحصول على البرامج والخدمات المناسبة لهم.

معلمو الأفراد ذوي الإعاقة:

يعرف الباحثان معلمي الأفراد ذوي الإعاقة في هذه الدراسة بأنهم: المعلمون والمعلمات الحاصلون على درجة البكالوريوس في تخصص التربية الخاصة، ويعملون مع الطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية؛ لتعليمهم وتدريبهم وتأهيلهم لمتطلبات الحياة.

حدود الدراسة

حُدِّدت الدراسة الحالية فيما يأتي:

- الحدود الموضوعية: ركزت هذه الدراسة على مدى معرفة المعلمين الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية وتطبيقها عليهم.
- الحدود البشرية: طبقت الدراسة على معلمي ومعلمات مراكز الرعاية النهارية التي تخدم الأفراد من ذوي الإعاقة من عمر ١٤ فما فوق.
- الحدود المكانية: طبقت هذه الدراسة في مدينة الرياض.

الحدود الزمانية: أُجريت هذه الدراسة في الفصل الدراسي الثاني من العام الدراسي ١٤٤٤هـ.

الإطار النظري والدراسات السابقة

مفهوم الأفراد ذوي الإعاقة:

قدم المختصون في مجال الطب وعلم الاجتماع تعريفات متعددة حول الأفراد ذوي الإعاقة، وحددوا متى يمكن أن يطلق على شخص ما بأنه من ذوي الإعاقة، واتفقوا على أن ذوي الإعاقة هم الأفراد

الذين يعانون ضعفًا أو عجزًا في قدراتهم، سواء العقلية أو الحركية أو الجسدية أو الحسية؛ مما يؤدي إلى صعوبات في عملية نموهم في مجالات الحركة واللغة والنمو الاجتماعي. وعرفت منظمة الصحة العالمية الإعاقة بأنها "حالة من القصور أو الخلل في القدرات الجسدية أو الذهنية ترجع إلى عوامل وراثية أو بيئية تعيق الفرد عن تعلم بعض الأنشطة التي يمارسها الفرد السليم المشابه له في السن" (ص٨). وتتعدد فئات الإعاقات كما صنفها الدليل التنظيمي للتربية الخاصة (وزارة التعليم، ٢٠١٥) لتشمل الإعاقة الفكرية، الإعاقة الجسمية، التوحد، الإعاقات المتعددة، الإعاقة السمعية، الإعاقة البصرية، صعوبات التعلم، فرط الحركة وتشتت الانتباه، اضطرابات اللغة والكلام، والاضطرابات السلوكية والانفعالية.

ويترتب على هذه الإعاقة –التي قد تكون دائمة أو مؤقتة– حاجة أصحابها إلى نوع من الاهتمام والتأهيل والرعاية وتقديم مجموعة متنوعة من الخدمات الداعمة لهم؛ لتحقيق المساواة بقدر الإمكان مع غيرهم ومساعدتهم على الاعتماد على أنفسهم؛ إذ تختلف القدرات في مجالات المعرفة والمجالات الجسدية والحسية واللغوية والسلوكية والتعليمية وغيرها؛ لذا هناك حاجة كبيرة إلى وجود خدمات خاصة بهم (الخطيب والحديدي، ٢٠١٧). لا شك في أنه مع تطورات الحياة واحتياجاتها فإن هناك حاجة ملحة إلى وجود خدمات انتقالية وخدمات دعم؛ لمساعدة الأفراد ذوي الإعاقة في مختلف مناحي الحياة، وهم يحتاجون إلى تلك الخدمات والدعم؛ لتذليل الصعوبات والتحديات التي تنتظرهم بعد الانتقال إلى حياة الكبار. وأشار المالكي (Almalky, 2020) إلى أنه من الملاحظ أن هناك كثيرًا من الأفراد ذوي الإعاقة، وبسبب عدم تقديم الخدمات الكافية لهم في المرحلة الثانوية ينتقلون وهم ما زالوا بحاجة إلى مهارات مختلفة عديدة؛ ما قد يجعل الحصول على عمل أو الالتحاق بالتعليم ما بعد الثانوي أمرًا صعبًا، وإن الأفراد ذوي الإعاقة قليلاً ما يستفيدون من خدمات التعليم ما بعد المدرسة، ونسبة البطالة لديهم عالية جدًّا، ونظرًا إلى التحديات والصعوبات التي يتعرضون لها وعوامل أخرى فإن مستوى الخبرات المتاحة وتنويعها للأفراد ذوي الإعاقة عمومًا أقل من تلك المتاحة للأفراد العاديين.

مفهوم الخدمات الانتقالية:

تعدّ الخدمات الانتقالية إحدى أهم الآليات التي تعبر عن فلسفة ومفهوم الخدمات ذات العلاقة بالتربية الخاصة ومفهومها، وهو من المصطلحات المرتبطة مع غيرها من المفاهيم: كالخدمات الداعمة والخدمات المشتركة والخدمات المساعدة أو المساندة، وهي تعبر عن مجموعة الأنشطة والعمليات والطرائق المنسقة والمستندة إلى أساس تقويم سابق، التي تسعى لمساعدة الطلبة ذوي الإعاقة على الانتقال من المرحلة الدراسية الحالية إلى المرحلة التي تليها والتي قد تشمل التعليم ما بعد المرحلة الثانوية أو التدريب المهني أو مهارات التوظيف المدمج والمستمر. (المالكي، ٢٠٢٠). وعرفت القواعد التنظيمية لمعاهد التربية الخاصة وبرامجها التابعة لوزارة التربية والتعليم في المملكة العربية السعودية الخدمات الانتقالية (٢٠٠١) بأنها مجموعة من الأنشطة التي صُمّمت وأُعدت من أجل التركيز على تهيئة الطلاب من فئة ذوي الإعاقة؛ لتسهيل عملية انتقالهم من بيئة المدرسة إلى مجالات الحياة العامة؛ ليكونوا قادرين على الاعتماد على أنفسهم بشكل أكبر في تدبير شؤون حياتهم المختلفة.

تكمن ضرورة توفير الخدمات الانتقالية لذوي الإعاقة وأهميتها في كونها تركز على عملية تطوير الإمكانات المتنوعة لذوي الإعاقة في مختلف المهارات

(العقلية، الحركية، الذاتية، الاجتماعية)، كما أن هذه الخدمات مهمة لكونها تساعد في اكتساب المعرفة والمعلومات والقدرة على الاندماج في المجتمع، وتعزيز المهارات الاجتماعية من أجل تحسين قدرتهم على إقامة علاقات اجتماعية قوية ومستمرة (المالكي، ٢٠٢٢). كما أن الخدمات الانتقالية تعدّ مهمة؛ لكونها تساعد ذوي الإعاقة على الاستعداد للعمل في مجموعة من المهن المتوافقة مع قدراتهم وإمكاناتهم لتعزيز اندماجهم في المجتمع؛ ليشعروا بأهمية دورهم ومكانتهم ومن ثم تحقيق الاستقلال الاقتصادي والاجتماعي عن أسرهم (عامر، 2015).

مجالات البرامج والخدمات الانتقالية:

هناك مجالات أساسية يفترض التركيز عليها عند تقديم الخدمات الانتقالية في أي برنامج مخصص لتأهيل الطلبة ذوي الإعاقة للانتقال إلى أدوار الكبار وحياتهم، ومن تلك المجالات:

المجال المهني: يعدّ المجال المهني أهم مجال تدور عليه عملية تخطيط الخدمات الانتقالية، فهي تساعد الطلاب في نموهم وتطويرهم على المستوى الشخصي؛ ومن ثم زيادة قدرتهم على الاكتفاء والاستقلال المالي (بروسناهان وآخرون، ٢٠٢٣). والجدير بالذكر أن مشاركة الفرد في المجال المهني يولد لديه الإحساس بالفخر والإنجاز، وأنه عضو منتج في المجتمع، وله الاحترام من أفراد المجتمع؛ لكونه أحد الأعضاء المساهمين في التنمية المجتمعية، كذلك من خلال اندماجهم مع زملاء عمل يساعدهم على اكتساب مجموعة من المهارات الاجتماعية والمهنية الجيدة التي تساعدهم على إقامة علاقات خارج العمل، وتمنحهم الإحساس بالانتماء مع أفراد المجتمع (Palmer et al., 2001).

المجال الأكاديمي: يعدّ المجال الأكاديمي أحد أهم المجالات التي تُطوَّر فيها البرامج والخدمات الانتقالية، والمراد بذلك العمل على تقديم خدمات التعليم المميزة للطلاب من ذوي الإعاقة في جميع المراحل التعليمية (ما قبل المدرسة، والتعليم العام، والتعليم الفني، والتعليم العالي) بما يتناسب مع إمكاناتهم وقدراتهم، ومن ثم المساعدة على تسهيل التحاقهم بهذه المراحل التعليمية والمؤسسات التابعة لها، وحماية حقوقهم فيها، مع القيام بعملية التقويم المستمر للمناهج والخدمات المقدمة في هذا المجال (مركز الملك سلمان لأبحاث الإعاقة، د.ت). ومن الأمور التي تندرج تحت هذا المجال هو نظام التعليم في سن الرشد، وتأكيد أهمية بدء التخطيط للمرحلة الانتقالية والخدمات التي تقدم للطلبة ذوي الإعاقة في وقت مبكر في أثناء المرحلة الثانوية بحيث تكون هذه الخدمات متوفرة ومجانية ويسهل وصول الطلاب وذويهم إليها (Izzo & Lamb, 2003).

المجال الاستقلالي: يعدّ المجال الاستقلالي مهمًّا جدًّا في البرامج الانتقالية، واهتم به كثير من الباحثين، فقد ركز هندي وبسكول على أهمية انتقال الأشخاص ذوي الإعاقات العقلية للعيش المستقل، وتوفير الخيارات أمامهم ليقرروا إنْ كانوا يفضلون العيش مع آبائهم أو بعيدًا مستقلين عن منزل العائلة (Hendey & Pascall,2001). ويشمل استقلالهم في أنشطة الترفيه والتسلية والمشاركة في أنشطة المجتمع المختلفة، والعلاقات الاجتماعية والزواج والأبوة والأمومة عند مرحلة البلوغ (الرمامنة وزملاؤه، ٢٠١٨).

مما سبق يتضح أهمية الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في تطوير مهاراتهم في مجالات الحياة المختلفة واعدادهم للانتقال والاندماج في

المجتمع، ولنجاح ذلك كان من الضروري التحقق من مدى معرفة المعلمين للخدمات الانتقالية ومدى تقديمهم لها بالشكل الصحيح لطلابهم من ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية. ونظرا لدور المعلمين المهم في تنمية مهارات طلابهم من ذوي الإعاقة ولا سيما في مرحلة الانتقال، ولعدم تطرق الدراسات السابقة للخدمات الانتقالية في مراكز الرعاية النهارية من حيث معرفة المعلمين بها وتقديمها–على حد علم الباحثين– جاءت هذه الدراسة لتغطي هذه الفجوة البحثية. كما تهدف الدراسة للتعرف على أي فروق بين استجابات عينة الدراسة سواء من ناحية الجنس، عدد سنوات الخبرة، عدد الدورات التدريبية، المؤهل التعليمي.

الدراسات السابقة

أجرى المعيقل (Al–muaqel, 2006) دراسة سعت لكشف واقع الخدمات الانتقالية. واستخدم الباحث المنهج المسحي والاستبانة بوصفها أداة للدراسة. وتكونت عينة الدراسة من (١١٧) معلمًا ومرشدًا وأسرة للتلاميذ ذوي الإعاقة الفكرية في الشمال الغربي من ولاية أيداهو الأمريكية. وقد توصلت هذه الدراسة إلى أنه يجب بدء تقديم الخدمات الانتقالية قبل سن السادسة عشرة إلى هؤلاء التلاميذ، وهي السن في القانون الأمريكي (IDEA) لتقديم الخدمات الانتقالية إلى التلاميذ ذوي الإعاقات المختلفة. وأظهرت الدراسة افتقار أعضاء فريق البرنامج التربوي الفردي إلى معرفة مصادر الدعم المتوافرة في المجتمع، سواء المهني أم الاجتماعي أم التربوي، ذات العلاقة بالخدمات الانتقالية للتلميذ.

هدفت دراسة بيل (Bell, 2010) إلى كشف واقع الخدمات الانتقالية وأهميتها للتلاميذ ذوي الإعاقة المختلفة في ولاية ألينوي في الولايات المتحدة الأمريكية. واستُخدم المنهج الوصفي المسحي، واستخدم الباحث الاستبانة بوصفها أداة للدراسة. وتكونت عينة الدراسة من (٢٥) معلمًا ومديرًا ومنسقًا للخدمات الانتقالية في المدارس الحكومية. وقد أظهرت هذه الدراسة وجود قصور في تقديم تلك الخدمات يتلخص في عدم إشراك الطفل وأسرته في تحديد رغباته وميوله حول المرحلة الانتقالية بعد المرحلة المدرسية، بالإضافة إلى أن الفريق المدرسي لم يستخدم أدوات مقننة عند تقييمه هؤلاء التلاميذ بوصفها قوائم التقدير الذاتي المتعلقة بالتخطيط الانتقالي، وأظهرت هذه الدراسة أيضًا قصورًا في التعاون بين الفريق المدرسي والمؤسسات المجتمعية ذات العلاقة، وكشفت وجود قصور في انخراط الأسرة ومشاركتها في دعم البرامج الانتقالية لأطفالهم، كما توصلت أيضًا إلى إدراك العينة أهمية الخدمات الانتقالية لهؤلاء التلاميذ على الرغم من حاجتهم إلى تلقي برامج تدريبية ذات علاقة بهذه الخدمات. وأوصت هذه الدراسة بأهمية التركيز على الطفل بصفته محورًا رئيسًا عند تقييم حاجاته وميوله ورغباته في المرحلة الانتقالية، وأهمية تدريب العاملين (المعلمين، الإداريين، المختصين الآخرين)؛ لاكتساب المعارف والمهارات ذات العلاقة بالخدمات الانتقالية، وأوصت بتفعيل الدور بين الفريق والمؤسسات ذات العلاقة بتدريب التلميذ وتأهيله في المرحلة الانتقالية.

وكان غرض الدراسة التي أجراها بيبر وماكماستر (Peper & McMaster, 2012) هو قياس دقة معرفة معلمي التربية الخاصة بالمرحلة الثانوية ببرامج الانتقال المقدمة في مدارسهم؛ إذ استخدم الباحثان المنهج المسحي والاستبانة بوصفها أداة للدراسة، فقد تكونت من ثلاثة أقسام لجمع البيانات، بلغ عدد من أجاب عنها كاملةً ٢٥ معلمًا من بين ٤٠ معلم تربية خاصة من ثلاث مدارس ثانوية في ضواحي إقليم الغرب الأوسط. وكشفت النتائج أن

المعلمين المشاركين كانوا دقيقين في معرفتهم بـ ١٥ سؤالاً من أصل ٢٥ (٦٠٪)، ودقيقين إلى حد ما في معرفتهم بنحو ٤ أسئلة من بين ٢٥ سؤالاً (١٦٪)، وكانت معرفتهم غير دقيقة إلى حد ما في ٦ أسئلة من أصل ٢٥ سؤالاً (٢٤٪). ولم يعثر على فرق ذي دلالة إحصائية في دقة المعرفة بين المعلمين المشاركين الذين يحملون رخصة إعاقة نمائية وأولئك الذين لديهم رخص في مجالات أخرى، أو بين المعلمين المشاركين مع سنوات متفاوتة من الخبرة. وأخيرًا، ناقشت الدراسة الآثار المترتبة على البحث والممارسة التي تركز على تحسين معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية.

وهدفت دراسة القريني (٢٠١٣) إلى معرفة درجة تقديم الخدمات الانتقالية بالمؤسسات التعليمية لذوي الإعاقة المتعددة من وجهة نظر العاملين فيها. واستُخدم المنهج الوصفي التحليلي، واعتمدت الدراسة على الاستبيان. وتكونت عينة الدراسة من (٩٨) من المعلمين والإداريين. وتوصلت الدراسة إلى عدد من النتائج أهمها: وجود قصور كبير في تقديم الخدمات الانتقالية لذوي الإعاقات المتعددة في مجال تقييم الأداء لتلقي الخدمات وإعداد الخطط الانتقالية وتنفيذها وتقييم فاعلية الخطط الانتقالية. وأشارت عينة الدراسة إلى أهمية الخدمات الانتقالية لذوي الإعاقة المتعددة في تسهيل انتقالهم إلى بيئات أخرى، ولا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في أهمية الخدمات الانتقالية بين عينة الدراسة وفقًا لمتغير طبيعة العمل والمؤهل العلمي وعدد سنوات الخبرة.

أجرت المصري (٢٠١٧) دراسة لكشف واقع الخدمات الانتقالية التي تُقدّم إلى طالبات الإعاقة الفكرية في محافظة الخرج، واعتمدت الدراسة المنهجَ الوصفي التحليلي، وأُعدّ الاستبيان بوصفه أداة لجمع المعلومات. وتكونت عينة الدراسة من (٩٥) معلمة وقائدة ومتخصصة اجتماعية ومتخصصة نفسية في المراكز الأهلية والمدارس الحكومية. توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج أهمها: جاء مستوى الخدمات الانتقالية التي تقدّم إلى طالبات الإعاقة الفكرية بمستوى متوسط وبمتوسط حسابي (٣,٣٠)، فقد جاء مجال الاستقلالية والمهارات الحياتية في المركز الأول بمتوسط حسابي (٣,٦١)، وجاء مجال الإرشاد المهني والتوجيه في المركز الأخير بمتوسط حسابي (٢,٥٢)، وتوجد فروق ذات دلالة إحصائية في مجال الإرشاد المهني والتوجيه في مقياس الخدمات الانتقالية لذوي الإعاقة تعود إلى نوع المؤسسة لصالح المؤسسات الأهلية وفي متغير عدد سنوات الخبرة.

وأجرى المالكي (٢٠٢٠) دراسة هدفت إلى التعرف على واقع تضمين عناصر الخدمات الانتقالية في البرنامج التربوي الفردي وأهميتها للطلاب ذوي الإعاقة الفكرية من وجهة نظر المعلمين في مدينة الرياض. واستخدم الباحث المنهج الوصفي المسحي من خلال استخدام الاستبانة بوصفها أداة لجمع المعلومات. وتكونت عينة الدراسة من (٧٢) معلمًا ومعلمة في المرحلتين المتوسطة والثانوية. وتوصلت الدراسة إلى أن معلمي التربية الفكرية ومعلماتها يُضمِّنون هذه العناصر في البرنامج التربوي الفردي بدرجة متوسطة وبمتوسط حسابي (٣,٠٧)، وكشفت نتائج الدراسة أيضًا إدراك المعلمين أهمية تضمين عناصر الخدمات الانتقالية المحددة لهم في الاستبيان بدرجة عالية جدًّا وبمتوسط حسابي (٤,٤٢)، ووجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات استجابات المعلمين والمعلمات حول محور أهمية عناصر الخدمات الانتقالية تبعًا لاختلاف الجنس، بالإضافة إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات استجابات المعلمين والمعلمات حول درجة تضمين عناصر الخدمات الانتقالية، تعود إلى

اختلاف عدد سنوات الخبرة، ولم تكشف نتائج الدراسة وجودَ فروق ذات دلالة إحصائية في بقية المتغيرات: المؤهل الدراسي ونظام المؤسسة التعليمي.

وأجرى آل ناصر والمالكي (٢٠٢١) دراسة هدفت إلى معرفة واقع الخدمات الانتقالية المقدمة للطلاب ذوي الإعاقة الفكرية في مدينة جازان. واختار الباحثان المنهج الوصفي لجمع بيانات الدراسة وتحليلها واعتماد الاستبيان أداة للدراسة. وتكونت عينة الدراسة من (٧٦) معلمًا ومعلمة للطلاب ذوي الإعاقة الفكرية. وجاءت نتائج الدراسة تُبيّن ارتفاع مستوى الخدمات الانتقالية المقدمة للطلاب ذوي الإعاقة الفكرية في ثلاثة محاور رئيسة: تقييم الطلاب ذوي الإعاقة الفكرية لتلقي الخدمات الانتقالية، إعداد الخدمات الانتقالية وتنفيذها للطلاب ذوي الإعاقة الفكرية، تقييم فاعلية الخدمات الانتقالية، كما لم تظهر نتائج الدراسة أي فروق ذات دلالة إحصائية عن واقع الخدمات الانتقالية المقدمة للطلاب ذوي الإعاقة الفكرية بين المعلمين والمعلمات تبعًا لمتغير عدد سنوات الخبرة التدريسية والمؤهل العلمي والجنس.

وتختلف الدراسات السابقة –التي اطُّلع عليها والتي تناولت موضوع الدراسة من وجهات نظر مختلفة وباستخدام متغيرات أخرى– عن الدراسة الحالية. ولكن، على الرغم من ذلك فهي مفيدة من ناحية المعلومات والمحاور والتوصيات التي دُرست وقُدّمت. والملاحظ أن أغلب هذه الدراسات تناولت عينة معلمي ومعلمات التربية الخاصة في المدارس العادية، في حين تركز الدراسة الحالية على العاملين (المعلمين والمعلمات) في مراكز الرعاية النهارية. وهي تتشابه مع أغلبها في استخدام الاستبيان بوصفه أداة أساسية لجمع البيانات.

وتعدّ الدراسة الحالية الدراسة الوحيدة –على حسب علم الباحثين– التي أُجريت في مراكز الرعاية النهارية للتحقق من معرفة معلمين ومعلمات المراكز وتطبيقهم الخدمات الانتقالية.

منهجية الدراسة وإجراءاتها

المنهجية:

تعتمد الدراسة الحالية على المنهجِ الوصفي التحليلي الذي يقوم على دراسة الظاهرة كما هي موجودة في الواقع، والتعبير عنها كميًّا عن طريق جمع بيانات الظاهرة –أو المشكلة– ومعلوماتها، ثم تصنيفها وتحليلها (صفوت، ٢٠١٠).

مجتمع الدراسة وعينتها:

يتكون مجتمع الدراسة الحالي من جميع المعلمين والمعلمات والبالغ عددهم (182)، الذين يعملون مع الطلبة والطالبات من عمر ١٤ سنة فأكثر من الملتحقين بمراكز الرعاية النهارية لذوي الإعاقة في مدينة الرياض، ولعدم وجود إحصائية دقيقة عن أعداد العاملين في مراكز الرعاية النهارية، فقد حُصِر عدد أفراد مجتمع الدراسة عن طريق الاتصال أو زيارة تلك المراكز من خلال الاستعانة بدليل مراكز الرعاية النهارية (جمعية لأجلهم لخدمة الأشخاص ذوي الإعاقة، د.ت.). وقد أُرسلت أداة الدراسة لـ (182) معلمًا ومعلمة في مراكز الرعاية النهارية، وبلغ إجمالي المستجيبين (72) معلمًا ومعلمة موزعة على النحو الآتي: (30) معلمًا، (42) معلمة. جدول رقم (١) يعرض خصائص أفراد العينة وفق متغيرات الدراسة (الجنس، المؤهل العلمي، عدد سنوات الخبرة، عدد الدورات التدريبية)

جدول (١) خصائص عينة الدراسة

م	المتغير	التكرار	النسبة المئوية
الجنس	ذكر	30	41.7
	أنثى	42	58.3
المؤهل العلمي	بكالوريوس تربية خاصة	52	72.2
	دبلوم تربية خاصة	6	8.3
	أخرى	14	19.4
عدد سنوات الخبرة	أقل من سنتين	26	36.1
	من سنتين إلى خمس سنوات	31	43.1
	من ست إلى عشر سنوات	10	13.9
	إحدى عشرة سنة وما فوق	5	6.9
حضور الدورات التدريبية	نعم	64	88.9
	لا	8	11.1

أداة الدراسة

بناء على طبيعة بيانات الدراسة والمنهجية المتبعة لتحقيق أهداف الدراسة والإجابة عن التساؤلات، اعتمد الباحثان على أداة الاستبانة في جمع بياناتها، وقد بُنيت أداة الدراسة بعد الاطلاع على الدراسات السابقة التي ناقشت موضوع الدراسة، ومنها: المالكي (٢٠٢٠)، القحطاني والقريني (٢٠١٧)، اللقاني والدخيل (٢٠١٩)، القريني (٢٠١٣)، النهدي (Alnahdi, 2014).قد تكونت أداة الدراسة في صورتها النهائية من قسمين: القسم الأول تناول المعلومات الأولية لأفراد عينة الدراسة، وهي: الجنس، المؤهل العلمي، سنوات الخبرة، عدد الدورات التدريبية، والقسم الثاني احتوى على ٣٠ عبارة مقسمة على بعدين: البعد الأول يتناول معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية ويتكون من ١٣ عبارة، البعد الثاني يتناول تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية ويتكون من ١٧ عبارة. جدول رقم (٢) يوضح حدود مقياس ليكرت الخماسي للاستبانة

جدول (٢) الحدود الدنيا والعليا لمقياس ليكرت الخماسي

البُعد	معيار الاستجابة	قيمة المتوسط الحسابي
المعرفة	لا أوافق بشدة	من 1 إلى أقل من 1.80
	لا أوافق	من 1.80 إلى أقل من 2.60
	محايد	من 2.60 إلى أقل من 3.40
	أوافق	من 3.40 إلى أقل من 4.20

	أوافق بشدة	من 4.20 إلى 5
	يطبق قليلًا جدًّا	من 1 إلى أقل من 1.80
التطبيق	يطبق قليلًا	من 1.80 إلى أقل من 2.60
	يطبق بشكل متوسط	من 2.60 إلى أقل من 3.40
	يطبق كثيرًا	من 3.40 إلى أقل من 4.20
	يطبق كثيرًا جدًّا	من 4.20 إلى 5

صدق أداة الدراسة

الصدق الظاهري لأداة الدراسة (صدق المحكمين)

بعد انتهاء الباحثين من بناء أداة الدراسة، أُرسلت إلى ثمانية محكمين من أعضاء هيئة التدريس بقسم التربية الخاصة في الجامعات السعودية للتحقق من مدى صدق العبارات ودقتها ووضوحها وانتمائها إلى المحاور، وقد طلب من المحكمين إبداء آرائهم وملاحظاتهم حول عبارات الاستبيان، وبناء على الاقتراحات التي أبداها المحكمون أُخذ بآرائهم، وأعيدت صياغة بعض العبارات، وأُجريت التعديلات المطلوبة، وحُذفت بعض العبارات، وأصبحت الاستبانة تتكون من (٣٠) عبارة بصورتها النهائية.

صدق الاتساق الداخلي لأداة الدراسة

بعد التأكد من الصدق الظاهري لأداة الدراسة طبقها الباحثان ميدانيًّا. وللتحقق من صدق الاتساق الداخلي لأداة الدراسة، تم حساب معامل ارتباط بيرسون بين درجات عبارات الأداة والدرجة الكلية للبعد الذي تنتمي إليه العبارة في مقياس واقع تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية في مراكز الرعاية النهارية لذوي الإعاقة. جدول رقم (٣) يوضح معاملات ارتباط عبارات الاستبيان.

الجدول رقم (٣) معاملات ارتباط العبارات بالصورة الكلية للاستبانة

م	معرفة المعلمين في مراكز الرعاية النهارية لذوي الإعاقة بالخدمات الانتقالية.	م	مدى تطبيق المعلمين في مراكز الرعاية النهارية لذوي الإعاقة الخدمات والبرامج الانتقالية.
	معامل الارتباط		معامل الارتباط
1	.638**	1	.820**
2	.622**	2	.823**
3	.675**	3	.866**
4	.680**	4	.849**
5	.679**	5	.852**
6	.797**	6	.869**
7	.751**	7	.917**
8	.746**	8	.841**
9	.792**	9	.886**
10	.842**	10	.897**
11	.784**	11	.860**
12	.510**	12	.848**
13	.773**	13	803**
		14	.867**
		15	.881**
		16	.803**
		17	.793**

** معامل الارتباط دال إحصائيًا عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.01$).. * معامل الارتباط دال إحصائيًّا عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$).

ثبات أداة الدراسة تم اختبار ثبات أداة الدراسة باستخدام معادلة ألفا كرونباخ Cronbach's (Alpha). يوضح الجدول رقم (٤) معاملات ثبات أداة الدراسة.

الجدول رقم (٤) معامل ثبات الأداة باستخدام معادلة ألفا كرونباخ

البعد	عدد العبارات	معامل ألفا كرونباخ
معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية لذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية	13	.920
مدى تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية لذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية	17	.976
الأداة ككل	30	.969

يتضح من نتائج الجدول السابق أن قيم معامل الثبات للبعدين كانت (0.92) و (0.98). كما يتضح أن معامل ثبات الأداة ككل بلغ (0.97). وهذا يدل على أن الأداة تتمتع بثبات مرتفع.

نتائج الدراسة ومناقشتها

نتائج السؤال الأول

السؤال الأول: ما مدى معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية؟

للإجابة عن هذا السؤال، تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية وترتيب عبارات بُعد مدى معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية، وجاءت النتائج كما هو موضح في جدول رقم (٥).

جدول رقم (٥)، استجابات أفراد العينة حول مدى معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية لذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية

م	العبارة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	ترتيب العبارة	المستوى
2	لدي المعرفة أن البرامج الانتقالية تكون وفق حاجات جميع الطلبة من ذوي الإعاقة واهتماماتهم وإمكاناتهم.	4.36	.76	1	مرتفع
4	لدي المعرفة أن البرامج الانتقالية تتدرج ضمن الخطة التربوية الفردية المعدة للطلبة ذوي الإعاقة.	4.28	.91	2	مرتفع
1	ملمّة بمجالات البرامج الانتقالية (أكاديمي – مهني – استقلالي).	4.24	.85	3	مرتفع
3	لدي المعرفة أن البرامج الانتقالية يُخطّط لها مبكرًا.	4.17	.98	4	مرتفع

5	لدي المعرفة بتحديد رغبات الطلبة من ذوي الإعاقة وميولهم وأسرهم نحو الخطة الانتقالية المناسبة لهم.	4.15	1.00	5	مرتفع
11	لدي المعرفة حول ممن يتكون فريق البرنامج الانتقالي.	3.88	1.14	6	مرتفع
6	لدي معرفة كافية بكيفية إعداد خطة انتقالية للطلبة من ذوي الإعاقة.	3.86	1.13	7	مرتفع
12	سبق لي الاطلاع على الدليل التنظيمي والإجرائي للتربية الخاصة.	3.79	1.13	8	مرتفع
9	كانت البرامج الانتقالية أحد محاور التركيز في مقرر واحد أو أكثر، من المقررات التي درستها في الجامعة.	3.72	1.29	9	مرتفع
13	دُرّبتُ على كيفية كتابة الخطط الانتقالية اللازمة للطلبة من ذوي الإعاقة.	3.69	1.32	10	مرتفع
10	زودتني المقررات التي تلقيتها في الجامعة بالمعرفة الكافية لتقديم الخدمات الانتقالية.	3.51	1.43	11	مرتفع
7	حضرت برامج تدريبية مهنية متقدمة وحديثة ذات علاقة بالبرامج الانتقالية.	3.49	1.31	12	مرتفع
8	أتابع البرامج والمقالات والدراسات العلمية ذات العلاقة بالبرامج الانتقالية لزيادة مهاراتي المهنية.	3.46	1.31	13	مرتفع
	المتوسط العام للبعد	3.89	.81		مرتفع

يتضح من الجدول السابق أن بُعد معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية جاء بمستوى مرتفع، فقد بلغ متوسط استجابة أفراد العينة لعبارات المحور (3.89) بانحراف معياري قدره (0.81).

مناقشة نتائج السؤال الأول

يتضح من العرض السابق أن نتائج السؤال الأول تكشف تجانسًا في متوسط استجابات أفراد الدراسة على مستوى معرفة المعلمين بالخدمات

الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية، فقد تراوحت المتوسطات الحسابية لعبارات المحور ما بين (4.36 – 3.46) من أصل (5) درجات؛ مما يشير إلى أن مستوى معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية جاء بدرجة عالية من المعرفة؛ مما يدل على مستوى حرصهم العالي واهتمامهم بالتعرف على البرامج والخدمات الانتقالية والجهات التي تقدمها، كما هي دلالة على اهتمام الكادر التعليمي في الجامعة بتقديم معلومات حديثة وجيدة حول الخدمات الانتقالية من مقررات أو برامج ماجستير، وهي إشارة على جودة البرامج التعليمية المقدمة. وقد اتفقت نتيجة الدراسة الحالية مع نتيجة نوت وأسيلين (Knott & Asselin, 1999) التي توصلت إلى أن المعلمين يعون ويعرفون القضايا المتعلقة بالخدمات الانتقالية ومشكلاتها ولديهم المعرفة الكافية بمتطلبات الأهلية للخدمات الانتقالية والأدوار المختلفة التي تتخللها وأهمية تقديم هذه الخدمات للطلاب ذوي الإعاقة، كما اتفقت مع دراسة المالكي (٢٠٢٠) التي تؤكد إدراك المعلمين ووعيهم بأهمية هذه الخدمات وتضمين عناصر الخدمات الانتقالية بالبرنامج التربوي الفردي.

وقد تبين من عرض النتائج أن أعلى المتوسطات التي أشارت إلى موافقة أفراد الدراسة على مستوى معرفة المعلمين في مراكز الرعاية النهارية لذوي الإعاقة بالخدمات الانتقالية تمثلت في عبارة: "لدي المعرفة أن البرامج الانتقالية تكون وفق حاجات جميع الطلبة من ذوي الإعاقة واهتماماتهم وإمكاناتهم"،

ويتضح من هذه النتيجة أنّ المعلمين مدركون أهمية مراعاة الفروق الفردية للطلاب ذوي الإعاقة واختيار البرامج والخدمات الانتقالية التي تتناسب مع احتياجاتهم وقدراتهم. وجاءت عبارة "لدي المعرفة أن البرامج الانتقالية تندرج ضمن الخطة التربوية الفردية المعدة للطلبة من ذوي الإعاقة" في المرتبة الثانية، ويتضح من هذه النتيجة أن المعلمين على اطّلاع بواقع الخدمات الانتقالية على أرض الواقع، كونهم الأفراد الذين يقدمون هذه البرامج.

وفيما يتعلق بأدنى المتوسطات في محور مدى معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية، نجد العبارات: "زودتني المقررات التي تلقيتها في الجامعة بالمعرفة الكافية لتقديم الخدمات الانتقالية، و"حضرت برامج تدريبية مهنية متقدمة وحديثة ذات علاقة بالبرامج الانتقالية"، و"أتابع البرامج والمقالات والدراسات العلمية ذات العلاقة بالبرامج الانتقالية لزيادة مهاراتي المهنية" في الرتب الثلاث (١١- ١٢- ١٣). ويتضح من هذه العبارات عدم كفاية المقررات الجامعية والدورات التدريبية الخاصة بالبرامج الانتقالية. وجاءت هذه النتيجة متوافقة مع نتيجة القريني (٢٠١٧) التي توصلت إلى ضعف الكفايات ذات العلاقة بالخدمات الانتقالية التي تقدم إلى معلمي التربية الخاصة في برامج إعدادهم في الجامعات السعودية. وأكد بيل (Bell, 2010) أهمية تدريب المعلمين لاكتساب المعارف والمهارات ذات العلاقة بالخدمات الانتقالية.

نتائج السؤال الثاني

السؤال الثاني: ما درجة تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية؟

للإجابة عن هذا السؤال، تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية وترتيب عبارات بُعد درجة تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية، وجاءت النتائج كما هو موضح في جدول رقم (٦).

جدول رقم (٦)، استجابات أفراد العينة حول بُعد درجة تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية

م	العبارة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	ترتيب العبارة	المستوى
6	إعداد خطة انتقالية لكل طالب/ة من ذوي الإعاقة تساعد على نجاح الخدمات الانتقالية.	3.56	1.33	1	مرتفع
9	أقيّم احتياجات الطلبة من ذوي الإعاقة لتقديم البرنامج الانتقالي المناسب لهم من خلال تطبيق الاختبارات غير الرسمية (مقابلة الطفل أو أسرته).	3.56	1.33	2	مرتفع
16	أشجع الطلبة ذوي الإعاقة على اكتشاف الاهتمامات المهنية للتدريب عليها.	3.56	1.23	3	مرتفع
3	أصِف احتياجات الطلبة من ذوي الإعاقة وقدراتهم ورغباتهم وميولهم والنتائج المتوقعة منهم بشكل واضح ومحدد في الخطة الانتقالية.	3.53	1.30	4	مرتفع
7	يُقيّم فريق متعدد التخصصات حاجة الطلبة من ذوي الإعاقة إلى البرنامج الانتقالي المناسب لهم.	3.51	1.34	5	مرتفع
4	إشراك الأسرة في عملية تقييم الأبناء من ذوي الإعاقة من حيث تحديدُ ميولهم ورغباتهم.	3.49	1.26	6	مرتفع

13	تحتوي الخطط الانتقالية المعدة للطلبة من ذوي الإعاقة على أهداف تساعدهم على العيش مستقلين.	3.47	1.22	7	مرتفع
11	يشارك فريق متعدد التخصصات في تنفيذ الخدمات الانتقالية وتقديمها للطلبة من ذوي الإعاقة.	3.46	1.31	8	مرتفع
1	أطبق البرامج الانتقالية وفق أهداف تساعد على تأهيل الطلبة من ذوي الإعاقة أكاديميًّا أو مهنيًّا أو للعيش مستقلين.	3.44	1.23	9	مرتفع
10	يُحدّد الأفراد المشاركون في البرنامج الانتقالي مسؤولياتهم عند إعداد الخطة الانتقالية.	3.44	1.32	10	مرتفع
15	تحتوي الخطط الانتقالية المقدمة للطلبة من ذوي الإعاقة على مهارات تقرير المصير مثل: (تدريب الطلبة على حل المشكلات التي تواجههم – تدريب الطلبة على التنظيم الذاتي وإدارة الذات – تدريب الطلبة على كيفية المطالبة بحقوقهم).	3.43	1.21	11	مرتفع
2	يُقدَّم البرنامج الانتقالي عند مرحلة البلوغ للطلبة ذوي الإعاقة.	3.36	1.26	12	متوسط
5	إشراك الأسرة في تطبيق البرامج والخدمات الانتقالية وتقديمها للطلبة من ذوي الإعاقة.	3.35	1.31	13	متوسط
8	أقيّم احتياجات الطلبة من ذوي الإعاقة لتقديم البرنامج الانتقالي المناسب لهم من خلال تطبيق الاختبارات الرسمية (الكفايات المهنية، التحصيلية، قوائم تقدير الذات).	3.35	1.45	14	متوسط
14	تحتوي الخطط الانتقالية المعدة للطلبة من ذوي الإعاقة على أهداف تساعدهم على الحصول على وظيفة.	3.32	1.24	15	متوسط
12	يشارك جميع الأفراد المحددين في العملية الانتقالية –بمن فيهم الطالب وأسرته– في تقديم الخطة الانتقالية وتنفيذها.	3.29	1.26	16	متوسط
17	أتواصل مع مراكز التدريب المهني لتوفير التدريب اللازم للطلبة من ذوي الإعاقة.	3.10	1.32	17	متوسط
	المتوسط العام للبعد	3.42	1.10		مرتفع

يتضح من الجدول السابق أن بُعد درجة تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية جاء بمستوى مرتفع، فقد بلغ متوسط استجابة أفراد العينة لعبارات المحور (3.42) بانحراف معياري قدره (1.10).

مناقشة نتائج السؤال الثاني

يتضح من العرض السابق أن نتائج السؤال الثاني تكشف تفاوتًا في متوسط استجابات أفراد الدراسة على مستوى تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية، فقد تراوحت المتوسطات الحسابية لعبارات المحور ما بين (3.56– 3.10) من أصل (5) درجات، ما يشير إلى أن مستوى تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية جاء بدرجة مرتفعة،

وبلغ متوسطه (3.42)، واتفقت هذه النتيجة مع دراسة آل ناصر والمالكي (٢٠٢١) التي توصلت إلى ارتفاع مستوى تقديم الخدمات الانتقالية للطلاب ذوي الإعاقة. وقد اختلفت نتيجة الدراسة الحالية مع دراسة القريني (٢٠١٣) التي توصلت إلى وجود قصور كبير في تقديم الخدمات الانتقالية للطلاب ذوي الإعاقة تمثل في تقييم أداء الطلاب لتلقي الخدمات وإعداد الخطط الانتقالية وتنفيذها وتقييم فاعليتها. كما اختلفت النتيجة مع دراسة المصري (٢٠١٧) التي أشارت إلى أن

مستوى تقديم الخدمات الانتقالية للطالبات ذوات الإعاقة جاء بدرجة متوسطة.

وقد تبين من عرض النتائج أن أعلى المتوسطات التي أشارت إلى موافقة أفراد الدراسة على مستوى درجة تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية تمثلت في عبارة: "إعداد خطة انتقالية لكل طالب/ة من ذوي الإعاقة تساعد على نجاح الخدمات الانتقالية" ويفسر الباحثان هذه النتيجة بمدى اهتمام المعلمين وحرصهم على وضع خطط انتقالية تُراعى فيها الفروق الفردية بين الطلاب ومقدرتهم على وضع الأهداف الطويلة والقصيرة المدى. وجاءت عبارة "أقيم احتياجات الطلبة من ذوي الإعاقة لتقديم البرنامج الانتقالي المناسب لهم من خلال تطبيق الاختبارات غير الرسمية (مقابلة الطفل أو أسرته)" في المرتبة الثانية، ويفسر الباحثان هذه العبارة بأن المعلمين يتقنون أدوارهم ومدى كفاءتهم.

وفيما يتعلق بأدنى المتوسطات في محور درجة تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية، نجد عبارات: "تحتوي الخطط الانتقالية المعدة للطلبة من ذوي الإعاقة على أهداف تساعدهم على الحصول على وظيفة"، و"يشارك جميع الأفراد المحددين في العملية الانتقالية –بمن فيهم الطالب وأسرته– في تقديم الخطة الانتقالية وتنفيذها"، و"أتواصل مع مراكز التدريب المهني لتوفير التدريب اللازم للطلبة من ذوي الإعاقة" في الرتب الثلاث (١٥– ١٦– ١٧)، ويتضح من هذه العبارات ضعف التشارك المجتمعي بخصوص العملية الانتقالية المعدة للطلاب ذوي الإعاقة، وضعف مشاركة الطالب وأسرته يقلل من فرص تطوير الخطط المعدة لذوي الإعاقة بعد تخرجهم من الناحية الوظيفية، فلا يقدمون ما يجعل التغذية الراجعة شيئًا مفيدًا يعول عليه بخصوص التوظيف والتدريب. واتفقت هذه العبارات مع دراسة القريني (٢٠١٧) بأن من العوامل التي تؤثر في مستوى تدني الخدمات الانتقالية لدى الطلاب ذوي الإعاقة هو ضعف برامج التطوير المهني في مجال الخدمات الانتقالية، وضعف التعاون بين الجهات المجتمعية في المشاركة في تقديم البرامج والخدمات الانتقالية. كما اتفقت مع نتيجة دراسة بيل (Bell, 2010) بوجود قصور في تقديم البرامج والخدمات الانتقالية، يتلخص في عدم إشراك الطلاب وأسرهم في تحديد رغباتهم وميولهم حول المرحلة الانتقالية بعد المرحلة المدرسية، بالإضافة إلى وجود قصور في التعاون بين الفريق المدرسي والمؤسسات المجتمعية ذات العلاقة. واتفقت العبارات مع نتيجة دراسة تشانغ وزملائه (Zhang, et.al., 2005) بأن عددًا كبيرًا من المدارس لم تقدم تنمية مهارات التوظيف الكافية والتقييم الوظيفي للطلاب ذوي الإعاقة. بالإضافة إلى ذلك، كانت مشاركة الوكالة في التخطيط الانتقالي غير وافية.

نتائج السؤال الثالث

السؤال الثالث: هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين المعلمين في معرفتهم بالخدمات الانتقالية وتطبيقها على الطلاب والطالبات من ذوي الإعاقة (سواء من ناحية: الجنس، عدد سنوات الخبرة، عدد الدورات التدريبية، المؤهل التعليمي)؟

أولًا– الجنس

أجرى الباحثان اختبار (ت) للعينات المستقلة لتحديد الفروق ذات الدلالة الإحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq$ ٠,٠٥) في استجابات أفراد عينة الدراسة حول واقع تطبيق المعلمين والمعلمات الخدمات الانتقالية في مراكز الرعاية النهارية لذوي الإعاقة وفق

متغير الجنس، وجاءت النتائج كما هو مبين في جدول رقم (٧).

جدول رقم (٧)، نتائج اختبار (ت) لدلالة الفروق بين استجابات أفراد عينة الدراسة وفق متغير الجنس

البعد	الجنس	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة (ت)	مستوى الدلالة
معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية لذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية	ذكر	30	4.17	.56	2.772	.007
	أنثى	42	3.69	.91		
مدى تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية لذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية	ذكر	30	3. 80	.76	2.729	.008
	أنثى	42	3.16	1.23		
الأداة ككل	ذكر	30	3.96	.59	3.042	.003
	أنثى	42	3.39	.99		

يتضح من الجدول السابق وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) تعزى إلى متغير الجنس بين متوسطات استجابات أفراد عينة الدراسة حول واقع تطبيق المعلمين والمعلمات الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية، وذلك في "الأداة ككل"، وفي محور "معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية"، ومحور "مدى تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية"؛ إذ إن قيمة مستوى الدلالة في اختبار (ت) تساوي على التوالي (0.003, 0.007, 0.008) وهي قيم دالة إحصائيًّا عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$). وكانت الدلالة لصالح فئة "الذكور" ذات المتوسط الحسابي الأعلى.

ثانيًا– سنوات الخبرة

أجرى الباحثان اختبار تحليل التباين الأحادي (ANOVA) للعينات المستقلة لتحديد الفروق ذات الدلالة الإحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq$ ٠,٠٥) في استجابات أفراد عينة الدراسة حول واقع تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية في مراكز الرعاية النهارية لذوي الإعاقة وفق متغير سنوات الخبرة، وجاءت النتائج كما هو مبين في جدول رقم (٨).

جدول رقم (٨)، نتائج اختبار تحليل التباين الأحادي (*ANOVA*) لدلالة الفروق بين استجابات أفراد عينة الدراسة وفق متغير سنوات الخبرة

المحور	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة (ف)	مستوى الدلالة
معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية لذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية	بين المجموعات	2.914	2	1.457	2.295	.108
	داخل المجموعات	43.804	69	.635		
	الكلي	46.718	71			

مدى تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية لذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية	بين المجموعات	5.684	2	2.842		
	داخل المجموعات	80.067	69	1.160	2.449	.094
	الكلي	85.750	71			
الأداة ككل	بين المجموعات	3.781	2	1.890		
	داخل المجموعات	52.699	69	.764	2.475	.092
	الكلي	56.479	71			

تضح من الجدول السابق عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) تعزى إلى متغير سنوات الخبرة بين متوسطات استجابات أفراد عينة الدراسة حول واقع تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية في مراكز الرعاية النهارية لذوي الإعاقة، وذلك في "الأداة ككل"، وفي محور "معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية"، ومحور "مدى تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية"؛ إذ إن قيمة مستوى الدلالة في اختبار(ف) تساوي على التوالي (0.092, 0.094, 0.108) وهي قيم غير دالة إحصائيًّا عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$).

ثالثًا- الدورات التدريبية

أجرى الباحثان اختبار (ت) للعينات المستقلة لتحديد الفروق ذات الدلالة الإحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq$ ٠,٠٥) في استجابات أفراد عينة الدراسة حول واقع تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية في مراكز الرعاية النهارية لذوي الإعاقة وفق متغير الدورات التدريبية، وجاءت النتائج كما هو مبين في جدول رقم (٩)

جدول رقم (٩)، نتائج اختبار (ت) لدلالة الفروق بين استجابات أفراد عينة الدراسة وفق متغير الدورات التدريبية

البُعد	الدورات التدريبية	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة (ت)	مستوى الدلالة
معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية لذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية	نعم	64	3.85	.83	-1.148	.255
	لا	8	4.20	.57		
مدى تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية لذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية	نعم	64	3.38	1.11	-.990	.326
	لا	8	3.79	.95		
الأداة ككل	نعم	64	3.58	.91	-1.146	.256
	لا	8	3.97	.68		

يتضح من الجدول السابق عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) تعزى إلى متغير الدورات التدريبية بين متوسطات استجابات أفراد عينة الدراسة حول واقع الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية، وذلك في "الأداة ككل"، وفي محور "معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية"، ومحور "مدى تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية"؛ إذ إن قيمة مستوى الدلالة في اختبار (ت) تساوي على التوالي (0.256, 0.255, 0.326) وهي قيم غير دالة إحصائيًّا عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$).

رابعًا– المؤهل التعليمي

أجرى الباحثان اختبار تحليل التباين الأحادي (ANOVA) للعينات المستقلة لتحديد الفروق ذات الدلالة الإحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq$ ٠,٠٥) في استجابات أفراد عينة الدراسة حول واقع تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية في مراكز الرعاية النهارية لذوي الإعاقة وفق متغير المؤهل التعليمي، وجاءت النتائج كما هو مبين في جدول رقم (١٠).

جدول رقم (١٠)، نتائج اختبار تحليل التباين الأحادي(*ANOVA*) لدلالة الفروق بين استجابات أفراد عينة الدراسة وفق متغير المؤهل التعليمي

المحور	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة (ف)	مستوى الدلالة
معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية لذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية	بين المجموعات	1.023	3	.341	.507	.679
	داخل المجموعات	45.695	68	.672		
	الكلي	46.718	71			
مدى تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية لذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية	بين المجموعات	1.630	3	.543	.439	.726
	داخل المجموعات	84.121	68	1.237		
	الكلي	85.750	71			
الأداة ككل	بين المجموعات	1.205	3	.402	.494	.688
	داخل المجموعات	55.275	68	.813		
	الكلي	56.479	71			

يتضح من الجدول السابق عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) تعزى إلى متغير المؤهل التعليمي بين متوسطات استجابات أفراد عينة الدراسة حول واقع الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية، وذلك في "الأداة ككل"، وفي محور "معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية"، ومحور "مدى تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية"، إذ إن قيمة مستوى الدلالة في اختبار (ف) تساوي على التوالي (0.688, 0.679, 0.726) وهي قيم غير دالة إحصائيًّا عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$).

مناقشة نتائج السؤال الثالث

يتضح مما سبق عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في المتغيرات (سنوات الخبرة، الدورات التدريبية، المؤهل التعليمي)، فيما توجد فروق ذات

دلالة إحصائية في متغير (الجنس) لكلا المحورين: محور ""معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية" ومحور "مدى تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية".

وأوضحت نتيجة السؤال الثالث وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند المستوى (0.05) بين

متوسطات استجابات أفراد الدراسة حول محوري الدراسة: "معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية"، و"مدى تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية" باختلاف متغير الجنس (ذكور – إناث) لصالح أفراد الدراسة الذكور. وقد تعزى هذه الفروق لصالح الذكور؛ لقدرتهم على تطبيق بعض ممارسات الانتقال خارج المراكز، مثل تدريب الطلاب في بيئات العمل المختلفة وزيارة بيئات المجتمع المختلفة، على عكس المعلمات اللاتي قد لا تتيسر لهن تلك الزيارات، أو تدريب الطالبات في مكان العمل؛ سواء لصعوبة توفر المواصلات أو ما قد يصاحبه من عدم موافقة بعض الأسر وخوفهم على سلامة الطالبات. واتفقت هذه النتيجة مع دراسة المالكي (٢٠٢٠) التي وجدت فروقًا ذات دلالة إحصائية بين تصورات المعلمين باختلاف متغير الجنس حول محور أهمية عناصر الخدمات الانتقالية. وتختلف هذه النتيجة مع النتيجة التي توصلت إليها دراسة آل ناصر والمالكي (٢٠٢١)؛ إذ لم تظهر نتائج الدراسة أي فروق ذات دلالة إحصائية عن واقع الخدمات الانتقالية المقدمة للطلاب ذوي الإعاقة بين المعلمين وفق متغير الجنس في مدارس الدمج.

كما توصلت النتائج إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات استجابات أفراد الدراسة حول محوري الدراسة: "معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية"، و"مدى تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية" باختلاف متغير حضور الدورات التدريبية، فقد بلغت قيمة مستوى الدلالة (0.326 ,0.255) وهي قيمة غير دالة إحصائيًا. واتفقت هذه النتيجة مع دراسة القريني (٢٠١٧) بعدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في تدني مستوى تقديم الخدمات الانتقالية إلى الطلاب ذوي الإعاقة وفقًا لحضور دورات تدريبية، والتدريب ذي العلاقة بالخدمات الانتقالية. واختلفت النتيجة مع دراسة القحطاني والقريني (٢٠١٧)، فقد توصلت النتائج إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية تعود إلى اختلاف حصول العينة على التدريب وعلى تطبيق البرامج والخدمات الانتقالية لصالح الحاصلين على التدريب.

كما أشارت النتائج إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات استجابات أفراد الدراسة حول محوري الدراسة: "معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية"، و"مدى تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية" باختلاف متغير المؤهل التعليمي، فقد بلغت قيمة مستوى الدلالة (0.726 ,0.679)، وهي قيمة غير دالة إحصائيًا. وتتفق هذه النتيجة مع دراسة القريني (٢٠١٣) بأنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين عينة الدراسة وفق متغير المؤهل التعليمي لتقديم الخدمات الانتقالية بالمؤسسات التعليمية إلى ذوي الإعاقة. وتتفق كذلك مع دراسة القحطاني والقريني (٢٠١٧) بعدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية تعود إلى متغير المؤهل التعليمي في تطبيق البرامج والخدمات الانتقالية. وتختلف النتيجة مع دراسة الفوزان

والراوي (٢٠١٨) التي توصلت إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين أفراد العينة وفق متغير المؤهل التعليمي لمواجهة المعوقات عند تطبيق البرامج والخدمات الانتقالية.

وأشارت النتائج إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات استجابات أفراد الدراسة حول محوري الدراسة: "معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية"، و"مدى تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية" باختلاف متغير سنوات الخبرة، فقد بلغت قيمة مستوى الدلالة، (0.094, 0.108)، وهي قيمة غير دالة إحصائيًا. وتتفق هذه النتيجة مع النتيجة التي توصلت اليها دراسة آل ناصر والمالكي (٢٠٢١)؛ إذ لم تظهر نتائج الدراسة أي فروق ذات دلالة إحصائية عن واقع الخدمات الانتقالية المقدمة للطلاب ذوي الإعاقة بين المعلمين وفق متغير سنوات الخبرة. وتختلف مع دراسة المالكي (٢٠٢٠) التي وجدت فروقًا ذات دلالة إحصائية بين تصورات المعلمين باختلاف سنوات الخبرة حول درجة تضمين عناصر الخدمات الانتقالية تعزى إلى متغير سنوات الخبرة. كما اختلفت هذه النتيجة مع دراسة المصري (٢٠١٧) التي توصلت إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية لواقع تطبيق الخدمات الانتقالية على الطلاب ذوي الإعاقة وفق متغير سنوات الخبرة.

خلاصة النتائج:

- جاء مستوى معرفة المعلمين بالخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية بدرجة عالية من المعرفة.
- جاء مستوى تطبيق المعلمين الخدمات الانتقالية للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية بدرجة مرتفعة.
- وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند المستوى (0.05) بين متوسطات استجابات أفراد الدراسة حول محاور الدراسة باختلاف متغير الجنس لصالح المعلمين.
- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات استجابات أفراد الدراسة حول محاور الدراسة باختلاف متغير حضور الدورات التدريبية.
- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات استجابات أفراد الدراسة حول محاور الدراسة باختلاف متغير المؤهل التعليمي.
- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات استجابات أفراد الدراسة حول محاور الدراسة باختلاف متغير سنوات الخبرة..

التوصيات:

بناء على نتائج الدراسات يوصي الباحثان بالتركيز على التوصيات الآتية:

- نظراً لاهتمام المعلمين وحرصهم على معرفة الخدمات الانتقالية المقدمة للطلبة ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية، فمن الضروري تضمين أفضل الممارسات المبنية على الأدلة ضمن ما يقدم للمعلمين والمعلمات سواء في أثناء إعدادهم في الجامعات والكليات أو أثناء الخدمة، من خلال تقديم الدورات والورش التدريبية حول ذلك.
- العمل على إيجاد دليل يوضح آلية تقديم الخدمات الانتقالية وخطواتها؛ ليتمكّن المعلمون من تطبيقها، بما يتناسب مع مستوى المهارات والخبرات التي يمتلكونها؛ بهدف تقديم خدمات انتقالية فعالة ومناسبة.

- أن يحرص المعلمون والمعلمات أثناء تقديم الخدمات الانتقالية على إشراك الأشخاص الذين يمكن أن يكون لهم دور محوري في هذه العملية، مثل: الوالدين، وأصحاب الأعمال، وممثلي بعض المؤسسات المجتمعية التي يمكن أن تقدم خدمة للطالب، سواء في هذه المرحلة أو بعدها.
- كما توصي الدراسة الباحثين بدراسات مماثلة باستخدام منهجيات مختلفة، مثل: البحث النوعي، وذلك باستخدام أدوات مختلفة لجمع المعلومات مثل المقابلات وغيرها؛ ليتسنى التقصي بشكل أعمق عن مدى معرفة المعلمين بتلك الخدمات، وطرق تقديمها للطلاب ذوي الإعاقة في مراكز الرعاية النهارية.

المراجع

أولًا- المراجع العربية:

بروسناهان، لين، ستودن، روبرت، و زوكر، ستانلي (محررون). (٢٠٢٣). *الانتقال إلى مرحلة الرشد: النجاح في التعليم والعمل والمجتمع.* (حسين المالكي، مترجم). الرياض: دار الناشر الدولي. (العمل الأصلي نشر في ٢٠١٨).

آل ناصر، معتز، والمالكي، سعيد. (٢٠٢١). واقع الخدمات الانتقالية المقدمة للطلاب ذوي الإعاقة الفكرية من وجهة نظر معلميهم في مدينة جازان. *مجلة مركز بابل للدراسات الإسلامية*. ١١(٣)، ٢٢١- ٢٤٨.

جمعية لأجلهم لخدمة الأشخاص ذوي الإعاقة. (د. ت.) دليل مراكز الرعاية النهارية في جميع مناطق المملكة. مسترجع من https://www.liajlehum.org.sa/pages/%D9%85%D8%B1%D8%A7%D9%83%D8%B2-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%B9%D8%A7%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%87%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%AC%D9%85%D9%8A%D8%B9-%D9%85%D9%86%D8%A7%D8%B7%D9%82-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%85%D9%84%D9%83%D8%A9/-

الخطيب، جمال، والحديدي، منى. (٢٠١٧). *المدخل إلى التربية الخاصة*. عمان، دار الفكر.

الرمامنة، عبد اللطيف وعبيد، محمد، والسبايلة، عبيد. (٢٠١٨). تقييم الخدمات الانتقالية للأشخاص ذوي الإعاقة العقلية من وجهة نظر أولياء الأمور والمعلمين، *مجلة جامعة النجاح للأبحاث والعلوم الإنسانية*، ٣٢ (٨)، ١٦٠٥- ١٦٢٩.

صفوت، إبراهيم عبد الحميد. (٢٠١٠). *البحث العلمي مفهومه -أدواته- تصميمه*. الرياض. الرياض، دار الزهراء للنشر.

عامر، طارق عبد الرؤوف. (٢٠١٥). المهارات *الحياتية والاجتماعية لذوي الاحتياجات الخاصة*. القاهرة، دار الجوهرة للنشر.

الفوزان، سارة خالد والراوي، جميلة مشبب (٢٠١٨). معوقات البرامج الانتقالية للطالبات ذوات الإعاقة الفكرية في منطقة عسير من وجهة نظر المعلمات، *مجلة التربية الخاصة والتأهيل*، ٧(٢٧)، ٣٤- ٧٣.

القحطاني، بشاير حمود والقريني، تركي عبد الله (٢٠١٧). استخدام الخطط الانتقالية في البرامج التربوية الفردية للتلميذات ذوات الإعاقة الفكرية في المملكة العربية السعودية، *مجلة العلوم التربوية*، ٢٩(٣)، ٤٠٩ -٤٣٣.

القريني، تركي عبد الله (٢٠١٣). مدى تقييم الخدمات الانتقالية في المؤسسات التعليمية للتلاميذ ذوي الإعاقات المتعددة وأهميتها من منظور العاملين فيها، *مجلة رسالة التربية وعلم النفس*، (٤٠)، ٥٨-٨٥.

القريني، تركي عبد الله سليمان. (٢٠١٧). العوامل المؤثرة في تدني مستوى تقديم الخدمات الانتقالية إلى التلاميذ ذوي الإعاقات المتعددة في المملكة العربية السعودية. *المجلة الدولية للأبحاث التربوية*،٤١(١) ،١-٣٨.

اللقاني، جيهان، والدخيل، علي. (٢٠١٩). معوقات تطبيق الخدمات الانتقالية للتلاميذ ذوي الإعاقة العقلية البسيطة بالمرحلة الثانوية. *مجلة جامعة أم القرى للعلوم التربوية والنفسية*، ١١ (١)، ١-٤٢.

المالكي، حسين علي. (٢٠٢٠). عناصر الخدمات الانتقالية في البرنامج التربوي الفردي للطلاب ذوي الإعاقة الفكرية. *المجلة السعودية للتربية الخاصة*، (١٣)، ١١٥-١٤٠.

المالكي، حسين علي. (٢٠٢٢). تعزيز مهارات تقرير المصير لدعم الانتقال الناجح لمرحلة ما بعد المدرسة للطلاب ذوي الإعاقة الفكرية. *مجلة* العلوم التربوية، ٨ (١)، ٤٥١ – ٤٨٤.

مركز الملك سلمان لأبحاث الإعاقة. (د. ت). *نظام رعاية المعوقين في المملكة العربية السعودية*. مسترجع من:
https://www.kscdr.org.sa/ar/disability-code

المصري، أماني عزت (٢٠١٧). واقع الخدمات الانتقالية المقدمة إلى الطالبات ذوات الإعاقة الفكرية في محافظة الخرج، *مجلة كلية التربية*، ٣٣ (١٠)، ١٣٢- ١٧١.

وزارة التعليم. (٢٠٠١). *القواعد التنظيمية لمعاهد وبرامج التربية الخاصة التابعة لوزارة التربية والتعليم*. الرياض، مطابع الأمانة العامة للتربية الخاصة.

وزارة التعليم. (٢٠١٥). *الدليل التنظيمي والإجرائي لمعاهد التربية الخاصة وبرامجها في المملكة العربية السعودية (الإصدار الأول)*. الرياض: مشروع الملك عبد الله بن عبد العزيز لتطوير التعليم العام.

وزارة الموارد البشرية والتنمية الاجتماعية. (٢٠٢١). *تمكين الأشخاص ذوي الإعاقة*. مسترجع بتاريخ ٢٦ يناير ٢٠٢٣ من:
https://hrsd.gov.sa/ar/services/768476

ثانيًا- المراجع الأجنبية:

Al-muaqel, I. A. (2006). Perceptions of parents, special education teachers, and rehabilitation Individualized Transitional Plan (ITP) for students with cognitive delay (Unpublished Dissertations), University of Idaho.

Almalky, H. A. (2015). Secondary Special Educators' Perceptions of Community-Based Vocational Instruction for Students with Intellectual Disabilities in Saudi Arabia (Unpublished doctoral dissertation). University of Wisconsin-Madison.

Almalky, H. A. (2018). Investigating components, benefits, and barriers of implementing community-based vocational instruction for students with intellectual disability in Saudi Arabia. *Education and Training in Autism and Developmental Disabilities, 53*(4), 415–427.

Almalky, H. A. (2020). Employment outcomes for individuals with intellectual and developmental disabilities: a literature review.

Children and Youth Services Review, *109*, 104656.

Alnahdi, G. (2014). Special education teacher transition-related competencies and preparation in Saudi Arabia. *International Journal of Special Education*, *29*(2), 59-67.

American Association on Intellectual and Developmental Disabilities (AAIDD). (2021). Retrieved from https://www.aaidd.org/intellectual-disability/definition.

American Speech Language Hearing Association. (2011). Planning the Transition from School to Adult Life: Considerations for Students with Disabilities. Retrieved from: www.ash.org/pdf/asah.

Bell, L. H.A. (2010). Study of teachers' and administration perceptions of public-school transition practices (Unpublished dissertations). Capella University.

Hendey, N. & Pascall, G. (2001). Disability and Transition to Adulthood. Achieving independent living. http://eprints.nottingham.ac.uk/845/1/Hendey.

Izzo, M. V., & Lamb, P. (2003). Developing self-determination through career development activities: Implications for vocational rehabilitation counselors. *Journal of Vocational Rehabilitation*, *19*(2), 71-78.

Knott, L., & Asselin, S. B. (1999). Transition competencies: Perception of secondary special education teachers. *Teacher Education and Special Education*, *22*, 55–65.

Palmer, Barbara, Robinson, Cordelia & Steinbrecher, Scott (2001). Family - Directed Transition Planning Guide, Colorado State Dept. of Education, Denver Div. of Special Education Services, Colorado Univ., Health Sciences Center, Denver, USA.

Peper, C., & McMaster, K. (2012). Transition Knowledge of High School Special Education Teachers in a Midwestern School District. *Journal of the American Academy of Special Education Professionals*, 99-123.

Wehmeyer, M. L., & Webb, K. W. (2012). An introduction to adolescent transition education. In M. L. Wehmeyer, & K. W. Webb (Eds.), Handbook of adolescent transition education for youth with disabilities (pp. 3–10). Routledge. https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9780203837320.ch1 [Crossref], [Google Scholar]

Zhang, D., Ivester, J., & Katsiyannis, A. (2005). Teachers' View of Transition Services: Results from a Statewide Survey in South Carolina. *Education and Training in Developmental Disabilities*, *40*(4), 360–367.

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية
Jazan University Journal of Human Sciences (JUJHS)

التعليق الشرطي في سورتي الحشر والممتحنة وأثره الدلالي

حمادة عبد الإله حامد
كلية الفنون والعلوم الإنسانية، جامعة جازان، المملكة العربية السعودية

The Vocal Formation in the Rhyme of " Taabta Sharra" and its Semantac Impact

Hamada Abdul Ilah Hamed
College of Arts and Humanities, Jazan University, Kingdom of Saudi Arabia

DOI	RECEIVED الاستلام	Edit التعديل	ACCEPTED القبول
https://doi.org/10.37575/h/edu/22002	2023/11/17	2023/12/30	2024/01/09
NO. OF PAGES عدد الصفحات	**YEAR** سنة العدد	**VOLUME** رقم المجلد	**ISSUE** رقم العدد
17	2024	3	12

الملخص:

يستهدف البحث في هذه الأضمومة دراسة التعليق الشرطي ومتعلقاته ضمن قضايا أسلوب الشرط الواردة في سورتي الحشر والممتحنة، ومفهوم تلك القضايا في أذهان النحويين والمفسرين، مع رصد صور تراكيب أسلوب الشرط وأدواته في السورتين، وتحليلها تحليلًا تفصيليًا في دراسة دلالية فرَّقْتها على شقَّين: نظري وتطبيقي، مصدرة بمقدمة وتمهيد، قائمة على المنهج الوصفي التحليلي الذي يفسر التراكيب بناء على مادة اللغة نفسها، ليخلص إلى جملة من النتائج، أبرزها: كيفية توظيف أسلوب الشرط والتصرف فيه لتوخّي التركيب الذي يناسب المعنى الدلالي الأكبر، مقصودية القائل وصولًا للمراد بألطف لفظ، وأدق عبارة.

الكلمات المفتاحية: سورة الحشر، سورة الممتحنة، أسلوب الشرط، التعليق، الدلالة.

Abstract:

The research in this study aims to investigates into the conditional clause (If clause) and its related issues within the context of the conditional clauses mentioned in Surah Al-Hashr and Al-Mumtahinah, as well as the understanding of these issues by grammarians and interpreters.

The study also includes observing the structures and tools of the conditional clause in these two Surahs, and analyzing them in a detailed semantic study that is dichotomous into two parts: theoretical and applied.

This study is based on an analytical descriptive approach which interprets the structures based on the language itself.

The study leads to a number of results, including: how to employ the conditional clause in the conditional sentence (If clause) and handle its related issues in order to achieve the appropriate syntactic structure which suits the larger semantic meaning, the intention of the speaker, and the desired outcome using the most gentle expression and precise wording.

Keywords: Surat Al-Hashr, Surat Al-Mumtahana, Conditional Style, Conditional Tools, Connotation**.**

مقدمة:

الحمد لله حق حمده، والشكر له على إحسانه وفضله، والصلاة والسلام على خير خلقه، وآله، وبعدُ،

ما فتئ الأسلوب القرآني قبلة أهل التحصيل، وأثْباته الراسخين في العلم، ومَن تبعهم بإحسان ممن تقيّلهم من خالفيهم، يستقرون ما جاء فيه، ويلفّون كل مسألة بمثلها، ويلزّونها بما شاكلها، محاولة منهم لمعرفة نحو العربية، وإحصاء حقائقه، وتقصي دقائقه، ومعرفة شاذّه ومقيسه، وبيان آراء النحاة والمفسرين فيه، ولا شك أن هذا العمل يشف عن سعي حثيث، وجهد جاهد، فلهم الثناء الغمر، وأجَرَهم الله جميعا على ما قدموا أجرا غير ممنون.

ولا منازعة في أن ما أَدَبَهُم على ذلك، وندبهم إليه وجَادَتُهم ما في التنزيل من نظم متراصف، وبيان ناصع، ودلالة مشرقة، وتناسق مطرد، يحتاج إعنات رويّة، وكدّ ذهن، وجَهد فكر، كيف لا وهو كتاب العربية الأكبر؟

وقد وجدت مس ذلك في صدري حين تمليت تركيب أسلوب الشرط، وتجلّيتُ تصرّف وجوه القول فيه، ومدى دقة استعمال التنزيل لكل صورة تناسب سياقاتها، وغلبة هذا التركيب أحيانا على سورة ما حتى يغدو ملمحا لا تخطئه عين باحث منقّر.

ولا شك أن التركيب الشرطي تركيب نحوي لا يقوم لأي من جملتيه وحدها مقام من الاستقلالية بعد تصدر أداة الشرط – أو توسطها بحال، بناء على وجه التصرف في دقائق المعاني ومحاملها– بل لابد من وجود الشرط والجواب معا ليتحقق معناهما بهذا الانسباك، وقد اكتسبت الأداة قيمتها من المعنى الوظيفي والدلالي الذي رفدته، حتى إن الجملة تتكل في ربط عناصرها بهذه الأداة.

ولقد رأيت حاجة البحث العلمي لمزيد من الدراسة والتنقيب في مختلف صور التعليق في التركيب الشرطي في سور القرآن تفصيلًا [(١)]، خصوصًا أن النحاة قديما لم يفردوا للتعليق بالشرط ومتعلقاته بابًا مستقلًّا كغيره من الأبواب النحوية، مثل المبتدأ والخبر والإعراب والبناء وغيرها، بل جاءت جهودهم تجاهها مبثوثة في طيات موضوعات شتى حوت قضايا متفرقة، ولم تفصح بشكل مباشر عن طبيعة التعليق بالجملة الشرطية، فكان أن دفعني ذلك لدراسة التعليق الشرطي في القرآن للوقوف على أبرز ما ورد في الآيات من قضايا في الشرط، ألمّ شواردها ونادّها من ناحية، ولتكون وسيلة أتوسل بها لتوسيع دائرة التطبيق التي لم تشبع بحثا أو تقصع غلة من ناحية أخرى، وتستكمل جهود علماء سابقين، وقد وقع الاختيار على سورتي الحشر والممتحنة اللتين ورد فيهما الشرط بشكل مكثف تجاوز عشرين موضعًا رغم قصر السورتين (الحشر ٢٤ آية، والممتحنة ١٣ آية باتفاق العادّين)، وفوق كثرة تردد الشرط فيهما، أن بين السورتين ترابطا موضوعيًّا وتسلسلًا قويًّا؛ إذ إنني لما وجدت سورتي الحشر والصف قد استُهلتا بالتسبيح، عجبت لماذا فصل بينهما بسورة الممتحنة، وما فصل بينهما إلا لأن سورتي الحشر والممتحنة بينهما كمال اتصال، فعكفت على تدبرهما موضوعا ودلالة لتتبديا لي كالسورة الواحدة، بنيان تركيبي يشد بعض آياته بعضا، وقد وجدت من أشار إلى ذلك، وهو الجلال السيوطي حين قال: "لما كانت سورة الحشر في المعاهَدين من أهل الكتاب عقبت بهذه؛ لاشتمالها على ذكر المعاهَدين من المشركين؛ لأنها نزلت في صلح الحديبية. ولما ذكر

(١) لا شك أن هناك إسهامات عميقة شاملة في غير القرآن، في مقدمتها كتاب الجملة الشرطية عند النحاة العرب لإبراهيم الشمسان، مطابع الدجوي، القاهرة ١٩٨١م.

في الحشر موالاة المؤمنين بعضهم بعضًا ثم موالاة الذين (نافقوا الكفار) من أهل الكتاب، افتتح هذه السورة بنهي المؤمنين عن اتخاذ الكفار أولياء؛ لئلا يشابهوا المنافقين في ذلك، وكرر ذلك وبسطه إلى أن ختم به، فكانت في غاية الاتصال؛ ولذلك فصل بها بين الحشر والصف، مع تآخيهما في الافتتاح بـ (سَبَّحَ)" (٢).

مشكلة البحث:

يتوقع أن تجيب الدراسة عن الأسئلة الآتية:

ما صيغة الشرط الغالبة التي آثرها الأسلوب القرآني دون غيرها في آي السورتين؟

هل خلصت هذه الأدوات للدلالة الشرطية؟

كيف وظّف الأسلوب القرآني الأداة الشرطية في سياقها لتُقِلّ المعنى الذي يتغيّاه في أكثر من طريقة؟

ما مدى تنبّه النحاة الأقدمين للتعليق الشرطي، وأثره؟

ما علاقة هذا الأسلوب بموضوع السورتين الذي جاءت في سياقه؟

كيف جاءت متعلقات الشرط في السورتين؟

حدود البحث:

تدور في فلك دراسة التعليق الشرطي في سورتي الحشر والممتحنة، وما فيهما من قضايا وآراء النحاة والمفسرين فيها، وكيف صرف التنزيل القول في هذا الأسلوب بما يخدم مقاصد السورتين.

أهداف البحث:

دأب البيان القرآني على تحري المفردة والمعنى والأسلوب في آن واحد، بريئًا من التكلف دون نقص أو زيادة أو تكرار، وهو ما ينماز به أسلوب القرآن الكريم، ولا يتسنى لغيره؛ إذ يسهم تحري الأسلوب ودقته في رفد السياق المعنوي وإمداده بدلالات متنوعة تتبع آفاق الاستعمال اللغوي حينًا، وتخرق معياره حينا آخر لتخلص إلى المعنى الدقيق المتوخى، وقد يخالف البيان القرآني المألوف حينًا بجملة تبدو كالخرزة في العقد؛ ليدل على معنى مغاير، وهو ما سنراه عند دراستنا للشرط والتعليق الشرطي ومتعلقاته من حذف وتقديم وتأخير، واقتران الشرط بالقسم، في سورتي الحشر والممتحنة، ولقد وقفت على الآيات التي اكتنفها الشرط في السورتين، أرصد شبكة هذا التنوع ودلالته، وأنتجع مواضع المسألة ثم أستقري ما جاء من كلام المترسّلين من المفسرين والنحاة مما استخزنه هذا النمط من التركيب من صور ودلالات وقضايا، فتارة يقدم الجواب على الشرط، وتارة يحذفه، وحينًا يربط الشرط بالقسم، وحينا يختار (إنْ) بينما يؤثر (إذا) في موضع آخر، ثم يجعل من أسلوب الشرط تذييلا، أو من الشرط وحده تتميما فيصرّف وجوه القول فيه، كما وجدت تشابها بين السورتين في الأداء القرآني في بعض آيات الشرط وتغايرًا في غيرها، وهذا حري أن يهيأ له من الدراسة ما يكشف مخبآته الدلالية، وقضايا النحو فيه، ووجوه القول فيها، علَّها تسد فجوة في مكتبات البحث العلمي.

الدراسات السابقة:

هذا، ولم أجد من الدراسات السابقة ما تعرّض لدراسة التعليق الشرطي في السورتين، غير أننا لا نعدم أن نجد من تناول الموضوع في مسارب أخرى، ومنها:

- بعض أبنية التعليق الشرطي، دراسة في النحو العربي مع تطبيق على أبيات من شعر المتنبي، الدسوقي، سيد، المجلة العلمية بكلية الآداب، جامعة طنطا، عام ٢٠٠٥م، ع١٨، ص ص ٤٩٤– ٥٥٥.
- التعليق الشرطي بأفعال الكينونة المركبة وحتى، فرهود؛ علي عبد الفتاح محيي الحاج،

(٢) تناسق الدرر في تناسب السور ١٤٠.

مجلة التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، جامعة بابل، ٢٠١٦.

- التعليق الشرطي بـ(النفي وحتى)، وبـ (الطلب وحتى) في النص القرآن: دراسة تحليلة، فرهود؛ علي عبد الفتاح محيي الحاج، مجلة بابل للعلوم الإنسانية، المجلد ٢٤، العدد١، ٢١ مارس ٢٠١٦م، ص ص ١٧- ٤٩.

- في مشكل تعيين الجواب في القرآن الكريم، دراسة في جواب أداة الشرط، عبد الرحمن الجهني، مجلة جامعة النجاح، ٢٠١٦م.

- وظيفة الربط لأدوات الشرط، دراسة نحوية دلالية، عبد الكريم العمراني، مجلة المقري للدراسات اللغوية النظرية والتطبيقية، مجلد (٣) عدد (٢) (٢٠٢٠).

المنهج والإجراءات:

اتبعت في ذلك المنهج الوصفي القائم على التحليل متخذا الاستقراء سبيلًا، وذلك بالوقوف على ما ورد في السورتين من صور في الأسلوب الشرطي، وبيان أقوال النحاة والمفسرين فيها، وكشف دلالة كل في سياقه.

تبويب البحث:

تقضت طبيعة البحث أن يكون في مقدمة، تلاها تمهيد، ثم فصلان نظري وتطبيقي، وخاتمة ومراجع البحث، وهذه سياقة هيكل البحث، فرّقته على النحو الآتي:

المقدمة: موضوع البحث – مشكلة البحث – حدود البحث – أهداف البحث – الدراسات السابقة– – المنهج والإجراءات– تبويب البحث.

التمهيد: تعريف بسورة الحشر – تعريف بسورة الممتحنة.

الفصل الأول:

- اصطلاحية الشرط والتعليق به
- إنْ أم الباب

الفصل الثاني: التعليق الشرطي في السورتين، دراسة تطبيقية، وقد طرحت تلك النصوص القضايا الآتية:

- حذف جواب الشرط.
- تضمن (ما) الموصولة معنى الشرط.
- اقتران الشرط بالقسم.
- تأخير الشرط المتقدم جواب.
- الشرط بـــ (إنْ– إذا).
- (لو) الامتناعية الفرضية.
- خاتمة البحث
- مسرد مصادر البحث ومراجعه.

وختاما، أرجو أن أكون قد أصبت ثُغرة الحق وسواء القصد، وأسأله أن يجنبني متاهة الدليل وخطل القول، ومنآد الفكر، وأن يهب هذا العمل من السلامة ما ينال به رضا المنصفين من أئمة اللغة وعلمائها، وأن يقيض له من النفع ما لا يؤسف به على نصَب بذل فيه! إنه ولي ذلك.

(٢) التمهيد

التعريف بالسورتين موضع الدراسة:

– سورة الحشر:

أ– تقديم السورة:

سميت هذه السورة سورة الحشر لأنها نزلت في السنة الرابعة من الهجرة عقب خروج بني النضير من المدينة وإجلائهم إلى الشام، وقد سماها ابن عباس سورة بني النضير، لئلا يلتبس الحشر هنا بالحشر يوم القيامة، وهي سورة مدنية، ترتيبها في المصحف السورة التاسع والخمسون، وعدد آياتها أربع وعشرون آية، وقد نزلت بعد سورة البينة وقبل سورة النصر [٣].

(٣) يراجع تفسير الثعالبي، ٢٢٦/٩، وتفسير السمعاني، ٣٩٥/٥.

ب- سبب نزول آياتها:

أما سبب نزول آياتها فقد نقض بنو النضير العهد مع النبي صلى الله عليه وسلم فحاصرهم وأمرهم بالخروج من المدينة، وشجعهم على عدم استسلامهم كبير المنافقين عبد الله بن أبي بن سلول. روى عروة بن الزبير قال: ثم كانت وقعة بني النضير، وهم طائفة من اليهود على رأس ستة أشهر من وقعة بدر، وكان منزلهم بناحية من المدينة، فحاصرهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- حتى نزلوا على الجلاء، وإنّ لهم ما أقلّت الإبل من الأموال والأمتعة إلا الحلقة، وهي السلاح، فأجلاهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قبَل الشام قال: والجلاء أنه كتب عليهم في آي من التوراة، وكانوا من سبط لم يصبهم الجلاء قبل ما سلط عليهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وأنزل الله فيهم "سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۖ " إلى قوله: "ولِيُخْزِيَ الفَاسقينَ" [٤].

ج- موضوعات السورة:

جاءت السورة غنية بالتشريعات والحكمة، وذم الأخلاق غير الحميدة للمنافقين ومن تحالفوا معهم، والتنفير منها. استهلت السورة بتسبيح الله جل وعز، ثم عرضت قصة حصار بني النضير، حتى ارتضوا بالخروج إلى الشام بما يمكنهم حمله من أمتعتهم، كما عرضت حال المنافقين من المدينة وتحالفهم مع اليهود، وعرّجت على بعض من أقوالهم، ثم انعطفت الآيات للحديث عن أموالهم التي تركوها وكيفية التصرف فيها، وحكمة الله – تعالى – في كيفية التصرف فيها، ثم الختام بحديث عن القرآن الكريم وعظم شأنه، وأسماء الله وصفاته [٥].

- سورة الممتحنة:

أ- تقديم السورة:

سورة الممتحنة مدنية في قول الجميع، ورد في تفسير مقاتل أن سورة الممتحنة مدنية عددها ثلاث عشرة آية[٦] وفي تفسير الثعالبي أنها ألف وخمسمائة وعشرة أحرف، وثلاثمائة وثماني وأربعون كلمة [٧] نزلت بعد الأحزاب [٨]. وثمة خلاف أبكسر حائها أم فتحها، والأكثر على كسرها اسم فاعل من امتحن، يقول القرطبي: (بِكَسْرِ الْحَاءِ) أَيِ الْمُخْتَبِرَةُ، أُضِيفَ الفعل إليها مجازا، كما سميت سورة "براءة" الْمُبَعْثِرَةَ وَالْفَاضِحَةَ، لِمَا كَشَفَتْ مِنْ عُيُوبِ الْمُنَافِقِينَ. وَمَنْ قَالَ فِي هَذِهِ السُّورَةِ: الْمُمْتَحَنَةُ (بِفَتْحِ الْحَاءِ) فَإِنَّهُ أَضَافَهَا إِلَى الْمَرْأَةِ الَّتِي نَزَلَتْ فِيهَا، وَهِيَ أُمّ كُلْثُومٍ بِنْتِ عُقْبَةَ بْنِ أَبِي مُعَيْطٍ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ۖ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ﴾[٩] وَهِيَ امْرَأَةُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، وَلَدَتْ لَهُ إِبْرَاهِيمَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ [١٠]".

ب_ محاور السورة ومناسباتها:

تدور محاور السورة حول قضية الحب في الله ومعاداة أعدائه والنهي عن موالاتهم، وضربت لذلك مثلا بقصة إبراهيم – عليه السلام – واتخاذه قدوة، ثم كان حديث حول معاملة غير المسلمين ممن لم يقاتلوهم، وبرهم والإحسان إليهم، وحديث حول امتحان المؤمنات المهاجرات، وأنه لا يجوز إرجاعهن إلى الكفار.

ومما أشار إليه المفسرون في أسباب نزول آياتها من حديث حاطب بن أبي بلتعة، وقد كتب إلى قوم من كفار مكة يخبرهم بقصد رسول الله – صلى الله عليه

(٤) يراجع تفسير ابن أبي حاتم، ١٠/ ٣٣٤٥

(٥) يراجع الكشاف، للزمخشري ٤٩٨/٤. والتحرير والتنوير، ٦٤/٢٨ بتصرف.

(٦) يراجع تفسير مقاتل، ٤/ ٢٩١.

(٧) يراجع تفسير الثعالبي ٢٩٧/٩

(٨) يراجع تفسير الكشاف للزمخشري ٥١٠/٤.

(٩) سورة الممتحنة ١٠.

(١٠) تفسير القرطبي ٤٩/١٨.

وسلم – إياهم فجاء الخبر إلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فبعث عليا والزبير، فانطلقوا حتى وجدوا المرأة، فقالوا لها: أخرجي الكتاب، فأنكرت، فقال علي: ما كذب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ولا تكذبي والله لتخرجن الكتاب أو لنجردنّك. قالت: أعرضوا عني فحلته من قرون رأسها، فجاؤوا به رسول الله – صلى الله عليه وسلم– فقال لحاطب: من كتب هذا؟ فقال: أنا يا رسول الله.. فو الله ما فعلت ذلك ارتدادا عن ديني ولا رغبة عنه، ولكني كنت أمرأ ملصقا في قريش ولم أكن من أنفسها، فأحببت أن تكون لي عندهم يد يرعونني بها في قرابتي. فقال عمر بن الخطاب: دعني يا رسول الله أضرب عنق هذا المنافق. فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – صدق حاطب إنه من أهل بدر وما يدريك يا عمر لعل الله قد اطلع على أهل بدر، فقال: «اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم، ولا تقولوا لحاطب إلا خيرا»، فنزلت الآية بهذا السبب [١١].

وأما قوله – تعالى–: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ﴾ [١٢] فقد نزلت الآيات في أسماء بنت أبي بكر، وأمّها قَيْلَة التي جاءتها من مكة زائرة بهدايا لها، لكن أسماء رفضت النزول إليها إلا بعد استئذان النبي –صلى الله عليه وسلم– فنزلت الآيات، وفيها حكم جواز الإحسان إلى المشركين غير المعادين للمسلمين والعدل في ذلك [١٣].

اصطلاحية الشرط والتعليق به:

أسلوب الشرط أبرز مؤشر أسلوبي تركيبي فيه وحدة دلالية قائمة بنفسها، وفيه فرادة جعلته يحظى بكثرة استعماله، فهو أفضل الأساليب التي تستعمل للربط بين حدثين، الشرط فيهما محفز ودافع للحصول على الجواب، ومن ثم فإن للشرط وظيفتين اثنتين، معنوية، هي إضافة دلالة الشرط إلى الجملة الخبرية، ووظيفية تركيبية هي تعليق جملة الجواب بجملة الشرط، وقد عرّفه المبرد بقوله: " كلمة الشرط تتطلب جملتين، يلزم من وجود مضمون أولاهما فرضا حصول مضمون الثانية، فأدوات الشرط كلمات وضعت لتدل على التعلق بين جملتين"[١٤]، وفي شذور الذهب أن الفعل الأول يدعى شرطا؛ لأنه علامة على وجواب الفعل الثاني وهو الجواب[١٥] وفي التعريفات للجرجاني أنه "تعليق شيء بشيء بحيث إذا وجد الأول وجد الثاني"[١٦]. ومعلوم أن من عوامل جملة الشرط من الظروف أَيْن وَمَتى وأنَّى وحيثما وَمن الْأَسْمَاء منْ وَمَا وَأي وَمهما، وَمن الْحُرُوف الَّتِي جَاءَت لِمَعْنى إنْ وإذما، وَإِنَّمَا اشتركت فِيهَا الْحُرُوف والظروف والأسماء لاشتمال هَذَا الْمَعْنى على جَمِيعه [١٧].

أما من ناحية عمل الأدوات؛ فهي نوعان: جازمة وهي إن، من، ما إذما، متى، أين، أي وغير الجازمة، وهي: إذا، لو، لوما، لولا، لما، وقد يرد فعل الشرط وجوابه مثبتين، وقد يرد جواب الشرط مقترنا باللام الموطئة أو الفاء أو (قد) المؤكدة [١٨]. ولم يستعمل مصطلح الشرط سيبويه (ت ١٨٠هـ) ولا أئمة النحو المتقدمون من بعده مثل: الفراء (ت٢٠٧هـ) والمبرد (ت٢٨٥هـ)؛ إذ كان سيبويه يسمه بباب المجازاة، والحروف التي يجازى بها وحروف تجزم فعلين [١٩]، ثم استعمل الجزاء والشرط معا ابن السراج (ت ٣١٦هـ) [٢٠]، ثم تلاه في ذلك كثير من النحاة.

(١١) يراجع تفسير ابن عطية ٢٩٣/٥.
(١٢) سورة الممتحنة ٨.
(١٣) ينظر تفسير ابن أبي حاتم ٣٣٤٩/١٠.
(١٤) المقتضب ٤٦/٢.
(١٥) يراجع شذور الذهب لابن هشام ٦٠.
(١٦) التعريفات ٧٣.
(١٧) ينظر المقتضب للمبرد ٤٦/٢.
(١٨) ينظر شرح جمل الزجاجي لابن عصفور ٢٩٢.
(١٩) ينظر الكتاب لسيبويه ٥٦/٣، ٥٧.
(٢٠) ينظر الأصول في النحو١٨٢/٢.

وأيما كان الأمر فإنا نستبين مما سبق ذكره ارتباط الجواب بالشرط بعد تسلط الأداة التي هي العامل على كل من جملتي الشرط وجوابه اللتين سلبت كل واحدة منهما اكتمال الدلالة بمفردها، فهما جملتان احتاج الشرط فيهما للجواب احتياج المفرد للمفرد ليكون المعنى، كما يقول ابن جني؛ فقد صرّح بأن "بعض الْجمل قد تحْتَاج إِلَى جملَة ثَانِيَة احْتِيَاج الْمُفْرد إِلَى الْمُفْرد وَذَلِكَ فِي الشَّرْط وجزائه وَالْقسم وَجَوَابه فَالشَّرْط نَحْو قَوْلك إِن قَامَ زيد قَامَ عَمْرو ... فحاجة الْجُمْلَة الأولى إِلَى الْجُمْلَة الثَّانِيَة كحاجة الْجُزْء الأول من الْجُمْلَة إِلَى الْجُزْء الثَّانِي، نَحْو زيد أَخُوك وَقَامَ أَبوك"(٢١)، ومعلوم أن أشهر أنواع الربط في العربية بين الجمل هو الربط بالأداة، فجملتا الشرط لابد لها أن تأخذ بحجز جوابها وتعتل بعلتها؛ ليكتمل المعنى بصورة أوفى بهذه الضمائم، نظيرها في ذلك نظير الاسم الموصول وصلته والقسم وجوابه. يقول عنها ابن مالك" وهي كَلِمٌ وضعت لتعليق جملة بجملة تكون الأولى سببًا والثانية مسببًا" (٢٢).

ولا عجب أن نجد تعبير الرضي أيضًا عنهما بالجملة الواحدة بعد دخول الأداة عليهما، يقول: "إن أدوات الشرط تعمل على ربط الجملتين إحداهما بالأخرى، لينتج عنهما جملة واحدة" (٢٣).

كما أن الأداة تأتي في تنوعها بين الظرفية والاسمية والحرفية متضمنة معنى واحدًا يزمها جميعًا، وهو التعليق أو الربط، وهذا المعنى قد فطن إليه النحاة الأقدمون، غير أنه لم ينل حظه من الدراسة المستقلة المفردة، فجاء مبثوثا في طيات الموضوعات، وأقوال المفسرين الذين حرصوا على المواءمة بين النظرية والتطبيق، وفي مقدمتهم الفراء، بيد أنهم لم يسلموا من التكرار، على حين نجد الجرجاني قد أشار إليه ومن قبله سيبويه حين عبّر عن ذلك الربط بالتعليق في باب من الجزاء ينجزم فيه الفعل: "إنَّما انجزم هذا الجواب كما انجزم جواب إن تأتني، بإن تأتني، لأنَّهم جعلوه معلَّقا بالأوّل غير مستغنٍ عنه إذا أرادوا الجزاء، كما أنَّ إن تأتني غير مستغنية عن آتك"(٢٤). وأضاف قول الخليل الذي يبرز دور الأداة في الربط: "أنَّ هذه الأوائل كلَّها فيها معنى إن، فلذلك انجزم الجواب" (٢٥).

ومعروف أن لكل لغة بنيتها الخاصة في تعلق الكلمات بعضها ببعض وعناصر الربط بينها عند الإضافة، فضلا عما يقدّم وما يؤخر (٢٦).

أما الجرجاني فقد أَخَذ أَخْذةَ سيبويه من بعده، وسار على نهجته في هذا بشكل أعم، حين ارتضى لفظ التعليق في نصه، يقول: معلوم أَنْ ليس النَّظْمُ سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجَعْلِ بعضها بسبب من بعض .والكَلِمُ ثلاثٌ :اسم، وفعل، وحرف. وللتعلق فيما بينها طرق معلومة، وهو لا يعدو ثلاثة أقسام – تعلُّقُ اسم باسمٍ، وتعلق اسمٍ بفعل، وتعلق حرف بهما (٢٧). لقد جعل عبد القاهر الجرجاني مفهوم التعليق محور نظريته في النظم، وأساسا من أسس بلاغة الكلام.

(١-٢) (إن) أم الباب:

ولما كانت أداة الشرط (إنْ) دالة على الإبهام والعموم كان ذلك سببا في جعلها أمّا في هذا الباب، فضلا عن أنها أقوى أداة تمحصت لمعنى الشرط، وخلصت له؛ ودلالتها على التعليق دلالة أساسية؛ كما أنها تحول الجملتين جملة واحدة ووحدة نصية ذات معنى من

(٢١) ينظر الخصائص ١٧٨/٣

(٢٢) توضيح المقاصد للمرادي ١٢٧٤/٣.

(٢٣) شرح الرضي لكافية ابن الحاجب ٩١/١.

(٢٤) الكتاب ٩٤/٢.

(٢٥) الكتاب ٩٤/٢.

(٢٦) الأوراق لأبي بكر الصولي ٩/١.

(٢٧) دلائل الإعجاز ٧٨.

خبري إلى إنشائي، وما عداها محمول عليها، ما دام قد توفر فيه الإبهام والشياع، وهو ما عليه المحققون من أئمة اللغة، يقول العكبري: "لما كَانَت مَنْ للْعُمُوم وَفِي الْعُمُوم إبهامٌ وَقعت شرطا لشبهها بإنْ فِي هَذَا الْمَعْنى وَكَذَلِكَ بقيَّةُ أدوات الشَّرْط" (٢٨).

أما ما انعطف عن هذا المَهْيع من الأدوات فلم يجزم فعلي الشرط وجوابه، مثل (إذا) التي لم تخلص للشرط، وتلبّس السياق معها من الماضي للمستقبل، كما تحقق فيها يقين الجواب ليقين الشرط والتأكد من حصوله، فإنك تدري به، على عكس (إن) التي توصف بالعمومية أو احتمالية حدوث الجواب لاحتمالية حدوث الشرط أو قلة حصوله، وهذا جلي واضح في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ..الآية ﴾ (٢٩) حيث تحرى المجيء بـــ(إذا) مع القيام للصلاة وهو يقين ومكرور ومعلوم وقته، في حين آثر (إن) مع (كنتم جنبًا) وهو أمر قد يحدث وقد لا يحدث، ووقته مبهم، ففرق في السياق عند استعمال أداة الشرط، ومن هنا جزم بـــ(إنْ) ولم يجزم بـــ(إذا)، يقول السيوطي: "وَلكَون (إذا) خَاصّا بالمتيقن والمظنون خَالَفت أدوات الشَّرْط فَلم تجزم إِلَّا فِي الضَّرورَة"(٣٠) وهو يقصد هنا مخالفة (إذا) (إن). يقول المرادي: "إنما لم يجزم بها، لمخالفتها إن الشرطية. وذلك لأن إذا لما تيقن وجوده أو رجح، بخلاف (إن) فإنها للمشكوك فيه، وقد تدخل على المتيقن وجوده إذا أبهم زمانه كقوله تعالى " أفإنْ متَّ فَهُمُ الخَالدُونَ" (٣١) وقد تدخل على المستحيل، كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ﴾(٣٢) وأجاز الكوفيون الجزم بـــ(إذا) مطلقًا (٣٣) ومن ثم فإنك تلفي جميع ما جاء في القرآن في سياق الحديث عن الموت أو الآخرة يستعمل (إذا)، نحو: ﴿إِذَا السَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ﴾ (٣٤) و﴿ إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ﴾ (٣٥)، وهذا هو السر في أن في التنزيل الحكيم سبع سور تبدأ بأسلوب الشرط المصدر بأداته (إذا) المتضمنة معنى المستقبل في أمر مقطوع الحدوث، وقس على هذا ما عداه مما لم يأت الذكر عليه. ومن ينعم النظر والتأمل يجد مثلا إيثار (إن) في قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ۚ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ ۚ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا ۗ وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾(٣٦) يدرك دقة استعمال الآيات، إذ إنَّ اجتماع القتل أو الموت خياران لا يجتمعان، كما أن الانقلاب على الأعقاب أمر غير مراد من التنزيل شرعا، وقد ينعرج الأسلوب القرآني عن تلك القاعدة، ويخرق آفاق الاستعمالات التداولية للغة كاسرًا المعيار لغرض بلاغي يستجلب التبصر، ويحتاج للتنقير لسبر غوره، ويطول تأمل المتفطن فيه، فإنك لتجد استعمال (إن) في موضع (إذا) والعكس، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَنْعَمْنَا عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ أَعْرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ فَذُو دُعَآءٍ عَرِيضٍ﴾ (٣٧) ﴿وإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعا﴾(٣٨) وتلك فقط نماذج تغني عن التسرّح والإطالة فيما لم نأت عليه مما سنجد منه طرفا في الجزء التطبيقي في سورتي الحشر والممتحنة لاحقا.

(٢٨) اللباب في علل البناء والإعراب ٥٣/٢.
(٢٩) سورة المائدة ٦.
(٣٠) همع الهوامع ١٨٠/٢.
(٣١) سورة الأنبياء ٣٤.
(٣٢) سورة الزخرف ٨١
(٣٣) الجنى الداني ٣٧٤/١.
(٣٤) الانشقاق ١.
(٣٥) الانفطار ١.
(٣٦) آل عمران ١٤٤.
(٣٧) فصلت ٥١.
(٣٨) فصلت ٥١.

(٢) التعليق الشرطي في السورتين:

زخرت السورتان بطائفة من الجمل الشرطية مختلفة التركيب متنوعة الأداة، فقد تردد أسلوب الشرط في سورة الحشر ثلاث عشرة مرة، غي حين تردد في سورة الممتحنة تسع مرات.

في سورة الحشر: ترددت (مَن) مرتين و(ما) خمس مرات، و(لئن) أربع مرات و(إن) مرة و(لو) مرة.

في سورة الممتحنة: حازت أداة الشرط (إن) أربع مرات، وأداة الشرط (من) ثلاث مرات وأداة الشرط (إذا) مرتين.

وقد فصلنا القول في تحليل تلك الآيات والمواضع بما ارتبط بها من ظواهر في أسلوب الشرط، على النحو الآتي:

(٢-١) حذف جواب الشرط:

تبدى ذلك في سورة الحشر في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَآقُّواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥۖ وَمَن يُشَآقِّ ٱللَّهَ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ (٣٩). في تركيب الشرط هنا آثر استخدام (مَن) لانتفاء الإبهام الذي يتمثل في (إن) وقد وقع التركيب هنا تذييلا لما قبله من الآية، وجملة "فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقابِ" دَلِيلُ جَوَابِ مَنْ الشَّرْطِيَّةِ إِذِ التَّقْدِيرُ: وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ فَاللَّهُ مُعَاقِبُهُمْ إِنَّهُ شَدِيد الْعقَاب"(٤٠)، فازدوج المعنى بهذا الحذف، وتضاعفت شحنة الدلالة؛ إذ إن جملة (فإن الله شديد العقاب) فضلًا عن أنها دليل على محذوف، فهي تعليل كذلك، وقد ورد في الإنصاف "أن حذف جواب الشرط كثير في كلامهم إذا كان في الكلام ما يدل على حذفه، كقولهم: "أنت ظالم إن فعلت كذا" أي: إن فعلت كذا ظلمت، فحذف "ظلمت" لدلالة قوله: "أنت ظالم" عليه، والشواهد على حذف جواب الشرط في كلامهم للدلالة عليه أكثر من أن تحصى"(٤١). وفي توضيح المقاصد "إذا حذف جواب الشرط لم يكن الشرط حينئذ إلا ماضيًا أو مقرونًا بلم"(٤٢)، والحقيقة أن أسلوب التنزيل كثيرا ما يسلك هذا المسلك من التركيب بحذف الجواب مع الإتيان بدليل عليه، خصوصا في الأمور التي تحتاج إلى تفخيم وتعظيم وتهويل، فيعطي تكثيفًا عاليًا من الدلالة المضاعفة، ويقدح الذهن في البحث عن المحذوف وتقديره، فيذهب فيه كل مذهب، وهذا ألطف ما يكون في التأتي للمراد، ومن أمثلة ذلك: . قوله – تعالى- ﴿فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ﴾(٤٣)

وقوله – تعالى-: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِۦ وَأَجْمَعُوٓاْ﴾ (٤٤).

وقوله – تعالى -: ﴿فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِىَ نَفَقًا فِى ٱلْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ (٤٥).

(٢-٢) تضمن (ما) الموصولة معنى الشرط:

في قوله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيُخْزِىَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ (٤٦).

﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٤٧). من المعروف أن ما الموصولة بمعنى الشرط لتضمنها معنى التسبب، لذا تأخذ حكمه، وقد اختصت بغير العاقل على عكس (من) التي للعاقل، وقد عدها سيبويه من الأسماء غير الظروف، يقول:"فما يجازى به من الأسماء غير الظروف (من وما ومهما) وخالفه في ذلك ابن مالك والرضي؛ حيث عدوها دالة على الزمن "ما تجلس

(٣٩) سورة الحشر ٤.

(٤٠) التحرير والتنوير ٦٢/٢٨.

(٤١) الإنصاف في مسائل الخلاف ٢/ ٥١٧.

(٤٢) توضيح المقاصد ١٢٩٢/٣.

(٤٣) سورة لقمان ٣٢.

(٤٤) سورة يوسف ١٥.

(٤٥) سورة الأنعام ٣٥.

(٤٦) سورة الحشر ٤.

(٤٧) سورة الحشر ٥.

أجلس، أي ما تجلس من الزمان أجلس فيه" [٤٨]، ويرى صاحب اللباب أن في الجواب حذفًا فأصل الكلام ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فقطعها بإذن الله، وعلى هذا يكون جواب الشرط جملة اسمية ذكر فيها الخبر وأسقط المبتدأ [٤٩]، ومن ثم شحنه بكتلة مكتنزة من الدلالة بهذا التصدير، وفي الآية عمد إلى استخدام (ما) دون غيرها إذ الحديث عن غير العاقل، وهي اللينة وقطعها، وهي ما دون العجوة من النخل[٥٠] والدقة هنا تقتضي التعبير بها لأن الأمر متعلق بحرب، والحرب يكون فيها ما لا يكون فيما عداها، وإفناء ما له روح محرم إلا بحقه، يقول الشافعي: "فأما ما له روح فإنه يألم مما أصابه فقتله محرَّم، إلا بأن يذبح فيؤكل، ولا يحل قتله لمغايظة العدو" [٥١]، ومن ثم فإن استخدم (ما) في التعليق هنا حمل أكثر من حكم معا، ففيه جواز قطع ما لا عقل فيه لمغايظة العدو، وأنه لا إثم على مَن فعل هذا من المسلمين في حصارهم بني النضير، وحكم تحريم ما عداه مما فيه روح لمغايظتهم، غير أن دلالة العطف هنا في هذا التعليق أظهرت ميل الشرع لعدم القطع، وأفضلية ترك اللينة، إذ إن التعبير بقوله (أو تركتموها قائمة على أصولها) فيه تحبيب لتركها عن طريق رسم لها في هيئة حسنة، يقول ابن عاشور: "جِيءَ بِالْحَالِ فِي قَوْلِهِ: قائِمَةً عَلى أُصُولِها لِتَصْوِيرِ هَيْئَتِهَا وَحُسْنِهَا. وَفِيهِ إِيمَاءٌ إِلَى أَنَّ تَرْكَ الْقَطْعِ أَوْلَى"[٥٢].

(٢-٣) اقتران الشرط بالقسم:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نَافَقُواْ يَقُولُونَ لِإِخْوَٰنِهِمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِن قُوتِلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ۞ لَئِنْ أُخْرِجُواْ لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِن قُوتِلُواْ لَا يَنصُرُونَهُمْ وَلَئِن نَّصَرُوهُمْ لَيُوَلُّنَّ ٱلْأَدْبَٰرَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ﴾ [٥٣]

نزلت الآيتان في عبد الله بن أُبيّ بن سلول، ورافعة بن تابوت، وعبد الله بن نَبْتل، وأوس بن قَيْظِيّ من المنافقين الذين سعوا لطمأنة يهود بني قريظة، لئلا يتمثل لهم ما حدث لبني النضير من إخراج [٥٤].

وقد حفلت الآيتان بمجموعة من جمل الشرط المتتالية التي استأثرت نمطًا متوازيًا ومكرورًا من الشرط اقترن فيه اللام الموطئة للقسم بإن الشرطية، إلا ما كان من إسقاط اللام مرة، وجاءت الأفعال غير مجزومة في قوله:"لايَخْرُجُونَ و: "لا يَنْصُرُونَهُمْ" لأنها وقعت جوابا للقسم لا جوابا للشرط [٥٥]، لأنه إذا اجتمع القسم والشرط وتقدم القسم؛ وأسقط جواب الشرط تجنبا للتكرار، واعتبار المذكور جوابا للقسم، وقد خرجت جملة (ولا نُطيعُ فيكمْ أحدًا أبدًا) عن نمط الجملة الشرطية المذكورة لأن طاعة هؤلاء المنافقين من أهل المدينة للنبي – صلى الله عليه وسلم– مما لا يحتاج إلى توكيد وقسم كما جاء في غيرها من الجمل التي ذكرت القتال والخروج، فإن هؤلاء المنافقين لهم في عدم الطاعة سوابق، على عكس ما ذكر من القتال والخروج فإنهم لم يقاتلوا مع بني النضير جبنا حين قاتلوا، ولم يخرجوا معهم حين أخرجوا.

وقد ارتأى ابن عطية في تفسيره أن في رفع الأفعال (لا يخرجون – لا ينصرونهم) نظرا، فلم يسلّم به، في حين اشتد أبو حيان في نكير ذلك عليه، يقول: "وأي نظر في هذا؟ وهذا جاء على القاعدة المتفق عليها من

(٤٨) شرح الكافية للرضي ٩٢/٤.
(٤٩) اللباب في علوم الكتاب لسراج الدين ٥٦٩/١٨.
(٥٠) ينظر تفسير الطبري ٢٦٨/٢٣.
(٥١) ينظر تفسير الشافعي ١٣٢١/٣.
(٥٢) التحرير والتنوير ٧٧/٢٨.
(٥٣) سورة الحشر ١١، ١٢
(٥٤) ينظر تفسير مقاتل ٢٨٠/٤.
(٥٥) ينظر تفسير ابن عطية ٢٨٩/٥.

أنه إذا تقدم القسم على الشرط كان الجواب للقسم وحذف جواب الشرط" (٥٦).

والحقيقة أن ابن عطية لم يكن بدعا من النحاة والمفسرين في هذا، فإنه مع كون جل النحاة يذهبون في هذا مذهبا، مؤداه أنه عند اجتماع القسم والشرط، وكان القسم أسبق ولم يتقدم عليهما ما يطلب خبرا كالمبتدأ واسم كان، والشرط لا يكون إلا في الماضي كما في الآيات؛ فإن الجواب هنا يكون للقسم مؤكدا باللام والجملة لا محل لها من الإعراب، يقول ابن مالك:

واحـذف لـدى اجْتمـاع شـرطٍ وقسـمْ

جـوابَ مـا أخـرت فهْـو ملتـزم(٥٧)

ومردهم في هذا أن كلًّا من القسم والشرط يستدعي جوابا، ولما لاحظوا أن القسم يكون جوابه غالبًا مؤكدًا جعلوا الجواب للقسم المتقدم، بدليل العطف في قوله: (ثم لاينصرون) فلو كان الجواب للشرط وعطف عليه لكان المعطوف مجزوما، وحذف جواب الشرط لدلالته عليه (٥٨). أقول رغم أن جلهم قد نهج هذا الرأي وصدع به فإن ابن عطية اتبع في ذلك الفراء الذي جوّز أن يكون الجواب للشرط، ولم ينكره؛ إذ جاء في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (٥٩) عَلى أَنّ "لا يَأْتُونَ" جواب لقوله (لئن) والعربُ إذا أجابت (لئن) بـــ(لا) جعلوا ما بعد لا رفعًا لأن (لئن) كاليمين، وجواب اليمين بـــ(لا) مرفوع. وربما جَزَم الشاعر، لأن (لئن) التي يُجازي بِهَا زيدت عليها لام، فوجّه الفعل فيها إلى فعل، ولو أُتي بـ(يفعل) لجاز جزمه، وقد جزم بعضُ الشعراء بلئن، وبعضهم بلا التي هي جوابها (٦٠)؛ وهو في ذلك يتوافق مع ما ورد في كلام المترسلين من العرب الأُوَل وأقحاحهم؛ ومما ورد موافقًا لذلك ما قد جاء في كلام عمر بن الخطاب لمعاوية في الشام: "لئن كان الذي تقول حقًا فإنه أريب، وإن كان باطلًا فإنه خدعة أريب"(٦١) ردا على قول معاوية: "فإن أمرتني بذلك أقمت عليه، وإن نهيتني عنه انتهيت" فجملة "فإنه أريب" المقترنة بالفاء جاءت هنا جوابا للشرط لا للقسم.

(٢-٤) تأخير الشرط المتقدم جوابه:

كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ ۙ أَن تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَٰدًا فِى سَبِيلِى وَٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِى ۚ... الآية﴾ (٦٢).

وجملة الشرط "إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي" من المؤخر الذي معناه التقديم، فهو شرط تقدّم جوابه، وأصله إن كنتم خرجتم جهادا في سبيلي فلا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء، وقد ذكر الطبري أن تقدير الكلام: يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق إن كنتم خرجتم جهادًا في سبيلي، وابتغاء مرضاتي ﴿يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ ۙ أَن تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ﴾ (٦٣)، وقد أضاف السمعاني في تفسيره تأويلا آخر علّق فيه الشرط بـ(تسرون إليهم) أي لا تسروا إليهم بالمودة إن كنتم خرجتم جهادًا في سبيلي وابتغاء

(٥٦) البحر المحيط ١٤٢/١٠.

(٥٧) البيت في شرح ابن عقيل ٢٤٩/٢.

(٥٨) ينظر في ذلك شرح شذور الذهب ٣٤٧- ٣٥٠ لابن هشام، وكذا مغني اللبيب لابن هشام ٢/ ١٦٨.

(٥٩) سورة الإسراء ٨٨.

(٦٠) معاني القرآن للفراء ١٣٠/٢.

(٦١) العقد الفريد لابن عبد ربه ١ /١٦٦.

(٦٢) الممتحنة ١

(٦٣) ينظر تفسير الطبري ٣١٠/٢٣.

مرضاتي[٦٤]، ورفض الرازي هذا الرأي، وقال بأن "تُسِرُّونَ اسْتِئْنَافٌ" [٦٥]، ويرى ابن جزي أنه لا تقديم ولا تأخير وإنما جواب الشرط محذوف دلّ عليه ما قبله من قوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ ﴾[٦٦] متوافقًا مع ما يراه البصريون من عدم جواز تقدم جواب الشرط على فعل الشرط، ومخالفًا مذهب الكوفيين الذين يرون أن الأصل تقديم الجواب على الشرط [٦٧]، وبما أن التقدير خلاف الأصل فإن ما يراه الكوفيون جدير بالنظر والاعتبار، خصوصا أن الاستعمال يؤيده، كما أننا بهذا نتفادى الافتراضات التي قد تبدو أحيانا متكلفة، وإلى هذا النوع من التركيب الشرطي أشار ابن هشام عند حديثه عن حذف جملة جواب الشرط" وذلك واجب إن تقدم عليه أو اكتنفه ما يدل على الجواب، فالأول: نحو، هو ظالم إن فعل، والثاني: هو إن فعل ظالم" [٦٨]، ومن المحدثين من سمّي هذا الخروج عن المعيار في الترتيب الشرطي بالتركيب الشرطي المتقاطع [٦٩].

والحقيقة أن هذا النوع من الشرط يشبه من يخاطب المتيقن من مروءته المستوثق منها، وفي الآية مثل هذا الشرط يطمع المؤمنين لعلمهم أنه متحقق فيهم، وفي أكثر أحوال الشرط الخاص بهم في أسلوب القرآن الكريم، ومثله: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كُنتُم بِـَٔايَٰتِهِۦ مُؤْمِنِينَ﴾ [٧٠] ويرى الزمخشري أن هذا النوع من الشرط يسوقه الواثق بأمره والمدلّ به، وهم كانوا متحققين أنهم أوّل المؤمنين. ونظيره قول العامل لمن يؤخر جعله: إن كنت عملت لك فوفّني حقي، ومنه قوله تعالى إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغاءَ مَرْضاتِي مع علمه أنهم لم يخرجوا إلا لذلك [٧١]، كما أن الختام به يوقعه في نفس السامع موقع التمكن منه؛ إذ إنه آخر ما يعلق بالذهن.

(٢-٥) الشرط بـــ(إذا وإن):

قال تعالى: ﴿إِن يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُواْ لَكُمْ أَعْدَآءً وَيَبْسُطُوٓاْ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِٱلسُّوٓءِ وَوَدُّواْ لَوْ تَكْفُرُونَ﴾ [٧٢] والمعنى إن يظهروا عليكم وأنتم على دينكم الإسلام مفارقين لهم وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ بالقتل وَأَلْسِنَتَهُمْ بِالشتم وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُون، ويرى مقاتل في تفسيره أن هناك فعل شرط محذوف فيما تلا الجملة الشرطية الأولى وأصلها "وإن ظهروا عليكم يعني إن ترجعوا إلى دينهم، فإن فعلتم ذلك لَنْ تَنْفَعَكُمْ يعني لا تغني عنكم أَرْحامُكُمْ"[٧٣].

وقد تحرى التنزيل هنا في جملة التعليق استعمال (إنْ) الشرطية؛ لأن أمر ظهور المشركين على المؤمنين غير مقطوع به، قليل الوقوع مبهم الزمن، وليس مما يرغبه الشارع ويرضاه لعباده المؤمنين. ولئن أتى بفعلي الشرط والجواب مضارعين فقد عطف عليهما بالفعل الماضي (ودّوا)، لأن إن كان أمر ظهور المشركين على المؤمنين وبسط أيديهم وألسنتهم حاضرا، فمودة المشركين ردة المؤمنين متأصل في نفوسهم من قبل وثابت، وحرصهم عليه أشد، يقول الزمخشري: "فإن قلت: كيف أورد جواب الشرط مضارعا مثله ثم قال "وَوَدُّوا" بلفظ الماضي؟ قلت: الماضي وإن كان يجرى في باب الشرط مجرى المضارع في علم الإعراب، فإن فيه نكتة، كأنه قيل: وودّوا قبل كل شيء كفركم وارتدادكم، يعنى: أنهم يريدون أن يلحقوا بكم مضار

(٦٤) ينظر تفسير السمعاني ٤١٤/٥.

(٦٥) ينظر تفسير الرازي ٥١٦/٢٩.

(٦٦) ينظر تفسير التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي ٣٦٥/٢.

(٦٧) ينظر حاشية الصبان ٤٤٧/٣

(٦٨) مغني اللبيب ٨٤٩/١.

(٦٩) الشرط في القرآن على نهج اللسانيات الوصفية، المسدي، والطرابلسي ٣٨.

(٧٠) سورة الأنعام ١١٨.

(٧١) الكشاف ٥١٠/٣

(٧٢) سورة الممتحنة ٢.

(٧٣) تفسير مقاتل ٣٠٠/٤.

الدنيا والدين جميعا... وردّكم كفارا، وردكم كفارا أسبق المضارّ عندهم وأوّلها، لعلمهم أن الدين أعز عليكم من أرواحكم"(٧٤). وفي قوله – تعالى–: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ ۖ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ ۖ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ ۖ.....الآية﴾ (٧٥).

يرشح السياق في الآية أن يكون فعل الشرط (علمتموهن) بمعنى الظن وهو أمر مبهم لا يمكن التيقن منه، لأن "الإحاطة بحقيقة إيمانهن مما تفرد به علام الغيوب فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِناتٍ العلم الذي يليق بحالكم وهو الظن الغالب "فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى أزواجهن" لذا فقد آثر التنزيل استعمال حرف الشرط (إن) وأوقع الفعل على المفعولين ولم يقل علمتم أنهن مؤمنات لأن هذا يتنافى مع عدم التيقن، على حين قال قبلها الجملة المعترضة "اللهُ أعْلمُ بإيمَانهنَّ" فأصل الكلام: إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن فإن علمتموهن مؤمنات. ولما كان – أيضا – أمر ارتداد امرأة مسلمة وانحيازها إلى الكفار – وما يترتب عليهم من تعويض زوجها المسلم– أمرًا نادر الحدوث غير مقطوع به وغير مرضي عنه، عبّر بأداة الشرط (إنْ) في قوله تعالى: ﴿وَإِن فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعَاقَبْتُمْ فَآتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُم مِّثْلَ مَا أَنفَقُوا ۚ﴾ (٧٦).

ونظير ذلك في قوله تعالى في سورة الحشر: ﴿وَإِن قُوتِلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ﴾(٧٧).

ولئن كان قد آثر أداة الشرط (إن) في الأمور الظنية غير قطعية الحدوث، فقد استعمل (إذا) في موضع اليقين، وتحقق ذلك في آيتين من السورة: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَإِن فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعَاقَبْتُمْ فَآتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُم مِّثْلَ مَا أَنفَقُوا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنتُم بِهِ مُؤْمِنُونَ ﴿١١﴾﴾ (٧٨). قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾﴾(٧٩) فإن أمر مجيء المؤمنات مهاجرات، ومبايعتهن مما يرتضيه الشارع، ومما هو متيقن الحدوث في المستقبل.

(٢-٦) لو الامتناعية:

في قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ۚ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (٨٠) .

(لو) هنا حرف شرط وربط يفيد الامتناع، امتناع الجواب لامتناع الشرط، يقول عنه سيبويه: "وأما لو فلما كان سيقع لوقوع غيره" (٨١). ويأتي كثيرا في القرآن الكريم، حيث بلغ مجيئه (١٣٣) مرة، على حين بلغت (لو) غير الامتناعية التي بمعنى (إنْ) (٤٨) مرة (٨٢).

(٧٤) تفسير الكشاف ٥١٠/٤.
(٧٥) سورة الممتحنة ١٠.
(٧٦) سورة الممتحنة ١١.
(٧٧) سورة الحشر ١١.
(٧٨) سورة الممتحنة ١١.
(٧٩) سورة الممتحنة ١٢.
(٨٠) سورة الحشر ٢١.
(٨١) الكتاب ٢٢٤/٢.
(٨٢) يراجع أدوات الشرط غير الجازمة في القرآن الكريم، فهد محمد ديب ٩١.

وقد تأتي (لو) مصدرية، وتسبق بالفعل (ودّ) أو (يود) في القرآن غالبا كما في قوله تعالى: ﴿وَوَدُّواْ لَوۡ تَكۡفُرُونَ﴾ (٨٣) وقد فسرها كثير من المفسرين على المصدرية (٨٤). وفي الآية هنا يستعمل (لو) للفرض والتخيل والتمثيل، بدليل ما أعقبه بقوله: ﴿ وَتِلۡكَ ٱلۡأَمۡثَٰلُ﴾، والمعنى لو افترضنا أنا أنزلنا هذا القرآن على جبل، أي لو مكن له وركب فيه ما ركب في البشر من عقل يميز ﴿لَّرَأَيۡتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِ ﴾(٨٥) والغالب في جواب (لو) الامتناعية وغيرها في القرآن هو الحذف، كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَوۡ أَنَّ قُرۡءَانٗا سُيِّرَتۡ بِهِ ٱلۡجِبَالُ أَوۡ قُطِّعَتۡ بِهِ ٱلۡأَرۡضُ أَوۡ كُلِّمَ بِهِ ٱلۡمَوۡتَىٰۗ بَل لِّلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ جَمِيعًا..الآية﴾ (٨٦)، وقوله تعالى: ﴿ وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذۡ وُقِفُواْ عَلَى ٱلنَّارِ فَقَالُواْ يَٰلَيۡتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا...﴾(٨٧). وهذا سياق فيه من التضخيم والإعظام ما يقتضيه هذا الحذف، فضلًا عن أن ما ذكر في موضع آخر من مواضع يوم القيامة يفسر ما تم أسقط هنا، على غير ما نجده في آيتنا موضع التحليل هنا، فالقرآن يبتغي إيقاظ من قست قلوبهم وإحياءها من مواتها، كما أن من إبراز المعنى ذكر الشيء وضده، فقد ذكر الجبل بصلابته وقوته، وأردف ذلك بقوله: ﴿خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا﴾ في تركيب الجواب، وعلى هذا، فإنه إن كان للحذف شأنه في الدلالة من ترك الذهن يذهب في تصوراته للموقف، فإن بعض السياقات يعوزها الذكر، لأن التنزيل يتغيا إيصال معنى معين قد لا يفطن المتلقي إليه إن تم حذفه. ومن هنا فحينا يكون الحذف أقوى من الذكر وحينا يكون الذكر أهم وأقوى من الحذف؛ كل حسبما يقتضيه السياق، ويتوجبه المعنى المتوخى.

وصفوة القول، أن للتعليق بالشرط أثرًا بالغًا في إثراء الدلالة وتزكية المعنى، وتماسك النص، وبيان مقصودية السياق، كما أن عوارض التركيب ومتعلقاته التي تطرأ على أسلوب الشرط بالحذف أو التقديم والتأخير، أو اتساع الجملة وامتدادها يخرج بالتركيب عن نمطيته، ويخرق المعيار لهدف دلالي مزدوج، موفور المعني.

الخاتمة

١- خلاصة ما مرّ عرض وتحليل يتحصل به النتائج الآتية: - لأسلوب الشرط والتعليق بأداته خصوصية فريدة، ذلك أنه أفضل الأساليب التي تستعمل لربط حدثين معًا، ويكون فيه الشرط محفزًا ودافعًا للاستحواذ على الجواب.

٢- يصرف الأسلوب القرآن في أسلوب الشرط وفقًا للسياق والموقف والدلالة، ومن ذلك عوارض التركيب التي يستعين بها أحيانا كالتقديم والتأخير وحذف جواب الشرط أو متعلقاته، ليترك الفكر يذهب في تقديره كل مذهب، وقد ورد ذلك في أكثر من موضع.

٣- اتفق النحاة على حذف جواب الشرط عند اقتران الشرط بالقسم وتقديم القسم، وخالفهم فيه الفراء وابن عطية، محتجين بما ورد في فصيح كلام العرب شعرهم ونثرهم.

٤- أداة الشرط (إنْ) أم بابها في أدوات الشرط لما وسمت به من الإبهام والغموض، وقد وظفها التنزيل في السورتين بما يناسب مقام قلة الإبهام وعدم رغبة الشرع في حدوث الجواب، على عكس (إذا) التي تستعمل - غالبًا - في الأمور اليقينية الحدوث كأمر الموت، والبعث، والآخرة في القرآن.

(٨٣) سورة الممتحنة ١.

(٨٤) يراجع في ذلك البحر المحيط ١٠/٤، والدر المصون ٦٢/٤ وقد رأى السمين الحلبي كونها مصدرية أو شرطية.

(٨٥) يراجع تفسير الماتريدي ٧/ ٦٧.

(٨٦) سورة الرعد ٣١.

(٨٧) سورة الأنعام ٢٧.

٥- خلاصة ما ورد من استقصاء إحصائي أن أسلوب الشرط قد ورد في السورتين إحدى وعشرين مرة، أغلبها في (إن) وهي أم الباب، إذ وردت ست مرات لما فيها من الشياع والخلوص للتعليق، ثم (إذا) ثم (ما) على حين لم يرد (كيفما- إذ ما – أيان – متى- لوما – أنى – أي – أين – حيثما) والأربعة الأولى لم ترد في القرآن الكريم.

توصية: يوصي الباحث غيره من البحثة تتبع مواضع التعليق بالشرط في القرآن الكريم، ما جاء منها مكثفًا في حقل دلالي معين، وكيف سلكت الآيات هذا النمط من التركيب ليتلاءم مع دلالة الموضوع وسياقاته.

المصادر والمراجع:

أدوات الشرط غير الجازمة في القرآن الكريم، دراسة نحوية دلالية، فهد محمد ديب، رسالة ماجستير، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية، ٢٠١٤م.

الأصول في النحو. ابن السراج، أبو بكر محمد بن السري بن سهل. تحقيق: عبد الحسين الفتلي، بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ط، د. ت.

الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، الأنباري، أبو البركات، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد. ط١، المكتبة العصرية، ٢٠٠٣م.

الأوراق قسم أخبار الشعراء. أبو بكر محمد بن يحيى بن عبد الله الصولي، القاهرة: شركة أمل، د. ط، ١٤٢٥هـ.

البحر المحيط في التفسير. أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان. تحقيق: صدقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠ هـ.

التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد، تحقيق: الدكتور عبد الله الخالد. ط١، بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٤١٦هـ.

تفسير الإمام الشافعي. الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان. رسالة دكتوراة، تحقيق ودراسة: الدكتور/ أحمد بن مصطفى الفرَّان، ط١، السعودية: دار التدمرية، ٢٠٠٦ م.

تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد محمد الطيب. ط٣، السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٩ هـ.

تفسير القرآن. السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى. تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، ط١، السعودية، الرياض: دار الوطن، ١٩٩٧م.

تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة). الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود. تحقيق: د. مجدي باسلوم، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م.

تفسير مقاتل بن سليمان. مقاتل، أبو الحسن مقاتل بن سليمان. تحقيق: عبد الله محمود شحاته، ط١، بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٣هـ.

تناسق الدرر في تناسب السور. السيوطي، جلال الدين السيوطي. دراسة وتحقيق: عبد القادر أحمد عطا ومرزوق علي إبراهيم، القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، د. ط، ٢٠٠٢م.

توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك. المرادي، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله. شرح وتحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، أستاذ اللغويات في جامعة الأزهر، ط١، دار الفكر العربي، ٢٠٠٨م.

جامع البيان في تأويل القرآن. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي. تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط١، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠ م.

الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري. تحقيق: أحمد

البردوني وإبراهيم أطفيش، ط٢، القاهرة: دار الكتب المصرية – القاهرة، ١٩٦٤م.
الجملة الشرطية عند النحاة العرب. الشمسان، إبراهيم، القاهرة: مطابع الدجوي، ١٩٨١م.
الجنى الداني في حروف المعاني. المرادي، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله. تحقيق: د فخر الدين قباوة –الأستاذ محمد نديم فاضل، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢ م.
حاشية الصبان على شرح الأشمونى لألفية ابن مالك. الصبان، أبو العرفان محمد بن علي الصبان، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.
الخصائص. ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، ط٤، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط. ت.
دلائل الإعجاز، الجرجاني، عبد القاهر الجرجاني. تحقيق ياسين الأيوبي، ط١، المكتبة العصرية، د. ت.
شرح الرضى لكافية ابن الحاجب. الاستراباذي، محمد بن الحسن. تحقيق: حسن بن محمد بن إبراهيم، يحيى بشير مصطفى، ط١، جامعة الإمام سعود، ١٩٧٥م.
شرح جمل الزجاجي، ابن عصفور، علي بن مؤمن الإشبيلي. تحقيق: علي محسن عيسى مال الله، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٦م.
شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب. ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد، تحقيق: عبد الغني الدقر، سوريا: الشركة المتحدة للتوزيع، د. ط، د.ت.
العقد الفريد. ابن عبد ربه، أبو عمر شهاب الدين أحمد. ط١، بيروت: الناشر: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ.
عمدة الكتاب. المرادي، أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل، ط١، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم – الجفان والجابي للطباعة والنشر، ٢٠٠٤ م.
غرائب القرآن ورغائب الفرقان. النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين. تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية بيروت، ١٤١٦ هـ.
الكتاب. سيبويه، عمرو بن عثمان. تحقيق ودراسة: عبد السلام هارون، ط٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٨م.
الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. ط٣، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ.
الكشف والبيان عن تفسير القرآن. الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم. تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢ م.
اللباب في علل البناء والإعراب. العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله. تحقيق: د. عبد الإله النبهان، ط١، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٥م.
اللباب في علوم الكتاب. النعماني، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل. تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.
المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. ابن عطية، عبد الحق بن عطية. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ.
المسدي. عبد السلام، الشرط في القرآن الكريم، تحقيق: عبد الهادي الطرابلسي، حوليات الجامعة التونسية، ١٩٨١م.
معاني القرآن. الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله. تحقيق: أحمد يوسف النجاتي ومحمد علي النجار

وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي، ط١، مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة – مصر، الطبعة: الأولى (د. ت).

معجم التعريفات. الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف. تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، د. ط، د. ت.

مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله. تحقيق: د. مازن المبارك / محمد علي حمد الله، ط٦، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥م.

مفاتيح الغيب. الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين. ط٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ.

المقتضب. المبرد، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي. تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، الناشر: عالم الكتب، ط٣، بيروت: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٩ هـ..

همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، مصر: المكتبة التوفيقية، (د. ط) د. ت.

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية
Jazan University Journal of Human Sciences (JUJHS)

تعدُّدُ الأصواتِ في قصةِ (في القطار) لمُحمَّد تيمور

هاني علي سعيد
قسم اللغة العربية، كلية اللغات والعلوم الإنسانية، جامعة القصيم، المملكة العربية السعودية

Polyphony in Mahmoud Taymour's "On the Train"

Hany Ali Said
Department of Arabic Language, College of Languages and Human Sciences, Qassim University, Kingdom of Saudi Arabia

DOI	RECEIVED الاستلام	Edit التعديل	ACCEPTED القبول
https://doi.org/10.37575/h/edu/22002	2023/11/22	2023/12/25	2024/01/22
NO. OF PAGES عدد الصفحات	YEAR سنة العدد	VOLUME رقم المجلد	ISSUE رقم العدد
26	2024	3	12

الملخص:

آثر هذا البحث أن يكون "نوستالجيا" حين هَمَّ بالارتداد إلى قصةٍ كُتبت لها الريادة في السرد العربي الحديث، وهي قصة "في القطار" لمُحمَّد تيمور؛ واضعا في أولوياته أن يستكشف بُعدًا جديدًا من أبعاد النضج الفني لهذه القصة، ألا وهو تعدد الأصوات، وذلك للوقوف على مدى توافر شروط البوليفونية فيها، وما الذي حققه توظيف هذا المفهوم من جماليات في القصة؟ وقد بدأنا بتمهيد عرضنا فيه لمجموعة من السياقات المهمة للقصة ومؤلفها، ثم جاء البحث بعد ذلك مكوَّنا من مطلبين، درسنا في المطلب الأول مفهومَ تعدد الأصوات وشروطَه في السرد، ثم جاء المطلب الثاني ليُعنى برصد مظاهره وجمالياته في قصة "في القطار"، فدرسنا: الوعاء البوليفوني للقصة، وقد تمثل في انخراط الراوي داخل هموم الطبقات الأخرى، وتوظيف فعل القراءة الدال على الوعي، ثم درسنا الشخصيات وتعدد الإيديولوجيا، وقد تحقق من خلال التنوع الطبقي للشخصيات، وتبني كل شخصية لوجهة نظر مختلفة حيال قرار تعميم التعليم الذي ناقشته القصة، كما درسنا الحوار المجهري والحوارية في القصة، وتعدد مستويات اللغة، وقد ظهر في توظيف الكلمة بوصفها ذات حمولة اجتماعية، وكذلك في ورود النص الديني، والمثَل، واللهجة بوصفها أجناسًا متخللة في القصة، وخلصنا من وراء ذلك كله إلى أن القصة توافرت لها شروط التعدد الصوتي، وأن الحوارية في القصة كشفت لنا عن عدم تطابق الأصوات، كما عكست لنا –برغم تناقضاتها– أن التعايش كان ممكنًا، وأن تيمور قد نجح في إحداث وعي مباينٍ من خلال منحه كلَّ شخصية حرية التعبير عن وجهة نظرها.

الكلمات المفتاحية: البوليفوني، الحوارية، محمد تيمور، في القطار، القصة، باختين.

Abstract:

Embarking on a nostalgic journey, this research delves into the repercussions of "On the Train," a short story crafted by the trailblazing Egyptian storyteller Mahmoud Taymour. Departing from conventional approaches, the study seeks to unveil a novel facet of artistic refinement within the tale—polyphony. It aims to assess the presence of polyphony conditions and the aesthetics achieved by employing it in the story.

It begins with a preamble that unfurls a rich tapestry of contextual threads, weaving together the essence of the story and the tapestry of Taymour's literary prowess. The research is divided into two main sections—the first delves into the concept of polyphony and its conditions in the context of polyphonic narratives while the second focuses on identifying the manifestations of polyphony in the selected story and its aesthetics. Hence, the research analyzes the polyphonic container of the story, represented in Taymour's engagement with the concerns of the other social strata and employment of the reading act as a consciousness-indicative action. Then, the characters and the multitude of ideologies are tackled through the characters' diverse social backgrounds and their adoption of varied perspectives regarding education universalization. Additionally, the research investigates dialogism and language levels, including lexical choices pregnant with sociological connotations, Qura'anic verses, sayings, and dialects as genres penetrating the story.

The research concludes that "On the Train" meets the conditions of polyphony and that dialogism unveils the divergence of voices. Despite contradictions, it suggests the possibility of coexistence, indicating that Taymour successfully instilled distinct awareness by granting each character the freedom to express their viewpoints.

Keywords: Polyphony, Dialogism, Mohamed Taymour, On the Train, Story, Bakhtin.

مُقَدَّمَة

الحمدُ للهِ الذي بنعمتِه تتمُّ الصالحاتُ وبجودِه ومنِّه تحصلُ البركاتُ، وأصلي وأُسَلِّم على النبي الخاتم محمدٍ، صلى الله عليه وسلم، أتمَّ وأفضلَ الصلواتِ، وبعد،

فإنّ من أجمل ما يمكن أن يوصف به الأدبُ عمومًا أنه يتعاطى مع العلوم والفنون الأخرى غير الكلامية على نحو مُثمرٍ، وإن كنّا قد سمعنا عن كيمياء الشعر وهندسته، فإن فنون السرد باتت معروفة بتعدد الأصوات أو البوليفوني Polyphony، ذلك المصطلح الذي انتقل من علم الموسيقى، وذلك في دلالته على تزامن الألحان وتعددها، إلى السرد للدلالة على تعدد وجهات النظر، وانخلاع سلطة البطل أو المؤلف والراوي العليم على مجريات الأمور، وحلول أصوات وإيديولوجيات متباينة متناظرة داخل العمل السردي، تجعل منه فنّا مضاهيًا للواقع في تنوع فضاءاته وتقاطعها.

وقد اخترنا تطبيق هذا المفهوم "تعدد الأصوات" على واحدة من قصص محمد تيمور، وهي قصته (في القطار) من مجموعته القصصية الوحيدة "ما تراه العيون"، التي صدرت سنة ١٩٢٢م. ومحمد تيمور يُمثّل في جيله ريادة حقيقية على الرغم من أن القدر لم يُمهله لاستكمال هذه الريادة؛ إذ تخطفته يدُ الرَّدى ولمـّا يُكمل بعدُ عِقدَه الثالث (١٨٩٢م- ١٩٢١م)، وتُمثل قصتُه "في القطار" استثناءً حقيقيا مبكرا في فن القصة المصرية والعربية، وصارت في كثير من الأدبيات يؤرخ بها على نضج فن القصة القصيرة، وقد جاء من أهم أسباب اختيارنا لها: اختبار شروط مفهوم تعدد الأصوات عليها، مما يُعَدُّ استكمالا لتلك الريادة التي استحقتها، وذلك لكون السرد المتعدد الأصوات يُعدُّ الآن من أهم الجماليات، التي تدل على مقدرة فنية عالية في النصوص السردية.

ووَفق ذلك، فإن من أهم أهداف هذا البحث بيان تواصل الفنون السردية مع فن الموسيقى من خلال تطبيق البولوفوني على فن القصة، وتحديد شروط النص السردي المتعدد الأصوات، بالإضافة إلى استكشاف جماليات توظيف "البولوفوني" في قصة (في القطار) لمحمد تيمور، ومظاهر انفتاحها على وجْهات نظرٍ متعددةٍ، والكشف عن مستويات هذا التعدد في الجانب اللغوي والإيديولوجي والحواري.

وعلى الرغم من تناول دراسات سابقة لقصص محمد تيمور، من مثل: دراسة الباحث حسين شمس آبادي، وعنوانها: مقاربة عتبة العنوان في مجموعة من القصص القصيرة لمحمد تيمور؛ ما تراه العيون نموذجا، منشور بمجلة بحوث في اللغة العربية الصادرة عن كلية اللغات جامعة أصفهان، في عددها السابع والعشرين، لعام ٢٠٢٢م، وكذلك بحث إقبال هيكل: محمد تيمور وفجر القصة المصرية القصيرة، المنشور بمجلة التربية، الصادرة عن اللجنة الوطنية القطرية للثقافة والعلوم، في عددها الخامس والسبعين، لعام ١٩٨٦م، وكذلك دراسة حمدي السكوت، وعنوانها: محمد تيمور قصّاصًا، المنشورة بمجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، العدد الثالث، لعام ١٩٧١م- أقول: على الرغم من وجود هذه الدراسات، التي تناولت فنَّه القصصيّ، فإنني لم أَلْفَ

دراسةً تناولت تعدد الأصوات في قصة (في القطار)، ولا شك أن هذه الدراسات وغيرها ستُعدُّ من المصادر المهمة لهذا البحث، وسنعمل على الإفادة منها في تدعيم وجهات النظر المدروسة فيه، أو التقاطع معها ومناقشتها.

وفيما يخص المنهج المستخدم في هذا البحث، فقد عمدنا إلى تطبيق المنهج الوصفي، القائم على وصف مظاهر تعدد الأصوات في القصة المدروسة، وتحليل بنيتها السردية، كما يفيدنا في الكشف عن مبررات توظيفها في القصة. وبالإضافة إلى هذا المنهج، فإننا نستند إلى إجراءاتٍ وأدواتٍ بحثية من مثل: التحليل، وتقنيات السرد، ومفاهيم الحوارية وتعدد الأصوات كما حدّدها ميخائيل باختين وغيره من المُنظّرين.

وأخيرا تتجرد خُطّة هذا البحث في مقدمة تناولنا فيها تحديدَ موضوع البحث، وأسبابَ اختياره، وأهدافَه، والدراساتِ السابقةَ، ومنهجيتَه، ثم تمهيد بعنوان: محمد تيمور وقصته الرائدة؛ "في القطار" سياقات متقاطعة. ويأتي البحث بعد ذلك مكونا من مطلبين، تناولنا في المطلب الأول تعدد الأصوات؛ المفهوم والشروط، ثم درسنا في المطلب الثاني تعدُّدَ الأصوات ومظاهرَه في قصة في القطار، فتناولنا بالتحليل الوعاء البوليفوني للقصة، والشخصيات وتعدد الإيديولوجيا، والحوار المجهري والحوارية، وأخيرا درسنا أنماط اللغة ومستويات التعدد الصوتي في القصة. وأردفنا ذلك كله بخاتمة تناولنا فيها أهم النتائج والتوصيات التي خرجنا بها، ثم ثبَت بأهم المصادر والمراجع التي استندنا إليها؛ مرتبة ترتيبًا هجائيًا.

وإني لأرجو، ختامًا، أن تكون هذه الدراسة نافعة بما تحمله من رؤى علمية، خاصة أن القصد والتعويل على النفع، ومن وراء النية الصالحة تُغتفر الزلات، ولله الحمد أولا وآخرًا.

تمهيد

محمد تيمور وقصته الرائدة (في القطار): سياقاتٌ متقاطعة

(١-١)

يكاد الإجماع ينعقد من قِبَلِ النقاد على ريادة قصة "في القطار" لمحمَّد تيمور، وعدِّها أوَّلَ قصة متكاملة فنيّا في الأدب العربي، وهذه الريادة سجلها للقصة مجموعة من المستشرقين، منهم الروسي كروتشوفسكي، والألماني بروكلمان، والفرنسي هنري بيرس[١]، كما سجّل عددٌ من النقاد هذه الريادة ليس فقط للقصة، بل لمجموعة "ما تراه العيون"، التي ضمَّتْ ثلاثَ عشرةَ قصة أولها قصة في القطار[٢]، يقول أحمد هيكل: "إذا كانت قصص المنفلوطي- التي احتواها كتاب العَبَرات- تُمثّل الريادةَ

(١) يراجع بحث: الزكري، عبد اللطيف الطاهر، مجلة علامات في النقد، مجلة محكمة تصدر عن النادي الأدبي بجدة، مج (١٤)، ج(٥٤)، ديسمبر ٢٠٠٤م، صص (٤٩٥-٥٠٢). ص٤٩٦.

(٢) ضمت المجموعة إلى جانب قصة "في القطار"، سبع قصص أخرى، هي: (عطفة الـ.. منزل رقم٢٢، بيت الكرم، حفلة طرب، صفارة العيد، ربي لمن خلقت هذا النعيم، كان طفلا فصار شابا، العاشق المفتون بالرتب والنياشين) إلى جانب رواية غير مكتملة أسماها تيمور: (الشباب الضائع).

غيرَ الناضجة لفن القصة القصيرة، فإن قصص محمد تيمور تُمثل الريادة الناضجة والأدنى للكمال في هذا الفن... وأولى قصص محمد تيمور وهي "في القطار" تمثل ميلاد القصة القصيرة الفنية في الأدب المصري الحديث"[١]، وعلى الرغم من ذهاب بعض النقاد إلى أن هناك قصةً في المجموعة أفضل فنيا من قصة " في القطار" وهي قصة "صفارة العيد"، فإن هذا لم يمنع من تثبيت ريادة محمد تيمور لفن القصة بوصفه أولَ من خطّ لها اتجاهًا واقعيًّا أنقذها من غمرة الاتجاه الرومانسي، الذي كانت تغرق فيه القصة في ذلك الوقت[٢].

ويرجع تميُّز قصة " في القطار" إلى تبنّيها فكرة الإصلاح الاجتماعي من خلال طرح فكرة تعليم الفلاح للمناقشة، وهو توجّهٌ واقعيٌّ مباشر للقصة تختلف به عن قصص السابقين، التي عمّها الجانب الوعظي والرومانسي، بالإضافة إلى نأيها عن اللغة التقريرية، التي كانت تُكتبُ بها القصةُ قبلَ تيمور.

وقد أَلَّف محمد تيمور هذه القصة عام ١٩١٧م، ونشرها في مجلة "السفور"، وذلك بعد رجوعه إلى مصر قادمًا من فرنسا، التي استحالت عودتُه إليها بعد ذلك بسبب الحرب العالمية الأولى، وكان قد احتك احتكاكًا مباشرًا بالأدب الفرنسي، وتأثر بجان دي موباسان تأثرًا واضحًا، بالإضافة إلى ما تمتع به من خصال نفسية متحررة طبعت كتابته بطابَع الجرأة في طرح موضوعات كانت بحكم أرستقراطيته أبعد ما تكون عنه، أما بحكم ثقافته ومبادئه التي اعتنقها، فكان أقرب ما يكون إلى تبنّي قضايا الحقوق والإصلاح الاجتماعي في مصر، وهو أمر ليس بمستغرب عليه، وهو الفتى الذي تعلم الغناء وقال الشعر وكتب المسرح، والتقى في تيار ثورة ١٩١٩م الجارف مع سيد درويش، وكان قرينه في السن، ووقفَا معا مع الشعب المصري ضد سلطة القصر في ذلك الوقت[٣]، وبالإضافة إلى ما تميّز به من ثقافة واسعة، فإن تيمور امتلك حسًّا لغويًّا مدهشًا، وكانت لغته القصصية متعددة المستويات، استطاع من خلالها وصفَ الجوانب المستترة في حياة شخصيات قصصه، وكذلك في تحليل الجوانب النفسية المختلفة لها، وهو ما أسهم في تعدد الأصوات داخل قصته، التي سنقدم لها تحليلا يُعنى بهذا الجانب.

(١-٢)

إنه، وعلى الرغم من الحُظوة التي تلقَّى بها نقادُ الأدب قصة "في القطار"، فإننا واجدون نقودا وُجّهت إليها، من مثل ما دوَّنَه الناقد "حمدي السكوت"، الذي رأى أنها تناولتْ موضوعًا غيرَ إنساني لا يشتمل على قيمة عاطفية، يقول متحدثا عن موضوعها:" إن إبداء الرأي-

(١) هيكل، أحمد: تطور الأدب الحديث في مصر (أوائل القرن التاسع عشر إلى قيام الحرب الكبرى الثانية)، دار المعارف، القاهرة، ط٦، ١٩٩٤م، ص٢٠٢

(٢) ينظر: السكوت، حمدي: محمد تيمور قصّاصا، بحث منشور بمجلة كلية دار العلوم جامعة القاهرة بمصر، العدد (٣)، ١٩٧١م، صص (١٧١-١٩٦) يراجع ص١٧٣.

(٣) ينظر: حقي، يحيى، فجر القصة المصرية، دار القلم، ومكتبة نهضة مصر بالقاهرة، سلسلة المكتبة الثقافية رقم (٦)، د.ت، د.ط، ص٦٣-٦٨. وقد خصص يحيى حقي الفصل الثالث من هذا الكتاب للحديث عن ريادة محمد تيمور لفن القصة القصيرة، كما قدَّمَ سيرة ضافية عنه.

بشكل مباشر و"خام"- في قرار اتخذته الحكومة (مهما كان القرار مُهمًّا بالنسبة للإصلاح الاجتماعي كما يعتقد بعض) لا يمكن أبدا أن يُنتج قصة قصيرة"[١]، كما عدّ القصة- أيضا- لوحةً تنقصها الحادثة والحركة[٢]، وأخذ على تيمور انحيازه للتلميذ والراوي في القصة. ولم يمنع هذا النقدُ "السكوت" من الإشادة الفنية بمقدرة محمد تيمور الإبداعية في القصة، وكيف شكّل شخصياتِها بلمسات سلوكية دقيقة، هذه اللمسات تقول الكثير عن خلفيات كل شخصية مع بُعدها التام عن التقريرية[٣].

والذي يظهر لي أن "السّكّوت" جانبه الصواب فيما قدمه من نقدٍ للقصة، فبالنظر إلى موضوع القصة، فإن موضوعها يتسنم ذرا القيم الإنسانية، وهل ثمة قيمٌ أشرف من تسخير الفن للدفاع عن قضايا المطحونين في الأرض، وتأكيد قيم العدل والمساواة؟! وهو ما طرحته القصة في مناقشتها لقضية القرار الذي اتخذته الحكومة المصرية آنئذ بإتاحة التعليم للفلاحين، ثم إن السرد وفنونه لا يطرق موضوعاتٍ ويدع أخرى، فكل الموضوعات تتاح للأديب مهما بدت في ظاهرها أنها مهمشة أو تافهة، فإن العبرة في النهاية تعوّل على التناول الفني.

أما تصنيف القصة ووسمها بوسم (لوحة) تعبيرًا عن جمود الأحداث فيها وانعدام الحركة، فإننا نرى أن اختيار "تيمور" للقطار؛ ليكون مسرحًا لقصته لم يكن سوى مزنق فنّي استطاع ببراعة أن يتجاوزه، ونجح في أن يجعل هذا القطار (المتحرك) وعاءً لحديث أخذ يتمايل ويتماوج بين شخصيات القصة، كتمايل عربة القطار على القضبان، وهذه الحركة استثمرها تيمور في نهاية القصة؛ فبعث فيها الديمومة، حين غادر عربة القطار في محطة نزوله، وترك الحوار من خلفه ما زال في طور الأخذِ والردّ له صدى في عقله، وفي اعتقادي أن انفساح المكان قد يكون مُشعرًا بتحرك الأحداث، لكنه ليس على العكس أنَّ ضيقَ المكان يكون قيدًا لهذه الحركة، فالحركة في قصة "في القطار" حركة فكرية وإيديولوجية أخذت طابَعا ثوريا؛ لكونها مترامية في عقول متباينة الفكر والموقف تجاه القضية المُثارة

وأخيرًا، فإن النقد الذي وُجّه إلى "تيمور" بأنه – بوصفه مؤلفًا- كان منحازًا إلى صف التلميذ والراوي في القصة، وذلك في تبنّي رأيهما بأحقية الفلاح في التعليم، فإن هذا النقد ليس في محله، ونراه عكس المدارات الفكرية في القصة، فلو أن" تيمور" أراد أن يبني قصته على فكرة التحيّز من البداية، لكان البطل أو الراوي فيها (عليما) يُدير دفة الحوار، ويدفع بالأحداث من أولها إلى آخرها تجاه هذا التحيّز، ولكنه أراد أن يجعل للحقيقة وجوها تتعدد بتعدد الشخصيات التي تتناولها وتخوض فيها، مع الأخذ في الحُسبان أن الذي وصل لـ"لسكوت" بوصفه متلقيًا هنا، بالإمكان أن يصل عكسه للمتلقّين مِن بَعدُ؛ خاصة أن الغلبة كانت في صفّ الشخصيات التي

(١) السكوت، حمدي: محمد تيمور قصاصا، سبق توثيقه، ص١٨٠، ١٨١.
(٢) السابق: ص١٩٥.
(٣) السابق: ص١٨٢.

تتضاد مع فكرة منح الفلاحين أحقية التعليم، فـ(الشركسي، والعمدة، والأفندي أو الموظف، ورجل الدين المُعَمَّم) جميعُهم ضد ما تبناه التلميذ والراوي، وهذه الشخصيات لا تمثل الجانب الفرديّ، وإنما تُمثّل كل منها السلطة التي تقف وراءها، والطبقة التي تنتمي إليها، وهو ما يتسرب من خلاله معنى مُهم، يتمثل في أن هذا القرار الحكومي ينتظره شجب واعتراض، وربما إلغاء؛ نظرًا لقوة السلطة التي تُجابهه.

(١-٣)

يجدر بنا في نهاية هذا التمهيد أن نقدم ملخصًا للقصة؛ رغبة في إضاءة تفاصيلها قبل أن يَنْهَدَ البحث إلى دراسة تعدد الأصوات فيها، فالقصة تتشكل من مدى زماني ومكاني محدود جدا، يبدأ الزمان بوصف جمالي للصباح الذي استيقظ فيه الراوي وهو في منزله، ثم غادر هذا الصباح الجميل والمكان- أيضا- إلى محطة باب الحديد؛ ليركب القطار المتوجه إلى قليوب؛ لقضاء وقت في ضيعة له هنالك، وتدور الأحداث المحبوسة داخل عربة القطار فيما بين ستة من الشخصيات الرئيسة، هي بحسب ترتيب الظهور في القصة: (الراوي، الشيخ المعمم، التلميذ، الأفندي، الشركسي، العمدة) ولا نجد في القصة سوى شخصية فرعيّة واحدة، وهي شخصية بائع الصحف.

ينبني الحدث الرئيس حول قرار اتخذته وزارة المعارف بمصر آنئذ بتعميم التعليم ومحاربة الأمية، وهو القرار الذي سال حديثُه في البداية بين الراوي والشركسي، ثم تراشق ليدخل فيه العمدة، والشيخ المعمم، والتلميذ، في حين ظل الأفندي متخذًا موقفًا سلبيًّا، وجاءت ردود فعله على الحوار الدائر من حوله دالةً على أنه ضد هذا القرار؛ ليكون بذلك في صف العمدة والشركسي والشيخ المعمم، في حين يقف التلميذ والراوي على مسافة واحدة في تبني قرار تعميم التعليم واستحسانه.

إن قصة " في القطار" لم توحّد فيما بين وجهاتِ نظرِ كلِّ شخصيةٍ من الشخصيات سواء في ذلك الشخصيات المتفقة مع القرار أو المعارضة له؛ لأن لكل رأي دوافعَ وخلفياتٍ ثقافيةً وإيديولوجيات تختلف من شخصية لأخرى، وهو ما يضمن صلاحية القصة لتعدد الأصوات، فقد منحهم تيمور جميعا حرية التعبير عن آرائهم، وهو ما يعرف بالتماثل والتناظر في وجهات النظر؛ إذ لم يحْجُرْ على أي شخصية في إبداء رأيها، بل ترك لكل شخصية التعبير وَفق منظورها، وذلك أملا في كشف الحقيقة وإظهارها، بالإضافة إلى أمر آخر مهم، وهو فكرة التعايش الحرّ، التي أراد "تيمور" أن يحققها فيما بين هذه الشخصيات المتباينة في مواقفها، وهذا الأمر يتطابق تمامًا مع ما امتدحه "باختين" في شخصيات دويستويفسكي؛ إذ رأى أن شخصيات دويستويفسكي ليست عبيدا، وإنما هي شخصيات حرة مؤهلة للوقوف جنبا إلى جنب مع مبدعها في إحداث وعي مباين[١]، ووَفق ذلك تنتهي أحداث القصة بنزول الراوي من القطار في محطة قليوب، لكنّ صدى الحديث لم يخفت داخل

(١) ينظر: باختين، ميخائيل: قضايا الفن والإبداع عند دويستويفسكي، تر: جميل نصيف التكريتي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦م، ص١٠.

عربة القطار، وهي نهاية مفتوحة تجعل المتلقي أو القارئ شريكا في هذه الحوارية المفتوحة في القصة، التي سنحرص على الوقوف على أهم مظاهر تعدد الأصوات فيها، وذلك في الجزء المخصص للجانب التطبيقي من هذا البحث.

المطلب الأول

تعدّد الأصوات: المفهوم والشروط

- أولا: المفهوم

إنّ من أهم ما يمكن تقديمُه من مبررات حول ظهور السرد الروائي ذي الأصوات المتعددة (البوليفوني)، ما قدمه الفيلسوف الألماني"ثيودور أدورنو" من رؤى نختصرها في أن شبكة العلاقات الاجتماعية والمؤسسية والإيديولوجيات في العالم من حولنا، التي يعمل السرد على تمثيلها ومحاكاتها- لم يعد بمقدور السارد التقليدي أو النمطي المعروف بالراوي العليم أن يعمل على تشخيص ذلك الواقع المتعدد والمتناقض انطلاقا من صوت الراوي الواحد(١)، وهذا المبرر يعكس استجابة الفنون السردية للتغيير تلبيةً لأمرين، الأول: يتمثل في طبيعة هذه الفنون في رعايتها لحرية التعبير، وكل ما من شأنه أن يحقق هذه الحرية، فإن الرواية وفنون السرد تسعى لاستقطابه وتوظيفه ولو كان منتميا لفن آخر، أما الأمر الثاني، فيكمن في أن إبداع الرواية المتعددة الأصوات يُعَدُّ مقدرة فنية خالصة لدى السارد، بشرط التحرر من نرجسية الإبداع، التي تغلق عليه منافذ التعدد، وتحول بينه وبين الوصول لخطاب سردي متعدد الأقطاب والرؤى والفضاءات.

وإذا كنا قد بدأنا في ذكر مبررات ظهور السرد البوليفوني أو المتعدد الأصوات، فإنما كان ذلك لعِلَّة مهمَّة، بيانُها أن تعدد الأصوات في الرواية لم يعد ترفًا إبداعيًّا؛ لكونه مرتبطا بجوهر الفن، وغايته التي من أجلها يُقرأ، ومن ثمّ فإن علينا الآن أن نرتد لنكشف عن مصدر المصطلح من أين جاء؟ وهو ما خاضت فيه بحوث كثيرة(٢)، يصير اجترار ما قالته -هنا- ضربا من العبث البحثي، لكننا في الوقت نفسه نلملم خصائص المصطلح في أصله الموسيقي، وكيف أسهم في تحديد شروطه في الجانب السردي.

في علم الموسيقى يُعَدُّ وصف تعدد الأصوات مرتبطًا بتزامن مجموعة من الألحان من خلال المزج أو التأليف أو التضعيف، مما يعني أن الصوت يتمازج متزامنا مع آخر؛ لينتج "صوتا كرنفاليا متعدد الأنماط لكنه متحد في آن،...فهذه البوليفونيات تعني السماح للألحان بأن تتزامن من دون أن تتقاطع أو يفسد أحد الألحان اللحن الآخر؛

(١) يراجع، أدورنو، ثيودور: وضعيّة السارد في الرواية المعاصرة، تر: محمد برادة، مجلة فصول، ع (٢٤)، ١٩٢٣م، ص٩٤.

(٢) من هذه الدراسات المهمة نحصي دراستين، الأولى دراسة بوعزة، محمد: البوليفونية الروائية، بحث منشور بمجلة الفكر العربي، تصدر عن معهد الإنماء العربي -بيروت، ع (٨٣)، شتاء ١٩٩٦م. ص٨٦. والدراسة الثانية الوافية في هذا الجانب - أيضا- دراسة قبيلات، نزار: تعدد الأصوات في الرواية، المفهوم والتوجهات النقدية، مجلة فكر وإبداع، مجلة محكمة تصدر عن رابطة الأدب الحديث بجامعة عين شمس بمصر، ج(٥٧) فبراير ٢٠١٠م، صص (٢٠١-٢٤٣). ينظر الجزء الخاص بالأصل الموسيقي لمصطلح تعدد الأصوات: ص٢٠٢-٢٠٦.

طاغيا عليه بصوته أو مشابها له في نوعه"[١] ومن هذا التوصيف للتعدد الموسيقي للأصوات يتضح لنا أن الصوت لا يكون متعددا إلا إذا تآلف مع غيره، بشرط ألا يكون هذا التآلف لاغيا (طاغيا) على الصوت الآخر، وألا يكون مُتحدا فيه؛ فيصير هو هو، وهذا التوصيف جعل تعدد الأصوات في السرد الروائي مرتبطا بشروط تعدد الألحان في الجانب الموسيقي، فالأصوات في الرواية يجب ألا يلغي بعضها بعضا، فمن الممكن أن تتنافر وتتضاد في وجهات نظر متباينة، ولكن بشرط أن تبقى في إطار حواري تفاعلي، كما يجب أن يكون الصوتُ مُعبّرا عن فكرٍ غير مُتحد في الآخر.

ومن هنا تُعرف الرواية البوليفونية بأنها:" الرواية التي تتسم بتفاعل عدة أصوات أو حالات من الوعي أو الرُّؤى"[٢] وكما أن الألحان في الموسيقى ينبغي ألا يلغي بعضها بعضا، فكذلك الراوي في الرواية البوليفونية أو السرد متعدد الأصوات يجب ألا يمارس سلطة أعلى على بقية الأصوات في السرد، كما يجب أن يكون لكل شخصية (صوت) إيديولوجيًا خاصة بها، ووجهة نظر تميزها عن بقية الشخصيات الأخرى، وهو ما يسمى بالتناظر أو التساوي، الذي لا يطال الشخصيات داخل العمل فقط، بل إن القارئ يجب أن تُمنح له حرية التعبير عن صوته الخاص، وذلك على حد تعبير يمنى العيد:" إن القول السردي يكتسب فنيته بديمقراطيته، أي بانفتاح موقع الراوي على أصوات الشخصيات بما فيها صوت السامع الضمني، فيترك لهم التعبير الخاص بهم "[٣].

ويعود الفضل للفيلسوف والمُنَظِّر الأدبي الروسي ميخائيل باختين Mikhail Bakhtin في اكتشاف جمالية الرواية المتعددة الأصوات وإظهار جماليتها، وذلك من خلال دراسته لأدب دويستويفسكي، وقد أرجع ظهور الرواية المتعددة الأصوات إلى ظهور الرأسمالية؛ إذ جاء ظهورها ردّةَ فعل على مظاهر الرأسمالية المتوحشة، ورأى أن ظهور البوليفونية في أعمال دويستويفسكي كانت مرهونة بمناهضة النظام الإقطاعي[٤]، ولعل هذا الأمر نلمحه في قصة "في القطار"، فقد ناقش فيها تيمور قضية الإقطاع وتوحشها في مصر آنئذ من خلال شخصية الشركسي والعمدة.

لقد رأى باختين أن تعدد الأصوات في العمل الروائي يجعل منها خطابا غير منجز، صالحا للتداول من خلال تعدد الفضاءات، كما حدد العلاقة فيما بين الروائي والشخوص، ورأى أن بين الروائي والشخوص علاقة اكتشاف لا رضوخ، هذه العلاقة تكون متناظرة تفضي إلى اختلاف فيما بين الشخصيات والروائي، أو بينها وبين بعضها، الأمر الذي يجعل الخطاب الروائي مفتوحا على عدد كبير من الاكتشافات ووجهات النظر.[٥]

(١) قبيلات، نزار: تعدد الأصوات في الرواية، مرجع سابق، ص٢٠٣.

(٢) برنس، جيرالد: قاموس السرديات، تر: السيد إمام، سبريت للنشر والمعلومات، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص٤٤.

(٣) العيد، يمنى: الراوي: الموقع والشكل، بحث في السرد الروائي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٦م، ص١١-١٢.

(٤) باختين، ميخائيل: قضايا الفن الإبداعي عند دويستويفسكي، مرجع سابق، ص٢٩.

(٥) لتعميق هذه الفكرة يراجع، باختين، ميخائيل: الملحمة والرواية، تر: جمال شحيد، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٢م، ص١٢

لقد تطرق باختين في رصده لتعدد الأصوات عند دويستويفسكي إلى دراسة الحوارية، وأنماط اللغة ومستوياتها، وتعدد وجهات نظر الشخصيات، خاصة أنه لاحظ أن" ما يناهز نصف أقوال المرء إنما تصدر عن الآخر"[١] وإن كان كلامه يخص المجتمع، فإنه لاحظ ذلك في أعمال دويستويفسكي من خلال جريان أشكال لغوية ذات أصول مختلفة بين متكلمين ينتمون لمجتمع واحد.

وممن لهم باع في التنظير لتعدد الأصوات الناقد الفرنسي "جيرالد برنس"، الذي فرّق بين الرواية البوليفونية والمونولوجية، وأبانَ عن أن الراوي في الرواية البوليفونية لا ينظر من منظور فوقي، بل هو مشارك لبقية الشخصيات في وجهات النظر المطروحة، أما الراوي في الرواية المونولوجية فيبتلع الأصوات ويلغيها من خلال سلطة عليا يمارسها عليهم، ولديه القدرة من خلال هذه السلطة أن يتلاعب في المسار الزمني المكفول للشخصيات؛ ليُغيّبَ بعضها ويجعل الهيمنة لمنظوره هو، وذلك لتبنّيه رؤية أحادية[٢]، ولا يفوتنا هنا أن نوضح أن "برنس" يقصد بالرواية المونولوجية تلك التي تتميز بأحادية الحوار، فهو حوار غير متفاعل، وهو مختلف عن الحوارية التي اشترطها باختين لتعدد الأصوات، واشترط لها أن تكون متفاعلة أو كرنفالية.

وإذا كان "برنس" قد ركز على الراوي في إظهار الفرق بين الرواية البوليفونية والمونولوجية، فإن "تودروف" قد اهتم بالحوار، وإظهار ما يميزه في الرواية المتعددة الأصوات، يقول:" فالحوار في رواية تعدد الأصوات يعبر عن صراع أبديّ أزليّ متغير دومًا بين النزوع إلى التوحيد والنزوع المضاد، الذي يحافظ على التنوع والاختلاف"[٣]

ولا يمكننا التعريف برواية تعدد الأصوات دون التعريج على الناقد التشيكي ميلان كونديرا، الذي أسهم في تقديم إضافات مهمة في سبيل وضع محددات للتعدد الصوتي، تكمن أهميتها في كونها صادرة عن كونديرا بوصفه ممارسا روائيا وليس مجرد مُنَظِّر، ومن هذه الإضافات ما أسماه باسم التزامن، ويقصد به أن الرواية البوليفونية تقوم على زمن دائري ذي نقطة انطلاق مرتدة على نفسها تبدأ ثم تعود ثانية، لا أن تبدأ ثم تأتي اللحظة التالية، فهي عنده نقيض للتأليف وَفق خطٍّ واحد، يقول في شروط الصوت الروائي البوليفوني:" يتوجب ألا يهيمن أيُّ صوت، ويتوجب ألا ينحصر أي صوت في مجرد مصاحبة بسيطة"[٤]، وقد تطرق كونديرا إلى أهم ميزة جعلت من دويستويفسكي روائيًّا كبيرًا، يقول:" إن ما يجعلُ دويستويفسكي مفكرا كبيرا هو فقط كونه روائيًّا،

(١) سيوفي، جيل، ودان فان رامدونك: باختين والتعدد الصوتي، تر: سليم العمري، مجلة العرب والفكر العالمي، مجلة محكمة تصدر عن مركز الإنماء القومي– بيروت، ع (٢٥، ٢٦)، ٢٠٠٩م، صص (٩٦–١٣٦) الاقتباس ص ١٠٠.

(٢) ينظر: برنس، جيرالد: قاموس السرديات، سبق توثيقه، ص٤٤.

(٣) تودروف، تزفيتان: ميخائيل باختين، المبدأ الحواري، تر: فخري صالح، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٦م، ص١٧.

(٤) كونديرا، ميلان، فن الرواية، تر: خالد بلقاسم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠١٧م، ص ٨٦.

ومعنى ذلك: أنه يعرف كيف يخلق في شخصياته عوالم ثقافية غنية ومستجدة على نحو خارق"[١].

ولم يكن تعدد الأصوات محصورًا في هذا التناول، بل وجد له طريقًا في التناول داخل التناص عند جوليا كريستيفا، التي طوّرت حوارية باختين؛ لتصنع منها الامتصاص الحواري بين النصوص، وهذا الامتصاص تعرفه بأنه: " نصوص تتم صناعتُها عبر امتصاص، وفي نفس الوقت عبر إعادة هدم للنصوص الأخرى للفضاء المتداخل نصيا"[٢]، كما تناول ديكرو تعدد الأصوات من خلال البُعد اللساني التداولي؛ مطبقا إياه على الروابط التداولية والافتراض المسبق، وغيرها من الوجهات التلفظية والحجاجية[٣].

ثانيا: شروط السرد المتعدد الأصوات

يمكننا من خلال ما قدمناه حول مفهوم تعدد الأصوات أن نقف على أهم شروط رواية تعدد الأصوات ومحدداتها، وهو ما نجمله في الآتي:

– أن يتخلص المؤلف من النظرة الأحادية الفوقية في إدارة السرد، وأن يمنح الراوي والشخصيات حرية التعبير عن وجهات نظرها، وإن تباينتْ عن وجهة نظره.

– يشترط للروائي في سرده متعدد الأصوات أن يسمع كل الأصوات في أعماله ويفهمها، وأن يشرك المثقف المنحدر من طبقات الشعب الدنيا في الحوار السردي، وأن يتقن التحليل النفسي العميق الذي يكشف عن تعدد مواضيع الحياة، وأن يظهر القدرة على رؤية العالم متعايشا برغم تناقضاته[٤].

– يشترط لتعدد الشخصيات في الرواية البوليفونية، أن تصدر كل شخصية عن إيديولوجيا خاصة بها، كما ينبغي أن يكون لكل شخصية أسلوب تثبت به هذه الإيديولوجيا، وأن تُمنح لجميع الشخصيات صلاحية الحضور بالصوت والهيئة، ومن سمات الشخصيات– أيضا– أنها تختلف في عاداتها وتقاليدها وفي البيئة الحاضنة لها، وفي أدائها وأنماطها اللغوية التي توظفها في الحوار، وفي ردة الفعل المنعكسة تجاه الموضوع المركزي.

– أن يكون هدف رواية تعدد الأصوات هو "محاصرة الحقيقة وكشفها من جوانب متعددة؛ أملا في أن تكتمل الصورة النهائية"[٥].

– قيام رواية تعدد الأصوات قيامها على الحوارية[٦]، والحوارية تختلف عن الحوار، فالحوار في شكله الداخلي أو الخارجي ينمُّ عن أحادية، أما الحوارية فهي تحاور

(١) السابق: ص٨٩.

(٢) كريستيفا، جوليا، علم النص، ترجمة فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم، دار توبقال، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٧م، ص٧٨.

(٣) يراجع بحث: تابتي، يمينة: تعدد الأصوات في المواقف والخطابات للنفّري، مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية، مركز جيل البحث العلمي، ع(٤٥)، أكتوبر ٢٠١٨م، صص (١٣٩–١٥٢).

(٤) هذه الشروط رصدها باختين في دراسته لأعمال دويستويفسكي، وجعل توافرها في أعماله سببا من أسباب ريادته. يراجع: باختين، ميخائيل: قضايا الفن والإبداع عند دويستويفسكي، ص٤٤.

(٥) قاسم، سيزا، ميرامار والنكتة، مجلة فصول، تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع(٤) مج(١١)، أكتوبر ١٩٩٢م، صص(١٤٤–١٥٦) الاقتباس: ص١٤٦.

(٦) ينظر ما كتبه حميد لحميداني عن المنطق الحواري في الرواية، وذلك في كتابه: أسلوبية الرواية، منشورات دراسات، الدار البيضاء، ١٩٨٩م، ص ٣٩–٤٠.

وتفاعل كبير داخل إطار مُوسّع من ردات فعل ديناميكية فاعلة، ويشترط لهذا التحاور أن يكون متساويا متناظرا فيما بين الشخصيات جميعا على حد سواء، كما أن الحوارية تعد الوسيلة الأنجع، التي يُنشئ من خلالها المؤلف وعيَه الروائي، فهذا التحاور يُعدُّ حاملا للوعي ومنتجًا له.

– أن تلغي البطولة المركزية، وتقف ضد قيام الراوي العليم، وآليات التبئير.

– يجب في لغة الرواية البوليفونية أن تكون ذات مستويات متعددة تتكشف بانكشاف تعدد الحوار، ولا يكون خضوعها لمعايير علوم اللغة الشكلية الصِّرفة مُهمًّا، وإنما الأهم هو الجانب الأدائي الذي يعبر به كل صوت عن وجهة نظره، وتحتل الكلمة دورا كبيرا؛ لكونها "تعكس أنا الشخصية"(١)، مع الأخذ في الحسبان أن ملفوظ كل شخصية يُنتج عددا هائلا من التنوع، ويُكَوْثر وجهات النظر المطروحة، ويُسهم في تناسل حواراتٍ متناغمةً برغم ما قد تشتمل عليه من تناقض.

– أن يضفي هذا الحشد من التنوع في الأفكار ووجهات النظر والأصوات تماسكا على الرواية؛ لأن التعدد في الرواية البوليفونية لا يتقدم في شكل حكي تتابعي، وإنما تكون له ارتدادات ربما تفكك من وحدة الحدث، لكن في النهاية لابد من إحداث وعي كلي متماسك تخرج به الرواية.

– نِشدان رواية تعدد الأصوات مبدأ الحرية والديمقراطية في طرحها.

وفي نهاية هذا المطلب نجد أن سياقات إنتاج قصة " في القطار" وموضوعها قد جعلت منها طرحا مواكبا لشروط تعدد الأصوات، كما أن تعدد شخصياتها، والحوارية المتفاعلة، وأنماط اللغة، وحرية التعبير الممنوحة من الراوي للشخصيات في التعبير عن وجهات نظرها، وما تمثله كل وجهة نظر من إيديولوجيا، تجعل منها خطابا قصصيا بوليفونيا، وهو ما يجعلنا نتوجه لاستكشاف هذا التعدد من خلال الممارسة التطبيقية في المطلب الثاني.

المطلب الثاني

تعدد الأصوات ومظاهره في قصة " في القطار"

أولا: الوعاء البوليفوني للقصة

لو أنني شرعتُ في دعوة مجموعة من الناس إلى حوارٍ ما، ثم هممتُ بوضع ميكروفون أمام بعضهم، ولم أضعْه أمام بعض آخر، فهذا يعني أنّ هناك نيّةً مُبيّتةً لحجب بعض الأصوات المشاركة في هذا الحوار. هذا المثال التقريبي عكْسُه تماما ما أطلقنا عليه هنا (الوعاء البوليفوني)، ونقصد به المؤشرات الدالة على رعاية "محمد تيمور" لفكرة تعدد الأصوات في قصته، وكيف مهّدَ لها الطريق، وهيّأ لها مسرح الأحداث، وهو ما يمكن أن نلمحه في النقاط الآتية:

١– الراوي في القصة يحمل همًّا لقضايا الناس من حوله، وقد ظهر ذلك من خلال الوصف الذي أظهره منتميا للطبقة الأرستقراطية، والمقرر أن هذه الطبقة في

(١) علوش، سعيد، معجم المصطلحات الأدبية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٥، ص١٣٦.

الأصل تعيش لنفسها، ولا يشغلها ما يشغل بقية الناس في الطبقات الدنيا من هموم، لكن تيمور جعل الراوي عكس ذلك، يقول في مفتتح القصة:" صباح ناصع الجبين يُجلي عن القلب الحزين ظلماته، ويرُدُّ للشيخ شبابه، ونسيم عليل ينعش الأفئدة ويُسرّي عن النفس همومها، وفي الحديقة تتمايل الأشجار يمنة ويسرة كأنها ترقص لقدوم الصباح، والناس تسير في الطريق وقد دبّت في نفوسهم حرارة العمل، وأنا مكتئب النفس أنظر من النافذة لجمال الطبيعة، وأسائل نفسي عن سر اكتئابها فلا أهتدي لشيء..." [١]، ومما يؤيد هذا الهمّ عند الراوي أنه توجه؛ ليتخلص من هذا الاكتئاب إلى محطة القطارات، يقول:"**وابتعت تذكرة- درجة ثانية- وركبت القطار**"[٢] فهذا الاعتراض (درجة ثانية) يدلنا على تعمُّد وقصدية في ركوب هذه الدرجة؛ رغبة من الراوي في الاختلاط بأبناء الطبقات الأخرى، الذين يَسْهُل مجاورتهم في هذه الدرجة، وكأنه يريد التعرف إلى همومهم، ومشاركتهم إياها.

٢- تردد فعل القراءة في القصة أكثر من مرة، وهو فعل له دلالة على الوعي، وقد التصق بالراوي في موضعين:" تناولت ديوان موسيه وحاولت القراءة، سمعت صوت بائع الجرائد يطن في أذني...فابتعت إحداها وهممت بالقراءة"[٣] وبالتلميذ في موضع :" ثم أخرج من محفظته رواية من روايات مسامرات الشعب، وهمَّ بالقراءة..."[٤] كما التصق بالشركسي مرة:" اختطف الجريدة من يدي دون أن يستأذنني وابتدأ بقراءة..."[٥] ولكن فعل القراءة هنا جاء نفعيا يختلف تماما عنه عند الراوي والتلميذ، كما جاء فعل القراءة –أيضا- بمعنى ترديد الشيء المحفوظ، وهو ما ورد منتسبا في القصة إلى العمدة:"جلس العمدة بجواري بعد أن قرأ سورة الفاتحة" [٦]، في حين وصف الشيخ في القصة بانعدام الفَهم، وترديد محفوظات في سياقات خاطئة، وكذلك الأفندي الموظف، الذي كان يردد أناشيد تليق بباعة الفجل والترمس[٧]، والمقصد من وراء رصدنا لفعل القراءة هنا أن "تيمور" عدّها ثيمة موظّفة للدلالة على الوعي والوعي المضاد، ومهّد من خلالها لرصد وجهات النظر، التي ستنطق بها كل شخصية.

٣- اختيار الشخصيات بعناية لتمثل جميع طبقات الشعب المصري في ذلك الوقت، فهناك الراوي ويمثل طبقة أرستقراطية كما تقدّم، والشيخ يمثل الطبقة الدينية، والشركسي يمثل طبقة الإقطاعيين، والموظف يمثل الطبقة المتوسطة، والعمدة يقف بين الدنيا وطبقة الإقطاعيين، والتلميذ يمثل طبقة الفلاحين، ولكل طبقة من هذه الطبقات حاضنة بيئية وعادات وتقاليد، كما لها سمت لغوي، وأفكار متباينة، وهو ما يخدم تعدد الأصوات في القصة.

(١) تيمور، محمد: ما تراه العيون، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٥م، ص٩. وقد طبعت المجموعة لأول مرة سنة ١٩٢٢م، ثم أعادت طباعتها الدار القومية بمصر سنة ١٩٦٤م.

(٢) ما تراه العيون، ص٩.

(٣) السابق: ص٩.

(٤) نفسه: ص١٠.

(٥) السابق: ص١٠.

(٦) نفسه.

(٧) نفسه: ص١٠.

٤- الزمان والمكان في القصة محدودان جدا، فالزمان لا يتخطى الساعتين، والمكان عربة القطار، لكن هذا التحديد في الأصل تحديد ظاهري؛ إذ إن تيمور جعل نهاية القصة مفتوحة زمانيًّا، حين جعل الراوي ينزل في محطة قليوب، مغادرًا بقية الشخصيات، التي ستُكمل سفرها، أما القطار فحركته الدائبة ووقوفه في محطات توقف، كانت بمثابة وجود أمل في التغيير، وأن الحوار الذي دار في هذه العربة وإنْ توقّف لكنه سيتجدّد مرة أخرى، وكأن القصة في إطارها الضيق زمانيا ومكانيا تعكس حالة الصراع، التي رجا تيمور من ورائها إحداث تغيير سريع في موضوع الإصلاح الاجتماعي الذي كان قد طرحه في القصة.

ثانيا: الشخصيات وتعدد الإيديولوجيا.

من المظاهر المهمة لتعدد الأصوات في القصة تعدد شخصياتها، فكل شخصية من الشخصيات التي زخرت بها القصة مُنحت مساحةً من السرد ووحداته تكاد تتساوى مع الأخرى، إلا في بعض الأحيان التي يُغيِّب فيها "تيمور" بعضا من هذه الإمكانات الممنوحة، بغرض بنائي فنّي لا بغرض احتكاري للمؤلف، وهو ما فعله مع شخصية التلميذ، فقد جعله آخر من شارك في الحوار، وبرّر ذلك لحداثة سنّه[١]، لكنه في الوقت نفسه حين منح له الكلام أعطاه حرية التعبير عما في نفسه حيال قضية تعميم التعليم، التي أثارتها القصة، كما رسم له أداء قويا من جهة المنطق والحجة.

إن من الشروط المهمة التي حددها "باختين" للشخصيات في رواية تعدد الأصوات أن تكون صاحبة إيديولوجيا، وقد انتقد أعمال شكسبير، فقال عن أبطالها أنهم "ليسوا حملة إيديولوجيات"[٢]، ولكن قبل أن نتلمس تعدد الإيديولوجيا المعبر عنها في القصة، نعرض في عُجالة لمفهوم (الإيديولوجيا) وكيف تتكون؟، فالأصل اليوناني لكلمة (الأيديولوجيا) يعني "علم الأفكار"[٣] وقد شاعت في القرن الثامن عشر مع قيام الثورة الفرنسية وما تبعها من جدل فلسفي وسياسي، وتُعرَّف في الاصطلاح بأنها" مُجمل التصورات والمعتقدات والأفكار، وطرق التفكير لمجموعة؛ سواء كانت أمة أو طبقة أو فئة اجتماعية أو طائفة دينية، أو حزبا سياسيا، وتكون الإيديولوجيات عادة مشروطة بالظروف المناخية والعادات"[٤]، وقد آل المصطلح بعد ذلك ليستقر في حِضن السياسة؛ مكتسبا الصبغة السياسية المحضة، وذلك في الدلالة على" كل مذهب تستلهمه الحكوماتُ والأحزابُ، وتستمد منه آراءها ومواقفها"[٥]، والإشارة إلى دخول الإيديولوجيا في المعترك

(١) ما تراه العيون، ص١١. يقول الراوي عن التلميذ:" أما التلميذ فكانت تظهر على وجهه سيما الاشمئزاز، ولقد همّ بالكلام مرارا فلم يمنعه إلا حياؤه وصغر سنه"

(٢) باختين، ميخائيل: قضايا الفن والإبداع عند دويستويفسكي، مرجع سابق، ص٥٠.

(٣) ينظر: دعبس، يسري، معجم المصطلحات السياسية، البيطاش سنتر للتوزيع والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٩م، ص٢٠٢.

(٤) سعيد، جلال الدين، معجم العلوم الاجتماعية والفلسفية، نيويورك، ١٩٤٤م، ١٤٩.

(٥) سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ٢٠٠٤، ص٧١.

السياسي يعني تجريدها من جوهرها، وتحويلها إلى مجرد شعارات جوفاء ترتبط بالمنافع المكتسبة، وهو ما يتردد في شعارات الرأسمالية، والاشتراكية، والليبرالية، والراديكالية، وغيرها.

ووَفق هذا التنظير لمصطلح الإيديولوجيا يمكننا التعبير عنها في القصة من خلال الرؤية التي تتباها كل شخصية حول القضية المطروحة الخاصة بتعميم التعليم وجعله حقا لأبناء الفلاحين، ولقد نجح "تيمور" في أن يجعل سلوك كل شخصية ومظهرها الخارجي عاكسا للمعتنق الإيديولوجي الذي تتبناه، ولكي نستبين هذه الرؤى جميعا، نضع الجدول الآتي:

جدول رقم (١)

م	الشخصية	الوصف السردي
١	**الراوي**	استسلمت للتفكير...، مكثت حينا أفكر، تناولت ديوان موسيه، وحاولت القراءة فلم أفلح..، سمعت صوت بائع الجرائد فابتعتُ إحداها وهممت بالقراءة.."ص٩
٢	**الموظف**	"فإذا بأفندي وضّاح الطلعة، حسُن الهندام، دخل غرفتنا وهو يتبختر في مشيته، ويردد أنشودة طالما سمعتها من باعة الفجل والترمس" ص١٠
٣	**الشيخ**	"خلع مركوبه الأحمر، بصق على الأرض ثلاثا ماسحا بشفتيه بمنديل أحمر، أخرج من جيبه مسبحة ذات مئة حبة وحبة، وجعل يردد اسم الله والنبي والأولياء"ص٩
٤	**الشركسي**	"دخل شيخ يبلغ الستين، أحمر الوجه برّاق العينين، وكان ممسكا مظلة أكل عليها الدهر وشرب، أما حافة طربوشه فكانت تصل إلى أطراف أذنيه، وجلس أمامي وهو يتفرس في وجوه رفقائه المسافرين كأنه يسألهم من أين هم قادمون وإلى أين هم ذاهبون؟" ص١٠
٥	**العمدة**	"وصعد منها لغرفتنا أحد عُمد القليوبية، وهو رجل ضخم الجثة كبير الشارب أفطس الأنف، له وجه به آثار الجدري، تظهر عليه مظاهر القوة والجهل"ص١٠
٦	**التلميذ**	"نظر إليّ الشاب كما نظرتُ إليه، ثم أخرج من محفظته رواية من روايات مسامرات الشعب، وهَمَّ بالقراءة.."ص١٠

إن الوصف في السرد يؤدي إحدى وظيفتين؛ تزيينية حين يَرِد في استراحة ما بين الأحداث السردية، ووظيفة دلالية تفسيرية، وذلك حين يكون المقطع الوصفي في خدمة القص، وعنصرا رئيسا في العرض(١)، وقد كشف لنا "محمد تيمور" من خلال الوظيفة الثانية- كما رصدنا في الجدول- أبعاد كل شخصية وما يكتنفها من جوانب نفسية وفكرية وثقافية، فالراوي يمثل صوت العقل في انتمائه إلى الطبقة المثقفة ذات الوعي النوعي، أما الموظف، فإن الوصف الذي قُدِّم له يضعه في طبقة المُفرَّغين ثقافيا، الذين يضاد مظهرُهم مخبرَهم؛ لذا فهو يمثل الصوت الزائف السلبي منعدم القيمة، في حين يأتي وصف الشيخ المنتمي إلى الطبقة الدينية مُظهرا رجل الدين في صورة (درويش) لا يأخذ من الدين إلا ظاهره؛ لذلك عَنَى الوصف بالجانب السميائي، الذي يَدُلُّكَ على معرفة رجل الدين من خلال أقواله وملبسه دون أفعاله. ولقد جاء وصف الراوي للشركسي مُمْعِنا في تفاصيل (السن، الملامح، الهيئة) كما غاص الراوي في خبيئته؛ فأخرج لنا كيف أن هذا الرجل يتطفل على الآخرين، ويقرأ وجوههم، ويتساءل عمّا لا يعنيه، وهو ما يُمهد لصورة الشركسي الإقطاعي المنتفع صاحب المصالح الشخصية،

(١) يراجع: بحراوي، حسن: بنية الشكل الروائي (الفضاء، الزمن، الشخصية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٠، ص١٧٦.

التي تجعله يقف في مجابهة كل فكرة تدعو للإصلاح الاجتماعي، وإذا كان الراوي لم يتدخل في إصدار حكم على أحد من الشخصيات، وإنما ترك للوصف أن يفصح عما يريد، وذلك في وصف شخصية (الموظف، والشيخ، والشركسي، والراوي نفسه) إذا كان ذلك كذلك، فإن الشخصية الوحيدة التي أردف وصفها بإطلاق حكم صريح عليها لهي شخصية (العمدة)، وذلك حين وصفه بالقوة والجهل، وفي اعتقادي أن هذا التذمر في إعلان وصف (العمدة) بهاتين الصفتين التقريريتين من جهة الراوي، إنما يرجع إلى كون (العمدة) قد تبنّى فكرا جعله أضل من حمار أهله–كما تقول العرب في أمثالها– فهذا الرجل يحمي الإقطاعيين والسلطة معا مقابل فُتات، وقد انسلخ من هويته وانتمائه لطبقته الرئيسة وهي طبقة الفلاحين، من أجل منفعة شخصية، ويعمل جاهدا على سلب طبقة الفلاحين من كل استحقاق، حتى لو كان مجرّد استحقاق إنساني، وهو ما يظهر في آرائه التي أدلى بها في النقاش الذي دار حول قضية تعميم التعليم.

أما وصف التلميذ، فقد جاء مقتضبا بالقدر الذي يعكس لنا ضعفه، لكن الوصف في الوقت نفسه وَشَى ببوادر قوةٍ اكتنفته، وقد عبّر عنها الراوي من خلال فعل الاسترسال فيما بينه وبين التلميذ (نظر إليّ الشاب كما نظرت إليه)، ونلاحظ هنا أمرا مُهما، يتمثل في أن الراوي في هذا المقطع استخدم وصف (الشاب) في الدلالة على التلميذ، وهو بُعدٌ يعكس قوةً من وجهة نظر الراوي، في حين يرجع لوصفه بـ(تلميذ) في بقية المقاطع، وبخاصة في الحوارية التي دارت حول قضية تعميم التعليم، كما اجتمع التلميذ مع الراوي في ممارستهم لفعل القراءة، الذي يدل على الوعي كما سبق وبيّنّا.

وإذا كان الوصف السابق وصفًا قَبْلِيًّا للشخصيات قبل تحاورها حول قضية (تعميم التعليم)، فإن الوصف السردي لها أثناء التحاور كان كاشفًا بدقة عن وجهة النظر التي تبنتها كل شخصية، وهو ما نضع له الجدول الآتي:

(جدول رقم ٢)

م	الشخصية	الوصف السردي أثناء التحاور
١	**الراوي**	" ولم أطق سكوتا على ما فاه به الشركسي...فالتقطت الجريدة من الأرض، وقلت: وأي جناية؟" ص١١
٢	**الموظف**	"أما الأفندي ذو الهندام الحسن، فإنه قهقه ضاحكًا وصفق بيديه...وضحك عدة ضحكات متتاليات...والأفندي ذو الهندام الحسن ينظر لملابسه ثم ينظر لنا ويضحك" ص١١، ١٢.
٣	**الشيخ**	"جرى هذا الحديث والأستاذ يغط في نومه...فصاح بملء فيه صيحة أفاق لها الأستاذ من نومه... فهزّ الأستاذ رأسه وتنحنح وبصق على الأرض...وعاد الأستاذ إلى خموله، وأطبق أجفانه مستسلما للذهول" ص١٢،١١.
٤	**الشركسي**	"ولم يمهلني الرجل أن أتم كلامي؛ لأنه اختطف الجريدة من يدي دون أن يستأذني، وابتدأ بقراءة ما يقع تحت عينيه، ولم يدهشني ما فعل؛ لأني أعلم الناس بحدة الشراكسة...مكث الشركسي قليلا يقرأ الجريدة، ثم طواها وألقى بها على الأرض وهو يحترق من الألم، وقال يريدون تعميم التعليم ومحاربة الأمية؛ حتى يرتقي الفلاح إلى مصاف أسياده.."ص١٠، ١١.
٥	**العمدة**	" وأردت أن أُجيب الشركسي، لكن العمدة– حفظه الله– كفاني مئونة الرد، فقال للشركسي وهو يبتسم ابتسامة صفراء: صدقت يا بيه صدقت" ص١١.

م	الشخصية	الوصف السردي أثناء التحاور
٦	**التلميذ**	"أما التلميذ فكانت تظهر على وجهه سيما الاشمئزاز...فاستشاط التلميذ غضبًا، ولم يطق السكوت، فقال وهو يرتجف..."ص١١

تنبغي الإشارة إلى رؤية الراوي السردية هنا؛ فإذا كانت الرؤية السردية تُعَرَّف بأنها:" الكيفية التي يتم بها إدراك القصة من طرف الراوي"(١)، فإن هذه الرؤية لا تنفصل عن الراوي بحال، وتتخذ أشكالًا عدة، منها: الرؤية من الخارج، التي يقدم فيها الراوي أحداثه واصفًا ما يراه من الخارج، ويكون في هذه الحالة راويا (عليمًا)، وهناك الرؤية الداخلية، التي يكون الراوي فيها مشاركًا في الأحداث تاركًا انطباعاته ووجهة نظره عليها؛ بوصفه جزءًا منها، ويسمى بالراوي المشارك أو المصاحب(٢)، ويُعدُّ الراوي في قصة (في القطار) صاحب رؤية داخلية يضفي من خلالها وجهة نظر له على الأحداث، كما يكون شريكًا فيها، وهو ما نلاحظه هنا في الوصف المدون في الجدول الثاني؛ إذ نجد الراوي حريصًا على الإدلاء بوجهة نظره في الأحداث، فيقول مثلا في وصف الشركسي:(لأني أعلم الناس بحدة الشراكسة) ومن المعروف أن الراوي غير القاص، فالقاص هو الكاتب (تيمور) أما الراوي في القصة فهو شخصية متخيلة تُعد رؤيتها هنا ضربا من تعدد وجهات النظر المؤكدة للتعدد الصوتي في القصة.

ومن خلال الوصف السابق في الجدول الثاني يظهر لنا أن (الشركسي، والعمدة، والشيخ)، يُمثّلون جميعًا إيديولوجيا واحدة في رفض قرار الحكومة بتعميم التعليم، في حين يمثل الراوي، والتلميذ الإيديولوجيا المؤيدة والمُناصرة، ويقف الأفندي (الموظف) في دائرة رمادية؛ لكونه نموذجًا للمُغيّب، الذي لا يشعر بما يدور حوله، وعلى الرغم مما يبدو من وجود إيديولوجيتين فقط متناهضتين بين فريقين: (مُعارض، ومؤيد)، فإن الحقيقة أن وراء كل رأي إيديولوجيا لها دوافع تحركها، مما يجعل منها إيديولوجيات متعددة، ولكي يتضح هذا الأمر، فإننا نلاحظ أن الشركسي تُحركه أطماعه الإقطاعية، التي تهددها قضية تعميم التعليم لو أخذت طريقها إلى التنفيذ، وذلك لأن الفلاح مُسَخَّر لرعاية ما يمتلكه الإقطاعي من آلاف الأفدنة دون مقابل، مما يجعله يقف صلدًا ضد القضية؛ لأنها ستحرمه من أن يستغل الفلاحين، وفي الوقت نفسه ستحرك الفلاح للمطالبة بحقوقه، والتحرر من هذه العبودية.

أما إيديولوجيا العمدة المناهضة للقرار، فتقف وراءها شهوة التسلط الممزوجة بالجهل؛ لأن العمدة هو ذراع السلطة التي تُشرعن للإقطاع أفعاله، وتعمل على سلب الفلاحين حقوقهم، وإذا كان من الممكن تفهم وضعية الشركسي في معارضة القرار؛ لأن انتفاعه انتفاع مباشر، فإن دوافع العُمدة لمعارضة القرار هنا ليست لها مبررات منطقية؛ لأنه جزء من طبقة الفلاحين، وكان الأجدر به أن يطالب بحقوقهم، كما قال له التلميذ:" **وإنه** ليدهشني أن تكون فلاحًا وتنحي باللائمة على إخوانك الفلاحين." (٣) أما رجل الدين، فمنطلقاته في بناء قراره المعارض قد انصبتْ على جهل عميق بالدين الذي يتشدق به، ولعل "تيمور" وصفه بالنوم أكثر من مرة؛ رغبة في إيصال دلالة (التغييب) التي يرجوها لهذا النمط من رجال الدين.

(١) تودورف، تزفيتان: طرائق تحليل السرد الأدبي (مقولات السرد الأدبي)، تر: الحسين سحبان، وفؤاد صفا، منشورات اتحاد الكُتَّاب العرب المغاربة، الرباط، ط١، ١٩٩٢م، ص٦١.

(٢) حول أنواع الرؤية السردية ينظر: لحمداني، حميد: بنية النص السردي (من منظور النقد الأدبي)، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩١م، ص٤٨.

(٣) ما تراه العيون، ص١٢.

وكما لم تتطابق دوافع إيديولوجيا رفض قرار تعميم التعليم، فكذلك يمكننا هنا أن نلمح فرقًا فيما بين موقف التلميذ والراوي تجاه القرار؛ إذ يجمعهما التأييد والمناصرة له، ومع ذلك نجد دوافع الراوي تتمحور في دفاعه عن الحقوق التي يؤمن بها، والمبادئ التي يقرأ عنها وتعلمها، والوعي الذي حصّله، أما تأييد (التلميذ) فيعادل وجوده، فالقضية عنده قضية وجود، وقد نجح "تيمور" في أن يقدّم لنا (التلميذ) بوصفه نموذجًا متعلمًا من طبقة الفلاحين؛ لندرك مقدار التنوير الذي يمكن أن يبدد ظلمات الجهل على أيدي أبناء هذه الطبقة إن رعتها الدولة بالتعليم والتنشئة، وقد جاء الوصف السردي للتلميذ وصفًا ثوريًّا (اشمئزاز، استشاط غضبا، لم يطق السكوت...) وهي عبارات تحمل رغبة هذا التلميذ في قيادة مستقبل وطنه بالتعليم والتنوير من خلال تغيير هذا الواقع.

وأخيرا تأتي إيديولوجيا (الأفندي/الموظف) قريبة مما يصلح أن يسمى بـ(حزب الغرباء)، وهذا الوصف على ما يثيره في مخيلة القارئ من هزل وسخرية، لكننا نلفى له صدى في وصف تيمور له في القصة، يقول:"جلس الأفندي وهويبتسم واضعا رجلا على رجل...بعد أن قرأنا السلام فرددناه رد الغريب على **الغريب**"(١)، فهذه الهيئة في الاسترخاء لا تكون إلا لِمَنِ استرخى في جلسته، وقد تتابع وصفه بالضحك المتكرر الموحي بالبلاهة، التي أفضت إلى وقوفه ليكون بلا رأي ذي قيمة في التحاور الذي دار حوله.

ثالثا: الحوار المجهري والحوارية في القصة Dialogism

الحوار المجهري مصطلح لباختين فسّر من خلاله كيف يمكن للروائي أن يُعِدَّ حوارا كبيرا يشتمل على تفاعلات حوارية صغرى، يقول:" إن جميع العناصر والأجزاء الداخلية والخارجية لروايات دويستويفسكي تحمل على تناقضها طابَعا حواريًّا، فقد بنى دويستويفسكي رواياته ضمن حوار كبير تتردد داخل هذا الحوار الكبير حوارات الأبطال الداخلية"(٢)، وكما سبق وبينّا أن الحوارية ليست مجرد تردد كلام بين طرفين، وإنما هي فضاءات متفاعلة بشكل ديناميكي فيما بين الشخصيات، وهذه الحوارية لا يمكنها الظهور إلا من خلال اللغة، التي تتعدد مستوياتها بتعدد أشكال الحوار، وهو الأمر القائم على أسلبتها وتشخيصها في أنماط متفاعلة داخل السرد القصصي.

لقد عَمَدَ "تيمور" في القصة إلى إعطاء حق التعبير لكل الشخصيات المتشاركة، فوجدنا التافه، والمتغطرس الإقطاعي، ورجل الدين السطحي، والتلميذ الطامح، بالإضافة إلى الراوي الذي يمثل بؤرة وعيٍ غير متسلطة، نعم قد أظهر الراوي رأيه صراحة في القصة تجاه قضية تعميم التعليم، لكنه لم يَحجب بقية الأصوات، بل ترك لكل شخصية أن يكون لها وعيها وإن تناقض مع الوعي العام للقصة، الذي يمثل الحوار المجهري، وهو مناصرة قرار تعميم التعليم، وهذا الحوار المجهري ركّب "تيمور" بداخله مجموعة وجهات النظر المتباينة، التي لا يمكن للقصة أن تكتمل في رؤيتها إلا من خلالها.

ويمكننا أن نلمح أهم مظاهر جمالية هذه الحوارية من خلال النقاط الآتية:

(١) ما تراه العيون، ص١٠.

(٢) باختين، ميخائيل: قضايا الفن والإبداع عند دويستويفسكي، ص٦٠.

(١) الحواريّة الطبقيّة

إن من أهم شروط تعدد الأصوات– كما سبق وبينَّا– هو عدم تطابقها، وعلى الرغم من صعوبة استيعاب أن يقوم حوار فيما بين شخصيات لا تتشارك في أدنى درجات الفكر أو الرأي، لكننا وجدنا في قصة "في القطار" كيف أن الطبقات المتناجشة المتصارعة قد عمّها حوار وصراع شرس، وهو ما لمحناه فيما بين طبقة الشركسي وطبقة الفلاحين (التلميذ والشركسي) ، ثم في الصراع الذي دار داخل طبقة الفلاحين(العمدة والتلميذ)، وذلك بوصف العمدة منتميًا بشكل من الأشكال إلى طبقة الفلاحين؛ لكونه فلاحا، لكنه انسلخ عنها، وصار حربا عليها، بالإضافة إلى عمله على مناهضة كل حق من حقوقها، كما نلمح –أيضا– صراعًا مزدوجًا فيما بين الراوي والشركسي من جهة والراوي والعمدة من جهة أخرى (الطبقة الأرستقراطية الواعية وطبقة الإقطاعيين)، كما أسهم رجل الدين من خلال آرائه السطحية الجانحة في نشوب صراع فيما بين الطبقة الإيديولجية التي ينتمي إليها، وهي الطبقة الدينية، وطبقة الفلاحين، أما الموظف أو الأفندي فكان غريبًا كما ظهر في القصة، وتكمن غرابته في (التفاهة) التي تبنّاها، وقد عبر عن ذلك الراوي، فقال:" دخل غرفتنا وهو يتبختر في مشيته، ويردد أنشودة طالما سمعتها من باعة الفجل والترمس، جلس الأفندي وهو يبتسم واضعا رجلا على رجل بعد أن قرأنا السلام، فرددناه ردّ الغريب على الغريب"[١] ولعل في عدم إغفال "تيمور" لشخصية (الأفندي) ما يجعل القصة واقعية؛ إذ إن الحياة لا تخلو من هذا الصنف دوما، وهو ملمح مُهم من ملامح السرد عموما والسرد الروائي والقصصي خاصة؛ " إذ لا تقوم الرواية بدون شخصية إنسانية تجسد التناقض القائم في الحياة؛ لذلك فهي تصور القوي والضعيف، النبيل والتافه، الثري والفقير، وهي في كل ذلك تصوّر إنسانا يمتلك حق الكلام"[٢] فبمقياس المنطق ربما حكمنا على أن شخصية ذلك الأفندي التافه في القصة لا تخدم موضوعها، لكنها من الناحية الفنية مؤثرة في البناء السردي، كما عكست أمرا مهما، وهو أنه في الوقت الذي تؤسس فيه القصة لفكرة الدفاع عن حق التعليم للجميع، فإن بعض المتعلمين لا يستحقون هذا الحق؛ لكونهم تخلوا عن أداء دورهم في مناصرة القضايا الإنسانية، ومن المعروف أن الموظف من طبقة متعلمة، لكنه حين اشترك في الحوارية الكبرى التي دارت حول قرار تعميم التعليم، فيما نرصده في الحوار الآتي، الذي ابتدأه التلميذ قائلا:

– الفلاح يا حضرة العمدة لا يذعن لأوامركم إلا بالضرب؛ لأنكم لم تعودوه غير ذلك..

– فهزّ العمدة رأسه ونظر للشركسي وقال: هذه هي نتائج التعليم!

– فقال الشركسي: نام وقام فوجد نفسه قائم مقام.

أما الأفندي ذو الهندام الحسن، فإنه قهقه ضاحكا وصفق بيديه، وقال للتلميذ:

– برافو يا أفندي، برافو برافو

فنظر إليه الشركسي، وقد انتفخت أوداجه، وتعسر عليه التنفس، وقال:

– ومَن تكون أنت؟

– ابن الحظ والأنس يا أنس ... وضحك ضحكات متوالية. [٣]

(١) ما تراه العيون، ص١٠.

(٢) دراج، فيصل، نظرية الرواية والرواية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٩م ص٧١.

(٣) ما تراه العيون، ص١٢.

– فإننا نلاحظ، هنا، كيف أن الأفندي قد همّ بالإعجاب برأي (التلميذ)، ولكنه مع أول مواجهة وُجِّهت إليه من (الشركسي) تقهقر متدثرًا بتفاهته، واصفا نفسه بما يجري على ألسنة مرتادي النوادي الليلية (أنا ابن الأُنس والحظ يا أُنس)، وكأنه صار في لحظة غير مستحق للانتماء إلى الطبقة الفعلية التي ينتمي إليها، ولعل في مخاطبته التلميذَ بكلمة (أفندي) ما يعطينا فضاء حواريا آخرَ يكشف لنا عن الرغبة الدفينة التي تمنّى أن يكون عليها، والمتمثلة في درجة الوعي والشجاعة، التي أظهرها ذلك الفتى المتعلم، الذي عبر عنه الراوي بـ(التلميذ/الطالب/ الشاب) ولم يرِد التعبير عنه بـ(الأفندي) إلا على لسان الموظف في هذا الحوار فقط؛ للدلالة على أن رغبة مُلحة في (اللاوعي) تنشب في نفسية (الأفندي) وأنه يتمنى أن يكون كالتلميذ قوي الحجة، مدافعا عن رأيه، له كينونة معتبرة.

(٢) الحوارية المِهْنِيَّة

إن اللغة التي رسمت الفضاء الحواري في القصة قد لملمت لنا مجموعة من السمات الأسلوبية، كاشفة لنا عن مجموعة من المهن والجماعات، التي تسهم –بلا شك– في تعدد الأصوات وتناميها، وهذه الأسلوبية "أسلوبية اجتماعية تصنف اللغة وَفق تنوع الأجناس التعبيرية: الخطابية الصحفية، الأدبية–الدنيا– والأجناس المتنوعة للأدب الكبير، ووفق المهن: لغة المحامي، والطبيب، والتاجرن والسياسي..."[١] وسوف يقتصر حديثنا هنا عن المهن المسكوت عنها في الرواية، لا تلك المذكورة، وهي متولدة عن المهن المذكورة، ومنها:

– **مهنة الفنان**

وهي من المهن غير المنصوص عليها صراحة في القصة، وجاء التعبير عنها من خلال دلائل أسلوبية، مثل:(وأنا مكتئب النفس، أنظر من النافذة لجمال الطبيعة، تناولت ديوان موسيه، استسلمت للتفكير،..)[٢] فالقراءة للفنان والشاعر الفرنسي "موسيه"، والقلق النفسي، والبحث في سر جمال الطبيعة، هذه كلها لا تجتمع إلا لفنان، ولم يكن هذا الفنان إلا الراوي في القصة.

– **مهنة الدرويش**

فعلى الرغم من أن الراوي قد أعطى للشيخ المعمم أو رجل الدين مجموعة من الأوصاف، لكنها في الحقيقة تشير إلى مهنة أخرى، يقول: "خلع مركوبه الأحمر قبل أن يتربع على المقعد، أخرج من جيبه مسبحة ذات مئة حبة وحبة، وجعل يردد اسم الله والنبي والصحابة..." [٣] فهذا الوصف ينطبق أكثر على الدرويش، ذلك الذي لا يعرف من الدين إلا هيئة الجلوس وتلاوة الأوراد دون التفكر أو التفقه في أمور الدين الحقيقية.

– **مهنة الثائر**

وهذه الوظيفة أو المهنة إنما اجتمعت أو انبثقت عن شخصية التلميذ، فقد جاءت أوصافه لها من الحمولة المعنوية ما يؤهله أن يكون الثائر على الظلم، الحامل لبؤرة الوعي، الساعي إلى التغيير من خلال ما يحمله من حجة ومنطق وقوة، ومن هذه الأوصاف: (أرى في الغرفة شابا/ أخرج من محفظته رواية من روايات مسامرات الشعب/ فاستشاط التلميذ غضبا/ لم يطق السكوت..)[٤]

(١) الباردي، محمد، في نظرية الرواية، دار سراس للنشر، تونس، ١٩٩٦م، ص٦٠.

(٢) ما تراه العيون، ص ١٠.

(٣) السابق: ص٩.

(٤) السابق، ص١٠، ١١، ١٢.

فالشباب، والدراية، والقراءة المُشَكِّلَةُ للوعي، والحَمِيَّة، وعدم القدرة على السكوت عن الظلم، كلها ترسم صورة لذلك الثائر الحق.

- مهنة الإقطاعي

ونحن لا نقصد بالطبع الشركسي هنا، الذي قدمت لنا القصة أوصافه، ولكننا نقصد انسحاب هذه الأوصاف على كل إقطاعي، حتى إنهم لَيُعْرَفُوْنَ بسيماهم من بين جميع الناس، ولعل هذا هو الذي دفع الراوي أن يُمعن لنا في وصف الشركسي من عدة جهات، من جهة الهيئة الجسمانية؛ ليعطينا أوصاف جنس الشراكسة، لكنه في الوقت نفسه أطنب في ذكر وصف الأفعال، التي تنطبق على كل إقطاعي:(مكث يقرأ الجريدة ثم طواها وألقى بها على الأرض، وهو يحترق ألما/ يريدون تعميم التعليم حتى يرتقي الفلاح إلى مصاف أسياده/ إن السوط لا يكلف الحكومة شيئا، أما التعليم فيتطلب أمولا طائلة/ فلم يبق في قوس الشركسي منزع، فصاح وهو يبصق على الأرض طورا، وعلى جبة الأستاذ وعلى حذاء العمدة تارة، أدبسيس فلاح)[١] قلة الذوق، البطش والجلافة، احتقار الآخرين، عبادة المال، افتقاد القيمة، العصبية، بذاءة اللسان...، هذه كلها مصفوفة من الصفات المتراصة التي بُنيت من خلالها مهنة الإقطاعي في القصة، وهي مهنة متناسلة عن الشركسي بوصفه يمثل أشرس أفرادها.

- مهنة الثور

قد لا توجد في أبجديات المهن مهنةٌ بهذا الوصف أو المُسمَّى، لكنّ البحث يُحبّذ أن يبتدعها ابتداعًا للدلالة على تلك المهنة القابلة للاستثارة، تمامًا كالثور الذي تغيظه قطعة القماش الحمراء؛ فيهيج أشد ما يكون الهيَجان، وهذه المهنة متولدة عن الحوارية التي قدّمها لنا العمدة ودارت حوله، فهو:(تظهر عليه مظاهر القوة والجهل/ ضخم الجثة/ إن الفلاح يا حضرة الأفندي لا يفلح معه إلا الضرب/ أنا أعلم الناس بالفلاح ولي الشرف أن أكون عمدة في بلد به ألف رجل) [٢] فهذا العمدة قبل أن يأخذ طريقه للاستثوار، كان فلاحا لكن طبقة الإقطاعيين منحته عدة أفدنة مقابل رعاية مصالحها، ثم هذه الأفدنة التي حازها أهّلته لأن يكون في وظيفة العمدة، تلك الوظيفة التي صنعت منه قوة جاهلة تجاه إخوانه وأهله من الفلاحين، ممارسًا عليهم سلطة قاهرة.

- مهنة الإمّعة

وهو كل من يعيش بلا مبدأ، منسلخًا عن دوره في الحياة؛ ليتابع الناس فيُحسن مع المحسنين ويسيء مع المسيئين، وقد نشأت هذه المهنة من حوارية الأفندي، الذي وُصِف في القصة بأنه: (يردد أنشودة باعة الفجل والترمس/ وضّاح الطلعة حسُن الهندام/ برافو يا أفندي برافو/أنا ابن الحظ والأنس يا أنس) [٣] فالاستتار وراء المظهر الحسن، في حين يفرغ العقل من كل فضيلة، وترديد الساقط من القول، واتخاذ الرأي وعكسه في اللحظة نفسها، هذه كلها مقومات مهنة الإمعة، التي صاغها لنا الراوي من خلال شخصية الأفندي؛ ليعبر عن أمر مهم: أن هذه المهن أصوات مستترة وراء الشخصيات الرئيسة في القصة، وهو ما يجعل الحوارية منفتحة على تعددية متفاعلة، والأغرب أن القاص صنع منها واقعًا متعايشًا في هذه العربة الضيقة من عربات القطار!.

رابعا: تعدد مستويات اللغة في القصة

من مظاهر تعدد مستويات اللغة داخل القصة ما يتعلق بالبعد الاجتماعي الذي تكتسبه الكلمة داخل بنية السرد،

(١) بتصرف، ما تراه العيون، ص١١، ١٢.

(٢) ما تراه العيون، ص١٠، ١١، ١٢. بتصرف.

(٣) المرجع السابق: ما تراه العيون ص١١، ١٢. بتصرف.

إذ-على حد رؤية باختين- لا قيمة للكلمة المعجمية داخل السرد، ما لم تكتسب الكلمة تلك الحمولة التاريخية والاجتماعية، التي تمكنها من أن تصنع فضاء جديدا يتشابك مع بقية الفضاءات في القصة، يقول:" ملفوظات الشخصيات تتكون من نماذج مختارة لأشكال لا متناهية التنوع"(١)، وسوف نرصد هذا التعدد من خلال دراستنا للكلمة، والأشكال التعبيرية الموظفة داخل القصة، ودور كلٍّ في خدمة تعدد الأصوات والإيديولوجيا في القصة.

١ – الكلمة

لقد رفض باختين – في رؤيته للكلمة داخل الرواية المتعددة الأصوات – أن ينظر إليها في ضوء بُعدها اللساني المعجمي، وإنما نظر إليها بوصفها جزءًا من ممارسة اجتماعية تعكس لنا أفعال الجماعات وتشخصها(٢)، ومن الممكن أن نلمح هذا الأثر الكبير للكلمة في قصة في "القطار" من خلال الآتي:

– كلمة (البِك)(٣)

وردتْ هذه الكلمة في سياق الحوار الذي دار بين التلميذ والعمدة، وهي كلمة فارقة في موضعها؛ لكونها أبانت عن ذلك الصراع القائم بين شخصين ينتميان لطبقة واحدة في الأصل (التلميذ والعمدة)، لكن العمدة تميز بفضل علاقته بالسلطة والرأسمالية الإقطاعية في حيازة هذا اللقب، الذي أبعده عن طبقة الفلاحين، فحين خاطبه التلميذ من دون أن يقدم هذه الرتبة التي حازها ثار العمدة بشكل جنوني، ومن الممكن متابعة الحوار؛ لنتعرف إلى دور الكلمة في بث الصراع داخله:

- فاستشاط التلميذ غضبًا، ولم يطق السكوت، فقال وهو يرتجف: الفلاح يا حضرة العمدة... فقاطعه العمدة قائلًا:
- قل "يا سعادة البك"؛ لأني حزت الرتبة الثانية منذ عشرين سنة. (٤)

فكلمة (بك) هنا فتحت فضاء لتصارع القوى الاجتماعية، وأوضحت أن اتكاء العمدة على السلطة هو ما جعله يجابه قرار تعميم التعليم بكل قوة، وهو ما عبر عنه باختين بقوله:"الكلمة تتحول إلى ساحة لصراع صوتين اثنين"(٥).

– كلمة (السوط)

وردت هذه الكلمة على لسان الشركسي في معارضته الشرسة لقرار تعميم التعليم، ولفظه:" إن السوط لا يكلف الحكومة شيئا، أما التعليم فيتطلب أموالا طائلة، ولا تنس أن الفلاح لا يذعن إلا للضرب؛ لأنه اعتاده من المهد إلى اللحد"(٦) فهذه الأنا المتورمة للشركسي، المتدثرة بالثراء الفاحش والتدرع بالسلطة، جعلته لا يرى قانونا مثل قانون الضرب في معاملة الفلاح، وآلته السوط، وقد كانت هذه الكلمة مدعاة لتدخل العمدة في الحوار، قائلا:" صدقت يا بيه صدقت، ولو كنت تسكن الضياع مثلنا لقلت أكثر من ذلك..." (٧) ولعل العمدة أدرك أنه هو

(١) كلمة (البك) تركية الأصل تعني السيد أو ذا الشأن العظيم، وهي درجات، فمنها البكوية من الدرجة الأولى، والبكوية من الدرجة الثانية.

(٢) ينظر: باختين، ميخائيل، الكلمة في الرواية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٨م، ص١١.

(٣) باختين، ميخائيل، المتكلم في الرواية، تر: محمد برادة، مجلة فصول، تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، مج(٥)، ع(٣٠)، ١٩٨٥، ص١١٠.

(٤) ما تراه العيون، ص١١، ١٢.

(٥) باختين، ميخائيل، شعرية دويستويفسكي، تر: جميل نصيف التكريتي، مراجعة: حياة شرارة، دارر توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٦م، ص٣٤.

(٦) ما تراه العيون، ص١١.

(٧) السابق، ص١١.

نفسه (سوط) في يد هؤلاء الإقطاعيين؛ فأخذ ينافح مع الشركسي، ويبالغ في تصديقه، مما يعني أن الكلمة، هنا، فجّرت صراعا داخل دائرة الحوار، وصنعت تشاجرا كبيرا في بنيته وفضائه.

٢- الأجناس المُتخللة

وقد قصد بها باختين ما تستوعبه الرواية داخلها من أشكال تعبيرية تنتمي لأجناس أخرى، مثل: الأقوال الفلسفية، والنصوص الدينية، والشعرية، والأمثال وغيرها(١)، ولا شك أن انفتاح السرد على هذه الأجناس اللغوية، بما لها من سمت لغوي وتشكيل لفظي مميز يسهم في تباين وجهات النظر، وذلك لأن هذه النصوص تستخدم بشكل أو بآخر في تدعيم فكرة أو دحض أخرى، ومما نرصده من تداخل هذه الأجناس وتخللها قصة في القطار ما يأتي:

- النصوص الدينية

وقد ورد نصّان من النصوص الدينية في موضع واحد في القصة، وهو الموضع الذي طلب فيه العمدة من الشيخ المعمم أن يدلي برأيه في قضية قرار تعميم الحكومة للتعليم، فقال:" بسم الله الرحمن الرحيم ﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾، قال النبي-عليه الصلاة والسلام-:" لا تُعلّموا أولاد السفلة العلم"(٢)، فإنه من المعلوم أن النص الديني له حجية في الإقناع، ومن ههنا جمع الشيخ المعمم بين القرآن والحديث؛ وذلك لإحداث إقناع مُسكِت للراوي والتلميذ، اللَّذَيْنِ يمثلان الرأي المؤيد، ونرى أن انفتاح السرد القصصي على هذين النصين قد أدّى إلى تحريك المتلقي نحو دلالة مهمة تتمثل في أن الفاسدين من رجال الدين هم من يقوّون دوما ظَهْرَ السلطة الفاسدة، وهذه الدلالة المتَأَمَّلة من قِبل المتلقي تعيدنا لضرورة تقييم دور المتلقي في إنتاج أصوات جديدة للخطاب السردي، وما لهذا الدور من أهمية.

- إدخال عبارة "أدب سيس" من لهجة أخرى.

وهذه العبارة تنتمي إلى اللغة التركية، وهي سِباب بمعنى: "بدون أدب"، وجاءت على لسان الشركسي يسب بها التلميذ بعدما أخذ يدافع عن حقوق الفلاحين، واستخدام هذه العبارة التي صارت كالمسكوكة اللغوية من لغة أخرى لا شك تؤدي إلى انتباهة المتلقي إلى فضاء مهم، وهو تسلط الشركسي على أبناء الفلاحين، فرغم أنه لا يملك لغة أصحاب البلد ولا يملك أرضهم، فإنه يأكل من خيراتهم ويدير شؤونه بلغتهم، ثم إذا أراد أن يسبهم استخدم لغته هو!

- المثَل

وقد ورد، أيضا، على لسان الشركسي مَثَلٌ، وذلك في سياق ردّه على التلميذ يقول:" نام وقام فوجد نفسه قائم مقام"(٣) وقد استخدمه في التعبير عن استيائه من كلام التلميذ الذي أخَذَ يُنافح عن نفسه وعن حق الفلاحين في التعليم، ويستبعد من خلال توظيفه لهذا المثل أن ينال الفلاح هذه المكرمة، إذ إن (قائم مقام) إحدى رتب الجندية الرفيعة، لكننا لو تأملنا (قائم مقام) بعيدا عن معناها بوصفها رتبة، فإن هذا الشركسي يخشى أن يصير الفلاح ذا وعي يوما؛ فيسترد حقوقه من

(١) باختين، ميخائيل، الملحمة والرواية، تر: جمال شحيد، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٦م، ص٥٨.

(٢) ما تراه العيون، ص١٢. والآية من سورة الفتح رقم (١). أما ما ورد منسوبا إلى النبي- صلى الله عليه وسلم- في القصة على أنه حديث، فلم يرد في كتب السنن الصحيحة حديث بهذا اللفظ، ولا تصح نسبته إلى النبي.

(٣) ما تراه العيون، ص١٢. ويُنظر المثل في: تيمور، أحمد، معجم الأمثال العامية، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٤م، ص٤٥٢، (حرف النون)

مغتصبيها، وأولهم الشركسي، وهو فضاء مهم يعكسه هذا المثَل.

الخاتمة ونتائج البحث

آثر هذا البحث أن يكون "نوستالجيا" حين هَمَّ بالارتداد إلى قصةٍ كُتبت لها الريادة في السرد العربي الحديث، وهي قصة "في القطار" لمُحمد تيمور؛ واضعًا في أولوياته أن يستكشف بُعدا جديدًا من أبعاد النضج الفني لهذه القصة، ألا وهو تعدد الأصوات، وذلك للوقوف على مدى توافر شروط البوليفوني فيها، وما الذي حققه توظيف هذا المفهوم من جماليات في القصة؟

وقد بدأنا بتمهيد عرضنا فيه لمجموعة من السياقات المهمة للقصة ومؤلفها محمد تيمور، ثم جاء البحث بعد ذلك مكوَّنا من مطلبين، درسنا في المطلب الأول مفهوم تعدد الأصوات وشروطه في السرد المتعدد الأصوات، ثم جاء المطلب الثاني ليُعنى برصد مظاهر تعدد الأصوات في القصة وجمالياتها، فدرسنا: الوعاء البوليفوني للقصة، والشخصيات وتعدد الإيديولوجيا، والحوار المجهري والحوارية في القصة، وتعدد مستويات اللغة فيها، **وقد خلصنا إلى مجموعة من النتائج جاءت على النحو الآتي:**

– اتفاق العديد من الأدبيات النقدية على ريادة قصة "في القطار" لم يمنع بعض النقاد من سحب هذه الريادة منها، وإن أبقوها لمحمد تيمور؛ بوصفه رائد الاتجاه الواقعي للقصة في الأدب العربي.

– رمى الناقد "حمدي السكوت" قصة "في القطار"بعيبين: موضوعها غير العاطفي الذي لا يهتم بالقيم الإنسانية، وكونها لوحة ثابتة ليست فيها حركية الزمان والمكان والأحداث.

– في الرد على هذين العيبين ارتأى البحث أن موضوع القصة يتسنم ذرا الإنسانية، كما أن ضيق الحيز الزماني والمكاني كان مقصودًا مناسبًا لطبيعة موضوع القصة.

– فنّا الرواية والقصة بوصفهما جنسًا أدبيًّا مُهمّا لم يعد بمقدورهما عبر النمطية التقليدية مجاراة شبكة العلاقات الاجتماعية الموسّعة في الواقع، إلا من خلال استثمار تقنية تعدد الأصوات في تمثيل قضايا هذا العالم ومواكبة حرياته؛ إذ لم يعد هذا التعدد الفني في الرواية ترفًا إبداعيًّا.

– من شروط تعدد الأصوات في السرد ألا يطغى صوت على صوت؛ فيلغيه، أو يتبنى رأيه؛ فيماثله، كما أن الرواية البوليفونية متعدد ة الأصوات يشترط لها تعدد الرؤى ووجهات النظر والإيديولوجيات.

– الراوي في الرواية البوليفونية مشارك لبقية الشخصيات، أما الرواية المونولوجية، فيكون الراوي فيها متسلطًا فوقيًّا يبتلع أصوات الشخصيات في صوته، ولا يمنحها حرية التعبير.

– إذا كان باختين أول من طرح ونبّه على أهمية تعدد الأصوات في السرد، فإن النقاد الذين جاؤوا بعده أثْرَوا هذا الجانب وطوروه، ومنهم: تودورف، وجيرالد برنس، وميلان كونديرا، وجوليا كريستيفا، وديكرو، والأخير يعد مطورًا لتعدد الأصوات في بُعده الحجاجي والتداولي.

– جاء انخراط الراوي في قصة في القطار مع الطبقات الأخرى، وتكرار فعل القراءة بوصفه دالا على الوعي– من أهم الأمور التي وظّفها تيمور لتكون وعاء للبوليفونية في قصة في القطار.

– تنوع انتماء الشخصيات لطبقات متفاوتة إيديولوجيًّا واجتماعيًّا، يعدّ من أهم مؤشرات تعدد الأصوات في القصة.

– اختيار الحيز الزماني والمكاني الضيق في القصة قد عمل على تحريك الصراع الدرامي، وأنتج دلالة مهمة تتمثل في رغبة القاص في تسريع التغيير المرغوب بتبنّي قضية تعميم التعليم.

– منح القاصُّ الشخصياتِ مساحاتٍ متساويةً في الوحدات السردية، كما جاء (الراوي) من نوعية (الراوي الداخلي) الذي يشارك في الأحداث، لكنه لم يحجب صوت الآخرين، كما جاءت رؤيته الداخلية هذه من مظاهر تعدد الأصوات في القصة.

– في القصة نجد حوارية لا حوارًا، ومن أهم ما أنتجته الحوارية في القصة من جماليات أنها كشفت لنا عن تنوع طبقي غير متطابق الأصوات، وعن انتماء الحوار لطبقات متصارعة لا شخصيات فردانية، كما أظهرت لنا تناقضات في وجهات النظر كانت مهمة في بناء وعي الخطاب الذي أراده تيمور للقصة.

– كشفت لنا الحوارية تناسل مجموعة من المهن والجماعات المسكوت عنها في القصة، منها: الفنان، الدرويش، الإقطاعي، الثائر، الثور، الإمعة.

– جاءت شخصية الشركسي أكثر الشخصيات حظوة بوصفٍ مُبينٍ عن جميع جوانبها، كما أفردت لها مساحة أوسع– نوعًا ما– من الوحدات السردية، وكأن تيمور يجعل من حوار الشركسي حوارا مجهريا، مُطبقا مبدأ (اعرف عدوَّك) ليكون طريقا للإصلاح الذي روَّج له في القصة، وتبنّى فيه مساندة قرار "تعميم التعليم".

– الكلمة في النص السردي لها أهمية كالكلمة في النص الشعري، وقد حققت في القصة تنوعًا في مستويات التعدد اللغوي، كما ظهر ذلك في كلمة (البك) و(السوط).

– تُعد الأجناس المتخللة ضربا مهما من ضروب تعدد مستويات اللغة في القصة، وقد تمثلت في النصوص الدينية، والمَثَل، وتداخل اللهجة الأخرى.

– هناك تداخل نفسي في اللاوعي فيما بين الطبقات في القصة، وظهر ذلك في موقف شخصية الأفندي من التلميذ وإعجابه به.

وأخيرا، فمن **التوصيات المهمة** التي نوصي بها رعاية قصة (صفارة العيد) لتيمور بدراسة جادة، وكذلك التوسع في تطبيق جماليات مفهوم البوليفونية على أدب هذا الجيل الرائد.

والحمد لله اولا وآخرا

المصادر والمراجع

– **القرآن الكريم**

– **أولا: المراجع العربية**

الباردي، محمد، في نظرية الرواية، دار سراس للنشر، تونس، ١٩٩٦م.

بحراوي، حسن: بنية الشكل الروائي (الفضاء، الزمن، الشخصية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٠م.

بوعزة، محمد: البوليفونية الروائية، بحث منشور بمجلة الفكر العربي، تصدر عن معهد الإنماء العربي –بيروت، ع (٨٣)، شتاء ١٩٩٦م.

تابتي، يمينة: تعدد الأصوات في المواقف والخطابات للنفّري، مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية، مركز جيل البحث العلمي، ع (٤٥)، أكتوبر ٢٠١٨م، صص (١٣٩-١٥٢).

تيمور، أحمد، معجم الأمثال العامية، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٤م.

تيمور، محمد: ما تراه العيون، مجموعة قصصية، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٥م.

– حقي، يحيى، فجر القصة المصرية، دار القلم، ومكتبة نهضة مصر بالقاهرة، سلسلة المكتبة الثقافية رقم (٦)، د.ت، د.ط.

دراج، فيصل، نظرية الرواية والرواية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٩م.

دعبس، يسري، معجم المصطلحات السياسية، البيطاش سنتر للتوزيع والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٩م.

الزكري، عبد اللطيف الطاهر، مجلة علامات في النقد، مجلة محكمة تصدر عن النادي الأدبي بجدة، مج (١٤)، ج(٥٤)، ديسمبر ٢٠٠٤م، صص (٤٩٥-٥٠٢).

سعيد، جلال الدين، معجم العلوم الاجتماعية والفلسفية، نيويورك، ١٩٤٤م.

سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ٢٠٠٤م.

السكوت، حمدي: محمد تيمور قصّاصا، بحث منشور بمجلة كلية دار العلوم جامعة القاهرة بمصر، العدد (٣)، ١٩٧١م، صص (١٧١- ١٩٦).

علوش، سعيد، معجم المصطلحات الأدبية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٥م.

العيد، يمنى: الراوي: الموقع والشكل، بحث في السرد الروائي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.

قاسم، سيزا، ميرامار والنكتة، مجلة فصول، تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع(٤) مج(١١)، أكتوبر ١٩٩٢م، صص(١٤٤-١٥٦).

قبيلات، نزار: تعدد الأصوات في الرواية، المفهوم والتوجهات النقدية، مجلة فكر وإبداع، مجلة محكمة تصدر عن رابطة الأدب الحديث بجامعة عين شمس بمصر، ج(٥٧) فبراير ٢٠١٠م، صص (٢٠١-٢٤٣).

لحمداني، حميد: أسلوبية الرواية، منشورات دراسات، الدار البيضاء، ١٩٨٩م.

لحمداني، حميد: بنية النص السردي (من منظور النقد الأدبي)، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩١م.

هيكل، أحمد: تطور الأدب الحديث في مصر (أوائل القرن التاسع عشر إلى قيام الحرب الكبرى الثانية)، دار المعارف، القاهرة، ط٦، ١٩٩٤م.

– ثانيًا: المراجع المترجمة

أدورنو، ثيودور: وضعيّة السارد في الرواية المعاصرة، تر: محمد برادة، مجلة فصول، ع (٢٤)، ١٩٢٣.

باختين، ميخائيل، شعرية دويستويفسكي، تر: جميل نصيف التكريتي، مراجعة: حياة شرارة، دارر توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٦م.

باختين، ميخائيل: قضايا الفن والإبداع عند دويستويفسكي، تر: جميل نصيف التكريتي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦م.

باختين، ميخائيل، الكلمة في الرواية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٨م.

باختين، ميخائيل، المتكلم في الرواية، تر: محمد برادة، مجلة فصول، تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، مج(٥)، ع(٣٠)، ١٩٨٥.

باختين، ميخائيل: الملحمة والرواية، تر: جمال شحيد، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٢.

برنس، جيرالد: قاموس السرديات، تر: السيد إمام، سبريت للنشر والمعلومات، القاهرة، ٢٠٠٣م.

تودورف، تزفيتان: طرائق تحليل السرد الأدبي (مقولات السرد الأدبي)، تر: الحسين سحبان، وفؤاد صفا، منشورات اتحاد الكُتَّاب العرب المغاربة، الرباط، ط١، ١٩٩٢.

تودورف، تزفيتان: ميخائيل باختين، المبدأ الحواري، تر: فخري صالح، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٦م.

سيوفي، جيل، ودان فان رامدونك: باختين والتعدد الصوتي، تر: سليم العمري، مجلة العرب والفكر العالمي، مجلة محكمة تصدر عن مركز الإنماء القومي– بيروت، ع (٢٥، ٢٦)، ٢٠٠٩، صص (٩٦–١٣٦).

كريستيفا، جوليا، علم النص، ترجمة فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم، دار توبقال، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٧م.

كونديرا، ميلان، فن الرواية، تر: خالد بلقاسم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠١٧م.

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية
Jazan University Journal of Human Sciences (JUJHS)

النسق الصوتي في قافيَّة تأبط شرًّا (المفضلية) وأثره الدلالي

محمد عبد الرحمن أحمد
كلية الفنون والعلوم الإنسانية، جامعة جازان، المملكة العربية السعودية

The Vocal Formation in the Rhyme of " Taabta Sharra" and its Semantac Impact

Mohammed Abdulrahman Ahmed
College of Arts and Humanities, Jazan University, Kingdom of Saudi Arabia

DOI	RECEIVED الاستلام	Edit التعديل	ACCEPTED القبول
https://doi.org/10.37575/h/edu/22002	2023/11/25	2024/02/02	2024/02/27
NO. OF PAGES عدد الصفحات	**YEAR سنة العدد**	**VOLUME رقم المجلد**	**ISSUE رقم العدد**
40	2024	3	12

الملخص:

وَضعتْ الدراسةُ المعنونة بـ: "النسق الصوتي في قافيَّة تأبط شرًّا (المفضلية) وأثره الدلالي" قصيدةَ (القافيَّة) داخل دائرة التحليل الصوتي؛ للوقوف على البنية الصوتية في قصيدة تأبط شرًا، من حيث الأصوات والمقاطع، وما توحيه هذه البنية من دلالات مختلفة باختلاف نوع الصوت والمقطع.

وقد جاءت في مقدمة وتمهيد ومبحثين، تناولت فيهما: النسق الصوتي للأصوات اللغوية في القصيدة. (الصوامت والصوائت)، والنسق الصوتي للمقاطع الصوتية في القصيدة. مُردفًا بالتطبيق، ثم الخاتمة، التي حوت أهم نتائج البحث، وقد خلصت الدراسة إلى نتائج، منها: أن الدلالة تتنوع تبعًا لاختلاف الملامح الصوتية، وغلبة المقاطع القصيرة في القصيدة، واختلاف الكم الزمني لاختلاف نوع المقطع.

الكلمات المفتاحية: النسق، التشكيل، الصامت، الصائت، المقطع.

Abstract:

This study titled "The Vocal Formation in the Rhyme of " Taabta Sharra" and its Semantac Impact" examines the poem (the rhyme) from the perspective of sound analysis. The goal is to comprehend the sounds and syllables that make up the poetry "Taatb Sharra's sound structure، as well as the different meanings that this structure proposes based on those sounds and syllables.

The study consists of an introduction a preface، two sections which discuss the vocal structure of linguistic sounds in the poem (consonants and vowels) ، and the vocal structure of syllables in the poem. A section on applications and a conclusion summarizing the key conclusions and from the study are also included. The study concludes that there is and that the meaning varies depending on the different sound features، the prevalence of short syllables in the poem، and the variation in the time span according to the type of syllable.

Keywords: Vocalization, Consonant, Vowel, Syllable.

مقدمة

الحمد لله، جلّت قدرته، والصلاة والسَّلام على أفصح العَربِ قاطبة، وأصدقهم لساناً، وأكملهم بياناً، وصل اللهم عليه وسلم تسليمًا كثيرًا.

يــا أَفصَــحَ النــاطِقينَ الضــادَ قاطِبَــةً

حَــديثُكَ الشَــهدُ عِنــدَ الــذائِقِ الفَهِــمِ

أما بعد:

فلغة الشعر تمثّل اللّغة الفصحى، الَّتي يُحكَم بأنَّها أرفع مستوى وصلت إليه العربيّة وأكثرها تَصرُّفا، وأعظمها قدرةً، وأوسعها إحاطةً، وأعمقها دقَّة، وأهداها على نهج التَّعبير سبيلاً، والشعر ديوان العرب التراثي، ومادة تاريخهم، وسِجلّ حياتهم. فإنه يُفتّح المنطق، ويطلق اللسان، ويدل على المروءة والشجاعة، وشاهد ذريعة إلى فهم الدين والسّنة.

كما أن اللغة تعكس متطلبات الإنسان، وتبرز أغراضه من خلال أصواتها المتنوعة، والصوت أصل اللغة، ومستوى من مستوياتها، وعلم الأصوات يختص بدراسة الصوت من جوانبه المختلفة (مفردًا ببيان مخرجه وصفاته ودلالته . أو مركبًا من حيث امتزاجه مع غيره وما يحدث له حال السياق).

وقد قامت الدراسة على قافيَّة لشاعر مفوه، هو تأبط شرًا؛ لإبراز الدلالات التي تختلف باختلاف النظام الصوتي، فلتحولات البنى الصوتية وأشكالها الأثر البين في تحديد الدلالة والكشف عنها، فالأصوات تترابط وتتداخل في إطار صوتي معين؛ لتكون كلمات منسجمة مع سياقها الشعري؛ كي تعبر عن تجربة الشاعر بما يتسق وغرضه الشعري.

وخصصت شعر تأبط شرًا؛ لتميزه بخصوصية عميقة، وتجربة مختلفة عن غيره من الشعراء؛ حيث إن شعر تأبط شرًّا يمثل حياة الصعاليك ومعجمهم الشعري الذي يجسد معاناتهم وقسوة حياتهم وان الفاظهم قدت من الجلاميد ونحتت من الصخور حتى غدت أشد قسوة في مبناها ومعناها، وعدم دراسة النسق الصوتي في قصيدة تأبط شرًّا (القافيَّة) –من قبل على حد علمي– التي مطلعها:

يــا عِيـدُ مَـا لَـكَ مِـنْ شَـوقٍ وَإِيـراقِ

وَمَـرِّ طَيـفٍ عَلـى الأَهـوالِ طَـرّاقِ

هدف البحث:

تهدف الدراسة إلى الوقوف على البنية الصوتية في قافيَّة تأبط شرًا (المفضلية)، من حيث الأصوات والمقاطع، وما توحيه هذه البنية من دلالات مختلفة باختلاف نوع الصوت والمقطع.

حدود البحث:

قافيَّة تأبط شرًا (المفضلية).

تساؤلات البحث:

يحاول البحث أن يجيب عن التساؤلات الآتية:

ما الأثر الدلالي في استخدام بعض الأصوات اللغوية دون بعض؟ ما أثر تنوع المقاطع الصوتية لألفاظ القصيدة؟

أبرز الدراسات السابقة التي تشبه دراستي:

. الأنساق الصوتية وأثرها في وضوح الدلالة في شعر الوصف عند البحتري. د. عاطف محمد عبدالله الطاهر، مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، جامعة بابل، حزيران ٢٠١٨م.

. بنية النسق الصوتي في شعر أحمد بن يوسف الجابر. مبارك بلالي. أماراباك، مجلة الأكاديمية الأمريكية العربية للعلوم والتكنولوجيا المجلد (١١) . العدد (٣٩)، سنة ٢٠٢٠م.

. التشكيل الصوتي في سورة الأعلى وإيحاءاته الدلالية. السيد عبدالحليم الشوربجي. جامعة الأزهر (د.ت، دت).

. النسق الصوتي في سورة الحجرات. د. رائد داود إبراهيم. مجلة ديالي للبحوث الإنسانية، المجلد (٢) العدد (٨٤)، سنة ٢٠٢٢م.

. قافيَّة تأبط شرًّا المفضلية–ثنائية الوصل والصرف– نموذج في النقد التطبيقي، بواسطة: آغا، صالح سعيد، مجلة كلية الآداب والعلوم، الجامعة الأمريكية، بيروت، مجلد ٤٨ . ٤٩)، سنة ٢٠٠١م.

قافيَّة تأبط شرًا (دراسة فنية) علي هاشم طلاب، حولية المنتدى للدراسات الإنسانية، مجلد(٢)، عدد(٣)، ٢٠٠٩م.

منهج البحث:

اعتمد البحث المنهج الاستقرائي بأداتي الوصف والتحليل لدراسة خصائص النمط الصوتي في قافيَّة تأبط شرًا، من خلال البحث في النسق الصوتي للأصوات بنوعيها، وأنساق الظواهر التطريزية، والكشف عن أهمية النسق الصوتي، وقيمته في تشكيل النص، وأثره في تحقيق الغاية لدى المخاطب. وقد اقتضت طبيعة البحث أن يتضمن: مقدمة، وتمهيدًا، ومبحثين، وخاتمة، وثَبَتًا بالمصادر والمراجع.

أما المقدمة فذكرت فيها أسباب البحث وأهدافه، وحدوده، وتساؤلاته، ودراساته السابقة، ومنهجه، وخطته، وأما التمهيد فخصصته للحديث عن تأبط شرًّا وقافيته، وأما المبحثان فهما:

المبحث الأول: عنوانه: النسق الصوتي للأصوات اللغوية في القصيدة.

أما المبحث الثاني: فعنوانه: النسق الصوتي للمقاطع الصوتية في القصيدة.

أما **الخاتمة** ففيها أهم النتائج التي توصَّلتُ إليها، ثم جاءت المصادر والفهرس. Favorite

وأسأله ـ تعالى ـ أن يجعل عملي خالصًا لوجهه الكريم، وأَنْ يسترني يَوْمَ الدِّينِ. والحمد لله ربِّ العالمين.

تمهيد: التعريف بتأبط شرًّا وقافيَّته

قائلها: الشاعر الصُّعلوك ثابت بن جابر بن سفيان، أبو زهير، الفهمي، من مضر: شاعر عداء، من فتاك العرب في الجاهلية، من أهل تهامة، شاعر فحل، لُقب بتأبط شرًّا؛ لأنه كان كلما خرج للغزو وضع سيفه تحت إبطه، فقالت أمه مرة: تأبط شرًا، فلقب بهذا اللقب[١]. نشأ يتيمًا، مُعانيًا من مرارة الفقر، وعاش في القفار ومجاهل الأرض، يعانقه الفقر والتشرد والتمرد، مؤمنا بأن الحق لا يؤخذ إلّا بالقوة، ولا سبيل إلى المحافظة على استمرارِه وفرض وجوده إلّا بالسلب... توفي عام (٥٤٠م) تقريبًا[٢]. أما القصيدة فهي من بحر البسيط، عدد أبياتها: (٣١) واحد وثلاثون بيتًا.

---

[١] وقيل: إنه أتى لأمه بجراب مليء بالأفاعي بعد أن لامته أنه لا يأتيها بشيء مثلما تأتي به فتية الحي أمهاتهم، ثم ألقى الأفاعي أمامها وهي تسعى. فلما روت تلك الواقعة لنساء الحي سألنها: كيف حملها، قالت: تأبطها، فقلن: لقد تأبط شرا، فصار يدعى بذلك. وقيل: غير ذلك.

[٢] ينظر ترجمته في: الدينوري، ابن قتيبة: الشعر والشعراء: ٣٠١/١، الفارسيّ، شرح كتاب الحماسة: ٩٣/٢.

يـا عِيـدُ مَـا لَـكَ مِـنْ شَـوقٍ وَإِيـراقِ سَـبَّاقِ غَايَـاتِ مَجْـدٍ فِـي عَشِـيرَتِهِ

وَمَـرِّ طَيـفٍ عَلـى الأَهـوالِ طَـرّاقِ مُرَجِّـعِ الصَّـوتِ هَـدًّا بَـينَ أَرْفَـاقِ

يَسري عَلـى الأَينِ وَالحَيّاتِ محتفيًا عــاري الظَّنَابِيــبِ مُمْتَــدٍّ نَوَاشِــرُهُ

نَفسي فِداؤُكَ مِن سارٍ عَلى ساقِ مِـذْلاجِ أَدْهَـمَ واهِـي المَـاءِ غَسَّـاقِ

طَيـفِ اِبنَـةِ الحُـرِّ إِذ كُنّـا نُواصِـلُها حَمَّـــالِ أَلْوِيَـــةٍ شَـــهَّادِ أَنْدِيَـــةٍ

ثُـمَّ اِجتُنِنـتُ بِهـا بَعـدَ التِّفِـرَّاقِ قَــوَّالِ مُحْكَمَــةٍ جَــوَّابِ آفَــاقِ

تَـاللَهِ آمَـنُ أُنثـى بَعـدَما حَلَفَـتْ فَـذَاكَ هَمَّـي وَغَـزْوِي أَسْـتَغِيثُ بِـهِ

أَسْـمَاءُ بِـاللَهِ مِـن عَهْـدٍ وَمِيثَـاقِ إِذَا اِسْـتَغَثْتُ بِضَـافِي الـرَّأْسِ نَعَّـاقِ

مَمْزُوجَـةُ الوُدِّ بَينَـا واصَلَتْ صَـرَمَتْ كَـالحِقْفِ حَـدَّأَهُ النَّـامُونَ قُلـتُ لَـهُ

الأَوَّلُ اللَّـذْ مَضَـى وَالآخَـرُ البَـاقِ ذو ثَلَّتَـــينِ وَذُو بَهْـــمٍ وَأَرْبَـــاقِ

فَـالأَوَّلُ اللَـذْ مَضَـى قـالي مَوَدَّتُهـا وَقُلَّـــةٍ كَسِـــنَانِ الـــرُّمْحِ بَـــارِزَةٍ

وَاللَـذُّ مِنهـا هُـذاءٌ غَيـرُ إِحقـاقِ ضَحْيَانَةٍ فِي شُهُورِ الصَّيفِ مِحْرَاقِ

تُعْطِيـكَ وَعـدَ أَمـانيٍّ تُغِـرُّ بِـهِ بـادَرْتُ قُنَّتَهَـا صَـحْبِي وَمَـا كَسِلُوا

كَـالقَطرِ مَـرَّ عَلـى ضَـجْنَانَ بَـرّاقِ حَتَّـى نَمَيـتُ إِلَيهَـا بَعْـدَ إِشْـرَاقِ

إِنّـــي إِذا خُلَّـــةٌ ضَـــنَّتْ بِنَائِلِهـــا لا شَـــيءَ فِـــي رَيـــدِهَا إِلَّا نَعَامَتُهَـــا

وَأَمْسَكَتْ بِضَـعِيفِ الوَصْـلِ أَحْذَاقِ مِنْهَـا هَـزِيمٌ وَمِنْهَـا قَـائِمٌ بَـاقِ

نَجَـوتُ مِنْهَـا نَجَـائِي مِـن بَجِيلَـةَ إِذ بِشَـرْثَةٍ خَلَـقٍ يُـوقَى البَنَـانُ بِهَـا

أَلقَيـتُ لَيلَـةَ خَبْـتِ الـرَّهْطِ أَرْوَاقِـي شَدَدْتُ فِيهَا سَرِيحًا بَعْدَ إِطْرَاقِ

لَيلَـةَ صَـاحُوا وَأَغْـرَوا بِـي سِـرَاعَهُمُ يـا مَـنْ لِعَذَّالَـةٍ خَذَّالَـةٍ أَشِـبٍ

بِـالعَيكَتَينِ لَـدَى مَعْـدَى اِبـنِ بَـرّاقِ حَـرَّقَ بِـاللَّومِ جِلْـدِي أَيَّ تَحْـرَاقِ

كَأَنَّمـا حَثْحَثُـوا حُصَّـا قَوَادِمُـهُ يَقُـولُ أَهْلَكْـتَ مَـالًا لَـو قَنِعْـتَ بِـهِ

أَو أُمَّ خِشْـفٍ بِـذِي شَـثٍّ وَطُبَّـاقِ مِنْ ثَوبِ صِدْقٍ وَمِنْ بَزٍّ وَأَعْلَاقِ

لا شَـيءَ أَسرَعُ مِنِّـي لَـيسَ ذَا عُـذَر عَـاذِلَتِي إِنَّ بَعْـضَ اللَّـومِ مَعْنَفَـةٌ

وَذَا جَنَـاحِ بِجَنْـبِ الرَّيـدِ خَفَّـاقِ وَهَـلْ مَتَـاعٌ وَإِنْ أَبْقَيتُـهُ بَـاقِ

حَتَّـى نَجَـوتُ وَلَمّـا يَنزِعُـوا سَـلَبِي إِنِّـي زَعِـيمٌ لَـئِنْ لَـمْ تَتْرُكِـي عَـذَلِي

بِوَالِـهِ مِـنْ قَبِـيضِ الشَّـدِّ غَيْـدَاقِ أَنْ يَسْـأَلَ الحَـيُّ عَنِّـي أَهْـلَ آفَـاقِ

وَلا أَقُـولُ إِذَا مَـا خُلَّـةٌ صَـرَمَتْ أَنْ يَسْـأَلَ القَـومُ عَنِّـي أَهْـلَ مَعْرِفَـةٍ

يـا وَيـحَ نَفْسِـيَ مِـنْ شَـوقٍ وإِشْـفَاقِ فَـلَا يُخَبِّـرْهُمُ عَـنْ ثَابِـتٍ لاق

لَكِنَّمـا عِـوَلِي إِنْ كُنـتُ ذَا عِـوَلٍ سَـدِّدْ خِلَالَـكَ مِـنْ مَـالٍ تُجَمِّعُـهُ

عَلَـى بَصِـيرٍ بِكَسْـبِ الحَمْـدِ سَـبَّاقِ حَتَّـى تُلَاقِـي الَّـذِي كُـلُّ اِمْـرِئٍ لَاق

لَتَقْــرَعَنَّ عَلَــيَّ السِّــنَّ مِــنْ نَــدَم
إِذَا تَــذَكَّرتَ يَومًــا بَعْــضَ أَخْلَاقــي [1]

وهي تصف حياة الصعلوك ومغامراته وثباته على مبادئه، ففيها يصف الطيف، ويذكر حادث هربه من بجيلة حين أرصدوا له كمينا على ماء، فأخذوه وكتفوه بوتر، ثم دبر حيلة بارعة هو وعمرو بن براق والشنفرى، تمكن بها الثلاثة من النجاء عدوا على الأقدام، وفيها تصوير جيد لقوة جريه، وشدة عدوه. ثم وصف الرجل السيد الذي يركن إليه، ثم فخر بتجشمه الأخطار، وأشاد بكرمه، منددا بمن يلومه على إنفاق ماله[٢].

ولما كان النسق (التشكيل) الصوتي للغة يتمثل في مجموعة من الأصوات الصحيحة التي يؤلف الكلام منها، ينطق بصورة محددة وفق السياق الذي يرد فيه سواء كان لغويًّا أو غير لغوي (كلمي . لهجي . اجتماعي). واللغة نسق من القوانين والقواعد الصوتية والبنيوية (الصرفية= المورفولوجيا) والتركيبية (النحوية) والدلالية والأسلوبية، تنشأ من تجاورها وتواجدها وتداخلها في التراكيب اللغوية أثناء قيامها بمهمتها وهو ما يؤدي إلى دلالات متنوعة. حروف المعجم ضربان: "ضرب خفيف، وضرب ثقيل، وتختلف أحوال الخفيف منهما، فيكون بعضه أخف من بعض، وتختلف – أيضًا– أحوال الثقيل منهما، فيكون بعضه أثقل من بعض. وفي الجملة فأخف الحروف عندهم وأقلها كلفة عليهم الحروف التي زادوها على أصول كلامهم، وتلك الحروف العشرة المسماة حروف الزيادة،... ويجمعها في اللفظ قولك: "اليوم تنساه.."[٣]. واستعمال الرموز الصوتية في أنساق شتى أدى إلى تكوُّن كلمات كثيرة تعج بها معجمات اللغة متخذة ترتيبًا معينًا داخل الكلمة، والكلمات داخل الجملة، مع ضرورة الالتزام بالنسق المعتاد في البيئة اللغوية.

المبحث الأول:

النسق الصوتي للأصوات اللغوية في القصيدة:

اهتم علماء الأصوات بمسألة تصنيف الأصوات اللغوية وفق صفاتها وخصائصها المميزة لها، والفارقة بين نوع وآخر، أو بين مجموعة وأخرى من الحروف، والأصوات اللغوية نوعان، هما: الأصوات الصامتة (الساكنة) غير مقطعية، الأصوات الصائتة (الحركات) أو أصوات مقطعية، ومن ثَمّ اشتمل هذا المبحث على النسق الصوتي للأصوات الصامتة والنسق الصوتي للصوائت:

أولًا– النسق الصوتي للأصوات الصامتة:

يحدث الصوت الإنساني نتيجة خروج الهواء المندفع من الجوف والرئتين بضغط من الحجاب الحاجز أثناء عملية الزفير مارًا بالحلق وتجويف الفم

إلى الشفتين، وحينئذ يُعالج في هذه الأحياز بما يؤدي إلى تكوّن صوت مسموع له أثر سمعي محدد. عند النطق بها يحدث عائق كلي يمنع مرور الهواء منعًا تامًا، يعقبه وجود انفجار، محدثًا ما يسمى بالأصوات الانفجارية أو الشديدة، أو عائق جزئي يسمح للهواء بالمرور مع وجود احتكاك محدثًا ما يسمى بالأصوات الاحتكاكية أو

[١] ديوان تأبط شرًا. تحقيق: د. علي ذو الفقار شاكر: ١٢٥. ١٤٤.

[٢] ينظر: البغدادي، عبدالقادر، خزانة الأدب: ١٦/٢.

[٣] ابن جني، سرّ صناعة الإعراب: ٤٢٧/٢، عبدالجليل، علم الصرف الصوتي: ٢٧، د. حسان، اللغة العربية معناها ومبناها: ٣٤.

الرخوة. يقول ابن جني: "الحروف على مراتبها في الاطراد وهي الهمزة والألف والهاء والعين والحاء والغين والخاء والقاف والكاف والجيم والشين والياء والضاد واللام والراء والنون والطاء والدال والتاء والصاد والزاي والسين والظاء والذال والثاء والفاء والباء والميم والواو، وهذا ترتيب الحروف على مذاقها وتصاعدها"[١].

الجدول رقم (١) يوضح عدد ورود حروف العربية في القصيدة

أي هي كل أصوات اللغة العربية ماعدا الحركات (الصوائت)، التي يحدث عند النطق بها يحدث عائق كلي أو جزئي (مجهورة ومهموسة) مع قلة في الوضوح السمعيّ وعدد الذبذبات وانتظامها وقيمتها.

[١] ابن جني، سر صناعة الإعراب: ١/ ٤٨.

أ	ب	ت	ث	ج	ح	خ	د	ذ	ر	ز	س	ش	ص	ض
٣	٠	٠	٠	٠	٠	٠	١	٠	٥	٠	٠	١	٠	٠
٣	٢	٢	٠	٠	٢	٠	١	٠	٢	٠	٤	٠	٠	٠
٥	٣	٤	١	١	١	٠	١	١	٤	٠	٠	٠	١	٠
٥	٢	٢	٢	٠	١	٠	١	٠	٠	٠	١	٠	٠	٠
٧	٢	٢	٠	١	٠	١	١	١	١	١	٠	٠	٢	١
٦	٠	١	٠	٠	١	٠	١	٢	١	٠	٠	٠	٠	١
٢	٢	٢	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠
٦	٠	٣	٠	٠	١	١	٠	٢	٠	٢	٠	٠	١	٠
٤	٢	٥	٠	٣	٠	١	٠	١	٣	٠	٠	٠	٠	٠
٣	٤	٢	٠	٠	٠	١	٢	٠	٤	٠	١	٠	١	٠
٣	٣	٠	٣	٢	٢	٢	١	١	٠	٠	٠	٢	٢	٠
٣	٢	٠	٠	٢	١	١	١	٣	٤	٠	٢	١	٠	٠
١	٣	٣	٠	١	٠	٠	٣	٠	٠	١	١	٢	٠	١
٣	٠	٢	٠	٠	١	١	٠	١	١	٠	١	٢	١	٠
٢	٥	١	٠	٠	١	٠	١	١	١	٠	٢	٠	١	٠
٢	٣	٣	٠	٢	٠	٠	٣	٠	٣	٠	١	١	٢	٠
٤	٢	١	٠	١	٠	٠	٣	٠	٢	٠	٢	١	٠	٠
٣	١	٢	٠	١	٢	٠	٢	٠	٠	٠	٠	١	٠	٠
٥	٢	٣	٢	٠	٠	٠	٠	٢	١	١	٣	٠	٠	١
٤	٢	٢	١	٠	٢	٠	٢	٢	١	٠	٠	٠	٠	٠
٢	١	٣	٠	٠	٣	٠	٠	٠	٤	١	١	١	٢	١
٢	٣	٥	٠	٠	٢	٠	٢	٠	٢	٠	١	١	١	٠
٣	١	١	٠	٠	٠	٠	١	٠	١	١	٠	١	٠	٠
٢	٤	٢	١	٠	١	١	٣	٠	٢	٠	١	٢	٠	٠
٣	٣	٣	٠	١	٢	١	١	٢	٣	٠	٠	١	٠	٠
٢	٣	٢	١	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٢	٠	٠	١	٠
٤	٣	٤	٠	٠	٠	٠	٠	١	٠	٠	٠	٠	٠	١
٧	٢	٢	٠	٠	١	٠	٠	١	١	١	١	٠	٠	٠
٤	٢	٢	١	٠	٠	١	٠	٠	٢	٠	١	٠	٠	٠
٢	٠	٤	٠	١	١	١	٣	١	٠	٠	١	٠	٠	٠
٣	١	٢	٠	٠	٠	١	١	٢	١	٠	١	٠	٠	١
١٠٨	٥٨	٥٢	١٢	١٥	٢٨	١١	٣٥	٢٥	٤٩	٧	٢٦	١٦	١٢	١٠

ط	ظ	ع	غ	ف	ق	ك	ل	م	ن	هـ	و	ي	ا	و	ي	ؤ	يْ
٢		٢		١	٣	١	٤	٣	١	١	٣	١	٦	٠	٢	١	١
٠	٠	٢	٠	٣	١	١	٤	١	٣	٠	٠	٣	٥	١	٣	٠	٢
١	٠	١	٠	٢	١	١	٣	٢	٥	٢	١	٠	٠	٠	٠	٠	٠
٠	٠	٢	٠	١	١	٠	٤	٥	٣	٣	١	٠	٤	٠	١	٠	٠
٠	٠	٠	٠	٠	١	٠	٨	٤	١	٠	٤	٠	٥	١	٠	١	١
٠	٠	٠	١	١	٢	٠	٧	٣	١	٣	٣	٠	٦	٠	٠	١	١
٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠	٠
١	١	٠	٠	٠	٠	١	٠	١	٥	٠	٥	١	٢	٤	٠	٠	٢
١	٠	٠	٠	٠	٢	٠	٥	٢	٤	٢	١	٠	٣	٠	٠	١	١
٠	٠	٣	١	٠	١	١	٣	١	٢	١	١	١	٥	١	٢	١	٣
١	٠	٠	٠	١	٢	١	٠	٤	٢	١	٢	٠	٤	١	١	١	٠
٠	٠	٢	٠	٢	١	٠	٢	٢	٤	٠	١	٠	٥	٠	١	٠	٣
٠	٠	١	١	٠	٢	٠	٤	٣	١	٢	٢	٠	٥	٢	٢	١	١
٠	٠	٠	٠	٢	٣	٠	٣	٣	٢	٠	٣	١	٤	١	١	١	١
٠	٠	٣	٠	٠	١	٣	٥	٢	٤	٠	٢	٠	٤	٠	٢	٠	٠
٠	٠	٢	١	٢	٢	٠	١	٢	١	٢	٠	١	٥	٠	٢	١	١
٠	١	١	١	٠	١	١	٣	٥	٢	٣	٢	٠	٦	٠	٣	٠	٠
٠	٠	٠	٠	١	٢	١	٣	٤	١	٢	٣	٢	٦	٠	٠	٢	٠
٠	٠	٠	٥	٢	١	١	٠	٢	٠	٢	٢	٠	٤	٠	٤	٠	٠
٠	٠	٠	٠	١	٢	١	٥	٢	٣	٣	٢	٠	٢	٣	٠	٠	١
٠	٠	٠	٠	٢	٢	١	٤	٢	٣	١	١	١	٤	١	٠	٠	١
٠	٠	٠	٠	٠	٢	١	٢	٢	٣	٢	١	٠	٧	١	١	٠	٢
٠	٠	١	٠	١	٢	٠	٣	٤	٣	٥	١	٠	٩	٠	١	٠	٢
١	٠	١	٠	١	٣	٠	٢	٠	١	١	٠	١	٥	١	٢	٠	٠
٠	٠	١	٠	٠	٢	٠	٨	٢	١	٠	٠	١	٣	٠	١	٠	١
٠	٠	٢	٠	٠	٤	١	٥	٣	٣	٢	٢	١	٣	١	٠	٢	٠
٠	٠	٣	٠	١	٢	٠	٥	٣	٤	٢	٢	٠	٣	٠	١	١	١
٠	٠	٣	٠	١	١	١	٥	٢	٤	١	٠	٢	٢	١	٤	٠	١
٠	٠	٣	٠	٢	٢	٠	٥	٣	٤	٢	٠	٢	٣	٠	١	١	٠
٠	٠	١	٠	٠	٢	٢	٨	٤	١	١	٠	٠	٤	٠	٢	٠	٠
٠	٠	٣	٠	٠	٢	١	٤	٠	٤	٠	٠	١	٢	٠	٠	١	١
٨	١	٤٤	١٠	٢٧	٥٨	٢٢	١٢٥	٧٩	٧٧	٤٥	٤١	٢٣	١٢٦	١٨	٤١	١٢	٢٨

الأصوات الشديدة والرخوة:

تنقسم الأصوات باعتبار غلق ممر النفس وفتحه، أو نوع اعتراض الهواء ودرجته إلى:[١].

الأصوات الشديدة (الانفجارية):

هي التي يسد عند نطقها مجرى النفس تماما ثم يحدث له انطلاق فجائي، والأصوات الشديد (الانفجارية . الوقفية . الانسدادية) [٢]، وهي متفاوتة في الوضوح؛ إذ لا يكاد يميز المتلقي الأصوات المهموسة الانفجارية (ت . ط . ك) لضعف درجة وضوحها السمعي، وقد وردت في القصيدة أصوات شديدة يوضحها الجدول (رقم٢) الآتي:

الأصوات الشديدة (الانفجارية)								
أ	ت	ب	ق	د	ك	ج	ط	إجمالي
١٠٨	٥٢	٥٨	٥٨	٣٥	٢٢	١٥	٨	٣٥٦

(إذ إن صفة الشدة والانفجار ناتجة عن حبس الهواء حبسًا كاملًا بواسطة أعضاء النطق المتفاوتة عند مخرج كل صوت منها)، أي: يحدثه الانفتاح المفاجئ لممر النفس بعد إغلاقه، وهذا يتناسب مع ما يصوره من سرعة عدو الصعلوك، وسبقه الريح، وحسن حيلته للخلاص من الأعداء، وفوته عدّائي بجيلة ليلة صاحوا به وأسرعوا من خلفه هو وصاحبه ابن براق، ويقول: إنهم أثاروه حتى غدا أسرع من الظليم والظبية، وحتى أصبحت الخيل الجياد لا تلحق شأوه، بل حتى الطير أصبحت تقصر عن عدوه، وكأنما جنّ جنونه.

ويمضي في رسم صورة الصعلوك من أمثاله، الذي يقدره ويجلّه، كما هو واضح من صوت الدال في القصيدة. والإتيان بها للتعبير عن مواقف معينة تستدعي الشدة كالتهديد، وتكرار صوت القاف، والمشفوع –مع شدته وانفجاره– بشدة الموقف وهوله، بما أعده هؤلاء لهم من سوء العقاب، وهذا واضح في قوله:

سَبَّاقِ غَايَاتِ مَجْدٍ فِي عَشِيرَتِهِ
مُرَجِّعِ الصَّوتِ هَدَّا بَينَ أَرْفَاقِ
عَارِي الظَّنَابِيبِ مُمْتَدٍّ نَوَاشِرُهُ
مِدْلاجِ أَدْهَمَ وَاهِي المَاءِ غَسَّاقِ
حَمَّالِ أَلْوِيَةٍ شَهَّادِ أَنْدِيَةٍ
قَوَّالِ مُحْكَمَةٍ جَوَّابِ آفَاقِ
فَذَاكَ هَمِّي وَغَزْوِي أَسْتَغِيثُ بِهِ
إِذَا اِسْتَغَثْتُ بِضَافِي الرَّأْسِ نَغَّاقِ

فهو يعوّل على هذا الصعلوك المثالي الذي يشركه في غزواته، والذي يتصف بسبقه إلى المحامد في عشيرته، كما يتصف بجهارة صوته وزعامته بين الرفاق، وبضمور جسمه وقوته وصلابته وجرأته في اقتحام الليالي المظلمة الممطرة، حتى إذا كانت الحرب كان المقدم فيها، الذي يحمل لواءها، وإذا كان السلم كان ذا رأى صائب يتردد في مجالس العشيرة وأنديتها. ويضيف إلى هذه الخصال خصلة الكرم، ويجعلها حوارًا بينه وبين شخص يعذله على كثرة كرمه وإفراطه فيه، حتى إنه لا يبقى على شيء لغده، ويزجره زجرًا شديدًا، وفي قوله:

[١] ينظر: مكي، الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة: ١٠٤، البنا، إتحاف فضلاء البشر: ١٢٥.

[٢] سيبويه، الكتاب: ٤٣٤/٤، المبرد، المقتضب: ١٩٤/١، ابن جني، سر صناعة الإعراب: ٦١/١، أنيس، الأصوات اللغوية: ٩٠.

يـــا مَـــنْ لِعَذَّالَـــةٍ خَذَّالَـــةٍ أَشِـــبٍ
حَـــرَّقَ بِـــاللَّومِ جِلْـــدِي أَيَّ تَحْـــرَاقِ
يَقُـولُ أَهْلَكْـتَ مَـالًا لَـو قَنِعْـتَ بِـهِ
مِـنْ ثَـوبِ صِـدْقٍ وَمِـنْ بَـزٍّ وَأَعْـلَاقِ
عَـــاذِلَتِي إِنَّ بَعْـضَ اللَّـومِ مَعْنَفَـةٌ
وَهَـــلْ مَتَـــاعٌ وَإِنْ أَبْقَيتُـــهُ بَـــاقِ

جدول (رقم ٣) يوضح الأصوات الرخوة (الاحتكاكية)							
ا	ث	ح	خ	ذ	ز	س	ش
١٢٦	١٢	٢٨	١١	٢٥	٧	٢٦	٧
ص	ض	ظ	غ	ف	هـ	و	ي
١٢	١٠	١	١٠	٢٧	٤٥	٤١	٢٣

ما يدل في وضوح على أن الصعلوك الذي كان يقطع الطريق في الجاهلية كانت تنعكس عليه –أحيانًا– صفات الفروسية وما اشتم به عصره من سمو في الأخلاق ورفعة في القيم، وما زال تأبط شرا يقوم بمغامراته حتى قتل في إحدى غاراته بمنازل هذيل.

الأصوات المائعة:

هي الأصوات التي يصاحبها اتساع أو تسرب في مجرى النفس في موضع آخر، وتتميز الأصوات المتوسطة بأنها لم تتم فيها صفة الرخاوة، ولم تتم فيها صفة الشدة، أي: إنها تجمع بين الصفتين، فهي الأصوات الشديدة التي لا يخالطها الصوت (يجمعها قولك: من رعل) فهذه شديدة لكنها لم يشتد لزومها في مخارجها حتى لا يخالطها الصوت إلى انقطاعه[١]، وتسمى بأشباه الحركات؛ لأنها قريبة من الحركات من حيث الوضوح والجهر، والجدول أدناه يوضح عددها في القصيدة.

جدول(٤) يوضح الحروف المتوسطة (المائعة) الاستمرارية[٢]					
ل	م	ن	ر	ع	إجمالي
١٢٥	٧٩	٧٧	٤٩	٤٤	٣٧٤

وإذا نظرنا إلى أكثر الأصوات المتوسطة تكرارًا وهو اللام نجد أنه ينطق بمرور الهواء في الحنجرة فيهتز الوتران الصوتيان، ويحدث في الفم غلق بين مقدم اللسان واللثة وأصول الثنايا العليا، ولكن يفسح جانبًا اللسان للهواء، فيخرج مع وجود غلق، والنون عند النطق بها يمر الهواء من الحنجرة فيهتز الوتران الصوتيان، ويتم الغلق المحكم في الفم بين مقدم اللسان واللثة وأصول الأسنان العليا، فيرتد الهواء ليجد اللهاة قد فتحت الطريق إلى الأنف؛ فيخرج منها محتكًا بجدران الأنف وفراغاته.

أصوات رخوة (احتكاكية):

هي التي لا يُسد مجرى النفس تماما عند نطقها، بل يمر محتكًّا بالعضوين الذين ضيقا مجراه، وتتميز الأصوات الرخوة بخروج الصوت دون انفجار أو احتكاك عند المخرج، بل يجرى معه الهواء والصوت في سهولة وارتخاء دون عارض يعترضه فهو حرف طليق متماد، فالراء والنون والميم من الصوامت المتوسطة التي تعطي فسحة للعبرة، وما ينبغي على العبد اختياره؛ لتجنب القتل، والسجن والعيش في نعيم الآخرة. والجدول أدناه يوضح ورود الأصوات الرخوة في القصيدة.

الملاحظ أن الأصوات الاحتكاكية (الرخوة) التي وردت في القصيدة (٤١١ صوتًا) يزيد عددها عن عدد الأصوات الانفجارية مما يوضح بجلاء ما

[١] ينظر: المهدوي، الموضح في وجوه القراءات وعللها: ١٧٥

[٢] سيبويه، الكتاب:٤/٤٣٥، المبرد، المقتضب: ١/ ١٩٦، ابن جني، سر صناعة الإعراب: ٦١/١

تتركه للقارئ من صعوبة الموقف وشدته؛ ليعود إلى رشده وعقله، ويأخذ العظة والعبرة ممن سبقه، ولعل هذا يتمثل في أصوات: الألف، والهاء، والواو، والياء، والسين، وغيرها.

أما صوت الهاء من الأصوات الانفعالية التي تعبر عن الدهشة والتوجع والألم، يقول أنيس واصفًا لها: "والهاء صوت مهموس يجهر به في بعض الظروف اللغوية الخاصة"[١]. كما أن الهاء / تُعَبِّر عن فراغ الجوف أو إفراغ ما فيه بقوة " وذلك أخذًا من قولهم هَةَّ الرجل: لُثِغَ واحتبس لسانه"[٣].. وهذا المعنى يلتقي مع الشعور بتكون صوت الهاء بإخراج هواء الرئتين دفعة كبيرة إلى الخارج بلا عائق؛ إذ يكون مجرى الهواء متسعًا ونحسُّ بإفراغ الهواء من الجوف بقوة[٢]. فصوت الهاء صوت احتكاكي يجعل السامع يفكر وقتًا لمعرفة العقوبة المترتبة على فعل الخطأ قبل القيام به، وهذا متحقق في صفة الاحتكاكية لصوت الهاء، الملائمة لتلك المعاني التي تحمل معني الهلاك لكل قاطع طريق. وتتناسب صفة الرخاوة بما تحمله من طلاقة وانسيابية للهواء والصوت أثناء النطق مع موضوع القصيدة الذي يصور انطلاقه وسرعته، فالعرب كثيرًا ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبر بها عنها، فيعدلونها بها ويحتذونها.

الهمس والجهر:

تصنف الأصوات الصامتة من حيث كيفية الخروج ومراعاة تحرك أعضاء النطق إلى:

أصوات مهتزة (مجهورة):

الجهر لغة: الإعلان والظهور، يقال: "جَهَرَ بالقَوْلِ: رَفَعَ بِهِ صَوْتَه، وهو رَجُلٌ جَهْوَرِيُّ الصَّوْتِ، وجَهِير الصَّوْتِ، وإِجْهَارُ الكَلَامِ إِعْلَانُه"[٣]، وجهر الصوت: انحباس جريان النفس عند النطق به؛ لقوة الاعتماد عليه في المخرج[٤]؛ أي يهتز الوتران الصوتيان لقربهما وضيق المسافة بينهما، اهتزازًا منتظمًا، ويُحْدِثان صوتًا موسيقيًا، تختلف درجته حسْب هذه الهزَّات أو الذبذبات في الثانية، كما تختلف شدَّته أو علوُّه حسْب سعة الاهتزازة الواحدة، وهو يبدأ بعد الانحباس بوقت محسوس[٥]، يقول سيبويه: "فالمجهورة: حرفٌ أشبع الاعتماد في موضعه، ومنع النفس أن يجري معه حتى ينقضي الاعتماد عليه ويجري الصوت. فهذه حال المجهورة في الحلق والفم؛ إلا أن النون والميم قد يعتمد لها في الفم والخياشيم فتصير فيهما غنةٌ فهذه صفة المجهور[٦]. والدليل على ذلك أنك لو أمسكت بأنفك ثم تكلمت بهما لرأيت ذلك قد أخل بهما"[٧]. ويجمعها قولك: "ظل قو ربض إذ غزا جند مطيع"[٨]. واهتم المحدثون باهتزاز الوترين الصوتيين، وأثرهما المتمثل في إحداث صوت موسيقي؛ نظرًا للتقدم

[١] أنيس، الأصوات اللغوية: ٨٩.

[٢] السابق: ٣٧ . ٣٨.

[٣] يراجع: ابن منظور، لسان العرب: ٤/ ١٤٩ (ج هـ ر).

[٤] يراجع: ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف: ٢٣٣، ابن عقيل، المساعد على تسهيل الفوائد: ٢٤٦/٤.

[٥] ينظر: فندريس، اللغة: ٥٩. أنيس، الأصوات اللغوية: ٢٢.

[٦] ابن جني، سر صناعة الإعراب: ٦٠/١.

[٧] سيبويه، الكتاب: ٤/ ٤٣٤، ابن جني، سر صناعة الإعراب:١/ ٧٥. الخفاجي، سر الفصاحة: ٣٠.

[٨] يراجع: ابن منظور، لسان العرب: ٤/ ١٤٩ (ج هـ ر).

التقني الذي أتاح لهم الكشف عن آلية إنتاج الأصوات بطريقة أدق.

وبالرجوع إلى القصيدة وحصر الأصوات المجهورة فيها نجد أن إجمالي عدد حروفها (٥٧٨) مرة، وأكثر الحروف ورودًا في القصيدة حرف اللام (١١٥)، وأقلها حرف الظاء[٢]؛ حيث ورد مرتين. والجدول أدناه يوضح عدد ورود الحروف المجهورة في القصيدة.

جدول رقم (٤) يوضح الصوامت المجهورة (المهتزة)

ب	ج	د	ذ	ر	ز	ض	ظ
٥٨	١٥	٣٥	٢٥	٤٩	٧	١٠	١
ع	غ	ل	م	ن	و	ي	إجمالي
٤٤	١٠	١٢٥	٧٩	٧٧	٤١	٢٣	٥٩٩

يلاحظ أن صوت اللام أكثر الأصوات تكرارًا في القصيدة؛ إذ وَرَدَ (١١٥) مرة، بنسبة تكرار (١٩.٩٪) من بين جميع الأصوات المجهورة في القصيدة، وهي نسبة كبيرة إذا قيست بعدد حروف الجهر عامة، واللام "صوت جانبي ذو ذبذبة عذبة لطيفة"[١]، يتميز بالوضوح السمعي، وجمال موسيقاه، التي أَثْرَت الأبيات بنغمات ثرّة رقيقة، وهو يوحي بالثَّبات والتَّماسك؛ بسبب تحفّز أعضاء النطق حال إحداثها؛ حيث يخرج "من أدنى حافة اللسان إلى منتهى طرفه بينها وبين ما يليها من الحنك الأعلى، فويق الضاحك والناب والرباعية والثنية" [٢]، وهو صوت (منحرف)؛ ينحرف اللسان حين النطق به إلى أحد جانبي الفم، ويتّصل طرفه بأصول الثنايا العليا؛ وبذلك يُحال بين الهواء ومروره من وسط الفم؛ فيتسرب من جانبيه[٣]. فتضافر حرف اللام مع غيره من القرائن في السياق لإبراز مدى تماسك الشاعر، وقوة نفسه، ورباطة جأشه. ويوحي صوت اللام "بمزيج من الليونة والمرونة والتماسك والالتصاق"[٤]، وفي التّماسك والالتصاق قوة، تشي بتماسك الشاعر مع ما يصيبه من خوف وقلق، وما يعتريه من عاديات الزمن[٥]. كما تعبر اللام عن نوع من الامتداد من شيء كالتعلق مع تميز أو استقلال... وهذا المعنى اللغوي للام يلتقي مع الشعور بنطق اللام بامتداد طرف اللسان حتى يلتقي بأعلى اللثة كالمعلق/ مفسحًا لمرور صوت اللام مجهورًا قويًا[٦]. ويليه صوت النون (٧٨) مرة، وتكرار هذا الصوت يبعث جوًا من الأسى في النصّ، ويحيطه الحزن؛ لما فيه من حدة وقطع واضطراب، وضعف وخنوع.

فما يحدث عند إنتاجه من ضغط على الشفتين، وتذبذب للوترين الصوتيين، وخروج للهواء من الأنف؛ بسبب انخفاض سقف الحنك الليّن (الأقصى) إلى أسفل، وفي هذا دلالة تبعث في النفس حدة نفس الشاعر من جهة، ومن جهة أخرى تلمس جوَّ الشجن المخيم عليه، والمعاناة التي تسيطر عليه، وتكتنفه، وما كانت لتلك الدَّلالات أن تبث في أكناف النصّ، إلا بتكرار هذا الصوت الذي

[١] قبها، التحليل الصوتي للنص (بعض قصار سور القرآن الكريم أنموذجًا): ٩٠.

[٢] ابن الخباز، شرح ألفية ابن معطي: ٥٣٤.

[٣] أنيس، الأصوات اللغوية: ٦٤.

[٤] عباس، خصائص الحروف العربية ومعانيها: ٧٩، حسان، مناهج البحث في اللغة: ١/ ٨٧.

[٥] ينظر: عبد الإله، النحو الدلالي: ٢٤٩.

[٦] جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم:١/ ٣٧.

لا يكتمل إلّا بالغنَّة، التي تكسبه موسيقيَّة وإيقاعًا وامتدادًا، وفيها دلالة على الحزن العميق، والشجن الشفيق في النفس. ولمَّا كان لحرف النون هذا التأثير نلحظ تبوؤه المرتبة الأولى في فاصلة القرآن الكريم[١].

وهي تعبّر عن امتداد لطيف في جوفٍ أو باطن جرمٍ أو منه. وذلك أخذًا من (النَنّ: الشعر الضعيف) (ينفذ من الجلد بلطف)... وهذا المعنى اللغوي للنون يلتقي مع الشعور بخروج النون زميرًا يمر في الخياشيم وقصبة الأنف حتى يخرج منها مع التصاق طرف اللسن بأعلى لثة الثنايا[٢].

الهمس: لغة: حس الصّوت في الفم ممّا لا جَهارة في المنطق، ولكنّه كلامٌ مَهْموسٌ في الفم كالسَرِّ[٣]، وهَمْس الصوت: جريان النفس عند النطق به؛ لضعف الاعتماد عليه في المخرج، فهو كلامٌ مَهْموسٌ في الفم كالسَرِّ من غير أن يهتز معه الوتران الصوتيان لبُعدهما، ولا يُسمع لهما رنين، ولا يحتبس جري النفس مع تحركه حين النطق به، والحروف المهموسة عشرة، يجمعها قولك: "حثه شخص فسكت"[٤]، وما عداها أصوات الجهر، ويعد الجهر ملمحًا من ملامح القوة في الصوت؛ لأن علوَّ الصوت يعتمد على معدّل ذبذبة الوترين الصوتيَّين؛ فكل انغلاق وانفتاح للوترين الصوتيّين في الحنجرة يؤدي إلى ظهور قمة في ضغط الهواء، فمع الصوت المجهور يمتنع النّفس أن يجري فينحصر.

أما الهمس فلملمح ضعيف، يجري معه النفس، فيه يفقد الصوت قوته، فيكون ضعيفًا خفيًّا، قال تعالى: "وَخَشَعَت الأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلاَ تَسْمَعُ إِلاَّ هَمْسًا"[٥]، أي صوتًا خفيًا. والمعنى سكنت الأصوات ولا يجهر أحد بكلام إلا كالسر في الإشارة بالشفة وتحريك الفم بغير صوت. وعند حصر الأصوات المهموسة في القصيدة وجدنا أن إجمالي عدد حروفها (٣١٨) حرفًا، وأن أكثر حروفها ورودًا حرف التاء (٥٢) مرة، وأقلها ورودًا حرف الطاء(٨) مرات. والجدول الآتي يوضح توزيع عدد الحروف المهموسة في القصيدة:

جدول رقم(٥) يوضح الأصوات المهموسة (غير المهتزة)[٦].

ت	ث	ح	خ	س	ش
٥٢	١٢	٢٨	١١	٢٧	١٦
ص	ط	ف	ق	ك	هـ
١٢	٨	٢٧	٥٨	٢٢	٤٥

إن الأصوات المهموسة الواردة في القصيدة (٣١٨ صامتًا) وإن كانت قليلة مقارنة بالأصوات المجهورة؛ إلا أنها تحمل دلالات معينة في مواضعها، نذكر منها على سبيل المثال: صوت التاء الوارد في (٧٠) موضعًا، وهي تعبر عن ضغط دقيق يؤدى إلى حبس ضعيف أو غير شديد، وقد يؤدي إلى قطع، كما يتمثل عند الاستعمال اللغوي في: "التِيتاء وهو الزُمَلق الذي يقذف قبل أن

[١] ابن منظور، لسان العرب: ٦/ ٢٥٠ (هـ . م س)، الواحدي، التَّفْسِيرُ البَسِيْط: ١٤/ ٥٢٩.

[٢] جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم: ١/ ٣٧.

[٣] يراجع: الخليل، كتاب العين: ١٠/٤(هـ م س)، الأزهري، تهذيب اللغة: ٤/ ٣٧٩٣ (هـ م س).

[٤] يراجع: سيبويه، الكتاب: ٤٣٤/٤، ابن الأثير، البديع في علم العربية: ٢/ ٦١٤.

[٥] جزء الآية من سورة طه رقم: ١٠٨.

[٦] سيبويه، الكتاب:٤٣٥/٤، ابن جني، سر صناعة الإعراب: ٦٠/١، أنيس، الأصوات اللغوية:٢٠.

يخالط، وكذا في قولهم: أتَّه أي: غتَّه بالكلام أو كبته بالحجة وغلبه" فإسكات الخصم بالكلام والحجة حبسٌ بضغط، ولكنه ضعيف نسبيًّا؛ لأنه حبس غير مادي، والتاء تتكون صوتيًّا بالتقاء طرف اللسان (وهو دقيق) بأصول الثنايا العليا التقاءً يحبس النفس، وهو حبس ضعيف لدقة نقطة التقائهما؛ لأنه بطرف اللسان وحده"[١]؛ إذ يحمل صفة الهمس الواردة في معرض الحديث عن ما يعوده من ذكرها عند طروق خيالها، وعند بيانه أنه لم يدع جهدًا من العدو، وعند صعوده إلى القنة بنعل ممزقة، وعن الذي يكثر خذلان صاحبه، وأمره بالبخل وإمساك ماله. فعند نطق التاء يلتقي طرف اللسان بأصول الثنايا التقاء محكمًا، فلا يسمح بمرور الهواء لحظة قصيرة من الزمن بعدها ينفصل العضوان فيندفع الهواء المحبوس فجأة ويحدث صوتًا انفجاريًّا هو الذي ترمز له بالرمز (ت). وضعف صوت التاء مبني على ضعف الاعتماد عليها في مخرجها، لعدم تيسر السبب الفسيولوجي في إنتاج هذا الصوت، فلا يهتز الوتران الصوتيان مع الصوت حين النطق به، ولا يسمع له رنين، ولا يعني عدم بذل جهد في نطقه، بل إنّه يحتاج في نطقه إلى قوة من الزفير (إخراج النفس) أعظم من التي يتطلبها نطق الصوامت المجهورة، أي يحدث صمت الوترين الصوتيين معه، وليس للنفس معه ذبذبات مطلقًا وإلا لم تدركه الأذن[٢]، كذلك صوت السين الذي تكرر نحو[٢٥]، وهو صوت صامت مهموس لثوي احتكاكي مستفل. وهو يعبر عن المعاني التي ورد فيها. وقلّ استعمال الطاء (٨ مرات فقط)؛ لأن الطاء تعبر عن نوع من الضغط بغلظ وثقل مع حدة مخالطة. وذلك أخذًا من قوله: (الأطاط: الصياح). والأطيط: صوت الرحل الجديد... ومعنى الطاء ذاك الذي استخلصناه من الاستعمالات اللغوية يلتقي مع الشعور بتكون الطاء بالتقاء ظهر مقدم اللسان مستعرضًا بما فوقه من حنك ولثة الثنايا العليا، مع ارتفاع أقصى اللسان (استعلاء)، فتكون هناك بين وسط اللسان المتقعر وما فوقه من الحنك طبقة من الهواء المجهور (حِدّة عريضة مضغوطة)[٣]. ولا ريب أن في مراعاة الهمس أو الجهر، في التعبير عن معنى من المعاني دليلًا واضحًا على المحاكاة الإنسانية المقصودة لأصوات الظاهرات المعبر عنها. ونلمح العلاقة الطبيعية بين الألفاظ الموضوعة لمحاكاة الأصوات التي تصدر من الحيوانات، فالعصفور يزقزق، والحمام يهدل، والقمريّ يسجع، والهرة تموء، والكلب ينبح... وأنت إذا قابلت مصادر هذه الأفعال: الزقزقة، والهديل، والسجع، والمواء، والنباح...، بالأصوات التي تسمعها من الحيوانات أيقنت بأنها تقارب كثيرًا أصول تلك الأصوات[٤].

وهناك نوع ثالث لا يوصف باهتزاز أو عدمه، وخص العلماء هذه الصفة بصوت الهمزة (ورد في القصيدة ١٠٨ مرة)، و"تأتي جهة الهمس في هذا الصوت من أن إقفال الأوتار الصوتية معه لا يسمح بوجود الجهر في النطق، ولعدم وجود حالة

[١] جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم: ١/ ٢٧.

[٢] يراجع: جاسم، التاء دراسة في مستويات اللغة:٤.

[٣] السابق:١/٣٢-٣٣.

[٤] الصالح، دراسات في فقه اللغة: ١٥٢.

وضع الجهر. ولا يمكن حال النطق بالهمزة "أن تظل الأوتار الصوتية انطباقًا تامًا، وهو أمر يناقض التذبذب، ومن أجل هذا نقول بأن الهمزة مهموسة؛ لأن الهمس يعني عدم التذبذب". لكن الهمس ينتج من عدم التذبذب نتيجة انفراج الوترين نفسيهما انفراجًا يسمح بمرور النفس خلالهما. أما عدم التذبذب في حالة الهمزة فهو نتيجة للإقفال التام للوترين. فالوتران مغلقان إغلاقًا تامًا، فلا ذبذبة، ولا مجال لخروج الهواء من بينهما. ومن رأى أنها مجهورة وجد أنه عند نطقها يحدث ضغط في الحجاب الحاجز، لا يسمح للهواء أن يجري معه حتى ينتهي الضغط عليه[١]. فالحرف المهموس حرف خفي ضعيف خفيف غير واضح في السمع، والمجهور عكسه، أي القوى المتمكن الواضح في السمع. أما التي لا توصف باهتزاز أو عدمه فتنشأ "نتيجة التقاء الوترين الصوتيين وغلقهما الفتحة بينهما علقًا محكمًا ثم ابتعاد كل منهما عن الآخر فجأة وخروج الهواء في صورة انفجار مسموع"[٢]. فلا يمكن وصفها بهمس ولا جهر؛ لخروجها من المزمار. فيلتقي حال نطقها عضوا النطق التقاء محكمًا يمنع الهواء يعقبه انفجار فجأة محدثًا انفجارًا مسموعًا.

الإطباق والانفتاح:

صنف القدماء الأصوات اللغوية على أساس وحدة الموضع والجزء المتحرك في عضو النطق أو باعتبار شكل اللسان الذي يتخذه أثناء النطق بالصوت إلى: الأصوات المطبقة أو أصوات الإطباق، والأصوات المنفتحة أو أصوات الانفتاح.

الإطباق:

يعنى بها: ذلك الوضع الفسيولوجي المركب من عنصرين وهو التقاء أمامي، وآخر خلفي في زمن واحد، وذلك بأن يلتقي مقدم اللسان مع ما يحاذيه من الحنك الأعلى إما بالغلق المحكم كما في الطاء أو بالتضييق الذي يسمح معه للهواء بالمرور كما في الصاد والظاء أو بالغلق في مكان والتضييق في آخر كما في الضاد الفصيحة. في الوقت ذاته يتم التقاء خلفي: وذلك بارتفاع مؤخر اللسان إلى الحنك الأعلى بحيث يتكون بينهما ممر ضيق. وهكذا تكون صورة اللسان: ارتفاع من الخلف، وارتفاع من الأمام ويعقب ذلك انخفاض في وسطه أو تقعر يصبح مثل الطبق، ومن ثم سميت هذه الصفة بالإطباق، وسميت الأصوات التي تنطق بهذه الكيفية بأصوات الإطباق[٣]. فأصوات الإطباق هي التي يرتفع فيها ظهر اللسان إلى الحنك الأعلى بحيث يتخذ شكلًا مقعرًا[٤]. وهي: الصاد، والضاد، والطاء والظاء.

جدول رقم(٦) يوضح الصوامت المطبقة

ق	ص	خ	غ	ض	ط	ظ	إجمالي
٥٨	١٢	١١	١٠	١٠	٨	١	١١٠

أصوات منفتحة: يقصد بالانفتاح: عدم ارتفاع مؤخر اللسان، وعدم تركب المخرج. وذلك في بقية

[١] ينظر: بشر، دراسات في علم اللغة: ٥٩، حسان، اللغة العربية معناها ومبناها: ٦٢ وما بعدها.

[٢] ينظر: علام، علم الصوتيات: ٢٢١.

[٣] ينظر: سيبويه، الكتاب: ٤٣٦/٤.علام، عن علم التجويد القرآني في ضوء الدراسات الصوتية الحديثة: ٨٩.

[٤] ينظر: البركاوي، مقدمة في أصوات اللغة العربية وفن الأداء القرآني: ١١٧، هلال، أصوات اللغة: ١٤٥.

الأصوات[١]، الأصوات المنفتحة هي التي لا يتخذ اللسان فيها هذا الشكل المقعر، ولاحظ بعض المحدثين أن أصواتًا صامتة ثلاثة تشاركها (أي تشارك الصاد والضاد والطاء والظاء) في ذلك الوصف، وهي: الغين والخاء والقاف[٢]. فلعل تطورًا صوتيًا حدث لهذه الأصوات فبعض المحدثين يضمونها إلى ما ذكر الأقدمون، مما يؤيد ذلك أن الأقدمين ذكروا أن القاف تخرج من مؤخر اللسان مع أقصى الحنك، في حين تخرج في النطق الحديث من منطقة متأخرة عن تلك فهي تخرج من أقصى اللسان مع اللهاة، ثم إن القاف الفصحى تشبه الكاف مع شيء من التفخيم أي على نحو يقرب من قاف الصعيد بمصر أو في السودان وهي قاف قريبة من الغين، أو لعل المحدثين راعوا فقط ارتفاع اللسان دون أن ينظروا إلى تقعره فلم يفرقوا بين صفة الإطباق والصفة الآتية بعد الاستعلاء. ومما يرشد إلى ذلك أننا نجد أصوات الإطباق والاستعلاء عندهم تتطابق، وأن صفة الانفتاح تقابل صفة الإطباق، وتتحقق عند الأقدمين في الصوامت عدا الأصوات الأربعة التي ذكروها في الإطباق، وعند المحدثين تتحقق فيما عدا الأصوات السبعة المجموعة في عبارة :"خص ضغط قظ"[٣].

يضاف إلى ذلك أن كلًا من القدماء والمحدثين راعى جرس الحروف، وأن الأصوات المطبقة يصاحبها ما يسمى بالتفخيم، وهو: سمن يدخل على جسم الحرف فيمتلئ الفم بصداه، وأن الأصوات المنفتحة يصاحبها سمعيًا ما يسمى عدم التفخيم أو الترقيق، وهو نحول يدخل على جسم الحرف فلا يمتلئ الفم بصداه[٤].

- الإذلاق والإصمات:

صنف العلماء الأصوات باعتبار الخفة والثقل نتيجة خروج الحرف من طرف اللسان أو الشفتين إلى أصوات مذلقة وأخرى مصمتة:

الإذلاق:

الإذلاق هو سرعة النطق بالحرف لخروجه من ذلق اللسان أي طرفه أو من الشفتين. فهو خفة الحرف عند النطق به لخروجه من طرف اللسان أو من إحدى الشفتين أوهما معًا، وحروفه: ستة هي مجموعة في قولهم: [فر من لب]. وسميت مذلقة: لخروج بعضها من طرف اللسان، وبعضها من ذلق الشفة.

جدول رقم(٧) يوضح الصوامت المُذلقة						
ل	ن	م	ر	ب	ف	إجمالي
١٢٥	٧٧	٧٩	٤٩	٤٤	٢٧	٤٠١

مال تأبط شرّا في هذا النصّ إلى استخدام نسق أصوات الذلاقة المتمثل في أصوات: اللام . النون، الميم، الراء، العين، الفاء مع الصوامت الأخرى؛ لما لها من صفات نطقية تمايزية تتمثل في الجرس، والانسيابية، وسهولة النطق، وخفتها. فهي أخف الحروف عند امتزاجها مع غيرها؛ لمرونة عضل الشفتين معها لذا كانت أخف الحروف

[١] الداني، التحديد في الإتقان والتسديد في صنعة التجويد: ٢٧٧.

[٢] ينظر: هلال، أصوات اللغة العربية: ١٤٥.

[٣] العريان، أصوات العربية بين الوصف والتنظيم: ٢٠٦: ٢٠٧، رمضان، في صوتيات العربية:١٤٣.

[٤] ينظر: مكي، الرعاية: ١٠٤، البنا، إتحاف فضلاء البشر: ١٢٥، محمد، نهاية القول المفيد: ٩٣.

امتزاجًا بغيرها[١]، فهي شبيهة بحروف اللين ليست شديدة يسمع معها انفجار، وليست رخوة يحدث معها احتكاك أو حفيف الأصوات عند النطق بها.

فالأصوات في النصّ متناسقة ومتناسبة امتزجت فيها الصوامت المذلقة مع المصمتة تباعدت مخارجها تقاربت صفاتها، قلّ الجهد العضلي المبذول، سهل نطقها، ومنح أصوات النصّ التجاور والتنغيم والانسجام والسلاسة، وبعدًا دلاليًّا في الإفصاح والإيضاح، وذلك تضافر الأصوات من خلال التكثيف والتتابع والبروز[٢]، ومن ثم أطلق عليها بعض العلماء بأنها أصوات متوسطة (مائعة). جاء في كتاب العين: "اعلم أنَّ الحروف الذُلْقَ والشَّفَويَّةَ ستَّة، وهي : ر ل ن ف ب م وإنَّما سُمِّيَتْ هذه الحروف ذُلْقًا لأن الذلاقة في المنطق إنّما هي بطَرَف أَسلةِ اللِّسان والشفتين وهما مَدْرَجتا هذه الأحرف الستة منها ثلاثة ذليقة (ر ل ن) تخرج من ذَلْق اللسان من (طَرَف غار الفم)...لا تعمَلُ الشَّفتان في شَيء من الحُرُوف الصَّحاح إلاَّ في هذه الأحرف الثلاثة"[٣]. و"الذلاقة في المنطق إنما هي بطرف أسلة اللسان وذلق اللسان كذلق السنان ولما ذلقت الحروف الستة وبذل بهن اللسان وسهلت في المنطق كثرت في أبنية الكلام فليس شيء من بناء الخماسي التام يعرى منها أو من بعضها فإذا ورد عليك خماسي معرى من الحروف الذلق والشفوية فاعلم أنه مولد، وليس من صحيح كلام العرب"[٤]، واللام أكثر الأصوات تكرارًا؛ عند النطق بها يمر الهواء في الحنجرة فيهتز الوتران الصوتيان، وفي الفم يحدث غلق بين مقدم اللسان واللثة وأصول الثنايا العليا، لكن يفسح جانبا اللسان للهواء، فيخرج مع وجود غلق[٥]. ويمثل سرعة الصعاليك في الجري ما يحكيه تأبط شرًّا عن نفسه حينما أسرته بجيلة ففر هاربا منهم، فكان يجري بسرعة هائلة لا تفوقها إلا سرعة الحصان الجامح أو الطائر الجارح، ثم أتبع ذلك بوجهة نظره في الرجل الكامل الذي يعتمد عليه ويستحق الاحترام والتقدير، فيقول:

إِنِّـــي إِذا خُلَّـــةٌ ضَـــنَّتْ بِنَائِلِهـــا
وَأَمْسَكَتْ بِضَـعِيفِ الوَصْـلِ أَحْـذَاقِ
نَجَـوتُ مِنْهَـا نَجَـائِي مِـن بَجِيلَـةَ إِذ
أَلْقَيـتُ لَيلَـةَ خَبْـتِ الـرَّهْطِ أَرْوَاقِـي
لَيلَـةَ صَـاحُوا وَأَغْـرَوا بِـي سِـرَاعَهُمُ
بِـالعَيكَتَينِ لَـدَى مَعْـدَى اِبـنِ بَـرّاقِ
كَأَنَّمـــا حَثْحَثُـــوا حُصَّـــا قَوَادِمُـــهُ
أَو أُمَّ خِشْـفٍ بِـذِي شَـثٍّ وَطُبَّـاقِ
لا شَـيءَ أَسرَعُ مِنِّـي لَـيسَ ذَا عُذَر
وَذَا جَنَـــاحٍ بِجَنْـــبِ الرَّيـــدِ خَفَّـــاقِ
حَتَّـى نَجَـوتُ وَلَمّـا يَنزِعُـوا سَـلَبِي
بِوَالِـــهٍ مِـــنْ قَبِـــيضِ الشَّـــدِّ غَيْـــدَاقِ
وَلا أَقُـولُ إِذَا مَـا خُلَّـةٌ صَـرَمَتْ
يـا وَيـحَ نَفْسِـيَ مِـنْ شَـوقٍ وإِشْـفَاقِ
لَكِنَّمـا عِـوَلِي إِنْ كُنـتُ ذَا عِـوَلٍ

[١] ينظر: ابن دريد، جمهرة اللغة: ٧/١، بشر، علم اللغة العام، القسم الثاني الأصوات: ١٢٧.

[٢] الطاهر، الأنساق الصوتية وأثرها في وضوح الدلالة في شعر الوصف عند البحتري: ٥٢٤.

[٣] الخليل، كتاب العين: ٥١/١. أنيس، الأصوات اللغوية: ٦٣

[٤] ابن منظور، لسان العرب: ١ /٢٠٢ (الباء). الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس: ٣٢٣/٢٥ (ذ ل ق).

[٥] علام، علم الصوتيات: ٢٢٨. بتصرف.

عَلَـى بَصِـيرٍ بِكَسْـبِ الحَمْـدِ سَـبَّاقِ
سَـبَّاقِ غَايَـاتِ مَجْـدٍ فِـي عَشِـيرَتِهِ
مُرَجِّــعِ الصَّــوتِ هَـدًّا بَـينَ أَزْفَـاقِ

فهو يصرح بأنه إذا تنكر صاحبي لواجب الصداقة، وفترت مودته، وانقطعت صلته، فإني أتركه ولا أبقي عليه، وأبعد عنه بسرعة كما فعلت حينما نجوت من بجيلة عندما أثاروا جمعهم ضدي، وركضوا سراعًا ورائي أنا وصاحبي، فكنت أجري بسرعة النعام والظباء، ولم يكن يفوقني في السرعة إلا الحصان الجامح، والطائر الجارح، وكأني في اندفاعي في الجري فاقد العقل، وذلك من سرعة الهرب وقوة الطلب، حتى نجوت ولم يستطيعوا أن يمسوني بأدنى أذى. وليس من عاداتي مطلقًا أن تثيرني قطيعة صاحب لا يعرف حق الصحبة والإخاء. ولكن إذا كان لي أن أعول على أحد، أو أبكي على فقد صداقته، فهو ذلك الرجل الكامل، الخبير بوسائل المجد، السباق إلى العلا والمكارم، دائم التجوال إلى أقاصي الجهات، كثير الأسفار في الليالي المظلمة الطوال، ذو العزة والجرأة، وصاحب الكلمة الفاصلة، وحامل اللواء في الحروب والغارات[١]. وهذا يدلل على مدى الترابط بين موسيقى الحرف وجرسه وغرض المتكلم.

. **أصوات الإصمات (المصمتة):**

ثِقَل يأتي عند النطق بالحرف لخروجه بعيدًا عن ذلق اللسان والشفة. مع أن الواو تخرج من الشفتين إلا أنه فيها ثقل وسميت حروف مصمتة: لثقل النطق بها لخروجها بعيدًا عن طرف اللسان والشفتين، قيل: لأنها منعت من أن تبنى منها وحدها كلمة رباعية أو خماسية الأصول، فالفرق بينهما خفة النطق بالحرف وثقله.

جدول رقم(٨) يوضح الأصوات المُصمتة

أ	ت	ث	ج	ح	خ	د	ذ	ز	س	ش
١٠٨	٥ ٢	١ ٢	١ ٥	٢ ٨	١ ١	٣ ٥	٢ ٥	٧	٢٦	٧
ص	ض	ط	ظ	ع	غ	ق	ك	هـ	و	ي
١٢	١٠	٨	١	٤ ٤	١ ٠	٥ ٨	٢ ٢	٤٥	٤١	٢٣

وردت الأصوات المصمتة في القصيدة (٧٠٨ مرة)، وسميت بذلك لأنه صمت عنها أن تبنى منها كلمة رباعية أو خماسية مُعرّاة من حروف الذلاقة، ومنع حروفه من أن يبنى منها وحدها في كلام العرب كلمةٌ رباعية الأصول أو خماسية؛ لثقلها على اللسان. وثقل الحرف بخروجه من غير ذلق اللسان والشفة، ويمنع اجتماع حروفها في أصول الكلمة الرباعية أو الخماسية، فإذا اجتمعت في كلمة، مثل: عسجد، عسطوس، حُكم عليها بالشذوذ، أو أنها مستعربة، منها كلمة: "الْقِسْطَاسِ"[٢].

الصفير:

صوت زائد يشبه صوت الطائر يصاحب حروفه الثلاثة. حروفه: ثلاثة، وهي {الصاد، السين، الزاي} وأقواها الصاد ثم الزاي ثم السين. وسميت حروف الصفير؛ لأنه يسمع لها عند النطق بها صوت يشبه صوت الطائر. وقد بلغ تكرار حروف الصفير في القصيدة خمسًا وأربعين مرة، موزعة على النحو الآتي:

[١] يراجع: الجندي، في تاريخ الأدب الجاهلي: ٤٤١.

(٢) يراجع: عطية، غاية المريد في علم التجويد:١٤٣، ابن السيد، القاري إلى تجويد كلام الباري: ٨٢/١.

جدول رقم(٩) يوضح الصوامت الصفيرية			
ز	س	ص	الإجمالي
٧	٢٦	١٢	٤٥

إن أصوات الصفير في وضوحها، وأصدائها في أزيزها، جعل لها وقعًا متميزًا ما بين الأصوات الصوامت، ولعل ذلك نتيجة التصاقها بمخرج الصوت، واصطكاكها في جهاز السمع، ووقعها الحاصل ما بين هذا الالتصاق وذلك الاصطكاك، هذه الأصوات ذات الجرس الصارخ هي: الزاي، السين، الصاد، يلحظ لدى استعراضها أنها تؤدي مهمة الإعلان الصريح عن المراد في تأكيد الحقيقة، وهي بذلك تعبر عن الشدة حينًا، وعن العناية بالأمر حينًا آخر؛ مما يشكل نغمًا صارمًا في الصوت، وأزيزًا مشددًا لدى السمع، يخلصان إلى دلالة اللفظ في إرادته الاستعمالية، ومؤداه عند إطلاقه في مظان المعنى(١)، فالزاي تعبر عن شدة اكتنازٍ بازدحام أشياء أو أجزاء بعضها إلى بعض. وذلك أخذًا من "الزِيزَى والزيزاء والزيزاءة: ما غلظ من الأرض... وهذا المعنى اللغوي للزاي يلتقي مع الشعور بخروج الزاي حزمة هواء مشحونةً بزمير الجهر، ومضغوطة في المضيق بين طرف اللسان من ناحية، وصفحات الثنايا العليا والسفلى من ناحية أخرى(٢). والسين تعبر عن امتدادٍ دقيقٍ (حادٍّ أو قوي) نافذٍ في جرم أو منه... وهذا المعنى للسين يلتقي مع الشعور بخروج السين خيطَ هواءٍ دقيقًا قويًا ينفذ . ممتدًّا من المضيق الذي بين طرف اللسان المستند إلى اللثة السفلى وبين صفحة الثنايا العليا، ثم من المضيق بين أطراف الثنايا العليا والسفلى التي تتقارب حتى تكاد تلتقي(٣). والصاد تعبر عن كون الشيء غليظًا قويًا في ذاته خالصًا مما يخالطه . أو نفاذٍ كذلك... وذلك أخذًا من "صَياصي البقر: قرونها، واحدها صيص، والصيص من ثمر النخل: الذي لا يشتد نواه أو لا يكون له نوى أصلًا، والرجل الصوص بالضم –وهو اللئيم /المنفرد بطباعه لا يؤاكل أحدًا "... من خلال ذلك الاستعمال اللغوي للصاد يلتقي مع الشعور بتكوّنها بخروج هواء الزفير حزمة كثيفة (غليظة) ممتدة بين اللسان الذي يتقعر حينئذ، وأعلى الحنك الذي يصير كالطبق له، فيحس الناطق بها حزمة كثيفة من الهواء الخالص، لا يخالطها زمير الجهر، ينفذ من الفم بأثر الإطباق(٤).

النسق الصوتي للأصوات الصائتة (الحركات):

أولًا– الصوائت القصيرة:

جدول رقم(١٠) يوضح عدد الحركات القصيرة				
المطلوب	الفتحة	الكسرة	الضمة	الإجمالي
العدد	٣٦٤	٢١٠	٨١	٦٥٥
النسبة	٪٥٥.٥٧	٪٣٢.٠٦	٪١٢.٣٧	٪١٠٠

تحتوي العربية على ثلاث حركات قصيرة، هي: الفتحة والضمة والكسرة، يقول سيبويه: "فالفتحة من الألف، والكسرة من الياء، والضمة من الواو"(٥). "أن الفتحة تزاد على الحرف ومخرجها من مخرج الألف

(١) ينظر: الصغير، الصوت اللغوي في القران١٧٩ وما بعدها.

(٢) جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم: ١/ ٢٩ – ٣٠.

(٣) السابق: ١ / ٣٠.

(٤) السابق : ٣١/١.

(٥) سيبويه، الكتاب: ٤/ ٢٤٢، ابن السراج، الأصول في النحو: ٢/ ٣٩٩. أبو علي الفارسي، التعليقة على كتاب سيبويه: ٤/ ٢٥٥.

وكذلك الكسرة مخرجها من مخرج الياء والضمة من مخرج الواو"[١]. تمتاز الأصوات الصائتة (الحركات) بانتظامها الموسيقي ووضوحها السمعي، وذلك من خلال الجانب الفيزيائي الذي يعنى بعدد الذبذبات المكونة للحركات ووضوحها وانتظامها وقيمتها. فالصائت يتسم بأنه: صوت مجهور (مهتز) يخرج معه الهواء عند النطق به بصفة مستمرة (حرًّا طليقًا) دون وجود عائق كلي يؤدي إلى حدوث انفجار، أو جزئي يؤدي إلى وجود احتكاك مسموع. وقد طغت الصوائت القصيرة في الفضاء الشعري للقصيدة، وهذا يتسق مع غرض القصيدة وهو مدحه بالخفة والسرعة، وما يتطلبه الأداء من "صنع جوقة موسيقية متآلفة النغمات، متجاوبة الذبذبات مع طبيعة البناء الصوتي للبيت مع ما ينتظمه من لبنات في صورة أوزان معينة وتفعيلات خاصة، فيضطر الشاعر إلى جهارة الصوت دون إزعاج"[٢]. هذه الجهارة تسهم في بنائها وتشكيلها صوائت الفتحة والكسرة والضمة، المنمازة بطبيعة إنتاجها، وصفاتها التي تتسم بالنطق المفتوح، وخاصيتها التصويتية العالية، والارتفاع في درجة الصوت، وصفة الجهر المطلقة المصاحبة لها"[٣]. إن أكثر الحركات القصيرة دورانًا في القصيدة الفتحة، وهي حركة "متسعة، وصائت وسطي قصير، عند النطق بها يهبط اللسان إلى قاع الفم، وارتفاع خفيف في وسطه، مع بقاء الفم مفتوحًا بصورة متسعة، وحجرات الرنين فيه كبيرة، مع اتخاذ الشفتين وضع الحياد عند نطقها"[٤]. والفتحة أخف الصوائت، تتمتع بالوضوح السمعي الشديد؛ لاتساع الآلة المصوتة معها. وهذا له أثر جيد في الأداء الشعري؛ حيث يمنح الشاعر الإحساس بالطول الزمني لأن فترة طول (إلحاح) الصائت على الجهاز السمعي تكون أكبر، والكتلة المنطوقة التي تكثر فيها الأصوات الواضحة قد يحس نحوها بأن سرعتها أبطأ من كتلة أخرى ليست كذلك[٥].

أما الكسرة فحلت تالية للفتحة، وهذا يتسق وموضوع القصيدة فالكسرة صائت مغلق والقصيدة للمدح بالسرعة والخفة والفراسة وهذا يقتضي اتساعًا في درجة انفتاح الآلة المصوتة، والكسرة حركة أمامية ضيقة؛ لارتفاع اللسان عند النطق بها تجاه الحنك الأعلى إلى أقصى درجة ممكنة، وتتخذ الشفتان عند النطق بها الانفراج(٦). وحلّ صائت الضمة ثالثًا من حيث نسبة التواتر في القصيدة؛ تناسبًا مع غرضها؛ لأن الضمة صائت ضيق خلفي لا يتناسب والسرعة والفروسية التي تحتاج سعة؛ الضمة تتكون حين يصبح اللسان أقرب من الحنك اللين واللهاة وحجرة الرنين الفمية بحيث تصير المسافة ضيقة جدًا، أما الشفتان فتأخذان شكلًا دائريًا مع بروز إلى الأمام. وقد أسهمت هذه المصوتات في بناء دلالات النص الشعري، وتشكيلاته الصوتية والإيقاعية من خلال علقة نسق

(١) السيرافي، شرح كتاب سيبويه: ١٣١/٥.

(٢) بشر، فن الكلام: ٣٠٦.

(٣) بشر، علم اللغة العام: القسم الثاني الأصوات:٧٤.

(٤) بلالي، بنية النسق الصوتي في شعر أحمد بن يوسف الجابري: ١٣٦. ماريو باي، أسس علم اللغة: ٧٨.

(٥) علام، التزمين في نطق العربية الفصحى: ٣٧ وما بعدها.

(٦) يراجع: أنيس، الأصوات اللغوية: ٢٠٩-٢١٠، القرالة، الحركات في اللغة العربية دراسة في التشكيل الصوتي: ١٢

الحركات بالمعاني المقصود التعبير عنها. وإن لوحظ أن زمن النطق بهذه الحركات متفاوت؛ حيث نجد زمن نطق الضمة والكسرة أطول من الزمن النطقي للفتحة؛ لأن الضمة والكسرة تحتاج عند نطقها إلى تحركين فأكثر من الجهاز النطقي، أما الفتحة فتحتاج إلى تحرك واحد.

ثانيًا– الصوائت الطويلة:

الصوائت الطويلة في العربية ثلاثة، اعتمادًا على كميتها الزمنية ووظيفتها، وقد وصفها ابن جني بقوله: "اعلم أن الحركات أبعاض حروف المد واللين، وهي الألف والياء والواو، فكما أن هذه الحروف ثلاثة، فكذلك الحركات ثلاث، وهي الفتحة، والكسرة، والضمة، فالفتحة بعض الألف، والكسرة بعض الياء، والضمة بعض الواو. وقد كان متقدمو النحويين يسمون الفتحة الألف الصغيرة، والكسرة الياء الصغيرة، والضمة الواو الصغيرة؛ فقد ثبت بما وصفناه من حال هذه الأحرف أنها توابع للحركات ومستنشئة عنها، وأن الحركات أوائل لها، وأجزاء منها، وأن الألف فتحة مشبعة، والياء كسرة مشبعة، والواو ضمة مشبعة"(١)، وقال ابن سينا : "وأما المصوتات فأمرها علي مُشكل"(٢)، و"للحروف الصائتة مخارج مثل مخارج الحروف الصامتة، غير أن تمييزها مشكل"(٣).

ويشير سيبويه إلى الجانب الفسيولوجي للحركات الطويلة، فيقول: "ومنها الهاوي وهو حرف اتسع لهواء الصوت مخرجه أشد من اتساع مخرج الياء والواو"(٤). ومن ثم نجد اختلاف أوضاع الحلق اللسان والشفتين عند نطقها مما يؤدي إلى اختلاف شكل الفراغات الرنانة وحجمها، وهذا يترتب عليه اختلاف في الأثر السمعي الناجم عن تركز هذه الذبذبات في الفراغات. والقصيدة تعج بالأصوات الصائتة الطويلة لجذب السامع، وإثارة انتباه المتلقي إلى ما في القصيدة من معاني ودلالات ووظائف موسيقية. والجدول الآتي يوضح مرات ورود الصوائت الطويلة في القصيدة:

جدول رقم(١١) يوضح عدد الحركات الطويلة

المطلوب	ألف المد	ياء المدّ	واو المدّ	الإجمالي
العدد	١٢٦	٣٧	١٩	١٨٢
النسبة	٦٩.٢٣٪	٢٠.٣٣٪	١٠.٤٤٪	١٠٠٪

من خلال الجدول أعلاه وضح لنا الآتي:

. أن الألف أكثر الأصوات تكررًا (١٢٦مرة) في القصيدة، وهي صوت صائت طويل، عند النطق بها يخرج معها الهواء بصورة مستمرة دون أي عائق جزئي أو كلي، وهذا ينسجم مع موضوع القصيدة، حيث يصور سرعة عدو الصعلوك، وأنه يسبق الريح.

أن الحركة القصيرة يظهر اختلافها في الدلالة الصوتية المقطعية فالصامت الذي تتبعه الفتحة غير الذي تليه الضمة أو الكسرة، وذلك من ناحية إيقاع المقطع وموسيقاه أما من حيث الكتابة الصوتية المقطعية، وكتابة الرموز فلا أثر له.

. قلّ استعمال الواو؛ لأنها "تعبر عن اشتمال واحتواء. وذلك أخذًا من "الواو" وهو اسم للبعير

(١) ابن جني، سر صناعة الإعراب: ٣٣/١.

(٢) ابن سينا، أسباب حدوث الحروف: ١٢٦، حميد، الصوائت القصيرة العربية: (المخارج، والخصائص والصفات): ٩.

(٣) براجشتراسر، التطور النحوي: ٤٠.

(٤) سيبويه، الكتاب: ٤ / ٤٣٥.

الفالج... وهذا المعنى يلتقي مع تكوُّن الواو باستدارة الشفتين (مع ارتفاع في أقصى اللسان). والمستدير يضم ويشمل ما يحيط به. ومعنى الشمول والضم في الواو هو الذي عبر عنه النحاة بالعطف، لأن العطف يُدْخِل المعطوف في حكم المعطوف عليه ويضمه إليه، فيشمله المعنى المنسوب للمعطوف عليه..." (١).

. أما الياء فتعبر عن "اتصال الممتد شيئًا واحدًا، وعدم تفرقه أو تسيّبه... وهذا المعنى يلتقي مع الشعور بتكونها بامتداد الزمير، مارًّا . دون أن ينقطع من المضيق الذي يسببه ارتفاع مُقدَّم اللسان، مقتربًا مما يوازيه من الحنك"(٢).

المبحث الثاني: النسق الصوتي للمقاطع الصوتية في القصيدة

يمثل المقطع أساسًا لاكتساب طريقة النطق المطابقة لنطق أصحاب اللغة. فأفضل سبيل للتّعوّد على النطق الصحيح للنغمات الصوتية، والوقفات الموجودة في لغة أجنبية نطق الكلمات أو مجموعة الكلمات ببطء، مقطعًا مقطعًا مع الوقفات الصحيحة بين كل مقطع ومقطع. وبالتدريج يزيد المرء من سرعة نطق الحدث الكلامي، حتى يصل إلى السرعة العادية، وعند تتبع تركيب مقطع مفرد أمكن القول: إن الوحدات الكبرى كتتابعات من المقاطع(٣). ووصف المقطع بأنه وحدة هرمية، معتمدة على أن العديد من عمليات المستوى المنخفض المنتجة في فونولوجيا اللغة الإنجليزية، التي تتفاعل مع بعضها بطرق معقّدة تختزل إلى عدد قليل من الصياغات البسيطة، وبرهنت بوضوح على أن البدائل الخطية قد كانت عاجزة بشكل واضح، عن تقديم نتائج مرضية كما هو الحال في التمثيلات الطبقية(٤). يعود هذا المصطلح في العربية إلى الفارابي حين قال: " كل حرف غير مصوت أتبع بمصوت قصير قرن به، فإنه يسمى المقطع القصير، والعرب يسمونه الحرف المتحرك"(٥)، كما قسمه قسمين: الأول القصير ويطلق على كل حرف أتبع بمصوت قصير قرن به، والثاني الطويل، ويطلق على كل حرف غير مصوت قرن به مصوت طويل.

فما المقطع؟ هو "وحدة تبدأ بصامت يتبعه صائت، وتنتهي قبل أول صامت يرد متبوعا بصائت، أو حيث تنتهي السلسلة المنطوقة قبل مجيء القيد"(٦)، وقد وصف بأنه جامع مانع(٧)، وفضل غانم قدوري استعمال عبارة (مجموعة أصوات) أو(تجمع صوتي) بدلًا من وحدة صوتية؛ لأنه قد يحدث لبس فيها مع ترجمة كلمة الفونيم(٨)، وقيل: "مجموعة أصوات تنتج بضغطة صدرية واحدة، تبدأ بصوت جامد يتبعه صوت ذائب (قصير

(١) جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم: ٣٨/١.

(٢) السابق: ٣٩/١.

(٣) عمر، دراسة الصوت اللغوي: ٢٨٢.

(٤) ينظر: جورج كليهمنتس، وصامويل، الفونولوجيا المقطعية نحو نظرية توليدية للمقطع. ترجمة: مبارك حنون: ٢٠.

(٥) الفارابي، الموسيقى الكبير: ١٠٧، الصيغ، المصطلح الصوتي في الدراسات العربية: ٢٧٥.

(٦) النعيمي، أبحاث في أصوات العربية: ٨. عبدالأمير، دلالة المقاطع الصوتية في سورة الإسراء: ٤.

(٧) ينظر: الصيغ، المصطلح الصوتي في الدراسات العربية: ٢٧٨.

(٨) ينظر: الحمد، المدخل إلى علم الأصوات العربية:٢٠١. الصيغ، المصطلح الصوتي في الدراسات العربية: ٢٧٦.

أو طويل)، وقد يأتي متبوعًا بصوت جامد أو اثنين، ويكون الصوت الذائب فيه قمة الإسماع بالنسبة إلى الأصوات الأخرى التي يتألف منها المقطع"[١]. فأي أصوات يصدرها المتكلم تخرج في شكل دفعات صوتية تتحكم فيها أعضاء النطق وحركة هواء الزفير والعادات النطقية التي اعتادها جهازه النطقي، تسمى هذه الدفعات بالمقاطع فبين عمليتين من عمليات غلق جهاز التصويت، يوجد ما يسمى بالمقطع. مثال ذلك نطق جملة: صام خالدٌ رمضانَ، فإنها تنطق بشكل مقاطع، هكذا: صا . م . خا . ل . دٌ . ر م . ضا . نَ.

يلاحظ أن الكلمة الأولى مقطعان، والثانية ثلاثة مقاطع، والثالثة أربعة مقاطع.

التركيب المقطعي للقصيدة:

يـا عِيـدُ مَـا لَـكَ مِـنْ شَـوقٍ وَإِيـراقِ

وَمَـرِّ طَيـفٍ عَلـى الأَهـوالِ طَـرّاقِ

يا (ص ح ح) متوسط مفتوح ـ عي (ص ح ح) متوسط مفتوح. د (ص ح) قصير. ما (ص ح ح) متوسط مفتوح . ل (ص ح) قصير . ك (ص ح) قصير . من (ص ح ص) متوسط مغلق . شو (ص ح ص) متوسط مغلق . قٍ (ص ح ص) متوسط مغلق . و (ص ح) قصير . إي (ص ح ح) متوسط مفتوح . را (ص ح ح) متوسط مفتوح . قِ (ص ح) قصير.

و (ص ح) قصير . مر (ص ح ص) متوسط مغلق . ر (ص ح) قصير . طي (ص ح ص) متوسط مغلق . ف (ص ح ص) متوسط مغلق . ع (ص ح) قصير . لى ال (ص ح ص) متوسط مغلق . أه (ص ح ص) متوسط مغلق . وا (ص ح ح) متوسط مفتوح . ل (ص ح) قصير . طر (ص ح ص) متوسط مغلق . را (ص ح ح) ق (ص ح) قصير.

يَسري عَلى الأَينِ وَالحَيّاتِ محتفيًا

نَفسي فِداؤُكَ مِن سارٍ عَلى ساقِ

يس (ص ح ص (متوسط مغلق) ري (ص ح ح) متوسط مفتوح . ع (ص ح) قصير. لى ال (ص ح ص) متوسط مغلق أي (ص ح ص) متوسط مغلق . ن (ص ح) قصير. وال (ص ح ص) متوسط مغلق . حي (ص ح ص) متوسط مغلق . يا (ص ح ح) متوسط مفتوح . ت (ص ح) قصير مح (ص ح ص) متوسط مغلق . ت (ص ح) قصير . ف (ص ح) قصير . يا (ص ح ص) متوسط مغلق.

نف (ص ح ص) متوسط مغلق . سي (ص ح ح) متوسط مفتوح . ف (ص ح) قصير . دا (ص ح ح) متوسط مفتوح ؤ (ص ح) قصير . ك (ص ح) قصير . من (ص ح ص) متوسط مغلق سا(ص ح ح) متوسط مفتوح ر(ص ح ص) متوسط مغلق . ع (ص ح) قصير . لى (ص ح ح) متوسط مفتوح سا (ص ح ح) متوسط مفتوح ق (ص ح) قصير.

طَيـفِ اِبنَـةِ الحُـرِّ إِذ كُنّـا نُواصِـلُها

ثُـمَّ اِجتُنِنـتُ بِهـا بَعـدَ التِّفِـرَّاقِ

طي (ص ح ص) متوسط مغلق. ف (ص ح) قصير . اب (ص ح ص) متوسط مغلق ن (ص ح) قصير. ةال (ص ح ص) متوسط مغلق . حر (ص ح ص) متوسط مغلق . ر (ص ح) قصير . إذ (ص

[١] الحمد، المدخل إلى علم الأصوات العربية: ٢٠٢، مختار، دراسة الصوت اللغوي: ٢٣٨.

ح ص) متوسط مغلق . كن (ص ح ص) متوسط مغلق نا (ص ح ح) متوسط مفتوح . ن (ص ح) قصير . وا (ص ح ح) متوسط مفتوح . ص (ص ح) قصير . ل (ص ح) قصير . ها (ص ح ح) متوسط مفتوح.

ثم (ص ح ص) متوسط مغلق . م اج (ص ح ص) متوسط مغلق . ت (ص ح) قصير. نن (ص ح ص) متوسط مغلق . ت (ص ح) قصير. ب (ص ح) قصير. ها (ص ح ح) متوسط مفتوح. بع (ص ح ص) متوسط مغلق . دا (ص ح ح) متوسط مفتوح. لت (ص ح ص) متوسط مغلق . ت (ص ح) قصير. فر (ص ح ص) متوسط مغلق . را (ص ح ح) متوسط مفتوح . ق (ص ح) قصير.

تَــاللهِ آمَــنُ أُنثــى بَعــدَما حَلَفَــتْ

أَسْــمَاءُ بِــاللهِ مِــن عَهْــدٍ وَمِيثَــاقِ

تال (ص ح ص) متوسط مغلق . لا (ص ح ح) متوسط مفتوح هـ (ص ح) قصير. آ (ص ح ح) متوسط مفتوح. م (ص ح) قصير. نُ (ص ح) قصير. أن (ص ح ص) متوسط مغلق ثى (ص ح ح) متوسط مفتوح. بع (ص ح ص) متوسط مغلق د (ص ح) قصير. ما (ص ح ح) متوسط مفتوح . ح (ص ح) قصير. ل (ص ح) قصير. فت (ص ح ص) متوسط مغلق.

أس (ص ح ص) متوسط مغلق . ما (ص ح ح) متوسط مفتوح ء (ص ح) قصير. بال (ص ح ص) متوسط مغلق . لا (ص ح ح) متوسط مفتوح هـ (ص ح) قصير. من (ص ح ص) متوسط مغلق . عه (ص ح ص) متوسط مغلق . د (ص ح ص) متوسط مغلق . و(ص ح) قصير. مي (ص ح ح) متوسط مفتوح. ثا (ص ح ح) متوسط مفتوح، ق (ص ح) قصير.

مَمْزُوجَةُ الوُدِّ بَينَا واصَلَتْ صَرَمَتْ

الأَوَّلُ اللَّــذْ مَضَــى وَالآخَــرُ البَــاقِ

مم (ص ح ص) متوسط مغلق زو ج (ص ح) قصير. ةال (ص ح ص) متوسط مغلق . ود (ص ح ص) متوسط مغلق .. د (ص ح) قصير. بي (ص ح ص) متوسط مغلق. نا (ص ح ح) متوسط مفتوح ول (ص ح ح) متوسط مفتوح . ص (ص ح) قصير. لت (ص ح ص) متوسط مغلق ص (ص ح) قصير. ر (ص ح) قصير. مت (ص ح ص) متوسط مغلق.

ال (ص ح ص) متوسط مغلق. أو (ص ح ص) متوسط مغلق و(ص ح) قصير. ل (ص ح) قصير. ال (ص ح ص) متوسط مغلق لذ (ص ح ص) متوسط مغلق م (ص ح) قصير. ضى (ص ح ح) متوسط مفتوح . وال (ص ح ص) متوسط مغلق. آ (ص ح ح) متوسط مفتوح . خ (ص ح) قصير. رال (ص ح ص) متوسط مغلق. با (ص ح ح) متوسط مفتوح . ق (ص ح) قصير.

فَـالأَوَّلُ اللَـذْ مَضَــى قَـالي مَوَدَّتُهـا

وَاللَــذُّ مِنهــا هُــذاءٌ غَيــرُ إِحقــاقِ

فال (ص ح ص) متوسط مغلق. أو (ص ح ص) متوسط مغلق. و(ص ح) قصير. لال(ص ح ص) متوسط مغلق. لذ (ص ح ص) متوسط مغلق. م (ص ح) قصير. ضى (ص ح ح) متوسط مفتوح قا (ص ح ح) متوسط مفتوح لي (ص ح ح) متوسط مفتوح. م (ص ح) قصير. ود (ص ح ص)

متوسط مغلق. د (ص ح) قصير. ت (ص ح) قصير. ها (ص ح ح) متوسط مفتوح.

وال (ص ح ص) متوسط مغلق. لذ (ص ح ص) متوسط مغلق. ذ (ص ح) قصير. من (ص ح ص) متوسط مغلق. ها (ص ح ح) متوسط مفتوح. هـ (ص ح) قصير. ذا (ص ح ح) متوسط مفتوح. ء (ص ح ص) متوسط مغلق. غي (ص ح ص) متوسط مغلق. ر (ص ح) قصير. إح (ص ح ص) متوسط مغلق. قا (ص ح ح) متوسط مفتوح. ق (ص ح) قصير.

تُعْطِيــكَ وَعــدَ أَمــانيٍّ تُغِــرُّ بِــهِ

كَـالقَطرِ مَـرَّ عَلـى ضَـجْنَانَ بَـرَّاقِ

تع (ص ح ص) متوسط مغلق. طي (ص ح ح) متوسط مفتوح. ك (ص ح) قصير. وع (ص ح ص) متوسط مغلق. د (ص ح) قصير. أ (ص ح) قصير. ما (ص ح ح) متوسط مفتوح. ن (ص ح) قصير. ي (ص ح) قصير. ت (ص ح) قصير. غر (ص ح ص) متوسط مغلق. ر (ص ح) قصير. ب (ص ح) قصير. هـ (ص ح) قصير.

كال (ص ح ص) متوسط مغلق. قط (ص ح ص) متوسط مغلق. ر (ص ح) قصير. مر (ص ح ص) متوسط مغلق. ر (ص ح) قصير. ع (ص ح) قصير. لى (ص ح ح) متوسط مفتوح. ضج (ص ح ص) متوسط مغلق. نا (ص ح ح) متوسط مفتوح. ن (ص ح) قصير. بر (ص ح ص) متوسط مغلق. را (ص ح ح) متوسط مفتوح. ق (ص ح) قصير.

كَأَنَّمــا حَثْحَثُــوا حُصَّــا قَوَادِمُــهُ

أَو أُمَّ خِشْـفٍ بِـذِي شَـثٍّ وَطُبَّـاقِ

ك (ص ح) قصير. أن (ص ح ص) متوسط مغلق. ن (ص ح) قصير. ما (ص ح ح) متوسط مفتوح حث ح (ص ح) قصير. ثوا (ص ح ح) متوسط مفتوح حص (ص ح ص) متوسط مغلق. ص (ص ح ص) متوسط مغلق. ق (ص ح) قصير. وا (ص ح ح) متوسط مفتوح د (ص ح) قصير. م (ص ح) قصير. هـ (ص ح) قصير.

أو (ص ح ص) متوسط مغلق. أم (ص ح ص) متوسط مغلق. م (ص ح) قصير. خش (ص ح ص) متوسط مغلق. ف (ص ح ص) متوسط مغلق. ب (ص ح) قصير. ذي (ص ح ح) متوسط مفتوح. شت (ص ح ص) متوسط مغلق. ت (ص ح ص) متوسط مغلق. و(ص ح) قصير. طب (ص ح ص) متوسط مغلق. با (ص ح ح) متوسط مفتوح. ق (ص ح) قصير.

لا شَـيءَ أَسرَعُ مِنِّـي لَيسَ ذَا عُذَر

وَذَا جَنَــاحٍ بِجَنْــبِ الرَّيــدِ خَفَّــاقِ

لا (ص ح ح) متوسط مفتوح شي (ص ح ص) متوسط مغلق. ء (ص ح) قصير. أس (ص ح ص) متوسط مغلق. ر (ص ح) قصير. ع (ص ح) قصير. من (ص ح ص) متوسط مغلق. ني (ص ح ح) متوسط مفتوح . لي (ص ح ص) متوسط مغلق. س (ص ح) قصير. ذا (ص ح ح) متوسط مفتوح . ع (ص ح) قصير. ذ (ص ح) قصير. ر (ص ح) قصير.

و (ص ح) قصير. ذا (ص ح ح) متوسط مفتوح ج (ص ح) قصير. نا (ص ح ح) متوسط مفتوح . ح (ص ح) قصير. ب (ص ح) قصير. جن (ص ح ص) متوسط مغلق. بالر (ص ح ص)

متوسط مغلق. ري (ص ح ص) متوسط مغلق. د (ص ح) قصير. خف (ص ح ص) متوسط مغلق. فا (ص ح ح) متوسط مفتوح. ق (ص ح) قصير.

حَتَّـى نَجَـوتُ وَلَمّـا يَنزِعُـوا سَـلَبِي

بِوَالِــهٍ مِــنْ قَبِــيضِ الشَّــدِّ غَيْــدَاقِ

حت (ص ح ص) متوسط مغلق. تى (ص ح ح) متوسط مفتوح . ن(ص ح) قصير. جو (ص ح ص) متوسط مغلق. ت (ص ح) قصير. و(ص ح) قصير. لم (ص ح ص) متوسط مغلق. ما (ص ح ح) متوسط مفتوح . ين (ص ح ص) متوسط مغلق. ز (ص ح) قصير. عوا (ص ح ح) متوسط مفتوح س (ص ح) قصير. ل (ص ح) قصير. بي (ص ح ح) متوسط مفتوح .

ب (ص ح) قصير. وا (ص ح ح) متوسط مفتوح ل (ص ح) قصير. هـ (ص ح ص) متوسط مغلق. من (ص ح ص) متوسط مغلق. ق (ص ح) قصير. بي (ص ح ح) متوسط مفتوح . ض الش (ص ح ص) متوسط مغلق. شد (ص ح ص) متوسط مغلق. د (ص ح) قصير. غي (ص ح ص) متوسط مغلق. دا (ص ح ح) متوسط مفتوح . ق (ص ح) قصير.

وَلا أَقُــولُ إِذَا مَــا خُلَّــةٌ صَــرَمَتْ

يا وَيحَ نَفْسِيَ مِنْ شَوقٍ وإِشْفَاقِ

و(ص ح) قصير. لا (ص ح ح) متوسط مفتوح أ (ص ح) قصير. قو (ص ح ح) متوسط مفتوح . ل (ص ح) قصير. إ (ص ح) قصير. ذا (ص ح ح) متوسط مفتوح . ما (ص ح ح) متوسط مفتوح . خل (ص ح ص) متوسط مغلق. ل (ص ح) قصير. ة (ص ح ص) متوسط مغلق. ض (ص ح) قصير. ر (ص ح) قصير. مت (ص ح ص) متوسط مغلق.

يا (ص ح ح) متوسط مفتوح . وي (ص ح ص) متوسط مغلق. ح (ص ح) قصير. نف (ص ح ص) متوسط مغلق. س (ص ح) قصير. ي (ص ح) قصير. من (ص ح ص) متوسط مغلق. شو (ص ح ص) متوسط مغلق. ق (ص ح ص) متوسط مغلق. و(ص ح) قصير. إش (ص ح ص) متوسط مغلق. فا (ص ح ح) متوسط مفتوح . ق (ص ح) قصير.

لَكِنَّمــا عِــوَلِي إِنْ كُنــتُ ذَا عِــوَلِ

عَلَـى بَصِـيرٍ بِكَسْـبِ الحَمْـدِ سَـبَّاقِ

ل (ص ح) قصير. كن (ص ح ص) متوسط مغلق. ن (ص ح) قصير. ما (ص ح ح) متوسط مفتوح . ع (ص ح) قصير. و(ص ح) قصير. لي (ص ح ح) متوسط مفتوح . إن (ص ح ص) متوسط مغلق. كن (ص ح ص) متوسط مغلق. ت (ص ح) قصير. ذا (ص ح ح) متوسط مفتوح. ع (ص ح) قصير. و (ص ح) قصير. ل (ص ح ص) متوسط مغلق.

ع (ص ح) قصير. لى (ص ح ح) متوسط مفتوح . ب (ص ح) قصير. صي (ص ح ح) متوسط مفتوح – ر (ص ح ص) متوسط مغلق. ب (ص ح) قصير. كس (ص ح ص) متوسط مغلق. بال (ص ح ص) متوسط مغلق. حم (ص ح ص) متوسط مغلق. د (ص ح) قصير. سب (ص ح ص) متوسط مغلق. با (ص ح ح) متوسط مفتوح ق (ص ح) قصير.

سَـبَّاقِ غَايَـاتِ مَجْـدٍ فِـي عَشِـيرَتِهِ
مُرَجِّـعِ الصَّـوتِ هَـدًّا بَـينَ أَرْفَـاقِ

سب (ص ح ص) متوسط مغلق. با (ص ح ح) متوسط مفتوح. ق (ص ح) قصير. غا (ص ح ح) متوسط مفتوح . يا (ص ح ح) متوسط مفتوح . ت (ص ح) قصير. مج (ص ح ص) متوسط مغلق. د (ص ح ص) متوسط مغلق. في (ص ح ح) متوسط مفتوح. ع (ص ح) قصير. شي (ص ح ح) متوسط مفتوح ر (ص ح) قصير. ت (ص ح) قصير. هـ (ص ح) قصير.

م (ص ح) قصير. رج (ص ح ص) متوسط مغلق. ج (ص ح) قصير. عال (ص ح ص) متوسط مغلق. صو (ص ح ص) متوسط مغلق. ت (ص ح) قصير. هد (ص ح ص) متوسط مغلق. دًا (ص ح ص) متوسط مغلق. بي (ص ح ح) متوسط مفتوح. ن (ص ح) قصير. أر (ص ح ص) متوسط مغلق. فا (ص ح ح) متوسط مفتوح . ق (ص ح) قصير.

عــاري الظَّنَابِيــبِ مُمْتَــدٍّ نَوَاشِــرُهُ
مِـذْلاجِ أَدْهَـمَ واهِـي المَـاءِ غَسَّـاقِ

عا (ص ح ح) متوسط مفتوح ري الظ (ص ح ص) متوسط مغلق. ظ (ص ح) قصير. نا(ص ح ح) متوسط مفتوح بي (ص ح ح) متوسط مفتوح ب (ص ح) قصير. مم (ص ح ص) متوسط مغلق. ت (ص ح) قصير. د (ص ح ص) متوسط مغلق. ن (ص ح) قصير. وا (ص ح ح) متوسط مفتوح ش (ص ح) قصير. ر (ص ح) قصير. هـ (ص ح) قصير.

مد (ص ح ص) متوسط مغلق. لا (ص ح ح) متوسط مفتوح . ج (ص ح) قصير. أد (ص ح ص) متوسط مغلق. هـ (ص ح) قصير. وا (ص ح ح) متوسط مفتوح هي ال (ص ح ص) متوسط مغلق. ما (ص ح ح) متوسط مفتوح ء (ص ح) قصير. غس (ص ح ص) متوسط مغلق. سا (ص ح ح) متوسط مفتوح ق (ص ح) قصير.

حَمَّــالِ أَلْوِيَــةٍ شَــهَّادِ أَنْدِيَــةٍ
قَــوَّالِ مُحْكَمَــةٍ جَــوَّابِ آفَــاقِ

حم (ص ح ص) متوسط مغلق. ما (ص ح ح) متوسط مفتوح . ل (ص ح) قصير. أل (ص ح ص) متوسط مغلق. و(ص ح) قصير. ي (ص ح) قصير. ة (ص ح ص) متوسط مغلق. شه (ص ح ص) متوسط مغلق. ها (ص ح ح) متوسط مفتوح . د (ص ح) قصير. أن (ص ح ص) متوسط مغلق. د (ص ح) قصير. ي (ص ح) قصير. ة (ص ح ص) متوسط مغلق.

قو (ص ح ص) متوسط مغلق. وا (ص ح ح) متوسط مفتوح . ل (ص ح) قصير. مح (ص ح ص) متوسط مغلق. ك (ص ح) قصير. م (ص ح) قصير. ة (ص ح ص) متوسط مغلق. جو (ص ح ص) متوسط مغلق. وا (ص ح ح) متوسط مفتوح . ب (ص ح) قصير. آ (ص ح ح) متوسط مفتوح فا (ص ح ح) متوسط مفتوح . ق (ص ح) قصير.

فَـذَاكَ هَمَّـي وَغَـزْوِي أَسْـتَغِيثُ بِـهِ
إِذَا اِسْـتَغَثْتُ بِضَـافِي الـرَّأْسِ نَغَّـاقِ

ف (ص ح) قصير. ذا (ص ح ح) متوسط مفتوح ك (ص ح) قصير. هم (ص ح ص) متوسط مغلق. مي (ص ح ح) متوسط مفتوح . و (ص ح)

قصير. غز (ص ح ص) متوسط مغلق. وي (ص ح ح) متوسط مفتوح أس (ص ح ص) متوسط مغلق. ت (ص ح) قصير. غي (ص ح ح) متوسط مفتوح ث (ص ح) قصير. ب (ص ح) قصير. هـ (ص ح) قصير.

إ (ص ح) قصير. ذا (ص ح ح) متوسط مفتوح اس (ص ح ص) متوسط مغلق. ت (ص ح) قصير. غث (ص ح ص) متوسط مغلق. ت (ص ح) قصير. ب (ص ح) قصير. ضا (ص ح ح) متوسط مفتوح في الر (ص ح ص) متوسط مغلق. رأ (ص ح ص) متوسط مغلق. س (ص ح) قصير. نغ (ص ح ص) متوسط مغلق. غا (ص ح ح) متوسط مفتوح ق (ص ح) قصير.

كَـالحِقْفِ حَـدَّأَهُ النَّـامُونَ قُلـتُ لَـهُ

ذو ثَلَّتَـــينِ وَذُو بَهْـــمٍ وَأَرْبَـــاقِ

كال (ص ح ص) متوسط مغلق. حق (ص ح ص) متوسط مغلق. ف (ص ح) قصير. حد (ص ح ص) متوسط مغلق. د (ص ح) قصير. أ (ص ح) قصير. ة (ص ح) قصير. الن (ص ح ص) متوسط مغلق. نا (ص ح ح) متوسط مفتوح . مو (ص ح ح) متوسط مفتوح . ن (ص ح) قصير. قل (ص ح ص) متوسط مغلق. ت (ص ح) قصير. ل (ص ح) قصير. هـ (ص ح) قصير.

ذو (ص ح ح) متوسط مفتوح، ثل (ص ح ص) متوسط مغلق، ل (ص ح) قصير، تيْ (ص ح ص) متوسط مغلق، ن (ص ح) قصير، و (ص ح) قصير، ذو (ص ح ح) متوسط مفتوح، به (ص ح ص) متوسط مغلق، و (ص ح) قصير، أر (ص ح ص) متوسط مغلق، با (ص ح ح) متوسط مفتوح، ق (ص ح) قصير.

وَقُلَّـــةٍ كَسِـــنَانِ الـــرُّمْحِ بَـــارِزَةٍ

ضَحْيَانَةٍ فِي شُهُورِ الصَّيفِ مِحْرَاقِ

و(ص ح) قصير. قل (ص ح ص) متوسط مغلق. ل (ص ح) قصير. ة (ص ح ص) متوسط مغلق. ك (ص ح) قصير. س (ص ح) قصير. نا (ص ح ح) متوسط مفتوح . ن الر (ص ح ص) متوسط مغلق. رم (ص ح ص) متوسط مغلق. ح (ص ح) قصير. با (ص ح ح) متوسط مفتوح . ر (ص ح) قصير. ز (ص ح) قصير. ة (ص ح ص) متوسط مغلق.

ضح (ص ح ص) متوسط مغلق. يا (ص ح ح) متوسط مفتوح . ن (ص ح) قصير. ة (ص ح ص) متوسط مغلق. في (ص ح ح) متوسط مفتوح . ش (ص ح) قصير. هو (ص ح ح) متوسط مفتوح . رالص (ص ح ص) متوسط مغلق. صي (ص ح ص) متوسط مغلق. ف (ص ح) قصير. مح (ص ح ص) متوسط مغلق. را (ص ح ح) متوسط مفتوح ق (ص ح) قصير.

بـادَرْتُ قُنَّتَهَـا صَـحْبِي وَمَـا كَسِـلُوا

حَتَّـــى نَمَيـــتُ إِلَيهَـــا بَعْـــدَ إِشْـــرَاقِ

با (ص ح ح) متوسط مفتوح در(ص ح ص) متوسط مغلق. ت (ص ح) قصير. قن (ص ح ص) متوسط مغلق. ن (ص ح) قصير. ت (ص ح) قصير. ها (ص ح ح) متوسط مفتوح . صح (ص ح ص) متوسط مغلق. بي (ص ح ح) متوسط مفتوح و(ص ح) قصير. ما (ص ح ح)

متوسط مفتوح . ك (ص ح) قصير. س (ص ح) قصير. لوا (ص ح ح) متوسط مفتوح.

حت (ص ح ص) متوسط مغلق. تى (ص ح ح) متوسط مفتوح. ن (ص ح) قصير. مي (ص ح ح) متوسط مفتوح – ت (ص ح) قصير. إ (ص ح) قصير. لي (ص ح ح) متوسط مفتوح . ها (ص ح ح) متوسط مفتوح. بع (ص ح ص) متوسط مغلق. د (ص ح) قصير. إش (ص ح ص) متوسط مغلق. را (ص ح ح) متوسط مفتوح ق (ص ح) قصير.

لا شَـيءَ فِـي رَيـدِهَا إِلَّا نَعَامَتُهَـا

مِنْهَـا هَـزِيمٌ وَمِنْهَـا قَـائِمٌ بَـاقِ

لا (ص ح ح) متوسط مفتوح. شي (ص ح ص) متوسط مغلق. ء (ص ح) قصير. في (ص ح ح) متوسط مفتوح. ري (ص ح ص) متوسط مغلق. د (ص ح) قصير. ها (ص ح ح) متوسط مفتوح. إل (ص ح ص) متوسط مغلق. لا (ص ح ح) متوسط مفتوح. ن (ص ح) قصير. عا (ص ح ح) متوسط مفتوح. م (ص ح) قصير. ت (ص ح) قصير. ها (ص ح ح) متوسط مفتوح.

من (ص ح ص) متوسط مغلق. ها (ص ح ح) متوسط مفتوح. ه (ص ح) قصير. زي (ص ح ح) متوسط مفتوح. م (ص ح ص) متوسط مغلق. و (ص ح) قصير. من (ص ح ص) متوسط مغلق. ها (ص ح ح) متوسط مفتوح. قا (ص ح ح) متوسط مفتوح. ئ (ص ح) قصير. م (ص ح ص) متوسط مغلق. با (ص ح ح) متوسط مفتوح. ق (ص ح) قصير.

بِشَرْثَةٍ خَلَقٍ يُوقَى البَنَانُ بِهَا

شَدَدْتُ فِيهَا سَرِيحًا بَعْدَ إِطْرَاقِ

ب (ص ح) قصير. شر (ص ح ص) متوسط مغلق ت (ص ح) قصير. ة (ص ح ص) متوسط مغلق. خ (ص ح) قصير. ل (ص ح) قصير. ق (ص ح ص) متوسط مغلق. يو (ص ح ح) متوسط مفتوح. قال (ص ح ص) متوسط مغلق. ب (ص ح) قصير. ن (ص ح) قصير. نا (ص ح ح) متوسط مفتوح. ن (ص ح) قصير. ب (ص ح) قصير. ها (ص ح ح) متوسط مفتوح.

ش (ص ح) قصير. دد (ص ح ص) متوسط مغلق. ت (ص ح) قصير. في (ص ح ح) متوسط مفتوح. ها (ص ح ح) متوسط مفتوح. س (ص ح) قصير. ري (ص ح ح) متوسط مفتوح. حا (ص ح ح) متوسط مفتوح. بع (ص ح ص) متوسط مغلق. د (ص ح) قصير. إط (ص ح ص) متوسط مغلق. را (ص ح ح) متوسط مفتوح. ق (ص ح) قصير.

يـا مَـنْ لِعَذَّالَـةٍ خَذَّالَـةٍ أَشِـبٍ

حَـرَّقَ بِـاللَّومِ جِلْـدِي أَيَّ تَحْـرَاقِ

يا (ص ح ح) متوسط مفتوح. من (ص ح ص) متوسط مغلق. ل (ص ح) قصير. خذ (ص ح ص) متوسط مغلق. ذا (ص ح ح) متوسط مفتوح. ل (ص ح) قصير. ة (ص ح ص) متوسط مغلق. أ (ص ح) قصير. ش (ص ح) قصير، ب (ص ح ص) متوسط مغلق.

حر (ص ح ص) متوسط مغلق. ر (ص ح) قصير. ق (ص ح) قصير. بال (ص ح ص) متوسط مغلق. لو (ص ح ص) متوسط مغلق. م (ص ح) قصير. جن (ص ح ص) متوسط مغلق.

دي (ص ح ح) متوسط مفتوح. أي (ص ح ص) متوسط مغلق. ي (ص ح) قصير. تح (ص ح ص) متوسط مغلق. را (ص ح ح) متوسط مفتوح. ق (ص ح) قصير.

يَقُـولُ أَهْلَكْـتَ مَـالًا لَـو قَنِعْـتَ بِـهِ

مِـنْ ثَـوبِ صِـدْقٍ وَمِـنْ بَـزٍّ وَأَعْـلَاقِ

ي (ص ح) قصير. قو (ص ح ح) متوسط مفتوح. ل (ص ح) قصير. أه (ص ح ص) متوسط مغلق. لك (ص ح ص) متوسط مغلق. ت (ص ح) قصير. ما (ص ح ح) متوسط مفتوح. لا (ص ح ص) متوسط مغلق. لو (ص ح ص) متوسط مغلق. ق (ص ح) قصير. نع (ص ح ص) متوسط مغلق. ت (ص ح) قصير. ب (ص ح) قصير. هـ (ص ح) قصير.

من (ص ح ص) متوسط مغلق. ثو (ص ح ص) متوسط مغلق. ب (ص ح) قصير. صد (ص ح ص) متوسط مغلق. ق (ص ح ص) متوسط مغلق. و (ص ح) قصير. من (ص ح ص) متوسط مغلق. بز (ص ح ص) متوسط مغلق. ز (ص ح ص) متوسط مغلق. و(ص ح) قصير. أغ (ص ح ص) متوسط مغلق. لا (ص ح ح) متوسط مفتوح. ق (ص ح) قصير.

عـاذِلَتِي إِنَّ بَعْـضَ اللَّـومِ مَعْنَفَـةٌ

وَهَـلْ مَتَـاعٌ وَإِنْ أَبْقَيتُـهُ بَـاقِ

عا (ص ح ح) متوسط مفتوح. ذ (ص ح) قصير. ل (ص ح) قصير. تي (ص ح ح) متوسط مفتوح. إن (ص ح ص) متوسط مغلق. ن (ص ح) قصير. بع (ص ح ص) متوسط مغلق. ضال (ص ح ص) متوسط مغلق. لو (ص ح ص) متوسط مغلق. م (ص ح) قصير. مع (ص ح ص) متوسط مغلق. ن (ص ح) قصير. ف (ص ح) قصير. ة (ص ح ص) متوسط مغلق.

و (ص ح) قصير. هل (ص ح ص) متوسط مغلق. م (ص ح) قصير. تا (ص ح ح) متوسط مفتوح. ع (ص ح ص) متوسط مغلق. و(ص ح) قصير. إن (ص ح ص) متوسط مغلق. أب (ص ح ص) متوسط مغلق. قي (ص ح ص) متوسط مغلق. ت (ص ح) قصير. هـ (ص ح) قصير. با (ص ح ح) متوسط مفتوح. ق (ص ح) قصير.

إِنِّـي زَعِـيمٌ لَـئِنْ لَـمْ تَتْرُكِـي عَـذَلِي

أَنْ يَسْـأَلَ الحَـيُّ عَنِّـي أَهْـلَ آفَـاقِ

إن (ص ح ص) متوسط مغلق. ني (ص ح ح) متوسط مفتوح. ز (ص ح) قصير. عي (ص ح ح) متوسط مفتوح. م (ص ح ص) متوسط مغلق. ل (ص ح) قصير. ئن (ص ح ص) متوسط مغلق. لم (ص ح ص) متوسط مغلق. تت (ص ح ص) متوسط مغلق. ر (ص ح) قصير. كي (ص ح ح) متوسط مفتوح. ع (ص ح) قصير. ذ (ص ح) قصير. لي (ص ح ح) متوسط مفتوح.

أن (ص ح ص) متوسط مغلق. يس (ص ح ص) متوسط مغلق. أ (ص ح) قصير. لال (ص ح ص) متوسط مغلق. حي (ص ح ص) متوسط مغلق. ي (ص ح) قصير. عن (ص ح ص) متوسط مغلق. ني (ص ح ح) متوسط مفتوح. أه (ص ح ص) متوسط مغلق. ل (ص ح) قصير. آ (ص ح ح) متوسط مفتوح. فا (ص ح ح) متوسط مفتوح. ق (ص ح) قصير.

أَنْ يَسْــأَلَ القَــومُ عَنِّــي أَهْــلَ مَعْرِفَــةٍ

فَــلَا يُخَبِّــرْهُمُ عَــنْ ثَابِــتٍ لاق

أن (ص ح ص) متوسط مغلق. يس (ص ح ص) متوسط مغلق. أ (ص ح) قصير. لال (ص ح ص) متوسط مغلق. قو (ص ح ص) متوسط مغلق. م (ص ح) قصير. عن (ص ح ص) متوسط مغلق. ني (ص ح ح) متوسط مفتوح. أه (ص ح ص) متوسط مغلق. ل (ص ح) قصير مع (ص ح ص) متوسط مغلق. ر (ص ح) قصير ف (ص ح) قصير. ة (ص ح ص) متوسط مغلق.

ف (ص ح) قصير. لا ي (ص ح) قصير. حب (ص ح ص) متوسط مغلق. بر (ص ح ص) متوسط مغلق. ه (ص ح) قصير. م (ص ح) قصير. عن (ص ح ص) متوسط مغلق. ثا (ص ح ح) متوسط مفتوح. ب (ص ح) قصير. ت (ص ح ص) متوسط مغلق. لا (ص ح ح) متوسط مفتوح. ق (ص ح) قصير.

سَــدِّدْ خِلَالَــكَ مِــنْ مَــالٍ تُجَمِّعُــهُ

حَتَّــى تُلَاقِــي الَّــذِي كُــلُّ اِمْــرِئٍ لَاق

سد (ص ح ص) متوسط مغلق. دد (ص ح ص) متوسط مغلق. خ (ص ح) قصير. لا (ص ح ح) متوسط مفتوح. ل (ص ح) قصير. ك (ص ح) قصير. من (ص ح ص) متوسط مغلق. ما (ص ح ح) متوسط مفتوح. ل (ص ح ص) متوسط مغلق. ت (ص ح) قصير. جم (ص ح ص) متوسط مغلق. م (ص ح) قصير. ع (ص ح) قصير. ه (ص ح) قصير.

حت (ص ح ص) متوسط مغلق. تى (ص ح ح) متوسط مفتوح. ت (ص ح) قصير. لا (ص ح ح) متوسط مفتوح. قي (ص ح ح) متوسط مفتوح. ال (ص ح ص) متوسط مغلق. ل (ص ح) قصير. ذي (ص ح ح) متوسط مفتوح. كل (ص ح ص) متوسط مغلق. ل (ص ح) قصير. ام (ص ح ص) متوسط مغلق. ر (ص ح) قصير. ئ (ص ح ص) متوسط مغلق. لا (ص ح ح) متوسط مفتوح. ق (ص ح) قصير.

لَتَقْــرَعَنَّ عَلَــيَّ السِّــنَّ مِــنْ نَــدَم

إِذَا تَــذَكَّرتَ يَومًــا بَعْــضَ أَخْلَاقِــي

ل (ص ح) قصير. تق (ص ح ص) متوسط مغلق. ر (ص ح) قصير. عن (ص ح ص) متوسط مغلق. ن (ص ح) قصير. ع (ص ح) قصير. لي (ص ح ص) متوسط مغلق. يالس (ص ح ص) متوسط مغلق. سن (ص ح ص) متوسط مغلق. ن (ص ح) قصير. من (ص ح ص) متوسط مغلق. ن (ص ح) قصير. د (ص ح) قصير. م (ص ح) قصير.

إ (ص ح) قصير. ذا ت (ص ح) قصير. ذك (ص ح ص) متوسط مغلق. كر (ص ح ص) متوسط مغلق. ت (ص ح) قصير. يو (ص ح ص) متوسط مغلق. ما (ص ح ص) متوسط مغلق. بع (ص ح ص) متوسط مغلق. ض (ص ح) قصير. أخ (ص ح ص) متوسط مغلق. لا (ص ح ح) متوسط مفتوح. قي (ص ح ح) متوسط مفتوح.

التحليل المقطعي الإحصائي للقصيدة:

توزعت المقاطع على أبيات القصيدة وفق الآتي:

جدول رقم(١٢) يوضح عدد المقاطع وأنواعها		
نوع المقطع	عدد المقاطع	النسبة المئوية
المقطع القصير(ص ح)	٣١٢	٤٢.١١٪
المقطع المتوسط المقفل (ص ح ص)	٢٦٦	٣٥.٩٠٪
المقطع المتوسط المفتوح (ص ح ح)	١٦٣	٢٢.٠٠٪
المقطع الطويل المقفل بصامت (ص ح ح ص)	لا يوجد	٠٪
المقطع الطويل المقفل بصامتين (ص ح ص ص) (ص ح ح ص ص)	لا يوجد	٠٪
المجموع	٧٤١	١٠٠

إذا قارنا بين النسب المئوية لأنواع المقاطع في القصيدة، يتّضح لنا أن المقاطع القصيرة (ص ح) أكثر المقاطع ورودًا في القصيدة وأن المقاطع المتوسطة المغلقة جاءت في الرتبة الثانية، والمقاطع المتوسطة احتلت المركز الثالث في حين لم تتضمن القصيدة مقطعًا طويلًا، ولعلّ شيوع المقاطع القصيرة ؛ لأنها تقوم بدور أدوات الوصل والعطف الصوتي، وتتضافر مع بقية المقاطع الأخرى، لتشكل وحدة صوتية للكلمة والنّص[١]، وسرعة الأداء. أما كثرة المقاطع المتوسطة المغلقة (ص ح ص) فذلك لما تتسم به من خصائص وسمات صوتية تسهم في عمل تحقيق نوع من التلوين الصوتي والتآلف الموسيقي، الذي وُظِّف لخدمة الغرض من القصيدة، وإحداث التأثير في المتلقي، من خلال التنويع المقطعي والصوتي بشكل متناوب مع المقاطع الأخرى وخاصة مع المقطع القصير (ص ح). فقد تماثل عدد المقاطع القصيرة مع المتوسطة المقفلة في كثير من الأبيات؛ مما أحدث نوعًا من التوازن المقطعي في القصيدة.

الدلالة الصوتية للتحليل المقطعي في القصيدة:

أثبتت التجارب العلمية الحديثة أهمية المقطع في دراسة أبعاد الوحدات الكلامية، حيث إن هناك نبضة منفصلة من الضغط تحدثها عضلات الصدر عند كل مقطع. وقد حرص بولنجر Bolinnger على تأكيد أهمية المقطع، وذلك من خلال الحيوية التي يمنحها المقطع للفونيمات، ذلك أنها تنطق على شكل تجمعات، فصفاتها وخصائصها وكيفية انتظامها في مقاطع، تعتمد على طبيعة المقطع وتشكيلاته[٢]. ويلاحظ أن المقاطع بأنواعها، القصيرة، والمتوسطة، والطويلة، ترتبط بالانفعالات والمضامين المختلفة، ومن اللافت للنظر أن المقاطع الثلاثة الأولى (القصير المفتوح، والمتوسط المفتوح، والمتوسط المغلق)، هي الواردة في القصيدة، وقد أحدثت توافقًا مع الحالات الشعورية والتنفسية.

ولقد ورد المقطع القصير(ص ح) في القصيدة (٣١٢) مرة أي بنسبة (٤٢.١١٪)، وهو بذلك أكثر المقاطع تكرارًا في القصيدة بشكل عام، ومن ذلك أُثبت أن القصيدة، بنيت على المقطع القصير المفتوح (ص ح)، فهذا النوع من المقاطع يُعد الأكثر تكرارًا في الأنماط المقطعية في اللغة العربية[٣]، وإن خفة ورشاقة هذا المقطع وسرعة حركته، وتمتعه بحرية الانتقال من مكان لآخر، جعله المحرك

[١] ينظر: مبروك، جماليات الهندسة الصوتية الإيقاعية في النص الشعري بين الثبات والتغير: ١٠٣.

[٢] ينظر: عبدالجليل، التنوعات اللغوية: ٧٣ ـ ٧٤.

[٣] أبو سليم، الأنماط المقطعية في اللغة العربية، دراسة كمية: ١٩٤.

الأساسي لضبط الإيقاع الصوتي من خلال هذه الحرية بتكراره على مدى أبيات القصيدة وكلماتها، فالشاعر يصور سرعة عدو الصعلوك، وسبقه الريح، وحسن حيلته للخلاص من الأعداء. وهذه الخصائص والسمات التي تميز بها المقطع القصير المفتوح أهلته ليكون المقطع الأساسي، والرابط الصوتي القادر على ضبط الإيقاع الموسيقي والصوتي من بداية القصيدة إلى نهايتها. وقد ورد المقطع المتوسط المغلق (ص ح ص) في القصيدة (٢٦٦) مرة أي بنسبة (٣٥.٩٠٪)، بنسبة تتساوي مع المقطع القصير المفتوح، وعلى الرغم من تقارب ورودها في القصيدة إلا أنه قد تفاوتت نسبة تكراره في الأبيات فتارة يكون مساويًا لها كما في الأبيات (١.٣. ٣١)، وتارة يكون وروده أكثر من المقاطع القصيرة كما في الأبيات (٥ ـ ٦ . ٢٥ ـ ٢٦ ـ ٢٨ ـ ٢٩) وتارة تكون أقل منها كما في بقية الأبيات. فكان لتساوي المقاطع في هذه الأبيات أثر في إحداث توازن إيقاعيّ في تلك الأبيات، حيث يخاطب الشاعر المتلقي بأنه لا شيء أسرع منه إلا الفرس، والطائر الجارح الذي يأوي إلى الجبل؛ إذ هو أسرع طيرانا من جارح السهل، فكان للتساوي بين التنوع المقطعي وضوح صوتي يصل إلى النفس، لتطمئن النفس وتهدأ. والحقيقة أن هذا المقطع بخصائصه وسماته الصوتية، عمل على تحقيق نوع من التلوين الصوتي والتآلف الموسيقي، الذي وظّف لخدمة المشاهد المعروضة، وإحداث التأثير في المتلقي، من خلال التنويع المقطعي والصوتي بشكل متناوب مع المقطع القصير (ص ح). ومن اللافت للنظر في الأبيات التي ورد فيها هذا المقطع أننا نجدها في الغالب تتحدث عن وصف الطيف، وحادث هربه من بجيلة حين أرصدوا له كمينا على ماء، فأخذوه وكتفوه بوتر، ثم دبر حيلة بارعة هو وعمرو بن براق والشنفرى، تمكَّن بها الثلاثة من النجاء عدوًا على الأقدام بقوة شديدة. ونجد وضوح المقطع الصوتي (ص ح ص) في وصفه للرجل السيد الذي يركن إليه. وفخر بتجشمه الأخطار، وإشادة بكرمه، منددا بمن يلومه على إنفاق ماله. فكل الأبيات التي تتميز بنسبة عالية بالمقطع المتوسط المغلق (ص ح ص) عن باقي المقاطع، تخاطب من أمسكوا به وكتفوه وحاولوا قتله. ولقد أحدث المقطع نوعًا من التلوين الصوتي، وهو التوازن المقطعي في أبيات القصيدة، والمتتبع لجدول الإحصاء بعدد المقاطع الصوتية يجد خاصية أخرى تولدت من خلال التوظيف الهندسي للمقطعين الكبيرين (ص ح– ص ح ص)، اللذين تناوبا بين أبيات القصيدة، ونلمسها من خلال: تماثل المقطعين عدديًا في أبيات، بمعنى أن عدد تكرار المقطع (ص ح) هو نفس عدد تكرار المقطع (ص ح ص) في الأبيات. وهذا التوازن المقطعي ما هو إلا نوع من التوازن الصوتي، له بالغ الأثر في ضبط التوازن الموسيقي والإيقاعي في القصيدة، وهذا التلوين الصوتي في المقاطع الصوتية، إضافة إلى التوازن المقطعي– أحدث انسجامًا في الإيقاع الذي ينظم الموسيقى الداخلية للقصيدة، وهذا التنويع الصوتي قد صيغ ليحرك أذن المتلقي ومشاعره. والتلوين المقطعي الذي يحدث تآلفًا صوتيًا، لهو بمثابة المؤثرات الصوتية التي تتوغل في أعماق القصيدة الشعرية، فتربط أجزاء القصيدة بعضها

ببعض، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى تسهم في ربط الصوت بالصورة، أي المشهد أو محور موضوع القصيدة أو المعنى، كما أنها تساعد المتلقي على تركيز الذهن والتفكير في القصائد الشعرية.

وورد المقطع المتوسط المفتوح (ص ح ح) في القصيدة (١٦٣) مرة، بنسبة (٢٢.٠٠٪)، فبرغم من أن القصيدة بُنيت على المقطع (ص ح)، ثم المتوسط المغلق (ص ح ص) فإن المقطع المتوسط المفتوح (ص ح ح)، قد أخرج المتلقي من حالة الملل والسأم، ولقد ورد المقطع (ص ح ح) أكثر المقاطع في البيت الثاني عشر مرات؛ للتناسب مع ما تميز به من سرعة فاقت طيران جارح السهل.

وجاء المقطع المتوسط المغلق أكثر المقاطع تكرارًا (في الأبيات ذات الرقم: ٥ . ٦ . ٢٥ . ٢٦ . ٢٨ . ٢٩)؛ لأته أراد أن يبين أنه ما لنا منك من شوق وإيراق إذا طرقنا خيالك، حيث كان ذلك بسببها، فجعله لها، والمقطع المتوسط يتواءم مع مراده في أنه ما يعوده من ذكرها عند طروق خيالها، وأنه عند تذكرها زاد ولعه بها بعد الفراق، فالمقطع يتسم بالاتحاد ونوع من التماسك النطقي والنفسي. تكرر المقطع القصير كثيرًا في البيت الرابع عشر؛ لما تميز به من الخفة وهذا يناسب مقصوده؛ إذ يذكر أنه يدلج في الليل الممطر المظلم، فهو ذو عزم وجرأة، وأنه نجا من بجيلة مسرعًا كالواله، فيكون قد جرد من نفسه شخصًا كاد يذهب عقله من سرعة الهرب، والطلب وراءه.

ولم تشتمل القصيدة على المقطع الطويل بالرغم من خصوصيته الصوتية في إراحة النَّفَس، من التواصل الممتد، وقدرته في عملية ضبط التوازن الصوتي العام، وتحديد الإيقاع الصوتي للنص بتكرار وحداته المتشابهة في نهاية كل شطر أو كل وقف، وإضفاء جو من الخشوع والخضوع، وهذا لم يتحقق في النص لاستيائه من حالته التي هو عليها.

فاستغل التركيب المقطعي في قصيدته ليبرهن على أسلوبه المتين؛ فاختار المقطع المناسب للمقام الملائم حيث نجد المقاطع القصيرة تستحوذ على أكبر نسبة من المقاطع؛ لأنها تساعد على جدة التعبير، وتجسد قوة النبر، وتفاوت درجات التنغيم عند الشاعر مما يجعل المعنى متمكنًا من القلب، فجاءت الدلالة المتولدة من الكلمات الممثلة له مرتبطة بدلالات معانيها. كذلك نلاحظ أن النسق الإيقاعي للوزن في قوله:

يـا عِيـدُ مَـا لَـكَ مِـنْ شَـوقٍ وَإيـراقِ
وَمَـرِّ طَيـفٍ عَلـى الأَهـوالِ طَـرّاقِ

يسير وفق مقاطع (متوسطة مغلقة) من، شو ... مر . طي . ف . لى ال . أه . طر) صورت كلها حالة مرور الطيف ليلًا، وهو يخاطب من اعتاده عظيم الشوق والأرق. وما يقصده بالطيف، وهي محبوبته التي زاد ولعه بها بعد الفراق، كما أنه يُقسم بعدم الوثوق بأنثى بعدما حلفت بأسماء الله من عهد واتفاق. وهي سمة أسلوبية راعى فيها الشاعر نفسيته وعلاقتها بالمستقبل، كذلك نجد للمقاطع القصيرة أثرًا بارزًا وفعالًا في تأدية المعنى المقصود والدلالة المرادة.

– طول زمن النطق بالصامت في المقطع الصوتي المتبوع بصامت شديد أو رخو مجهورين عن المتبوع بصوت شديد أو رخو مهموسين.

– طول زمن النطق بالصائت في المقطع الصوتي المتبوع بهمزة عن المتبوع بصوت فموي.

– طول زمن النطق بالصائت الطويل في المقطع الصوتي (ص ح ح ص . ص ح ح ص ص) عن زمن نطقه في المقطع المتوسط المفتوح (ص ح ح).

– أن زمن نطق العناصر المكونة للمقطع الصوتي الواقع في آخر الكلمة أطول من غيرها؛ وذلك لسببين، هما:

١– أن زمن النطق بالصائت قبل الصامت في مقطع موقوف عليه أطول من نظيره الصائت قبل الصامت في مقطع صوتي ورد أولًا أو وسطًا.

٢– أن زمن النطق بالصامت الوارد في مقطع صوتي موقوف عليه أطول من زمن نظيره الصامت وقع أولًا أو في درج الكلام. ومرد ذلك الاختلاف في درجات الطول الزمني لنطق الأصوات اللغوية إلى الاختلاف في مدة النطق بالصائت المكتنف بالصوامت داخل البيئة الصوتية[١]. مما يزيد الكم الزمني للمقطع.

خاتمة:

– تمكَّن الشاعر من تكثيف الحروف، متطابقة أو متماثلة أو متجانسة؛ لإضفاء الإيقاع والحركة والحيوية، ولنقل صورة وصفيّة حيَّة وعميقة تنبض بالحركة والفاعلية لكشف قوة بأسه، وإبانة رباطة جأشه.

– جاءت الحروف في القصيدة متناسقة، بين أصوات الكلمة الواحدة والكلمات المتجاورة، متقاربة الصفات متباعدة المخارج ممتزجة بأصوات الذلاقة سهلة لا تتطلب جهدًا عضليًّا كبيرًا عند نطقها.

– يتجلى في القصيدة تأثير الأنساق الصوتية من خلال مظاهرها المتنوعة؛ إذ ينحى إلى تكوين أنساق فونولوجية قائمة على الفعل الصوتي وتشكيلاته الدلالية، من خلال توظيف الأصوات باعتبار ملامحها التمايزية لتنسجم والمعاني المناسبة، وصولًا إلى إنتاج المعاني الدلالية المرادة.

– إن جلّ الأصوات في القصيدة جاءت متناسقة متناسبة بين أصوات اللفظ الواحد والألفاظ المتجاورة مما أعطى بُعدًا دلاليًّا فيه الإيضاح والإفصاح.

اتكأت القافيّة على القاف المكسورة رويًّا، وهي حرف شديد انفجاري، مجهور، مصمت، مستعل، مقلقل، منفتح، يناسب رباطة جأش الشاعر، وقوة تحمله، وشدة فطنته وفراسته، وفروسيته، كذلك استعماله القاف المكسورة التي تدلل على حزنه وألمه، وتشجي بشجنه وقلقه.

– غلبت على القصيدة الأصوات الجهرية الشديدة، وقد جاءت مناسبة لفخره وحماسته.

– تساعد الأصوات الصائتة في بناء دلالات النصّ الشعري، وتشكيلاته الصوتية الإيقاعية؛ لأنها ذات بناء نسقي يتميز بالوضوح السمعي وقوة الجهر.

– كان للمقاطع الصوتية علاقة قوية بصفات الأحرف الجهرية التي غلبت على القصيدة (القافية)، معظمها على المقاطع القصيرة، فنجد علاقة بين الجهر والرقة والمقاطع القصيرة، هذه العلاقة من الناحية التنفسية عند قوله للقصيدة.

---

[١] ينظر: مباركي، المقطع العربي الصوتي بين الكمية والمدة الزمنية: ٣٥٣ وما بعدها.

– خلو القصيدة من المقاطع الطويلة (ص ح ح ص، ص ح ص ص، ص ح ح ص ص)، وأن المقطع القصير (ص ح) هو المقطع الأكثر حضورًا فيها؛ لأن العرب بنوا أشعارهم على المقاطع القصيرة، كونها أسهل نطقًا وأخف أداء، وأجمل موسيقيًا، وانسيابية في الأداء الصوتي وبذلك يتسق مع ما تتضمنه القصيدة من إبراز السرعة والفروسية.

– إن دراسة المقطع الصوتي تبرز نسج الكلمة العربية والكلمات غير العربية (المعربة . الدخيلة . الأعجمية)، وموسيقى الشعر العربي وأوزانه ومعرفة تحليل النسيج المقطعي للشعر وسمات المقاطع العروضية وخصائصها، وتكسب طريقة النطق السليم، وتجويد الأداء، وتحليله الملفوظ واستيعابه، ومن ثَمَّ يحدث الانسجام بين النص والسامع، والتأثر به.

– زمن نطق المقاطع يختلف تبعًا للبيئة الصوتية، وموقع المقطع داخل الكلمة أولها، وسطها، آخرها.

– إن المقطع هو الوحدة التطريزية الذي تتأثر بالفونيمات غير التركيبية (الثانوية).

– إن وظيفة الصوت توليد المعاني عبر تسلسل صوتي خاضع لقواعد معينة في التجاور تبعًا للموقعية والسكتات والاستراحات والوقفات والنبر والتنغيم؛ وذلك من خلال مجموع تشكيل الحروف في بنية الكلمة فترتبط ببعضها وتنسجم معها؛ لتقوم بوظيفتها الدلالية داخل بنية تركيبية سياقية تعطي النص دلالته المفقودة، وقد انبثقت وتولدت من تآلف الحروف واتساقها داخل التركيبة الكلامية بحيث تتكون الصفات التمايزية للحروف تبعًا لقوة الحرف أو ضعفه.

– إن الصفات التمايزية لنسق الصوائت تعد عنصرًا مهمًا في جماليات التشكيل الصوتي المنبثقة عن قيمتها الوظيفية وأهميتها اللغوية.

المراجع:

– ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك، البديع في علم العربية: تحقيق ودراسة: د. فتحي أحمد علي الدين: جامعة أم القرى، مكة المكرمة – المملكة العربية السعودية، ط: ١، ١٤٢٠هـ.

– الأزهري، أبو منصور، تهذيب اللغة، تحقيق: د. محمد عبد المنعم خفاجي وآخرين، الدار المصرية للتأليف والترجمة (د.ت.ط).

– أنيس، د. إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، مكتبة الأنجلو مصر، القاهرة ١٩٨١م.

– براجشتراسر: جوتهلف، التطور النحوي للغة العربية، ترجمة: د. رمضان عبدالتواب، الخانجي، القاهرة، دار الرفاعي، الرياض، ١٤٠٢هـ . ١٩٨٢م.

– البركاوي: أ.د. عبدالفتاح عبدالعليم، مقدمة في أصوات اللغة العربية وفن الأداء القرآنى. ط٢، الجريسي ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م.

– البريسم: قاسم، علم الصوت العربي. في ضوء الدراسات الصوتية الحديثة، دار الكنوز الأدبية. بيروت، ط١ . ٢٠٠٥م.

– بسام، بركة، علم الأصوات العام، أصوات اللغة العربية، مركز الأنهاء القومي، بيروت، ١٩٨٨م.

– بشر، كمال، دراسات في علم اللغة. دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ت).

– بشر: د. كمال محمد. علم اللغة العام (القسم الثاني الأصوات). دار المعارف، ط٢، مصر، ١٩٧١م.
– بشر، كمال محمد، فن الكلام. دار غريب. القاهرة، ٢٠٠٣م، (د. ط. ت).
– البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون: مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: ٤، ١٤١٨هـ –١٩٩٧م.
– بلالي: مبارك، بنية النسق الصوتي في شعر أحمد بن يوسف الجابر: أماراباك، مجلة الأكاديمية الأمريكية العربية، للعلوم والتكنولوجيا (١١) . (٣٩) ٢٠٢٠م.
– البنا: أحمد بن محمد، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، أحمد بن محمد البنا · المحقق: شعبان محمد إسماعيل · الناشر: عالم الكتب – مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٤٠٧هـ . ١٩٨٧م.
– تأبط شرًّا، ديوان تأبط شرًّا. تحقيق: علي ذو الفقار شاكر: ط١، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٤هـ . ١٩٨٤م.
– جاسم، أ.م.د. مؤيد جاسم محمد حسين، التاء دراسة في مستويات اللغة.٤، جامعة كربلاء / كلية العلوم الإسلامية، قسم اللغة العربية. باسم شعلان خضير، مجلة دواة، م١، عدد (٢٥)، السنة السابعة، ١٤٤٢هـ ٢٠٢٠م.
– جان كانتينو، دروس في علم أصوات العربية ترجمة: صالح القرمادي، الجامعية التونسية، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، تونس، ١٩٦٦م.
– الجندي: علي الجندي، في تاريخ الأدب الجاهلي. مكتبة دار التراث، ط١، ١٤١٢هـ – ١٩٩١م.
– ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، د.ت.
– ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي. سرّ صناعة الإعراب: دار الكتب العلمية بيروت– لبنان، ط:١، ١٤٢١هـ–٢٠٠٠م.
– جورج كليهمنتس، وصامويل، الفونولوجيا المقطعية نحو نظرية توليدية للمقطع، ترجمة: مبارك حنون (د.ط) ٢٠٢٣م.
– حامد: د. حمادة عبدالإله، النحو الدلالي: دراسة منهجية تطبيقية شعر محمود غنيم نموذجًا، (د. ط) ٢٠١٠م.
– حسان: د. تمام حسان عمر، اللغة العربية معناها ومبناها. ط٥، عالم الكتب، ١٤٢٧هـ .٢٠٠٦م.
– حسان: د. تمام حسان عمر. مناهج البحث في اللغة العربية. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د.ط) ١٩٩٠م.
– الحمد: غانم قدوري، المدخل إلى علم الأصوات العربية. مكتبة الرشد، ط٢، ٢٠٢٣م.
– حميد، د. عثمان رحمن حميد وآخرون، الصوائت القصيرة العربية: (المخارج، والخصائص والصفات): مجلة جامعة ديالي، كلية التربية للعلوم الإنسانية، عدد (٧١)، ٢٠١٦م.
– ابن الخباز، شمس الدين أحمد بن الحسين، شرح ألفية ابن معطي المسمى الغرة المخفية في شرح الدرة الألفية في علم العربية. تحرير: الشيخ/ محمد مصطفى الخطيب، دار الكتب العلمية. (د. ط)، (٢٠١٩م).
– الخليل: ابن أحمد الفراهيدي، كتاب العين. تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال(د.ت).
– الداني: أبو عمرو، التحديد في الإتقان والتسديد في صنعة التجويد. دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، السعودية، ١٤٢١هـ . ٢٠٠١م.

– ابن دريد، جمهرة اللغة، حيدر أباء الدكن، ١٣٤٥هـ.
– الدينوري: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الشعر والشعراء. دار الحديث، القاهرة: ١٤٢٣هـ.
– رمضان: د. محيي الدين، في صوتيات العربية، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، (د.ط)، ١٩٧٩م.
– الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس: تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية (د.ت).
– ابن السراج: أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي. الأصول في النحو: تحقيق: عبد الحسين الفتلي: مؤسسة الرسالة، لبنان – بيروت (د.ت).
– أبو سليم: عصام. الأنماط المقطعية في اللغة العربية، دراسة كمية. المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي (د. ط)، ١٩٨٩م.
– ابن سنان: الأمير أبي محمد عبد الله بن محمد بن سعيد الخفاجي الحلبي. سر الفصاحة. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.
– سيبويه. الكتاب. تحقيق: الشيخ/ عبدالسلام هارون، ط٢، القاهرة، ١٩٨٣م.
– السيرافي، أبو سعيد السيرافي الحسن بن عبد الله بن المرزبان. شرح كتاب سيبويه: تحقيق: أحمد حسن مهدلي، علي سيد علي: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: ١، ٢٠٠٨م.
– ابن سينا، أسباب حدوث الحروف. ابن سينا، تحقيق: محمد حسان الطيان، يحيى مير علم، تقديم: د. شاكر الفحام، أ. أحمد رتب النفاخ، مجمع اللغة العربية بدمشق، (د. ت– د.ط).
– الصالح، د. صبحي إبراهيم. دراسات في فقه اللغة. دار العلم للملايين، ط١، ١٣٧٩هـ – ١٩٦٠م.
– الصعيدي، عبد المتعال الصعيدي. بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة: مكتبة الآداب، ط:١٧، ١٤٢٦هـ–٢٠٠٥م.
– الصغير، محمد حسين علي، الصوت اللغوي في القران. دار المؤرخ العربي بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.
– الصيغ: د. عبدالعزيز، المصطلح الصوتي في الدراسات العربية، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٧م.
– الطاهر: د. عاطف محمد عبدالله الطاهر، الأنساق الصوتية وأثرها في وضوح الدلالة في شعر الوصف عند البحتري. كلية الآداب، جامعة سنار، السودان، مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، جامعة بابل، حزيران ٢٠١٨م.
– عباس: د. حسن، خصائص الحروف العربية ومعانيها: منشورات اتحاد الكتاب العرب (د. ط)، ١٩٩٨م.
– عبدالجليل: د. عبدالقادر، الأصوات اللغوية. دار صفاء، عمان، ط١، ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.
– عبدالجليل: عبدالقادر، علم الصرف الصوتي. دار أزمنة، عمان، ط١، ١٩٩٨م.
– العريان: أ.د. محمد عبدالحفيظ، أصوات العربية بين الوصف والتنظيم. ١٩٩١م.
– علام: د. عبدالله ربيع محمود، د. عبدالعزيز محمد. علم الصوتيات. مكتبة الرشد، ط٢، ٢٠٢١م.
– علام: د. عبدالعزيز محمد، عن علم التجويد القرآني في ضوء الدراسات الصوتية الحديثة. القاهرة، ١٩٩٠م.

– علام: عبدالعزيز محمد، من التزمين في نطق العربية الفصحى بمصر المعاصرة. ط ١، دار البصائر، القاهرة، ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م.

– أبو علي: الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسيّ الأصل، التعليقة على كتاب سيبويه: تحقيق: د. عوض ابن حمد القوزي: ط: ١، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م.

– علي: د. رواء عبدالأمير، دلالة المقاطع الصوتية في سورة الإسراء، العدد الخامس والعشرون، مجلة مداد الآداب.

– عمر: د. أحمد مختار، دراسة الصوت اللغوي. ط٢، القاهرة، ١٩٨١م.

– الفارابي: أبو نصر (ت ٣٣٩هـ)، كتاب الموسيقى الكبير. تحقيق: غطاس عبدالملك خشبة، مراجعة وتصدير د/ محمود الحنفي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة د. ط، د.ت).

– الفارسي، أبو القاسم زيد بن علي الفارسيّ، شرح كتاب الحماسة. تحقيق: د. محمد عثمان علي: دار الأوزاعي – بيروت، ط: ١(د.ت).

– أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني. طبعة (دار مكتبة الحياة–دار الفكر)، بيروت، (د. ت. ط).

– فندريس: جوزيف Joseph Vendryes اللغة. تعريب: عبد الحميد الدواخلي، محمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٠م.

– قبها: مهدي عناد أحمد، التحليل الصوتي للنص (بعض قصار سور القرآن الكريم أنموذجًا). تحقيق: محمد جواد النوري، جامعة النجاح الوطنية، ١٤٤٢هـ . ٢٠٠١م.

– القرالة: زيد خليل، الحركات في اللغة العربية دراسة في التشكيل الصوتي. جامعة آل البيت، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط ١، ٢٠٠٤م.

– القيسي: مكي بن أبي طالب. الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة، تحقيق: أحمد حسن فرحات، ط٥، دار عمار الأردن، ١٤٢٨هـ ٢٠٠٨م.

– الكرماني: شمس الدين، تحقيق الفوائد الغياثية: تحقيق ودراسة: د. علي بن دخيل الله بن عجيان العوفي: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة – المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٤هـ.

– ماريو باي، أسس علم اللغة. ترجمة: د. أحمد مختار، ط٨، عالم الكتب، القاهرة، ١٤١٩هـ، ١٩٨٩م.

– مايو: عبدالقادر محمد، الوجيز في فقه اللغة العربية، مراجعة وتدقيق: د. أحمد عبدالله فرهود، دار القلم العربي، حلب، سوريا، ط١، ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.

– مباركي: د. يحيى علي يحيى، المقطع العربي الصوتي بين الكمية والمدة الزمنية، إشراف: د. تمام حسان، رسالة دكتوراة . جامعة أم القرى . كلية اللغة العربية. ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م.

– مبروك، د. مراد عبد الرحمن، جماليات الهندسة الصوتية الإيقاعية في النص الشعري بين الثبات والتغير. دار النشر للجامعات، طبعة القاهرة: ٢٠١٠م.

– ابن منظور: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب. دار صادر – بيروت، ط١، (د.ت).

– المهدوي: ابن أبي مريم نصر بن علي بن محمد الشيرازي أبو عبد الله. الموضح في وجوه القراءات وعللها. تحقيق: عبد الرحيم الطرهوني، دار الكتب العلمية: ط١، ٢٠٠٩م.

- نصر: محمد مكي، نهاية القول المفيد في علم التجويد. دار الكتب العلمية، بيروت (د. ت، ط).
- نصر: الشيخ/ عطية قابل، غاية المريد في علم التجويد: القاهرة، ط٧، (د.ت).
- النعيمي: حسام سعيد النعيمي، أبحاث في أصوات العربية. دار الشؤون الثقافية العامة، ٢٠٢٣م.
- هلال: د عبدالغفار حامد، أصوات اللغة العربية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٩٨٨م، ط٣، ١٩٩٦م.

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية
Jazan University Journal of Human Sciences
(JUJHS)

اتجاهات الكتابة الطبية في مصر والشام في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري السنجاري المعروف بابن الأكفاني أنموذجًا

ناصر محمد الحازمي
قسم العلوم الاجتماعية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة جازان، المملكة العربية السعودية

Trends in Medical Writing in Egypt And The Levant in The Eighth Century AH / Fourteenth Century AD Muhammad Bin Ibrahim Bin Saed Al-Ansari AlSinjari Known as Ibn Al-Akfani is a Model

Nasser Muhammad Al-Hazmi
Department of Social Sciences, College of Arts and Humanities, Jazan University, Kingdom of Saudi Arabia

DOI	RECEIVED الإستلام	Edit التعديل	ACCEPTED القبول
https://doi.org/10.37575/h/edu/22002	2023/12/03	2024/02/27	2024/02/27
NO. OF PAGES عدد الصفحات	YEAR سنة العدد	VOLUME رقم المجلد	ISSUE رقم العدد
23	2024	3	12

الملخص:

تُعدُّ دراسة تاريخ العلوم من الدراسات التي تندرج ضمن إحياء التراث الفكري والعلمي الذي تفوقت فيه الحضارة الإسلامية إبَّان قرونها الزاهية، وكان للقرن الثامن الهجري/ الربع عشر ميلادي، أهمية علمية وتاريخية كبيرة؛ وذلك لازدهار الحركة العلمية به، وظهور نخبة من العلماء في العلوم الشرعية والعربية والتاريخية والعلوم الطبية التطبيقية وغيرها، والبحث الذي بين أيدينا يتناول بإيجازٍ الحركة العلمية الطبية في بلاد مصر والشام خلال هذا القرن، ودراسة إنجازات أطبائه، ومشاركاتهم العلمية من خلال التدريس والتأليف، وإسهاماتهم الجادة في فروع علم الطب.

ويأتي الطبيب محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري السنجاري: المعروف بابن الأكفاني أنموذجًا لهذه الدراسة؛ كونه أحد أبرز الأطباء في القرن الثامن الهجري، فهو صاحب المصنفات الطبية الأكثر شهرة خلال هذا العصر لما يتمتع به من براعة في علاج المرضى، وتدريس الطب في مجالس تعليمية عامة، بالإضافة إلى مؤلفاته في علوم الطب وغيرها؛ ما يعكس موسوعيته العلمية وتفننه في العلوم، وقد قدّم البحث دراسة موجزة لأهم كتبه الطبية وأشهرها مثل كتاب: (غنية اللبيب عند غيبة الطبيب)، وكتاب: (كشف الرين في أحوال العين)، وكتاب: (روضة الألباء في أخبار الأطباء)، وكتاب: (نهاية القصد في صناعة الفصد)؛ وهذا العدد من المصنفات الطبية التي قدمها ابن الأكفاني إلى مجموعة مؤلفات أطباء العصر تُعدُّ من أهم وأشهر ما أُلف في العلوم الطبية وفروعها خلال هذه المرحلة، وبدراسة حياة ابن الأكفاني وكتبه الطبية يحاول البحث أن يكشف عن شخصية علمية مهمة، لها أثرها في مسيرة الحركة العلمية في الدولة الإسلامية.

كلمات مفتاحية: ابن الأكفاني، طب العيون، القرن الثامن الهجري.

Abstract:

Studying the history of science is one of the studies that contribute in reviving the intellectual and scientific heritage of the Golden Age of Islamic civilization during which it excelled. The eighth AH/fourteenth century AD witnessed great scientific and historical importance because of the flourishing of scientific movement and the existence of elite scholars of the Islamic, Arab, historical, applied medical sciences. This research briefly studies the medical scientific movement in Egypt and Levant throughout the century, besides the doctors' achievements in teaching, writing, and their contributions in medical science branches. The physician Muhammad bin Ibrahim bin Sa'id al-Ansari al-Sinjari, (Ibn al-Akfani) has been taken as a sample for the study. He was one of the most prominent physician in the eighth century AH, and his medical books were the most famous, as well as being more skillful in treating patients and teaching medicine in open lecture meetings, which reflect his scientific encyclopedic knowledge and mastery of sciences. The research briefly studied his most important medical books like (Ghaniyat Al-Labib ind Ghaibat Al-Tabib), (Kashf Al-Raen fi Ahwal Al-ain), (Rawdat Al-Anba' fi Akhbar Al-Atibaa), and (Nihayat Al-Qasd fi Sina'at Ah-fased). These books that Ibn al-Akfani added to the works of doctors of the era, are among the most important books written on medical sciences at that time. So, after studying the life of Ibn al-Akfani and books, we discovered a great scientist who influenced the scientific movement in the Islamic State.

Keywords: Ibn Al-Akfani, Ophthalmology, Eighth Century AH.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله الأمين، نبينا محمد، وعلى آله وأصحابه الكرام، وبعد:

حين ينظر الباحث لدراسة الحركة العلمية الطبية في الدولة الإسلامية، ويتطلع للإنتاج العلمي للأطباء المسلمين في العصور المزدهرة يرى أنَّ القرن الثامن الهجري من أهم القرون التي اجتمع فيه عدد كبير من العلماء الكبار في العلوم الشرعية، والعربية، والتاريخ، والتراجم، وعلوم الحديث، والتفسير، والعلوم الطبية التطبيقية، وغيرها، فقد كان المجتمع العلمي يعيش حالة ازدهار في كافة العلوم؛ مما يعكس حركة علمية نشطة ظهر خلالها نخبة من العلماء الذين ذاعت شهرتهم، وكان منهم الأئمة الأعلام.

وكان اختيار رضي الدين أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الأنصاري السنجاري، المعروف بابن الأكفاني ليكون أنموذجًا لهذه الدراسة لما تمتع به من شهرة بين أطباء عصره، وانصرافه الكامل للعمل في مهنة الطب، وممارسته لعلاج المرضى، والتأليف فيه، ودخول البيمارستان؛ مما أكسبه شهرةً علميةً واسعة بين الأطباء في وقته. بالإضافة إلى كثرة إنتاجه العلمي في تخصصات متنوعة؛ الأمر الذي يعكس موسوعية هذا العالم المتفنن في العلوم الطبية التطبيقية وغيرها كما وصفته كتب التراجم. يُضاف إلى ذلك قيامه بتدريس الطب من خلال المجالس التعليمية لهذه المهنة [١].

وقد تضمنت هذه الدراسة عددًا من المباحث:

المبحث الأول: دراسة موجزة للإنتاج الطبي في مصر والشام إبَّان القرن الثامن الهجري، ومعرفة اتجاهات المصنفين، وفروع علم الطب التي تناولتها مؤلفاتهم.

ثم خصصتُ **المبحث الثاني**- لدراسة حياة الطبيب محمد بن إبراهيم الأنصاري السنجاري، المعروف ابن الأكفاني، والتعريف بنسبه، ومولده، وطلبه للعلم، وذكر مؤلفاته، ووفاته.

أما المبحث الثالث- فقد تناولتُ فيه مؤلفاته الطبية ومنهجه في الكتابة في دراسة تحليلية وصفية موجزة كجزء مهم من جملة مؤلفات علماء هذا العصر، وشواهد على همة، ونشاط الأطباء خلال القرن الثامن الهجري، ثم الخاتمة وقائمة بالمصادر والمراجع.

المبحث الأول- الإنتاج الطبي واتجاهاته في مصر والشام خلال القرن الثامن الهجري:

تشير المصادر إلى بقاء المدرسة الدخوارية بدمشق[٢] التي تدرّس الطب حتى أوائل القرن الثامن الهجري[٣]، درّس بها في تلك المرحلة رئيس الأطباء بدمشق آنذاك الطبيب محمد بن أحمد الكحال (٧١٧هـ/ ١٣١٧م) [٤]، والطبيب سليمان بن داود بن

---

[١] ابن حجر: أحمد بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م): الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، بدون طبعة،ج٣، ص٣٦٦، الصفدي: صلاح الدين خليل بن أيبك (٧٦٤هـ/ ١٣٦٢م): الوافي بالوفيات، دار النشر فرانز شتايز شتوتغارت ١٤١٢هـ/١٩٩٢م ، ج٢، ص٢٥، أعيان العصر وأعوان النصر، وقد طبع بتحقيق عبد الرزاق الحجري، الدار العربية للموسوعات، ط١ ٢٠٠٠م/ ١٤٢٠هـ، ج٤، ص٢٢٨.

[٢] المدرسة الدخوارية: تنسب إلى الطبيب مهذب الدين عبد الرحيم بن علي الدخوار (٦٢٨هـ/١٢٣٠م) جعلها في داره، وأوقف عليها أماكن عدة تصرف على مصالح المدرسة والمنشغلين بها من الأطباء والطلاب، وتُعدُّ من أشهر المدارس والكليات الطبية. النعمي: عبد القادر محمد عمر بن محمد بن يوسف (٩٢٧هـ/١٥٢٠م): الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق: جعفر الحسيني، مكتبة الثقافة الدينية، ج٢، ص١٣٢، العلبي: أكرم حسن، خطط دمشق، ط١، دار الطباع، دمشق ١٤١٠هـ/١٩٨٩م، ص٢٥٦.

[٣] ابن حجر: الدرر الكامنة، ج٢، ص٢٤٦، أحمد عيسى بك: معجم الأطباء، ص١٥٧.

[٤] جمال الدين محمد بن شهاب الدين الكحال، شيخ الأطباء بدمشق، تولى تدريس المدرسة الدخوارية بمرسوم من صاحب السلطنة في دمشق دنكز،

سليمان الدمشقي (٧٣٢هـ/ ١٣٣١م)[١]، كما جلس لتدريس الطب بمصر شهاب الدين أحمد المغربي شيخ الأطباء بمصر، وقرأ عليه عدد من الطلاب وبرع أكثرهم[٢]، وكان لبعض الأطباء عناية بتدريس وحفظ كتب الرازي وغيره[٣]. كما قدمت البيمارستانات الخدمات العلاجية، حيث تفيد المصادر استمرار البيمارستان النوري[٤]، والقميري في دمشق[٥]، تقوم بدورها في علاج المرضى، وكذلك بيمارستان السلطان المنصور قلاوون في القاهرة[٦]، والآخر في الخليل ببيت المقدس[٧]، كما أنشأت البيمارستانات الجديدة في أغلب مدن الشام ومصر كبيمارستان حلب، أو أرغون الكاملي[٨]، وصفد[٩]، ونابلس[١٠]، والكرك[١١]، وامتد تدريس الطب في تلك المؤسسات التعليمية، وكان الأطباء المشتغلين بالطب يتلقون علومهم بها في مجالس يمارس فيها الأطباء نشاطهم العلمي، وتدريس الطلاب، ومشاهدة مرضاهم؛ والمتتبع للحركة العلمية الطبية في القرن الثامن الهجري لا يرى اختلافًا كبيرًا في مناهجها وطرقها على ما هو سائد في القرن السابع الهجري، بل امتد هذا التأثير إلى أساليب وطرق التأليف أيضًا.

اتجه الأطباء في هذه المرحلة إلى التأليف في أغلب أبواب الطب؛ فكتبوا في علم التشريح، ووظائف الأعضاء، وعلوم الأدوية، والطب الوقائي، وطب

انظر: بك: أحمد عيسى، معجم الأطباء، دار الرائد العربي، بيروت، ط٢، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م ، ص١٥٧.

(١) اشتغل بالطب حتى مهر فيه، وكانت له ممارسات وتجارب في العلاج، انظر: ابن حجر: الدرر الكامنة، ج٢، ص٢٤٦، ابن فضل الله العمري: شهاب الدين أحمد بن يحيى بن فضل الله (٧٤٩هـ/١٣٤٨م): مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ج٢١ (الأعشاب)، عالم الكتب، ط١ ١٤١٩هـ، بيروت، لبنان،ج٥،ص٥٧١، النعيمي: الدارس في تاريخ المدارس،ج٢، ص١٣٢، بك:أحمد عيسى معجم، الأطباء،ص٢٠٧، ٢١١.

(٢) كان يهودياً وأسلم، برع مع علم الطب في الهندسة، والمنطق، ومات وقد ترك ثروة كبيرة، انظر: الصفدي: أعيان العصر، ج١، ص١٣٣، ابن حجر:الدرر الكامنة، ج٣، ص٢٣٩، النعيمي:الدارس، ج٢، ص١٣٧.

(٣) ابن حجر: الدرر الكامنة، ج١، ص٧٨، ج٢، ص٣٠٣، ٤٤٨.

(٤) البيمارستان النوري: يُنسب إلى السلطان نور الدين محمود بن زنكي (٥٦٩هـ/١١٧٣م)؛ وهو أعظم بيمارستانات الشام، وأكثرها أوقافاً، عمل فيه نخبة من أكابر الأطباء، أبو شامة: محمد بن عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي: عيون الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، تحقيق: أحمد بيومي، وزارة الثقافة دمشق، سوريا١٩٩١م، ج١، ص٣٦٩، بك: أحمد عيسى، تاريخ البيمارستانات في الإسلام، ص٢٠٦، ٦٦١.

(٥) البيمارستان القمري: أنشأه الأمير أبو الحسن يوسف بن أبي الفوارس القميري سنة (٦٥٤هـ/١٢٥٦م)، وجعل عليه أوقافاً دارة تقوم به، وقد عمل فيه عدد من أكابر الأطباء. ابن كثير: أبو الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ/١٣٥٠م): البداية والنهاية، ط١، دار الريان للتراث ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، تحقيق: أحمد أبو ملحم، وعلي نجيب عطوي، وزملاءهم، ج٧، ص٢٠٧، ٢٠٨، سوفاجيه: جان، الآثار التاريخية بدمشق، ص١٢٥، ١٢٦، ابن حجر: الدرر الكامنة، ج١، ص١٩، بك: أحمد عيسى، تاريخ البيمارستانات في الإسلام، ط٢، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص٢١٠، ٢١١.

(٦) بيمارستان المنصور قلاوون بالقاهرة: أنشأه السلطان منصور بن قلاوون في مدينة القاهرة، وهو أحد أهم البيمارستانات وأكبرهابمصر جعل عليه الأوقاف، وعمل به مشاهير الأطباء في زمنه. انظر: بك: أحمد عيسى، تاريخ البيمارستانات في الإسلام، ص٨٣، ١٠١، ابن رافع: تقي الدين أبي المعالي محمد بن رافع السلاقي (٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م): الوفيات، حققه: صالح مهدي عباس، وبشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ج١، ص٣٥٨، ابن حجر: الدرر الكامنة، ج١، ص١٩.

(٧) بيمارستان المنصور في الخليل: أنشأه السلطان المنصور بن قلاوون سنة (٦٨٠هـ/١٢٨١م)، وأوقف عليه أوقافًا كثيرة، العليمي: أبي اليمن مجير الدين عبد الرحمن بن محمد (٩٢٧هـ/١٥٢١م): الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، مكتبة دنديس، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م ، ج٢، ص١٤٢.

(٨) ابن حجر: الدرر الكامنة، ج١، ص٣٦٢، ومن أشهر من عمل به الطبيب أحمد بن يوسف بن هلال البركاتي الحلبي. انظر الصفدي: الوافي بالوفيات، ج٨، ص٢٩٥، ابن حجر: الدرر الكامنة، ج١، ص٣٦٢.

(٩) بناه الأمير المملوكي سيف الدين تنكر، انظر: ابن حجر، الدرر الكامنة، ج٢، ص٥٥، ٥٧، بك: أحمد عيسى، تاريخ البيمارستانات في الإسلام، ص٢٣٤.

(١٠) بناه محمد بن فضل الله القطبي، يقول ابن حجر: "أسلم وحج إلى مكة، وكانت صدقته في كل يوم ألف درهم، وبنى عدة مساجد، وعدة أحواض يسقى فيها الماء في الطرقات، وله مارستان بالرملة، وآخر بنابلس.."، الدرر الكامنة، ج٤، ص٢٥٥.

(١١) أنشأه الأمير علم الدين سنجر الحاولي، وكان بمثابة مركز لتدريس الطب، وعلاج المرضى زمن المماليك، انظر: بك، أحمد عيسى تاريخ البيمارستانات في الإسلام، ص٢٣٥، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٢، ٢٦٠.

العيون، وظهرت كتب مهمة في الطب النبوي والأغذية والأطعمة، وكان من بين هؤلاء الأطباء من اشتهر بالفقه والحديث، والتفسير، ومنهم من برع في علوم الفلك والحساب والكيمياء والمنطق والفلسفة [١].

نورد فيما يأتي نماذج من مؤلفات الأطباء خلال هذه المرحلة:

مؤلفات التشريح ووظائف الأعضاء:

من أهم ما ألف علماء هذا العصر في هذا الفرع من العلوم الطبية ما يأتي:

– كتاب في التشريح للطبيب محمود بن إلياس الشيرازي (٧٣٠هـ/١٣٢٩م) [٢].

– كتاب: (لمعان الأنوار في التشريح) للطبيب محمد بن أبي بكر بن عبد العزيز بن جماعة الحموي (٨١٩هـ/١٤١٦م) [٣]، شرح فيه فصولاً من القانون لابن سينا، يذكر النص ثم يشرحه[٤].

– كتاب: (أعضاء الإنسان) للطبيب محمد بن أحمد الغزي العامري (٨٥٩هـ/١٤٠٤م)، وقد عاش فترة من حياته في القرن الثامن الهجري، وكانت له عناية بعلم التشريح[٥]، وقد رتب كتابه هذا على حروف المعجم، ذكر فيه الألفاظ الطبية المستعملة في التشريح، ومفردات الأدوية، وعلم الحيوان، وتركيب الأعضاء[٦].

مؤلفات الأدوية المفردة والمركبة:

نشطت حركة التأليف في علوم الأدوية والأغذية، ومنافع النبات خلال هذا القرن، وخرجت كتب جديدة منها: المختصرات، والمطولات، والشروح، والتفاسير لكتب من سبقهم، شارك في ذلك الأطباء وغيرهم.

ومن مؤلفات الأدوية:

–كتاب لمحمد بن مكرم الأنصاري اللغوي المعروف بابن منظور (٧١١هـ/ ١٣١١م)، اختصر فيه كتاب الجامع لمفردات الأدوية والأغذية لابن البيطار [٧].

–كتاب: (مباهج الفكر ومناهج العبر) في علم الحيوان وخصائصها ومنافعها، لمحمد ابن إبراهيم بن يحيى بن علي الأنصاري الوطواط (٧١٨هـ/ ١٣١٨م) [٨]، وهو من الكتب المهمة في هذا الميدان؛ حيث ذكر فيه فوائد كثيرة في طب البيطرة، وأمراض الحيوان، وعلاجها، وخواصها الطبية، وفي الأدوية المركبة كتاب: "نهاية الإدراك والأعراض من الأقرباذينات" للطبيب داود بن ناصر الأغبري الموصلي (٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م) [٩].

---

[١] ابن حجر: الدرر الكامنة، ج١، ص٧٧، ٢٩٤، ٣٠٩، ج٤، ص٣٦.

[٢] انظر خليفة: حاجي، المولى مصطفى بن عبد الله الروحي الحنفي: كشف الظنون على أسامي الكتب والفنون، ط١، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ص٦٢٨، وهو مفقود.

[٣] منه نسخة في المكتبة الظاهرية بدمشق تحت رقم (٩٨). حمارنة: سامي خلف، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (الطب والصيدلة)، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، دمشق ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ٣٨٦.

[٤] حمارنه: سامي، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (الطب والصيدلة)، ص٣٨٦. السخاوي: أبو عبد الله محمد بن الزين جلال الدين السخاوي (٩٠٢هـ/ ١٤٩٦م)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، بيروت، دار الجيل، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م ج٧، ص١٧١، ١٧٤.

[٥] حمارنه: سامي، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (الطب والصيدلة) ص٣٩٨، ٣٩٩.

[٦] حمارنه: سامي، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (الطب والصيدلة)، ص٣٩٨، ٣٩٩، حميدان: زهير، أعلام الحضارة العربية والإسلامية، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق ١٩٩٦م، ج٤، ص٢٠٤.

[٧] وهو من الكتب المفقودة، انظر ابن حجر: الدرر الكامنة ج٤، ص٢٦٢، ابن شاكر الكتبي: محمد بن شاكر بن أحمد عبد الرحمن (٧٦٤هـ/١٣٦٣م): فوات الوفيات والذيل عليه، دار صادر، بيروت، تحقيق: إحسان عباس، ج٢ ص٢٦٥، بك: أحمد عيسى، تاريخ علم النبات ص٣٢، ٣٣.

[٨] ابن حجر: الدرر الكامنة، ج٣، ص٢٩٨. الصفدي: الوافي بالوفيات، ج٢، ص١٦. أعيان العصر وأعوان النصر، ج٤، ص٢٠١.

[٩] وهو في مجلد كبير، وقد فرغ منه في السنة التي توفي فيها، وهو من الكتب المفقودة ذكره خليفة: حاجي، كشف الظنون، ج٢، ص٧٨٠، ٧٨١،

ومما يلحق بكتب الأدوية وعلم الصيدلة كتب علم النبات والفلاحة، ومنها:

-كتاب: "الدر الملتقط" [١] لمحمد بن أحمد الأنصاري (٧٢٧هـ/١٣٢٧م)[٢]، ويلاحظ أنَّ علماء العصر كتبوا في النبات كنوع من الأدوية والعقاقير.

-كتاب: "الحاوي في علم التداوي" [٣] لمحمود بن إلياس الشيرازي (٧٣٠هـ/١٣٢٩م) [٤]، والكتاب في الطب العام يتكون من خمسة مقالات، خصص المقالة الرابعة للأدوية المفردة، والخامسة للأدوية المركبة وكيفية تركيبها واستعمالها [٥].

-كتاب: "الأقرباذين على ترتيب العلل" لمحمد بن عبد الله البغدادي الطبيب (٧٣٢هـ/١٣٣١م) [٦].

-كتاب في الأدوية المفردة والأعشاب لأحمد بن يحيى بن فضل الله العمري (٧٤٦هـ/١٣٤٨م)؛ وهو ضمن موسوعته الكبرى المسماة بـ: "مسالك الأبصار في ممالك الأمصار"، حيث جعل أحد أجزائها" للأعشاب"، ذكر في بداية كتابه أنه لن يذكر من الأعشاب إلا التي تنتمي إلى فصيلة (النجوم)، وهي "كلُّ نباتٍ له ساقٌ يرتفع، كالزرع والبقول والحشائش البرية والرياحين"[٧]، وقد انتخبه من كتاب "الجامع لمفردات الأدوية والأغذية"، لابن البيطار، ومن كتب الأدوية والأغذية الأخرى، ينقل صفتها، ومنافعها الدوائية والعلاجية، ويعتمد على مصادر ابن البيطار غالبًا [٨].

-كتاب: "منافع النبات والثمار والبقول والفواكه"[٩] لعمر بن المظفر بن عمر بن محمد ابن أبي الفوارس ابن الوردي (٧٤٩هـ / ١٣٤٨م) [١٠]؛ والكتاب طريفٌ في منافع النبات والثمار والبقول، استهله بفصل عن النخلة، وفضلها، ومزاياها، وخواصها، ومنافعها الطبية[١١]، ثم نبات النارجيل[١٢]، والزيتون[١٣]، والإجاص[١٤]، والعناب[١٥]، والنبق[١٦]، وهكذا باقي النباتات التي تناولها، يصفها، ويذكر مزاياها، ومنافعها العلاجية؛ بل يذكر -أحيانًا- طرق وأساليب زراعتها، ثم فصّل في الحنطة، وأنواعها

كحالة: عمر رضا، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٤ ص١٤٣، الزركلي: خير الدين، الأعلام، ط٨، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، تموز يوليو ١٩٨٩م، ج٢ ص٣٣٥، والأقرباذين: كلمة معربة عن السريانية تعني: الأدوية المركبة، انظر: كمال السامرائي، تاريخ الطب العربي، ج٢، ص٣٤١، حاشية رقم(٣).

[١] منه نسختان خطيتان في دار الكتب المصرية واحدة برقم ٢١/ زراعة، والأخرى برقم ٨٤ زراعة.

[٢] ابن حجر: الدرر الكامنة ج٣ ص٤٥٨، الصفدي: الوافي بالوفيات ص١٦٣/٣، ١٦٥.

[٣] منه نسخ خطية عديدة في العالم منها نسخة المكتبة الطاهرية في دمشق برقم (١٨/ط قديم، ٦٧٧١). وبيروت، مكتبة سامي حداد برقم (٦٨) وفي دار الكتب المصرية برقم ١٠٥٨ طب وقد نشر منه جزء في بيروت.

[٤] انظر في ترجمته، الزركلي: الأعلام، ج٧، ص١٦٦.

[٥] حمارنه: سامي، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية، ص٣٦٣، ٣٦٤.

[٦] منه نسخة خطية في استنبول آيا صوفيا برقم (٣٧٠٨/ف/٧٦٥) انظر حميدان: زهير، أعلام الحضارة العربية الإسلامية، ج٤ ص٢٥٢، ٢٥٣.

[٧] ابن فضل الله العمري: شهاب الدين أحمد بن يحيى بن فضل الله (٧٤٩هـ/١٣٤٨م): مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ج٢١ (الأعشاب)، عالم الكتب، ط١ ١٤١٩هـ، بيروت، لبنان ص١٣، ص١٤.

[٨] نفسه، ص٥٦، ٦٧، ١٩١، ٢٠٨، ٢١٣، ٣٢، ٥٠، ٥٤، ٥٥.

[٩] منه نسخة في مكتبة الطاهر بن عاشور بتونس تحت رقم (٢١ ف)، وطبع بتحقيق: محمد سيد الرفاعي، دار الكتاب العربي، دمشق ١٩٩٧م.

[١٠] ابن حجر: الدرر الكامنة ج٣، ط١٩٥، الكتبي: فوات الوفيات ج٢، ص١١٦، ابن تغري بردي: جمال الدين أبي المحاسن يوسف ابن تغري بردي الأتابكي (٨٧٤هـ/١٤٦٩م): النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ، قدم له، وعلق عليه: محمد حسين شمس الدين، ج١٠، ص٢٤٠.

[١١] ابن الوردي: عمر بن أبو المظفر بن عمر بن محمد (٧٤٩هـ/١٣٤٨م): منافع النبات والثمار والبقول والفواكه والخضروات والرياحين، تحقيق: محمد سيد الرفاعي، دار الكتاب العربي، ط١، دمشق ١٤٢٠هـ، ص٢١/ ٢٩.

[١٢] نفسه، ص٣٠-٣٣.

[١٣] ابن الوردي: منافع النبات ص٣٣-٣٤.

[١٤] نفسه ص٣٥، ٣٦.

[١٥] نفسه، ص٤٥/٤٧.

[١٦] نفسه ص١١٨، ١٢٢.

وأوصافها ومنافعها العلاجية والأرز[١]، والحمص، والعدس، وغيرها، كما فصّل في البقول الصغار، وفي حشائش مختلفة، والورد، وختم كتابه برسالة في الطب[٢] تشتمل على باب في منافع شجرة النارنج[٣] وخاتمة أخرى في منافع الفجل، واعتمد في تصنيف كتابه على كتاب "الفلاحة"[٤]، وغيره، ينقل منها ما يتناسب مع مقصوده في الكتاب.

مؤلفات الطب العام:

ومن الكتب المهمة في الطب العلاجي:

-كتاب: "جهد المقل" للطبيب محمد بن عبد الله البغدادي التستري (٧٣٢هـ/١٢٣١م) [٥].

-"رسالة في الطب" [٦] للطبيب عمر بن المظفر بن عمر بن محمد بن الوردي(٧٤٩هـ/١٣٤٨م)[٧].

ومن أهم ما صنف في هذا المجال كتاب: "الجامع في الطب" محمد بن أبي بكر بن عبد العزيز بن جماعة الحموي[٨](٨١٩هـ/١٤١٦م) [٩].

مؤلفات الشروح والمختصرات:

قدَّم الأطباء دراساتٍ نقدية وشروحًا، واختصارات على كتب الأطباء، ومن ذلك ما صنفه الطبيب توما إبراهيم الشوبكي (٧٢٤هـ/١٣٢٣م) في كتاب سماه: "اختصار مسائل حنين بن إسحاق"[١٠]. ويلاحظ أن شروح الأطباء في هذه المرحلة تتجه إلى كتب المتقدمين من الأطباء سواءً اليونان أمثال: أبقراط، وجالينوس، أو العرب والمسلمين أمثال: حنين بن إسحاق، وابن سينا، وغيرهم، وقد بقيت هذه الكتب بين يدي الأطباء في القرن الثامن واهتمامهم بها.

ومن الشروح على كتب الطب كتاب: "عمدة الفحول في شرح الفصول" [١١] لعبد الله بن عبد العزيز بن موسى السيواسي (٧١٦هـ/١٣١٦) [١٢].

ومن الدراسات الطبية: "شرح كليات القانون" لابن سينا، المسمى: "توضيحات القانون"[١٣] لمحمد بن مسعود الكازروني (٧٤٥هـ/١٣٤٤م)، وله شروح أخرى مهمة، منها: كتاب " شرح الأدوية المفردة من كتاب القانون لابن سينا"[١٤]، وكتاب: "المغني في شرح الموجز لابن النفيس" [١٥].

ومن الشروح كتاب: "وسائل الوصول إلى مسائل الفصول في الطب" [١٦] للطبيب عبد الرحيم ابن عبد الله الطبيب (٧٨٥هـ/١٣٨٣م) [١].

---

[١] نفسه، ص١٧٢.

[٢] نفسه ص١٧٤.

[٣] نفسه ص١٦٦.

[٤] يريد كتاب: (الفلاحة الروحية) من طريق ابن البيطار.

[٥] منه نسخة في استنبول الثالث برقم ٢١١٢ فلم، ١١٥٧، صورة بمعهد التراث بحلب برقم ٩٢٣.

[٦] منه نسخة في مكتبة الطاهر بن عاشور بتونس برقم ٢١/فلم.

[٧] ابن حجر: الدرر الكامنة ج٣ ص١٩٥، الكتبي: فوات الوفيات ج٢ ص١١٦، الزركلي: الأعلام ج٥ ص٢٢٨، ٢٢٩، بك: أحمد عيسى تاريخ النبات عند العرب، دار الفضيلة، بدون تاريخ، ص١١٩.

[٨] وهو من الكتب المفقودة.

[٩] انظر السخاوي: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (٩٠٢هـ/١٤٩٦م): إنباء الغمر بأبناء العمر، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ج٧ ص٢٤٠، السخاوي: الضوء اللامع، ج٧ ص١٧١، ١٧٤، بك: أحمد عيسى، معجم الأطباء ٣٩١، ٣٩٣، الزركلي: الأعلام ج٦ ص٢٨٢.

[١٠] انظر ابن حجر: الدرر الكامنة، ج١، ص٥٤٨، بك: أحمد عيسى، معجم الأطباء، ص١٥٥.

[١١] منه نسخة في الإسكندرية البلدية برقم ١٨٤٦، د.

[١٢] خليفة: حاجي، كشف الظنون ص١٢٦٨، كحاله: عمر رضا، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٦، ص٧٦.

[١٣] منه نسخة في مكتبة ويلكم برقم (١٩، شرقي).

[١٤] منه نسخة في دار الكتب المصرية برقم ١٣٩٣، طب.

[١٥] منه نسخ كثيرة في مكتبات العالم، منها: في الظاهرية بدمشق تحت رقم ٦٤، قديم، ٣١٤٧، طب، ٢٢، وصورة في مكتبة معهد التراث بحلب برقم ٤١٨، ١١٩، وبيروت مكتبة سامي حداد برقم ٦٩، والإسكندرية البلدية برقم ن، ٧٤١، ب، استنبول طوب قابي سراي برقم ٢٠١٧، وأخرى برقم ٢٠٨٤، وغيرها.

[١٦] البغدادي: هدية العارفين ج١، ص٥٦١، وهو مفقود.

كما صنَّف الطبيب محمد بن محمد الأقسرائي (٧٩١هـ/١٣٨٨م)[٢] كتابًا سماه:" حل الموجز أو شرح على موجز القانون" [٣].

مؤلفات طب الكِحالة وأمراض العين:

من الكتب المهمة في طب العيون خلال هذا العصر كتاب: "القانون في أمراض العيون" [٤] للطبيب علي بن عبد الرحمن الحموي (٧٢٠هـ/١٣٢٠م) [٥].

ومما أُلِّف في طب الكحالة كتاب: "العمدة الكحلية في الأمراض البصرية" [٦] للطبيب صدقة ابن إبراهيم الشاذلي المصري (٧٧٦هـ/١٣٧٤م) [٧].

وللطبيب الكحال عثمان العتبي القاضي [٨] كتابان في طب العيون. الأول: "رسالة في تشريح العين" [٩]، والثاني: "نتيجة الفكر في علاج أمراض البصر"[١٠].

مؤلفات تاريخ الأطباء:

ومما أُلف في هذا الجانب:

-كتاب: "روضة الألباء في تاريخ الأطباء" لداود بن ناصر الأغبري الموصلي توفي في حدود سنة (٧٢٦هـ/ ١٣٢٥م) [١١].

-كتاب: "تراجم الأطباء" [١٢] لأحمد بن يحيى بن فضل الله العمري (٧٤٩هـ/١٣٤٨م)؛ وهو ضمن موسوعته الكبرى: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار.

مؤلفات الطب النبوي:

-كتاب: "الأحكام النبوية في الصناعة الطبية" لعلي بن عبد الرحمن بن عبد الكريم الحموي (٧٢٠هـ/١٣٢٠م).

-كتاب: "الطب النبوي" لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ/١٣٥٠م)[١٣].

-كتاب: "الطب النبوي" لأبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (٧٤٨هـ/١٣٤٨م)[١٤].

-كتاب: "تسلية الواجم في الطاعون الهاجم" [١٥] لعبد الرحمن بن أبي بكر بن داود الدمشقي الصالحي (٧٨٢هـ/١٣٨٠م) [١٦].

---

[١] كحالة: معجم المؤلفين، ج٥، ص٢٠٧.

[٢] انظر ترجمة ناجي معروف: عروبة العلماء ج٣، ص٤٥، ٤٧، ابن خلكان: أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (٦٨١هـ/١٢٨٢م): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، دار الثقافة، بيروت، لبنان، تحقيق: إحسان عباس، ص١، ٢٠، الزركلي: الأعلام ج٧، ص٣٧٠.

[٣] له نسخ كثير في مكتبات العالم؛ منها الظاهرية، دمشق برقم ٦٦ قديم، ٣١٤٨ طب، ٢٣. والموصل، الأوقاف الخزانة الأحمدية تحت رقم ٦، ٢٠. وفي الأسكوريال تحت رقم ٨٣٦، باسم (شرح الموجز) وغيره. انظر حمدان: زهير، أعلام الحضارة العربية والإسلامية، ج٣، ص٣٦٧. وله طبعات قديمة في إيران والهند.

[٤] ذُكر ضمن قائمة كتبه، وهو من أهم مصنفات المصنف المفقودة.

[٥] ابن حجر: الدرر الكامنة ص٣/ ٧١، الصفدي: الوافي بالوفيات ج٥ ص٣٦٠، بك: أحمد عيسى، معجم الأطباء ص٣١٠.

[٦] خليفة: حاجي، كشف الظنون، ج٢، ص١٧٤. إيضاح المكنون، ج٥، ص٣٤٨.

[٧] ابن حجر: الدرر الكامنة، ج٢، ص٢٩٥. حميدان: زهير، أعلام الحضارة العربية الإسلامية، ج٣، ص٢٧٢-٢٧٣.

[٨] حميدان: زهير، أعلام الحضارة الإسلامية، ج٢، ص٧٥.

[٩] منه نسخة في استنبول نور عثمانية برقم ٣٦٠٩، ٢. ج٤، ص٧٥.

[١٠] منه نسخة في استنبول نور عثمانية برقم ٣٦٠٩/١.

[١١] منه نسخة في برلين برقم ١٠٦٨.

[١٢] طبع عدة طبعات، منها: طبعة مركز زايد للتراث والتاريخ، تحقيق: محمد عبد القادر خريسات ورفاقه، الجزء التاسع، ٢٠٠١م.

[١٣] طُبع عدة طبعات أشهرها بتحقيق ودراسة وتعليق: السيد الجميلي، دار الحياة عام ١٩٨٧م، وأخرى بتحقيق: شعيب الأرناؤوط، عن دار الفكر ١٩٨٨م.

[١٤] له عدة طبعات، من أشهرها: طبعة دار إحياء العلوم، تحقيق: أحمد رفعت البدراوي.

[١٥] لا يزال الكتاب مفقودًا.

[١٦] السخاوي: الضوء اللامع، ج٤ ص٦٣، ابن العماد الحنبلي: عبد الحي أحمد بن محمد بن العماد (١٠٨٩هـ/١٧٧٥م): شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت)، ج٧ ص٢٨٨، النعمي: الدارس في تاريخ المدارس، ج٢ ص٢٠٢، ٢٠٣.

ويظهر مما سبق اتجاه الأطباء إلى المختصرات، والشروح على كتب الأطباء خلال القرون السابقة؛ وخصوصًا أطباء القرن السابع الهجري.

المبحث الثاني: حياة محمد بن إبراهيم الأنصاري السنجاري المعروف بابن الأكفاني:

التعريف بابن الأكفاني السنجاري:

هو: محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري، السخاوي، السنجاري الأصل والمولد [١]، المصري مسكنًا، عاش بها طول حياته حتى توفي سنة (٧٤٩هـ/١٣٤٨م) [٢]، مات بالطاعون مع من مات في هذه السنة من العلماء [٣]، والأطباء، منهم: الطبيب أحمد بن عبد الله بن عبد المنعم الطنجالي[٤]، يقول تلميذه[٥] الصفدي: "وتألمت لفقده رحمه الله تعالى"[٦]. وقلتُ في ذلك [٧]:

مِن الطَاعونِ قَلبي في انقلابِ
فإنَّ لكلِّ مَنْ تلقاه فَاني
ولما مَات شمسُ الدينِ نَادى
كفاني فقد الأكفاني كفاني

مكانته العلمية: حظي ابن الأكفاني بمنزلة علمية فريدة، وكانت حياته العلمية حافلة بالبحث العلمي والتأليف، وقد تفوَّق بما له من الهمة والذكاء [٨]، وتفنن في عددٍ من علوم الحكمة كالطب، والحساب، والهيئة، والهندسة، وغيرها، يقول الصفدي: "برع في علوم الحكمة، وتفرد بإتقان الرياضيات، فإنه كان إمامًا في الهندسة، والحساب، والهيئة، وله في ذلك تصانيف"[٩].

"قرأت عليه قطعة جيدة من كتاب إقليدس، وقرأت عليه أول الإشارات، وقرأت عليه رسالة الاستبصار فيما يدرك بالأبصار بشرحها بأحسن أسلوب وأجلى عبارة"[١٠].

وفي علوم الطب كان إمام عصره[١١]، عمل في البيمارستان المنصوري[١٢]، بمثابة رئيس الأطباء فيه، لا يدخل البيمارستان شيء من لوازمه من أدوات الكحل والجراحة والترياق إلا بعد عرضه عليه من الناظر[١٣]، وكان يعالج المرضى بأدوية يصنعها بنفسه، يصفها للمرضى[١٤]، وكان يعالج المرضى في قاعة الممرورين، ويشرف على إعداد الأدوية والعناية

---

[١] الصفدي، أعيان العصر، ص٢٥.

[٢] نفسه ص٢٢٧.

[٣] منهم: العلامة محمد بن أحمد بن عولان، والعلامة محمد بن أحمد بن اللبّان، والحافظ أحمد بن أيبل بن عبد الله الدمياطي، والحافظ عبد الرحمن يوسف بن المزي، وغيرهم. انظر الذهبي: ذيل العبر في خبر من غبر، تحقيق: محمد السعيد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ج٤، ص١٤٩، ١٥٠.

[٤] ابن حجر: الدرر الكامنة، ج١، ص١٩٥، ١٩٦.

[٥] يقول: قرأت عليه من الكتب من تصانيفه: "إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد"، و"الباب في الحساب"، و"نخب الذخائر في معرفة الجواهر"، و"غنية اللبيب عند غيبة الطبيب"، و"كشف الرين في أمراض العين"، الوافي، ج٢، ص٢٥، ٢٧.

[٦] الصفدي: الوافي بالوفيات، ج٢، ص٢٥.

[٧] الصفدي: أعيان العصر وأعوان النصر، ج٤ ص٢٣٠، وقد تبادل معه الرسائل في فترة مرضه، قال الصفدي وراسلته من الرحبة:

أمولاي شمس الدين قد كنت أولاً تحل محل النور في العين بالأمسِ
فلا بدع أن يسودّ يومي وليلتـــي وقد حُجبت عيناي عن طلعة الشمسِ

فرد عليه الأكفاني بقوله:

طبيبُك في مصرٍ مريضٌ من الجوى وقد قُـصَّ منه بالبعادِ جناحُه
فيـــا مَـنْ لذي سُقْمٍ تمكَّن دواؤه وأفسده مذ غَاب عنه صلاحُه

انظر: أعيان العصر وأعوان النصر، ج٤ ص٢٢٧.

[٨] ابن حجر: الدرر الكامنة، ج٣ ص٣٦٦، الصفدي: الوافي بالوفيات، ج٢ ص٢٥، وأعيان العصر وأعوان النصر، ج٤ ص٢٢٨.

[٩] الصفدي: أعيان العصر وأعوان النصر، ج٤ ص٢٢٧.

[١٠] الصفدي: أعيان العصر وأعوان النصر، ج٤ ص٢٢٧.

[١١] نفسه، ج٤ ص٢٢٧.

[١٢] ابن حجر: الدرر الكامنة، ج٣ ص٣٦٦.

[١٣] الصفدي: الوافي بالوفيات، ج٢ ص٢٧، أعيان العصر وأعوان النصر، ج٤، ص٢٢٨.

[١٤] الصفدي: أعيان العصر وأعوان النصر، ج٤ ص٢٢٧.

بتركيب الترياق، يصرف عليه سنويًا ست مئة درهم، وله على ذلك الجامكية[١] والجراية الحسنة[٢]، وفي آخر حياته كان لا يعالج من المرضى إلا من كان في البيمارستان، أو يأتيه إلى بيته، أو في الطريق، ولا يذهب إلى بيوت المرضى[٣]، لقد جمع بين التخصص في الطب العام، وطب العيون، وممارسة علاج المرضى ومباشرته، وتدريس الطب.

وفي الأدب "كان فيه فريدًا، يفهم نكته، يذوق غوامضه، ويستحضر من الأخبار والوقائع والوفيات للناس قاطبة جملة كبيرة، فحفظ من الشعر شيئًا كبيرًا إلى الغاية للعرب، والمولَّدين، والمحدثين، والمتأخرين، والعصريين، وله في الأدب تصانيف"[٤].

يقول ابن سيد الناس: "ما رأيتُ من يعبِّر عما في ضميره بعبارة موجزة مثله، لم أر أمتع منه، ولا أفكه من محاضرته.." [٥]، وفي التاريخ، والتراجم، وأحوال الناس، والأخبار، والحوادث. على معرفة ودراية [٦].

أما في الرقى والعزائم، فله اليد الطولى، والمعرفة الكاملة بأنواع الجواهر، والقماش، والآلات، وأنواع العقاقير، والحيوانات، والرقيق والجواري، وغير ذلك [٧]، مع ما عُرف عنه من تَجمُّلٍ في ملبسه، وبيته، ومركوبه، فلا يقتني إلا الفاخر منها [٨].

مؤلفاته: لابن الأكفاني مصنفاتٌ كثيرة من أهمها ما يأتي:

١- إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد [٩].
٢- نخب الذخائر في أحوال الجواهر [١٠].
٣- كتاب في الأحجار [١١].
٤- الدر النظيم في أحوال العلم والتعليم [١٢].
٥- اللباب في الحساب [١٣].
٦- روضة الألباء في أخباء الأطباء [١٤].
٧- غاية الأمنيات في معرفة الحُميَّات [١٥].
٨- كشف الرين عن أحوال العين [١٦].
٩- نهاية القصد في صناعة الفصد [١٧].
١٠- غنية اللبيب عند غيبة الطبيب[١٨].

---

[١] جمعها جوامك، وهي ما يرتب من مال، ومطعم، وملبس، وغير ذلك، يقال لمن يستحقها أصحاب الجوامك، انظر: الصفدي، تحفة ذوي الألباب، ج٢ ص١٤٠، حاشية رقم (٢٢).

[٢] الصفدي: أعيان العصر وأعوان النصر، ج٤ ص٢٣٠، تضاعفت رواتبه من ستين درهمًا إلى مئة وعشرين درهمًا أيام الأمير/ جمال الدين نائب الكرك، ناظر البيمارستان في زمنه، نظير إعجابه بما عليه هذا البيمارستان من الجودة.

[٣] الصفدي: أعيان العصر وأعوان النصر، ج٤، ص٢٣٠.

[٤] الصفدي: أعيان العصر وأعوان النصر، ج٤، ص٢٢٨.

[٥] الصفدي: أعيان العصر وأعوان النصر، ج٤، ص٢٢٨، ابن حجر: الدرر الكامنة، ج٣ ص٣٦٦.

[٦] الصفدي: الوافي بالوفيات، ج٢، ص٢٥، ٢٧.

[٧] نفسه، ج٢، ص٢٥، ٢٧.

[٨] الصفدي: الوافي بالوفيات، ج٤، ص٢٣٠.

[٩] طبع طبعة قديمة في الهند، وأخرى في بيروت ١٩١٤م، بتحقيق: عبد اللطيف محمد العبد، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٨م، محمد عيسى صالحية: المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع، الجزء الأول (أ–ث)، القاهرة١٩٩٢م، ج١، ص٩٥، ويعدُّ هذا الكتاب مصدرًا مهمًا للباحثين في تاريخ العلوم.

[١٠] نشر في القاهرة بعناية الأب أنستاس ماري الكرملي سنة ١٩٣٩م، صالحية: محمد عيسى، المعجم الشامل، ج١ ص٩٥.

[١١] تُرجم إلى الألمانية بعناية فيد مان، انظر: حميدان: زهير ، ج٤، ص١٩١.

[١٢] وهو مفقود.

[١٣] منه نسخة في استنبول آيا صوفيا برقم ٢٧٥٧.

[١٤] ذكره الزركلي ضمن كتبه. انظر الأعلام، ج٥، ص٢٩٩.

[١٥] نسخة المخطوطة في المكتبة الطبية واشنطن برقم ٢/١٥، وفي الجامعة الأردنية برقم ٤٣.

[١٦] حُقق في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، تحقيق: محمد ظافر الوفائي، محمد رواس قلعة جي سنة ١٤٢٧هـ/٢٠١٥م.

[١٧] منه نسخ خطية في حلب الأحمدية برقم ١٢٥٢ مصور –أيضًا– في معهد التراث بحلب برقم ١٢٢١، ودار الكتب المصرية برقم ٤٨/٦ وغيرها. انظر: حميدان: زهير، أعلام الحضارة العربية، ج٤ ص١٩٠.

[١٨] له نسخ خطية في مكتبات العالم في دار الكتب المصرية برقم (١٤٨/٧)، استنبول أحمد الثالث برقم ٢٠٤٨ فلم ١١٤٩، وقد طبع بتحقيق: صالح مهدي عباس، مركز التراث العلمي العربي، جامعة بغداد، ١٤١٠هـ/

ومما تجدر الإشارة إليه أن ابن الأكفاني لم يصنف في الأدوية المفردة، والمركبة كتبًا مستقلة؛ بل ضمَّنها كتبه في الطب، أو ممارساته في علاج المرضى.

كلامه في علم الطب واهتمامه به:

ذكر ابن الأكفاني علم الطب في موسوعته: "إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم" ضمن العلم الطبيعي، وعرفه بقوله هو: "علمٌ يُبحث فيه عن بدن الإنسان من جهة ما يصح ويمرض لالتماس حفظ الصحة، وإزالة المرض" [١].

ثم ذكر موضوعه والغرض منه، فقال: "بدن الإنسان، وما يشتمل عليه من الأركان، والأخلاط، والأعضاء، والأرواح، والقوى، والأفعال، وأحواله من الصحة والمرض، أسبابها من المآكل والمشارب، والأهوية المحيطة بالأبدان... والتدبير بالمطاعم والمشارب، واختيار وتقدير الحركة والسكون، والأدوية البسيطة والمركبة، وإعمال اليد، لغرض حفظ الصحة، وعلاج الأمراض بحسب الإمكان"[٢].

"ومنفعته بالنسبة إلى البدن وإلى النفس؛ أما البدن فكماله بالصحة التي هي أفضل حالاته، وإنما تحفظ وتستفاد بالطب، وأما النفس فالتمكن من استكمالها في قوتيها النظرية والعلمية إذ الأسقام والآلام مانعة من ذلك"[٣].

ويقول أيضًا: "أن فِرَق الطب هي فِرقة أهل التجارب، وفرقة أهل القياس، والمحققون منهم يجمعون بين التجربة والقياس"[٤].

وقد انتخب مجموعة من أمهات كتب الطب للمتعلمين، منها المختصرة، والمتوسطة، والمطولات، ويذكر كتبًا أخرى متخصصة في جزئيات من علم الطب، أو في الأدوية المفردة والمركبة؛ وهذه الكتب هي:

الكتب المختصرة:

- الموجز في الطب لعلي بن أبي الحزم ابن النفيس (٦٧٨هـ/١٣٧٦م) [٥].
- الكفاية في الطب لعلي بن رضوان المصري (٤٦٠هـ/١٠٦٧م) [٦].

الكتب المتوسطة:

- المختار في الطب لعلي بن أحمد هبل (٦١٠هـ/١٢١٣م) [٧].
- المئة في الطب لعيسى بن يحيى المسيحي الجرجاني (٤٠١هـ/١٠١٠م) [٨].

١٩٨٩م، بيروت الجامعة الأمريكية برقم ١٣/ ٣٩/١، فلم ٤٦، طبع بتحقيق: صالح مهدي، محقق عام ١٩٨٤م.

[١] ابن الأكفاني: محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري (٧٤٩هـ/١٢٤٨م): إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم، تحقيق: عبد المنعم عمر، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٧١، وقد وافق في تعريفه هذا أغلب من سبقه من الأطباء، انظر ابن هندو: أبو الفرج علي بن الحسين (٤٢٠هـ/١٠٢٩م): مفتاح الطب ومنهاج الطلاب، تحقيق: علي المنصوري، مؤسسة البلاغ، بيروت، ط١ ١٤٢٢هـ. ص٣٨، ٣٩، ابن المطران: أسعد بن إلياس (٥٨٧هـ/١١٩١م)، بستان الأطباء وروضة الألباء، تحقيق: عبد الكريم أبو شويرب، طرابلس ليبيا، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط١ ١٤٢٦هـ، ص٧٣، ابن أبي أصيبعة: أبو العباس أحمد بن القاسم (٦٦٨هـ/١٢٦٩م)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: عامر النجار، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ج١، ص١٥٠، ١٥١.

[٢] إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، ص١٧١.

[٣] نفسه، ص١٧٣.

[٤] إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، ص١٧١، انظر في فرق الطب ابن هندو: مفتاح الطب، ص٥٨، ٥٩، ٦٠، صاعد: صاعد بن الحسن (٤٦٤هـ/١٠٧١م)، التشويق الطبي، تحقيق: مريزن سعيد عسيري، الرياض مكتب التربية العربي بدول الخليج، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص٥٨، ٥٩، ٦٠.

[٥] نشر بتحقيق: عبد الكريم العزباوي، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في مصر، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

[٦] نشر بتحقيق: سلمان قطاية، ونشرته.

[٧] له نسخ خطية في مكتبات العلم، منها: مكتبة الحرم المكي الشريف، والمتحف البريطاني مجموع برقم ٢٨٠٥/٢ شرقي، حميدان: زهير، أعلام الحضارة، ج٤، ص.

[٨] له نسخ خطية في مكتبات العلم، منها: دار الكتب المصرية برقم ١٢٠ طب، تونس، الأحمدية برقم ٢٣٦٢.

– الشافي في الطب ليعقوب بن إسحاق القف (٦٨٥هـ/١٢٨٦م) [١].

الكتب المبسوطة:

– كامل الصناعة الطبية الملكي لعلي بن عباس المجوسي (٣٨٣هـ/٩٩٣م) [٢].

– القانون في الطب لعلي بن الحسين بن سينا (٤٢٨هـ/١٠٣٦م) [٣].

الكتب المتخصصة:

– الجامع لمفردات الأدوية والأغذية لضياء الدين أبو محمد عبد بن أحمد الأندلسي المعروف بابن البيطار (٦٤٦هـ/ ١٢٤٨م)[٤].

– التذكرة الهادية والذخيرة الكافية في الطب لإبراهيم بن محمد الأنصاري الدمشقي السويدي (٦٩٠هـ/١٢٩١م) [٥].

– منافع الأعضاء لعيسى بن يحيى المسيحي الجرجاني (٤٠١هـ/١٠١٠م) [٦].

– الأغذية والحميات، والبول لإسحاق بن سليمان الإسرائيلي المصري القيرواني من أطباء القرن الرابع الهجري[٧].

– الأقرباذين على ترتيب العلل لمحمد بن علي بن عمر السمرقندي (٦١٩هـ/ ١٢٢٢م) [٨].

– التعريف لمن عجز عن التأليف لخلف بن عباس الزهراوي (٤٠٤هـ/١٠١٣م) [٩].

– الكليات في الطب لابن رشد في الأصول النظرية لعلم الطب [١٠].

ثم ذكر ابن الأكفاني من جملة ما أوصى به من المصادر كتبه في الطب، وهي:

– كشف الرين في أحوال العين.

– نهاية القصد في صناعة الفصد.

– بغية السائل في اختصار المسائل [١١].

وعلى الرغم من وجود كتب طبية أخرى مهمة إلا أن الكتب التي انتخبها هي من أهم وأشهر ما صنفه الأطباء المسلمين وأشهرها في الطب النظري، والعملي، وعلوم الأدوية، والصيدلة، مما يحتاج إليه طلبة الطب وممارسيه حتى عصره؛ وهو ما يدلل على إلمامه الشامل بمصادر هذا العلم، ومن الغريب أنه لم يذكر من جملة هذه المصادر أي كتاب لمحمد بن زكريا الرازي رغم شهرته الواسعة، وبراعته في الطب، ويبدو أنَّ منهجه في الإيجاز والاختصار جعله يقتصر على ما ذكره من الكتب في هذا العلم، وقد جمع في انتخابه هذا بين كتب أطباء العراق، والشام، ومصر، وبلاد الأندلس.

---

[١] منه نسخة خطية في المكتبة البريطانية تحت رقم ٩٠٠٦ شرقي.

[٢] له نسخ خطية كثيرة في مكتبات العالم، انظر حميدان: زهير، أعلام الحضارة العربية الإسلامية ج٢، ص١٢٤.

[٣] له طبعات كثيرة منها: طبعة دار الفكر للطباعة والنشر.

[٤] له طبعات كثيرة منها: طبعة دار الكتب العلمية بيروت لبنان ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

[٥] له نسخ خطية كثيرة، وطبع مختصرًا عدة طبعات، انظر حميدان: زهير، أعلام الحضارة العربية الإسلامية، ج٣، ص٢٣، ٢٤.

[٦] سماه (إظهار حكمة الله في خلق الإنسان) منه نسخ خطية في استنبول نور عثمانية تحت رقم ٣٥٥٨، انظر حميدان: زهير، أعلام الحضارة العربية الإسلامية، ج٢، ص١٨٦.

[٧] كتاب الأغذية منه نسخ خطية في مكتبة الفاتح استنبول، السليمانية برقم ٣٨٠٤، ومدريد المكتبة الوطنية برقم ٥٠٨٦، وكتاب الحميات، منه نسخة في استنبول، أحمد الثالث برقم ٢١٠٩، ف/ ١١٥٦، هولندا، ليون برقم ١٠٨٤ شرقي، وكتاب البول، منه نسخة في طهران مجموع برقم ١١٤٢، من ٥٧، ١٢٠، وفي استنبول، آيا صوفيا مجموع برقم ٢، ٣٥٦٣، ٥١ أ، ١٣٠ أ.

[٨] منه نسخ خطية كثيرة في مكتبات العالم، منها: حلب، الأحمدية تحت رقم ١٢٢٩، ومكتبة عارف حكمت تحت رقم ٢طب، برلين برقم ٦٤١٧، انظر حميدان: زهير، أعلام الحضارة العربية الإسلامية، ج٤، ص٢٧١.

[٩] منه نسخ خطية كثيرة في مكتبات العالم، انظر حميدان: زهير، أعلام الحضارة العربية الإسلامية، ج٥، ص٢٠١، ٢٠٤.

[١٠] طبع محققاً من المجلس الأعلى للثقافة بمصر ١٩٨٩م.

[١١] يقول عنه مؤلفه: "من أحمد المداخل الطبية". انظر: إرشاد القاصد، ص١٧٣، وهو من كتبه المفقودة.

المبحث الثالث: مؤلفات ابن الأكفاني الطبية ومنهجه في الكتابة:

أهمية كتب ابن الأكفاني الطبية:

ترك ابن الأكفاني كثيرًا من الكتب والرسائل في الطب وغيره من العلوم، وقد اعتنى الباحثون بهذه الشخصية العلمية، مما يدلُّ أن دراسة شخصية ابن الأكفاني تكشف عن جوانب مهمة من الحركة العلمية خلال القرن الثامن، وتاريخ الطب وإسهامات أطبائه؛ ولذا فإن دراسة إنتاجه الطبي، هي في حد ذاتها أنموذجًا جيدًا لما كان سائدًا في حركة التأليف والتصنيف في هذه المرحلة.

تميز ابن الأكفاني في علوم عدة لكنه اكتسب شهرته من نبوغه في الطب من خلال مصنفاته التي كانت الأكثر شهرة وتداولًا، قال الصفدي: "جمع شتات العلوم.. واجتمعت به فكان يأتي بالعجائب"[١].

في حين كان ابن الأكفاني يتنقل بين مصر والشام في طلب العلم في الوقت الذي كانت فيه الحركة العلمية أكثر نشاطًا وازدهارًا عاصر فيها نخبة من العلماء أمثال: شيخ الإسلام ابن تيمية[٢]، والمزي[٣]، وابن قيم الجوزية[٤]، والذهبي[٥]، وابن كثير[٦]، وابن سيد الناس[٧]، وابن منظور[٨]، وتاج الدين السبكي[٩]، وغيرهم، وكان لابن الأكفاني دوره في الحركة العلمية بين هؤلاء النخبة من العلماء بنشاطه العلمي في التدريس، والتصنيف في علوم مختلفة، وكان لذلك أثره في تشكيل شخصيته العلمية، وأسلوبه العلمي، واهتمامه بالمعارف والعلوم[١٠].

كان ابن الأكفاني ذا اختصاصات طبية متنوعة أتقنها، وبرع فيها، ومارس العلاج، وكتب في علوم الطب العام، وطب العيون، والجراحة، والفصد، والصيدلة، وعلوم الأدوية، وتراجم الأطباء، وغيرها.

سلك ابن الأكفاني منهج الإيجاز والاختصار في تلك المصنفات بأسلوب سهل وواضح دون استطراد أو إطالة، يأتي بالمقصود في أوجز عبارة؛ وعبَّر عن ذلك في مقدمة كتابه: "غنية اللبيب عند غيبة الطبيب"، فقال: "فهذه رسالة لطيفة الحجم، غزيرة العلم تشتمل على ما لابدَّ منه من علوم الطب في

---

[١] الصفدي: أعيان العصر، ج٤، ص٢٢٦، ٢٢٧.

[٢] أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام أبي البركات بن تيمية، العلامة المفسر الفقيه، المحدث، الأصولي، صاحب التصانيف، توفي سنة (٧٢٨هـ/١٣٢٧م). انظر ترجمته الصفدي: الوافي بالوفيات، ج٧، ص١٥، أعيان العصر، ج١، ص٢٣٣، ابن حجر: الدرر الكامنة، ج١، ص١٤٤.

[٣] يوسف بن الزكي بن عبد الرحمن المزي: العلامة المحدث بالشام ومصر، عرف بالحديث، وله فيه مصنفات مشهورة، توفي بدمشق سنة (٧٤٢هـ/١٣٤١م). انظر في ترجمته ابن حجر: الدرر الكامنة، ج٥، ص٢٣٣، الذهبي: تذكرة الحفاظ، ج٤، ص١٤٩٨.

[٤] محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي: ابن قيم الجوزية، العلامة المحدث، صاحب المصنفات في فنون العلم، توفي سنة (٧٥١هـ/١٣٥٠م) انظر في ترجمته ابن حجر: الدرر الكامنة، ج٣، ص٤٠٠.

[٥] محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي: الإمام الحافظ المحدث، والمؤرخ الفقيه صاحب التصانيف توفي سنة (٧٤٨هـ/١٣٤٧م)، انظر في ترجمته: تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية، ج٥، ص٢١٦، ابن حجر: الدرر الكامنة، ج٣، ص٤٢٦.

[٦] إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، الفقيه المحدث، والمفسر، والمؤرخ، صاحب المصنفات، توفي سنة (٧٧٤هـ/١٣٧٢م) انظر في ترجمته الذهبي: تذكرة الحفاظ، ج٥، ص٥٧، ابن حجر: الدرر الكامنة، ج١، ص٣٩٩.

[٧] محمد بن محمد بن أحمد بن سيد الناس، العلامة المحدث الحافظ توفي سنة (٧٣٤هـ/١٣٣٣م) انظر ترجمته: ابن حجر، الدرر الكامنة، ج٤، ص٣٣٠، الكتبي: فوات الوفيات، ج٣، ص٢٨٧، الذهبي: تذكرة الحفاظ، ج٤، ص١٤٥٠.

[٨] محمد بن قلزم الأنصاري اللغوي ابن منظور، صاحب لسان العرب المتوفى سنة (٧١١هـ/١٤١١م) انظر ترجمته: ابن حجر، الدرر الكامنة، ج٤، ص٢٦٢، الكتبي: فوات الوفيات، ج٢، ص٢٦٥.

[٩] تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي: الفقيه النحوي، والأصولي المؤرخ توفي سنة (٧٧١هـ/١٣٦٩م) انظر ترجمته: ابن حجر، الدرر الكامنة، ج٣، ص٣٩.

[١٠] انظر: إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، ص٩٧، ١٠٥.

حفظ الصحة والتحرز من الأمراض ومعالجتها على العموم.."[١]، وقد ألزم المؤلف نفسه بهذا الأسلوب في أغلب كتبه الطبية، كما رتَّب مادته العلمية في الأبواب والفصول؛ حيث كتبها مستفيدًا من أساليب مَن سبقه من الأطباء وطرقهم[٢].

أقام ابن الأكفاني ثقافته الطبية على مراجعة كتب الأطباء قبله، ومن ثمَّ عكف على تصنيف كتبه، وليس من المعقول أن يصنف كتبه الطبية بهذه الدقة، والترتيب العلمي من محفوظه في الذاكرة؛ بل كان بلا شك يطالع، ويراجع، وينقل من المصادر التي بين يديه، لكن يؤخذ عليه أنه لم يذكر مصادره التي استقى منها –غالبًا– سوى بعض استشهادات قليلة جدًا من كلام أبقراط، وجالينوس، وغيرهما من الأطباء في المعاني العامة لحفظ الصحة؛ مثال ذلك قول أبقراط: "استدامة الصحة بالحفظ من الشبع وترك التكاسل عن الرياضة"[٣]، ومن كلام جالينوس في الوقاية من الأمراض قوله: "من آثر ألا يمرض فليجعل وكده ألا يحصل عنده سوء هضم، ولا يتحرك بعد الطعام"[٤].

ثم يقول: "وسائر الأطباء أمروا أن يرفع الإنسان يده عن الطعام وعنده بقية من الشهوة، حتى إنهم أجمعوا على أن القليل من الأغذية الرديئة أقل ضررًا من الكثير من الأغذية الجيدة"[٥].

وبهذا نلاحظ أن ابن الأكفاني ينقل عن أبقراط وجالينوس وغيرهما من جملة الأطباء في توافق مع أصحاب مدرسة التجربة؛ وهم الممارسون الذين يعتمدون المشاهدة والدلائل، وهمهم المريض والتشخيص والعلاج [٦].

وهو بذلك يشير باهتمام واضح إلى جملة من القوانين والقواعد والأساليب المهمة في معاملة المريض، وطرق الكشف والعلاج فينتفع بها طالب الطب والمعالج.

ومن تلك القوانين والقواعد قوله: "قوة المريض بالنسبة إلى الطبيب كرأس المال بالنسبة إلى التاجر، إن وجد ربحًا وإلا حفظ رأس ماله"[٧]، ويقول: "اجتهد في تسكين الأوجاع ما أمكن ولو بالمخدرات،.. فإن الأوجاع تحلل القوة.."[٨].

وتأتي أهمية كتب ابن الأكفاني في كونها من أهم ما صُنِّفَ في علوم الطب خلال القرن الثامن الهجري.

ولعلنا نرى صورة واضحة لبعض ملامح منهجه العلمي في كتبه الطبية من خلال استعراض موجز لذلك، ودراسة تتناولها بالوصف والتحليل.

(١) كتاب: "غُنية اللبيب عند غيبة الطبيب" [٩].

يُعدُّ هذا الكتاب من أهم ما صنفه ابن الأكفاني في الطب العلاجي، وحفظ الصحة، والوقاية من الأمراض، وقد نبَّه في مقدمته إلى قصده من هذا الكتاب، ومعنى قوله: "عند غيبة الطبيب"، حيث يقول: "هذه رسالة لطيفة الحجم، غزيرة العلم تشتمل على ما لابد منه من علم الطب في حفظ الصحة، والتحرز من

[١] ابن الأكفاني: غنية اللبيب عند غيبة الطبيب، ص٢٧.
[٢] ص٢٧سوف تأتي الإشارة إلى ذلك في الدراسة التحليلية.
[٣] غنية اللبيب عند غيبة الطبيب، ص٣٢.
[٤] نفسه ص٣٢.
[٥] نفسه، ص٣٢.
[٦] سامي: سماح، الطب والصيدلة عند العلماء العرب، دراسة في فلسفة العلوم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠٠٧م، ص٨٣.
[٧] غنية اللبيب عند غيبة الطبيب، ص٧٦.
[٨] نفسه ص٧٦.
[٩] خرج هذا الكتاب بتحقيق: صالح مهدي عباس، عن مركز إحياء التراث العلمي العربي، جامعة بغداد، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.

الأمـراض ومعالجتهـا علـى العمـوم، حيـث لا يوجـد طبيب، أو يوجد من لا يوثق به"[١].

وقـد كشـف فـي مقدمتـه ممارسـته العـلاج ومباشرته لمرضاه[٢]، وقسَّم كتابه إلى أربعة أركان، هي:

– الـركن الأول: فـي جمـل وجيـزة فـي حفـظ الصحة على العموم.

– الركن الثاني: في تدبير المرضى حيث لا يوجد طبيب، أو يوجد من لا يوثق به.

– الركن الثالث: في وصايا نافعة في هذين الغرضين.

– الركن الرابع: في ذكر خواص محتواه، إن شاء الله.

وجاء تحت **الركن الأول** جملة من الفصول، بدأها بفصل في الحِكَم المستفادة من خلق الإنسان، يذكر فيه عظيم قدرة الله تعالى، وحُسن خلقه، وبديع صنعه للإنسان، وما وهبه الله من الأعضاء الظاهرة والباطنة، وما تألف منه بدن الإنسان من الأجهزة التي يخدم بعضها بعضًا وكيفية عملها، وما رُكب منه البدن من القوى كالقلب، والكبد، والدماغ، وسائر الأعضاء، وما يحمل ذلك من العظام وآلاته، وما تحتاج إليه من الأغذية والأشربة، وما يُصلح ذلك كله، وما يكون سببًا في ضعفه ومرضه[٣]، ثم يقول: "ومن الأمور اللازمة للإنسان المؤثرة فيه يحصرها الأطباء في ستة أشياء يبعدون عنها بالضرورة"، هي: "الهواء المحيط بالأبدان، وما يؤكل ويشرب، والحركة والسكون البدنيان، والحركة والسكون النفسيان، والنوم واليقظة، والاستفراغ..." [٤]، وقد تحدَّث عن هذه الأمور الستة، وكيف يكون أثرها على البدن، وكيف يمكن الحفاظ على صحة الإنسان، والأمور الواجب الأخذ بها للوقاية من الأمراض، والحفاظ على الصحة، وقد عقد لكل تلك الأمور فصلاً مستقلاً[٥].

الركن الثاني: وهو موضوع كتابه؛ حيث ذكر فيه عددًا من القواعد والقوانين الطبية، وأساليب العلاج، والوقاية من الأمراض، يمكن أن يفعلها المريض نفسه أو الطبيب الحاذق، فمن تلك القوانين التي استشهد بها وذكرها وما نقله عن الأطباء ما صرح به حين قال:

"إنه إذا أشكل عليهم المرض لا يعالجونه بشيء؛ بل يخلو بينه وبين الطبيعة، وهي القوة التي جعلها الله –تبارك وتعالى– مدبرة للبدن حال صحته فإنها كافية شافية لدفع المرض، لأن الأدوية التي يعالج بها الأمراض إنما يقصد بها معونة الطبيعة، فإذا جُهل حال المرض فلا ينبغي التعرض إليه بشيء من العلاج فإنه مجهول بالضرورة فربما قتل"[٦].

- ويقول: في هذا أيضاً: "إجماع الأطباء على أنه متى أمكن مداواة مرض بتقدير الغذاء ولا يتعرض إلى الدواء، وإذا احتيج إلى الدواء فيكفي بالأدوية الغذائية ما أمكن، فإن كان ولابد من محض الدواء فليكن بالأدوية اللطيفة؛ وما أمكن الاستغناء بالدواء المفرد عن المركب، فلا يتجاوز إليه، كل ذلك فراراً من الإقدام على ما يغير الأبدان تغييرًا شديدًا"[٧].

---

[١] غنية اللبيب عند غيبة الطبيب، ص٢٧.

[٢] نفسه ص٢٧.

[٣] غنية اللبيب عند غيبة الطبيب، ص٢٨، ٣١.

[٤] نفسه، ص٣١.

[٥] نفسه، ص٢٨، ٢٩، ٣٠.

[٦] نفسه، ص٦٤.

[٧] نفسه ص٦٧، ٦٨.

ثم يذكر فصولًا أخرى في قواعد العلاج وقوانينه وأساليبه منها: بالغذاء، ويأتي بأمثلة يكون الغذاء فيها أحد أساليب العلاج والوقاية من الأمراض [١]، والتداوي بالأدوية المفردة والمركبة وغيرها [٢]، أو ما يخصُّ تلك الأمراض من العلامات والدلائل [٣]، ليجد المريض والطبيب الحاذق سبل الوقاية، وأساليب العلاج أقرب إليه وأنفع له.

أما **الركن الثالث:** فقد ذكر فيه جملة من الوصايا في العلاج وحفظ الصحة؛ يبدو أن كلامه في هذا الموطن مقصود به الطبيب المعالج في الغالب، فمن تلك الوصايا قوله:

"قوة المريض بالنسبة إلى الطبيب كرأس المال بالنسبة إلى التاجر، إن وجد ربحاً وإلا حفظ رأس المال"[٤].

وقوله: "للعادة مدخل كبير في التأثير في الأمزجة الإنسانية صحة ومرضًا، يقول كبير الأطباء أبقراط: ما قد اعتاده الإنسان منذ زمان طويل، وإن كان أخذ مما لم يعتده فأذاه له أقل"[٥].

وقوله: "واعلم أن للأوهام تأثيرًا عظيمًا في الانفعالات النفسية التي تتبعها آثار بدنية"[٦].

وجعل **الركن الرابع:** أطول هذه الأركان؛ حيث أتى فيه بنماذج للعلاج بالأدوية المفردة كالآس، والكندر، والقطران، والياقوت، والكافور، وحَبَّ الأترج ومنافعها، ثم عقد مبحثًا للسموم المشروبة وعلاجها، ولسع الحيات والعقارب، وعضة الكلب: الكَلِبِ [٧]، وما وما ينفع لذلك كله من الأدوية المفردة والترياق [٨].

ثم ذكر خواص بعض الأدوية المفردة والمركبة ومنافعها على ترتيب أعضاء الجسم من الرأس إلى القدم [٩]، وما يصيب الرأس من الأوجاع وعلاجها، وهكذا في أمراض العين [١٠]، والأذن، والأنف، والفم والأسنان، والحلق، والصدر، والقلب، وأمراض المقعدة وآلات التناسل، والمفاصل، ثم ختم هذا الركن بما يعرض للبدن من الأمراض الظاهرة، وما يناسبها من العلاج والأدوية المفردة والمركبة.

(٢) كتاب: "كشف الرَّين في أحوال العين"[١١]:

وهو مصنف مهم في طب العيون، يكشف جانبًا من شخصية ابن الأكفاني الطبية؛ ولعل هذا الكتاب هو الوحيد في طب العيون خلال القرن الثامن الهجري، اشتمل على ثلاث مقالات: المقالة الأولى: في كليات أحوال العين، والمقالة الثانية: في أحوالها الجزئية، والمقالة الثالثة: في أدويتها المشتركة[١٢].

أما المقالة الأول: فجعلها المؤلف في بابين:

الباب الأول: في الأمور النظرية، والباب الثاني في الأمور العملية.

---

[١] نفسه، ص٧٤.

[٢] نفسه ص٧٢.

[٣] غنية اللبيب عند غيبة الطبيب، ص٧٠، ٧١.

[٤] نفسه ص٧٦.

[٥] نفسه ص٧٦.

[٦] نفسه ص٧٦.

[٧] نفسه ص٩٨، ٩٩.

[٨] نفسه ص١٠٠.

[٩] نفسه ص٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٨، ٨٩.

[١٠] نفسه ص١٠٣.

[١١] اعتمد البحث في هذه الدراسة على طبعة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، بتحقيق د. محمد ظافر وفائي، ود. محمد رواس قلعةجي الطبعة الثانية ١٤٣٧هـ/٢٠١٥م، وجاء في لسان العرب معنى (الرَّين) الطبع والدنس، أو الصدأ الذي يعلو السيف والمرآة والرين كالصدأ يغشى القلب، وهو الذي قصده المؤلف بهذا العنوان: (كشف الرَّين)؛ أي الطبع والدن والصد. انظر ابن منظور: لسان العرب، مادة (ر ي ن).

[١٢] ابن الأكفاني: كشف الرين، ص٥.

ويأتي الباب الأول في أربعة فصول:

الفصل الأول– في حد العين، وخواص عين الإنسان.

الفصل الثاني– في خلقة العين ومزاجها.

الفصل الثالث– في أحوال العين من الصحة والمرض.

الفصل الرابع– أسباب أحوال العين وعلاماتها الكلية؛ وهو في هذه الفصول الأربعة يتناول الجانب النظري فيما يخص العين وخواصها، وخلقتها، وما يصيبها من الأمراض، وما يتعلق بها من أمور لها تأثير على صحتها وسلامتها.

وأما الباب الثاني فهو للأمور العملية: وجاء في فصلين:

الفصل الأول: في حفظ صحة العين.

الفصل الثاني: في معالجات العين الكلية.

وهذه المقالة في ذاتها مقدمة مهمة يحتاج إليها الطبيب المعالج والدارس للطب، على ما جاءت عليه من الإيجاز والاختصار إلا أنها تشير إلى مدى معرفة ابن الأكفاني لعلم التصنيف، واطلاعه على مؤلفات من سبقه في طب العيون، وفهمه العميق لها[١].

أما **المقالة الثانية**: فهي في أمراض العين، وأسبابها، وعلاماتها، ومعالجاتها الجزئية.

وهنا قسم المقالة بحسب أمراض العين كل جزء منها بما يخصه، بترتيب علمي دقيق اتبع فيه التسلسل التشريحي لأجزاء العين؛ حيث يستفيد منه الطبيب المعالج، فبدأ المؤلف في هذه المقالة بأمراض الجفن الجزء الخارجي من العين، وتناول لهذا الجزء من العين والأمراض التي تصيبه، وإنه يعرض له أربعة وأربعون مرضًا، يذكر نوع المرض ويعرّف به، مبينًا سببه وعلامته، ثم يذكر العلاج وأنواعه، وأساليبه، شارحًا ومبينًا طرق الاستخدام للأدوية النافعة، مبتدءًا بالدواء المفرد، ثم المركب منه، وهكذا، انظر كلامه في الشَّعَرِ الزايد في العين أول أمراض الجفن: يقول: "... فإن لم يغن ذلك عُولج بأحد أمور خمسة: الإلصاق، والنظم، والكي، أو التشمير، أو النتف المانع"[٢].

انتقل بعد ذلك إلى أمراض العين وهي:

أمراض الطبقة الملتحمة، مثل: الرمد، والظفرة، والحكة، والطرفة، والسبل.

أمراض القرنية، مثل: القروح، والدبيلة، والنتوء، والخشونة، والحفر، والغلظ.

أمراض العنبية، مثل: الضيق، والانخراق، والماء، والاتساع، والانحراف.

الأمراض المشتركة بين العنبية والقرنية.

أمراض الرطوبة البيضية، مثل: تغير لون البيضية، وجفاف البيضية.

أمراض الطبقة العنكبوتية، تفرق الاتصال، والتشنج والتقلص.

أمراض الرطوبة الجليدية.

أمراض الرطوبة الزجاجية.

أمراض الطبعة الشبكية.

أمراض المشيمية.

أمراض الطبقة الصلبة.

أمراض العصب النوري.

أمراض الروح الباصر.

أمراض عضل المقلة.

أمراض الماق.

أمراض تختص بجزء من العين.

[١] حمارنه: نشأت، ابن الأكفاني ومؤلفاته، مجلة التراث العربي، ص٢٠٨.

[٢] حمارنه: نشأت، ابن الأكفاني ومؤلفاته، مجلة التراث العربي، ص٢٠٨.

المقالة الثالثة– في الأدوية المفردة والمركبة الخاصة بالعين، مقسمة إلى جملتين، الجملة الأولى: في الأدوية المفردة، والجملة الثانية في الأدوية المركبة.

أما الجملة الأولى؛ فكانت في الأدوية المفردة النافعة لأمراض العين، ومعرفة قواها في علاج الأمراض، وقد رتَّبها على حروف المعجم.

والجملة الثانية: قسَّمها إلى أربعة أبواب:

الباب الأول: في الشيفات.

الباب الثاني: في الأكحال.

الباب الثالث: غير الأكحال والشيفات.

الباب الرابع: في الأدوية المسهلة.

وقد حاول ابن الأكفاني أن ينفرد في أسلوبه وطريقه في التأليف، دون الخروج عن أصول وقواعد من سبقه من أطباء العيون في مسميات أجزاء العين، وأسباب الأمراض، وأساليب العلاج[١]، لقد برزت شخصية ابن الأكفاني كطبيب ممارس لمهنة الطب، بارع في علاج أمراض العين، مع ميله إلى الجانب العلمي، ويمكن القول: إن أفضل كتاب ألفه هو كتاب: "كشف الرين في أحوال العين". في حين كانت شهرته من خلال كتابه "غنية اللبيب عند غيبة الطبيب" وهو الذي يأتي في الدرجة الثانية من حيث الأهمية الطبية.

(٣) نهاية القصد في صناعة الفصد[٢]:

استهل المؤلف كتابه بقوله: "الحمد لله منور الألباب، وملهم الصواب، والصلاة والسلام على رسوله محمد المبعوث بالحكمة وفصل الخطاب، وعلى آله وصحبه صلاة دائمة إلى يوم الدين والحساب، وبعد فهذا مختصر يشتمل على علم الفصد، وعمله، وما يتوصل به سميته: "نهاية القصد في صناعة الفصد" ورتبته على بابين.."[٣].

وقسم المؤلف كتابه إلى بابين –كما ذكر– هما:

الباب الأول: فيما يجري من هذه الصناعة مجرى الكليات، جعله في عشرين فصلاً:

الفصل الأول: في حدِّ الفصد.

الفصل الثاني: في كيفية الفصد.

الفصل الثالث: في كيفية بتر الشرايين.

الفصل الرابع: في كيفية الرباط ومنفعته.

الفصل الخام: في الشروط المأخوذة على الفاصد.

الفصل السادس: في الأعراض المقصودة بالفصد.

الفصل الثامن: في معرفة الأبدان التي يصير بها الفصد.

الفصل التاسع: في معرفة من يحتاج إلى الفصد.

الفصل العاشر: في الشروط المعتبرة عند الفصد.

الفصل الحادي عشر: في الأبدان التي لا تتحمل كثرة الفصد.

الفصل الثاني عشر: في معرفة أوقات الفصد.

الفصل الثالث عشر: في مقدار ما يستفرغ بالفصد.

الفصل الرابع عشر: في التثنية وكيفيتها.

الفصل الخامس عشر: في قطع الشريانات.

---

[١] انظر الغافقي: أحمد بن قسوم، المرشد في طب العيون، تحقيق: حسن علي حسن، معهد الاتحاد العربي، بيروت، لبنان ١٩٨٧م. ابن النفيس: علي بن أبي الحزم القرشي: المهذب في الكحل المجرب، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط، المغرب تحقيق: محمد ظافر الوفائي، ومحمد رواس قلعة جي، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ابن الحلبي: أبي المحاسن خليفة، الكافي في الكحل، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

[٢] نسخة المخطوطة في دار الكتب المصرية تحت رقم (٤٨/٦)، ولدي الباحث نسخة منها يعمل على تحقيقها.

[٣] نهاية القصد الورقة (٢/أ)..

الفصل السادس عشر: في فضل الفصد على غيره من العلاج.

الفصل السابع عشر: في علاج أمراض متعينة تعالج بالفصد.

الفصل الثامن عشر: في الحجامة.

الفصل التاسع عشر: في تدارك خطأ الفاصد.

الفصل العشرين: في القانون العام في علاج تفرق الاتصال.

وهو يوجز لنا في هذا الكتاب فوائد مهمة؛ هي فيما يبدو خلاصة كلام الأطباء قبله عن الفصد ومنافعه، وشروطه، وطرق ممارسته.

يقول: "وحد الفصد عند الأطباء هو: تفرق اتصال إرادي يتبعه استفراغ كلي من العروق الخاصة"[١].

ويضع ابن الأكفاني شروطًا على الفاصد، وما يجب عليه مراعاته بها، منها: أن يتقن صناعته بكثرة المزاولة، وأن يكون المبضع متوسطًا بين الغلظ والرقة، جيد السقاية صقيلًا، وأن يروض أصبعيه الوسطى والسبابة في حبس العروق؛ ليفرق بينها وبين الأعصاب والأوتار، وأن يتعاهد بصره بما يقويه ويحده بالأكحال وغيرها، وأن يكون الفصد في مكان مضيئ غير مستقبل الريح، ويستأذن الوالد والسيد، ويعتبر القوة والحاجة إلى الفصد، وعدم الموانع كاعتقال الطبيعة ونحوها، ولا يفصد شيخًا هرمًا، ولا حبلى وطامث إلا بإذن طبيب معتبر، ويجب عليه أن يأخذ معه الأدوية التي تقطع الدم، ومدملة الجروح، مع مشاركة الأطباء فيما يجب عليهم من غض البصر، وبذل النصيحة للمريض وإن لم يجد المكافأة، وعدم التعرض، والتواضع، وكتم السر، ومراقبة ثواب الله – تعالى– وعقابه[٢].

ومما أشار إليه –أيضًا– في فصول هذا الباب: فضل الفصد على غيره من أنواع العلاج فهو سريع النفع للمريض، يخلصه من آفات عظيمة، وليس له أضرار كما هو في الأدوية، ومنافعه في حفظ الصحة مع قلة المؤنة وعدم الكلفة.

هذا ما احتوت عليه فصول الباب الأول من الكليات المتعلقة بهذه الوسيلة من العلاج.

أما الباب الثاني، فهو يتناول جزئيات هذه الصناعة، والمقصود منه: معرفة ما يفصد من العروق والشرايين والأوردة "وموضعها وكيفية فصدها ومنافعها، والتنبيه على الخطأ الواقع فيها ووجه الاحتراز منها"[٣].

ثم ختم الكتاب بقوله: "يجب على من يحذر على نفسه مكايد الأعداء ألا يسلم نفسه حين الفصد إلا لمن يثق بديانته، وأمانته، وبتمعنه وتيقظه، وبعد اعتبار المبضع، وإن فصد به غيره قبل أن يفصد هو به فلا بأس بذلك، والأولى لمن يخاف على نفسه أن تكون عنده آلة لنفسه.."[٤].

(٤) كتاب: روضة الألباء في أخبار الأطباء [٥]:

وهو في تراجم الأطباء، اختصره من كتاب: "عيون الأنباء في طبقات الأطباء" لابن أبي

---

[١] نهاية القصد ورقة (٢/ب) يعرفه أمين الدولة ابن التلميذ بقوله: "الفصد هو: تفرق اتصال إرادي، يتبعه استفراغ كلي من العروق خاصة ويتوسطها من جميع الجسم" مقالة في الفصد، حققها الدكتور: صبحي محمود حمامي، معهد التراث العلمي العراقي، منشورات جامعة حلب، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ص٧٤.

[٢] نهاية القصد، ورقة (٣/ب).

[٣] نهاية القصد، ورقة (٩/أ).

[٤] ابن الأكفاني: نهاية القصد في معرفة الفصد، نسخة خطية في طب الأحمدي برقم ١٢٥٢، نسخة دار الكتب المصرية، برقم ٤٨/٦، (١٤/ أ– ب).

[٥] توجد منه نسخة في المكتبة الظاهرية بدمشق برقم ١٠١٥٦، وأصل المخطوط ناقص لا يوجد منه سوى أربعة أبواب، هي: الباب الأول: في كيفية وجود صناعة الطب ومبدأها وتحقيق ذلك، الباب الثاني: في أخبار أسقلبينوس اليوناني، الباب الثالث: في أخبار آل أسقلبينوس، الباب الرابع: في أخبار بقراط وشيعته.

أصيبعة[١]، يقول في مقدمته: "الحمد لله ناشر الأمم، وميسر الرحم، ومخرج الخلائق بلطف صنعه إلى الوجود من العدم، وصلواته على نبيه محمد الناطق بحقائق الحكم، وعلى آله وصحبه مصابيح الظُّلَمْ، وبعد: فهذا المهم من كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مرتب على ترتيبه، وسميته بروضة الألباء في أخبار الأطباء"[٢]، ثم يذكر الأطباء الذين عاصرهم، وتلاميذهم، ومؤلفاتهم[٣].

وله مختصرات أخرى لبعض كتب الطب، مثل: كتاب مختصر التذكرة في الطب لابن السويدي[٤]، والقانون لابن سينا [٥]، والأدوية المفردة لابن البيطار[٦].

(٥) كتاب: "نُخَبُ الذخائر في أحوال الجواهر"[٧]:

ويبدو أن ابن الأكفاني كان قصده بذكر الجواهر وأنواعها في هذا الكتاب إنما هو التنبيه على منافعها في علاج الأمراض، أو التوقي من أضرارها، وذكر أسرارها في دفع بعض الأمراض بالدواء المعدني أحد الأفرع التي قد تتألف منها صناعة الدواء، وهي: (النباتية، والحيوانية، والمعدنية)؛ حيث له رسالة أخرى في الجوهر المعدني، والحيواني، وأجناسه، وأنواعه، وخواصه، وقيمته [٨]، ومنها: هذه الجواهر النفيسة. كالياقوت، والبلخش، والبجاذي، والماس، والدرّ، واللؤلؤ، والزمرد، والزبرجد، الفيروزج، والبلور، والجمز، الدهنج، واليشب، الفاذزهر، الخرتوت[٩].

يقول في مقدمته: "فهذا كتاب لخصت فيه خلاصة كلام الأقدمين والمتأخرين من الحكماء المعتبرين، في ذكر الجواهر النفيسة بأصنافها، وصفاتها، ومعاونها المعروفة، وقيمتها المشهورة المألوفة، وخواصها ومنافعها.."[١٠].

ومما يؤكد ذلك أن أغلب مصادره في هذا الكتاب هي كتب الأطباء، أمثال: ديسقوريدس، وأرسطاليس، وابن سينا، والغافقي، وابن زهر، والكندي، وابن وحشية، وابن أبي الأشعث، والبيروني، والتيفاشي، وغيرهم [١١].

يقول في منافع الياقوت الطبية: "قال ابن سينا: إنَّ خاصيته في التفريح، وتقوية القلب، ومقاومة السموم عظيمة"[١٢].

وقال ابن زهر: "أنَّ شرب سحيقه ينفع الجذام، وإن التختم به يدفع حدوث الصرع"[١٣]، ويُقال: "إنه وقاية لعين المصاب بالجدري"[١٤].

أما البجاذي فمن منافعه: أنه يقطع الرعاف، ونزف الدم[١].

---

[١] الخيمي: صلاح محمد، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (الطب والصيدلة)، دمشق ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ج٢، ص١٣٣.

[٢] له مختصرات أخرى في علوم الفقه وأصوله، واللغة، والفلسفة وغيرها، مثل: مختصر البديع لابن منقذ، مختصر تهذيب النكت لابن أثير الدين الأبهري، ومختصر كشف الحقائق، مختصر المسائل للقصراني، وغيرها. انظر: غنية اللبيب عند غيبة الطبيب، ص١٣، مقدمة المحقق.

[٣] الخيمي: صلاح، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية، الطب والصيدلة، ج٢، ص١٣٣، ١٣٤.

[٤] ابن الأكفاني: غنية اللبيب عند غيبة الطبيب، ص١٢، ١٣، مقدمة المحقق.

[٥] نفسه، ص١٣.

[٦] نفسه، ص١٣.

[٧] نسخة خطية في دار الكتب المصرية تحت رقم ٧، ٦٤٠، استنبول، متحف أركه أولوجي ضمن مجموع تحت رقم ٥٣٦/١ من ورقة (١أ، ١٢ب)، وقد طبع عدة طبعات، أشهرها: طبعة دار المكتبة العصرية، تحقيق: الأب أنستاس ماري الكرملي البغدادي بالقاهرة، عام ١٩٣٩م.

[٨] انظر: كشف الظنون: ج١، ص٨٥٨.

[٩] ابن الأكفاني: نخب الذخائر في أحوال الجواهر، نشره الأب أنستاس ماري الكرملي البغدادي، المطبعة العصرية، ١٩٣٩م، ص٣، ص٧٩.

[١٠] نفسه ص١.

[١١] نفسه ص١١، ١٩، ٤١، ٦١.

[١٢] نفسه ص١١.

[١٣] نخب الذخائر في أحوال الجواهر ص١١.

[١٤] نفسه ص١٣.

ومما يذكره عن "جوهر الماس" من المنافع الطبية أنه متى كان في مجرى البول حصاة، فتلصق حبة من هذا الحجر في حديدة كالقاثاطير، ثم يدخل في القضيب لتماس الحصاة، فتتها [٢]، ومن مضاره أنه إذا بُلع قتل، وإذا لامس الأسنان كسرها[٣].

ومن خصائص اللؤلؤ العلاجية، أنه ينفع من خفقان القلب، ونزيف الدم، والمحلول منه علاج للبهق، والبرص، والكلف، والنمش، وهو علاج للصداع، والشقيقة[٤].

والملاحظ من كل ما سبق أن شخصية ابن الأكفاني الطبية ظاهرة في المادة العلمية التي أوردها فيما يخص منافع هذه الجواهر، ومضارها الصحية، وفوائدها في علاج بعض الأمراض، وهي إشارة مهمة منه إلى هذه الخصائص العلاجية في الجواهر، وأهميتها في صناعة الأدوية.

الخاتمة:

لعل من المفيد – ونحن في نهاية البحث والحديث عن اتجاهات الكتابة الطبية خلال القرن الثامن الهجري، والشخصية التي اخترناها أنموذجًا لهذه الدراسة – أن نشير بإيجاز إلى أهم النتائج التي استخلصناها، وهي:

أولًا– أنه من الحقائق العلمية المهمة في دراسة الحركة العلمية في القرن الثامن التأكيد على ازدهار الحركة العلمية في مصر والشام خلال هذا القرن؛ خصوصًا في العلوم الشرعية والعربية، وتنوع دراساته ومدارسه، حيث اجتمع عدد كبير من نخبة العلماء في ظل الاضطرابات السياسية أيام المماليك.

ثانيًا– لقد كان من أهم سمات هذه المرحلة، النشاط العلمي، والميل إلى التصنيف في العلوم، وغزارة التأليف، وكثرة المصنفات.

ثالثًا– كان لبعض علماء هذا العصر إسهامات قيمة، ومصنفات مهمة، وفي علوم الطب، وكان ابن الأكفاني –أنموذج الدراسة– أحد أبرز هؤلاء العلماء بما قدَّمه من مصنفات ذات قيمة عليمة في تاريخ العلوم، وما صنَّفه من كتب في علوم الطب.

رابعًا– قلة حركة التأليف في علوم الطب بين الأطباء خلال هذه المرحلة؛ والمتتبع لما صنَّفه أطباء هذا العصر يجد أن أغلب مصنفاتهم تتجه إلى التأليف بالشرح، أو الاختصار لكتب ومؤلفات من سبقهم من الأطباء.

خامسًا– من أهم أسباب ذلك –مقارنة بالقرون السابقة– يعود إلى قلة الاهتمام بالتعليم الطبي، وانتشار التقليد، والميل إلى الشروح والمختصرات.

سادسًا– أكدت الدراسة أنَّ القرن الثامن الهجري ما هو إلا امتداد في أساليب التدريس، وطرق العلاج لما هو متعارف عليه في القرن الذي قبله؛ بل يمكن القول: إنه لم يشهد نبوغًا علميًا لأحد الأطباء، أو تجديدًا في المناهج، والوسائل والطرق العلاجية أو التعليمية، في حين استمرت المؤسسات العلاجية في القيام بدورها، يمارس فيها الأطباء دورهم في علاج المرضى، وتعليم الطب.

ولقد كشفت هذه الدراسة – كذلك – أهمية شخصية طبيبنا ابن الأكفاني العلمية بين معاصريه، وتميزه في التعليم والتأليف؛ لذا حاولت هذه الدراسة تسليط الضوء على بعض إسهاماته العلمية في التعليم، والتأليف الطبي.

---

[١] نفسه، ص١٩.

[٢] نخب الذخائر في أحوال الجواهر، ص٢٤.

[٣] نفسه ص٢٥.

[٤] نفسه ص٣٩، مع وصفه لطريقة صناعة الدواء منه.

المصادر والمراجع:

- ابن أبي أصيبعة: أبو العباس أحمد بن القاسم (٦٦٨هـ/١٢٦٩م)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: عامر النجار، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب (د.ط، د.ت).
- ابن الأكفاني: محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري (٧٤٩هـ/١٢٤٨م).
- إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم، تحقيق: عبد المنعم عمر، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ت).
- غُنية اللبيب عند غيبة الطبيب، مركز إحياء التراث العلمي العربي، جامعة بغداد، تحقيق: صالح مهدي عباس، بغداد، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.
- كشف الرين في أمراض العين، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، تحقيق: محمد ظافر وفائي، ومحمد رواس قلعة جي، ط٢، ١٤٣٧هـ/٢٠١٥م.
- نخب الذخائر في أحوال الجواهر، نشره الأب أنستاس ماري الكرملي البغدادي، المطبعة العصرية، ١٩٣٩م.
- نهاية القصد في معرفة الفصد، نسخة الخطية في طب الأحمدي برقم ١٢٥٢، ونسخة أخرى دار الكتب المصرية، برقم ٤٨/٦.
- ابن تغري بردي: جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي (٨٧٤هـ/١٤٦٩م): النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ، قدم له وعلق عليه: محمد حسين شمس الدين.
- ابن حجر: أحمد بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ/ ١٤٤٨): الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، بدون طبعة (د.ت).
- ابن الحلبي: خليفة أبي المحاسن، الكافي في الكحل، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
- ابن خلكان: أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (٦٨١هـ/١٢٨٢م): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، دار الثقافة، بيروت، لبنان، تحقيق: إحسان عباس. (د.ت).
- ابن رافع: تقي الدين أبي المعالي محمد بن رافع السلاقي (٧٧٤هـ): الوفيات، حققه: صالح مهدي عباس، وبشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- ابن شاكر الكتبي: محمد بن شاكر بن أحمد عبد الرحمن (٧٦٤هـ/١٣٦٣م): فوات الوفيات والذيل عليه، دار صادر، بيروت، تحقيق: إحسان عباس. (د.ت).
- ابن العماد الحنبلي: عبد الحي أحمد بن محمد بن العماد (١٠٨٩هـ/١٧٧٥م): شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت).
- ابن فضل الله العمري: شهاب الدين أحمد بن يحيى بن فضل الله (٧٤٩هـ/١٣٤٨م): مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ج٢١ (الأعشاب)، عالم الكتب، ط١ ١٤١٩هـ، بيروت، لبنان.
- ابن كثير: أبو الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ/١٣٥٠م): البداية والنهاية، ط١، دار الريان للتراث ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، تحقيق: أحمد أبو ملحم، وعلي نجيب عطوي، وزملاءهم.
- ابن المطران: أسعد بن إلياس (٥٨٧هـ/١١٩١م)، بستان الأطباء وروضة الألباء، تحقيق: عبد الكريم أبو

شويرب، طرابلس لبيبا، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط١، ١٤٢٦هـ.

– ابن النفيس: علي بن أبي الحزم القرشي: المهذب في الكحل المجرب، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة الرباط، المغرب تحقيق: محمد ظافر الوفائي، ومحمد رواس قلعةجي، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

– ابن هندو: أبو الفرج علي بن الحسين (٤٢٠هـ/١٠٢٩م): مفتاح الطب ومنهاج الطلاب، تحقيق: علي المنصوري، مؤسسة البلاغ، بيروت، ط١ ١٤٢٢هـ.

– ابن الوردي: عمر بن أبو المظفر بن عمر بن محمد (٧٤٩هـ/١٣٤٨م): منافع النبات والثمار والبقول والفواكه والخضروات والرياحين، تحقيق: محمد سيد الرفاعي، دار الكتاب العربي، ط١، دمشق ١٤٢٠هـ.

– أبو شامة: محمد بن عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي: عيون الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، تحقيق: أحمد بيومي، وزارة الثقافة دمشق، سوريا١٩٩١م.

– بك: أحمد عيسى تاريخ النبات عند العرب، دار الفضيلة، بدون تاريخ.

– تاريخ البيمارستانات في الإسلام، ط٢، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

– معجم الأطباء، دار الرائد العربي، بيروت، ط٢، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

– حمارنة: سامي خلف، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (الطب والصيدلة)، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، دمشق ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

– حمارنة: نشأت ابن الأكفاني ومؤلفاته، مجلة التراث العربي، العدد ١٩، ١٤٠٠هـ.

– حميدان: زهير أعلام الحضارة العربية والإسلامية، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق ١٩٩٦م.

– خليفة: حاجي المولى مصطفى بن عبد الله الروحي الحنفي: كشف الظنون على أسامي الكتب والفنون، ط١، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

– الخيمي: صلاح فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (الطب والصيدلة)، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، دمشق، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

– الذهبي: ذيل العبر في خبر من غبر، تحقيق: محمد السعيد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

– الزركلي: خير الدين، الأعلام، ط٨، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، تموز يوليو ١٩٨٩م.

– السخاوي: أبو عبد الله محمد بن الزين جلال الدين السخاوي (٩٠٢هـ/ ١٤٩٦م)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، بيروت، دار الجيل، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

– أنباء الغمر بأبناء العمر، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان. (د.ت).

– سامي: سماح، الطب والصيدلة عند العلماء العرب، دراسة في فلسفة العلوم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠٠٧م.

– سوفاجيه: جان، الآثار التاريخية بدمشق، عربه وعلق عليه: أكرم حسن العلبي، ط١، دار الطباع، دمشق ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

– الشوكاني: محمد بن علي (١٢٥٥هـ/ ١٨٣٩م): البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، نشر مكتبة ابن تيمية، عن مطبعة دار السعادة، القاهرة، ١٣٤٨هـ.

– صاعد: صاعد بن الحسن (٤٦٤هـ/١٠٧١م)، التشويق الطبي، تحقيق: مريزن سعيد عسيري، الرياض مكتب التربية العربي بدول الخليج، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

– صالحية: محمد عيسى المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع، الجزء الأول (أ–ث)، القاهرة ١٩٩٢م.

– الصفدي: صلاح الدين خليل بن أيبك (٧٦٤هـ/١٣٦٢م): الوافي بالوفيات، دار النشر فرانز شتايز شتوتغارت ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

– أعيان العصر وأعوان النصر، وقد طبع بتحقيق: عبد الرزاق الحجري، الدار العربية للموسوعات، ط١، ٢٠٠٠م/ ١٤٢٠هـ.

– عباس: صالح مهدي، تصنيف العلوم العربية وتعريفها عند شمس الدين ابن الأكفاني، مقالة، بحوث الندوة القطرية الخامسة، لتاريخ العلوم عند العرب ١٦–١٨ مارس ١٩٨٩، مركز إحياء التراث العلمي العربي، جامعة بغداد، ج١، مطبعة الرشاد، بغداد ص٥٩٨، ٦٢٨.

– العلبي: أكرم حسن خطط دمشق، ط١، دار الطباع، دمشق ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.

– العليمي: أبي اليمن مجير الدين عبد الرحمن بن محمد (٩٢٧هـ/١٥٢١م): الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، مكتبة دنديس، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

– الغافقي: أحمد بن قسوم، المرشد في طب العيون، تحقيق: حسن علي حسن، معهد الاتحاد العربي، بيروت، لبنان ١٩٨٧م.

– كحاله: عمر رضا، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، دار إحياء التراث العربي، بيروت. (د.ت).

– النعيمي: عبد القادر محمد عمر بن محمد بن يوسف (٩٢٧هـ/١٥٢٠م): الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق: جعفر الحسيني، مكتبة الثقافة الدينية. (د.ت).

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية
Jazan University Journal of Human Sciences (JUJHS)

عقيدة البعث بعد الموت عند اليهود في الميزان

محمد علي آل عمر
كلية الشريعة والقانون، جامعة جازان، المملكة العربية السعودية

The Belief in Resurrection after Death a Mong the Jews in Comparison

Mohammed Ali Al-Omar
College of Sharia and Law, Jazan University, Kingdom of Saudi Arabia

DOI	RECEIVED الاستلام	Edit التعديل	ACCEPTED القبول
https://doi.org/10.37575/h/edu/22002	2023/12/05	2024/01/16	2024/02/12
NO. OF PAGES عدد الصفحات	YEAR سنة العدد	VOLUME رقم المجلد	ISSUE رقم العدد
33	2024	3	12

الملخص:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على الرسول الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فإنّ عنوان هذا البحث ((عقيدة البعث بعد الموت عند اليهود في الميزان))، وكانت أبرز نتائجه:

أولاً) مِن خلال أدلة القرآن والسنة يتبيَّن أن الإيمان بالبعث بعد الموت مِن أصول الاعتقادات عند بني إسرائيل، إلا إنَّ يد العبث والتحريف والتبديل طالت دِيانتهم التي جاء بها موسى عليه السلام وتتابع عليها أنبياء بني إسرائيل. ومِن العقائد التي طالتها يد اليهود بالإخفاء والتحريف عقيدتهم في البعث بعد الموت.

ثانياً) وإن كان مِن اليهود مَن يؤمن بالبعث بعد الموت إلا أنه إيمان مشوَّه مضطرب متناقض، فقد اختلفوا في هيئة البعث بعد الموت، هل هو للأبدان فقط أو للأرواح فقط أو لهما معاً، وهل هو لكل الأموات، أو للصالحين منهم دون الطالحين، ومنهم من اعتقد أن بعث الأموات يكون مرتين للصالحين فقط، مرة في زمن مسيحهم المنتظر، ومرة ثانية مع عموم الناس للجزاء بالثواب الأبدي على الطاعة، وبالعقاب على المعصية. ومنهم من يعتقد أنَّ البعث للأرواح وليس للأبدان، وأن الثواب الأبدي والعقاب إنما هو للأنفس المجردة بعد خراب أَجسادها.

الكلمات المفتاحية: اليهود، البعث، اليوم الآخر، التوراة، التلمود، الحاخامات.

Abstract:

In the name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful.

Praise be to Allah, the Lord of all the, and peace and blessings be upon the trustworthy Prophet and his family and companions:

This research is entitled "The Belief in Resurrection after Death among the Jews in Comparison". Its main findings were:

- Firstly: Through the evidence from the Quran and the Sunnah, it becomes clear that belief in resurrection after death is one of the fundamental beliefs among the Children of Israel. However, their religion, which was brought by Moses (peace be upon him) and followed by the prophets of the Children of Israel, has been subject to misinterpretation, distortion, and alteration. One of the beliefs that has been affected by the Jews' concealment and distortion is their belief in resurrection after death.
- Secondly: Jews do believe in resurrection after death, but their beliefs are twisted, conflicting, and unclear. The ways in which they differ include whether the resurrection occurs for both bodies and souls, for all deceased individuals, or solely for the righteous. Some of them believe that the resurrection of the deceased will occur twice, once during the time of their awaited Messiah, and another time with the general population, to reward obedience with eternal reward and punish disobedience. Others believe that resurrection is for souls only, not bodies, and that eternal reward and punishment are only for disembodied souls after the destruction of their bodies.

Keywords: Jews, Resurrection, Judgement Day, Torah, Talmud, Rabbis.

المقدِّمة

الحمد لله ربِّ العالمين، وأشهد أن لا له إلا الله وحده لا شريك له الْمَلِك الحق المبين، وأشهد أن نبينا وسيدنا محمداً عبد الله ورسوله الأمين، فاللهم صلِّ وسلِّم عليه وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعد: فَقَد بيَّن القرآن الكريم والسنَّة النبويَّة أنَّ دِين الأنبياء واحد في أصول الاعتقاد كالإيمان بالله تعالى وحدَه لا شريك له، واستحقاقه للعبادة وحده دون ما سواه، والإيمان باليوم الآخر من بعث وحساب وجنة ونار، قال تعالى ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ

نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ﴾ [سورة الشورة آية ١٣] .

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَالْأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ لِعَلَّاتٍ[١]، أُمَّهَاتُهُمْ شَتَّى وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ)) [٢] .

ومعنى الحديث أنَّ أصل دِين الأنبياء واحد، هو التوحيد وسائر أمور الاعتقاد ، وإن اختلفت فروع الشرائع[٣] .

يقول شيخ الإسلام ابن تيميَّة: ((فمن كان متبعا لشرع التوراة أو الإنجيل الذي لم يبدَّل ولم ينسخ فهو على دين الإسلام ، كالذين كانوا على شريعة التوراة بلا تبديل قبل مبعث المسيح عليه السلام ، والذين كانوا على شريعة الإنجيل بلا تبديل قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم)) [٤] .

وإنَّ ما أوقعه اليهود والنصارى مِن اختلاف وتحريف ما أَنزله الله تعالى على أنبيائهم بيَّنه القرآن الكريم ووضحه ، فقَالَ سبحانه ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هم فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [سورة النمل آية ٧٦] ، مِن أمر الدِّين ، فبيَّنه تعالى بالتصريح والتنصيص، ومِن جُمْلَةِ ذَلِكَ ما اختلفوا فيه مِن مسائل تتعلَّق بالتشبيه والتنزيه في صفات ربِّ العالمين والأنبياءِ المرسلين، وأحوال اليوم الآخر كالبعث بعد الموت والجنة والنار، وقولهم في عزير والمسيح عِيسَى، وكاختلافهم في مسائل شرعية وأخرى تاريخية. فلو أخذوا بما في القرآن الكريم لوجدوا فيه ما يرفع اختلافهم ويدفع تفرقهم[٥] .

لذا فقد رغبت في دراسة موقف اليهود مِن عقيدة أساسيَّة مِن العقائد المتعلِّقة باليوم الآخر، وهي (عقيدة البعث بعد الموت).

مشكلة البحث:

الخلاف بين العلماء والباحثين في ذِكر عقيدة البعث بعد الموت في أسفار اليهود أو عدم ذكرها.

الهدف من كتابة هذا البحث:

محاولة كشف الإخفاء والتحريف الذي قام به اليهود لعقيدة البعث بعد الموت .

حدود البحث:

النصوص التوراتيَّة والتلموديَّة الحاخاميَّة التي تدل على عقيدة البعث عند اليهود ، واعتقادات أشهر الفرق اليهودية في تلك العقيدة .

إجراءات البحث :

تتبعت ذكر عقيدة البعث بعد الموت في أسفار توراة موسى الخمسة، وأسفار الكتب الملحقة بها، والكتب المتخصصة في الاعتناء بتعاليم التلمود وأقوال الحاخامات .

وسلكت في هذا البحث الطريقة المعتادة في الأبحاث العلميَّة من حيث تخريج الآيات القرآنية والأحاديث النبويَّة ، وختمت البحث بذكر بعض النتائج وقائمة شاملة لأهم المراجع .

---

[١] أَوْلَادُ الْعَلَّاتِ ـ بِفَتْحِ الْعَيْنِ الْمُهْمَلَةِ وَتَشْدِيدِ اللَّامِ ـ ، هُمُ الْإِخْوَةُ لِأَبٍ مِنْ أُمَّهَاتٍ شَتَّى. وَأَمَّا الْإِخْوَةُ مِنَ الْأَبَوَيْنِ فَيُقَالُ لَهُمْ أَوْلَادُ الْأَعْيَانِ. انظر : شرح النووي لصحيح مسلم ، ١٥ / ٩٨ .

[٢] أَخْرَجَهُ البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء ، باب (٤٨) قول الله ﴿ وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا﴾ [مريم : ١٦] ، رقم٣٤٤٣ ، ٢/٤٨٩ ، ومسلم في كتاب الفضائل باب (٤٠) فضائل عيسى عليه السلام ، ٤ / ١٨٣٧ رقم ١٤٥ (٢٣٦٥) .

[٣] انظر : فتح الباري ، ٦ / ٥٦٤ ، الحافظ ابن حجر ، شرح النووي لصحيح مسلم ، ١٥ / ٩٨ .

[٤] مجموع الفتاوى ٢٧ / ٣٧٠ لشيخ الإسلام ابن تيمية .

[٥] انظر : تفسير القرآن العظيم ، ٣ / ٣٥١ ، للحافظ ابن كثير ، وفتح القدير ، ٤ / ١٩٨ ، لمحمد علي الشوكاني ، وأنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي) ، ٤ / ١٦٧ ، لعبد الله بن عمر الشيرازي البيضاوي ، وفتح البيان في مقاصد القرآن ، ١٠ / ٦٨ ، لأبي الطيب صديق بن حسن القِنوجي .

كما أنني انتهجت في كتابته المنهجين : الاستقرائي، والتحليلي .

وقد جعلت له عنواناً ((عقيدة البعث بعد الموت عند اليهود في الميزان)) .

ويتكون مِن خمسة فصول وخاتمة ، وهي :

الفصل الأول : اختلاف العلماء في إثبات إيمان اليهود بعقيدة البعث بعد الموت .

الفصل الثاني : عقيدة البعث بعد الموت في أسفار العهد القديم .

الفصل الثالث : عقيدة البعث بعد الموت في التلمود وأقوال حاخاماتهم .

الفصل الرابع : مسائل متعلقة بالبعث عند اليهود .

الفصل الخامس : موقف الإسلام من عقيدة اليهود في البعث بعد الموت .

الخاتمة : وفيها أهم النتائج .

الدراسات السابقة :

وقفت على بعض الدراسات التي تكلمت عن عقيدة البعث بعد الموت عند اليهود ، ومن أهمها :

١) اليوم الآخر في الأديان السماوية والديانات القديمة، تأليف: يُسر محمد مبيّض ، تكلمت المؤلفة عن البعث بعد الموت ، وذلك في الفصل الثالث بعنوان ((اليوم الآخر في التوراة وعقائد اليهود)) .

٢) يوم القيامة بين الإسلام والمسيحية واليهودية، للدكتور فرج الله عبد الباري. في المبحث الرابع: البعث بين الإسلام والنصرانية واليهودية بعنوان ((واقعات اليوم الآخر بين الإسلام والنصرانية واليهودية)).

٣) ما بعد الموت عند غير المسلمين (اليهودية، النصرانية، المجوسية، الهندوسية، البوذية، الكنفوشيوسية). د. مشاري سعيد المطرفي ، وتكلم في البعث بعد الموت في المبحث السادس: البعث والقيامة عند اليهود.

وبحثي يتميز عن تلك البحوث بما يلي :

أ) تتبعت ـ بقدر الاستطاعة ـ النصوص الدالة على البعث بعد الموت من أسفار العهد القديم .

ب) حاولت تفسير كل النصوص الدالة على البعث بعد الموت ؛ خاصة أنَّ في بعضها غموضاً .

ج) عملت على ذكر أمور تفصيلية متعلقة بالبعث بعد الموت عند اليهود وهيئته وكيفيته ، وما وقعوا في ذلك من تناقضات واختلافات .

د) اجتهدت في البحث عن أقوال حاخامات اليهود وعلمائهم في مسألة البعث بعد الموت .

وأسأل الله التوفيق والسداد والإعانة .

وصلي اللهم على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

الفصل الأول : اختلاف العلماء في إثبات إيمان اليهود بعقيدة البعث بعد الموت .

حصل الخلاف بين العلماء والباحثين في إثبات إيمان اليهود بعقيدة البعث بعد الموت ، على النحو التالي :

أولاً) مَن قال بعدم وجود ذكر للبعث بعد الموت في الكتب المقدسة عند اليهود :

يقول الإمام ابن حزم : ((التوراة التي بأيدي اليهود ليس فيها ذِكر لنعيم الآخرة أصلاً ، ولا الجزاء بعد الموت البتة))[١] .

ويقول الدكتور علي عبد الواحد وافي : ((وقد كانت الديانة اليهوديَّة في أصلها تقرر البعث والنشور واليوم الآخر والحساب والجنة والنار كما ينبئ بذلك القرآن الكريم . ولكن أسفار العهد القديم التي بين أيدينا الآن قد خلت مِن ذكر اليوم الآخر ونعيمه وجحيمه))[٢] .

---

[١] الفصل في الملل والأهواء والنحل ، للإمام ابن حزم ، ٢ / ٢٦١ .

[٢] الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام ، د. علي عبد الواحد وافي ، ص ٣٨ .

ويقول الطبيب النفسي سيغموند فرويد [ت ١٩٣٩م] : ((... الديانة اليهوديَّة القديمة قد نكصت كامل النكوص عن الخلود ، وليس ثمة من إشارة قط ، وفي أي موضع ، إلى احتمال وجود حياة أخرى بعد الموت))[١] .

وجاء في موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية للدكتور المسيري : ((لا يوجد في العهد القديم أية إشارات إلى بعث الموتى أو الحياة الأبدية، إذ يبدو أَن العبرانيين القدامى لم يكونوا مِن المؤمنين بالبعث، وإنما كانوا يؤمنون بأن الإنسان جسد يفنى بالموت وأن روحه ، بغض النظر عن أفعاله في هذا العالم الدنيوي، تذهب إلى مكان مظلم يسمى شيول حيث تبقى إلى الأبد))[٢] .

ثانياً) مَن ذهب إلى وجود ذكر للبعث في الكتب المقدسة عند اليهود ولكن بشكل مجمل :

يقول شيخ الإسلام ابن تيميَّة : ((التوراة ليس فيها مِن ذكر اليوم الآخر إلا أمور مجملة))[٣] .

ويقول الشيخ محمد رشيد رضا : ((ليس في التوراة التي في أيدي اليهود والنصارى بيان صريح للبعث والجزاء بعد الموت، وإنَّما فيها وفي مزامير داود إشارات غير صريحة))[٤] .

ويقول الأنبا يوأنس: ((في العهد القديم نجد إشارات عابرة عن القيامة مِن بين الأموات ، كما نجد براهين عمليَّة على هذه الحقيقة))[٥] .

وجاء في دائرة المعارف الكتابية، تحت عنوان (القيامة في العهد القديم): ((لا توجد سوى إشارات قليلة للقيامة في العهد القديم، ولكن ليس معنى هذا أنها غير موجودة، بل موجودة ولكن ليست بصورة بارزة))[٦].

على أَنَّ مَن ذهب إلى وجود ذكر البعث في الكتب المقدسة عند اليهود أَشار إلى أَنَّه ليس في الآخرة وإنما في الدنيا:

يقول شيخ الإسلام ابن تيميَّة: ((التوراة ليس فيها تصريح بذكر المعاد، وعامة ما فيها من الوعد والوعيد، فهو في الدنيا كالوعد بالرزق والنصر، والعاقبة، والوعيد بالقحط والأمراض، والأعداء))[٧] .

ويقول د. أحمد شلبي : ((على أنَّ اليهود عندما تكلموا عن الآخرة ، لم يكونوا في أَكثر الأحوال يعنون ما تعنيه الأديان الأخرى مِن وجود دار للحساب على ما قدَّم الإنسان في حياته الأولى ، إنما كانوا يعنون بها شيئاً آخر، فالشعب اليهودي عند الباحثين اليهود قسمان، قسم عاش حياته الدنيا سعيداً حراً ، وهؤلاء يعدهم الفكر اليهودي قد حصلوا على الجانب المادي مِن رضا إلههم، أما القسم الآخر وهم الذين فقدوا هذا الجانب وعاشوا تحت سلطان الجوييم أو عاشوا في المنفى مشردين، فهؤلاء يرى الفكر اليهودي أنَّ مِن حقهم أن يعودوا للحياة مرة أخرى لينالوا نصيبهم مِن المتعة أو النعيم))[٨] .

ويُبيّن العالم الفرنسي شارل جينبير أنَّ معنى "يوم الرب" عند كثير من اليهود ، ليس هو "يوم القيامة" الذي قصده أنبياء بني إسرائيل كالنبي عاموس في

---

[١] موسى والتوحيد ، سيغموند فرويد ، ص ٢٦ ، ٢٧ ، ترجمة : جورج طرابيشي .

[٢] موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية ، د. عبد الوهاب المسيري ، ص ١٠١ .

[٣] الجواب الصحيح لِمن بدَّل دِين المسيح ، لشيخ الإسلام ابن تيميَّة ، ٥ / ٢٩٤ .

[٤] تفسير المنار ، للشيخ محمد رشيد رضا ، ، ١٠ / ٣٣٧ .

[٥] كتاب السماء ، للأنبا يوأنس أسقف الغربية وتوابعها ، ص ١٣٣ .

[٦] دائرة المعارف الكتابية ، ٦ / ٢٦٦ .

[٧] الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، شيخ الإسلام ابن تيميَّة ، ٢ / ٧٩ .

[٨] اليهودية ، د. أحمد شلبي ، ص ٢٠٦ .

سفره، وإنما معناه عندهم؛ أنه اليوم الذي يحمل لهم انتصاراً على الأمم الأخرى، وخضوع تلك الأمم لهم[١].

ولهذا يقول الدكتور المسيري: ((وقد انسلخ الفكر الأخروي تماماً عن الفكر الأخلاقي، وأصبح مرتبطاً إلى حد كبير بالسحر وبالخلاص القومي للشعب اليهودي وهلاك كل الأغيار))[٢] .

كما أَنَّ البعض وضَّح أنَّ ما ورد مِن ذكر البعث في العهد القديم، ليس المقصود بها البعث الأخروي، وإنما هي إشارات إلى البعث القومي لليهود واستقرارهم السياسي ، يقول د. المسيري : ((نجد أن فكرة البعث ذاتها تكسب بُعداً قومياً ، وتظل مرتبطة بالعودة القوميَّة للأرض))[٣] .

جاء في قاموس الكتاب المقدَّس عند شرحه لمعنى القيامة في العهدين القديم والجديد ، تعدَّد معنى البعث والقيامة عند اليهود ، ومِن ضمن هذه المعاني ؛ البعث القومي لهم: ((أولاً ـ القيامة في العهد القديم : يظهر من الإيمان بالإثابة والجزاء الوارد في أي[٤]... بأن القيامة مفهومة ضمنا . وكذلك تذكر القيامة ضمنا في المواضع التي يعبر فيها عن رجاء الحياة الآتية مع الله وفي حضرته في المزامير[٥]... ويحدثنا إشعياء[٦]... عن قيامة المؤمنين، وكذلك يعلم دانيال[٧]... عن قيامة البعض للحياة الأبدية وقيامة آخرين للعار والازدراء الأبدي ويصف حزقيال[٨]... نوعا من القيامة يرمز إلى نهوض شعب الله))[٩] .

والبعض يرى أنَّ فكرة البعث واليوم الآخر تكوَّنت في الفكر اليهودي بسبب ما حصل لهم من ضعف وتشرذم، وتسلط الأعداء عليهم، فهي في حقيقتها تعزية لنفوسهم، يقول إدوارد جيبون: ((... نظرية خلود الروح ليس لها وجود في شريعة موسى ، لقد اقحمها الرُّسل خلسة وفي الفترة الطويلة التي انقضت بين الاستعباد في مصر وفي بابل))[١٠] .

ويقول ديورانت: ((على أن اليهود قلما كانوا يشيرون إلى حياة أخرى بعد الموت، ولم يرد في دينهم شيء عن الخلود؛ وكان ثوابهم وعقابهم مقصورين على الحياة الدنيا. ولم تدر فكرة البعث في خلد اليهود إلا بعد أن فقدوا الرجاء في أن يكون لهم سلطان في هذه الأرض))[١١] .

وما ذهب إليه إدوارد جيبون وديورانت خطأ كبير، فإن عقيدة البعث واليوم الآخر مِن أصول الاعتقادات عند بني إسرائيل، ولم تكن دخيلة عليهم، إلا أنَّ يد العبث والتحريف والتبديل طالت دِيانتهم التي جاء بها موسى عليه السلام وتتابع عليها أنبياء بني إسرائيل .

---

[١] انظر : الفكر الديني اليهودي ، د. حسن ظاظا ، ص ٩٦ ، ٩٧ .

[٢] موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، د. عبد الوهاب المسيري ، ٥ / ٢٧٩.

[٣] موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية ، د. عبد الوهاب المسيري ، ص ١٠١

[٤] رمز (أي) معناه سفر أيوب : ١٩ / ٢٥ – ٢٧ .

[٥] في سفر المزامير (مثلا : ١٦ / ١١-٩ ، ١٧ / ١٥ ، ٤٩ / ١٥ ، ٧٣ / ٢٤)

[٦] اشعياء ٢٦ / ١٩ .

[٧] دانيال ١٢ / ٢ .

[٨]) حزقيال في الفصل أي الإصحاح ٣٧ .

[٩] قاموس الكتاب المقدس ، عند لفظة (القيامة) تحت حرف (ق) ، من النسخة الإلكترونية ، ص ٥١٠ . "هيئة التحرير : د. بطرس عبد الملك ؛ د. جون ألكسندر طمسن ؛ الأستاذ إبراهيم مطر"

[١٠] التاريخ اليهودي العام ، صابر طعيمة ، ص ٢٩٦.

[١١] قصة الحضارة ، الجزء الثاني من المجلد الأول، الجزء الثاني (الشرق الأدنى) ، ويل ديورانت ، ص ٣٤٥ .

الفصل الثاني : عقيدة البعث بعد الموت في أسفار العهد القديم[١] .

قبل أن أستعرض النصوص مِن أسفار موسى الخمسة والكتب الملحقة بها (أسفار العهد القديم) ، والتي أرى أنها تتكلم عن البعث بعد الموت واليوم الآخر ولو ضمنياً ، أُريد أَن أذكر ابتداءً أنَّ ما ورد في سفر التكوين من ذكر لجنة عدن وخروج آدم عليه السلام منها ، لا يصلح أن يكون مِن الأدلة التي يُستدل بها لا تصريحاً ولا تلميحاً على عقيدة البعث بعد الموت عند اليهود ، جاء في سفر التكوين : ((وَأَخَذَ ٱلرَّبُّ ٱلْإِلَٰهُ آدَمَ وَوَضَعَهُ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ لِيَعْمَلَهَا وَيَحْفَظَهَا . وَأَوْصَى ٱلرَّبُّ ٱلْإِلَٰهُ آدَمَ قَائِلًا: «مِنْ جَمِيعِ شَجَرِ ٱلْجَنَّةِ تَأْكُلُ أَكْلًا، وَأَمَّا شَجَرَةُ مَعْرِفَةِ ٱلْخَيْرِ وَٱلشَّرِّ فَلَا تَأْكُلْ مِنْهَا، لِأَنَّكَ يَوْمَ تَأْكُلُ مِنْهَا مَوْتًا تَمُوتُ»[٢] إلا أنَّ آدم عليه السلام خالف الأمر وأكل مِن الشجرة ((فَأَخْرَجَهُ ٱلرَّبُّ ٱلْإِلَٰهُ مِنْ جَنَّةِ عَدْنٍ لِيَعْمَلَ ٱلْأَرْضَ ٱلَّتِي أُخِذَ مِنْهَا))[٣]. والسبب في ذلك أنَّ هذا النص ورد قبل نزوله عليه السلام إلى الأرض، وقبل أن يحل عليه الموت ، كما أَنَّ بعض اليهود يعتقد أنَّ جنة عدن هذه ليست في السماء، وإنما هي في الأرض في مكان مجهول عندهم، قيل في أورشليم، وقيل في اليمن، وقيل في جنوب لبنان، وقيل في غيرها، يقول القس وليم مارش : ((وموقع عدن مجهول ، والآراء فيه كثيرة مختلفة ، والظاهر أن الفردوس كان شرقي الأرض المقدسة غربي أسيا. ولعله كان عند مخرج نهر الفرات ودجلة جبال أرمينية أو بين شعب هذين النهرين)) [٤] .

ومِن نصوصهم المقدسة في بيان عقيدتهم بالبعث بعد الموت واليوم الآخر :

نصوص وردت في سفر التثنية :

النص الأول : ((أَلَيْسَ ذَٰلِكَ مَكْنُوزًا عِنْدِي، مَخْتُومًا عَلَيْهِ فِي خَزَائِنِي؟ لِيَ ٱلنَّقْمَةُ وَٱلْجَزَاءُ. فِي وَقْتٍ تَزِلُّ أَقْدَامُهُمْ))[٥].

---

[١] أطلق اسم العهد القديم (العتيق) على أسفار اليهود (أسفار توراة موسى الخمسة وأسفار الكتب الملحقة بها)، للتفرقة بينه وبين ما اعتمده النصارى من أسفارهم التي أطلقوا عليها اسم العهد الجديد . وقيل إن أول من أطلق تسمية العهد القديم (العتيق) على أسفار اليهود هو بولس في رسالته الثانية إلى أهل كورنثوس (٣ : ١٤) : ((بل أعميت بصائرهم لأن ذلك البرقع نفسه باق إلى يومنا هذا غير مكشوف عند قراءة العهد العتيق))، وقيل بل أطلق هذه التسمية ملتيس أسقف ساردس وذلك عام ١٨٠م. انظر: المدخل إلى العهد القديم لصموئيل يوسف ص ١٧ .

ويتكون العهد القديم ـ حسب النسخة العبريَّة ـ من ٣٩ سفراً ، أمَّا النسخة اليونانيَّة فتزيد عليها بسبعة أسفار، تعرف بأسفار الأبوكريفا (Apocrypha) أي الأسفار المحذوفة، فتكون عدد أسفارها ٤٦ سفراً .

وأسفار الأبوكريفا : الأبوكريفا : كلمة يونانيَّة معناها الخفيَّة أو السريَّة ، ثم أصبحت كلمة (أبوكريفا) مرادفة لكلمة باطل أو مزيف . وقيل أنَّ هذه الأسفار من وضع يهود فلسطين ، فمعظمها كان مكتوباً باللغة العبرية أو الآراميَّة وقليل منها بالإغريقية .

وأسفار الأبوكريفا غير مقدس ولا معتمد في نظر بعض أحبار اليهود .

وقيل أنَّ رفض بعض اليهود لهذه الأسفار ليس مرجعه الإقلال مِن قيمتها ، بل لأنها وضعت في فترة متأخرة عن الزمن الذي اتفقوا على أنه العصر الذي ختم فيه العهد القديم .

واعتمدت النسخة اليونانية سبعة أسفار منها، وهي: سفر طوبيا، ويهوديت، وحكمة سليمان، ويشوع بن سيراخ ، ونبوءة باروك (باروخ)، والمكابين الأول ، والمكابين الثاني . وقيل أن أسفار الأبوكريفا تصل إلى ١٩ سفراً .

وقد اعتمد مجمع ترنت الكاثوليكي المسكوني المعقود سنة ١٥٤٦م النسخة اليونانية ، وقرَّر أن أسفار الأبوكريفا هي أسفار قانونية .

انظر : اليهودية في أسفارها المقدسة، د. إبراهيم محمد إبراهيم ، ص٦٠ ، ٦٦ ـ ٧٣ ، والأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام ، د. علي عبد الواحد وافي، ص١٣ ـ ١٦، وتأثر اليهودية بالأديان الوثنية، د. فتحي محمد الزغبي، حاشية رقم (١) ص٤٧، ٥٣، ص٥٥، ٥٩، واليهودية ، د. أحمد شلبي ، ص ٢٣٨ ـ ٢٤٠، ص٢٥٢ ـ ٢٥٤، والتوراة بين الوثنية والتوحيد ، سهيل ديب ، ص ١٠٨ ـ ١١٤ .

[٢] التكوين ، ٢ : ١٥ ـ ١٧ .

[٣] التكوين ، ٣ : ١٧ ـ ٢٣ .

[٤] انظر: السنن القويم تفسير أسفار العهد القديم ، شرح سفر التكوين ، الإصحاح الثاني ، الفقرة الثامنة ، ص ٤٣ ، الأثر العقدي للقرآن الكريم على الأجاداه، د. إسماعيل عبد المحسن، ص٧١٧، والتوراة تاريخها وغايتها، سهيل ديب، ص٤٩ ، والإسلام في مواجهة الإستشراق العالمي، د. عبد العظيم المطعني، ص ٢٤٨، وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، د. المسيري ، ٥ / ٢٩٠.

[٥] تثنية ، ٣٢ : ٣٤ ، ٣٥ .

وذهب اليهود السامريون إلى أنَّ هذا النص يدل على البعث ويوم القيامة ؛ إذ عندهم أنَّ أصل النص فيه ذِكر (يوم القيامة) وحرَّفه اليهود العبرانيون إلى (النقمة والجزاء) ؛ لأنَّ يوم النقمة والجزاء لا يدل على يوم القيامة فقد يكون يوماً مِن أيام هذه الحياة الدنيا[١].

النص الثاني : ((فَرَأَى ٱلرَّبُّ وَرَذَلَ مِنَ ٱلْغَيْظِ بَنِيهِ وَبَنَاتِهِ ... إِنَّهُ قَدِ ٱشْتَعَلَتْ نَارٌ بِغَضَبِي فَتَتَّقِدُ إِلَى ٱلْهَاوِيَةِ ٱلسُّفْلَى، وَتَأْكُلُ ٱلْأَرْضَ وَغَلَّتَهَا، وَتُحْرِقُ أُسُسَ ٱلْجِبَالِ . أَجْمَعُ عَلَيْهِمْ شُرُورًا، وَأُنْفِذُ سِهَامِي فِيهِمْ))[٢].

وظاهر هذا النص يدل على القيامة، والنَّار المذكورة هي نار جهنَّم، على ما ذكره الإمام الشوكاني[٣]. وخالف في ذلك شراح السنن القويم والموسوعة الكنسية لتفسير العهد القديم، فقد ذهبوا إلى أنَّ هذا النص لا يدل على ذلك ، وفسَّرُوه على ما جاء في سفر إِرْمِيا ((وَأُعَبِّرُكَ مَعَ أَعْدَائِكَ فِي أَرْضٍ لَمْ تَعْرِفْهَا، لِأَنَّ نَارًا قَدْ أُشْعِلَتْ بِغَضَبِي تُوقَدُ عَلَيْكُمْ))[٤]، و- أيضاً - : ((وَتَتَبَرَّأُ وَبِنَفْسِكَ عَنْ مِيرَاثِكَ ٱلَّذِي أَعْطَيْتُكَ إِيَّاهُ، وَأَجْعَلُكَ تَخْدِمُ أَعْدَاءَكَ فِي أَرْضٍ لَمْ تَعْرِفْهَا، لِأَنَّكُمْ قَدْ أَضْرَمْتُمْ نَارًا بِغَضَبِي تَتَّقِدُ إِلَى ٱلْأَبَدِ؟))[٥]، أي أنَّ المقصود به، هو غضب الربِّ سوف يَحِلُّ على شعب بني إسرائيل في هذه الدنيا ؛ لمخالفتهم الشريعة التي جاء بها أنبيائهم، وليس المقصود به قيامة القيامة أو نار الآخرة[٦] .

النص الثالث : ((أُنْظُرُوا ٱلْآنَ! إِنَّنِي أَنَا هُوَ وَلاَ إِلَهٌ مَعِي. أَنَا أُمِيتُ وَأُحْيِي ، وأَجْرحُ وأُشْفِي، وَلَيْسَ مَن يُنقذ مِنْ يَدِي))[٧] .

ويشرح الحاخام اليهودي د. كوهن هذا النص، بقوله: ((يمكن التفكير أنَّ الموت مُسبَّب مِن سلطة، والحياة من سلطة أخرى ، كما هو جار في هذا العالم، لذلك يستمر النص هكذا : أَجرحُ وأُشفي بما أنها نفس السلطة التي تجرح وتشفي ، فهي نفس القوة التي تُميت وتُحيي . هذا يوضح خطأ أولئك الذين يُصرِّحون بأَنه لا يوجد في التوراة كلام عن القيامة))[٨] .

نصان وردا في سفر العدد :

النص الأول : ((هٰكذا تُقَدِّمونَ أَنتُم أَيضًا تَقدِمةَ الرَّبِّ مِن جَميعِ أَعشارِكمُ الَّتي تأخُذونَها مِن بَني إِسْرائيل، وتُعطونَ مِنها تَقدِمةَ الرَّبِّ لِهارونَ الْكاهِن))[٩].

واستدل بعض حاخامات اليهود بهذا النص على وقوع القيامة واليوم الآخر ، يقول د. آ. كوهن في تفسيره لهذا النص : ((لكن هل سيعيش هارون إلى الأبد ليتلقاها؟ أليس صحيحاً أنَّه لن يدخل أرض إسرائيل! وبالتالي يعلمنا النص أنَّه سيعود للحياة في العالم الآخر، ويتلقى تلك الأضاحي))[١٠] .

النص الثاني : ((لأنه استهان بكلام الرب ونقض وصيته فيُقطع ذلك قطعاً وزره عليه))[١١].

يقول د. آ. كوهن : ((سيقطع بالضرورة ، الفعل يعود لهذا العالم . عندها ومنذ ذلك الوقت هل سيكون

---

[١] انظر: نقد التوراة أسفار موسى الخمسة د. أحمد حجازي، ص٣١١، والتأثير الإسلامي في الفكر اليهودي د. محمد جلاء ص ٦٦ .

[٢] التثنية ، ٣٢ : ١٩ ـ ٢٤ .

[٣] انظر : إرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع للإمام الشوكاني ، ص ١٠ ، ١١ .

[٤] إرميا ، ١٥ : ١٤ .

[٥] إرميا ، ١٧ : ٤ .

[٦] انظر : السنن القويم في تفسير أسفار العهد القديم (جزء شرح سفر التثنية) ، ص ١١٠ ، ١١١ ، والموسوعة الكنسية لتفسير العهد القديم ١٩ / ١٣٥ ، ١٤٦

[٧] التثنية ، ٣٢ : ٣٩ .

[٨] التلمود (عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخامين)، لحاخام كنيس برمنغهام د. آ كوهن، ص ٤٤٥ .

[٩] عدد ، ١٨ : ٢٨ .

[١٠] انظر : التلمود (عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخامين) ، لحاخام كنيس برمنغهام د. آ كوهن ، ص ٤٤٤ .

[١١] عدد ، ١٥ : ٣١ .

ظلمه محسوباً عليه ؟ لا يمكن أن يكون هذا إلا في العالم الآخر))[١] .

نص ورد في سفر أيوب :

((أَمَّا أَنَا فَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّ وَلِيِّي حَيٌّ، وَٱلْآخِرَ عَلَى ٱلْأَرْضِ يَقُومُ، وَبَعْدَ أَنْ يُفْنَى جِلْدِي هَذَا، وَبِدُونِ جَسَدِي أَرَى ٱللهَ))[٢] .

وجاء في تفسير النص : ((أَرَى ٱللهَ وذلك بعد موته وبدون جسده. ولا شك في أن معرفة أيوب بقيامة الجسد ورؤية الله في السماء كانت كمعرفة غيره من قديسي العهد القديم))[٣] .

نصان وردا في سفر دانيال

النص الأول : ((وَكَثِيرُونَ مِنَ ٱلرَّاقِدِينَ فِي تُرَابِ ٱلْأَرْضِ يَسْتَيْقِظُونَ، هَؤُلَاءِ إِلَى ٱلْحَيَاةِ ٱلْأَبَدِيَّةِ، وَهَؤُلَاءِ إِلَى ٱلْعَارِ لِلِازْدِرَاءِ ٱلْأَبَدِيِّ . وَٱلْفَاهِمُونَ يَضِيئُونَ كَضِيَاءِ ٱلْجَلَدِ، وَٱلَّذِينَ رَدُّوا كَثِيرِينَ إِلَى ٱلْبِرِّ كَٱلْكَوَاكِبِ إِلَى أَبَدِ ٱلدُّهُورِ))[٤] .

وشُرِح هذا النَّص بأَنَّه متعلق بالقيامة العامة ، وأنَّه سمَّى الأموات بالراقدين في تراب الأرض[٥] .

إلا أنَّ ناشد حنا حرَّف هذا التفسير للنص، وفسَّرَه بتفسير مبنيٍّ على اعتقاده الإنجيلي البروتستانتي، وهو الاعتقاد بالملك الألفي السعيد لسيدنا عيسى عليه السلام، والاعتقاد بقيامة قيامتين وليست قيامة واحدة، فقال : ((هل القيامة المذكورة في هذا العدد حرفيَّة ؟ لا . والدليل على ذلك : يذكر هنا فريق يستيقظون إلى الحياة الأبديَّة والفريق الآخر للازدراء الأبدي وذلك في آن واحد . لكن الكتاب يُعلمنا أنه توجد قيامتان منفصلتان ليستا في آن واحد : قيامة خاصة للأبرار وهي القيامة الأولى "قيامة الحياة"، وقيامة خاصة بالأشرار وهي قيامة الدينونة ... . فهذه ليست قيامة ولكنها رجوع أي نهضة قوميَّة ... إذاً الراقدون في تراب الأرض أي المشتتون بين الأُمم سيستيقظون يقظة روحيَّة ويُرجعهم الرب ، جزء منهم يقول عنه "يستيقظون إلى الحياة الأبديَّة" وهم الأُمناء وسيتمتعون بالْمُلك الألفي السعيد على الأرض، والجزء الثاني، وهم غير الأُمناء وهؤلاء إلى العار والازدراء الأبدي ، هذا مصيرهم))[٦] .

النص الثاني : ((أَمَّا أَنْتَ فَٱذْهَبْ إِلَى ٱلنِّهَايَةِ فَتَسْتَرِيحَ، وتَقُومَ لِقُرعَتِكَ فِي نِهَايَةِ ٱلْأَيَّامِ))[٧] .

وهذا النص عند اليهود مِن أدلة القيامة[٨] .

نصان وردا في سفر الجامعة :

النص الأول : ((فَيَرْجِعُ ٱلتُّرَابُ إِلَى ٱلْأَرْضِ كَمَا كَانَ، وَتَرْجِعُ ٱلرُّوحُ إِلَى ٱللهِ ٱلَّذِي أَعْطَاهَا))[٩].

جاء في تفسيره : ((... لا بد مِن بقاء النفس ورجوعها إلى الله بعد انحلال الجسد ، وتبقى ذاتية الإنسان ومسؤليته بعد الموت))[١٠] .

النص الثاني : ((فَلْنَسْمَعْ خِتَامَ ٱلْأَمْرِ كُلِّهِ: ٱتَّقِ ٱللهَ وَٱحْفَظْ وَصَايَاهُ، لِأَنَّ هَذَا هُوَ ٱلْإِنْسَانُ كُلُّهُ. لِأَنَّ ٱللهَ يُحْضِرُ كُلَّ عَمَلٍ إِلَى ٱلدَّيْنُونَةِ، عَلَى كُلِّ خَفِيٍّ، إِنْ كَانَ خَيْرًا أَوْ شَرًّا))[١١] .

---

[١] التلمود (عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين) ، لحاخام كنيس برمنغهام د. آ كوهن ، ص ٤٤٦ .

[٢] أيوب ، ١٩ : ٢٥ ـ ٢٦ .

[٣] شرح سفر أيوب مِن كتاب السنن القويم في تفسير أسفار العهد القديم ، ص ٣٥ .

[٤] دانيال ، ١٢ : ٢ ـ ٣ .

[٥] دراسات في سفر دانيال ، ص ١٦١، إعداد : خدام أسرة الكتاب المقدس بكنيسة الأنبا انطونيوس ، تقديم القس : باخوم حبيب .

[٦] سفر دانيال مفصلاً آية آية ، ناشد حنا ، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٥.

[٧] دانيال ١٢ : ١٣ .

[٨] التلمود (عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين) ، لحاخام كنيس برمنغهام د. آ كوهن ، ص ٤٤٦ .

[٩] الجامعة ١٢ : ٧ .

[١٠] السنن القويم في تفسير أسفار العهد القديم، الجزء المخصص لتفسير سفر الجامعة ، ص ٢٥ .

[١١] الجامعة ١٢ : ١٣ ، ١٤ .

جاء في تفسيره : ((يظهر جلياً مِن هذا القول أنَّ الجامعة عرف الدينونة الآتية بعد الموت ... وكما يخاف الأشرار مِن الدينونة الآتية، ينتظرها المؤمنون بفرح لأن الله سيجازيهم على ما عملوه مِن الخير ويغفر لخطايهم))[١] .

نصوص وردت في سفر إِشَعياء :

النص الأول : ((...لِأَنَّ مَيَازِيبَ مِنَ ٱلْعَلَاءِ ٱنْفَتَحَتْ، وَأُسُسَ ٱلْأَرْضِ تَزَلْزَلَتْ . اِنْسَحَقَتِ ٱلْأَرْضُ ٱنْسِحَاقًا. تَشَقَّقَتِ ٱلْأَرْضُ تَشَقُّقًا. تَزَعْزَعَتِ ٱلْأَرْضُ تَزَعْزُعًا . تَرَنَّحَتِ ٱلْأَرْضُ تَرَنُّحًا كَٱلسَّكْرَانِ، وَتَدَلْدَلَتْ كَٱلْعِرْزَالِ، وَثَقُلَ عَلَيْهَا ذَنْبُهَا، فَسَقَطَتْ وَلَا تَعُودُ تَقُومُ))[٢].

فظاهر هذا النص أنَّه يتكلَّم عن القيامة والبعث بعد الموت والحساب، و مِمَّا جاء في تفسير الموسوعة الكنسيَّة القبطية للنص : ((... الشيطان لا سلطان له على المؤمنين الأحياء، فيحاربهم، ولا يتسلط عليهم؛ لأن الله يسندهم وينقذهم مِن يده. أمَّا الأشرار الذين عاشوا حياتهم في الشهوات، فبعد موتهم يلقون في حبس، ويكونون أسرى فيه إلى يوم الدينونة، وهذا الحبس هو الجحيم ... (ثُمَّ بَعْدَ أَيَّامٍ كَثِيرَةٍ يَتَعَهَّدُونَ) أي يوم الدينونة، يواجَهون بخطاياهم، ويُحكم عليهم بالعذاب الأبدي في البحيرة المتقدة بالنار والكبريت))[٣].

وخالف في دلالة هذا النص شراح السنن القويم ، فقالوا: ((لا نفهم هذا القول حرفياً أي أن الرب سيجمع كل الملوك ويحبسهم في حبس واحد على الأرض ولا أن يجمعهم ويحسبهم في القبر بل المعنى أنه يضعهم ويحطهم حتى لا يقدروا أن يعملوا شيئاً من مقاصدهم فيكونوا كأنهم محبوسون... وهذا القول يطابق النبوءات برجوع بعض الأمم إلى الله كأشور ومصر))[٤] .

النص الثاني: ((تَحْيَا أَمْوَاتُكَ، تَقُومُ ٱلْجُثَثُ. ٱسْتَيْقِظُوا، تَرَنَّمُوا يَا سُكَّانَ ٱلتُّرَابِ))[٥] .

وهذا النص يدل على عقيدة البعث بعد الموت[٦]، إلاَّ أنَّ كُتَّاب السنن القويم ذهبوا ـ أيضاً ـ إلى إنكار دلالة هذا النص على عقيدة البعث وفسَّرُوه بأنَّ: ((الرب قال لشعب اليهود « تحيا أمواتك » وكانت اليهود في بابل مدة السبي في الذل ... فقال لهم الرب إنهم سيرجعون إلى بلادهم فتقوم أمة اليهود ثانية أي الكلام هنا في موت الأمة السياسي وقيامتهم للحياة كأمة جديدة))[٧] .

النص الثالث : ((بِمَا أَنَّ خَجَلاً مُضَاعَفاً شَمِلَكُمْ وَأَنَّهُمْ أَنْشَدُوا أَنَّ الْخِزَي نَصِيبُهم فَبِذَلِكَ تَرِثُونَ في أَرْضِهِمْ مُضَاعَفاً وَفَرَحٌ أَبَدِيٌّ يَكُونُ لَكُمْ))[٨] .

في هذا النص دلالة على وقوع البعث والحساب الأخروي ، وجاء في شرحه : ((في العالم الآخر سيحاكم القدوس الواحد الممجد الصالحين والطالحين ...سيسمح للصالحين بالدخول إلى جنة عدن، وسيرمي الأشرار في نار جهنم. وفيما بعد سيخرجهم مِن جهنم ويأخذهم إلى جنَّة عدن مع الصالحين، سيقول لهم انظروا هنا مكان الصالحين، ويبقي بينهم فراغاً غير مشغول بأحد ... ثم يأخذ الصالحين الموجودين في جنة عدن إلى جهنم وسيقول لهم : انظروا هنا مسكن الأشرار، ويُبقي فيما بعد فراغاً واسعاً...بعد ذلك سيعيد

---

[١] السنن القويم في تفسير أسفار العهد القديم، الجزء المخصص لتفسير سفر الجامعة، القس وليم مارش ص ٢٧ .

[٢] إشعياء ، ٢٤ : ١٨ ـ ٢١ .

[٣] الموسوعة الكنسية لتفسير العهد القديم ، تفسير سفر إشعياء ، ١٧ / ٢٣٣ ـ ٢٣٤ .

[٤] السنن القويم في تفسير أسفار العهد القديم، الجزء المخصص لتفسير سفر إشعياء، ص ٨٨ .

[٥] إشعياء ، ٢٦ : ١٩ .

[٦] التلمود (عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين) ، لحاخام كنيس برمنغهام د. آ . كوهن ، ص ٤٤٩.

[٧] السنن القويم ، الجزء المخصص لتفسير سفر إشعياء ، ص ٩٣ .

[٨] إشعياء ، ٦١ : ٧ .

الصالحين إلى جنة عدن والأشرار إلى جهنم ... سيرث الأشرار جهنَّمهم وجهنمكم))[١] .

النص الرابع : ((إِنَّهُ مُنذُ الدَّهرِ لم يَسمَعوا ولم يُبَلَّغوا؛ ولم تَرَ عَينٌ، ما خَلاكَ، يا الله، ما تصنعُ لِلَّذينَ يَنتَظِرونَكَ))[٢] .

واستدل بهذا النص الحاخام اليهودي د. آ. كوهن على وقوع البعث واليوم الآخر، وذكر نصاً من التلمود شرح به نص إشعيا، وهو : ((كل إسرائيل تجتمع إلى موسى وتقول له : يا معلم يا موسى، قل لنا أي حلم سيمنحه لنا القدوس الواحد الممجد في العالم الآخر. فيجيب لا أعرف ماذا سأقول لكم ، كونوا سعداء بما يُحضَّر لكم))[٣] .

نص ورد في حزقيال :

((كَانَتْ عَلَيَّ يَدُ ٱلرَّبِّ، فَأَخْرَجَني بِرُوحِ ٱلرَّبِّ وَأَنْزَلَنِي فِي وَسْطِ ٱلْبُقْعَةِ وَهِيَ مَلآنَةٌ عِظَامًا، وَأَمَرَّنِي عَلَيْهَا مِنْ حَوْلِهَا وَإِذَا هِيَ كَثِيرَةٌ جِدًّا عَلَى وَجْهِ ٱلْبُقْعَةِ، وَإِذَا هِيَ يَابِسَةٌ جِدًّا . فَقَالَ لِي: «يَا ٱبْنَ آدَمَ، أَتَحْيَا هَذِهِ ٱلْعِظَامُ؟» فَقُلْتُ: «يَا سَيِّدُ ٱلرَّبُّ أَنْتَ تَعْلَمُ .« فَقَالَ لِي: «تَنَبَّأْ عَلَى هَذِهِ ٱلْعِظَامِ وَقُلْ لَهَا: أَيَّتُهَا ٱلْعِظَامُ ٱلْيَابِسَةُ، ٱسْمَعِي كَلِمَةَ ٱلرَّبِّ : هَكَذَا قَالَ ٱلسَّيِّدُ ٱلرَّبُّ لِهَذِهِ ٱلْعِظَامِ: هَأَنَذَا أُدْخِلُ فِيكُمْ رُوحًا فَتَحْيَوْنَ . وَأَضَعُ عَلَيْكُمْ عَصَبًا وَأَكْسِيكُمْ لَحْمًا وَأَبْسُطُ عَلَيْكُمْ جِلْدًا وَأَجْعَلُ فِيكُمْ رُوحًا، فَتَحْيَوْنَ وَتَعْلَمُونَ أَنِّي أَنَا ٱلرَّبُّ .« فَتَنَبَّأْتُ كَمَا أُمِرتُ. وَبَيْنَمَا أَنَا أَتَنَبَّأُ كَانَ صَوْتٌ، وَإِذَا رَعْشٌ، فَتَقَارَبَتِ ٱلْعِظَامُ كُلُّ عَظْمٍ إِلَى عَظْمِهِ . ونَظَرْتُ وَإِذَا بِٱلْعَصَبِ وَٱللَّحْمِ كَسَاهَا، وبُسِطَ ٱلْجِلْدُ عليْهَا مِنْ فَوْقُ، وَلَيْسَ فِيهَا رُوحٌ ... فَتَعْلَمُونَ أَنِّي أَنَا ٱلرَّبُّ عِنْدَ فَتْحِي قُبُورَكُمْ وَإِصْعَادِي إِيَّاكُمْ مِنْ قُبُورِكُمْ يَاشَعْبِي، وأَجْعَلُ رُوحِي فِيكُمْ فتَحْيَوْنَ»[٤]) .

وهذا النص مِن حزقيال يدل على عقيدة البعث بعد الموت، وهذا واضح جداً مِن ذِكر بعض الألفاظ الظاهرة المتعلِّقة بتلك العقيدة، إلا أَنَّ بعض مفسري أسفار العهد القديم مِن النصارى الإنجيليين البروتستانت ذهبوا إلى تفسير مغاير، وفسَّروها بما تخدم عقيدتهم الإنجيليَّة المتعلِّقة بالمجيء الثاني لسيدنا المسيح عيسى عليه السلام، المبنيَّة على ضرورة البعث القوي لليهود، فهم يرون أنَّ هذه الألفاظ ليست على ظاهرها؛ فليس المقصود منها ذكر البعث بعد الموت و ((ليس رجوع النفس، ولا قيامة الجسد القيامة الطبيعيَّة ، ولكن عمل الله في إسرائيل لكي يحيا مرة أُخرى كأُمَّة...[و] البعض يُطبقها على الراجعين مِن السبي البابلي ... كما أنَّ القبور هُنا لا تؤخذ بمعناها الحرفي لكن بمعناها الرمزي حيث تشير إلى الأمَّة كمدفونة وسط الأُمم))[٥].

وكذلك يرى القس مكسيموس صموئيل أن هذا النص لا علاقة له بالبعث الأخروي، فقد ذَكر أنَّه إنَّمَا يدل على قيامة شعب إسرائيل بعودته ثانية من السبي البابلي، وقيامة النفوس بالتوبة من موت الخطيئة[٦].

نص ورد في سفر أخبار الأيام الثاني :

وهو دعاء سليمان عليه السلام للرب تعالى ، قائلاً : ((وَٱقْضِ بَيْنَ عَبِيدِكَ إِذْ تُعَاقِبُ ٱلْمُذْنِبَ فَتَجْعَلُ طَرِيقَهُ عَلَى رَأْسِهِ، وَتُبَرِّرُ ٱلْبَارَّ إِذْ تُعْطِيهِ حَسَبَ بِرِّهِ))[٧] .

والذي يظهر مِن النَّص أَنَّ المقصود به مُحاسبة الرب تعالى للخلق بعد البعث، أي الحساب الأخروي .

---

[١] التلمود (عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين) ، لحاخام كنيس برمنغهام د. آ . كوهن ، ص ٤٦٠ .

[٢] إشعياء ، ٦٤ : ٤ .

[٣] التلمود (عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين) ، لحاخام كنيس برمنغهام د. آ . كوهن ، ص ٤٥١ .

[٤] حزقيال ، ٣٧ : ١ ـ ١٤ .

[٥] شرح سفر حزقيال، رشدي فكري، ص٢٩٤، ٢٩٦، وشرح سفر حزقيال، القس أنطونيوس فكري ، ص١٦٧.

[٦] تفسير سفر حزقيال، القس مكسيموس صموئيل كاهن كنيسة العذراء ملوي ، ص ٦٤ .

[٧] أخبار الأيام الثاني ٦ : ٢٣ .

نصوص وردت في سفر المزامير :

النص الأول: ((جَعَلْتُ ٱلرَّبَّ أَمَامِي فِي كُلِّ حِينٍ. لأَنَّهُ عَنْ يَمِينِي فَلاَ أَتَزَعْزَعُ . لِذٰلِكَ فَرِحَ قَلْبِي وَٱبْتَهَجَتْ رُوحِي. جَسَدِي أَيْضاً يَسْكُنُ مُطْمَئِنّاً . لأَنَّكَ لَنْ تَتْرُكَ نَفْسِي فِي ٱلْهَاوِيَةِ. لَنْ تَدَعَ تَقِيَّكَ يَرَى فَسَاداً. تُعَرِّفُنِي سَبِيلَ ٱلْحَيَاةِ. أَمَامَكَ شَبَعُ سُرُورٍ. فِي يَمِينِكَ نِعَمٌ إِلَى ٱلأَبَدِ))[١] .

جاء في تفسيره:((جسد داود يسكن مطمئناً، أي يرقد في القبر مطمئناً؛ لأنَّه ينتظر الفردوس والملكوت. والترجمة السبعينية أوضح فتقول "جسدي أيضاً يسكن على الرجاء"، والمقصود هو رجاء القيامة...داود الذى يخاف الله يؤمن أنه لن يرى الفساد الدائم، أي العذاب الأبدي...يرى داود أنه ما دام معتمداً على الله الذى عن يمينه ومستنداً على قوته، لا على ذاته ولا على إمكانيات العالم، فيظل متمتعاً بنعيم عشرة الله على الأرض، ثم النعيم الأبدي بعد هذه الحياة))[٢] .

النص الثاني: ((ٱلرَّبُّ يَمْتَحِنُ ٱلصِّدِّيقَ. أَمَّا ٱلشِّرِّيرُ وَمُحِبُّ ٱلظُّلْمِ فَتُبْغِضُهُ نَفْسُهُ. يُمْطِرُ عَلَى ٱلأَشْرَارِ فِخَاخاً، نَاراً وَكِبْرِيتاً وَرِيحَ ٱلسَّمُومِ نَصِيبَ كَأْسِهِمْ. لأَنَّ ٱلرَّبَّ عَادِلٌ وَيُحِبُّ ٱلْعَدْلَ))[٣] .

ذهبت الموسوعة الكنسية إلى أن هذا النص متعلّق بيوم الدينونة، وهو يوم القيامة والجزاء، وفي تعليقها على النص بيَّنت عاقبة الأشرار، بقولها: ((وإن لم يرجعوا إلى الله لا ينتظرهم إلا العقاب الإلهي في يوم الدينونة))[٤].

النص الثالث: ((أَمَّا أَنَا فَبِالْبِرِّ أَنْظُرُ وَجْهَكَ. أَشْبَعُ إِذَا ٱسْتَيْقَظْتُ بِشَبَهِكَ))[٥] .

يرى كتَّاب قاموس الكتاب المقدس أنَّ هذا النص يدل على القيامة؛ فالكاف في قوله (وجهك) عائد إلى الله تعالى، و (استيقظت) بمعنى القيام من الأموات أي البعث الأخروي[٦] .

وفسَّرت الموسوعة الكنسية القبطية هذا النص:((على الجانب الآخر فإن البار يسلك في حياة مستقيمة مع الله، وبهذه الاستقامة والبر يفرح به الله، فيكشف له أسراره ومعرفته فيتمتع برؤية الله . وهذا هو الملكوت على الأرض الذى إذا عاشه الإنسان يتأهل للملكوت السماوي))[٧] .

النص الرابع : ((سيزهر البشر في المدينة مثل عشب الأرض))[٨]، وذكر الحاخام اليهودي د.آ. كوهن أنَّ هذا النص دليلٌ على البعث بعد الموت ، واستدل على ذلك بالمناقشة التي دارت بين الملكة كليوباترا (توفيت عام ٣٠ ق.م) والحاخام مائير[٩] .

وخالف كُتَّاب الموسوعة الكنسية هذا التفسير، فذهبوا إلى أَنّ المقصود به انتشار الديانة المسيحيَّة في العالم منذ القرن الأول الميلادي[١٠] .

---

[١] المزامير ١٦ : ٨ ـ ١١ .

[٢] تفسير الموسوعة الكنسيَّة للعهد القديم ، كنيسة مارمرقص القبطيَّة الأرثوذكسيَّة بمصر الجديدة ، ١٠/ ١٥٧، ١٥٨.

[٣] المزامير ١١ : ٥ ـ ٧ .

[٤] تفسير الموسوعة الكنسيَّة للعهد القديم ، ١٠ / ١٢١ .

[٥] المزامير ١٧ :١٥ .

[٦] قاموس الكتاب المقدس ، عند لفظ (القيامة) تحت حرب(ق) ، من النسخة الإلكترونية ، ص ٥١٠ . "هيئة التحرير: د. بطرس عبد الملك؛ د. جون ألكسندر طمسن؛ الأستاذ إبراهيم مطر" .

[٧] تفسير الموسوعة الكنسيَّة للعهد القديم ، ١٠ / ١٧٢ .

[٨] المزامير ٧٢ : ١٦ .

وهذه الصيغة للنص ذكرها حاخام كنيس برمنغهام د. آ كوهن في كتابه (التلمود) ، ص ٤٥٠ .

وصيغة النص الموجود في الكتاب المقدس الطبعة البروتستانتية : ((تَكُونُ حُفْنَةُ بُرٍّ فِي ٱلأَرْضِ فِي رُؤُوسِ ٱلْجِبَالِ. تَتَمَايَلُ مِثْلَ لُبْنَانَ ثَمَرَتُهَا، وَيُزْهِرُونَ مِنَ ٱلْمَدِينَةِ مِثْلَ عُشْبِ ٱلأَرْضِ)) .

[٩] انظر : التلمود (عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين) ، لحاخام كنيس برمنغهام د. آ كوهن ، ص ٤٥٠.

[١٠] الموسوعة الكنسية لتفسير العهد القديم، إعداد كهنة كنيسة مار مرقص، تفسير المزامير (من المزمور الحادي والخمسين حتى لمئة)،١١/١٧٨.

النص الخامس : ((ٱلْمَوْتُ يَرْعَاهُمْ، وَيَسُودُهُمُ ٱلْمُسْتَقِيمُونَ. غَدَاةً وَصُورَتُهُمْ تَبْلَى. ٱلْهَاوِيَةُ مَسْكَنٌ لَهُمْ . إِنَّمَا ٱللهُ يَفْدِي نَفْسِي مِنْ يَدِ ٱلْهَاوِيَةِ لِأَنَّهُ يَأْخُذُنِي سِلَاهْ[١]))[٢] .

جاء في تفسيره: ((الذين انشغلوا بمحبة المال يرعاهم الموت، فيفقدون كل كرامتهم؛ لأنهم رفضوا رعاية الله أثناء حياتهم، وتركوا وصايا الله، وأحبوا العالم؛ ولذا يواجهون الذل والهوان في الجحيم بعد الموت. رجاء المستقيمون أن الله يفديهم من الهاوية ... وأصعدهم من الجحيم ونقلهم إلى الفردوس))[٣] .

النص السادس : ((مَنْ لِي فِي ٱلسَّمَاءِ؟ وَمَعَكَ لَا أُرِيدُ شَيْئًا فِي ٱلْأَرْضِ))[٤] .

جاء في تفسيره : ((إذ اختبر كاتب المزمور عِشرة الله، وتمتع به، شعر أنه غير محتاج لشيء على الأرض سوى الرب، ثم في السماء لا يتمنى إلا رؤية الله والتمتع به))[٥] .

النص السابع : ((ٱلرَّبُّ قَدْ مَلَكَ، فَلْتَبْتَهِجِ ٱلْأَرْضُ، وَلْتَفْرَحِ ٱلْجَزَائِرُ ٱلْكَثِيرَةُ . ٱلسَّحَابُ وَٱلضَّبَابُ حَوْلَهُ. ٱلْعَدْلُ وَٱلْحَقُّ قَاعِدَةُ كُرْسِيِّهِ . قُدَّامَهُ تَذْهَبُ نَارٌ وَتُحْرِقُ أَعْدَاءَهُ حَوْلَهُ))[٦] .

وذهب البعض أنَّ هذا النص متعلِّق باليوم الآخر، وأنَّ النار المذكورة فيه، هي : ((نار آكلة تعاقب الأشرار وتهلكهم في اليوم الأخير، أي في العذاب الأبدي))[٧] .

النص الثامن : ((... ٱلْأَنْهَارُ لِتُصَفِّقْ بِٱلْأَيَادِي، ٱلْجِبَالُ لِتُرَنِّمْ مَعًا أَمَامَ ٱلرَّبِّ، لِأَنَّهُ جَاءَ لِيَدِينَ ٱلْأَرْضَ. يَدِينُ ٱلْمَسْكُونَةَ بِٱلْعَدْلِ وَٱلشُّعُوبَ بِٱلِٱسْتِقَامَةِ))[٨] .

جاء في تفسيره : ((كل شيء في الوجود عليه أن يفرح ويبتهج مع أتقياء الله ، والسبب هو لأنه قد جاء للدينونة ، فهو يدين كل إنسان بالعدل والاستقامة))[٩].

نص ورد في سفر زكريا :

((وَأُدْخِلُ ٱلثُّلْثَ فِي ٱلنَّارِ، وَأَمْحَصُهُمْ كَمَحْصِ ٱلْفِضَّةِ، وَأَمْتَحِنُهُمُ ٱمْتِحَانَ ٱلذَّهَبِ. هُوَ يَدْعُو بِٱسْمِي وَأَنَا أُجِيبُهُ. أَقُولُ: هُوَ شَعْبِي، وَهُوَ يَقُولُ: ٱلرَّبُّ إِلَهِي))[١٠] .

وقيل أن هذا النص يُبيّن كيفية الحساب الأخروي للذين خلطوا العمل الصالح مع العمل السيء، فهم يُعذَّبون في جهنَّم ثم يخرجون منها[١١] .

نصان وردا في سفر ملاخي :

النص الأول : ((فَتَعُودُونَ وَتُمَيِّزُونَ بَيْنَ ٱلصِّدِّيقِ وَٱلشِّرِّيرِ، بَيْنَ مَنْ يَعْبُدُ ٱللهَ وَمَنْ لَا يَعْبُدُهُ))[١٢] .

وفُسِّر بأنَّ هذا التمييز بين الأبرار والأشرار سوف يكون يوم الدينونة (القيامة)[١] .

---

[١] يذكر د. أحمد سوسة : أن (سلاه) عند بعض اليهود معناه العالم السفلي، وهذا كما عند البابليين والسومريين ، وهو عالم للأموات يهبطون إليه ولا يصعدون ولا يخرج منه أحد، فلا حياة أخرى بعد الموت، وأن (سلاه) بمعنى الهاوية. انظر: العرب واليهود في التاريخ ، ص ٣٩٩ .

ومعنى الهاوية عند اليهود ((معناها في الأصل مكان الأموات وهي ترجمة كلمة [شئول] العبرانية ... وقد أعطى الكتاب المقدس بعض صفات الهاوية ، فهي تحت الأرض ، ولها أبواب ، وهي مظلمة ، إليها تذهب أرواح جميع الموتى بدون استثناء ، فيها يجري العقاب وفيها يعطى الثواب ... ويعني هذا أنهم آمنوا برعاية الله لأرواح الأموات وهم في الهاوية ومعرفته لمصائرهم. وآمنوا أيضا بالحياة الآخرة)). انظر: قاموس الكتاب المقدس، عند لفظة (هَاوِيَة) تحت حرف (هـ)، من النسخة الإلكترونية، ص٦٧٣. "هيئة التحرير: د. بطرس عبد الملك؛ د. جون ألكسندر طمسن؛ الأستاذ إبراهيم مطر"

[٢] المزامير ٤٩ : ١٤ ، ١٥ .

[٣] تفسير الموسوعة الكنسيَّة للعهد القديم ، ١٠ / ٥١٥ .

[٤] المزامير ٧٣ : ٢٥ .

[٥] تفسير الموسوعة الكنسيَّة للعهد القديم ، ١١ / ١٨٩ .

[٦] المزامير ٩٧ : ١ ـ ٣ .

[٧] تفسير الموسوعة الكنسيَّة للعهد القديم ، ١١ / ٣٦٦ .

[٨] المزامير ٩٨ : ٩ .

[٩] السنن القويم، الجزء المخصص لتفسير سفر المزامير ، ص١٩٢، تفسير الموسوعة الكنسيَّة للعهد القديم، ١١/ ٣٧٥.

[١٠] زكريا ١٣ : ٩ .

[١١] التلمود (عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين)، لحاخام كنيس برمنغهام د. آ . كوهن ، ص ٤٦٣ .

[١٢] ملاخي ٣ : ١٨ .

النص الثاني: ((فَهُوَذَا يَأْتِي ٱلْيَوْمُ ٱلْمُتَّقِدُ كَٱلتَّنُّورِ، وَكُلُّ ٱلْمُسْتَكْبِرِينَ وَكُلُّ فَاعِلِي ٱلشَّرِّ يَكُونُونَ قَشًّا، وَيُحْرِقُهُمُ ٱلْيَوْمُ ٱلْآتِي ... هَأَنَذَا أُرْسِلُ إِلَيْكُمْ إِيلِيَّا ٱلنَّبِيَّ قَبْلَ مَجِيءِ يَوْمِ ٱلرَّبِّ، ٱلْيَوْمِ ٱلْعَظِيمِ وَٱلْمَخُوفِ))[٢] .

ويوم الرَّب ، هو يوم القيامة ، جاء في قاموس الكتاب المقدَّس : ((ويوم الرب هو يوم الدينونة الأخير العام . وسيكون ذعرا وهلعا على الأشرار . وبردا وسلاما على الأبرار))[٣] .

نصان وردا في سفر يُوئِيل :

النص الأول : ((... لِيَرْتَعِدْ جَمِيعُ سُكَّانِ ٱلْأَرْضِ لِأَنَّ يَوْمَ ٱلرَّبِّ قَادِمٌ، لِأَنَّهُ قَرِيبٌ يَوْمُ ظَلَامٍ وَقَتَامٍ، يَوْمُ غَيْمٍ وَضَبَابٍ ... مِنْهُ تَرْتَعِدُ ٱلشُّعُوبِ ... قُدَّامَهُ تَرْتَعِدُ ٱلْأَرْضُ وَتَرْجُفُ ٱلسَّمَاءُ. اَلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ يُظْلِمَانِ، وَٱلنُّجُومُ تَحْجُزُ لَمَعَانَهَا . وَٱلرَّبُّ يُعْطِي صَوْتَهُ أَمَامَ جَيْشِهِ إِنَّ عَسْكَرَهُ كَثِيرٌ جِدًّا. فَإِنَّ صَانِعَ قَوْلِهِ قَوِيٌّ، لِأَنَّ يَوْمَ ٱلرَّبِّ عَظِيمٌ وَمَخُوفٌ جِدًّا، فَمَنْ يُطِيقُهُ؟))[٤] .

جاء في تفسيره: ((... يتحقق الأمر بالنسبة للأشرار في يوم الرب العظيم حيث يأتي ليدين المسكونة، فيكون لهم قتاماً وظلاماً بسبب ما حملوه في داخلهم مِن قتام الخطية وظلمتها))[٥] .

النص الثاني: ((وَأُعْطِي عَجَائِبَ فِي ٱلسَّمَاءِ وَٱلْأَرْضِ، دَمًا وَنَارًا وَأَعْمِدَةَ دُخَانٍ . تَتَحَوَّلُ ٱلشَّمْسُ إِلَى ظُلْمَةٍ، وَٱلْقَمَرُ إِلَى دَمٍ قَبْلَ أَنْ يَجِيءَ يَوْمُ ٱلرَّبِّ ٱلْعَظِيمُ ٱلْمَخُوفُ))[٦] .

نصوص وردت في سفر الأمثال :

النص الأول : ((هِيَ تَهْدِيكَ في سَيْرِكَ وتُحَافِظُ عَلَيْكَ فِي رُقَادِكَ . وَإِذَا ٱسْتَيْقَظْتَ فَهِيَ تُحَدِّثُكَ .لِأَنَّ ٱلْوَصِيَّةَ مِصْبَاحٌ، وَٱلشَّرِيعَةَ نُورٌ))[٧] .

ويرى الحاخام اليهودي د. آ. كوهن أنَّ هذا النص من نصوص البعث واليوم الآخر، ومِمَّا قالَه في شرحه له : ((مَن اكتسب أقوال التوراة، فقد اكتسب الحياة في العالم الآخر ... في اللحظة التي يغادر فيها الإنسان هذا العالم فلن يرافقه لا المال ولا الذهب ولا الأحجار الكريمة أو اللؤلؤ، لن يبقى معه سوى التوراة والأفعال الحسنة؛ لأنه قيل : تهديك في سيرك، تحافظ عليك في رقادك، عندما تمشي سترشدك في هذا العالم، وعندما تنام فهي تسهر عليك في القبر، وعندما تنهض فهي تتقدم معك في العالم الآخر))[٨] .

النص الثاني : ((كُنْ فِي مَخَافَةِ ٱلرَّبِّ ٱلْيَوْمَ كُلَّهُ لِأَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ ثَوَابٍ، وَرَجَاؤُكَ لَا يَخِيبُ))[٩] . وظاهر هذا النص يدل على الجزاء والثواب بعد البعث الأخروي، يقول ابن كمونة سعد بن منصور اليهودي : ((وعد كل شخص على طاعته ، ووعيده على عصيانه إنما هو في الآخرة وبعد الموت ولا بد))[١٠] .

النص الثالث : ((لِلْعَلُوقَةِ بِنْتَانِ: «هَاتِ، هَاتِ!». ثَلَاثَةٌ لَا تَشْبَعُ، أَرْبَعَةٌ لَا تَقُولُ: «كَفَا» : ٱلْهَاوِيَةُ، وَٱلرَّحِمُ

---

[١] تفسير سفر ملاخي (من تفسير وتأملات الآباء الأولين) جمع القمص تادرس يعقوب ، كنيسة الشهيد مار جرجس باسبورتنج، ص ٦١.

[٢] ملاخي ، ٤ : ١ ، ٥ .

[٣] قاموس الكتاب المقدس، عند لفظة (يوم الرب أو يوم الدينونة) تحت حرف (ي)، من النسخة الإلكترونية، ص٧٤٦، "هيئة التحرير : د. بطرس عبد الملك ؛ د. جون ألكسندر طمسن ؛ الأستاذ إبراهيم مطر" ، والفكر الديني ، ص ٩٧ ، د. حسن ظاظا .

[٤] يُوئِيل ٢ : ١ ـ ١١ .

[٥] تفسير سفر يُوئِيل (من تفسير وتأملات الآباء الأولين) جمع القمص تادرس يعقوب ، كنيسة الشهيد مار جرجس باسبورتنج ، ص ٢٠.

[٦] يُوئيل ، ٢ : ٣٠ ، ٣١ .

[٧] أمثال ، ٦ : ٢٢ .

[٨] التلمود (عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخامين) ، لحاخام كنيس برمنغهام د. آ. كوهن ، ص ٤٥٣.

[٩] أمثال ، ٢٣ : ١٧ ، ١٨ .

[١٠] تنقيح الأبحاث لملل الثلاث ، تحت عنوان (الاعتراض الخامس) ، لابن كمونة ، ص ٤٢ .

ٱلْعَقِيمُ، وَأَرْضٌ لَا تَشْبَعُ مَاءً، وَٱلنَّارُ لَا تَقُولُ: «كَفَا»))[١] .

ويذهب الحاخام د. آ. كوهن أنَّ هذا النص مِن أدلة البعث ، وذلك لربطه بين ذكر الرحم التي تلد وبين الأرض التي يخرج منها الأموات للقيامة ، فمِمَّا قال في ذلك : ((.. أي علاقة تربط بين القبر والرحم العاقر؟ يراد القول هنا: كما أن رحم الأم يتلقى ثم يعطي ، كذلك بالنسبة للقبر... إذا تلقى رحم الأم بصمت ولم تدع الطفل يخرج إلا وسط صراخ عنيف، فبالأحرى القبر الذي يتلقى أَجساد الموتى وسط البكاء والنحيب، سيعيدها مع البكاء والعويل! هذا هو الرد على الذين يعلنون أنه لم يرد ذكر القيامة في التوراة))[٢] .

نص ورد في سفر هوشع :

((هَلُمَّ نَرْجِعُ إِلَى ٱلرَّبِّ لِأَنَّهُ هُوَ ٱفْتَرَسَ فَيَشْفِينَا، ضَرَبَ فَيَجْبِرُنَا . يُحْيِينَا بَعْدَ يَوْمَيْنِ. فِي ٱلْيَوْمِ ٱلثَّالِثِ يُقِيمُنَا فَنَحْيَا أَمَامَهُ))[٣] .

قيل أنَّ هذا النص يدل على البعث بعد الموت[٤]، إلا أنَّ بعض النصارى يرى أن هذا النص بشارة من النبي هوشع لمجيء الفادي المخلص ربهم يسوع، ويفسرونه بما يعتقدونه من قيامة المسيح بعد الصلب[٥].

نص ورد في سفر المكابين الثاني ـ وهو مِن أسفار الأبوكريفا[٦] ـ :

((وفيما كانَ عَلَى آخرِ رَمَقٍ قَالَ إِنَّكَ أَيُّهَا الفاجِرُ تَسْلُبُنَا الحياةَ الدُّنْيَا ولكنَّ مَلِكَ الْعَالَمِينَ إِذَا مُتْنَا فِي سَبِيلِ شَرِيعَتِهِ فَسَيُقِمُنَا لِحياةٍ أَبديَّةٍ))[٧] .

جاء في مقدمة هذا السفر أنَّ فيه : ((تأكيداً قوياً للمجازاة في الحياة الأخرى ولقيامة الموتى))[٨] .

وقد استدل البعص بما ورد مِن إحياء لبعض الموتى في الدنيا كما ورد في أسفار الكتب الملحقة بأسفار موسى الخمسة [٩] ، منها :

ـ ما ورد في سفر الملوك الأول ، أن ابن أرملة مِن مدينة صيدا أحياه الله بسبب النبي إيليا ، جاء في السفر : ((مَرِضَ ٱبْنُ ٱلْمَرْأَةِ صَاحِبَةِ ٱلْبَيْتِ وَٱشْتَدَّ مَرَضُهُ جِدًّا حَتَّى لَمْ تَبْقَ فِيهِ نَسَمَةٌ . فَقَالَتْ لِإِيلِيَّا: «مَا لِي وَلَكَ يَا رَجُلَ ٱللهِ! هَلْ جِئْتَ إِلَيَّ لِتَذْكِيرِ إِثْمِي وَإِمَاتَةِ ٱبْنِي؟ .«فَقَالَ لَهَا: «أَعْطِينِي ٱبْنَكِ». وَأَخَذَهُ مِنْ حِضْنِهَا وَصَعِدَ بِهِ إِلَى ٱلْعُلِّيَّةِ ٱلَّتِي كَانَ مُقِيمًا بِهَا، وَأَضْجَعَهُ عَلَى سَرِيرِهِ ... فَتَمَدَّدَ عَلَى ٱلْوَلَدِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، وَصَرَخَ إِلَى ٱلرَّبِّ وَقَالَ: «يَارَبُّ إِلَهِي، لِتَرْجِعْ نَفْسُ هَذَا ٱلْوَلَدِ إِلَى جَوْفِهِ » فَسَمِعَ ٱلرَّبُّ لِصَوْتِ إِيلِيَّا، فَرَجَعَتْ نَفْسُ ٱلْوَلَدِ إِلَى جَوْفِهِ فَعَاشَ)) [١٠] .

ـ وما ورد في سفر الملوك الثاني : أنَّ ابن المرأة الشونمية أَحياه الله بسبب النبي اليشع ، جاء في السفر : ((وَدَخَلَ أَلِيشَعُ ٱلْبَيْتَ وَإِذَا بِٱلصَّبِيِّ مَيْتٌ وَمُضْطَجِعٌ عَلَى سَرِيرِهِ. فَدَخَلَ وَأَغْلَقَ ٱلْبَابَ عَلَى نَفْسَيْهِمَا كِلَيْهِمَا، وَصَلَّى إِلَى ٱلرَّبِّ . ثُمَّ صَعِدَ وَٱضْطَجَعَ فَوْقَ ٱلصَّبِيِّ

---

[١] أمثال ، ٣٠ : ١٥ .

[٢] التلمود (عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين) ، لحاخام كنيس برمنغهام د. آ. كوهن ، ص ٤٤٦ ـ ٤٤٧ .

[٣] هوشع ، ٦ : ١ ـ ٢ .

[٤] انظر : تاريخ الديانة اليهودية ، د. محمد خليفة حسن ، ص ١٦٠ .

[٥] انظر: تفسير سفر هوشع، مكسيموس صموئيل، ص ١٨، والسنن القويم، الجزء المخصص لتفسير سفر هوشع، وليم مارش، ص ١١ .

[٦] انظر : ص ١٤ في التعريف بأسفار الأبوكريفا .

[٧] سفر المكابين الثاني ، ٧ : ٩ .

[٨] الكتاب المقدس ، الطبعة الكاثوليكيَّة لسنة ١٩٩٢ ، العهد العتيق ، ج ٢ / ٧٦٩ .

[٩] انظر : كتاب السماء ، الأنبا يوأنس أسقف الغربية وتوابعها ، ص ١٣٣ .

[١٠] ملوك أول ١٧ : ١٧ ـ ٢٤ .

وَوَضَعَ فَمَهُ عَلَى فَمِهِ، وَعَيْنَيْهِ عَلَى عَيْنَيْهِ، وَيَدَيْهِ عَلَى يَدَيْهِ، وَتَمَدَّدَ عَلَيْهِ فَسَخُنَ جَسَدُ ٱلْوَلَدِ ... فَعَطَسَ ٱلصَّبِيُّ سَبْعَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ فَتَحَ ٱلصَّبِيُّ عَيْنَيْهِ))[١].

الفصل الثالث : عقيدة البعث بعد الموت في التلمود وأقوال الحاخامات .

قد أفصح التلمود[٢] عن الإيمان بالبعث بعد الموت واليوم الآخر ، فقد ذَكر الحاخام والفيلسوف الألماني اليهودي بوليوس غوتمان [توفي سنة ١٩٥٠م في القدس] : ((أنَّ التلمود بيَّن أنَّ الحياة الأبديَّة سيتم تحقيقها مِن خلال الإيمان بالآخرة، وأنَّ الجزاء سيحدث فقط بعد عملية بعث الجسد، وأنَّ العالم الآتي هو مكان الثواب والعقاب، وأنَّ اليهودي الأصلي لم يفقد إيمانه بالآخرة .... حياتنا في هذا العالم مجرد إعداد سواء مِن ناحية موضوع بعث الموتى أو موضوع خلود الروح . وبحسب مقولة مِن التلمود، فإن هذا العالم هو الدهليز الذي يقوم فيه الإنسان بإعداد نفسه لدخول قاعة الولائم في العالم الآتي)) [٣] .

وترى اليهودية الحاخاميَّة أنَّ الإيمان ببعث الموتى إحدى العقائد الأساسيَّة في اليهودية، وأحد أسس الإيمان، كما ترى أن البعث بعث للروح والجسد[٤] .

ومِمَّا جاء في التلمود فيما له تعلّق بالإيمان بالبعث بعد الموت واليوم الآخر :

((ربي قال : ما هي الطريقة القويمة التي يجدر بالإنسان اختيارها . هي تلك التي تمجد سالكها . وترفع مقامه بين الناس . إحرص على الفرض الخفيف حرصك على الفرض الثقيل . لأنك لا تعلم قيمة أجر الفروض . واحسب خسارة الفرض بجانب أجره . وملذة المعصية بجانب قصاصها . تأمل في ثلاثة أمور فلا تصل إلى سبيل المعصية . اعلم ما فوقك . عين ترى وأذن تسمع وكل أعمالك محصية في سِفر))[٥].

---

[١] ملوك ثاني ٤: ٣٢ ـ ٣٧ .

[٢] جاء في مقدمة كتاب التلمود أصله وتسلسله وآدابه لشمعون مويال، ص٤٧، و١٠٨: ((أما التلمود فهو عبارة عن التقاليد والتعاليم الشفاهية التي ألقاها موسى النبي على أُمته أثناء تدوين التوراة، فلتقاها الخلف عن السلف بالحفظ، إلى أن دونها ربِّي يهوذا هناسي ومن جاء بعده)) .

ينقسم التلمود إلى قسمين : المشناة ، وهو المتن ، والجمارا ، وهو شرح المتن .

ومتن (المشناة) ، هو عبارة عن مسائل تشريعيَّة وقانونيَّة وأحكام (الفقه) وتُسمَّى (هالاخاه) ، وشروح هذه المسائل هي (الجمارا) وفيها المواعظ والعقائد والأنبياء والملائكة والطقوس وأخبار القديسين والأخلاق والقصص والتراث الشعبي اليهودي ، وتُسمَّى عندهم (أجَّاداه) . انظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، د.عبد الوهاب المسيري ، ٥/ ١٢٦، ١٤٦، والأثر العقدي للقرآن الكريم على كتب الأجَّاداه اليهودية ، د. إسماعيل عبد المحسن، ص٦٨٣، ٦٩١ ـ ٦٩٥ ، العدد (٨٧) ، مجلة علوم الشريعة والدراسات الإسلامية ، جامعة أم القرى .

وللتلمود مكانة عالية عند أغلب الجماعات اليهودية ، خاصة مِنذ بداية القرن التاسع الميلادي ، ثُم زادت هذه الأهميَّة أثناء انحطاط الحياة العقلية والفكرية اليهودية ، والذي بدأ في القرن السادس عشر الميلادي ، حتى أصبح مرجعاً أَساسياً لهم إلى وقتنا المعاصر . انظر: التلمود لحاخام كنيس برمنغهام د. آ كوهن، ص ٩ ، والتلمود تاريخه وتعاليمه، لظفر الإسلام خان ، ص٥٣ ـ ٥٥ ، وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية للدكتور المسيري ، ٥ / ١٢٤ ، إسرائيل والتلمود ، لإبراهيم خليل أحمد ، ص ٢٠ .

ويُبيِّن جينزبرج أهميَّة التلمود عند اليهود، فيقول : ((على صفحات التلمود وجدت أجيال اليهود المتعاقبة إشباعاً لأعمق أمانيها الدينية، وكذلك وجد اليهود في التلمود نافذتهم لأسمى استلهاماتهم الفكرية .. ورغم أن العالم قد انقطع عن قرونه الماضية ، فإنَّ التلمود لا يزال بعد التوراة هو القوة الروحية والأخلاقية المثمرة في الحياة اليهودية)) . التلمود شريعة بني إسرائيل (حقائق ووقائع) ، ص ٥، ترجمة وإعداد : محمد صبري .

ويقول أدين شتاينسالتز : ((التوراة هي مفتاح القبة في اليهوديَّة ، ولكن التلمود هو الركن المركزي الذي يرتفع من القواعد ، ويسند بناءها الفكري والروحي . وباعتبار التلمود محور الارتكاز للإبداعية والحياة القومية ، فهو في اعتبارات كثيرة الكتاب الأهم في الثقافة اليهودية . وما مِن نص آخر أحدث ـ نظرياً وعملياً ـ له تأثير مُماثل للتأثير الذي مارسه التلمود على الثقافة اليهودية ، مكوناً بذلك مضمونها الروحي ، ومقدماً دليلاً للسلوك)) . انظر : مدخل إلى التلمود ، أدين شتاينسالتز ، ص ١١ ، ترجمة د. فينيتا بوتشيفا الشيخ .

[٣] كتاب فهم التلمود، فصل: الأفكار الدينية في اليهودية التلموديَّة ، ألان كوري، ص٤٥١، ٤٥٢ ، ترجمة د. سامي الإمام .

[٤] موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، د. عبد الوهاب المسيري ، ٥ / ٢٣٨ .

[٥] المشنة الأولى مِن الفصل الثاني مِن "فصول الآباء" . انظر: التلمود أصله وتسلسله وآدابه ، ص ١٤٤ .

وفصول الآباء مِن فصول التلمود ، يدخل تحت قسم (سيدير زيراعيم) ، وقد كتب مقدمته الطبيب اليهودي موسى بن ميمون . ولهذه الفصول أهميَّة

جاء في شرح هذا النص التلمودي: ((... "هي التي تُمجِّد سالكها" قصد هنا المجد السماوي والأجر العتيد الذي وعد به أئمة التلمود لمن عمل صالحاً وسلك بحسب فروض الناموس ، ... "واحسب خسارة الفرض بجانب أجره" في العالم الآتي ... "وملذة المعصية بجانب قصاصها" وقت الدينونة ..."اعلم ما فوقك" أي راقب الدَّيان المشرف على أعمالك ... " وكل أعمالك محصية في سِفر"))[١] .

وفي التلمود ـ أيضاً ـ : ((وكل مَن تولى أعمال الجمهور فليشتغل فيها لوجه الله لأن كرامات آبائهم تساعدهم وسيدوم برهم إلى الأبد))[٢] .

جاء في شرحه: ((وكل مَن تولى أعمال الجمهور" كجمع الصدقات وتوزيعها وإدارة الأوقاف ... "فليشتغل فيها لوجه الله" أي مجاناً بلا مقابل أجر..." لأن كرامات آبائهم تساعدهم" أي آباء الأمة الإسرائيليَّة : إبراهيم وإسحاق ويعقوب والأنبياء ..."سيدوم برهم إلى الأبد"... ستخلد لهم في العالم الأبدي))[٣] .

وفيه : ((اليوم قصير ، والعمل كثير ، والفعلة كسالى ، والأجر عظيم، وصاحب البيت مُلِحّ))[٤].

جاء في شرحه:((... "والأجر عظيم" أي أنَّ الأجر المخبوء للقائمين بالوصايا الربانية في العالم الآتي، هو فوق ما تعطيه أرباب الأعمال في هذا العالم. "وصاحب البيت مُلِحّ" عني بذلك الإله ، "مُلحّ" أي يطالب بإتمام ما فرضه))[٥] .

وفيه ـ أيضاً ـ : ((... واعلم أن وفاء أجور الصالحين في العالم الآتي))[٦] ، ومعناه عندهم أنَّ ((الإسرائيلي لا ينجو ولا ينال الخلود في جنان النعيم ما لم يتمِّم كل ما ورد في التوراة من الأوامر))[٧] .

وفي التلمود ـ أيضاً ـ : ((... أمّا منشأك فنطفة نتنة . وأمَّا مصيرك فتراب ورمة ودودة . وأمَّا محاسبتك فستكون أمام ملك ملوك الملوك الأقدس مبارك هو))[٨].

وفيه: ((مَن نجَّس المقدسات، واستخف بالأعياد، وأخجل صاحبه جهاراً، واستهان بعهد أبينا إبراهيم، وعلَّم أوجهاً في الناموس لا تطابق الشرع ، مهما كانت درجة علمه وإحساناته ، فليس له نصيب مِن العالم الآتي))[٩] ، ومعنى ((..." فليس له نصيب مِن العالم الآتي" أي أنه لا يدخل الجنَّة))[١٠] .

وفيه : ((... والحرية قد أعطيت وبالرحمة يدان العالم ...))[١١] ، ومِمَّا جاء في شرح هذا النص : أنَّ الإنسان حر مختار في أعماله ، يتبع طريق الخير، أو يسلك سبيل الضلال ، فهذه الحرية هي التي توجب

كبيرة عند اليهود ، فيُسمُّونها بـــ(الآداب الإلهيَّة) ، ويتلونها في معابدهم أيام السبت الفاصلة بين (عيد الفصح) و (عيد شابوعوت) بالتلحين والتجويد .

(عيد الفصح) هو أول أعياد اليهود بحسب الترتيب الشهري ، يبدأ في الخامس عشر من شهر نيسان (إبريل) ، ويستمر سبعة أيام في إسرائيل (فلسطين المحتلة) ، وثمانية أيام خارجها .

و (عيد شابوعوت) ، يُعرف بأسماء عديدة ، منها (عيد الأسابيع) و (عيد الحصاد) و (عيد الحج) و (عيد نزول التوراة) ، ويقع هذا العيد بعد خمسين يوماً مِن صباح اليوم التالي ليوم السبت الداخل في (عيد الفصح) .

انظر: التلمود أصله وتسلسله وآدابه، ص ١٠٨، ١١١، وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ٥/ ٢٦٨ ، ٢٧٣ .

[١] التلمود أصله وتسلسله وآدابه ، ص ١٤٤ ـ ١٤٦ .

[٢] المشنَّة الثانية مِن الفصل الثاني من فصول الآباء . التلمود أصله وتسلسله وآدابه ، ص ١٤٦ ، ١٤٧ .

[٣] التلمود أصله وتسلسله وآدابه ، ص ١٤٨.

[٤] المشنّة العشرين مِن الفصل الثاني مِن "فصول الآباء" . التلمود أصله وتسلسله وآدابه ، ص ١٦٧.

[٥] التلمود أصله وتسلسله وآدابه ، ص ١٦٧.

[٦] المشنَّة الحادية والعشرين مِن الفصل الثاني مِن "فصول الآباء" . التلمود أصله وتسلسله وآدابه ، ص ١٦٧.

[٧] التلمود أصله وتسلسله وآدابه ، ص ١٦٨.

[٨] المشنَّة الأولى مِن الفصل الثالث مِن "فصول الآباء". التلمود أصله وتسلسله وآدابه ، ص ١٧٦.

[٩] المشنَّة الخامسة عشرة مِن الفصل الثالث مِن "فصول الآباء". التلمود أصله وتسلسله وآدابه ، ص ١٩٠.

[١٠] التلمود أصله وتسلسله وآدابه ، ص ١٩١.

[١١] المشنَّة الثانية والعشرين مِن الفصل الثالث مِن "فصول الآباء" . التلمود أصله وتسلسله وآدابه ، ص ١٩٧.

الأجر والجزاء ، ولولاها لَما جازت الدينونة على الإنسان . إلا أنَّ الديان بالرحمة يدين العالم [١] .

وفي التلمود ـ أيضاً ـ : ((... والسجل مفتوح، واليد تكتب ، والجباة يدورون في كل يوم ويجبون مِن الإنسان ، علم أم لم يعلم ، ولديهم ما يستندون عليه، والحكم حكم العدل ، والكل جاهز للوليمة))[٢].

وجاء في شرحه : ((..."والسجل مفتوح" لتسجيل الأعمال على عاملها . "واليد تكتب" أي أن الإنسان نفسه يسجل عمله فيه بيده ، وهذا أساس الاعتقاد الوارد غير مرة في التلمود ، أي أن روح الإنسان تصعد في وقت نومه إلى السماء وتكتب أعمالها اليومية خيرها وشرها لتحاسب عليها بعد الوفاة ... " والكل جاهز للوليمة" أي أن مصير الجميع مِن أبرار وأشرار إلى النعيم الخالد، فالأبرار يتمتعون به بعد الوفاة مباشرة، والأشرار بعد استيفائهم الجزاء الذي حكم به عليهم))[٣].

وجاء في التلمود : ((معاناة الصالح في هذا العالم هي عقاب له على الآثام التي ارتكبها ، وتوفيق الشرير هو مكافأة له عن الأعمال الطيبة التي قام بها؛ ويبقى الجزاء النهائي لهما مؤجلاً إلى العالم الآتي))[٤] .

وفيه ـ أيضاً ـ : ((الشخص الشرير الذي فعل بعض الأعمال الصالحة تتم مكافأته في هذه الحياة الدنيا كما لو كانوا أشخاصاً نفذوا التوراة بشكل كامل، لهذا قد تتم معاقبتهم في العالم الآخر عن خطاياهم دون توقف. بينما الشخص الصالح الذي ارتكب بعض الخطايا سوف يعاني في الدنيا كما لو كان شخصاً قام بحرق القانون ، لذلك سوف يتمتع بالمكافأة في العالم الآخر دون توقف))[٥] .

ويُعلق صاحب كتاب فهم التلمود على هذا النص بقوله : ((فإن العقاب الحقيقي في العالم الآخر ، لذلك فإن الوجود السريع في الحياة الدنيا لم يكن وقتاً كافياً لمكافأة الصالح ولعقاب المخطئ))[٦].

ويذكر الحاخام د. آ. كوهن بعض أقوال الحاخامات في الإيمان بعقيدة البعث بعد الموت ـ زيادةً على ما ورد مِن أدلة توراتية وتلمودية في ذلك ـ فيقول :((...دعماً لهذا الموقف انضمت حجج أخرى إلى مصادر التفسير الحاخاميَّة: «سيقول لنا أحدهم إن الأموات لن يعودوا إلى الحياة ، فاذكروا له مثل إيليا .

كان هرطقي يقول للحاخام غاماليل : تدَّعون أن الأموات سيعودون إلى الحياة ، غير أنهم تحولوا إلى تراب ، وهل يمكن للتراب أن تدبّ فيه الحياة؟... فقال الحاخام : ... ويل لكم أنتم يا من تؤمنون أن الأموات لا يحيون، لأن أولئك الذين لا يوجدون لا يولدون. ما أسهل أن يعود إلى الحياة أولئك الذين سبق وعاشوا .

وعزَّى الحاخام "جوزي بن خلفتا" أحد سكان سيبفوريس قد فَقَد ابنه ، وكان إلى جانبه هرطقي ، قال له : بما أَننا مقتنعون بإيماننا في ربِّ السماء ، فإنَّك ستعود وترى ابنك في العالم الآخر))[٧] .

وأنَّ الحاخام يوسف بن الحاخام جوزي بن ليفي عند مرض موته ذكر أنَّ العالم الآخر عالماً مصححاً، يعطي للشهداء كرامة وإجلالاً لا يمكن لأحد بلوغهما، وأنَّ الآلام التي تعرض لها الأبرياء والحرمان المطبق المقصود سيشكلان العالم الأفضل لتقييم الرجال مِن أجل قبولهم في العالم الآخر ... تسطع هناك شمس

---

[١] التلمود أصله وتسلسله وآدابه ، ص ١٩٨. بتصرف

[٢] المشنّة الثالثة والعشرين مِن الفصل الثالث مِن "فصول الآباء" . التلمود أصله وتسلسله وآدابه ، ص ١٩٩.

[٣] التلمود أصله وتسلسله وآدابه ، ص ١٩٩ ـ ٢٠١ .

[٤] فهم التلمود ، ألان كوري ، ص ٤٥٧ .

[٥] المرجع السابق ، فهم التلمود ، ص ٥١٠ .

[٦] المرجع السابق ، فهم التلمود ، ص ٥١٠ .

[٧] التلمود (عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين) ، لحاخام كنيس برمنغهام د. آ كوهن ، ص ٤٤٧ .

العدالة الإلهيَّة التامة ، مِمَّا يعطي للعالم الآخر رونقه الخاص[١] .

ويقول الحاخام يهودا الأمير : ((مَن يقبل ملذات هذا العالم سيُحرم مِن ملذات العالم الآخر، ومَن يرفض ملذات هذا العالم سيحصل على تلك الموجودة في العالم الآخر))[٢] .

ويذكر الحاخام د. آ. كوهن مثلاً شعبياً يهودياً يستدلون به على وقوع البعث واليوم الآخر، وهو ((ليس لكل واحد الأهليَّة لوليمتين))، والمقصود بالوليمتين السعادة والفرح في هذا العالم أو في العالم الآخر[٣].

وهناك مقولة حاخاميَّة يهودية ، تقول : ((العالم الآخر لا يشبه هذا العالم . في العالم الآخر لا نأكل ولا نشرب ولا ننجب أطفالاً ، لا تُقام أي صفقات أو معاملات، لا حسد ولا حقد ولا منافسة، يجلس الصالحون على عروشهم، التاج على رؤوسهم ويتذوقون مجد الشيخينا))[٤] .

وقد صرَّح بعض علماء اليهود بأنَّ الإيمان بالبعث بعد الموت والجزاء واليوم الآخر مِن أساسيَّات العقيدة اليهودية، يقول ابن كمونة اليهودي ـ وهو من علمائهم [توفي في القرن السابع حوالي ٦٨٣هـ] ـ مُبيّناً معتقدات اليهود ((اعتقاد التوحيد وترك عبادة الأصنام، وأن لا يُشركوا بالله شيئاً...، أنَّه هو الذي يُميت يُحيي ويُمرض ويشفي، ولا منجي مِن قدرته...

و أنَّ ثواب الطاعة هو الخلود في نعيم الجنَّة والعالم الآتي، وعقاب المعصية هو العذاب في جهنَّم مِن غير خلود لمعتقد هذه الشريعة، وإن كان عاصياً))[٥].

وقال ـ أيضاً ـ : ((... ولهذا كانت اليهود معتقدة ومُقرَّة بالبعث والنشور للأموات وببقاء النفس بعد موت الأجساد ، وتناقلوا بذلك خلفاً عن سلف ، وترحموا على موتاهم ، وأذعنوا بالتوبة عند ظنهم حلول الأجل، ولقنوا مَن أوجبوا قتله ، حداً أو قصاصاً ، عندما يريدون قتله، أن يسأل الله تعالى أن يجعل قتله كفارة عن ذنبه، بحيث يتخلص من عقاب الذنب في الآخرة .وأوجبوا ذِكر الإيمان بإحياء الموتى في الصلاة وغير الصلاة، وعند اجتيازهم بمقابر أمتهم ، كما ذكرتُ ذلك عند حكاية معتقداتهم ، وقد أكثر أحبارهم وعلماؤهم مِن ذكر جزئيات أحوال الجنَّة والنار ورتبوها وكرروا ذلك))[٦].

ويقرر موسى بن ميمون ـ كبير أطباء الدولة الأيوبيَّة في مصر توفي بالقاهرة ١٢٠٤م ـ أنَّ البعث والقيامة مِن الأموات مِن الأصول الثلاثة عشر ، والتي هي أركان الإيمان اليهودي، فقال: ((الثالث عشر: أنا أؤمن إيماناً كاملاً بقيامة الموتى ، في الوقت الذي تنبعث فيه بذلك إرادة الخالق ، تبارك اسمه ، وتعالى ذكره الآن وإلى أبد الآبدين))[٧].

ويقول سعديا الفيومي اليهودي : ((إنَّ إحياء الموتى الذي عرَّفنا ربنا أنه يكون في دار الآخرة للمجازاة فذلك مِما أُمتنا مجمعة عليه ... لأن المقصود من جميع المخلوقين هو الإنسان ، وسبب تشريفه الطاعة، وثمرتها الحياة الدائمة في دار الجزاء ... فلا نعلم

---

[١] المرجع السابق ، التلمود ، د. آ . كوهن ، ص ٤٥١ ، ٤٥٢. بتصرف .

[٢] المرجع السابق ، التلمود ، لحاخام كنيس برمنغهام د. آ . كوهن ، ص ٤٥٢.

[٣] المرجع السابق ، التلمود ، لحاخام كنيس برمنغهام د. آ . كوهن ، ص ٤٥٢.

[٤] المرجع السابق ، التلمود ، لحاخام كنيس برمنغهام د. آ . كوهن ، ص ٤٥٢ .

[٥] تنقيح الأبحاث للملل الثلاث ، الباب الثاني (في أدلة اليهود على نبوة موسى)، لابن كمونة سعد بن منصور، ص٢٦.

[٦] المرجع السابق ، تنقيح الأبحاث لملل الثلاث ، تحت عنوان (الاعتراض الخامس) ، لابن كمونة ، ص ٤٢ .

[٧] انظر: الفكر الديني اليهودي، د. حسن ظاظا، ص١٣٤، ١٣٥، والتأثير الإسلامي في الفكر اليهودي، د. محمد جلاء إدريس، ص ٦٩

يهودياً يخالف على هذه الأمانة ، ولا يستصعب عند عقله كيف يحيى ربّه الموتى إذ قد صحّ له أنَّه خلق شيئاً لا مِن شيء فلا يجوز أن يستعسر له أن يعيد شيئاً مِن أشياء متفرّقة أو متحلّلة ، ثم كتب لنا إحياء الموتى في وقت ، وأقام لنا أنبياؤه عليه البراهين))[١].

وقال ـ أيضاً ـ : ((ورأينا إحياء الموتى ولا شاهد يدفعه لأنه ليس نقول يحيون من ذواتهم ، وإنما نقول إنما خالقهم يحييهم ، ثم لا العقل يردّه من أجل أن إعادة شيء قد كان فتفرَّق أقرب من المعقول من اختراع شيء لا من شيء ، ثم لا نص آخر يمانعه بل النص يقوّيه ... ثم لا أثر يوجب تأويله بل الاثار جميعاً مؤيّدة له وجب تركه بحاله على فصيح النّص أن الله يحيى موتى أمّته في وقت))[٢] .

الفصل الرابع : مسائل متعلِّقة بالبعث بعد الموت عند اليهود :

المسألة الأولى) اعتقاد بعض اليهود بوقوع البعث مرتين للصالحين منهم :

البعث الأول في زمن مسيحهم المنتظر[٣]؛ على وجه المعجز لمسيحهم وكرامة لصالحيهم الأموات، والبعث الثاني في القيامة العامة لكل النَّاس، الصالحين منهم والطالحين، للجزاء بالثواب الأبدي على الطاعة، وبالعقاب على المعصية[٤] .

المسألة الثانية) تخصيص البعث لصالحيهم فقط :

البعث بعد الموت هو مصير الأموات جميعاً ، إلا أنَّ بعض حاخامات اليهود يرون أنَّ البعث بعد الموت خاص بالصالحين منهم فقط ؛ لأنَّ الحياة الأخروية في اعتقادهم أنها مكافأة مضمونة لمن يستحقها ، ولا يستحقها إلا الصالحون ، جاء في كتاب التلمود للحاخام د. كوهن : ((أولئك الذين ولدوا فمصيرهم الموت ، ومصير الأموات العودة إلى الحياة ، ((هِيَ جَدِيدَةٌ فِي كُلِّ صَبَاحٍ . وأَمَانَتُكَ عَظِيمَة))[٥] ، بما أنك تجددنا كل صباح ، فنحن نعرف أَن إخلاصك كبير، مِن أجل قيامة الموتى ، يبدو أن هذا ينطوي على العموميَّة ... حاخامات آخرون يعتبرون الحياة المستقبليَّة (الآخرة) بمثابة المكافأة المضمونة فقط لمن يستحقها...لأنها تخص الصالحين دون الأشرار... مَن يستخدم نور التوراة فسيحيا نورها في الآخرة))[٦].

وبعض الحاخامات يخُص بذلك فقط مَن دُفن مِن الصالحين في أرض إسرائيل (فلسطين المحتلة)، جاء في كتاب التلمود للحاخام د. كوهن : ((الاعتقاد السائد قديماً أَن هذا الحدث الهام ستكون الأرض المقدسة مسرحاً له. كان بعض الحاخامات المتصلِّبين مقتنعين أَنَّ أولئك وحدهم الذين دُفنوا، سيشاركون في الحياة الآخرة ، وأولئك الذين ماتوا خارج أرض إسرائيل لن يعودوا إلى الحياة ، لأنه قيل : ((أُهْبِطُكِ مَعَ ٱلْهَابِطِينَ فِي ٱلْجُبِّ، إِلَى شَعْبِ ٱلْقِدَمِ، وَأُجْلِسُكِ فِي أَسَافِلِ ٱلْأَرْضِ فِي ٱلْخِرَبِ ٱلْأَبَدِيَّةِ مَعَ ٱلْهَابِطِينَ فِي ٱلْجُبِّ، لِتَكُونِي غَيْرَ مَسْكُونَةٍ، وَأَجْعَلُ فَخْرًا فِي أَرْضِ ٱلْأَحْيَاءِ))[٧]. "أولئك الذين ماتوا في بلاد مجدي سيحيون دون الآخرين"))[٨] ؛ لذا فإنهم يُطالبون بأن تعود رفات كل

---

[١] الأمانات والاعتقادات ، سعديا الفيومي، بداية المقالة السابعة تحت عنوان (في إحياء الموتى في دار الدنيا) ، ، ص ٢١١ ، وفصَّل في مسألة إيمان اليهود بالجزاء الأخروي في المقالة التاسعة تحت عنوان (في الثواب والعقاب الأخروي) ص ٢٥٥ ـ ٢٨١ .

[٢] المرجع السابق ، الأمانات والاعتقادات ، سعديا الفيومي ، ص ٢١٣.

[٣] ويقصدون بذلك قيام الأموات الصالحين من اليهود في زمن مسيحهم المنتظر (زمن مجد الشيخينا) ، وفيه ينتصرون على أعدائهم . انظر إلى عقيدة اليهود في الماشيح (المسيح المنتظر المخلص) : وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، د. عبد الوهاب المسيري ، ٥ / ٢٩٤ .

[٤] تنقيح الأبحاث للملل الثلاث ، الباب الثاني (في أدلة اليهود على نبوة موسى)، لابن كمونة ، ص ٢٧ .

[٥] مراثي إرميا ، ٣ : ٢٣ .

[٦] التلمود (عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين) ، لحاخام كنيس برمنغهام د. آ كوهن، ص ٤٤٨ .

[٧] حزقيال ٢٦ : ٢٠ .

[٨] التلمود (عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين) ، ص ٤٤٨ ، ٤٤٩.

الصالحين وتدفن في فلسطين ، وإن لم يستطيعوا فإنَّ الربّ هو الذي سيتولَّى نقل رفاتهم إلى الأرض المقدَّسة قبل البعث [١] .

المسألة الثالثة) اعتقاد بعضهم أن الصالحين منهم يقومون من قبورهم ليسوا عراة :

وذهب بعض اليهود إلى أن صالحيهم فقط هم مَن يقومون من قبورهم ليسوا عراة كما دفنوا بل تغطيهم الثياب، فقد ذكر الحاخام اليهودي د.آ. كوهن، أنَّ الملكة كليوباترة سألت الحاخام مائير، فقالت: ((أعرف أنَّ الأموات سيعودون للحياة لأنه مكتوب ((سيزهر البشر في المدينة مثل عشب الأرض))[٢]. لكن عندما ينهضون خارج القبر هل سيكونون عراة أم يرتدون ثياباً؟ أجاب : يمكن تشبيههم بالقمح : تغرس حبة القمح عارية في الأرض ، وتخرج منها سنبله لابسة حلَّة جديدة بهية ، فكم بالأحرى سيكون الشيء نفسه للصالحين الذين دفنوا وتغطيهم ثيابهم))[٣] .

المسألة الرابعة) اختلافهم في هيئة البعث :

اختلف اليهود في هيئة البعث بعد الموت ، هل هو للأبدان فقط ، أو للأرواح فقط ، أو لهما معاً ؟.

و قد ذكر ابن كمونة اليهودي أن كثيراً من علماء اليهود ذهبوا إلى أنَّ البعث للأرواح وليس للأبدان، وأن الثواب الأبدي والعقاب إنما هو للأنفس المجردة بعد خراب أَجسادها، فهما روحانيان، وليسا بجسمانيين[٤].

ومِن أدلتهم في ذلك ، ما جاء في سفر الجامعة:((فَيَرْجِعُ ٱلتُّرَابُ إِلَى ٱلْأَرْضِ كَمَا كَانَ، وَتَرْجِعُ ٱلرُّوحُ إِلَى ٱللهِ ٱلَّذِي أَعْطَاهَا))[٥] ، وما جاء في سفر أيوب : ((أَمَّا أَنَا فَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّ وَلِيِّي حَيٌّ، وَٱلْآخِرَ عَلَى ٱلْأَرْضِ يَقُومُ، وَبَعْدَ أَنْ يُفْنَى جِلْدِي هَذَا، وَبِدُونِ جَسَدِي أَرَى ٱللهَ))[٦] .

ويبيّن شيخ الإسلام ابن تيميَّة أن القول بالبعث للأرواح دون الأبدان هو اعتقاد متفلسفة اليهود، فقال: ((المعاد للنفس الناطقة بالموت فقط وأن الأبدان لا تعاد وهذا لم يقله أحد من أهل الملل لا المسلمين ولا اليهود ولا النصارى بل هؤلاء كلهم متفقون على إعادة الأبدان وعلى القيامة الكبرى ولكن من تفلسف من هؤلاء فوافق سلفه من الصابئة والفلاسفة المشركين على أن المعاد للروح وحده))[٧] .

وبعض اليهود ذهب إلى أَنَّ البعث بعد الموت يكون للأبدان[٨]، يقول شيخ الإسلام ابن تيميَّة : ((أما الكافر فإن اليهود والنصارى ينكرون الأكل والشرب والنكاح في الجنة، يزعمون أَنَّ أهل الجنة يتمتعون بالأصوات المطربة والأرواح الطيبة مع نعيم الأرواح، وهم يقرون مع ذلك بحشر الأجساد مع الأرواح ونعيمها وعذابها))[٩].

وقد أُستدل على ذلك بما جاء في إشعياء : ((تَحْيَا أَمْوَاتُكَ، تَقُومُ ٱلْجُثَثُ. ٱسْتَيْقِظُوا، تَرَنَّمُوا يَا سُكَّانَ ٱلتُّرَابِ))[١٠]، وفي المزامير: ((أَمَّا أَنَا فَبِالْبِرِّ أَنْظُرُ وَجْهَكَ . أَشْبَعُ إِذَا ٱسْتَيْقَظْتُ بِشَبَهِكَ))[١١]، وفي إرميا : ((هُوَ يُحَاكِمُ كُلَّ ذِي جَسَدٍ))[١٢] .

---

[١] المرجع السابق : التلمود (عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين) ، د. آ كوهن ، ص ٤٤٩ .

[٢] المزامير ٧٢ : ١٦ .

[٣] التلمود (عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين) ، لحاخام كنيس برمنغهام د. آ كوهن ، ص ٤٥٠.

[٤] المرجع السابق : تنقيح الأبحاث للملل الثلاث ، ص ٢٧ .

[٥] الجامعة ١٢ : ٧ .

[٦] أيوب ، ١٩ : ٢٥ ـ ٢٦ .

[٧] الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، شيخ الإسلام ابن تيميَّة ، ٦ / ١٠.

[٨] انظر : جهود الإمامين ابن تيميَّة وابن قيم الجوزيَّة في دحض مفتريات اليهود ، سميرة عبد الله بناني، ص ٥٢٣.

[٩] مجموع الفتاوى ، لشيخ الإسلام ابن تيميَّة ، ٤ / ٣١٣ ، ٣١٤ .

[١٠] إشعياء ، ٢٦ : ١٩ .

[١١] المزامير ١٧ :١٥ .

[١٢] إرميا ٢٥ : ٣١ .

المسألة الخامسة) اختلافهم في كيفية الترتيب الذي سيعاد به تكوين الجسم اثناء البعث :

وحصل الخلاف بينهم في كيفية بعث أبدان الأموات، وما هو الترتيب الذي سيعاد به تكوين الجسم البشري ، وهذا الخلاف بين مدرستين يهوديتين كبرى؛ مدرسة هِلّيل ، ومدرسة شامَّاي[١] .

فذهبت مدرسة شامَّاي إلى أنَّ : ((تكوين جسم الكائن البشري في العالم الآخر ، كما هو عليه في هذا العالم . هنا يظهر الجلد واللحم أَولاً ، ومن ثم الأعصاب والعظام . وفي العالم الآخر تسبق الأعصاب والعظامُ الجلدَ واللحم ؛ لأنه قيل في رؤيا حزقيال عن الأموات : " ونَظَرْتُ وَإِذَا بِٱلْعَصَبِ وَٱللَّحْمِ كَسَاهَا، وبُسِطَ ٱلْجِلْدُ علَيْهَا مِنْ فَوْقُ، وَلَيْسَ فِيهَا رُوحٌ "[٢] كان الحاخام جوناثان يقول : إنهم يشبهون كمن يذهب إلى الحمام ؛ ما يلبسه في المقام الأول يستعيده قبل لبسه الأشياء الأخرى)) .

أمَّا مدرسة هلّيل فذهبت إلى أنَّ : ((التكوين في العالم الآخر شبيه كما هو في هذا العالم . هنا يظهر الجلد واللحم أَولاً، وفي المقام الأخير تأتي الأعصاب والعظام، سيكون الشيء نفسه في العالم الآخر، هذا ما يقوله أيوب : " أَلَمْ تَصُبَّنِي كَٱللَّبَنِ، وَخَثَّرْتَنِي كَٱلْجُبْنِ؟ كَسَوْتَنِي جِلْدًا وَلَحْمًا، فَنَسَجْتَنِي بِعِظَامٍ وَعَصَبٍ"[٣] ولم يكن مكتوباً : أنت صبيتني ، بل وليس مكتوباً ستجمدني بل لقد جمدتني وليس مكتوباً ستكسوني بالجلد واللحم، بل لقد كسوتني جلداً ولحماً، والأمر يشبه كأساً مملوءة باللبن ، يبقى اللبن سائلاً إلى أن تضيف إليه النفحة، بعد ذلك يتجمد ويصبح قاسياً))[٤] .

المسألة السادسة) هيئة الأجسام بعد البعث :

يعتقد اليهود أن بعث الأبدان يوم القيامة تكون على ذات الصفة التي كانت عليها في الحياة الدنيا مِن صحة أو عاهة، يقول الحاخام د. آ. كوهن وهو يتكلم عن البعث بعد الموت : ((مَن أتى أعرجاً فسيعود أعرجاً ، ومَن أتى كفيفاً فسيعود كفيفاً، لا يمكن القول أن الله أمات أُناساً غير الذين أعادهم إلى الحياة ، لأنه مكتوب ((أُنْظُرُوا ٱلْآنَ! إِنَّنِي أَنَا هُوَ وَلاَ إِلَهٌ مَعِي. أَنَا أُمِيتُ وَأُحْيِي ، وأَجْرحُ وأُشْفِي، وَلَيْسَ مَن يُنقذ مِنْ يَدِي))[٥]... بما أنني (الله) أُعيد الموتى بعاهاتهم الجسدية كي لا يُقال: لقد أمات أُناساً آخرين غير الذين أقامهم. أنا حقيقة مَن جرح في هذا العالم ومن يشفي نفس الأفراد عندما ينهضون مِن بين الأموات))[٦] .

---

[١] مدرسة شمَّاي ، وتُسمَّى (بيت شمَّاي) ، وهي تتبع الحاخام شمَّاي ، ويُلقَّب بالأكبر ، وأسس هذه المدرسة الفكرية الدينية في أورشليم في القرن الأول الميلادي ، وهو مِن العلماء الفريسيين ، ومِن أتباعه فرقة القرائيين ، التي أسسها عنان بن داود في القرن الثامن الميلادي .

ومدرسة هِلّيل، وتُسمَّى (بيت هِلّيل)، وهي تتبع الحاخام هِلّيل، وهو ـ أيضاً ـ أسس مدرسته اللاهوتية في القرن الأول الميلادي في أُورشليم، وهو ـ أيضاً ـ مِن العلماء الفريسيين في وقته ، وأتباعه يُسمُّون التلموديون .

وهما معاصران ، وقد ترأسا مجمع (السهندرين) .

واتَّسَمت مدرسة هِلّيل بالمرونة ، أمَّا مدرسة شمَّاي فقد اتَّسَمت بالتعنت .

وقد أخذت المدارس اليهودية المعاصرة تدريس آراء وأحكام مدرسة هِلّيل ، بينما أصبحت مدرسة شمَّاي ذات أهميَّة تاريخية وحسب ، لكن هذا لم يمنع علماء اليهود مِن إيراد آراء وأحكام مدرسة شمَّاي للمقارنة .

والعجيب، أن الحاخامات يعتقدون أن آراء شمَّاي وهلّيل صادرة عن الله، ولو كانت متناقضة فيما بينها، لأنَّ الله جعلهما معصومين عن الخطأ.

انظر : الكنز المرصود في قواعد التلمود، ص ٣٦، والتلمود تاريخه وتعاليمه، ظفر الإسلام خان، ص ٣٥، ٣٦، ٥١، ٩٥، ٩٨، واليهود واليهودية ، د. عبد الجليل شلبي ، ص١٢٢، ١٢٣، وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، د. عبد الوهاب المسيري ، ٥/ ١٥٣.

[٢] حزقيال ، ٣٧ : ٨ .

[٣] أيوب ، ١٠ : ١٠ ، ١١ .

[٤] التلمود (عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخامين) ، لحاخام كنيس برمنغهام د. آ كوهن ، ص ٤٤٩ ، ٤٥٠.

[٥] التثنية ، ٣٢ : ٣٩ .

[٦] التلمود (عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخامين) ، لحاخام كنيس برمنغهام د. آ كوهن ، ص ٤٥٠ .

المسألة السابعة) اعتقادهم بتحلل أبدان الموتى إلا عظماً واحداً :

يعتقد اليهود أن أبدان الأموات تفنى وتتحلل إلا عظماً في العمود الفقري ، ويُسمّونه "لوز luz"[١]، لا يفنى ولا يتحلل، ومنه يُركب الخلق وتعود الأبدان، يقول الحاخام كوهن : ((... كان أدريان قد سأل الحاخام جوزي بن خانانيا كيف يُكوِّن القدوس الواحد الممجد الكائنَ البشري في العالم الآخر؟ أجاب : مِن العظم ومِن العمود الفقري المسمى "لوز" . كيف نعرف هذا؟ أحضر لي عظماً وسأريك المسألة. وبعد أن أحضر له العظم، حاول سحقه في حجر الطاحون ولكن دون جدوى، أُريد حرقه بالنار فضاعت جهوده، وضعه في الماء فلم يُحلُّ فيه، وضعه على سندان وطرقه بالمطرقة؛ التوى السندان وانكسرت المطرقة، دون أن تتفتت عظمة واحدة))[٢] .

المسألة الثامنة) في الحساب بعد البعث :

وقد ورد في التلمود وكلام حاخامات اليهود تفصيل للحساب بعد بعث الأموات ، فـ((للتحضير ليوم الدينونة ، هناك تسجيل لأفعال كل واحد على الأرض . جميع أعمالكم مسجلة في كتاب . وعندما يُغادر إنسان هذا العالم ، تُقرأ له مجمل أعماله في صفحة الكتاب ، سيُقال له : "أنت فعلت هذا وذاك في ذلك المكان ، وفي ذلك اليوم" . يعترف بذلك ... سيحاكم القدوس الواحد الممجد الصالحين والأشرار . الصالحون سيدخلون جنة عدن ، والأشرار يلقيهم في نار جهنم ... عند الدينونة ستظهر لدى الإنسان أفعال سيئة كثيرة ، ظنَّها في وقتها أنها هفوات بسيطة والتي لم يقلق بسببها... الأعمال الجائرة التي يدوسها الإنسان بقدمية في هذا العالم ، ستغمره في يوم الدينونة))[٣] .

وعندما مرض الحاخام بن زكَّاي مرض موته ، جاء تلامذته لزيارته ، ما أن رآهم حتى شرع بالبكاء، قالوا له: يا نور إسرائيل، يا عموداً موضوعاً على اليمين، ومطرقة قوية، لماذا تبكي؟ أجاب: لو أنني كنت راقداً أمام ملك بشري، والذي عاش يوماً وسيكون غداً في القبر، وإذا ما بلغني غضبه فلن يكون أبدياً، لن يستطيع الحكم عليَّ أكثر مِن الموت ، لكن كيف لا أبكي وأنا مُمدَّدٌ بحضور ملك الملوك القدوس الواحد الممجد الذي يعيش ويبقى أبد الآبدين ، إذا كان منزعجاً مني فهذا غضب أزلي، ماذا أقول؟ ينفتح

---

[١] وفي الحديث الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((كُلُّ ابْنِ آدَمَ يَأْكُلُهُ التُّرَابُ إِلَّا عَجْبَ الذَّنَبِ مِنْهُ خُلِقَ وَفِيهِ يُرَكَّبُ))، وفي رواية ((ليسَ مِنَ الإنْسانِ شَيءٌ إلَّا يَبْلَى، إلَّا عَظْمًا واحِدًا، وهو عَجْبُ الذَّنَبِ، ومِنْهُ يُرَكَّبُ الخَلْقُ يَومَ القِيامَةِ)). الروايتان أخرجها مسلم في كتاب الفتن، وأشراط الساعة، باب (٢٨) ما بين النفختين ح (٢٩٥٥) (١٤١، ١٤٢)، ٤ / ٢٢٧١ .

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه مرفوعاً : ((يأكلُ الترابُ كُلَّ شَيءٍ مِن الإنسانِ إلا عَجْبَ ذَنَبِهِ، قيل : وما هو يا رسولَ اللهِ؟ قال: مِثْلُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْهُ يَنْشأ)) . أخرجه ابن حبان في كتاب الجنائز، باب ذِكر وصف قدر عجب الذنب الذي لا تأكله الأرض مِن بني آدم، ٤٠٩/٧، ح ٣١٤٠ .

((عَجْب الذنب)) هو بفتح العين وإسكان الجيم أي العظم اللطيف الذي في أسفل الصُلب عند العَجُز، وهو رأس الْعُصْعُص. ويقال له: (عَجْم) بالميم ، وهو أول ما يخلق من الآدمي، وهو الذي يبقى منه ليعاد تركيب الخلق عليه .

انظر : شرح النووي على صحيح مسلم ، المجلد التاسع ، ج ١٨ / ٧٣ .

وقد استحال إفناء عجْب الذَّنب على العلماء في عدد مِن التجارب المختبريَّة ، فقد استحال إفنائه كيميائياً بالإذابة في أقوى الأحماض أَو فيزيائيا بالحرْق أَو بالسَّحْق أَو بالتعرُّضِ للأشعةِ الْمختلفةِ .

انظر : الإعجاز العلمي في أحاديث عجب الذنب ، د. حسني حمدان ، نشر موقع الألوكة الثقافي https://www.alukah.net/ ، ومقالة (السنة النبوية والإعجاز في الإنسان ـ عجب الذنب) أ.د زغلول النجار، موقع https://zaghloulalnaggar.com/ ، والسنة النبوية وحي من الله محفوظة ، لأبي لبابة بن الطاهر حسين ، ص٤٣ .

[٢] التلمود (عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين) ، لحاخام كنيس برمنغهام د. آ كوهن ، ص ٤٥٠.

[٣] التلمود (عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين) ، د. آ كوهن ، ص ٤٦١ .

أمامي طريقان، طريق جنة عدن، وطريق جهنم، وأجهل أياً منهما سيكون نصيبي، كيف لا أبكي؟!"[١].

وقد اختلفتا المدرستان التلموديتان (شمَّاي وهلّيل) في طريقة الحساب الأخروي بعد بعث الموتى :

فذهبت مدرسة شمَّاي إلى أن الناس يوزعون ثلاث فئات: صالحون تماماً، وأشرار تماماً، وفئة وسطى.

فالفئة الأولى مسجلون ومختومون بالشمع إلى الحياة الأبدية. والفئة الثانية مسجلون بالذهاب إلى جهنَّم، وعقابهم فيها أبدياً، واستشهدوا بقول دانيال: ((وَكَثِيرُونَ مِنَ ٱلرَّاقِدِينَ فِي تُرَابِ ٱلْأَرْضِ يَسْتَيْقِظُونَ، هَؤُلَاءِ إِلَى ٱلْحَيَاةِ ٱلْأَبَدِيَّةِ، وَهَؤُلَاءِ إِلَى ٱلْعَارِ لِلِازْدِرَاءِ ٱلْأَبَدِيِّ))[٢]. والذين من الفئة الثالثة (الوسطى) سوف يُعذَّبون في جهنَّم ثم يخرجون منها، واستشهدوا بقول زكريا: ((وَأُدْخِلُ ٱلثُّلُثَ فِي ٱلنَّارِ، وَأَمْحَصُهُمْ كَمَحْصِ ٱلْفِضَّةِ، وَأَمْتَحِنُهُمُ ٱمْتِحَانَ ٱلذَّهَبِ. هُوَ يَدْعُو بِٱسْمِي وَأَنَا أُجِيبُهُ. أَقُولُ: هُوَ شَعْبِي، وَهُوَ يَقُولُ: ٱلرَّبُّ إِلَهِي))[٣].

أمَّا مدرسة هلّيل واستشهاداً بما جاء في الخروج : ((وَمَرَّ ٱلرَّبُّ قُدَّامَهُ وَنادى ٱلرَّبُّ : ٱلرَّبّ، إِلَهٌ رَحِيمٌ وَرَؤُوف، طَوِيلُ ٱلأَنَاةِ كَثِيرُ الْمَرَاحِمِ وَٱلْوَفَاءِ))[٤]، فقد ذهبوا إلى أنَّ عقاب الأشرار في جهنم بشكل أبدي معارض للتسامح والعطف الإلهي وغير متطابق معه، فهم يرون أن الأشرار سوف يكون عذابهم في جهنم لمدة اثني عشر شهراً فقط، وبعدها تنفى الأجساد وتحرق الأرواح ، وتتشتت هباء كالرياح تحت أقدام الصالحين، ولا يدخلون جنة عدن لأنهم لا يستحقونها، واستشهدوا بما جاء في ملاخي : "وَكُلُّ فَاعِلِي ٱلشَّرِّ يَكُونُونَ قَشًّا، وَيُحْرِقُهُمُ ٱلْيَوْمُ ٱلْآتِي، قَالَ رَبُّ ٱلْجُنُودِ، فَلَا يُبْقِي لَهُمْ أَصْلًا وَلَا فَرْعًا ... وَتَدُوسُونَ ٱلْأَشْرَارَ لِأَنَّهُمْ يَكُونُونَ رَمَادًا تَحْتَ بُطُونِ أَقْدَامِكُمْ"[٥]))[٦] .

وهذه الاعتقادات وما فيها من اختلافات وتناقضات يعتقدها اليهود الذين يؤمنون بالبعث بعد الموت واليوم الآخر كالسامريين[٧]، والفريسيين[٨]، وما تفرع عنهم كالغيورين[٩]، والحسيديم[١٠] ، والحركة الأرثوذكسيَّة اليهوديَّة[١] .

---

[١] التلمود (عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين) ، ص ٤٦٢ .

[٢] دانيال ، ١٢ : ٢ ـ ٣ .

[٣] زكريا ١٣ : ٩ .

[٤] الخروج ٣٤ : ٦ .

[٥] ملاخي ٤ : ١ ، ٣ .

[٦] انظر : التلمود (عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين)، ص ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، والتلمود تاريخه وتعاليمه، ص ٧٩ .

[٧] السامريون : هم اليهود الذين سكنوا مدينة السامرة وهي في الشمال الغربي مِن مدينة شكيم (نابلس)، يطلق عليهم التلمود بالغرباء ، وهم يطلقون على أنفسهم بني إسرائيل أو بني يوسف، حيث يزعمون أنهم أبناء يوسف عليه السلام، ويزعمون أنهم فقط الباقون على الدين الصحيح الذي جاء به موسى عليه السلام، لهم توراة غير التوراة الحالية، ويؤمنون بنبوة موسى وهارون ويوشع فقط، وينكرون كل أنبياء بني إسرائيل .

انظر: الفكر الديني اليهودي، د. حسن ظاظا ، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٩، وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، د. المسيري ، ٤ / ١١٨.

[٨] والفريسيون : ومعنى الاسم (المنعزلون) ، وهم فرقة دينية متشدِّدة ، وكانوا مِن أشد خصوم المسيح عيسى عليه السلام ، وكانت لهم الكلمة العليا في توجيه المجتمع اليهودي في عهده عليه السلام . وكانوا أعداء لفرقة الصدوقيِّين . قيل أن أول ظهور لهم كان قبل الميلاد بمائتي سنة ، ويتبعون الحاخام عزرا ، والكتبة اليهود الأقدمين . يؤمنون بالتورة والتلمود وبعصمة الحاخامات . انظر : اليهودية عرض تاريخي ، د. عرفان عبد الحميد فتاح، ص ٩٨ ـ ١٠٢، والفكر الديني اليهودي، د. ظاظا، ص٢١٠ ـ ٢١٣، واليهودية ، د. أحمد شلبي ، ص ٢٢٧ ـ ٢٣٠.

[٩] الغيورون أو (القنَّائيم) مفردها (قانَّا) وهي لفظة عبرية معناها (غيور) أو (صاحب الحمية)، بداية ظهورها كان في العام السادس قبل الميلاد، يعتبرها المؤرخون الجناح السياسي والعسكري المتطرف المتفرِّع عن الفريسيين، وهي أول جماعة يهودية نادت بفكرة الوطن اليهودي في فلسطين، لذلك رفضت الخضوع لسلطة الرومان، وقامت بثورات مضادة للحكم الرومان . نبعت من صفوفها جماعة أشد تطرفاً سُمُّوا بالمغتالين مِن كلمة (Sica) التي تعني الخنجر المعكوف. لا تزال مناهج فرقة الغيورين ووسائلهم توحي للفكر الصهيوني الحديث بكثير من التفاصيل التعسفيَّة المتطرفة.

انظر: اليهودية عرض تاريخي، ص ١٠٨ ـ ١١٢، والفكر الديني اليهودي، ص ٢١٧ ـ ٢٢٠، وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ٥ / ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

[١٠] الحسيديم: أو (الحسيدية)، كلمة عبرية معناها الإحسان والخير، أي اليهودي التقيّ المخلص للدين. وهي امتداد لفرقة الحسيدية القديمة التي ظهرت في القرن الثاني قبل الميلاد. وهي فرقة متصوفة قبَّاليَّة . و(القبالا)

المسألة التاسعة : الفرق التي أنكرت البعث بعد الموت:

هناك فرق قديمة وحركات حديثة يهودية أنكرت البعث بعد الموت، ومنها :

ـ متصوفة القبالة[٢] : وقد اعتقدوا بتناسخ الأرواح ، وقالوا بانتقال الروح مِن جسد إلى آخر حتى تتصفى مِن ذنوب جسدها (شكل مِن أشكال تناسخ الأرواح)؛ لاعتقادهم أنَّ روح كل إنسان جزء من روح آدم ، وأن خطيئة آدم الأولى أدَّت إلى اغتراب روح البشر عن الإله ؛ ولهذا فإن كل الأرواح تشارك في حالة السقوط والنفي، فإذا اقترف الإنسان آثاماً في حياته، فإن روحه تتجسد في أشكال أدنى من الحياة، ولذا يتعيَّن على الإنسان أن يفعل الخير حتى تحل روحه في أجساد الأبرار .

ويرون أنَّ تناسخ الأرواح فعله الله تعالى رحمة باليهود ؛ لأن كل اليهود في اعتقادهم لهم الحق في الحياة الأبدية السعيدة ، ولو كانوا أشراراً[٣]، الذين لن ينالوا السعادة الأبدية إلا بتناسخ الأرواح . وهم بهذه العقيدة الحلوليَّة أنكروا عقيدة البعث بعد الموت [٤] .

ـ الصدوقيون : وقد أنكروا البعث بعد الموت ، و يعتقدون أن الروح تنطفئ أثناء موت الجسد ، وهذا الموت يعتبرونه نهاية الكائن البشري، فهم لا يعترفون باليوم الآخر، ويرفضون عقيدة الثواب والجزاء والقصاص الأخروي ، ولا يؤمنون بالجنة والنار ، ولا يؤمنون بالملائكة، ولا بالقدر ويرون أن جزاء الإنسان يتم في الدنيا ، فالعمل الصالح ينتج الخير والبركة لصاحبه، والعمل السيء يسبب لصاحبه الأزمات والمتاعب[٥] .

كلمة عبرية تعني العودة إلى الإرث اليهودي التقليدي ، وتهتم بالتفسير الباطني للتوراة ـ وبداية فرقة الحسيديميَّة الحديثة كانت في القرن الثامن عشر الميلادي جنوب بولندا وقرى أكرانيا على يد زعيمها الحاخام إسرائيل بن إليعازر والمعروف بـ"بعل شم طوب" ـ توفي ١٧٦٠م ـ ، ومِن أشهر قاداتها شنياءور زلمان ـ توفي ١٨١٣م ـ الذي أسس قواعد فلسفية وعقلية للحركة . أغلب أتباع فرقة الحسيديم الآن يسكنون في أمريكا وفلسطين المحتلة. وما يميزهم عن باقي اليهود الذين في أرض فلسطين المحتلة إطلاق اللحى والفئوت أي (الظفائر)، ويلبسون قفطاناً طويلاً أسوداً (بدلة سوداء)، وقبعة سوداء، ويلبسون حزاماً أثناء أداء الصلاة، استناداً لما جاء في سفر عاموس، ٤/ ١٢، أو حزامين لما جاء في سفر اشعيا، ١١/ ٥، وعلتهم في ذلك وجوب الفصل بين القلب والعضو الجنسي، وتهيئة للصلاة.

وعلاقة حركة الحسيديم بالصهيونية علاقة قوية خاصة مجموعة منهم تسمى (الحسيديم اللوبافتش)، فهم متفقون على حب صهيون وفلسطين ـ أرض الميعاد في زعمهم ـ ، كما أنها خدمت الفكرة الصهيونية في مسألة إضعاف انتماء اليهود الحضاري والنفسي إلى بلادهم ، مِمَّا سهَّل للصهيونية تهجيرهم إلى أرض فلسطين المحتلة ، بل أن أول المهاجرين إلى فلسطين كانوا حسيديم ، وكان ذلك في عام ١٧٧٧م .

انظر: اليهود الحسيديم ، د. جعفر هادي حسن ، ص ١٥، ٦٧ ـ ٦٩ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ٢٣٦ ـ ٢٣٨ ، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٢، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٨٩ ، ٢٩٥ ، ٢٩٨ ، وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، د. عبد الوهاب المسيري ، ٥ / ٣٥٢ ـ ٣٦٩ ، وتاريخ الديانة اليهودية ، د. محمد خليفة حسن أحمد ، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٥.

[١] وقد نشأت هذه الحركة على يد الحاخام شمشون رفائيل هرش (١٨٠٨ ـ ١٨٨٨م)، وكانت من أهداف تأسيس هذه الحركة: الاهتمام بتدريس التلمود، ومناهضة الحركة الإصلاحيَّة اليهودية. انظر: الملل المعاصرة في الدين اليهودي ، د. إسماعيل راجي الفاروقي، ص٦٢ ـ ٧٧، ١٠٥ .

[٢] انظر : القبالة اتجاه صوفي ذو شعبتين : نظرية تأمليَّة ، وعملية سلوكيَّة . وهذا الاتجاه يعتمد في مفرداته على الجمع والتلفيق من مذاهب الحروفيين في تقديس الأعداد والحروف ، ومذاهب الفيضيين القائلين بالكشف والإشراق والإلهام ، وطريقة الْمُلاَّمتيَّة في الدعوة إلى نبذ مطالب الحياة الجسديَّة ، والتنكر لها واللامبالاة . وكان مِن أشد العوامل انتشارا للقبالة ، ظهور المدونة الصوفية المعروفة بالزوهار ، وهذه المدونة كُتبت بأسلوب رمزي باطني . انظر : اليهودية عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية للدكتور عرفان عبد الحميد فتاح ، ص ١١٥ ـ ١١٩ .

[٣] جاء في كتاب الكنز المرصد في قواعد التلمود ، ص ٤٧ : ((أما اليهود الذين يرتدون عن دينهم بقتلهم يهودياً فإن أرواحهم تدخل بعد موتهم في الحيوانات أو النباتات، ثم تذهب إلى الجحيم وتعذب عذاباً أليماً مدة اثني عشر شهراً، ثم تعود ثانياً وتدخل في الجمادات، ثم في الحيوانات ثم في الوثنيين، ثم ترجع إلى جسد اليهود بعد تطهيرها)) .

[٤] انظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ٥ / ٢٨٤ ، والكنز المرصود في قواعد التلمود ، ص ٤٧ ، والتلمود تاريخه وتعاليمه ، ص٧٩.

[٥] الصدوقيون : ينسبون أنفسهم إلى الكاهن اليهودي في عهد سليمان (صادوق)، ووجدوا في القرن الثالث قبل الميلاد، وكانوا أعداء للفرقة الفريسية . وكانت تنكر التعاليم الشفوية (التلمود) والتي يؤمن بها الفريسيون . انحصرت تعاليمهم في القلّة والنخبة الثرية والارستقراطيَّة . قيل أن سبب الخلاف بينهم وبين المسيح عيسى عليه السلام بسبب إنكارهم للبعث والدار

ـ الحركة الإصلاحية اليهودية في أمريكا وكندا وألمانيا : وقد أنكرت البعث بعد الموت . ففي مؤتمرها المنعقد ببيتسبورج سنة ١٨٧٥م ، أعلنت إنكارها للبعث الجسدي بعد الموت وبالعذاب بعد الموت ، كما أعلنت إيمانها بأزليَّة الروح [١] .

الفصل الخامس : موقف الإسلام من عقيدة اليهود في البعث بعد الموت .

عقيدة البعث بعد الموت واليوم الآخر مِن العقائد الأساسيَّة التي جاء بها جميع رسل الله الكرام، وقد بيَّنت سورة الأعلى هذه المسألة ، قال تعالى ﴿قَد أَفلَحَ مَن تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ ٱسمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ بَل تُؤثِرُونَ ٱلحَيَوٰةَ ٱلدُّنيَا وَٱلأٓخِرَةُ خَير وَأَبقَىٰٓ إِنَّ هَٰذَا لَفِي ٱلصُّحُفِ ٱلأُولَىٰ صُحُفِ إِبرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴾ [سورة الأعلى الآيات ١٤ ـ ١٩] ، روى الإمام الطبري عن قتادة : ((قال: إنَّ هذا الذي قضى اللهُ في هذه السورة، لفي الصحف الأولى ﴿صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾))[٢] .

وبيَّن موسى عليه السلام لقومه هذه العقيدة ، وَمِنْ تمام كلامه لِفرعون بيانه له أنَّ مبدأ البشر مِن أَديم الأرض ، وأنَّ الله تعالى سيعيدهم إليها ، وسيُبْعثون منها بعد موتهم إلى فصل القضاء يوم القيامة ، كما قال تعالى ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾[٣] [سورة طه آية ٥٥] .

وفي قصة القتيل الذي ضربوه بجزء من البقرة التي أمرهم موسى عليه السلام بذبحها، فبعثه الله حياً وهم يرون ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة البقرة آية ٧٣].

وقول السحرة لفرعون عندما هدَّدهم بقطع أيديهم وأرجلهم وصلبهم ـ بسبب إيمانهم بموسى عليه السلام وبما جاء به ـ ؛ ﴿ لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ﴾ [سورة الشعراء آية٥٠] وقالوا له ـ أيضاً ـ ﴿ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [سورة طه آية ٧٢] . أي أنَّ حكمك يا فرعون في هذه الحياة الزائلة فقط ، وليس لك بعد البعث في الآخرة شيئاً ، إنَّما الأمرُ للهِ وحدَهُ لا شريك له ﴿ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ [سورة طه آية ٧٣] ، وزادوا لفرعون هذه المسألة وضوحاً عندما قالوا له[٤] ﴿ إِنَّهُ مَن يَأتِ رَبَّهُۥ مُجرِمًا فَإِنَّ لَهُۥ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحيَىٰ وَمَن يَأتِهِۦ مُؤمِنًا قَد عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَأُولَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلدَّرَجَٰتُ ٱلعُلَىٰ﴾ [سورة طه آية ٧٤ ، ٧٥]

وقول مؤمن آل فرعون وهو يدافع عن موسى عليه السلام أمام قومه ، ﴿يَٰقَوْمِ إِنَّمَا هَ�ٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا مَتَٰعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ ٱلْقَرَارِ﴾ [سورة غافر ، آية ٣٩] . وقارون من بني إسرائيل مِن قوم موسى قال له قومه ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ﴾ [سورة القصص آية ٧٧] .

وفي قول طالوت ـ وهو مِن ملوك بني إسرائيل ـ ومَن معه مِن المؤمنين الثابتين لِلذين جبنوا عن ملاقاة

الآخرة . انظر : التلمود (عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين) ، د. آ كوهن ، ص ٤٤٣ ، اليهودية عرض تاريخي ، والحركات الحديثة في اليهودية، د. عرفان عبد الحميد فتاح، ص١٠٢ ـ ١٠٤، والفكر الديني اليهودي، د. حسن ظاظا ، ص ٢١٤ ـ ٢١٦ ، واليهودية ، د. أحمد شلبي ، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.

[١] انظر : الملل المعاصرة في الدين اليهودي ، د. إسماعيل راجي الفاروقي ، ص٥٢ ـ ٥٧.

[٢] تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) ، ٢٤ / ٣٢٤ ، تحقيق د. عبد الله التركي .

[٣] وجاء في توجيه صيغة هذه الآيات الكريمات ، أنها ((مِن كَلامِ اللَّهِ سُبْحانَهُ، وقِيلَ: هو مِنَ الكَلامِ المَحْكِيِّ عَنْ مُوسى مَعْطُوفٌ عَلى أنْزَلَ ـ ﴿وأنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً﴾ ـ ، وإنَّما التَفَتَ إلى التَّكَلُّمِ لِلتَّنْبِيهِ عَلى ظُهُورِ ما فِيهِ مِنَ الدَّلالَةِ عَلى كَمالِ القُدْرَةِ. ونُوقِشَ بِأنَّ هَذا خِلافُ الظّاهِرِ مَعَ اسْتِلْزامِهِ فَوْتَ الِالتِفاتِ لِعَدَمِ اتِّحادِ المُتَكَلِّمِ، ويُجابُ عَنْهُ بِأنَّ الكَلامَ كُلَّهُ مَحْكِيٌّ عَنْ واحِدٍ هو مُوسى، والحاكِي لِلْجَمِيعِ هو اللَّهُ سُبْحانَهُ)) . انظر: فتح القدير (تفسير الشوكاني) ، ٣ / ٥٠٧ ، و كذلك : تفسير روح المعاني للألوسي، ١٦/ ٣٣٣ ـ ٣٣٤، وأنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي) ، ٤ / ٣٠ .

[٤] قال الإمام القرطبي : ((قيل : هُوَ مِنْ قَوْلِ السَّحَرَةِ لَمَّا آمَنُوا. وَقِيلَ: ابْتِدَاءُ كَلَامٍ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ)) . تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ١٤/ ١٠٧، تحقيق: د. عبد الله التركي، وانظر: تفسير الإمام البغوي (معالم التنزيل)، ٥/ ٢٨٦.

جالوت وجنوده ؛ دلالة على الإيمان بالبعث والمعاد والمرجع إلى الله ، قال تعالى ﴿قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُو اللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [سورة البقرة آية ٢٤٩] .

وعن عائشة –رضي الله عنها– ، قالت: دخلت عليَّ عجوزان من عُجُز يهود المدينة، فَقَالَتا لي: إنَّ أهلَ القبور يُعذَّبون في قبورهم، فكذَّبتُهما، ولم أُنْعِم أنْ أُصَدِّقهما، فَخَرَجَتَا، ودخل عليَّ النبي –صلى الله عليه وسلم–، فقلت له: يا رسول الله، إنَّ عجوزين، وذكرتُ له، فقال: «صَدَقَتَا، إنَّهم يُعذَّبون عذابًا تَسْمَعُه البهائم كلُّها» فما رأيتُه بعْدُ في صلاة إلا تعوَّذ من عذاب القبر))[1] . فإيمانهم بعذاب القبر يدل ضِمناً على إيمانهم بأنَّ بعد القبر بعث وحساب

هذا كله يدل على أن الإيمان بالبعث بعد الموت مِن أصل اعتقاد اليهود ، إلا أنَّ يد العبث والتحريف والتبديل طالت هذه العقيدة كما طالت كثيراً مِن عقائدهم، وقد بينَّ الله هذا الأمر في أكثر مِن آية كريمة، منها : قوله تعالى ﴿ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ قُل مَن أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبدُونَهَا وَتُخفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمتُم مَّا لَم تَعلَمُوٓاْ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرهُمْ فِى خَوضِهِمْ يَلعَبُونَ﴾ [سورة الأنعام آية ٩١] ، وفِي الآيةِ نَعْيٌ عَلى اليهودِ بِسُوءِ صَنِيعِهِمُ الْمَذْكُورِ ﴿تَجعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخفُونَ كَثِيرًا ﴾، تَجْعَلُونَهُ قَراطِيسَ أيْ: أوْراقًا مُفَرَّقَةً، لِتَتَمَكَّنُوا بِها مِن إخْفاءِ ما أرَدْتُمْ ، أيْ: مِمّا تُرِيدُونَ بِهِ تَبْدِيلَ الدِّينِ[2] .

وبالنظر إلى نصوصهم التوراتية والتلموديَّة وأقوال حاخاماتهم التي ذكرت عقيدة البعث بعد الموت ، يتبيَّن لنا :

أولاً) أنَّ إيمان اليهود بعقيدة البعث بعد الموت إيمان اعتراه من الاضطراب وعدم الوضوح والتناقض ما يدل دلالة عظيمة على تحريف اليهود لتلك العقيدة الأساسية ، ولم يكن على الصورة الصحيحة التي جاء بها موسى عليه السلام، ومِمَّا يوضِّح ذلك :

أ) اعتقاد بعض اليهود بوقوع البعث مرتين للصالحين منهم : البعث الأول في زمن مسيحهم المنتظر ، والبعث الثاني في القيامة العامة لكل النَّاس.

ب) اعتقاد بعض حاخامات اليهود أنَّ البعث بعد الموت خاص بصالحيهم فقط؛ لأنَّ الحياة الأخروية عندهم هي مكافأة مضمونة يستحقها الصالحون ، وبعضهم يخُص بذلك مَن دُفن مِن الصالحين في أرض إسرائيل (فلسطين المحتلة) .

ج) اعتقادهم أن الصالحين يقومون من قبورهم ليسوا عراة .

د) اختلافهم في هيئة البعث بعد الموت ، هل هو للأبدان فقط أو للأرواح فقط أو لهما معاً ؟.

هـ) اختلافهم في كيفية الترتيب الذي سيعود به تكوين الجسم اثناء البعث .

ثانياً) بيَّن الله تعالى ما أوقعه اليهود من تحريف وتبديل في عقيدتهم بالبعث وما وراء البعث من حساب، فقد أخرج الإمام الطبري بسنده إلى عكرمة مولى ابن عباس رضي الله عنه في قوله الله تعالى ﴿وَقَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة آية ٨٠] ، قال: خاصمت اليهودُ رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: لن ندخل النار إلا أربعين ليلة ، وسَيَخْلُفُنا فيها قومٌ آخرون – يعنون محمداً

[1] أخرجه البخاري في كتاب الدعوات ، باب (٣٧) التعوذ مِن عذَاب القبر، ٤ / ١٦٥ ، ح ٦٣٦٦ ، ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب (٢٤) استحباب التعوذ مِن عذاب القبر ، ١ / ٤١١ ، ح (١٢٥) ٥٨٦ .

[2] انظر : تفسير البقاعي (نظم الدرر) ، ٧ / ١٨٦ ، وتفسير القاسمي (محاسن التأويل) ، ٦ / ٢٤٠٧ ، ٢٤٠١١ .

وأصحابَه . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده على رءوسهم : ((بل أَنْتُم فيها خالدون لا يَخْلُفُكم فيها أحدٌ)) فأنزل الله جلَّ ثناؤه ﴿وَقَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾[١] . وزعمهم أنَّ لا يدخل الجنة إلا مَن كان منهم ، فرد الله عليهم ذلك، فقال سبحانه ﴿وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [سورة البقرة آية ١١١] ، ثُم أنَّه تعالى تحداهم إن كان زعمهم صادقاً في أنَّ الجنَّة خالصة لهم أن يتمنَّوا الموت ، فقال تعالى ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِندَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ [سورة البقرة ، الآيتان ٩٤ ، ٩٥] .

وفي الآية بيان سبب عدم تمنِّي اليهود الموتَ ؛ لأنَّ مآلهم في الآخرة سَيِّئاً وعاقبتهم خاسرة بما كسبت أيديهم مِن الذنوب ، ومِن ذلك تكذيبهم برسالة النبي محمد ﷺ على الرغم مِن معرفتهم بصدق رسالته ، فعن عبد الملك بن جريج[٢] في تفسير قوله تعالى ﴿ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ﴾ قال : ((إنهم عَرَفوا أنَّ محمداً ﷺ نبي فكَتَموه))[٣] .

جاء في سيرة ابن هشام أنَّ سَلَمة بن سلامة بن وقش رضي الله عنه[٤]، قال : ((كان لنا جار مِن يهود في بني عبد الأشهل ، قال : فخرج علينا يوما مِن بيته فذكر البعث والقيامة والجنة والنار والحساب والميزان، فقال ذلك لأصحاب وثن لا يرون أن بعثا كائن بعد الموت، وذلك قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم، فقالوا: ويحك يا فلان! وهذا كائن أن الناس مبعوثون بعد موتهم إلى دار فيها جنة ونار ويجزون من أعمالهم؟ قال: نعم والذي يحلف به لوددت أن يكون حظي من تلك النار أن توقدوا أعظم تنور في داركم فتحموه ثم تقذفوني فيه ثم تطينوا علي وأن أنجو من تلك النار غدا. قالوا: فما علامة ذلك ؟ قال: نبي يبعث من ناحية هذه البلاد . وأشار بيده نحو مكة واليمن))[٥] .

ثالثاً) بسبب تلك الانحرافات في إيمانهم بالبعث بعد الموت نفى الله تعالى إيمانهم باليوم الآخر ، فقال سبحانه ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ

---

[١] تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) ، ٢/ ١٧٣، تحقيق د. عبد الله التركي .

وأخرج الطبري بسنده إلى ابن زيد [عبد الرحمن بن زيد بن أسلم توفي ١٨٢ هـ] ، قال : حدثني أبي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لليهود " : أَنْشُدُكم بالله وبالتوراة التي أنزلها اللهُ على موسى يوم طُور سَيْناء، مَن أَهلُ النار الذين أنزلَهُم اللهُ في التوراة؟ وقالوا: إن ربَّهم غضِب عليهم غَضْبَةً، فنَمْكُثُ في النار أربعين ليلةً، ثم نَخْرُجُ فتَخْلُفوننا فيها. فقال النبيُّ الله صلى الله عليه وسلم ك " كَذَبْتم واللهِ، لا نَخْلُفُكم فيها أبداً " . فنزَل القرآنُ تصديقاً لقولِ النبي صلى الله عليه وسلم وتكذيباً لهم ﴿وَقَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً ۚ قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ﴾ إلى قوله ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [سورة البقرة آية ٨٠ ـ ٨١] المرجع السابق، تفسير الطبري، ٢/ ١٧٤ ، تحقيق د. عبد الله التركي ، وانظر: صحيح البخاري في الجزية والموادعة، باب(٧) إذا غدر المشركون بالمسلمين هل يُعفى عنهم؟ برقم ٣١٦٩، ٤١٠/٢.

[٢] عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج ، التابعي الإمام الحافظ شيخ الحرم ، حدَّث عن عطاء بن أبي رباح فأكثر وجود وعن ابن أبي مليكة ونافع مولى ابن عمر ، وحدَّث عنه الأوزاعي والليث والسفيانان توفي سنة ١٥٠ هـ . انظر : سير أعلام النبلاء ن ٦ / ٣٢٥ ـ ٣٣٦ .

[٣] تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) ، ٢/ ٢٧٤، تحقيق د. عبد الله التركي . عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج ، التابعي الإمام الحافظ شيخ الحرم ، حدَّث عن عطاء بن أبي رباح فأكثر وجود وعن ابن أبي مليكة ونافع مولى ابن عمر ، توفي سنة ١٥٠ هـ .

[٤] سلمة بن سلامة بن وقش [بفتح الواو والقاف وإسكانها وبالشين المعجمة] بن زغبة بن زعوراء بن عبد الأشهل الأنصاري الأشهلي أبو عوف . شهد العقبة الأولى والثانية ، وشهد بدراً والمشاهد بعدها . قال إبراهيم بن المنذر مات سنة أربع وثلاثين وقال غيره بل تأخر إلى سنة خمس وأربعين وبه جزم الطبري قال ومات وهو ابن أربع وسبعين سنة بالمدينة . انظر : الإصابة في تمييز الصحابة للحافظ ابن حجر ، رقم (٣٣٩٣) ، ٣ / ١٢٤، ١٢٥ .

[٥] انظر : السيرة النبوية لابن هشام ، ١ / ٢٣٨ ، باعتناء : عمر بن عبد السلام تدمري ، وهداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى لابن القيم ، ص ٢٤٧ ، تحقيق د. محمد أحمد الحاج .

وَهُم صَٰغِرُونَ﴾ [سورة التوبة آية ٢٩] ، قال الإمام ابن الجوزي : ((... قالَ الزَّجّاجُ: ومَعْناها:لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ إيمانَ الْمُوَحِّدِينَ، لِأنَّهم أقَرُّوا بِأنَّهُ خالِقُهم وأنَّهُ لَهُ ولَدٌ، وكَذَلِكَ إيمانُهم بِالبَعْثِ لِأنَّهم لا يُقِرُّونَ بِأنَّ أهْلَ الجَنَّةِ يَأْكُلُونَ ويَشْرَبُونَ. وقالَ الماوَرْدِيُّ: إقْرارُهم بِاليَوْمِ الآخِرِ يُوجِبُ الإقْرارَ بِحُقُوقِهِ، وهم لا يُقِرُّونَ بِها، فَكانُوا كَمَن لا يُقِرُّ بِهِ)) [١].

يقول صديق بن حسن خان : ((و نص الله تعالى في الآية بأنهم (لا) يؤمنون (باليوم الآخر) فإن قلت إنهم قد قالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى وإثبات الجنة النار فرع إثبات اليوم الآخر .

قلت: لما كان إثباتهم إياه بغير صفاته ودعوى كاذبة بأنهم أهل الجنة لا غير وأنهم يعذبون أياماً معينة، كان إثباته بهذه الصفة نفياً له فإنه إيمان باطل، وإلا لآمنوا بالنبي صلى الله عليه وسلم، وقيل أنهم يعتقدون بعثة الأرواح دون الأجسام ويعتقدون أن أهل الجنة لا يأكلون فيها ولا يشربون ولا ينكحون، ومن اعتقد ذلك فليس إيمانه كإيمان المؤمنين وإن زعم أنه مؤمن)) [٢].

وجاء في تفسير ابن عاشور : ((ولَمْ يَعْرِفْ أهْلُ الكِتابِ بِأنَّهم لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ولا بِاليَوْمِ الآخِرِ. فاليَهُودُ والنَّصارى مُثْبِتُونَ لِوُجُودِ اللَّهِ – تَعالى – ومُؤْمِنُونَ بِيَوْمِ الجَزاءِ . وبِهَذا الِاعْتِبارِ تَحَيَّرَ المُفَسِّرُونَ في تَفْسِيرِ هَذِهِ الآيَةِ فَلِذَلِكَ تَأوَّلُوها بِأنَّ اليَهُودَ والنَّصارى، وإنْ أثْبَتُوا وُجُودَ اللَّهِ واليَوْمِ الآخِرِ، فَقَدْ وصَفُوا اللَّهَ بِصِفاتٍ تُنافِي الإلَهِيَّةَ فَكَأنَّهم ما آمَنُوا بِهِ، إذْ أثْبَتَ اليَهُودُ الجِسْمِيَّةَ لِلَّهِ – تَعالى – أوْ قالُوا ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤] وقالَ كَثِيرٌ مِنهم: عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ. وأثْبَتَ النَّصارى تَعَدُّدَ الإلَهِ بِالتَّثْلِيثِ فَقارَبُوا قَوْلَ المُشْرِكِينَ فَهم أبْعَدُ مِنَ اليَهُودِ عَنِ الإيمانِ الحَقِّ، وأنَّ قَوْلَ الفَرِيقَيْنِ بِإثْباتِ اليَوْمِ الآخِرِ قَدْ ألْصَقُوا بِهِ تَخَيُّلاتٍ وأُكْذُوباتٍ تُنافِي حَقِيقَةَ الجَزاءِ: كَقَوْلِهِمْ ﴿لَنْ تَمَسَّنا النّارُ إلّا أيّامًا مَعْدُودَةً﴾ [البقرة: ٨٠] فَكَأنَّهم لَمْ يُؤْمِنُوا بِاليَوْمِ الآخِرِ)) [٣] .

رابعاً) إنَّ مِن أهم الأسباب في عدم اهتمام اليهود بذكر البعث بعد الموت ، وإنكار بعضهم لهذه العقيدة :

١) حُبهم للحياة الدنيا ـ مهما كان وضعهم وحالتهم فيها ـ وذلك كما قال تعالى ﴿ وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِۦ مِنَ ٱلْعَذَابِ أَن يُعَمَّرَ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴾ سورة البقرة آية ٩٦. وهذا إخبار من الله تعالى عن اليهود أنهم أشد الناس رغبة في طول الحياة، وإن كان فيها ذل ومهانة، بل تزيد رغبتهم في طول الحياة على رغبة المشركين .

٢) مكرهم وخبثهم وأخلاقهم السيئة وما اقترفته أيديهم من تحريفهم للتوراة وكفرهم بالله وقتلهم أنبيائه ورسله عليه السلام .

٣) إنَّ إنكار بعض اليهود للبعث، هو إنكار للمسؤولية الفرديَّة، ولفكرة الضمير الفردي، فالأخلاقيَّات اليهودية القديمة أخلاقيَّات جماعيَّة قوميَّة، لا تميِّز بين الخير والشر بقدر تمييزها بين اليهود والأغيار ؛ ولهذا عمّق إنكارهم للبعث ارتباطهم بالأمة والجماعة اليهودية ، وهذا الارتباط هو السبيل إلى استمرار وجودهم، فقد ألبسوا الأمة والأرض القداسةَ دون الإله؛ ولهذا أصبحت عقيدة البعث الأخروي عقيدة غير مرغوب فيها ، ولا تشكل مكاناً مركزياً في وجدانهم ، فمن الممكن عند هؤلاء أن يلحد اليهودي ولا يؤمن بالله تعالى ولا باليوم الآخر ويظل مع هذا يهودياً ، فهو يهودي لأنه ولد

[١] زاد المسير في علم التفسير للإمام ابن الجوزي ، ٣ / ٣١٧ .

[٢] تفسير فتح البيان في مقاصد القرآن لصديق حسن ، ٥ / ٢٧١ .

[٣] تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور ، ١٠ / ١٦٣ .

كذلك، ولأنه يُقدّس فلكلور الشعب اليهودي الديني، ويمارس بعض الطقوس اليهودية [١] .

الخاتمة

وبعد استكمال هذا البحث ـ والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ـ فهذه أبرز نتائجه :

أَولاً) مِن خلال أدلة القرآن والسنة يتبيَّن أن الإيمان بالبعث بعد الموت مِن أصول الاعتقادات عند بني إسرائيل، إلا أنَّ يد العبث والإخفاء والتحريف والتبديل طالت دِيانتهم التي جاء بها موسى عليه السلام وتتابع عليها أنبياء بني إسرائيل .

ثانياً) قلة النصوص التي تتكلم عن عقيدة البعث بعد الموت في أسفار توراة موسى الخمسة ، وما في بعضها مِن غموض ، جعلت البعض يذهب إلى أن التوراة لم تذكر هذه العقيدة ، وبناءً على ذلك قالوا إن اليهود لا يؤمنون بالبعث بعد الموت .

ثالثاً) وجود ذِكْر بعث الأموات في مصادر اليهود الأخرى ـ أسفار الكتب الملحقة بالتوراة ، والتلمود، وأقوال الحاخامات ـ أكثر وضوحاً مِن أسفار توراة موسى الخمسة .

رابعاً) مر معنا مِن النصوص التوراتية والتلمودية وأقوال الحاخامات ما يدل على إيمان كثير من اليهود بعقيدة البعث بعد الموت، إلا أنَّه إيمان مُشوَّه مضطرب متناقض، وهذا يدل دلالة عظيمة على تحريف اليهود لتلك العقيدة الأساسية، ولم يكن على الصورة الصحيحة التي جاء بها موسى عليه السلام .

وبسبب هذا الاضطراب والتشوّه والتناقض نفى الله تعالى إيمانهم باليوم الآخر، فقال سبحانه ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾[سورة التوبة آية ٢٩].

خامِساً) بعض الفرق والحركات اليهودية قديماً كالصدوقيين، وحديثاً كالحركة الإصلاحية أنكرت عقيدة البعث بعد الموت .

سادساً) من خلال مراجعة تفاسير النصارى لنصوص العهد القديم وجدت أنها غير دقيقة ومتكلَّفه ، وإنما هي في حقيقتها تخدم عقائدهم النصرانية . فمثلاً نجد أن النصارى الإنجيليين البروتستانت يفسرون كل نص يحتمل أن يكون فيه ذكر عقيدة البعث الأخروي عند اليهود بالبعث القومي لليهود تمهيداً لما يعتقدونه بالملك الألفي السعيد لمسيحهم الفادي .

وإنَّما أوردت بعضاً مِن هذه التفاسير في ثنايا البحث لكي يطلع القارئ الكريم على اعتقاد النصارى في تلك النصوص التوراتية .

المراجع:

آ كوهن، دكتور وحاخام كنيس برمنغهام، التلمود (عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين حول الأخلاق، الآداب، الدين، التقاليد، القضاء)، ترجمة جاك مارتي (مجاز من معهد الدراسات العليا ، ومجاز في الاهوت)، نقله إلى العربية د. سليم طنوس، الطبعة الأولى ٢٠٠٥، دار الخيال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان .

إبراهيم، د. إبراهيم محمد، اليهودية في أسفارها المقدسة وموقف الإسلام منها، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م مطبعة الأمانة، مصر.

ابن القيم الجوزية ، الإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر ، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى ، تحقيق د. محمد أحمد الحاج ، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م ، دار القلم ، دمشق ؛ الدار الشامية ، بيروت .

[١] انظر : موسوعة اليهود واليهودية والصهيونيَّة ، ٥ / ٢٨٤ ، وموسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية ، ص ١٠٢ .

ابن تيمية ، شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم : ١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، تحقيق وتعليق : د. علي بن حسن بن ناصر، د. عبد العزيز بن إبراهيم العسكر ، د. حمدان بن محمد الحمدان ، النشرة الأولى ١٤١٤ هـ ، دار العاصمة للنشر والتوزيع ، الرياض المملكة العربية السعودية . ٢) مجموع الفتاوى ، جمع وترتيب : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ، وساعده ابنه محمد ، طبعة عام ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥م ، طباعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف في المدينة المنورة ، تحت إشراف : وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد ، الرياض .

ابن حجر ، الحافظ أحمد بن علي : ١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، باغتناء : محب الدين الخطيب ، محمد فؤاد عبد الباقي ، قصي محب الدين الخطيب ، الطبعة الثالثة ١٤٠٧ هـ ، المكتبة السلفية ، القاهرة . ٢) الإصابة في تمييز الصحابة، دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الجواد، الشيخ علي محمد معوّض ، قدَّم له وقرظه : الأستاذ الدكتور محمد عبد المنعم البرّي ، الدكتور عبد الفتاح أبو سنة، الدكتور جمعه طاهر النجار، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، دار الكتب العلمية، بيروت، توزيع مكتبة دار الباز، مكة المكرمة .

ابن حزم ، الإمام أبو محمد علي بن أحمد ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، تحقيق : د. محمد إبراهيم نصر ، ود. عبد الرحمن عميرة ، الطبعة الأولى ١٤٠٢ هـ ، ١٩٨٢م ، الناشر: شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، جدة ، والرياض ، والدمام .

ابن كثير، الإمام عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: خالد محمد محرّم، طبعة عام ٢٠٠٦ م/ ١٤٢٧هـ، المكتبة العصرية، بيروت ، لبنان .

ابن كمونة، سعد بن منصور، تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، تقديم د. عبد العظيم المطعني، الطبعة الثانية، نشر وتوزيع: دار الأنصار، القاهرة.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب، السيرة النبوية ، علّق عليها وخرَّج أحاديثها وصنع فهارسها : د. عمر بن عبد السلام تدمري ، الطبعة الثالثة ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م ، الناشر : دار الكتاب العربي ، بيروت .

أحمد، إبراهيم خليل، إسرائيل والتلمود، طبع بمطابع العهد الجديد، الناشر: مكتبة الوعي العربي، الفجالة، القاهرة.

أحمد ، د. محمد خليفة حسن ، تاريخ الديانة اليهودية، الطبعة الأولى ١٩٩٨ م ، الناشر : دار قباء، القاهرة .

إدريس، د. محمد جلاء، التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي "دراسة نقدية مقارنة لطائفة اليهود القرائيين"، مكتبة مدبولي، القاهرة.

الألوسي ، شهاب الدين أبو الثناء محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني (تفسير الألوسي)، قرأه وصححه : محمد حسين العرب، بإشراف هيئة البحوث والدراسات في دار الفكر، طبعة عام ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م، دار الفكر، بيروت، توزيع المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز ، مكة المكرمة .

البخاري ، الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري (الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم)، الطبعة الأولى ١٤٠٠ هـ ، المكتبة السلفية ، القاهرة .

البغوي، الإمام أَبو محمد الحسين بن مسعود ، معالم التنزيل (تفسير البغوي) حققه وخرّج أَحاديثه: محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة ضميريَّة، وسليمان مسلم

الحرش ، طبعة عام ١٤٠٩ هـ ، دار طيبة للنشر والتوزيع ، الرياض .

البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (تفسير البقاعي)، سنة النشر١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، دار الكتاب الإسلامي ، القاهرة .

بناني، سميرة عبد الله بكر، جهود الإمامين ابن تيميَّة وابن قيم الجوزيَّة في دحض مفتريات اليهود ، طبعة عام ١٤١٨ هـ ، طباعة ونشر : معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي ، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة .

البيضاوي ، ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، إعداد وتقديم : محمد عبد الرحمن المرعشلي ، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ دار إحياء التراث العربي ، ومؤسسة التاريخ العربي ، بيروت

حبيب، القس باخوم ، دراسات في سفر دانيال، ص١٦١، إعداد : خدام أسرة الكتاب المقدس (التربية الكنسية) ، بكنيسة الأنبا انطونيوس، رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٨٧١٢/ ٢٠٠٩ ، طباعة: دار الكرمة، شبرا ، مصر .

حبيب، د.القس صموئيل؛ فارس، د.القس فايز؛ عبد النور، القس منيس؛ صابر، جوزيف، دائرة المعارف الكتابية، المحرر: وليم وهبة بباوي، دار الثقافة "الهيئة القبطية الإنجيلية"، مصر .

حسن، د. جعفر هادي، "اليهود الحسيديم، نشأتهم تاريخهم عقائدهم تقاليدهم"، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، دار القلم، دمشق، الدار الشامية ، بيروت .

حسين، أبو لبابة الطاهر صالح، السنة النبوية وحي من الله محفوظة كالقرآن الكريم، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، مطبعة الملك فهد، المدينة المنورة

حنا ، ناشد ، سفر دانيال مفصلاً آية آية ، الطبعة الثانية ١٩٩٥م ، مكتبة كنيسة الإخوة ، شبرا ، مصر .

خان ، ظفر الإسلام ، التلمود تاريخه وتعاليمه، الطبعة السابعة ١٤١٠ هـ / ١٩٨٩ م ، دار النفائس، بيروت .

ديب ، سهيل ، التوراة بين الوثنية والتوحيد ، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م ، دار النفائس عمّان .

ديورانت ، ويل وايريل ، قصة الحضارة ، ترجمة : د. زكي نجيب محمود ، تقديم محيى الدين صابر . طباعة عام ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨ م ، دار الجيل . بيروت ، بالتعاون مع المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم . تونس .

رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم المعروف بتفسير المنار، الطبعة الثانية ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م، إصدار دار المنار، القاهرة.

الزغبي ، د. فتحي محمد، تأثر اليهودية بالأديان الوثنية، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية . طنطا، مصر ٣٣ شارع عادل الزواوي ، أمام كلية التربية النوعية .

السقا، د. أحمد حجازي ، نقد التوراة "أسفار موسى الخمسة: السامرية، العبرانية، اليونانية" تقديم الأستاذ الدكتور عبد القادر سيد أحمد ، طبعة عام ٢٠٠٥م ، مكتبة النافذة للنشر والتوزيع ، القاهرة .

سوسة، د.أحمد، العرب واليهود في التاريخ، الطبعة السادسة. بدون ذكر تاريخها ، العربي للإعلان والنشر والطباعة والتوزيع . دمشق .

شتاينسالتز، أدين، مدخل إلى التلمود، ترجمة د. فينيتا بوتشيفا الشيخ، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م، الناشر: دار الفرقد للطباعة والنشر ، دمشق

شلبي ، د. أحمد ، اليهودية (ضمن سلسلة مقارنة الأديان)، الطبعة الحادية عشرة ١٩٩٣م، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة .
شلبي ، د. عبد الجليل ، اليهود واليهودية ، طبعة مارس ١٩٩٧م ، دار أخبار اليوم ، القاهرة .
الشوكاني ، محمد بن علي بن محمد ، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير ، تحقيق : سيد إبراهيم ، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م ، دار الحديث طبع ونشر وتوزيع ، أمام جامعة الأزهر ، القاهرة .
صبري ، محمد ، التلمود شريعة بني إسرائيل (حقائق ووقائع) ، طباعة عام ١٣٩٩هـ ، مؤسسة الأهرام ، القاهرة .
صموئيل ، القس مكسيموس كاهن كنيسة العذراء ملوي: (كتب ضمن مشروع الكنوز القبطية) : ١) كتاب في تفسير سفر حزقيال ، ٢) كتاب في تفسير سفر هوشع .
الطبري، الإمام أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري) ، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة .
طعيمة ، صابر ، التاريخ اليهودي العام ، الطبعة الأولى ١٩٧٥م ، دار الجيل ، بيروت .
ظاظا ، د. حسن، الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ، دار القلم ، دمشق ، دار العلوم والثقافة ، بيروت .
عبد الرحمن ، د. إسماعيل عبد المحسن قطب ، الأثر العقدي للقرآن الكريم على كتب الأجَّاداه اليهودية " الجنة والنار نموذجاً "، مجلة علوم الشريعة والدراسات الإسلامية ، العدد (٨٧) ربيع الثاني ١٤٤٣ هـ / ديسمبر ٢٠٢١ م ، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة .
الفاروقي، د. إسماعيل راجي، الملل المعاصرة في الدين اليهودي، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، الناشر: مكتبة وهبة، عابدين، القاهرة.
فتاح، د. عرفان عبد الحميد، اليهودية عرض تاريخي، والحركات الحديثة في اليهودية، الطبعة الأولى١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، دار عمّار، عمّان، دار البيارق ، بيروت .
فرويد ، سيغموند، موسى والتوحيد، ترجمة: جورج طرابيشي، الطبعة الرابعة شباط (فبراير) ١٩٨٦م، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت
فكري ، القس أنطونيوس ، شرح سفر حزقيال ،(كتب ضمن مشروع الكنوز القبطية) .
فكري ، رشاد ، شرح سفر حزقيال ، طبعة عام ٢٠٠٣ م ، مكتبة الإخوة ، شبرا ، مصر .
الفيومي، سعيد بن يوسف، المعروف (بسعديا الفيومي)، الأمانات والاعتقادات، وقفية الأمير غازي للفكر القرآني، عمّان، الأردن .
القاسمي، محمد جمال الدين، محاسن التأويل (تفسير القاسمي)، اعتناء محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م، الناشر: عيسى البابي الحلبي ، القاهرة .
القرطبي ، الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمّنه من السنة وآي القرآن (تفسير القرطبي) تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي ، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت .
القشيري، الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج، (صحيح مسلم)، باعتناء محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة

عام ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت .

القِنوجي، أبو الطيب صديق بن حسن بن علي ، فتح البيان في مقاصد القرآن ، تحقيق : عبد الله بن محمد الأنصاري، سنة النشر ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م ، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت .

قوس، جرهاردوش، علم اللاهوت الكتابي "الإعلان الإلهي في العهدين القديم والجديد"، ترجمة الدكتور عزت زكي، طبع بمطبعة دار الجيل ، بدون ذكر تاريخ الطبعة ، دار الثقافة، القاهرة .

كهنة وخدام الكنيسة، تفسير الموسوعة الكنسيَّة للعهد القديم، الطبعة الأولى، مارس ٢٠٠٦ م، المطبعة : مطبعة دير الشهيد مار مينا العجائبي بمريوط، الناشر: كنيسة مارمرقص القبطيَّة الأرثوذكسيَّة بمصر الجديدة.

كوري ، ألان ، فهم التلمود " مختارات مع مقدمات"، ترجمة د. سامي محمود الإمام، الطبعة الأولى ٢٠١٧م، وزارة الثقافة ، المركز القومي للترجمة إشراف جابر عصفور، شارع الجبلاية بالأبرا، الجزيرة، القاهرة.

مارش، القس وليم، السنن القويم في تفسير أسفار العهد القديم، طباعة ٢٠٠٨م، صدر عن مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، بيروت .

المرتضى، المهدي لدين الله أحمد بن يحيى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل ، تحقيق د. محمد جواد مشكور، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م ، دار الندى للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت .

المسيري، د. عبد الوهاب بن محمد:١) موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية رؤية نقدية، بالاشتراك مع سوسن حسين، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.٢) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، الطبعة الأولى ١٩٩٩م، دار الشروق، القاهرة، بيروت.

ـ المطعني، د. عبد العظيم، الإسلام في مواجهة الإستشراق العالمي، الطبعة الثانية١٤١٣هـ/١٩٩٢م، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، القاهرة.

ـ ملطي، القمص تادرس يعقوب:

١) تفسير سفر ملاخي (من تفسير وتأملات الآباء الأولين)،

٢) تفسير سفر يُوئِيل (من تفسير وتأملات الآباء الأولين)، الناشر: كنيسة الشهيد مارجرجس باسبورتنج.

مويال ، د. شمعون ، التلمود أصله وتسلسله وآدابه ، تقديم : د. ليلي أبو المجد ، تقديم ومراجعة : د. رشاد عبد الله الشامي ، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م ، الدار الثقافية للنشر ، القاهرة .

نصر الله، د. يوسف، الكنز المرصود في قواعد التلمود، ملتزم الطبع، د. أمين نسيم، الطبعة الأولى، طبع بمطبعة المعارف الفجّالة ، مصر .

النووي ، الإمام محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف، شرح النووي على صحيح مسلم، باعتناء محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م، دار الكتب العلمية، بيروت، توزيع مكتبة عباس أحمد الباز، مكة المكرمة.

وافي، د. علي عبد الواحد ، الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، الفجالة ، القاهرة .

يوأنس، أنبا وأسقف الغربية وتوابعها، كتاب السماء، الطبعة الثانية، ديسمبر عام ١٩٨٥م. مطبعة الأنبا رويس (الأوفست) القاهرة .

يوسف، القس صموئيل ، المدخل إلى العهد القديم ، الطبعة الأولى، طبع بمطبعة دار الجيل للطباعة ، صدر عن دار الثقافة ، القاهرة .

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية
Jazan University Journal of Human Sciences (JUJHS)

الأحاديث الواردة في توقيت الحجامة، دراسة حديثية

عوض إبراهيم منصور
كلية الشريعة والقانون، جامعة المجمعة، المملكة العربية السعودية

Hadiths About the Timing of Cupping, A Hadith Study

Awad Ibrahim Mansour
College of Sharia and Law, Majmaah University, Kingdom of Saudi Arabia

DOI	RECEIVED الاستلام	Edit التعديل	ACCEPTED القبول
https://doi.org/10.37575/h/edu/22002	2023/12/09	2024/03/04	2024/03/12
NO. OF PAGES عدد الصفحات	YEAR سنة العدد	VOLUME رقم المجلد	ISSUE رقم العدد
34	2024	3	12

الملخص:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسوله الأمين الذي أرسله رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد، فإن النبي (ﷺ) ما ترك شيئًا فيه مصلحة للعباد إلا حثهم عليه، ولا شيئاً يضرهم إلا حذرهم ونهاهم عنه، ومن ذلك الاستشفاء بالحجامة، فهي نوع من أنواع الأدوية التي حث عليها النبي (ﷺ) وشرعها قولًا وعملًا، كما قال (ﷺ) :«إِنَّ أَمْثَلَ مَا تَدَاوَيْتُمْ بِهِ الحِجَامَةُ"[1]، لكن رويت أحاديث كثيرة في حصرها في أوقات معينة، وهذا الحصر نص كثير من العلماء على أنه: "لم يصح فيه شيء"[2]، فجاء هذا البحث؛ لتتبع هذه الأحاديث واستقرائها؛ لمعرفة المقبول والمردود منها، والحكم عليها حتى تكون هداية للحاجم والمحجوم، وقد أسميته: "الأحاديث الواردة في توقيت الحجامة: دراسة حديثية"، فأسأل الله أن ينفع به.

الكلمات المفتاحية: الحجامة، توقيت الحجامة، التداوي بالحجامة.

Abstract:

Praise be to God, and prayers and peace be upon his trustworthy Messenger, whom he sent as a mercy to the worlds, and upon his family and companions altogether. As for what follows, the Prophet، may God's prayers and peace be upon him, did not leave anything that is in the interest of the worshipers except that he urged them to do it, and nothing that harms them except that he warned them and forbade it, and from that is healing by cupping (Hijama), which is a type of medicines that the Prophet, may God's prayers and peace be upon him, urged and legislated in word and deed, as he, may God's prayers and peace be upon him, said: ""The best medicines you may treat yourselves with is cupping. "However, many hadiths were narrated regarding limiting it to specific times, and this limitation was stated by many scholars as being: "Nothing was correct in it. "This research is to trace and interpret these hadiths to know what is accepted and what is rejected from them, and to judge them so that they become a guidance for the cupper and the one who is cupped, and its named" (Hadiths about the timing of cupping, a hadith study).

Keywords: Hijama, Timing of Cupping, Cupping Therapy.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٧/ ١٢٥)، رقم ٥٦٩٦، ومسلم في صحيحه (٣/ ١٢٠٤)،١٥٧٧، من حديث أَنَس بْن مَالِكٍ (ﷺ).

(٢) انظر: (المبحث الثالث: أقوال علماء الحديث في النصوص المروية في توقيت الحجامة)، من هذا البحث.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على الرحمة المهداة (ﷺ)، أما بعد، فإن النبي (ﷺ) ما ترك شيئاً فيه مصلحة للعباد إلا حثهم عليه، ولا شيئاً يضرهم إلا حذرهم ونهاهم عنه، ومن ذلك الاستشفاء بالحجامة، فهي نوع من أنواع الأدوية التي استخدمها النبي (ﷺ) وحث عليها، وشرعها قولاً وعملاً، وقد رويت أحاديث كثيرة في الأمر بها أو النهي عنها وحصرها في أوقات معينة، ولما كانت هذه الأحاديث تحتاج لمعرفة المقبول والمردود منها، كان هذا البحث لبيان طرق ومتون هذه الأحاديث والحكم عليها حتى تكون هداية للحاجم والمحجوم، وقد أسميته: "**الأحاديث الواردة في توقيت الحجامة، دراسة حديثية**"، فأسأل الله أن ينفع به .

أهمية الموضوع:

١/ التداوي بالحجامة هدي نبوي، يتوقف العمل به على صحة الدليل.

٢/ بيان حكم الأحاديث الواردة في توقيت الحجامة، حتى يكون بصيرة للمقتدين بالسنة النبوية، وسدًا لباب المتربصين بها.

أهداف الموضوع:

١/ الوقوف على الأحاديث الواردة في توقيت الحجامة والحكم عليها.

٢/ عدم تحميل السنة النبوية جريرة الأخطاء الناتجة عن توقيت الحجامة بأزمنة معينة إن وجدت.

المنهج المتبع في البحث:

اتبعت المنهجين الاستقرائي والتحليلي، وذلك باستقراء متون وأسانيد الأحاديث الواردة في توقيت الحجامة بزمن معين، وتحليلها، ففي التخريج اتبعت التخريج المتوسط، مع حذف الإسناد وإبقاء ما له تعلق بالحكم على الحديث، وفي تراجم الرواة اقتصرت على خلاصة ابن حجر في التقريب إلا إذا دعا الأمر التفصيل فأتوسع قدر الإمكان.

مشكلة البحث:

محبة المتبعين للسنة النبوية تدعوهم إلى تتبع آثاره (ﷺ) في كل شيء ورد عنه (ﷺ) ومن ذلك الحجامة، ولما كان بعض الآثار تحتاج إلى بيان الصحيح منها فيعمل به، والسقيم فيرد، وجب بيان ذلك حتى لا يساء الظن بالسنة النبوية وينسب لها ما هي منه براء؛ لذا جاء هذا البحث للإجابة عن بعض التساؤلات، ومنها:

١/ هل حث النبي (ﷺ) على الحجامة؟

٢/ هل وردت في السنة النبوية أحاديث تحدد للحجامة زمنًا معينًا؟

٣/ هل الأحاديث المشتهرة بين الناس في توقيت الحجامة بزمن معين صحيحة؟

الدراسات السابقة:

وقفت على كثير من الأبحاث التي تناولت موضوع الحجامة من الناحية الشرعية أو الطبية، تنظيراً وتطبيقاً، فبعضها تناول الحجامة من ناحية حديثية موضوعية، وبعضها من ناحية فقهية، وكلها لم تتطرق لاستيعاب الأحاديث الواردة في تحديد زمن معين للحجامة والحكم عليها، وفيما يلي بعض العناوين التي فيها قرب بموضوع هذا البحث على سبيل التمثيل لا الحصر:

١/ الحجامة في السنة النبوية: دراسة موضوعية، رسالة ماجستير، إعداد: آمال محمد حسن المصري، فلسطين، الجامعة الإسلامية(غزة)، كلية أصول الدين، عام ٢٠١٣م.

٢/ الحجامة من الناحية الطبية والشرعية، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، إعداد: ياسر جاد المولى أحمد،

السودان، جامعة أم درمان الإسلامية، معهد بحوث ودراسات العالم الإسلامي، ٢٠١٣م.

٣/ دراسة حديثية فقهية في الحجامة النبوية، جواد يونس عزيزي، مجلة كلية الشريعة والقانون بتفهنا الأشراف – دقهلية، مصر، العدد الثالث والعشرون لسنة ٢٠٢١ م الجزء الثالث.

٤/ الحجامة في الطب النبوي، آثارها وضوابطها، د. نورة عبد الله الغملاس، مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم – جامعة المنيا، مصر، العدد ٣٧ الجزء ٤، يناير ٢٠١٨م.

وقد تناول بعضهم – جزاهم الله خيراً – الحجامة من ناحية طبية ببيان آدابها وضوابطها ومحظوراتها، وبعضهم تناولها بصفة عامة من الناحية الشرعية بين شوائب الفهم وخلل التطبيق، واقتصر بعضهم على تناول مسألة كسب الحجام من الناحيتين الحديثية والفقهية، ولعل هذا البحث يكون مكملاً لجهود من سبق ببيان الحكم على الأحاديث التي استدل بها بعضهم وفاتت عن بعضهم الآخر.

خطة البحث:

اشتملت الخطة على مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة، ومصادر ومراجع.

المبحث الأول: الأوقات التي رُوِيَ النهي عن الحجامة فيها، واحتوى على ستة مطالب، هي:

المطلب الأول: النهي عن الحجامة يوم الجمعة.

المطلب الثاني: النهي عن الحجامة يوم السبت والأحد والأربعاء.

المطلب الثالث: النهي عن الحجامة يوم الثلاثاء.

المطلب الرابع: النهي عن الحجامة يوم الخميس.

المطلب الخامس: النهي عن الحجامة على الشبع.

المطلب السادس: النهي عن الحجامة أثناء الصيام.

المبحث الثاني: الأوقات التي رُوِيَ الأمر بالحجامة فيها، وتضمن ثمانية مطالب، هي:

المطلب الأول: الأمر بالحجامة يوم السبت.

المطلب الثاني: الأمر بالحجامة يوم الأحد.

المطلب الثالث: الأمر بالحجامة يوم الاثنين والثلاثاء.

المطلب الرابع: الأمر بالحجامة يوم الخميس.

المطلب الخامس: الأمر بالحجامة يوم السابع عشر والتاسع عشر والحادي والعشرين.

المطلب السادس: الأمر بالحجامة على الريق.

المطلب السابع: الأمر بالحجامة كل شهر.

المطلب الثامن: الأمر بالحجامة عند اشتداد الحر.

المبحث الثالث: الحكم العام على النصوص المروية في توقيت الحجامة عند علماء الحديث.

الخاتمة: ثم ذيلت ذلك بخاتمة تضمنت أهم نتائج البحث، وتوصياتها. ثم مصادر البحث ومراجعه.

تمهيد:

الحجامة في اللغة من: حَجَمَ يَحْجِمُ ويَحْجُم ويَحْجَم حَجْماً، وأصل الحَجْم المَصُّ، يُقَال: حَجَم الصبيُّ ثديَ أُمِّه إذا مَصَّه، وثَدْيٌ مَحْجوم أَي مَمْصُوصٌ، وَقيل لِلْحَاجِمِ حَجَّامٌ لامْتِصاصه فَمَ المِحْجَمَة.

والمِحْجَمُ، والمحْجَمَةُ بِالْكَسْرِ: الْآلَةُ الَّتِي يُجْمَعُ فِيهَا دَمُ الحِجامة عِنْدَ الْمَصِّ (القارُورَة)، والمِحْجَمُ –أَيضًا– مِشْرَطُ الحَجَّام.

وفي الاصطلاح: المداواة والمعالجة بالمِحجم[٣].

وهي نوعان، جافة إذا كانت جذبًا للجلد من غير جرح لسطحه، ورطبة إذا كانت بشرط سطح الجلد وإخراج الدم منه [٤]، وهذا النوع هو المقصود قديمًا وبه وردت أحاديث البحث.

المبحث الأول: الأوقات التي رُوِيَ النهي عن الحجامة فيها:

المطلب الأول: النهي عن الحجامة يوم الجمعة:

الحديث الأول: "مَنْ احْتَجَمَ يومَ الجُمُعةِ فَماتَ شَرِكَ[٥] في دَمِهِ".

أخرجه عبد الملك بن حبيب في الطب، قال: حدثني ابن محمد الحنفي عن أبي معشر المدني، عن إسحاق ابن عبد الله بن أبي طلحة أن رسول الله(ﷺ) قال:...[٦].

قلت: مع إرساله، ففيه:

١/ عبد الملك بن حبيب القرطبي الفقيه، أحد الأئمة ومصنف الواضحة، كثير الوهم، صحفي، وكان ابن حزم يقول: ليس بثقة[٧]

٢/ عبد الملك بن محمد الحنفي: لم أجده.

٣/ نَجِيح بن عبد الرحمن السِّنْديُّ، أبو مَعْشَر، مولى بني هاشم، مشهورٌ بكُنْيتِه: ضعيفٌ (ت ١٧٠هـ) [٨]

الحكم على الحديث: إسناده ضعيف.

الحديث الثاني: "إِنَّ فِي الْجُمْعَةِ لَسَاعَةً لَا يَحْتَجِمُ فِيهَا أَحَدٌ إِلَّا مَاتَ".

أخرجه أبو يعلى في مسنده، قال: حَدَّثَنَا جُبَارَةُ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ الْعَلَاءِ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عُبَيْدِ اللهِ الْعُقَيْلِيِّ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ (ﷺ)...[٩].

فيه:

١/ جُبَارة، بن المُغَلِّس، الحِمَّاني، أبو محمد الكُوفيُّ: ضعيفٌ(ت ٢٤١هـ)[١٠].

٢/ يَحْيَى بن العلاء البجلي الرازي، رمي بالوضع، قال الإمام أحمد: كذاب يضع الحديث[١١].

الحكم على الحديث: موضوع.

الحديث الثالث: "إِنَّ فِي يوم الْجُمْعَةِ سَاعَةً لَا يَحْتَجِمُ فِيهَا مُحْتَجِمٌ إِلَّا عَرَضَ لَهُ دَاءٌ لَا شفاء منه"

أخرجه الروياني في مسنده، والطبري في تهذيب الآثار، والبيهقي في سننه الكبرى، من طريق عَبْد اللهِ بْن صَالِحٍ، ثَنَا عَطَّافُ بْنُ خَالِدٍ، عن نافع أن ابن عمر قال له: يا نافع إني سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: "من كان مُحْتجِمًا...»، ولفظ الروياني مثله إلا أنه قال:«... لَا يُشْفَى مِنْهُ» [١٢] .

فيه:

١/ عَبد اللَّهِ بن صالح بن مُحَمَّدِ أَبُو صَالِح المِصْرِي كاتب الليث بْن سعد، وثَّقه ابن معين، وقال أبو حاتم: مصري صدوق أمين ما علمته وقال أبو زرعة: كان

(٣) انظر: المحكم والمحيط الأعظم لابن سيدة (٣/ ٩٥)، لسان العرب لابن منظور (١٢/ ١١٦)، مادة (ح ج م).

(٤) إبلاغ الفهامة بفوائد الحجامة لعبد الحميد العربي(ص: ٢٤).

(٥) لم أقف على معناها في كتب الغريب وشروح الحديث، فإن سلمت من التصحيف فلعلها (شرِك)، بمعنى شارك في قتل نفسه.

(٦) طب العرب لابن حبيب(ص: ٣٦).

(٧) المغني في الضعفاء للذهبي (٢/ ٤٠٤)، لسان الميزان لابن حجر(٥/ ٢٥٥).

(٨) انظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (٢٩/ ٣٢٢)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٥٥٩).

(٩) مسند أبي يعلى (١٢/ ١٥٠)، ٦٧٧٩

(١٠) تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ١٣٧).

(١١) انظر: ميزان الاعتدال للذهبي (٤/ ٣٩٧)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٥٩٥).

(١٢) مسند الروياني (٢/ ٤٢٣)، ١٤٤٠، تهذيب الآثار للطبري (١/ ٥٣٢)، السنن الكبرى للبيهقي (١٩/ ٥١٣)، ١٩٥٦٨

حسن الحديث، وقال ابن عدي:... وَهو عندي مستقيم الحديث إلاَّ أنه يقع في حديثه في أسانيده ومتونه غلط، ولاَ يتعمد الكذب، وقال ابن القطان: هو صدوق، ولم يثبت عليه ما يسقط له حديثه إلا أنه مختلف فيه فحديثه حسن.

وقال الإمام أحمد: كان أول أمره متماسكاً ثم فسد بأخرة، وقال النسائي: ليس بثقة، وقال صالح جزرة: كان يكذب، وقال ابن حبان: منكر الحديث جدًا، وقال ابن حجر: صدوق كثير الغلط ثبت في كتابه وكانت فيه غفلة (ت ٢٢٢هـ) [١٣]

قلت: من خلال ما تقدم في ترجمة أبي صالح، فهو ممن يكتب حديثه، ولا يحتج بما انفرد به.

٢/ عطَّاف بن خالد بْن عَبْد الله القرشي أبو صفوان المدني، صدوق يهم[١٤]

الحكم على الحديث: إسناده ضعيف.

الحديث الرابع: "الْحِجَامَةُ عَلَى الرِّيقِ أَمْثَلُ، وَفِيهِ شِفَاءٌ وَبَرَكَةٌ، وَتَزِيدُ فِي الْعَقْلِ وَفِي الْحِفْظِ، فَاحْتَجِمُوا عَلَى بَرَكَةِ اللَّهِ يَوْمَ الْخَمِيسِ، وَاجْتَنِبُوا الْحِجَامَةَ يَوْمَ الْأَرْبِعَاءِ وَالْجُمُعَةِ وَالسَّبْتِ وَيَوْمَ الْأَحَدِ، تَحَرِّيًا، وَاحْتَجِمُوا يَوْمَ الِاثْنَيْنِ وَالثُّلَاثَاءِ، فَإِنَّهُ الْيَوْمُ الَّذِي عَافَى اللَّهُ فِيهِ أَيُّوبَ مِنْ الْبَلَاءِ، وَضَرَبَهُ بِالْبَلَاءِ يَوْمَ الْأَرْبِعَاءِ، فَإِنَّهُ لَا يَبْدُو جُذَامٌ وَلَا بَرَصٌ إِلَّا يَوْمَ الْأَرْبِعَاءِ، ولَيْلَةَ الْأَرْبِعَاءِ".

ورد عن ابن عمر بطريقين، طريق نافع، وطريق أبي قِلَابة عبد الله بن زيد الجَرْمي.

الطريق الأولى: نافع عن ابن عمر –رضي الله عنهما–؛ واختلف عليه فيها رفعًا ووقفًا، فرواه مرفوعًا كل من محمد بن جحادة وعطاف بن خالد، وسعيد بن ميمون، ورواه موقوفاً كل من إسماعيل المرادي وأيوب...

فأما رواية محمد بن جحادة عنه، فقد أخرجها ابن ماجه في سننه، وابن حبان في المجروحين، وابن عدي في الكامل، كلهم من طريق عُثْمَان بْن مَطَرٍ، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ[١٥].

والبزار في مسنده، والحاكم في مستدركه، وابن الجوزي في العلل المتناهية، من طريق غَزَال بْن مُحَمَّدٍ[١٦]،

والحاكم في مستدركه، من طريق عَبْد الْمَلِكِ بْن عَبْدِ رَبِّهِ الطَّائِيُّ، ثَنَا أَبُو عَلِيٍّ عُثْمَانُ بْنُ جَعْفَرٍ[١٧]، ثلاثتهم (الحسن، وعذَّال، وعثمان بن جعفر)، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُحَادَةَ، عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: يَا نَافِعُ، قَدْ تَبَيَّغَ[١٨]بِيَ الدَّمُ، فَالْتَمِسْ لِي حَجَّامًا، وَاجْعَلْهُ رَفِيقًا إِنْ اسْتَطَعْتَ، وَلَا تَجْعَلْهُ شَيْخًا كَبِيرًا وَلَا صَبِيًّا صَغِيرًا، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) يَقُولُ:«...»، لفظ البزار مختصر، ولم يذكر من الأيام إلا الاثنين والثلاثاء، وكذا لفظ ابن الجوزي مختصر: ولم يذكر الثلاثاء، والأربعاء، والجمعة.

(١٣) الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي (٥/ ٣٤٢)، الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٥/ ٨٧)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (١٥/ ٩٨)، المغني في الضعفاء للذهبي (١/ ٣٤٢)، تهذيب التهذيب لابن حجر (٥/ ٢٦٠)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٣٠٨).

(١٤) انظر: الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي (٢/ ١٧٩)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٣٩٣).

(١٥) سنن ابن ماجه في سننه (٤/ ٥٢٩)، ٣٤٨٧، المجروحين لابن حبان (٢/ ١٠٠)، الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (٣/ ١٤١).

(١٦) مسند البزار (١٢/ ٢٣٦)،٥٩٦٨، المستدرك للحاكم (٤/ ٢٣٤)، ٧٤٧٩، العلل المتناهية لابن الجوزي (٢/ ٨٧٤)، ١٤٦٣

(١٧) المستدرك للحاكم (٤/ ٤٥٤)، ٨٢٥٥

(١٨) تَبَيَّغَ وتبوغ بِهِ الدَّم: هاج، وغَلبه وقهره، المحكم والمحيط الأعظم (٦/ ٢٩)، النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (١/ ١٧٤).

فيه:

١/ عُثْمَانَ بْنِ مَطَرٍ الشيباني: قال ابن القيسراني: عُثْمَانُ هَذَا كَذَّابٌ، وقال الذهبي: ضعفوه [١٩]

٢/ الْحَسَن بن أَبي جعفر عجلان، وقيل: عمرو الجُفْري، ضعيف الحديث مع عبادته وفضله(ت ١٦٧هـ)[٢٠].

قال ابن عدي: لَعَلَّ الْبَلاءَ مِنْ عُثْمَانَ بْنِ مَطَرٍ لا مِنَ الْحَسَنِ؛ فَإِنَّهُ يَرْوِيهِ عَنْهُ غَيْرُهُ"[٢١].

٣/ عذّال بن محمد، قال الحاكم عقبه: "رُوَاةُ هَذَا الْحَدِيثِ كُلُّهُمْ ثِقَاتٌ إِلَّا غَزَالَ بْنَ مُحَمَّدٍ ؛ فَإِنَّهُ مَجْهُولٌ لَا أَعْرِفُهُ بِعَدَالَةٍ وَلَا جَرْحٍ . وَقَدْ صَحَّ الْحَدِيثُ عَنِ ابْنِ عُمَرَ – رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا – مِنْ قَوْلِهِ مِنْ غَيْرِ مُسْنَدٍ وَلَا مُتَّصِلٍ".

وقال الذهبي: غَزَالَ – وفي رواية – غذّال[٢٢] بن محمد: لا يعرف وخبره منكر في الحجامة، وقال –أيضاً–: عَذَّال بن محمد: لا يدرى من هو، ذكره أحمد بن على السليمانى فيمن يضع الحديث، وقال: روى عن محمد بن جحادة، عن نافع، عن ابن عمر، عن النبي (ﷺ): «الحجامة تزيد في العقل والحفظ»[٢٣].

٤/ عثمان بن جعفر، قال الحاكم: "رُوَاةُ هَذَا الْحَدِيثِ كُلُّهُمْ ثِقَاتٌ، غَيْرَ عُثْمَانَ بْنِ جَعْفَرٍ هَذَا فَإِنِّي لَا أَعْرِفُهُ بِعَدَالَةٍ وَلَا جَرْحٍ"، وتعقبه الذهبي بقوله: "هو واه"، وقال ابن حجر: "عثمان بن جعفر عن محمد بن جحادة وعنه عبد الملك بن عبد ربه الطائي بحديث منكر في الحجامة"[٢٤].

الحكم على الحديث: موضوع.

وأما رواية عطاف بن خالد عنه، فقد أخرجها البزار في مسنده، والحاكم في مستدركه، كلاهما من طريق عَبْد اللَّهِ بْن صَالِحٍ الْمِصْرِيُّ، ثَنَا عَطَّافُ بْنُ خَالِدٍ، عَنْ نَافِعٍ.، نحوه[٢٥].

قال البزار عقبه: "وَالْعَطَّافُ إِنَّمَا لَانَ حَدِيثُهُ بِهَذَا الْحَدِيثِ "، وقالَ ابن أبي حاتم: قال أَبِي: "وَرَوَى هَذا الحَدِيثَ كاتِبُ اللَّيثِ، عَن عَطافٍ، عَن نافِعٍ، عَنِ ابنِ عُمَرَ، وَهُوَ مِمّا أُدخِلَ عَلَى أَبِي صالِحٍ"[٢٦]

وقال ابن حجر –بعد أن أورد رواية الحاكم هذه–: "والعطاف مختلف فيه، وراويه عبد الله بن صالح المصري، والجمهور على تضعيفه، وكأن البخاري حسَّن الرأي فيه إلا أنه كان كثير التخليط، والبخاري يعرف صحيح حديثه من سقيمه فلا يُغْتَّر بروايته عنه، والظاهر أنه وهِم في رفعه"[٢٧].

قلت: تقدمت ترجمة عبد الله بن صالح وعطاف.

الحكم على الحديث: ضعيف.

وأما رواية سعيد بن ميمون، عنه، فقد أخرجها ابن ماجه في سننه، قال: "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُصَفَّى الْحِمْصِيُّ،

(١٩) انظر: تذكرة الحفاظ لابن القيسراني (ص: ٤١٣)، المغني في الضعفاء للذهبي (٢/ ٤٢٩)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٣٨٦).

(٢٠) تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ١٥٩).

(٢١) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي(٣/ ١٣٣).

(٢٢) قلت: ترجم له الذهبي مرتين في الميزان، مرة بالغين والزاي المعجمتين، ومرة بالعين المهملة والذال المعجمة، ورجح الحافظ ابن ناصر الدين الثانية، فقال: عَذّال: بِفَتْح الْمُهْمِلَة، ثمَّ ذال مُعْجمَة مَفْتُوحَة مُشَدّدَة، تَلِيهَا الْألف، ثمَّ لَام – عذال بن مُحَمَّد: ذُكِر فِيمَن يضع الحَدِيث، وَله فِي الثَّامِن من "أَفْرَاد "الدَّارَقُطْنِيّ حَدِيث فِي الْحجامَة"، قلت : وهو كما قال. انظر: توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم لابن ناصر الدين (٦/ ٢٢٧)، المغني في الضعفاء للذهبي(٢/ ٥٠٥)، ميزان الاعتدال للذهبي(٣/ ٣٣٣).

(٢٣) المصدر السابق.

(٢٤) لسان الميزان لابن حجر(٥/ ٣٧٥).

(٢٥) مسند البزار (١٢/ ٢٣٦)، ٥٩٦٩، المستدرك للحاكم (٤/ ٢٣٥)، ٧٤٨١

(٢٦) علل الحديث لابن أبي حاتم (٦/ ٩٣).

(٢٧) لسان الميزان لابن حجر(٥/ ٤٢٤).

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عِصْمَةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ مَيْمُونٍ، عَنْ نَافِعٍ، نحوه"[٢٨].

فيه:

١/ محمد بن مُصَفَّى الحمصي: قال عبدالله بن أحمد: سألت أبى عن حديث لابن مصفى... فأنكره أبى جدًا، وقال: ليس هذا إلا عن الحسن، قال أَبُو حَاتِم: صدوق، وَقَال النَّسَائي: صالح، وَقَال صَالِح جزرة: كان مخلطًا، وأرجو أن يكون صادقًا، وقد حدث بأحاديث مناكير، وذكره ابنُ حِبَّان في الثقات، وَقَال: كَانَ يخطئ، واتهمه أبو زرعة الدمشقي: بأنه يدلس تدليس التسوية، وقال الذهبي: ثقة يغرب، وقال ابن حجر: صدوقٌ له أوهام وكان يُدَلِّس[٢٩](ت ٢٤٦هـ) [٣٠]

قلت: أقل أحواله أن يكون حسن الحديث، ولكنه يدلس كما ألمح لذلك الإمام أحمد، وصرح به أبو زرعة، وروايته هذه تدل على تدليسه، فإنه لم يبين شيخه بيانًا شافيًا.

٢/ عثمان بن عبد الرحمن: قال المزي: رَوَى عَنه: مُحَمَّد بْن مصفى الحمصي، ولَمْ ينسبه بأكثر من هَذَا فَإِن لَمْ يكن الطرائفي فلا أدري من هُوَ؟ وقال الذهبي: شيخ لمحمد بن مصفى، لا يعرف، لعله الطرائفي، وقال ابن حجر: يحتمل أن يكون الطرائفي وإلا فمجهول [٣١].

والطرائفي هو: عثمان بن عبد الرحمن بن مسلم الحراني المعروف بالطرائفي، قال البخاري وأبو أحمد الحاكم: يروي عن قوم ضعاف، وزاد أبو أحمد: حَدِيثه لَيْسَ بالقائم، وقال ابن حبان: يروي عن أقوام ضعاف أشياء يدلسها لا يجوز الاحتجاج به، وقال أبو حاتم: صدوق، وقال ابن عدي: لا بَأْسَ بِهِ... إِلَّا أَنَّهُ يُحَدِّثُ عَنْ قَوْمٍ مَجْهُولِينَ بِعَجَائِبَ وَتِلْكَ الْعَجَائِبُ مِنْ جِهَةِ الْمَجْهُولِينَ، وقال الذهبي: وُثِّق، قال ابن حجر: صدوق أكثر الرواية عن الضعفاء والمجاهيل فضعف بسبب ذلك حتى نسبه ابن نمير إلى الكذب، وقد وثقه ابن معين (ت ٢٠٢هـ) [٣٢]، وجعله ابن حجر في المرتبة الخامسة من مراتب الموصوفين بالتدليس [٣٣].

قلت: ما قاله ابن حجر أعدل الأقوال فيه.

٣/ عَبد اللَّهِ بن عصمة: قال المزي: أحد المجاهيل [٣٤].

٤/ سعيد بن ميمون: قال ابن حجر: مجهول وخبره منكر جدا في الحجامة [٣٥]

إسناده مسلسل بالمجاهيل، ومحمد بن المصفى يدلس تدليس التسوية [٣٦]، فيجب أن يصرح بالتحديث في جميع طبقات السند.

---

(٢٨) سنن ابن ماجه (٤/ ٥٣١)، ٣٤٨٨

(٢٩) جعله ابن حجر من أصحاب الطبقة الثالثة وهم: "من أكثر من التدليس فلم يحتج الأئمة من أحاديثهم إلا بما صرحوا فيه بالسماع، ومنهم من رد حديثهم مطلقًا ومنهم من قَبِلَهم كأبي الزبير المكي ". طبقات المدلسين لابن حجر (ص: ١٣)، (ص: ٤٥).

(٣٠) الثقات لابن حبان (٩/ ١٠٠)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (٢٦/ ٤٦٨)، الكاشف للذهبي (٢/ ٢٢٢)، تهذيب التهذيب لابن حجر (٩/ ٤٦١)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٥٠٧).

(٣١) تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (١٩/ ٤٣٤)، ميزان الاعتدال للذهبي (٣/ ٤٧)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٣٨٥).

(٣٢) التاريخ الكبير للبخاري (٦/ ٢٣٨)، الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٦/ ١٥٧)، الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي (٦/ ٢٩٥)، الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي (٢/ ١٦٩)، الكاشف للذهبي (٢/ ١٠)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٣٨٥).

(٣٣) وهم: من ضعف بأمر آخر سوى التدليس فحديثهم مردود ولو صرحوا بالسماع إلَّا أن يوثق من كان ضعفه يسيرًا . طبقات المدلسين لابن حجر (ص: ١٤) (ص: ٥٦).

(٣٤) تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (١٥/ ٣١١)، ميزان الاعتدال للذهبي (٢/ ٤٦١)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٣١٤).

(٣٥) تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (١١/ ٨٤)، ميزان الاعتدال للذهبي (٢/ ١٦١)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٢٤١).

الحكم على الحديث: إسناده ضعيف جدًا.

وأما رواية إسماعيل المرادي عنه، فقد أخرجها ابن أبي حاتم في علله، وأبو نعيم الأصفهاني في الطب النبوي، كلاهما من طريق زكريَّا بْن يَحْيَى الوَقَّار، عَنْ محمَّد بْنِ إِسْمَاعِيلَ المُرادي، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ نَافِعٍ مَوْلَى ابْنِ عُمَرَ، عَنِ ابْنَ عُمر؛ أَنَّهُ أرسَل رَسُولًا، فَقَالَ: ادْعُ لِي حَجَّامًا، وَلا تَدْعُ شَيْخًا وَلا صَبيًّا، نحوه"(٣٧).

وقال ابن أبي حاتم عقبه: "فَقَالَ أَبِي: هَذَا حديثٌ باطِلٌ، وَمُحَمَّدٌ هَذَا مجهولٌ، وَأَبُوهُ مَجْهُولٌ".

قلت: وزكريا بن يحيى الوقار: قال ابن عدي عنه: "كان يضع الحديث"، وقال الذهبي في الميزان: "قال صالح جزرة: كان من الكذّابين الكبار"(٣٨).

الحكم على الحديث: موضوع.

وأما رواية أيوب السختياني عنه، فقد أخرجها الحاكم في مستدركه، قائلًا: "وَقَدْ صَحَّ الْحَدِيثُ عَنِ ابْنِ عُمَرَ – رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا – مِنْ قَوْلِهِ مِنْ غَيْرِ مُسْنَدٍ وَلَا مُتَّصِلٍ، حَدَّثَنَاهُ أَبُو عَلِيٍّ الْحَافِظُ، أَنْبَأَ عَبْدَانُ الْأَهْوَازِيُّ، ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ عَلِيٍّ الْمُقَدَّمِيُّ، ثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ هِشَامٍ الدَّسْتُوَائِيُّ، حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ نَافِعٍ، قَالَ: قَالَ لِي ابْنُ عُمَرَ: «يَا نَافِعُ... فيه: «احْتَجِمُوا يَوْمَ السَّبْتِ وَاحْتَجِمُوا يَوْمَ الْأَحَدِ، وَالِاثْنَيْنِ، وَالثُّلَاثَاءِ، وَلَا تَحْتَجِمُوا يَوْمَ الْأَرْبِعَاءِ»(٣٩).

هكذا قال الحاكم، وتعقبه الذهبي بقوله: "عَبدُ اللهِ بنُ هِشامٍ الدَّستَوائِيُّ: متروك"

قلت: وهو كذلك عند أبي حاتم الرازي: مَتروكُ الحَدِيثِ"(٤٠).

الحكم على الحديث: إسناده ضعيف جدًا.

الطريق الثانية: أبو قِلَابة عبد الله بن زيد الجَرْمي عن ابن عمر:

أخرجها ابن حبان في المجروحين، من طريق الْمُثَنَّى بْن عَمْرٍو عَنْ أَبِي سِنَانٍ عَنْ أَبِي قلَابَة قَالَ: كنت عِنْد ابن عُمَرَ فَقَالَ: لَقَدْ تَبَيَّغَ بِي الدَّم يَا نَافِعُ. نحوه"(٤١).

قال ابن حبان: الْمثنى بن عَمْرو شيخ يروي عَن أبي سِنَان مَا لَيْسَ من حَدِيث الثِّقَات لَا يَجُوز الِاحْتِجَاج بِهِ، وذكر ابن القيسراني عبارة ابن حبان هذه وزاد عليها: "وَهَذَا مَوْضُوعٌ"(٤٢).

وأورده ابن قتيبة معلقًا، فقال: روى أَبُو عَبدِ الرَّحْمَنِ المُقرِئُ عَن إِسْمَاعِيل بن إِبْرَاهِيم عَن الْمثنى بن عَمْرو عَن أبي سِنَان عَن أبي قلَابَة عَن عبد الله بن عمر أَن رَسُول الله (ﷺ) قَالَ: «الْحجامَة على الرِّيق»، نحوه (٤٣).

وقال ابن أبي حاتم: "وَسَأَلتُ أَبِي عَن حَدِيثٍ؛ رَواهُ أَبُو عَبدِ الرَّحْمَنِ المُقرِئُ، عَن إسماعِيلَ بنِ إبراهِيمَ، قَالَ: حدَّثني المثنَّى بنُ عَمْرٍو، عَنْ أَبِي سِنان، عَنْ أَبِي قِلابَة قَالَ: كنتُ جَالِسًا عِنْدَ عبد الله بن عمر ابن الخطَّاب؛ إذ قَالَ: "لَقَدْ تَبَيَّغَ بِيَ الدَّمُ يَا نَافِعُ! فادعُ لِي حَجَّامًا، ولا تجعله شَيْخًا وَلا صَبيًّا، ثُمَّ قَالَ: سمعتُ رسول الله (ﷺ) يَقُولُ: «الحِجَامَةُ عَلَى الرِّيقِ أَمْثَلُ...»، قالَ أَبِي: "لَيسَ

(٣٦) طبقات المدلسين لابن حجر(ص: ٤٥).

(٣٧) علل الحديث لابن أبي حاتم (٦/ ٩٢)، ٢٣٤٦، الطب النبوي لأبي نعيم الأصفهاني (١/ ٣٦١)، ٢٩٨

(٣٨) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (٣/ ٢١٥)، ميزان الاعتدال للذهبي (٢/ ٧٧).

(٣٩) المستدرك للحاكم (٤/ ٢٣٥)، ٧٤٨٠

(٤٠) علل الحديث لابن أبي حاتم (٦/ ٩٣).

(٤١) المجروحين لابن حبان (٣/ ٢٠)، ١٠٥٤

(٤٢) تذكرة الحفاظ لابن القيسراني (ص: ٤١٣).

(٤٣) غريب الحديث لابن قتيبة (١/ ٥٩١).

هَذا الحَدِيثُ بِشَيءٍ، لَيسَ هُوَ حَدِيثُ أَهلِ الصِّدقِ، وَإِسماعِيلُ والمُثَنَّى مَجهُولانِ"[٤٤].

الحكم على الحديث: إسناده ضعيف جدًا.

المطلب الثاني: النهي عن الحجامة يوم السبت والأحد والأربعاء:

الحديث الأول: "الْحِجَامَةُ عَلَى الرِّيقِ أَمْثَلُ، وَفِيهِ شِفَاءٌ وَبَرَكَةٌ، وَتَزِيدُ فِي الْعَقْلِ وَفِي الْحِفْظِ، فَاحْتَجِمُوا عَلَى بَرَكَةِ اللَّهِ يَوْمَ الْخَمِيسِ، وَاجْتَنِبُوا الْحِجَامَةَ يَوْمَ الْأَرْبِعَاءِ وَالْجُمُعَةِ وَالسَّبْتِ وَيَوْمَ الْأَحَدِ... "[٤٥].

الحديث الثاني: «مَنِ احْتَجَمَ يَوْمَ الْأَرْبِعَاءِ، وَيَوْمَ السَّبْتِ فَأَصَابَهُ وَضَحٌ، فَلَا يَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ".

روي عن أبي هريرة، وابن عباس، وابن عمر، وأنس بن مالك، وجَمْعٍ من الصحابة رضي الله عنهم.

حديث أبي هريرة (ﷺ): ورد عنه من طريقين؛ طريق الزهري، وطريق ابن أبي ذئب.

أولًا: طريق الزهري: اختلف عليه فيه، فرواه موصولًا كل من سُليمان بن أرقم، وابْنِ سَمْعَانَ، وسليمان الرقاشي، والْحَسَن بْن الصَّلْتِ، ورواه مرسلًا كل من معمر وعون مولى أم حكيم.

فأما الموصول: فقد أخرجه البزار في مسنده، والحاكم في مستدركه[٤٦]، والبيهقي في سننه الكبرى، من طريق حماد بن سلمة، عَن سُليمان بن أرقم[٤٧].

وابن عدي في الكامل، وأبو نعيم في الطب، كلاهما من طريق الْوَلِيد بْن مُسْلِمٍ، عنِ ابْنِ سَمْعَانَ[٤٨].

وأبو نعيم الأصفهاني في الطب النبوي، من طريق داود بن الزبير [٤٩] قال: عَن سليمان الرقاشي[٥٠].

وأبو العباس الأصم، والطبراني في المعجم الأوسط، قالا: "حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ سَهْلٍ، قَالَ: نَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي السَّرِيِّ الْعَسْقَلَانِيُّ، قَالَ: نَا شُعَيْبُ بْنُ إِسْحَاقَ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الصَّلْتِ[٥١]، كلهم(سُليمان بن أرقم، وابْنِ سَمْعَانَ، والرقاشي، والْحَسَن)، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ):... وقَرَنَ ابن سمعان أبي سلمة مع سعيد بن المسيب، ولفظ ابن عدي: "فأصابه بياض"، ولفظ الحسن فيه زيادة في أوله، ولم يذكر الطبراني الحجامة.

قلت:

طريق سليمان، فيه: سُلَيْمان بن أرقم أَبُو معاذ البَصْرِيّ، قال ابن حجر: ضعيف، وقال الذهبي: تركوه[٥٢] .

وطريق ابن سمعان، فيه عَبد اللَّهِ بْن زياد بْن سليمان بن سمعان القرشي المديني، مولى أم سلمة، قال الإمام مالك: كذاب، وقال الإمام أحمد: متروك الحديث، وقال سمعت إبراهيم بن سعد يحلف بالله أن ابن سمعان

---

(٤٤) علل الحديث لابن أبي حاتم (٦/ ٢٣١).

(٤٥) تقدم الكلام عليه في المبحث الأول، المطلب الأول، الحديث الرابع: النهي عن الحجامة يوم الجمعة)(ص:٦)، وهو موضوع.

(٤٦) تصحف فيه اسم الزهري إلى: السُّدِّيّ.

(٤٧) مسند البزار (١٤/ ٢٣٣)، ٧٨٠١، المستدرك للحاكم (٤/ ٤٥٤)،٨٢٥٦، السنن الكبرى للبيهقي (١٩/ ٥١٢)، ١٩٥٦٧

(٤٨) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (٥/ ٢٠٤)، الطب النبوي لأبي نعيم الأصفهاني (٢/ ٥١٩).

(٤٩) قوله: ابن الزبير تصحيف، إنما هو: ابن الزبرقان، كما في كتب التراجم، وكما أورده السيوطي في اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة (٢/ ٣٤٠)، بإسناد أبي نعيم نفسه.

(٥٠) الطب النبوي لأبي نعيم الأصفهاني (٢/ ٥١٧).

(٥١) مجموع فيه مصنفات أبي العباس الأصم وإسماعيل الصفار(ص: ٩٩)، ١٤٥، المعجم الأوسط للطبراني (٣/ ٣٢٦)، ٣٣٠٠

(٥٢) تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (١١/ ٣٥١)، ميزان الاعتدال للذهبي (٢/ ١٩٦)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٢٤٩).

يكذب[٥٣]، وقال ابن عدي: "هذه الأحاديث التي أمليتها بأسانيدها غير محفوظة، ومنها هذا الحديث، من رواية ابن سمعان".

وطريق الرقاشي: فيه داودُ بن الزِّبْرِقان الرَّقَاشي، البصري، نزيلُ بغداد: متروك وكذبه الأزديُّ[٥٤]

وطريق الحسن: فيه بكر بن سهل الدمياطي، ضعفه النسائي"[٥٥]، ومحمد بن المتوكل بن عبد الرحمن الهاشمي مولاهم، العَسْقَلَانيُّ، المعروفُ بابن أبي السَّرِيُّ: صدوقٌ عارفٌ له أوهامٌ كثيرةٌ (ت ٢٨٠هـ) "[٥٦].

والحسن بن الصلت: لم أقف له على ترجمة إلا ما قاله الطبراني عقب روايته السابقة: "لَمْ يَرْوِ هَذَا الْحَدِيثَ عَنِ الزُّهْرِيِّ إِلَّا الْحَسَنُ بْنُ الصَّلْتِ، شَيْخٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ، تَفَرَّدَ بِهِ ابْنُ أَبِي السَّرِيِّ".

إسناده ضعيف ومع ضعفه ليس فيه محل الشاهد.

الحكم على الحديث: ضعيف جدًا.

وأما المرسل: فقد أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، ومن طريقه أبو داود في المراسيل، وأخرجه ابن الجعد في مسنده من طريق عون مولى أم حكيم، كلاهما(معمر وعون)، عن الزُّهْرِيِّ، أَنَّ النَّبِيَّ(ﷺ) قَالَ:..، ولفظ عون: "مَنِ احْتَجَمَ أَوِ اطَّلَا يَوْمَ السَّبْتِ أَوِ الْأَرْبِعَاءِ فَلَا يَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ مِنَ الْوَضَحِ"[٥٧].

قلت: إسناده منقطع، الزهري ولد بعد النبي (ﷺ) بأربعين عامًا، وهو: مُحَمَّد بن مسلم بن عُبَيد الله ابْن شهاب القرشي الزُّهْرِيّ، أَبُو بكر المدني، ولد بين الخمسين والثمان والخمسين على خلاف في ذلك[٥٨].

الحكم على الحديث: ضعيف.

ثانيًا: طريق ابن أبي ذئب: أخرجه أبو نعيم في الطب النبوي، من طريق داود بن عطاء، عَن ابن أبي ذئب، عَن سعيد بن المُسَيَّب وأبي سلمة بن عبد الرحمن، عَن أَبِي هُرَيرة .[٥٩].

فيه: داودُ بن عطاء المزني مولاهم، أبو سليمان المدني، أو المكي: قَال البُخارِيُّ، وأَبُو زُرْعَة: منكر الحديث، وقال النَّسَائي، وابن حجر: ضعيف"[٦٠]

الحكم على الحديث: إسناده ضعيف جدًا.

قلت: حديث أبي هريرة(ﷺ) ضعيف مرسلًا وموصولًا، قَالَ أَبُو دَاوُدَ في مراسيله: "وَقَدْ أُسْنِدَ، وَلا يَصِحُّ"، وقال البيهقي في سننه الصغرى: "وَوَصْلُهُ ضَعِيفٌ"، وقال في الكبرى: "سُلَيْمَانُ بْنُ أَرْقَمَ ضَعِيفٌ، وَرُوِيَ عَنِ ابْنِ سَمْعَانَ وَسُلَيْمَانَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الزُّهْرِيِّ كَذَلِكَ –أَيْضًا– مَوْصُولًا، وَهُوَ –أَيْضًا– ضَعِيفٌ، وَرُوِيَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الصَّلْتِ، عَنِ ابْنِ الْمُسَيِّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (ﷺ) مَرْفُوعًا، وَهُوَ –أَيْضًا– ضَعِيفٌ، وَالْمَحْفُوظُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ (ﷺ) مُنْقَطِعًا"[٦١].

حديث ابن عمر (ﷺ): أخرجه ابن حبان في المجروحين، من طريق عَبْد اللَّهِ بْن زِيَادٍ الْفِلَسْطِينِيُّ عَنْ

(٥٣) الضعفاء للعقيلي (٢/ ٢٥٤)، الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٥/ ٦٠)، الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (٥/ ٢٠١)، الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي (٢/ ١٢٣)، ديوان الضعفاء للذهبي (ص: ٢١٦).

(٥٤) انظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (٨/ ٣٩٢)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ١٩٨).

(٥٥) المغني في الضعفاء، للذهبي (١/ ١١٣).

(٥٦) انظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (٢٦/ ٣٥٥)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٥٠٤).

(٥٧) مصنف عبد الرزاق (٨/ ٤٧٠)، ٢٠٧٢٦، مراسيل أبي داود (ص: ٣١٩)، ٤٥١، مسند ابن الجعد (ص: ٤٢٦)، ٢٩١١

(٥٨) انظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (٢٦/ ٤١٩).

(٥٩) الطب النبوي لأبي نعيم الأصفهاني (٢/ ٥١٩)، ٥٠٩

(٦٠) انظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (٨/ ٤١٩)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ١٩٩).

(٦١) المراسيل لأبي داود (ص: ٣١٩)، السنن الصغرى للبيهقي (٤/ ٧٢)، السنن الكبرى للبيهقي(١٩/ ٥١٢).

زُرْعَةَ بْنِ إِبْرَاهِيم عَن نَافِع عَن ابن عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ (ﷺ)...[٦٢].

قال ابن حبان في ترجمة الفلسطيني: "لَا يَحِلُّ ذِكْرُ مِثْلِ هَذَا الْحَدِيثِ فِي الْكُتُبِ إِلَّا عَلَى سَبِيلِ الاعْتِبَارِ؛ لأَنَّهُ مَوْضُوعٌ".

الحكم على الحديث: موضوع.

حديث أنس (رضي الله عنه): أخرجه ابن عدي في الكامل، من طريق حَسَّان بْن سِيَاهٍ مَوْلَى عُثْمَانُ بن عفان، حَدَّثَنَا ثَابِتٍ، عَن أَنَس أَنّ النَّبِيَّ (ﷺ) قَال...[٦٣].

وقال عقبه: "وحَسَّانُ بْنُ سِيَاهٍ له أحاديث غير ما ذكرته وعامتها لا يتابعه غيره عليه، والضعف يتبين على رواياته وحديثه".

فيه: حسان بن سِيَاه أبو سهل البصري، قال البزار: "وَقَدْ رَوَى، عَنْ ثابتٍ، عَن أَنَس غَيْرَ حَدِيثٍ لَمْ يُتَابَعْ عليه"، وقال ابن حبان: "منكر الحديث جدًّا، يأتي عن الثقات بما لا يشبه حديث الأثبات، لا يجوز الاحتجاج به إذا انفرد لِمَا ظهر من خطئه في روايته على ظهور الصلاح منه"، وقال أبو نعيم الأصبهاني: "ضعيف روى عن ثابت مناكير"، (ت١٨٩هـ) [٦٤].

الحكم على الحديث: ضعيف جدًا.

حديث ابن عباس (رضي الله عنه) أخرجه أبو بكر قاضي المارستان في مشيخته، من طريق أبي بكر محمد بن هارون بن حميد بن المجدر قال حدثنا أبو بكر محمد بن عبد الله بن ميمون البصري قال حدثنا علي بن الحسن بن نعم بمصر عن عمر بن صبح عن مقاتل بن حيان عن الضحاك عن ابن عباس، أن رسول الله (ﷺ) قال: "..."، إلَّا أنه قال: "فأصابه داء ..."[٦٥].

قال ابن الملقن: "حَدِيث واهٍ، عمرُ بن صُبح: كَذَّاب، اعْترف بِالْوَضْعِ، والضَحَّاك: لَمْ يَلْقَ ابْن عَبَّاس، وَابْن المجدر: صَدُوق، لكنه نَاصِبِيٌّ منحرفٌ عَن الْحق[٦٦].

الحكم على الحديث: موضوع.

حديث سبعة من الصحابة: (رضي الله عنهم) أخرجه ابن حبان في المجروحين، وابن عدي في الكامل كلاهما من طريق ضَمْرَة بن ربيعة، عن عَبَّادِ بْنِ رَاشِدٍ عَنِ الْحَسَنِ، قَالَ حَدَّثَنَا سَبْعَةٌ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) مِنْهُمْ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ وَأَبُو هُرَيْرَةَ وَعِمْرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ وَمَعْقِلُ بْنُ يَسَارٍ وَسَمُرَةُ بْنُ جُنْدُبٍ وَجَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) نَهَى عَنِ الْحِجَامَةِ.[٦٧]، إلا أنه قال: "فأصابه بياض".

وقال ابن حبان عقبه: "– عباد بن رَاشد التَّمِيمِي –كَانَ مِمَّن يَأْتِي بِالْمَنَاكِيرِ عَن أَقوام مشاهير حَتَّى يسْبق إِلَى الْقلب أَنَّهُ كَانَ الْمُتَعَمد لَهَا فَبَطل الِاحْتِجَاج بِهِ"، وقال أيضًا: "وروى بِهَذَا الْإِسْنَاد حَدِيثًا طَوِيلًا أَكْثَرهَا مَوْضُوعَة وَالْحسن –رَحمَه الله– لم يشافه ابن عمر، وَلَا أَبَا هُرَيْرَة، وَلَا سَمُرَة بن جُنْدُب، وَلَا جَابر بن عبد الله".

هكذا سماه ابن حبان عباد بن راشد، في حين سماه ابن عدي عَبَّادُ بْنُ كَثِيرٍ – ومخرج الإسناد واحد[٦٨].

---

(٦٢) المجروحين لابن حبان (٢/ ٣٣)، ٥٦٤

(٦٣) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (٣/ ٢٥١).

(٦٤) المشيخة الكبرى، لأبي بكر قاضي المارستان (٣/ ١٣٨٦)، ٧١٩

(٦٥) مسند البزار(١٣/ ٣٣٥)، المجروحين لابن حبان(٧/ ٣٣٠)، ميزان الاعتدال للذهبي (١/ ٤٧٨)، لسان الميزان لابن حجر(٣/ ١٦).

(٦٦) البدر المنير لابن الملقن(١/ ٤٢٧).

(٦٧) المجروحين لابن حبان (٢/ ١٦٣).

(٦٨) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي(٥/ ٥٣٩).

وقال ابن عدي عقبه: "وهذا حديث منكر وقد اضطرب في إسناده عباد بن كثير، فقال مرة عن عثمان الأعرج عن الحسن، وقال الحسن نفسه، وروى عنه عن عباد عن حوشب عن الحسن".

قلت: وتسمية ابن عدي لعباد هي الأرجح، قال الدارقطني: "قَوْلُ أَبِي حَاتِمٍ أَنَّ ضَمْرَةَ رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ، عَنْ عَبَّادِ بْنِ رَاشِدٍ، عَنِ الْحَسَنِ، وَهْمٌ، إِنَّمَا رَوَاهُ ضَمْرَةُ، عَنْ عَبَّادِ بْنِ كَثِيرٍ الْفِلَسْطِينِيِّ، عَنْ عُثْمَانَ الأَعْرَجِ، عَنِ الْحَسَنِ[٦٩]

قلت: عباد بن كثير ثقفي بصري وليس فلسطيني، وقد فرق بينهما ابن عدي ومدح الثاني، فقال: "وَهَذِهِ الأَحَادِيثُ الَّتِي ذكرتها لعباد الرملي هذا غير محفوظة، وَهو خير من عباد البصري"[٧٠].

وهو: عباد بن كثير الثقفي البصري، متروك، قال أحمد: روى أحاديث كذب[٧١].

الحكم على الحديث: موضوع.

وهذا الحديث – حديث النهي عن الحجامة يومي الْأَرْبِعَاءِ، والسَّبْتِ– ضعيف بكل طرقه، فقد ساقها الدارقطني، والبيهقي، وابن الجوزي، وكلهم اتفقوا على أن المحفوظ هو مرسل الزهري، وقال أَبُو دَاوُدَ عقبه: "وَقَدْ أُسْنِدَ هَذَا وَلَمْ يَصِحّ"، وقال الدارقطني في العلل: "وَرَوَاهُ عَونٌ مَولَى أُمّ حَكِيمٍ، عَنِ الزُّهْرِيّ مُرسَلاً، عَنِ النَّبِيّ (ﷺ) وَهُو أَشبَهُها بِالصَّوابِ"، وقال البيهقي: "سُلَيمانُ بنُ أرقَمَ: ضَعيفٌ، ورُوِيَ عن ابنِ سَمعانَ وسُلَيمانَ بنِ يَزيدَ عن الزُّهرِيّ كَذَلِكَ مَوصولًا، وهو –أيضًا– ضَعيفٌ، وروِيَ عن الحَسَنِ بنِ الصَّلتِ عن ابنِ المُسَيَّبِ عن أبى هريرةَ مَرفوعًا، وهو –أيضًا– ضَعيفٌ، والمَحفوظُ عن الزُّهرِيّ عن النَّبِيّ (ﷺ) مُنقَطِعًا "، وقال ابن الجوزي في الموضوعات: "هذه الأحاديث ليس فيها ما يصح"[٧٢].

المطلب الثالث: النهي عن الحجامة يوم الثلاثاء:

الحديث الأول: عن بَكَّار بْن عَبْدِ الْعَزِيزِ قال: "أَخْبَرَتْنِي عَمَّتِي كَيسةُ بِنْتُ أَبِي بَكْرَةَ، أَنَّ أَبَاهَا كَانَ يَنْهَى أَهْلَهُ عَنْ الْحِجَامَةِ يَوْمَ الثُّلَاثَاءِ، وَيَزْعُمُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) أَنَّ يَوْمَ الثُّلَاثَاءِ يَوْمُ الدَّمِ، وَفِيهِ سَاعَةٌ لَا يَرْقَأُ"[٧٣]، وفي لفظ قال أبو بكرة: لا تُهَيّجُوا الدَّمَ يومَ تَوْبيغِهِ[٧٤]، وفي لفظ قال أبو بكرة: "لا تَحْتَجِمُوا يوم الثلاثاء لا تُهَيِّجُوا الدَّمَ فى يومِ سُلطانِهِ".

ورد من حديث ابنة أبي بكرة(ﷺ)، واختلف عليها فيه، فرواه عنها بكار، وعبد الله بن حفص، وعبد الله بن القاسم كلهم موقوفًا.

واختلف فيه على بكار، فرواه موسى بن إسماعيل مرفوعًا، وخالفه خالد بن خداش فرواه موقوفًا.

فطريق بكار أخرجها أبو داود في سننه، حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، أَخْبَرَنِي أَبُو بَكْرَةَ بَكَّارُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، أَخْبَرَتْنِي عَمَّتِي كَبْشَةُ بِنْتُ أَبِي بَكْرَةَ، وَقَالَ: غَيْرُ مُوسَى كَيِّسَةُ بِنْتُ أَبِي بَكْرَةَ أَنَّ أَبَاهَا، كَانَ يَنْهَى أَهْلَهُ عَنِ الحِجَامَةِ، يَوْمَ

(٦٩) تعليقات الدارقطني على المجروحين لابن حبان (ص: ١٩٧).

(٧٠) الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي (٥/ ٥٤٤).

(٧١) تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٢٩٠).

(٧٢) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي(٥/ ٥٣٩)، السنن الكبرى للبيهقي (١٩/ ٥١٢)، العلل للدارقطني (٩/ ٣٨٢)، الموضوعات لابن الجوزي (٣/ ٢١٢).

(٧٣) رَقَأَ الدَّم والعِرْقُ: يَرْقَأُ رُقُوءاً بِالضَّمّ، إِذَا سَكَن وانْقَطع. النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (٢/ ٢٤٨)

(٧٤) تقدم معنى التبيغ وهو التهيج، وأما لفظة (التبويغ)، فلعلها خطأ، قال محقق التاريخ الكبير: "كذا في الأصل وفيه قلب"، حاشية ٢ من التاريخ الكبير للبخاري (٥/ ١٧٤).

الثُّلَاثَاءِ، وَيَزْعُمُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ): "أَنَّ يَوْمَ الثُّلَاثَاءِ يَوْمُ الدَّمِ، وَفِيهِ سَاعَةٌ لَا يَرْقَأُ"(٧٥).

هكذا روى موسى جزءًا من الحديث مرفوعًا وخالفه خالد بن خداش، فرواه موقوفًا، وذلك فيما أخرجه ابن أبي خيثمة في تاريخه، قال: حَدَّثَنَا خَالِد بْنُ خِدَاشٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا بَكَّار بْنُ عَبْد الْعَزِيْز بن أَبِي بَكْرَة، قَالَ: أَرْسَلَنِي أَبِي إِلَى عَمَّتِي كَيِّسَةَ فَقَالَ: هَلْ تَحْفَظِينَ مَا كَانَ أَبُو بَكْرَة يَقُولُ فِي الْحِجَامَة يَوْم الثُّلاثَاء؟ قالت: "أحفظه لكأنه أَمْسِ، كَانَ يَنْهَى عَنْهَا أَشَدَّ النَّهْيِ، وَيَقُولُ: فِيهَا سَاعَةٌ لا يرقأ فِيهَا الدَّم"(٧٦).

ووافق القزاز خالدًا في وقفه لكن جعله عن بكار عن أبيه، وذلك فيما أخرجه الطبري في تهذيب الآثار، قال: حدثني محمد بن سنان القزاز قال حدثنا أبو عاصم عن بكار عن أبيه أن أبا بكرة كان ينهى أهله أن يحتجموا يوم الثلاثاء، ويقول: فيه ساعة لا يرقأ فيها الدم(٧٧)

بكار بن عَبْد الْعَزِيزِ بْن أَبي بكرة الثقفي، أَبُو بَكْرَةَ البَصْرِيّ، قال ابن معين: ليس حديثه بشيءٍ، وقال – أيضًا–: صالح، وقال ابن عدي: أرجو أنه لا بأس بِهِ، وهو من جملة الضعفاء الذين يكتب حديثهم، وقال الْعُقَيْلِيُّ: يحدث عن عمته كيسة حديثًا لا يتابع عليه، وقال الذهبي: فيه لين، وقال ابن حجر: صدوق يهم(٧٨).

قلت: أقرب الأقوال فيه ما قاله الذهبي؛ لاضطرابه البين في روايته.

وأما طريق عبد الله بن القاسم فأخرجها البخاري في التاريخ الكبير –معلقًا– قال: وقَالَ مُحَمد بْن عُقبة: حدَّثنا عَبد اللهِ بْن حَفص الكِنانِيّ، سَمِعَ عَبد اللهِ بْن القاسم، سَمِعتُ ابنة أَبي بَكرَة؛ أن أبا بَكرَة نهى عَنِ الحِجامة يوم الثلاثاء، ويَقُولُ: لا تُهَيِّجُوا ا الدَّم يوم توبيغه (٧٩).

هكذا قال: محمد بن عقبة، وخالفه ابن المديني فلم يذكر عبد الله بن القاسم، وذلك فيما أخرجه ابن مِحرز، قال: سمعت علي بن المديني يقول: حدثنا عبد الله بن حفص سُخَيْت عن زينب بنت أبى بكرة قالت: قال أبو بكرة: "لا تحتجموا يوم الثلاثاء لا تُهَيِّجُوا الدمَ في يومِ سُلْطانِه"(٨٠).

فيه:

١/ عبد الله بن حفص الطائي البصري، ترجم له البخاري في التاريخ الكبير وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل ولم يذكرا فيه شيئاً، وذكره ابن حبان في الثقات(٨١).

٢/ عبد الله بن القاسم أبو عبيدة البصرى، قال ابن معين: لا بأس به، وقال ابن المديني: مجهول، وذكره ابن حبان في الثقات(٨٢).

قلت: مدار إسنادهم جميعاً على ابنة أبي بكرة الثقفية، فبعضهم لم يسمها كالبخاري، وبعضهم سماها كَيِّسةَ – بتحتانية ثم مهملة – كأبي داود وابن أبي خيثمة، وبعضهم سماها: كَبْشَةُ (٨٣) كالبيهقي– علماً أن مخرج

(٧٥) سنن أبي داود (٦/ ١٣)، ٣٨٦٢

(٧٦) التاريخ الكبير لابن أبي خيثمة (٢/ ٩٧٧)، ٤١٩٩

(٧٧) تهذيب الاثار مسند ابن عباس (١/ ٥٣٤)، ٨٤٤

(٧٨) انظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (٤/ ٢٠١)، الكاشف للذهبي (١/ ٢٧٣)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ١٢٦).

(٧٩) التاريخ الكبير للبخاري (٥/ ١٧٣).

(٨٠) مطبوع مع معرفة الرجال لابن معين رواية ابن محرز (٢/ ١٩٠).

(٨١) التاريخ الكبير للبخاري (٥/ ٧٦)، الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٥/ ٣٦)، الثقات لابن حبان (٨/ ٣٣٨).

(٨٢) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٥/ ١٤١)، الثقات لابن حبان (٧/ ٤٥)، لسان الميزان لابن حجر(٤/ ٥٤٤).

(٨٣) قال ابن ماكولا:"وأما كَيِّسة – بياء مشددة معجمة باثنتين من تحتها وسين مهملة– فهي كيسة بنت أبي بكرة نفيع مولى رسول الله (ﷺ) روت عن أبي بكرة

إسناد أبي داود والبيهقي واحد – وبعضهم سماها: زينب كابن محرز، قال ابن حجر: لا يعرف حالها[٨٤]

الحكم على الحديث: إسناده ضعيف جدًا، قال العقيلي: لا يتابع عليه – أي بكار–، وقال البيهقي: "النَّهْيُ الَّذِي فِيهِ مَوْقُوفٌ غَيْرُ مَرْفُوعٍ وَإِسْنَادُهُ لَيْسَ بِالْقَوِيِّ "، وأورده ابن الجوزي في الموضوعات[٨٥].

الحديث الثاني: "نَزَلَتْ سُورَةُ الحَدِيدِ يَوْمَ الثُّلاَثَاءِ، وخَلَقَ اللهُ الحَدِيدَ يَوْمَ الثُّلاَثَاءِ، وقَتَلَ ابْنُ آدَمَ أَخَاهُ يَوْمَ الثُّلاثَاءِ، ونَهَى رسولُ الله (ﷺ) عن الحِجامَة يومَ الثُّلاثاء.

أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، من طريق مَسْلَمة بن عُلَيٍّ الخُشَني، عن عُمَير بن هانئٍ، عن ابن عمر، قال: قال رسولُ الله (ﷺ).[٨٦].

وفيه مَسْلَمَةُ بْنُ عَلِيٍّ الْخُشَنِيُّ الدمشقي، قال الذهبي: تركوه[٨٧]

الحكم على الحديث: ضعيف جدًا.

الحديث الثالث: "لاَ تَحْتَجِمُوا يَوْمَ الثُّلاثَاءِ فَإِنَّ سُورَةَ الْحَدِيدِ نَزَلَتْ يوم الثلاثاء".

أخرجه ابن عدي في الكامل، ومن طريقه أخرجه ابن الجوزي في الموضوعات، من طريق عُمَر بْنِ مُوسَى، عَن أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ، قَال: قَال رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ)...، ولفظ ابن الجوزي: "... أنزلت عليَّ يوم الثلاثاء "[٨٨].

موضوع، فيه عُمَرُ بْنُ مُوسَى الْوَجِيهِيُّ، قال أبو حاتم الرازي: متروك الحديث، ذاهب الحديث، كان يضع الحديث، وقال النسائي، وعلي بن الجنيد، والدارقطني: متروك، وقال ابن عدي: "وَهو بَيِّنُ الأَمْرِ فِي الضُّعَفَاءِ، وَهو في عداد من يضع الحديث متنًا وإسنادًا"[٨٩]

الحكم على الحديث: موضوع.

المطلب الرابع: النهي عن الحجامة يوم الخميس:

الحديث الأول: "مَن احْتَجَمَ فِي يَوْمِ الْخَمِيس فَمَرِضَ فِيه مَاتَ فيهِ".

أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق، من طريق أحمد بن محمد بن نصر الضُّبَعِيُّ قال دعانا إسحاق بن يحيى بن معاذ لنقيل عنده فحدثنا قال كنت عند المعتصم أعوده فقلت يا أمير المؤمنين أنتفي عافية قال كيف تقول وقد سمعت الرشيد يحدث عن أبيه المهدي، عن أبي جعفر المنصور، عن أبيه، عن جده، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله (ﷺ):"...".

وقال عقبه: "كذا قال وقد سقط منه رجلان بين الضُّبَعِيُّ، وإسحاق".

وقال أيضًا: أخبرناه أبو طالب الحسين بن محمد بن علي الزينبي في كتابه ... نا الضبعي أحمد بن محمد نا أحمد بن محمد بن الليث، نا منصور بن النضر، قال: دعانا إسحاق بن محمد بن معاذ، فحدثنا قال: كنت عند المعتصم أعوده فقلت: يا أمير المؤمنين أنت في عافية

روى عنها بكار بن عبد العزيز بن أبي بكرة، وغيره تصحيف، الإكمال لابن ماكولا(ت٤٧٥هـ)(٧/ ١٢٣).

(٨٤) انظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (٣٥/ ٢٩٥) تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٧٥٢).

(٨٥) الضعفاء للعقيلي (١/ ١٥٠)، السنن الكبرى للبيهقي (١٩/ ٥١٢)، الموضوعات لابن الجوزي (٣/ ٢١٣).

(٨٦) المعجم الكبير للطبراني (١٣/ ٣١٤)، ١٤١٠٦

(٨٧) الضعفاء والمتروكين للنسائي (ص: ٢٣٨)، المجروحين لابن حبان (٣/ ٣٣)، الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي (٣/ ١٢٠) المغني في الضعفاء، للذهبي (٢/ ٦٥٧).

(٨٨) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي(٦/ ١٦)، الموضوعات لابن الجوزي(٣/ ٢١٣).

(٨٩) الضعفاء والمتروكين للنسائي (ص: ٢٢٢)، الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٦/ ١٣٣)، الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي (٢/ ٢١٧).

فقال: كيف تقول هذا وقد سمعت الرشيد يحدث عن أبيه المهدي، عن المنصور، عن أبيه، عن جده، عن ابن عباس، قال: "من احتجم يوم الخميس فمرض فيه مات، قال: فمات فيه، وقال غيره: فَحُمَّ ومات فيه"، رواه غيره عن المعتصم، عن أخيه المأمون، عن أبيه الرشيد، والصواب إسحاق بن يحيى بن معاذ، والله أعلم[٩٠] .

فيه:

١/ أَحْمَد بْن مُحَمَّد بْن نصر أَبُو بَكْر الضُّبَعِيُّ، وأَحْمَد بْن مُحَمَّد بْن الليث أَبُو الْحَسَن، ومنصور بن النضر بن إسماعيل من شيعة المنصور، أوردهم الخطيب البغدادي ولم يذكر فيهم جرحاً ولا تعديلاً [٩١] [٩٢] [٩٣]

٢/ إسحاق بن يحيى بن معاذ بن مسلم الخَتْلِيّ، أمير مصر، أصله من قرية خَتْلان (بلدة عند سمرقند)، كان جوادًا ممدَّحًا شجاعًا عاقلًا مدبرًا سيوسًا محبًّا للشعر وأهله، قيل مات بمصر سنة ٢٣٦أو التي بعدها [٩٤]

الحكم على الحديث: إسناده ضعيف جدًا.

الحديث الثاني: "«لا تَحْتَجِمُوا يَوْمَ الْخَمِيسِ، فَمَنِ احْتَجَمَ يَوْمَ الْخَمِيسِ فَأَصَابَهُ مَكْرُوهٌ، فَلا يَلُومَنَّ إلا نَفْسَهُ».

أخرجه أبو الشيخ في طبقات المحدثين، وأبو منصور الديلمي في مسند الفردوس،كلاهما من طريق أَحْمَد بْن الطَّيِّبِ بْنِ مَرْوَانَ السَّرَخْسِيُّ، وأخرجه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد من طريق مُحَمَّد بْن نُعَيْمٍ، كلاهما(أَحْمَدُ بْنُ الطَّيِّبِ ومُحَمَّدُ بْنُ نُعَيْمٍ)، حدثنا أَبُو عَبْدِاللَّهِ حَمْدُونُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، قال: حَدَّثَنِي أَبِي، عَنِ الْمُعْتَصِمِ، عَنِ الْمَأْمُونِ، عَنِ الرَّشِيدِ بْنِ الْمَنْصُورِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِاللَّه، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنّ النَّبِيَّ (ﷺ)، قال أحمد بن السني: عن الرشيد عن المنصور، عن محمد وقال أحمد الأشعري: عن المنصور عن أبيه عن جده عن عبدالله بن عباس، وقال محمد بن نعيم: عن الرشيد بن المنصور عن محمد.[٩٥].

فيه:

١/ أَحْمَد بن الطّيب، وَقِيْلَ: أَحْمَد بن مُحَمَّدٍ أَبُو العَبَّاسِ السَّرْخسِيّ، قال الذهبي: مِنْ بحور العِلْم الَّذِي لاَ ينفع، وَكَانَ مُؤَدِّب المُعْتَضِد، ثُمَّ صَارَ نَدِيمُهُ، وقال: وَقُتِلَ السَّرَخسِيّ لفلسفته وَخبث مُعتقدِه، وقال: قَالَ الْمُعْتَضد: وَاللهِ إِنِّيْ لأَعلَم أَنَّهُ زِنْدِيْق، فعل مَا زَعَمَ رِيَاءً، وسئل المُعْتَضِدُ عن سبب قتله له، فقال: دعَانِي إِلَى الإِلْحَاد، وقال ابن حجر: هو الذي أشار على المعتضد بلعن معاوية على المنابر، قتل سنة ٢٨٦هـ[٩٦]

٢/ محمد بن إسحاق بن إبراهيم الأهوازي، قال الذهبي: أقر بالوضع[٩٧].

٣/ الْمُعْتَصِم الخليفة المشهور، قال السيوطي: كان ذا شجاعة وقوة وهمة، وكان عريًّا من العلم[٩٨]

الحكم على الحديث: موضوع.

(٩٠) تاريخ دمشق لابن عساكر (٨/ ٣٠٢).

(٩١)تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (٦/ ٢٩٢).

(٩٢) المصدر السابق(٦/ ٢٥٥).

(٩٣) المصدر السابق (١٥/ ٩٤).

(٩٤)تاريخ دمشق لابن عساكر (٨/ ٣٠٢)، النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة لابن تغري بردي (٢/ ٢٨٣).

(٩٥) طبقات المحدثين بأصبهان لأبي الشيخ (٤/ ٢٢)، مسند الفردوس للديلمي (٧/ ١٨٥)، تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (٤/ ٥٤٩).

(٩٦) سير أعلام النبلاء للذهبي (١٣/ ٤٤٨)، (١٣/ ٤٦٣)، لسان الميزان لابن حجر(١/ ٤٨٩).

(٩٧) ميزان الاعتدال للذهبي (٣/ ٤٧٨)لسان الميزان لابن حجر(٦/ ٥٥٤).

(٩٨) تاريخ الخلفاء للسيوطي (ص: ٢٩١).

المطلب الخامس: النهي عن الحجامة على الشِبَع:

رُوِي أن النبي (ﷺ) قال: "الْحِجَامَةُ عَلَى الرِّيق دَوَاءٌ، وَعلى الشِّبع دَاءٌ، وَفِي سَبْع عَشْرَةَ مِنَ الشَّهْرِ شِفَاءٌ، وَيومَ الثُّلاثَاءِ صِحَّةٌ لِلبَدَنِ، وَلَقَدْ أوْصَاني جبْريلُ بالْحَجْم حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ لابُدَّ مِنْهُ".

أخرجه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس، من طريق أحمد بن محمد بن ياسين الحداد، نا محمد بن نصر أبو عتاب، نا يزيد بن معقل، نا حماد بن سلمة عن حميد، عن أنس قال: قال رسول الله(ﷺ)...[٩٩].

فيه: أَحْمَدُ بنُ مُحَمَّدِ بنِ يَاسين الهَرَوِيُّ، الحَدَّادُ، أَبُو إِسْحَاقَ صَاحِبُ (تَارِيْخِ هَرَاةَ)، قَالَ الخَلِيْلِيّ: لَيْسَ بِالقَوِيّ، يَرْوِي نُسخًا لاَ يتَابعُ عَلَيْهَا، وَقَالَ الدَّارَقُطْنِيُّ: مَتْرُوْك، وفي رواية عنه أنه كذَّبَهُ، وقال الذهبي: وَلَيْسَ بعُمدَة (ت ٣٣٤هـ) [١٠٠]

الحكم على الحديث: ضعيف جدًا.

المطلب السادس: النهي عن الحجامة أثناء الصيام.

ورد عَنْ ثَوْبَانَ، قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ (ﷺ) يَقُولُ: "أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ".

أخرجه أبو داود في سننه، والنسائي في سننه الكبرى، وابن ماجه في سننه، وأبو داود الطيالسي والإمام أحمد في مسنديهما، وابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما، والحاكم في مستدركه، كلهم من طريق يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، حَدّثَنِي أَبُو قِلَابَةَ، أَنَّ أَبَا أَسْمَاءَ حَدَّثَهُ عَنْ ثَوْبَانَ، قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ (ﷺ) يَقُولُ:...، وزاد النسائي ومن بعده: "عَنْ ثَوْبَانَ قَالَ: خَرَجْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) لِثَمَانَ عَشَرَ مَضَتْ مِنْ رَمَضَانَ، فَمَرَّ بِرَجُلٍ يَحْتَجِمُ فَقَالَ:"..."[١٠١].

رجاله ثقات، قال الحاكم عقبه: "قَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ: «وَهُوَ أَصَحُّ مَا رُوِيَ فِي هَذَا الْبَابِ».

قلت: وصححه: علي بن المديني والبخاري[١٠٢]، بل عده السيوطي من المتواتر، وكذلك الكتاني، وقد أطال النفس في تخريج طرقه والكلام عليها كثير من العلماء منهم النسائي، وابن عبد الهادي، والزيلعي، والألباني، وشعيب الأرنؤوط[١٠٣].

الحكم على الحديث: إسناده صحيح.

قلت: حديث أفطر الحاجم والمحجوم، صحيح لكنه منسوخ بعدة أحاديث، منها حديث ابْنِ عَبَّاسٍ(ﷺ): "أَنَّ النَّبِيَّ (ﷺ) احْتَجَمَ وَهُوَ مُحْرِمٌ، وَاحْتَجَمَ وَهُوَ صَائِمٌ"[١٠٤].

ووجه النسخ فيه ما قاله الإمام الشافعي فيما نقله عنه أبو بكر الحازمي: "فَذَكَرَ ابْنُ عَبَّاسٍ حِجَامَةَ النَّبِيِّ (ﷺ) عَامَ حَجَّةِ الْإِسْلَامِ سَنَةَ عَشْرٍ، وَحَدِيثُ أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ عَامَ الْفَتْحِ، وَالْفَتْحُ كَانَ سَنَةَ ثَمَانٍ قَبْلَ حَجَّةِ الْإِسْلَامِ

(٩٩) مسند الفردوس للديلمي = الغرائب الملتقطة لابن حجر(٤/ ٢٣١)، ١٤٠٠

(١٠٠) سير أعلام النبلاء للذهبي (١٥/ ٣٣٩)، لسان الميزان لابن حجر(١/ ٦٤٣).

(١٠١) سنن أبي داود (٤/ ٤٦)، رقم ٢٣٦٧، سنن ابن ماجه (٢/ ٥٨٤)، رقم ١٦٨٠، المسند لأبي داود الطيالسي (٢/ ٣٣٠)، رقم ١٠٨٢، مسند الإمام أحمد (٣٧/ ٦٤)، رقم ٢٢٣٨٢، السنن الكبرى للنسائي (٣/ ٣١٩)، رقم ٣١٢٥، صحيح ابن خزيمة (٣/ ٢٣٦)، رقم ١٩٨٣، صحيح ابن حبان (٨/ ٣٠١)، رقم ٣٥٣٢، المستدرك للحاكم (١/ ٥٩٠)، رقم ١٥٥٩.

(١٠٢) علل الترمذي الكبير للترمذي (ص: ١٢٢).

(١٠٣) انظر: قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة للسيوطي (ص: ١٢٩)، نظم المتناثر للكتاني (ص: ١٣٢)، وكذلك: السنن الكبرى للنسائي (٣/ ٣١٩)، تنقيح التحقيق لابن عبد الهادي (٣/ ٢٥٠)، نصب الراية للزيلعي (٢/ ٤٧٢)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل للألباني (٤/ ٦٥)، مسند الإمام أحمد (١٤/ ٣٧٣).

(١٠٤) صحيح البخاري(٣/ ٣٣)، رقم ١٩٣٨

بِسَنَتَيْنِ، فَإِنْ كَانَا ثَابِتَيْنِ فَحَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ نَاسِخٌ، وَأَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ مَنْسُوخٌ "[١٠٥].

وقال ابن عبد البر: "وَالْقَوْلُ عندي في هذه الأحاديث أن حديث ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) احْتَجَمَ صَائِمًا مُحْرِمًا نَاسِخٌ لِقَوْلِهِ (ﷺ): "أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ"[١٠٦].

ومنها حديث أنس بن مالك (رضي الله عنه) الذي أخرجه البخاري في صحيحه، من طريق شُعْبَة، قَالَ: سَمِعْتُ ثَابِتًا البُنَانِيَّ، قَالَ: سُئِلَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ (رضي الله عنه): أَكُنْتُمْ تَكْرَهُونَ الحِجَامَةَ لِلصَّائِمِ؟ قَالَ: «لاَ، إِلَّا مِنْ أَجْلِ الضَّعْفِ»، وَزَادَ شَبَابَةُ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ (ﷺ)"[١٠٧]

المبحث الثاني: الأوقات التي رُوِيَ الأمر بالحجامة فيها:

المطلب الأول: الأمر بالحجامة يوم السبت:

رُوي أن النبي (ﷺ) قال: "مَنْ كَانَ مُحْتَجِمًا فَلْيَحْتَجِمْ يَوْمَ السَّبْتِ".

أخرجه أبو داود في المراسيل، من طريق الْحَجَّاجِ بْنِ أَرْطَاةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) ...[١٠٨].

فيه: الحَجاج بن أَرْطاة بن ثَوْر بن هُبيرة النَّخَعي، أبو أرطاة الكُوفيُّ، القاضي، أحد الفُقهاء: تركه القطان، وقال الإمام أحمد، والدارقطني: لا يحتج به، وقال ابن معين، والنسائي: ليس بالقوي، وقال أبو حاتم: صدوق يدلس عن الضعفاء يكتب حديثه، وقال ابن عدي: ربما أخطأ ولم يتعمد، وقد وثق، وقال ابن حجر: صدوقٌ كثيرُ الخطأ والتَّدْلِيس، من السابعة(ت ١٤٥هـ) [١٠٩]، وقد جعله ابن حجر من الطبقة السابعة، وهم: طبقة كبار أتباع التابعين، أي أن مشايخه تابعيون، وفوق ذلك هو مدلس[١١٠]

قلت: ما قاله: أبو حاتم الرازي أعدل الأقوال فيه.

الحكم على الحديث: إسناده ضعيف جدًا.

المطلب الثاني: الأمر بالحجامة يوم الأحد:

رُوِي أن النبي (ﷺ) قال: "الحِجامَةُ يَوْمَ الأَحَدِ شِفاءٌ".

أخرجه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس، من طريق موسى بن محمد، نا المنكدر بن محمد بن المنكدر عن أبيه عن جابر قال: قال رسول الله (ﷺ)...

وأورده السيوطي في الفتح الكبير، قال: "عبد الْملك بن حبيب فِي الطِّبّ النَّبَوِيّ، عَن عبد الْكَرِيم الْحَضْرَمِيّ معضلًا"[١١١].

فيه:

١/ مُوسَى بن مُحَمَّد بن عطاء أَبُو طَاهِر الدمياطي الْبُلْقَاوِيُّ، قال الذهبي: كذاب متهم[١١٢].

٢/ الْمُنْكَدر بن مُحَمَّد بن الْمُنْكَدر التَّيْمِيّ الْقرشِي، لَيِّنُ الحديثِ (ت ١٨٠هـ) [١١٣].

---

(١٠٥) الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار لأبي بكر الحازمي(ص: ١٣٩).

(١٠٦) الاستذكار لابن عبد البر(٣/ ٣٢٤).

(١٠٧) صحيح البخاري (٣/ ٣٣)، ١٩٤٠

(١٠٨) المراسيل لأبي داود (ص: ٣١٩)، ٤٥٢

(١٠٩) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٣/ ١٥٦)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (٥/ ٤٢٠)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ١٥٢).

(١١٠) جعله ابن حجر من أصحاب الطبقة الرابعة وهم: "من اتفق على أنه لا يحتج بشئ من حديثهم إلا بما صرحوا فيه بالسماع؛ لكثرة تدليسهم على الضعفاء والمجاهيل كبقية بن الوليد". طبقات المدلسين لابن حجر(ص: ١٣) (ص: ٤٩).

(١١١) مسند الفردوس للديلمي (٤/ ٢٢٩)، الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير للسيوطي(٢/ ٧٣).

(١١٢) الضعفاء للعقيلي (٤/ ١٦٩)، المجروحين لابن حبان (٢/ ٢٤٢)، المغني في الضعفاء، للذهبي (٢/ ٦٨٦).

أما رواية عبد الملك بن حبيب التي ذكرها السيوطي فقد أخرجها عبد الملك بن حبيب في طب العرب، فقال: وحدثني الخزامي، عن أبي البختري، عن عبد الكريم الجزري[١١٤] أن رسول الله(ﷺ): وزاد: "ومن احتجم يوم الأحد فكأنما تداوى بدواء السنة"[١١٥].

وفيه: أَبُو البَخْتَرِيّ وَهْبُ بنُ وَهْبِ بنِ كَثِيْرٍ القُرَشِيُّ، الأَسَدِيُّ، المَدَنِيُّ، قال الإمام أحمد:كان يضع الحديث وضعًا فيما نرى، وقال –أيضًا– : هو أكذب الناس[١١٦].

وقد ضعفه السيوطي بالإعضال، وضعفه الألباني بابن حبيب، فقال: "قلت: وهو مع إعضاله واه بمرة ؛ لأن عبدالملك هذا قال فيه الذهبي: كثير الوهم، صحفي، وكان ابن حزم يقول: ليس بثقة"[١١٧].

قلت: وله رواية ثالثة أخرجها عبد الملك بن حبيب في طب العرب، قال: وحدثني الخزامي، عن الواقدي أيضًا، عن سعيد بن سلمة، عن يزيد بن ربيع أن رسول الله قال:.[١١٨].

(١١٣) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٨/ ٤٠٦)، المجروحين لابن حبان (٣/ ٢٣)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٥٤٧).

(١١٤) هو: عبد الكريم بن مالك الجَزَرِيُّ الخِضْرِمي أبو سعيد مولى بني أمية، ثِقة متقن(ت ١٢٧هـ)، هكذا اسمه في المطبوع، وقد تقدم أن السيوطي أسماه: "عبد الْكَرِيم الْحَضْرَمِيّ"، ولعل الحاء تصحفت، فقد ورد في ترجمته أنه بالخاء المعجمة، قال المزي: "قال الحاكم أبو أحمد: يقال له: الخِضْرِمي وهي قرية من قرى اليمامة ينسبون إليها". قلت: ولعل المناوي، والأمير الصنعاني اغترا بقول السيوطي بأنه الحضرمي، فقالا: عبد الكريم بن الحارث الحضرمي نسبة إلى حضرموت اليمن، وليس كذلك إنما هو الجزري، انظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (١٨/ ٢٥٣)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٣٦١).

(١١٥) طب العرب لعبد الملك بن حبيب (ص: ٣٧).وقد أحال إليه السيوطي وأسماه:"الطِّبّ النَّبَوِيّ"، ولكن اسمه هكذا في المطبوع.

(١١٦) الضعفاء والمتروكون للدارقطني (ص: ٣٨)، المغني في الضعفاء، للذهبي (٢/ ٧٢٧)، لسان الميزان لابن حجر(٨/ ٤٠٠).

(١١٧) السلسة الضعيفة للألباني (٨/ ٢٠).

(١١٨) طب العرب لعبد الملك بن حبيب (ص: ٣٧).

وفيها: محمد بن عمر بن واقد أبو عبد الله الأسلمي الواقدي، قاضي بغداد، قال الإمام أحمد: كذاب كان يقلب الأحاديث، وقال البخاري، وأبو حاتم الرازي، والنسائي: متروك الحديث، وقال ابن عدي: أحاديثه غير محفوظة والبلاء منه[١١٩].

الحكم على الحديث: موضوع.

المطلب الثالث: الأمر بالحجامة يوم الاثنين والثلاثاء :

الحديث الأول: "الْحِجَامَةُ عَلَى الرِّيقِ أَمْثَلُ، وَفِيهِ شِفَاءٌ وَبَرَكَةٌ ... "[١٢٠].

الحديث الثاني: رُوِي أن النبي (ﷺ) قال: "الْحِجَامَةُ عَلَى الرِّيق دَوَاءٌ... "[١٢١].

الحديث الثالث: "«الْحِجَامَةُ يَوْمَ الثُّلَاثَاءِ لِسَبْعَ عَشْرَةَ مِنِ الشَّهْرِ دَوَاءٌ لَدَاءِ سَنَةٍ».

ورد من حديث معقل بن يسار، وأنس بن مالك، وابن عباس، وأبي هريرة(ﷺ).

أما حديث معقل بن يسار(ﷺ)، فقد أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى، والطبري في تهذيب الآثار والطبراني في المعجم الكبير، وابن عدي في الكامل، وأبو نعيم في معرفة الصحابة، كلهم من طريق سَلَّام بْن سُلَيْمٍ الطَّوِيلُ، عَنْ زَيْدٍ الْعَمِّيِّ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ قُرَّةَ، عَنْ مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ (ﷺ)...[١٢٢].

(١١٩) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٨/ ٢٠)، الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي (٣/ ٨٧)، المغني في الضعفاء، للذهبي (٢/ ٦١٩).

(١٢٠) تقدم الكلام عليه في المبحث الأول، المطلب الأول، الحديث الرابع: النهي عن الحجامة يوم الجمعة) (ص:٦)، وهو موضوع.

(١٢١) تقدم تخريجه في المطلب الخامس، من المبحث الأول: النهي عن الحجامة على الشبع(ص: ١٨)، وهو ضعيف جداً.

(١٢٢) الطبقات الكبرى لابن سعد (١/ ٤٤٨)، تهذيب الآثار للطبري (١/ ٥١٦)، ٨١٩، المعجم الكبير للطبراني (٢٠/ ٢١٥)، ٤٩٩، الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (٤/ ٣٠٩)، (٤/ ١٥٠)، معرفة الصحابة لأبي نعيم (٥/ ٢٥١٢)، ٦٠٩٠

فيه:

١/ سَلَّامُ بْنُ سُلَيْمٍ، أو سَلْم، أبو سليمان، ويقال له: الطويلُ، المدائني: متروكٌ (ت ١٧٧هـ)[١٢٣]

٢/ زَيْدُ بن الحَوَارِي، أبو الحوَارِي، العَمّي، البصري، قاضي هَرَاة، يقال: اسمُ أبيه مُرَّة: قال ابن حبان: يروي عن أنس أشياء موضوعة لا يجوز الاحتجاج بخبره، وقال ابن حجر: ضعيف[١٢٤].

الحكم على الحديث: إسناده ضعيف جدًا، من أجل سلام وزيد، قال الطبري في تهذيب الآثار: "سَنَدُ هَذَا الْخَبَرِ، أَعْنَى خَبَرَ مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ، فَإِنَّهُ عِنْدَنَا وَاهٍ لَا تَثْبُتُ بِمِثْلِهِ فِي الدِّينِ حُجَّةٌ[١٢٥]

وأما حديث أنس (ﷺ)،فقد أخرجه ابن الجوزي في الموضوعات، من طريق محمد بن الفضل عن زيد العمى عن معاوية بن قرة عن أنس أن النبي (ﷺ) قال: "مَنْ احْتَجَمَ يومَ الثُّلاثاء لِسَبْعَ عَشْرَةَ مَضَيْنَ من الشَّهرِ كَانَ دَوَاءً لَدَاءِ سَنَةٍ"[١٢٦].

فيه:

١/ محمد بن الفَضْل بن عَطِيَّة بن عمر العَبسي مولاهم، الكوفيُّ نزيلُ بُخَارِي: كَذَّبُوه(ت ١٨٠هـ) [١٢٧]

٢/ زيد العَمّي، تقدم أنه ضعيف، أما روايته عن أنس، فقد قال ابن حبان: "يَرْوِي عَن أَنَس أَشْيَاء مَوْضُوعَة لَا أصل لَهَا حَتَّى سبق إِلَى الْقلب أَنَّهُ الْمُتَعَمد لَهَا، وَكَانَ يَحْيَى يمرض القَوْل فِيهِ، وَهُوَ عِنْدِي لَا يَجُوز الِاحْتِجَاج بِخَبَرِهِ وَلَا كِتَابَة حَدِيثه إِلَّا للاعتبار"[١٢٨].

قلت: جعل ابن عدي تبعة حديث معقل على سلام، فقال: "وَهَذَا يُعْرَفُ بِسَلامٍ عَنْ زَيْدٍ لا أَعْلَمُ يَرْوِيهِ عَنْ زَيْدٍ غَيْرُهُ فَيَدُلُّ هَذَا عَلَى أَنَّ الْبَلاءَ فِي هَذِهِ الأَحَادِيثِ الَّتِي يَرْوِيهَا سَلامٌ عَنْ زَيْدٍ الْبَلاءُ فِيهَا مِنْ سَلامٍ لا مِنْ زيد".

وجعل ابن حبان التبعة في حديث أنس على زيد العمي، واعتبر العراقي الحديثين حديثًا واحدًا، وجعل التبعة فيه على زيد العمي، حيث قال: "رَوَاهُ الطَّبَرَانِيّ من حَدِيث معقل بن يسَار، وَابْن حبَان فِي الضُّعَفَاء من حَدِيث أنس، وإسنادهما وَاحِد اخْتلف عَلَى رَاوِيه فِي الصَّحَابِيّ، وَكِلَاهُمَا فِيهِ زين الْعَمى وَهُوَ ضَعِيف"[١٢٩]

الحكم على الحديث: موضوع.

وأما حديث ابن عباس(ﷺ)، فقد أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، وابن الجوزي في الموضوعات، كلاهما من طريق نَافِع أَبي هُرْمُزَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ (ﷺ)، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى رَسُولِ اللهِ (ﷺ) وَهُوَ يَحْتَجِمُ يَوْمَ الثُّلَاثَاءِ، فَقُلْتُ: هَذَا الْيَوْمَ تَحْتَجِمُ ؟ قَالَ: "نَعَمْ، وَمَنْ وَافَقَ مِنْكُمْ يَوْمَ الثُّلَاثَاءِ لَيْلَةَ سَبْعَ عَشْرَةَ مَضَتْ مِنَ الشَّهْرِ، فَلَا يُجَاوِزُ حَتَّى يَحْتَجِمَ فَاحْتَجِمُوا"[١٣٠].

فيه:

نَافِعُ بْنُ عَبْدِ الْوَاحِدِ أَبُو هُرْمُزَ، قال أحمد وأبو زرعة: ضعيف الحديث، وقال يحيى: ليس بشيء، وقال مرة:

(١٢٣) تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٢٦١).

(١٢٤) المجروحين لابن حبان (١/ ٣٠٩)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (١٠/ ٥٦)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٢٢٣).

(١٢٥) تهذيب الآثار للطبري مسند ابن عباس (١/ ٥٣١).

(١٢٦) الموضوعات لابن الجوزي (٣/ ٢١٤).

(١٢٧) تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٥٠٢).

(١٢٨) المجروحين لابن حبان (١/ ٣٠٩).

(١٢٩) تخريج أحاديث الإحياء = المغني عن حمل الأسفار للعراقي (ص: ١٦٤٥).

(١٣٠) المعجم الكبير للطبراني (١١/ ١٦٢)، ١١٣٦٦، الموضوعات لابن الجوزي (٣/ ٢١٤).

ليس بثقة كذَّاب، وقال مرة: لا يكتب حديثه، وقال أبو حاتم الرازي: متروك ذاهب الحديث(١٣١)

قال ابن حبان في ترجمة نافع: "روى عَن عَطاء، وَابْن عَبَّاس، وَعَائِشَة، نُسْخَة مَوْضُوعَة"(١٣٢).

الحكم على الحديث: إسناده موضوع.

وأما حديث أبي هريرة(ﷺ)، فقد أخرجه ابن عدي في الكامل، من طريق نصر بن طريف ثنا أيوب عن محمد عن أبى هريرة، وقتادة عن محمد عن أبى هريرة قال رسول الله (ﷺ):"الْحِجَامَةُ يَوْمَ الثُّلَاثَاءِ لِسَبْعَ عَشْرَةَ مِنَ الشَّهْرِ تَكْفِى من دَوَاءِ السَّنَةِ"(١٣٣)

فيه: نصر بن طريف أبو جزي القصاب الباهلي بصري، قال: يزيد بن هارون: تاب في مرضه من أحاديث ادعاها لعمرو بن دينار فلما استقل عاودها، وقال يحيى بن معين: من المعروفين بالكذب ووضع الحديث، وقال الذهبي: اتفقوا على تركه(١٣٤)

الحكم على الحديث: موضوع.

حديث الأمر بالحجامة يوم الثلاثاء موضوع بأسانيده الأربعة، قال ابن عدي عن حديث أبي هريرة(ﷺ): "وهذا عن أيوب وقتادة جميعا ليس عنهما بمحفوظ"، وقال ابن الجوزي بعد إخراجه لهذا الحديث بطرقه الثلاث – غير طريق أبي هريرة(ﷺ)– : "هذه الأحاديث ليس فيها شيء صحيح".

المطلب الرابع: الأمر بالحجامة يوم الخميس

رُوِي أن النبي (ﷺ) قال: "عَلَيْكُمْ بِالْحِجَامَةِ يَوْمَ الْخَمِيسِ فَإِنَّهَا تَزِيدُ فِي الأَرَبِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا الأَرَبُ قَالَ الْعَقْلُ"، وفي لفظ: "تَزِيدُ فِي الرُّبِّ".

أخرجه العقيلي في الضعفاء، وابن عدي في الكامل، من طريق الْفَضْل بْن سَلَّامٍ، حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ حَفْصٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ ثَابِتٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ): "...ولفظ إبراهيم بن محمد: "... فَإِنَّهَا تَزِيدُ فِي الرُّبِّ..."(١٣٥).

فيه: الفضل بن سلام البصري، قال العقيلى: منكر الحديث، وقال ابن عدى: لا أعرف له سوى حديث رواه عنه الحسن بن مدرك، عن معاوية بن حفص، وقال أيضًا: "وقال أبو علي وكان الفضل عندي لم يكن بالحال التي يحمل عنه"، وقال ابن الجوزي: ولم يكن أهلًا أن يحمل عنه، قال الذهبي: لا يعرف(١٣٦)

الحكم على الحديث: إسناده ضعيف جدًا لإعضاله، وجهالة الفضل بن سلام، قال ابن عدي: "وهذا حديث معضل لا يرويه غير الفضل هذا، وَهو بصري، ولا أعرف للفضل شيئا غير هذا الحديث".

المطلب الخامس: الأمر بالحجامة يوم السابع عشر والتاسع عشر والحادي والعشرين:

الحديث الأول: "مَنِ احْتَجَمَ بِسَبْعَ عَشْرَةَ، وَتِسْعَ عَشْرَةَ، وَإِحْدَى وَعِشْرِينَ كَانَ شِفَاءً مِنْ كُلِّ دَاءٍ".

(١٣١) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي(٨/ ٣٠٩)، االمغني في الضعفاء، للذهبي (٢/ ٦٩٣).

(١٣٢) المجروحين لابن حبان (٣/ ٥٧).

(١٣٣) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي(٧/ ٣٣).

(١٣٤)الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي(٧/ ٣٥) الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي (٣/ ١٥٩)، المغني في الضعفاء، للذهبي (٢/ ٦٩٦).

(١٣٥) الضعفاء للعقيلي (٤/ ١٦٩)، الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي(٧/ ١٢٥)،

(١٣٦) الضعفاء للعقيلي (٤/ ١٦٩)، الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي (٣/ ١٤٩)، ميزان الاعتدال للذهبي (٣/ ٣٥٢).

ورد من حديث سهيل بن أبي صالح، واختلف عليه فيه، فرواه عنه سعيد الجمحي موصولا، ورواه يحيى بن عبد الله بن سالم معضلاً.

فأما الموصول فقد أخرجه أبوداود في سننه، والطبراني في المعجم الأوسط، والحاكم في مستدركه، من طريق أَبي تَوْبَةَ الرَّبِيعُ بْنُ نَافِعٍ، نَا سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْجُمَحِيُّ، عَنْ سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ (ﷺ)، واللفظ لأبي داود، واقتصر محمد بن عبدة والرازي على – سَبْعِ عَشْرَةَ – وزاد الطبراني: "مَنِ احْتَجَمَ صَبِيحَةَ سَبْعَ عَشْرَةَ، وقال الحاكم عقبه: صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ، ووافقه الذهبي(١٣٧).

وأما المعضل فأورده البرذعي في سؤالاته لأبي زرعة الرازي قال: "وذكرت لأبي زُرْعَة حديث سعيد بن عَبدالرحمن الجُمَحي، عن سُهَيْل بن أبي صالح: "في الحجامة لسبع عشرة من الشهر يوم الثلاثاء"، فقال: سعيد بن عَبدالرحمن، عن سُهَيْل، وحرك رأسه، كأنه إذا تفرد به ليس في موضع يعول عليه، ففحصت بعد ذلك عن الحديث فوجدت أبا توبة قد رواه موصولًا، عن سعيد، عن سُهَيْل، عن أبيه، عن أبي هريرة، ورواه ابن وهب، عن يَحْيَى بن عَبد الله بن سالم، عن سُهَيْل، عن النبي (ﷺ)، فلا أدري تحريك رأس أبي زُرْعَة كان من أنه قد عرفه من رواية ابن وهب أنه مرسل، أو من تفرد سعيد به ؟(١٣٨).

فيه سَعِيد بْن عَبد الرَّحْمَن الجمحي مديني وكان قاضي بغداد، قال الإمام أحمد: ليس به بأس، وفي رواية زاد: حديثه مقارب، وقال يحيى بْن مَعِين: ثقة، وَقَال يَعْقُوب بْن سُفْيَان: لين الحديث، وَقَال أَبُو حاتم: صَالِح، وَقَال النَّسَائي: لا بأس بِهِ، وقال زكريا بْن يَحْيَى الساجي: يروي عَنْ هِشَام، وسهيل أحاديث لا يتابع عليها، وقال ابن حجر: صدوق له أوهام، وأفرط ابن حبان في تضعيفه (ت ١٧٦هـ) (١٣٩)

قلت: أقل أحواله أن يكون حسن الحديث إذا لم يخالف، ولكنه خالف في هذا الحديث يحيى بن عبد الله بن سالم المدني، وهو صدوق(١٤٠)، قال ابن عدي: "إنما يهم عندي في الشيء بعد الشيء يرفع موقوفاً ويوصل مرسلًا لا عن تعمد"، وكما قال أبو زرعة الرازي.

الحكم على الحديث: إسناده ضعيف.

الحديث الثاني: "احْتَجِمُوا لِسَبْعَ عَشْرَةَ مِنَ الشَّهْرِ، وَتِسْعَ عَشْرَةَ، وَإِحْدَى وَعِشْرِينَ".

ورد من حديث أبي هريرة(رضي الله عنه)، من طريق الأعرج، وأبي سلمة بن عبد الرحمن، وابن سيرين.

فأما طريق الأعرج فقد أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، من طريق مُحَمَّد بْن مِحْصَنٍ، عَنِ ابْنِ لَهِيعَةَ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) :«...»، وقال عقبه: "لَمْ يَرْوِ هَذَا الْحَدِيثَ عَنِ ابْنِ لَهِيعَةَ إِلَّا مُحَمَّدُ بْنُ مِحْصَنٍ"(١٤١).

فيه:

١/ مُحَمَّدُ بْنُ مِحْصَنٍ، هو مُحَمَّد بْن إسحاق بْن إِبْرَاهِيم بْن مُحَمَّد بن عكاشة بن محصن العكاشي، كذبوه(١٤٢)

(١٣٧) سنن أبي داود (٦/ ١١)، ٣٨٦١، المعجم الأوسط للطبراني (٦/ ٣٦٣)، المستدرك للحاكم (٤/ ٢٣٣).

(١٣٨) سؤالات البرذعي لأبي زرعة الرازي (١/ ٢٨٠).

(١٣٩) الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي (٤/ ٤٥٤)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (١٠/ ٥٣٠)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٢٣٨).

(١٤٠) تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٥٩٢).

(١٤١) المعجم الأوسط للطبراني (١/ ٢٠٩)، ٦٧٦

(١٤٢) تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (٢٦/ ٣٧٢)، ميزان الاعتدال للذهبي (٣/ ٤٧٦)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٥٠٥).

٢/ عَبد اللَّهِ بن لَهِيعَة بن عقبة الحضرمي أبو عبد الرحمن المصري، قال ابن وهب: كان ابن لهيعة صادقاً، وقال الإمام أحمد ويحيى بن معين، وعمرو بن علي الفلاس، وأبو حاتم وأبو زرعة الرازيان والنسائي: ضعيف، وقال الدراقطني: يعتبر بما يروي عنه العبادلة ابن المبارك، والمقرئ، وابن وهب، وقال الذهبي: العمل على تضعيف حديثه، وقال ابن حجر: صدوق، خلط بعد احتراق كتبه، ورواية ابن المبارك وابن وهب عنه أعدل من غيرهما وله في مسلم بعض شيء مقرون (١٧٤هـ)[١٤٣]

قلت: القول فيه ما قاله الذهبي، والدارقطني، هو ضعيف، لكن يعتبر برواية العبادلة عنه.

الحكم على الحديث: إسناده موضوع.

وأما طريق أبي سلمة بن عبد الرحمن، فقد أخرجها الطبراني في المعجم الصغير، من طريق عُمَرَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ صُهْبَانَ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِالرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (ﷺ) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ): «إِنْ يَكُنْ شَيْءٌ يُطْلَبُ بِهِ الدَّوَاءُ، وَيَنْفَعُ مِنَ الدَّاءِ، فَإِنَّ الْحِجَامَةَ تَنْفَعُ مِنَ الدَّاءِ، فَاحْتَجِمُوا فِي سَبْعَ عَشْرَةَ، أَوْ تِسْعَ عَشْرَةَ، أَوْ إِحْدَى وَعِشْرِينَ»[١٤٤]..

فيه: عُمَر بن صهبان، ويُقال: عُمَر بْن محمد بن صهبان، الأَسلميّ، أَبُو جعفر المدني، ضعيف، قَال البُخارِيُّ: منكر الحديث، وَقَال يحيى بْن مَعِين، والنَّسَائي، وَأَبُو زُرْعَة وَأبو حاتم: ضعيف الْحَدِيث، وقال النسائي –أيضًا– وأبو حاتم، والدَّارَقُطنِيّ: متروك الحديث (ت١٥٧هـ) [١٤٥]

الحكم على الحديث: إسناده ضعيف جدًا.

وأما طريق ابن سيرين، فقد أخرجها الطبراني في المعجم الأوسط، من طريق مَسْلَمَة بْن عُلَيٍّ، عَنِ السَّرِيِّ بْنِ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) يَحْتَجِمُ لِسَبْعَ عَشْرَةَ يَمْضِينَ مِنَ الشَّهْرِ، وتِسْعَ عَشْرَةَ، وإِحْدَى وَعِشْرِينَ»، وقال عقبه: "لَمْ يَرْوِ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ السَّرِيُّ بْنُ يَحْيَى إِلَّا مَسْلَمَةُ بْنُ عُلَيٍّ، تَفَرَّدَ بِهِ الْحَكَمُ بْنُ مُوسَى وَلَمْ يَرْوِهِ عَنْ مُحَمَّدِ ابْنِ سِيرِينَ إِلَّا السَّرِيُّ بْنُ يَحْيَى"[١٤٦].

فيه: مسلمة بن علي بن خلف الخُشَني أبو سعيد الدمشقي، متروك[١٤٧]

الحكم على الحديث: إسناده ضعيف جدًا.

الحديث الثالث: "احْتَجِمُوا لِسَبْعَ عَشْرَةَ، أَوْ تِسْعَ عَشْرَةَ، أَوْ إِحْدَى وَعِشْرِينَ لا يَتَبَيَّغْ بِكُمُ الدَّمُ فَيَقْتُلَكُمْ"، وفي رواية: "لِخَمْسَ عَشْرَةَ".

أخرجه البزار في مسنده، والطبري في تهذيب الآثار، والطبراني في المعجم الكبير، كلهم من طريق يَعْقُوب الْقُمِّيّ عَنْ لَيْثٍ، عَن مُجَاهِدٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيّ (ﷺ)، ولفظ الطبراني: "احْتَجِمُوا لِخَمْسَ عَشْرَةَ.، ولفظ الطبري: "احْتَجِمُوا فِي خَمْسَ عَشْرَةَ ... "[١٤٨]

(١٤٣) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٥/ ١٤٥)، الضعفاء والمتروكون للدارقطني (ص: ٢٥)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (١٥/ ٤٨٧)، الكاشف للذهبي (١/ ٥٩٠)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٣١٩).

(١٤٤) المعجم الصغير للطبراني (١/ ١٥٣)، ٢٣٦

(١٤٥) انظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (٢١/ ٣٩٨)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٤١٤).

(١٤٦) المعجم الأوسط للطبراني (٤/ ٣٦٧)، ٤٤٥٣

(١٤٧) انظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (٢٧/ ٥٦٧)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٥٣١).

(١٤٨) مسند البزار (١١/ ١٧٧)، ٤٩١٦، ٤٩١٧، تهذيب الآثار للطبري (١/ ٥١٦)، ٨١٨، المعجم الكبير للطبراني (١١/ ٧٠)، ١١٠٧٦

مداره على لَيْث بن أَبي سُلَيْم بن زُنَيْم، صدوق اختَلَطَ جدًّا ولم يتميَّزْ حديثُه فتُرِك(ت ١٤٨هـ)[١٤٩]

الحكم على الحديث: ضعيف.

الحديث الرابع: "كَانَ رَسُولُ اللهِ (ﷺ) يَحْتَجِمُ فِي الْأَخْدَعَيْنِ[١٥٠] وَالْكَاهِلِ [١٥١]، وَكَانَ يَحْتَجِمُ لِسَبْعَ عَشْرَةَ وَتِسْعَ عَشْرَةَ وَإِحْدَى وَعِشْرِينَ ".

ورد من حديث قتادة، وقد رواه عنه همام بن يحيى وهشام الدستوائي وجرير بن حازم، واختلف على جرير فيه، فتفرد عنه عمرو الكلابي بأن قرن معه هماماً، وزاد في آخره جملة: "وَكَانَ يَحْتَجِمُ لِسَبْعَ عَشْرَةَ...".

فأما طريق هشام فأخرجها الطبراني في المعجم الأوسط، من طريق يُوسُف بْن عَطِيَّةَ الصَّفَّارُ، عَنْ هِشَامٍ الدَّسْتُوَائِيِّ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ ."[١٥٢].

وأما طريق همام وجرير، فأخرجها الترمذي في سننه، والحاكم في مستدركه، كلاهما من طريق عَمْرو بْن عَاصِمٍ الْكِلَابِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا هَمَّامٌ وَجَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ قَالَا: حَدَّثَنَا قَتَادَةُ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ (ﷺ) يَحْتَجِمُ فِي الْأَخْدَعَيْنِ وَالْكَاهِلِ، وَكَانَ يَحْتَجِمُ لِسَبْعَ عَشْرَةَ وَتِسْعَ عَشْرَةَ وَإِحْدَى وَعِشْرِينَ "، وقال الترمذي: وَهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ، وقال الحاكم: "صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ[١٥٣].

قلت: طريق هِشَامٍ الدَّسْتُوَائِيّ، فيه: يوسف بن عطية الصفار الأَنْصارِيّ السعدي، مولاهم، أَبُو سهل البَصْرِيّ، متروك(ت ١٨٧هـ)[١٥٤].

وطريق همام فيه : عَمْرو بن عاصم بن عُبَيد الله الكِلابي، أبو عثمان البَصْرِيّ، قال الآجري: "سألت أبا داود عن عمرو بن عاصم الكلابي، فقال: "لا أنشط بحديثه"، وقال ابن حجر: صدوق في حفظه شيء(ت ٢١٣هـ)."[١٥٥]

وطريق جرير فيه: جرير بن حازم بن زيد الأزدي أبو النضر البصري، ثقة لكن في حديثه عن قتادة ضعف، وله أوهام إذا حدث من حفظه، مات سنة سبعين ومائة بعد ما اختلط، لكن لم يحدث في حال اختلاطه[١٥٦]

وشيخه قتادة بن دعامة السدوسي البصري صاحب أنس بن مالك (ﷺ) كان حافظ عصره، وهو مشهور بالتدليس، وصفه به النسائي وغيره[١٥٧]

---

(١٤٩) انظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (٢٤/ ٢٧٩)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٤٦٤).

(١٥٠) الأَخدعانِ: عِرْقَانِ فِي جَانِبَي العُنق قَدْ خَفِيا وبَطَنا، وقيل: هُمَا عِرقان فِي الرَّقَبَةِ، وَقِيلَ: الوَدَجانِ. انظر: لسان العرب (٨/ ٦٦)

(١٥١) الكاهِلُ: مقدم أَعلَى الظَّهْر مِمَّا يَلِي الْعُنُق، وَهُوَ الثُّلُث الْأَعْلَى، فِيهِ سِتّ فقر، وَقيل: الكاهِلُ من الْإِنْسَان مَا بَين كَتفيهِ، وَقيل: هُوَ موصل الْعُنُق فِي الصلب، وَقيل: هُوَ مَا شخص من فروع كَتفيهِ إِلَى مُنْتَهى ظَهره. انظر: المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده، مادة(ك هـ ل) (٤/ ١٤٢).

(١٥٢) المعجم الأوسط للطبراني (٦/ ١٣)، ٥٦٥٢

(١٥٣) سنن الترمذي (٤/ ٣٩٠)، ٢٠٥١، المستدرك للحاكم (٤/ ٢١٠)، ٧٥٧٢

(١٥٤) انظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (٣٢/ ٤٤٣)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٦١١).

(١٥٥) سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني في الجرح والتعديل (٣/ ١٥)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٤٢٣).

(١٥٦) تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ١٣٨).

(١٥٧) جعله ابن حجر من أصحاب الطبقة الثالثة وهم: "من أكثر من التدليس فلم يحتج الأئمة من أحاديثهم إلا بما صرحوا فيه بالسماع؛ ومنهم من رد حديثهم مطلقًا، ومنهم من قبلهم كأبي الزبير المكي ". طبقات المدلسين لابن حجر(ص: ١٣)، (ص: ٤٣).

قلت: طريق همام وجرير فيه عدة علل:

العلة الأولى: تفرد عمرو بن عاصم في هذا الإسناد بأن قرن هماماً مع جرير مما يوهم اتفقاهما على وصله، في حين رواية همام مرسلة، كما قال ابن سعد: "أَخْبَرَنَا عَفَّانُ بْنُ مُسْلِمٍ، أَخْبَرَنَا هَمَّامٌ، أَخْبَرَنَا قَتَادَةُ، أَنَّ النَّبِيَّ (ﷺ): " كَانَ يَحْتَجِمُ ثِنْتَيْنِ فِي الأَخْدَعَيْنِ، وَوَاحِدَةً فِي الْكَاهِلِ"(١٥٨).

وعفان أوثق من عمرو.

العلة الثانية: تفرد عمرو بزيادة جملة: "وَكَانَ يَحْتَجِمُ لِسَبْعَ عَشْرَةَ ..."، فجميع أصاب جرير رووه عنه بدون هذه الزيادة وكذلك لم يقرنوا معه هماماً، وذلك فيما أخرجه الحسن بن موسى الأشيب في جزئه، وأبو داود الطيالسي في مسنده، والإمام أحمد في مسنده، وابن ماجه في سننه، من طريق وَكِيع، والإمام أحمد في مسنده، حَدَّثَنَا بَهْزٌ، وابن أبي شيبة في مصنفه، قال: حَدَّثَنَا أَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ، وأبو يعلى الموصلي في مسنده، ومن طريقه ابن حبان في صحيحه، والطبري في تهذيب الآثار، من طريق وَهْب بْن جَرِيرٍ، وأبو داود في سننه، قال: حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، وأبو بكر البزاز الشافعي في الفوائد، قال: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَالِبٍ،: حَدَّثَنِي ابْنُ عَائِشَةَ، والبيهقي في السنن الكبرى، من طريق عَلِيّ بْن عُثْمَانَ اللَّاحِقِيُّ، والضياء المقدسي في المختارة، من طريق أَبي النُّعْمَانِ عَارِم وَسُلَيْمَان بْن حَرْبٍ، كلهم (الحسن بن موسى الأشيب، والطيالسي، ووَكِيعٌ، وبَهْزٌ، وأَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ، ووَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ، ومُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، وابْنُ عَائِشَةَ وعَلِيُّ بْنُ عُثْمَانَ اللَّاحِقِيُّ أَبُو النُّعْمَانِ محمد بن الفضل، وَسُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ)، حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ(١٥٩).

العلة الثالثة: جرير ضعيف في قتادة، وقد أنكر عليه الإمام أحمد، وابن معين، والعقيلي، رفعه لهذا الحديث، قال ابن رجب الحنبلي: "وقد أنكر عليه أحمد، ويحيى، وغيرهما من الأئمة أحاديث متعددة يرويها عن قتادة عن أنس عن النبي (ﷺ) وذكروا أن بعضها مراسيل أسندها، فمنها... ومنها: حديثه في الحجامة في الأخدعين والكاهل"(١٦٠).

الحكم على الحديث: إسناده ضعيف، والراجح إرساله.

الحديث الخامس: "مَنْ أَرَادَ الْحِجَامَةَ فَلْيَتَحَرَّ سَبْعَةَ عَشَرَ أَوْ تِسْعَةَ عَشَرَ أَوْ أَحَدًا وَعِشْرِينَ، لَا يَتَبَيَّغْ بِأَحَدِكُمُ الدَّمُ فَيَقْتُلَهُ".

أخرجه ابن ماجه في سننه، قال: حَدَّثَنَا سُوَيْدُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ مَطَرٍ، عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ مَيْسَرَةَ، عَنِ النَّهَّاسِ بْنِ قَهْمٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ (ﷺ)...(١٦١)

هذا إسناد مسلسل بالضعفاء:

١/ سُوَيد بن سعيد بن سَهْل الهَرَويُّ، قال يحيى بن معين: كذاب ساقط لو كان لي فرس ورمح كنت أغزوه، وقال: أحمد متروك الحديث، وقال البخاري: فيه نظر، وكان قد عمي فتلقن ما ليس من حديثه، وقال النسائي

(١٥٨) الطبقات الكبرى لابن سعد (١/ ٤٤٧).

(١٥٩) سنن أبي داود (٤/ ٤)، ٣٨٦٠، سنن ابن ماجه (٢/ ١١٥٢)، ٣٤٨٣، جزء الحسن بن موسى الأشيب (ص: ٤٦)، ١٩، المسند، لأبي داود الطيالسي (٣/ ٤٩٠)، ٢١٠٦، مسند الإمام أحمد (١٩/ ٢٢٧)، ١٢١٩١، (٢٠/ ٣٠٧)، ١٣٠٠١، المصنف لابن أبي شيبة (٥/ ٣٩)، ٢٣٥٠٣، المسند لأبي يعلى الموصلي (٥/ ٣٨٧)، ٣٠٤٨، تهذيب الآثار للطبري (١/ ٥٢١)، ٨٢٥، صحيح ابن حبان (١٣/ ٤٤١)، ٦٠٧٧، الفوائد الشهير بالغيلانيات لأبي بكر الشافعي (١/ ٦١٧)، ٨١٦، السنن الكبرى للبيهقي (٩/ ٥٧١)، ١٩٥٣٣، الأحاديث المختارة للضياء المقدسي (٧/ ١٥)، ٢٣٩٠.

(١٦٠) شرح علل الترمذي لابن رجب (٢/ ٢٢٩).

(١٦١) سنن ابن ماجه (٢/ ١١٥٣)، ٣٤٨٦

ليس بثقة، وقال أبو حاتم الرازي: هو صدوق إلا إنه كثير التدليس، وقال ابن حبان: يأتي بالمعضلات عن الثقات يجب مجانبة ما روى، وقال الدارقطني: هو ثقة غير أنه لما كبر ربما قرئ عليه حديث فيه بعض النكارة فيجيزه، وقال ابن حجر: صدوقٌ في نفسه، إلا أنه عَمِيَ فصار يَتَلَقَّن ما ليس من حديثه، فأفحَشَ فيه ابنُ معين القولَ(ت ٢٤٠هـ)[١٦٢]

قلت: فعلى توسط ابن حجر فيه فأدنى درجات حديثه أن يكون ضعيف جدًا .

٢/ عُثْمَان بن مطر الشيباني البَصْرِيّ: تقدمت ترجمته وأن ابن القيسراني كذبه، وقال الذهبي: ضعفوه [١٦٣]

٣/ زكريا بن ميسرة البصري: مستور [١٦٤]

٤/ النَّهَّاس – بتشديد الهاء ثم مهملة – ابنُ قَهْم – بفتح القاف وسكون الهاء – القيسيُّ، أبو الخطَّاب البصريُّ، ضعيف [١٦٥]

الحكم على الحديث: إسناده ضعيف جدًا

الحديث السادس: "«إِنَّ خَيْرَ مَا تَحْتَجِمُونَ فِيهِ يَوْمَ سَبْعَ عَشْرَةَ وَيَوْمَ تِسْعَ عَشْرَةَ وَيَوْمَ إِحْدَى وَعِشْرِينَ".

أخرجه الترمذي في سننه وأبو داود الطيالسي في مسنده والإمام أحمد في مسنده وابن أبي شيبة في مصنفه، وعبد بن حميد في المنتخب من مسنده، والطبري في تهذيب الآثار، وأبو الشيخ الأصبهاني في أخلاق النبي، والحاكم في مستدركه، كلهم من طريق عَبَّاد بْن مَنْصُورٍ، عن عِكْرِمَةَ، عن ابن عباس قال: قال رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ)...، ولفظ الترمذي: سمعت عكرمة يقول: وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: "إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) حِينَ عُرِجَ بِهِ مَا مَرَّ عَلَى مَلَإٍ مِنَ المَلَائِكَةِ إِلَّا قَالُوا: عَلَيْكَ بِالحِجَامَةِ "وَقَالَ: «إِنَّ خَيْرَ مَا تَحْتَجِمُونَ، ولفظ أبي عبيدة الحداد: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) يَحْتَجِمُ ..."، وكلهم رووه بالعنعنة إلا في رواية الترمذي: سَمِعْتُ عِكْرِمَةَ.[١٦٦].

وقَالَ الترمذي عقبه: "هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ عَبَّادِ بْنِ مَنْصُورٍ"، وقال الحاكم: "حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ".

إسناده ضعيف جدًا، مداره على عباد بن مَنْصُور الناجي – بالنون والجيم – أَبُو سلمة البَصْرِيّ القاضي بها، قال ابن معين: ليس بشيء، وقال علي بن الجنيد: متروك قدري، وقال النسائي: ضعيف، وقد كان تغير، وقال الذهبي: ضُعِّف، وقال ابن حجر: صدوق رمي بالقدر، وكان يدلس[١٦٧] وتغير بأخرة(١٥٢هـ)[١٦٨]

أما تصريحه بالسماع في رواية الترمذي هذه فلعلها خطأ إما من النساخ أو الطباعة، فجميع من تقدمت روايتهم

(١٦٢) الضعفاء والمتروكين للنسائي(ص: ١٢٤)، الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي(٤/ ٤٩٦)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٢٦٠).

(١٦٣) انظر الحديث الرابع في المطلب الأول من المبحث الأول: النهي عن الحجامة يوم الجمعة) (ص:٦).

(١٦٤)انظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (٩/ ٣٧٤)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٢١٦).

(١٦٥) تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٥٦٦).

(١٦٦) سنن الترمذي (٤/ ٣٩١)، ٢٠٥٣، مسند أبي داود الطيالسي (٤/ ٣٨٨)، ومسند الإمام أحمد(٥/ ٣٤٠)، ٣٣١٦، مصنف ابن أبي شيبة (٥/ ٥٨)، ٢٣٦٧٤، المنتخب من مسند عبد بن حميد (ص: ٢٠٠)، ٥٧٤، المستدرك للحاكم (٤/ ٢٣٣)، ٧٤٧٦، تهذيب الآثار للطبري(١/ ٤٨٨)، أخلاق النبي لأبي الشيخ الأصبهاني (٤/ ١١٥)، ٨١٦.

(١٦٧) جعله ابن حجر من أصحاب الطبقة الرابعة، وهم: "من اتفق على أنه لا يحتج بشيْ من حديثهم إلا بما صرحوا فيه بالسماع؛ لكثرة تدليسهم على الضعفاء والمجاهيل، كبقية بن الوليد". طبقات المدلسين لابن حجر(ص: ١٣) (ص: ٥٠).

(١٦٨) انظر: الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي (٢/ ٧٦)، المغني في الضعفاء، للذهبي (١/ ٣٢٧)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٢٩١).

عن عباد رووه بالعنعنة، وكذلك الترمذي نفسه روى هذا الحديث مقطعًا في عدة مواضع بالعنعنة[١٦٩].

قلت ذلك؛ لأن عبادًا لم يسمع من عكرمة، قال البزار: "وَهَذَا الْحَدِيثُ لاَ نعلمُهُ يُرْوَى إلاَّ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَقَدْ رُوِيَ عَنْ عَبَّادِ بْنِ مَنْصُورٍ، عَن عِكْرِمة، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَيَعْقُوبَ عَنْ لَيْثٍ، عَن مُجَاهِدٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَحْسَنَ مِنْ حَدِيثِ عَبَّادٍ، عَن عِكْرِمة؛ لأَنَّ عَبَّادًا لَمْ يَسْمَعْ مِنْ عِكْرِمَةَ"[١٧٠]

وحتى لو قال قائل: إنه سمع منه فإن هذه الرواية بعينها لم يسمعها من عكرمة، كما صرح هو نفسه بذلك، قال يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ الْقَطَّانَ: "قُلْتُ لَعَبَّادِ بْنِ مَنْصُورٍ النَّاجِيُّ: سَمِعْتَ مَا مَرَرْتُ بِمَلَأٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، وَالنَّبِيُّ (ﷺ) كَانَ يَكْتَحِلُ ثَلَاثًا؟ فَقَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي يَحْيَى، عَنْ دَاوُدَ بْنِ حُصَيْنٍ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ"[١٧١].

وقال ابن أبي حاتم: "وَسَأَلتُ أَبِي عَن حَدِيثٍ ؛ رَواهُ زِيادُ بنُ الرَّبِيعِ، عَن عَبّادِ بنِ مَنصُورٍ، عَن عِكرِمَةَ، عَنِ ابنِ عَبّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ (ﷺ) قالَ: ما مَرَرتُ بِمَلإٍ مِنَ المَلائِكَةِ لَيلَةَ أُسرِيَ بِي إلاَّ كُلُّهُم يَقُولُ لِي: عَلَيكَ بِالحِجامَةِ يا مُحَمَّدُ.

قالَ أَبِي: هَذا حَدِيثٌ مُنكَرٌ، قالَ أَبِي: يقال: إن عباد بن مَنصُور أخذ جزءًا من إبراهِيم بن أَبِي يَحيَى، عَن داوُد بن حصين، عَن عِكرِمَة، عَنِ ابنِ عَبّاسٍ، فما كانَ من المناكير فهو من ذاك"[١٧٢].

وقال ابن حبان: "وكل مَا روى عَن عِكْرِمَة سَمعه من إِبْرَاهِيم بن أبي يحيى عَن دَاوُد بن الْحصين فدلسها عَن عِكْرِمَة "[١٧٣].

وقال ابن رجب الحنبلي: "ضعفوه، وأضعف رواياته عن عكرمة، يقال: إنه أخذها عن ابن أبي يحيى عن داود بن الحصين عنه "[١٧٤].

قلت: إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي: متروك [١٧٥]، وداود بن الحصين الأموي مولاهم أبو سليمان المدني: ثقة إلا في عكرمة[١٧٦].

الحكم على الحديث: إسناده ضعيف جدًا.

الحديث السابع: احْتَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) لِسَبْعَ عَشْرَةَ مَضَتْ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ بَعْدَمَا قَالَ: "أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ".

أخرجه الدارقطني في سننه، وتمام في فوائده، كلاهما من طريق يَحْيَى بْن الْعَلَاءِ الرَّازِيُّ، عَنْ يَاسِينَ بْنِ مُعَاذٍ الزَّيَّاتِ، عَنْ أَيُّوبَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْعِجْلِيِّ، عَنِ ابْنِ لِأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: احْتَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ)، ولفظ تمام مثله إلا أنه قال:"خَلَتْ"[١٧٧].

وقال الدارقطني عقبه: "هَذَا إِسْنَادٌ ضَعِيفٌ، وَاخْتُلِفَ عَنْ يَاسِينَ الزَّيَّاتِ وَهُوَ ضَعِيفٌ ".

وأخرجه الدارقطني في سننه، من طريق الْمُعَافَى بْن عِمْرَانَ، عَنْ يَاسِينَ بْنِ مُعَاذٍ، عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ أَنَسٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: احْتَجَمَ النَّبِيُّ (ﷺ) لِسَبْعَ عَشْرَةَ خَلَتْ[١٧٨].

(١٦٩) انظر: سنن الترمذي (٤/ ٣٨٨)، (٢٠٤٧)(٢٠٤٨).
(١٧٠) مسند البزار (١١/ ١٧٧).
(١٧١) الضعفاء الكبير للعقيلي (٣/ ١٣٦).
(١٧٢) علل الحديث لابن أبي حاتم (٦/ ١٧).
(١٧٣) المجروحين لابن حبان (٢/ ١٦٦).
(١٧٤) شرح علل الترمذي لابن رجب (ص: ٤٧٥).
(١٧٥) تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٩٣).
(١٧٦) تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ١٩٨).
(١٧٧) سنن الدارقطني (٣/ ١٥٠)، ٢٢٦٤، الفوائد لتمام (٢/ ٢١٠)، ١٥٤٨
(١٧٨) سنن الدارقطني (٣/ ١٥١)، ٢٢٦٦

فيه:

١/ يَحْيَى بن العلاء البجلي الرازي، رمي بالوضع، قال الإمام أحمد: كذَّاب يضع الحديث(١٧٩).

٢/ ياسين بن معاذ أبو خلف الزيات الكوفي، قال يحيى بن معين: ليس حديثه بشيء، وقال مرة: ضعيف، وقال البخاري: منكر الحديث، وقال أبو حاتم الرازي: كان رجلًا صالحًا لا يعقل ما يحدث به، منكر الحديث، وقال النسائي، وعلي بن الجنيد، والأزدي: متروك الحديث، وقال ابن حبان: يروي الموضوعات عن الثقات وينفرد بالمعضلات عن الأثبات لا يجوز الاحتجاج به (١٨٠).

الحكم على الحديث: ضعيف جدًا، مداره على ياسين الزيات.

المطلب السادس: الأمر بالحجامة على الريق:

الحديث الأول: "الْحِجَامَةُ عَلَى الرِّيقِ أَمْثَلُ، وَفِيهِ شِفَاءٌ وَبَرَكَةٌ ... "(١٨١).

الحديث الثاني: رُوِي أن النبي (ﷺ) قال: "الْحِجَامَةُ عَلَى الرِّيق دَوَاءٌ... "(١٨٢).

المطلب السابع: الأمر بالحجامة كل شهر:

عَنْ عَائِشَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا): "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) يَكْتَحِلُ كُلَّ لَيْلَةٍ، وَيَحْتَجِمُ كُلَّ شهر، ويشرب الدواء كُلَّ سَنَةٍ".

أخرجه ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال، ومن طريقه ابن الجوزي في الموضوعات، من طريق سَيْف بْن مُحَمَّدٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ...(١٨٣).

فيه: سيف بن محمد ابن أخت سفيان الثوري، قال ابن حجر: كذبوه (١٨٤)، قال ابن عدي: "وبهذا الإسناد حَدَّثَنَاهُ عَبد الله بن مُحَمد بغير حديث إلَّا أن هذا الحديث من بين الأحاديث التي حدثناه بها هذا أنكرها "، وقال الشوكاني: في إسناده: وضاع(١٨٥).

الحكم على الحديث: موضوع.

المطلب الثامن: الأمر بالحجامة عند اشتداد الحر:

رُوِي أن النبي (ﷺ) قال: "إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَاسْتَعِينُوا بِالْحِجَامَةِ لَا تَبَيَّغَ دَمُ أَحَدِكُمْ فَيَقْتُلَهُ" وفي رواية: "اسْتَعِينُوا على شِدَّةِ الحَرِّ بالحِجامَةِ فإنَّ الدَّمَ رُبَّما يَتَبَيَّغُ بالرَّجُلِ فَيَقْتَلُهُ".

ورد من حديث أنس (رضي الله عنه) وابن عباس (رضي الله عنهما) ومرسل أيوب السختياني.

فأما حديث أنس(رضي الله عنه)، فقد أخرجه ابن حبان في المجروحين، والحاكم في مستدركه، كلاهما من طريق مُحَمَّد بْن الْقَاسِمِ الْأَسَدِيُّ، ثَنَا الرَّبِيعُ بْنُ صُبَيْحٍ، عَنِ

(١٧٩) تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (٣١/ ٤٨٤)، ميزان الاعتدال للذهبي (٤/ ٣٩٧)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٥٩٥).

(١٨٠) الضعفاء الصغير للبخاري (ص: ١٢٩)، الضعفاء والمتروكين للنسائي (ص: ٢٥٢)، الضعفاء للعقيلي (٤/ ٤٦٤)، الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي(٨/ ٥٣٣)، المجروحين لابن حبان (١٨/ ٤٩٦)، لسان الميزان لابن حجر(٨/ ٤١١).

(١٨١) تقدم تخريجه في الحديث الرابع، من المطلب الأول من المبحث الأول، النهي عن الحجامة يوم الجمعة (ص:٦)، وهو موضوع.

(١٨٢) تقدم تخريجه في المطلب الخامس، من المبحث الأول، النهي عن الحجامة على الشبع (ص: ١٨)، وهو ضعيف جداً.

(١٨٣) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (٤/ ٥٠٤)، الموضوعات لابن الجوزي (٣/ ٢١٠).

(١٨٤) الضعفاء للعقيلي (٢/ ١٧٢)، الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (٤/ ٥٠٥)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٢٦٢).

(١٨٥) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (٤/ ٥٠٥)، الفوائد المجموعة للشوكاني (ص: ٢٦٣).

الْحَسَنِ، عَنْ أَنَسٍ (ﷺ)، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) بلفظ: "إذا اشتد..."(١٨٦).

وقال الحاكم: "حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ"، ووافقه الذهبي.

وليس كما قالا، فمداره على مُحَمَّد بْن الْقَاسِمِ الأَسَدِيّ قَالَ ابن حبان: "كَانَ مِمَّن يروي عَن الثِّقَات مَا لَيْسَ من أَحَادِيثهم وَيَأْتِي عَن الْأَثْبَات بِمَا لم يحدثوا لَا يَجُوز الِاحْتِجَاج بِهِ وَلَا الرِّوَايَة عَنهُ بِحَال، كَانَ ابن حَنْبَل يكذبهُ (ت ٢٠٧هـ)(١٨٧).

الحكم على الحديث: موضوع.

وأما حديث ابن عباس(ﷺ)، فقد أخرجه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس، قال: أخبرنا أحمد بن خلف كتابة، أخبرنا الحاكم: قرأت بخط إبراهيم بن محمد بن سفيان، حدثنا عبد الله بن أبي عمرو البكري، حدثنا أبو بدر عباد بن الوليد الغُبَري، حدثنا إسماعيل بن حفص بن عمر بن دينار، حدثنا عبد الواحد بن صفوان، حدثنا مجاهد، حدثنا ابن عباس قال: قال رسول الله:"..."، بلفظ: "اسْتَعِينُوا...(١٨٨).

فيه:

١/ إِسْمَاعِيل بن حفص بن عُمَر بن دينار، ويُقال: ابن ميمون الأُبُلِّيُّ – بضم الهمزة والموحدة وتشديد اللام– أَبُو بكر الأَوْدِيّ البَصْرِيّ، قال ابن أبي حاتم: سمع أبي منه بالبصرة في الرحلة الثالثة وسألته عنه فقال كتبت عنه وعن أبيه، وكان أبوه يكذب وهو بخلاف أبيه، قلت لا بأس به؟ قال لا يمكنني أن أقول لا بأس به، وقال مسلمة بن قاسم في كتاب «الصلة»: لا بأس به، وقال الساجي: قد كتب عن إسماعيل بن حفص، عن أبي بكر بن عياش جميع الكوفيين والبصريين، ولم يك نافقًا أحسبه لحقه ضعف أبيه، وقال النسائي: أرجو أن لا يكون به بأس، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال ابن حجر: صدوق(ت٢٥٦هـ) (١٨٩).

قلت: يصلح للاعتبار، ولا يحتج بما انفرد به.

٢/ عبد الواحد بن صفوان بن أبي عياش، قال ابن معين: ليس بشيء، وقال مرة صالح، وقال النسائي: ليس بثقة، وذكره ابن حبان في ثقاته، وقال ابن شاهين في ثقاته: ليس به بأس، وذكره –أيضًا– في الضعفاء والكذابين، وقال ابن عدي: وعامة ما يرويه مما لاَ يُتَابَعُ عَليه(١٩٠).

قلت: أحسن أحواله أنه لا يحتج بما انفرد به.

الحكم على الحديث: ضعيف.

وأما مرسل أيوب السختياني، فقد أخرجه أبو داود في المراسيل، قال: حدثنا عبد الرحمن بن المبارك، نا عربي أبو صالح، وكان حجاما، وكان لا بأس به، قال: سمعت أيوب السَختِياني يقول: قال رسول الله (ﷺ):"استعينوا على شدة الحر بالحجامة"(١٩١).

---

(١٨٦) المستدرك للحاكم (٤/ ٢٣٥)، ٧٤٨٢، المجروحين لابن حبان (٢/ ٢٨٧).

(١٨٧) المجروحين لابن حبان (٢/ ٢٨٧)،

(١٨٨) مسند الفردوس= الغرائب الملتقطة لابن حجر(١/ ٤٠٥).

(١٨٩) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٢/ ١٦٦)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (٣/ ٦٢)، إكمال تهذيب الكمال لمغلطاي (٢/ ١٦١)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ١٠٦).

(١٩٠) الضعفاء والمتروكين للنسائي(ص: ١٦٢)، الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٦/ ٢٢)، الثقات لابن حبان (٧/ ١٢٤)، الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (٦/ ٥٢٠)، تاريخ أسماء الثقات لابن شاهين (ص: ١٦١)، تاريخ أسماء الضعفاء والكذابين لابن شاهين (ص: ١٣٢).

(١٩١) المراسيل لأبي داود (١/ ٤٧٩)، ٤٣٨

وهو مع إرساله، ففيه: عَرَبيّ –بلفظ النسب – ابنُ صالح، أبو صالح الحَجَّام: قال الذهبي: لا يعرف، وقال ابن حجر: مقبولٌ(١٩٢).

الحكم على الحديث: ضعيف جدًا.

المبحث الثالث: الحكم العام على النصوص المروية في توقيت الحجامة عند علماء الحديث.

مما سبق تفصيله يتبين أن أحاديث توقيت الحجامة لم يصح منها شيء يعتمد عليه، فهي بين ضعيف أو لا أصل له، بل أدخل بعضها أبو حفص الموصلي، في كتابه المغني عن الحفظ والكتاب بقولهم لم يصح شيء في هذا الباب، وقد حكم عليها بعض علماء الحديث حكمًا عامًا، فممن ورد عنهم هذا الحكم العام:

١/ الإمام مالك (ت: ١٧٩هـ): قال أبو الوليد الباجي: "وسئل مالك عن الحجامة يوم السبت والأربعاء فقال: لا أرى بأسًا بالحجامة يوم السبت والأربعاء، والأيام كلها سواء"' وقال أيضًا: "سُئِلَ مَالِكٌ عَنْ الْحِجَامَةِ وَالِاطِّلَاءِ يَوْمَ السَّبْتِ وَيَوْمَ الْأَرْبِعَاءِ فَقَالَ: لَا بَأْسَ بِذَلِكَ وَلَيْسَ يَوْمٌ إلَّا وَقَدْ احْتَجَمْتُ فِيهِ وَلَا أَكْرَهُ شَيْئًا مِنْ هَذَا حِجَامَةً وَلَا اطِّلَاءً وَلَا نِكَاحًا وَلَا سَفَرًا فِي شَيْءٍ مِنْ الْأَيَّامِ مِنْ الْخُرُوجِ وَالسَّفَرِ"، وقال أيضًا: "سئل مالك... عن الحجامة لسبع عشرة وخمس عشرة وثلاث عشرة، فقال: أنا أكره هذا ولا أحبه، وكأنه يكره أن يكون لذلك وقت"(١٩٣).

٢/ عبدالرَّحْمَن بن مهْدي(ت: ١٩٨هـ)، حيث قَالَ: "مَا صَحَّ عَن النَّبِي(ﷺ) فِيهَا شَيْء إِلَّا أَنه أَمر بهَا"(١٩٤).

٣/ البخاري (ت: ٢٥٦هـ): قال ابن حجر: "(قَوْلُهُ بَابُ أَيَّةَ سَاعَةٍ يَحْتَجِمُ)... وَوَرَدَ فِي الْأَوْقَاتِ اللَّائِقَةِ بِالْحِجَامَةِ أَحَادِيثُ لَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ عَلَى شَرْطِهِ فَكَأَنَّهُ أَشَارَ إِلَى أَنَّهَا تُصْنَعُ عِنْدَ الِاحْتِيَاجِ وَلَا تَتَقَيَّدُ بِوَقْتٍ دُونَ وَقْتٍ؛ لِأَنَّهُ ذكر الاحتجام لَيْلًا وَذكر حَدِيث ابن عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ (ﷺ) احْتَجَمَ وَهُوَ صَائِمٌ وَهُوَ يَقْتَضِي كَوْنَ ذَلِكَ وَقَعَ مِنْهُ نَهَارًا"، وقال بدر الدين العيني: "وَقت الْحجامَة فِي أَيَّام الشَّهْر لم يَصح فِيهِ شَيْء عِنْده، فَلذَلِك لم يذكر حَدِيثا وَاحِدًا من الْأَحَادِيث الَّتِي فِيهَا تعْيين الْوَقْت"، وقال أيضاً: "لما ذكر احتجام أبي مُوسَى لَيْلًا ذكر أَيْضا احتجام النَّبِي (ﷺ) نَهَارًا، لِأَنَّهُ قَالَ: (احْتجم النَّبِي (ﷺ) وَهُوَ صَائِم) يدل على أَنه كَانَ نَهَارًا، وَلم يعين النَّهَار صَرِيحًا، فَدلَّ هَذَا وَالَّذِي قبله أَن الْحجامَة لَا تتَعَيَّن بِوَقْت معِين"(١٩٥)

٤/ أبو زرعة الرازي(ت: ٢٦٤ هـ): قال البرذعي: "شهدت أبا زرعة لا يُثبِتُ في كراهة الحجامة في يوم بعينه، ولا في استحبابه في يوم بعينه حديثًا"(١٩٦).

٥/ العقيلي(ت: ٣٢٢هـ)، حيث قال: "وَلَيْسَ فِي هَذَا الْبَابِ فِي اخْتِيَارِ يَوْمٍ لِلْحِجَامَةِ شَيْءٌ يَثْبُتُ"(١٩٧).

٦/ ابن الجوزي(ت: ٥٩٧هـ): "هذه الأحاديث ليس فيها شيء صحيح"(١٩٨).

(١٩٢) انظر: تهذيب الكمال للمزي (١٩/ ٥٥١)، ميزان الاعتدال للذهبي (٣/ ٦٣)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص: ٣٨٨).

(١٩٣) المنتقى شرح الموطإ للباجي(٧/ ٢٩٥)، البيان والتحصيل لابن رشد(١٧/ ٢٢)، (١٨/ ٢٦٢)، (١٨/ ٢٦٣).

(١٩٤) الموضوعات لابن الجوزي (٣/ ٢١٥)، المغني عن الحفظ والكتاب بقولهم: لم يصح شيء في هذا الباب للموصلي(٢/ ٥١٧).

(١٩٥) فتح الباري لابن حجر (١٠/ ١٤٩). عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني (٢١/ ٢٤٠).

(١٩٦) سؤالات البرذعي لأبي زرعة الرازي (٧٥٧/٢).

(١٩٧) الضعفاء الكبير للعقيلي (١/ ١٥٢).

(١٩٨) الموضوعات لابن الجوزي (٢١١/٣-٢١٥).

٧/ النووي(ت: ٦٧٦هـ): "والحاصل أنه لم يثبت شيء فِي النَّهْيِ عَنْ الْحِجَامَةِ فِي يَوْمٍ مُعَيَّنٍ"[١٩٩] .

٨/ ابن حجر(ت: ٨٥٢هـ): "هذه الأحاديث لم يصح منها شيء"[٢٠٠].

٩/ الشوكاني(ت: ١٢٥٠هـ): قال: "وكذا أحاديث: تعيين وقت الحجامة، باطلة، وكذا أحاديث: النهى عنها في أوقات معينة، إلا يوم الثلاثاء ويوم الجمعة"[٢٠١].

الخاتمة

مما سبق من دراسة لأحاديث توقيت الحجامة بزمن معين، تبين أن هذه الأحاديث لم يصح منها شيء، وأن مرد التوقيت يكون لأهل الخبرة من الأطباء والمختصين، وخلاصة ذلك في النتائج الآتية:

النتائج:

١/ ثبت الأمر بالحجامة في السنة النبوية وأنها نوع من أنواع العلاج[٢٠٢]

٢/ نص جمع من العلماء أنه (لم يصح في السنة النبوية تحديد زمن معين للحجامة)، منهم عبدالرحمن بن مهدي، والعقيلي، والشوكاني.

٣/ من خلال استقراء ودراسة أسانيد الأحاديث الواردة في تحديد زمن معين للحجامة ودراستها وضح أنها إما ضعيفة، أو ضعيفة جدًا، أو موضوعة.

٤/ القول في تحديد وقت تستحب فيه الحجامة مرجعه إلى الأطباء وأهل الاختصاص بالحجامة.

التوصيات:

١/ توعية الأمة بمشروعية الحجامة، وأن النبي (ﷺ) حثَّ عليها، ورغَّب فيها، قولًا وفعلًا وتقريرًا

٢/ وجوب مراجعة المختصين؛ لمعرفة وقت الحجامة – مثلها كوسائل العلاج الأخرى–، وألا يعتمد على الأحاديث الضعيفة الواردة في ذلك.

المصادر والمراجع

ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: الزاوي والطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، ١٩٧٩م.

الأَشيَب، الحسن بن موسى، جزء فيه أحاديث الحسن بن موسى الأشيب، تحقيق: خالد بن قاسم الردادي، الفجيرة، الإمارات، دار علوم الحديث، ط١، ١٩٩٠م.

الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، بيروت، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٥هـ.

الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الرياض، دار المعارف، ط١، ١٩٩٢م.

الباجي، سليمان بن خلف، المنتقى شرح الموطإ، مصر، مطبعة السعادة ط١، ١٣٣٢ هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان، (د.ط)، (د.م)، حيدر آباد – الدكن، دائرة المعارف العثمانية، (د.ت).

البرذعي، سعيد بن عمرو، سؤالات البرذعي لأبي زرعة الرازي، تحقيق: أبي عمر محمد الأزهري، القاهرة، الفاروق الحديثة، ط١، ١٤٣٠هـ.

البزار، أحمد بن عمرو، مسند البزار، تحقيق: محفوظ الرحمن وآخرون، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط١.

البزَّاز، محمد بن عبد الله، الفوائد (الغيلانيات)، تحقيق: حلمي كامل، الرياض، ابن الجوزي، ط١، ١٩٩٧م.

(١٩٩) المجموع شرح المهذب للنووي (٩/ ٦٢).

(٢٠٠) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر (١٤٩/١٠)

(٢٠١) انظر الملخص(ص: ١)، حديث: "إن أمثل ما تداويتم به الحجامة".

(٢٠٢) الفوائد المجموعة للشوكاني (ص: ٢٦٣).

البكجري، مغلطاي بن قليج، إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: عادل بن محمد، وأسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٣، ٢٠٠٣م.

الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح، بيروت، دار إحياء التراث العربي، تحقيق: أحمد شاكر وآخرون(د.ط، د.ت).

الترمذي، محمد بن عيسى، علل الترمذي الكبير، تحقيق: صبحي السامرائي وآخرون، بيروت، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٩هـ.

ابن تغرى بردى، يوسف الأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصر .المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة(دط، دت).

الجرجاني، أبو أحمد بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: عادل عبدالموجود، ومعوض، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.

ابن الجعد، علي بن الجعد، مسند ابن الجعد، تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت، مؤسسة نادر، ط١، ١٤١٠هـ.

ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، تحقيق: الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط١، جـ ١، ٢: ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م، جـ ٣: ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨م.

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، الجرح والتعديل، حيدر آباد الدكن - الهند، مجلس دائرة المعارف العثمانية - بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٥٢م.

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، المراسيل، تحقيق: شكر الله نعمة الله قوجاني بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٣٩٧هـ.

الحازمي، محمد بن موسى، الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، حيدر آباد، الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ط٢، ١٣٥٩هـ.

الحاكم، محمد بن عبدالله، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م.

ابن حبان، محمد بن حبان، الثقات، ط١، الهند، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ط١، ١٩٧٣م.

ابن حبان، محمد بن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٤هـ.

ابن حبان، محمد بن حبان، المجروحين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، حلب، دار الوعي، ط١، ١٣٩٦هـ.

ابن حجر، أحمد بن علي، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، سوريا، دار الرشيد، ط١، ١٩٨٦م.

ابن حجر، أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٤٠٤هـ.

ابن حجر، أحمد بن علي، الغرائب الملتقطة من مسند الفردوس للديلمي= زهر الفردوس، تحقيق: العربي الدائز الفرياطي وآخرون، دبي، جمعية دار البر، ط١، ١٤٣٩هـ.

ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، تحقيق: محب الدين الخطيب، تعليق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.

ابن حجر، أحمد بن علي، لسان الميزان، تحقيق: الهند، دائرة المعارف النظامية، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط٢، ١٩٧١م.

ابن حميد، عبد بن حميد، المنتخب من مسند عبد بن حميد، تحقيق: صبحي السامرائي، ومحمود الصعيدي، القاهرة، مكتبة السنة، ط١، ١٤٠٨هـ.

ابن حنبل، أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة ط١، ٢٠٠١م.

ابن خزيمة، محمد بن إسحاق، صحيح ابن خزيمة، بيروت، المكتب الإسلامي، بإشراف،د. سعد الحميد و د/ خالد الجريسي، ط١، (د.م)، مطابع الحميضي، ٢٠٠٦ م.

الخطيب، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، تحقيق: الدكتور بشار عواد، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢م.

ابن أبي خيثمة، أحمد بن زهير، التاريخ الكبير، تحقيق: صلاح بن فتحي، القاهرة، الفاروق الحديثة، ط١، ٢٠٠٦م.

الدارقطني، علي بن عمر، تعليقات الدارقطني على المجروحين لابن حبان، تحقيق: خليل بن محمد العربي، القاهرة، الفاروق الحديثة، دار الكتاب الإسلامي ط١، ١٩٩٤م.

الدارقطني، علي بن عمر، سنن الدارقطني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، بيروت، دار المعرفة، ١٣٨٦هـ..

الدارقطني، علي بن عمر، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، تحقيق: السلفي، والدباسي، الرياض، دار طيبة، ط١، ١٩٨٥م.

الدارقطني، علي بن عمر، المؤتَلِف والمختَلِف، تحقيق: موفق، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٨٦م.

الذهبي، محمد بن أحمد، ديوان الضعفاء والمتروكين، تحقيق: حماد الأنصاري، مكة، مكتبة النهضة الحديثة، ط٢، ١٩٦٧م.

الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٥م.

الذهبي، محمد بن أحمد، المغني في الضعفاء، تحقيق: د. نور الدين عتر، طبع على نفقة إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر (د.ط،د.ت)

الذهبي، محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال، تحقيق: معوض وعبدالموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٥م.

الرازي، تمام بن محمد، الفوائد، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، الرياض، مكتبة الرشد، ط١، ١٤١٢هـ.

ابن رجب، عبدالرحمن، شرح علل الترمذي، تحقيق: همام عبدالرحيم، الرياض، مكتبة الرشد، ط٢، ١٤٢١هـ..

ابن رشد، محمد بن أحمد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: د محمد حجي وآخرون، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٨٨م.

الزيلعي، عبد الله بن يوسف، نصب الراية لأحاديث الهداية، تحقيق: محمد عوامة، بيروت، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، جدة، دار القبلة، ط١، ١٩٩٧م.

السجستاني، سليمان بن الأشعث، سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني، تحقيق: محمد علي قاسم العمري، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، ط١، ١٣٩٩هـ.

السِّجِسْتاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، ط١، ٢٠٠٩م.

السجستاني، سليمان بن الأشعث، المراسيل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٨هـ.

ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية ط١، ١٤٢١هـ.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة، القاهرة، مطبعة دار التأليف(د.ط، د.ت).

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تاريخ الخلفاء، تحقيق: حمدي الدمرداش، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ٢٠٠٤م.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير، تحقيق: يوسف النبهاني، بيروت، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٣م.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق: أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٦م.

ابن شاهين، عمر بن أحمد، تاريخ أسماء الضعفاء والكذابين، تحقيق: عبد الرحيم القشقري، ط١، ١٩٨٩م.

الشوكاني، محمد بن علي، الفوائد المجموعة، تحقيق: عبدالرحمن المعلمي، بيروت، دار الكتب العلمية(د.ط، د.ت).

ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق:كمال يوسف الحوت، الرياض، مكتبة الرشد، ط١، ١٤٠٩هـ.

أبو الشيخ الأصبهاني، عبد الله بن محمد، أخلاق النبي وآدابه، تحقيق: صالح بن محمد الونيان، الرياض، دار المسلم للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٨م.

الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنف، تحقيق مركز بحوث دار التأصيل، دار التأصيل، ط١، ١٤٣٦هـ.

الضياء المقدسي، محمد بن عبد الواحد، الأحاديث المختارة، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكة المكرمة، مكتبة النهضة الحديثة، ط١، ١٤١٠هـ.

الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله، والحسيني، القاهرة، دار الحرمين، ١٤١٥هـ.

الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الصغير، تحقيق: محمد شكور، بيروت، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠٥هـ.

الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ط٢.

الطبري، محمد بن جرير، تهذيب الآثار، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة المدني.

الطيالسي، سليمان بن داود، مسند الطيالسي، تحقيق: د. محمد بن عبدالمحسن التركي، مصر، دار هجر، ط١، ١٩٩٩م.

أبو العباس الأصم، محمد بن يعقوب، مجموع فيه مصنفات أبي العباس الأصم وإسماعيل الصفار، تحقيق: نبيل سعد الدين جرار، دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، تحقيق: سامي بن محمد بن جاد الله وعبد العزيز بن ناصر الخباني، الرياض، أضواء السلف، ط١، ١٤٢٨هـ.

العراقي، عبد الرحيم بن الحسين، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، بيروت، دار ابن حزم، ط١، ٢٠٠٥م.

العربي، عبد الحميد أحمد، إبلاغ الفهامة بفوائد الحجامة، عجمان، مكتبة الفرقان، ط١، ٢٠٠٢م.

ابن عساكر، علي بن الحسن، أخبار لحفظ القرآن الكريم، تحقيق: خير الله الشريف، دمشق، دار الفرائد للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٦م.

ابن عساكر، علي بن الحسن، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٩٥م.

العينى، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي(د.ط، د.ت).

الغُمَارِي، أحمد بن محمد، المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي، القاهرة، دار الكتبي، ط١، ١٩٩٦م.

قاضي المارِسْتان، محمد بن عبدالباقي، المشيخة الكبرى، تحقيق: حاتم العوني، دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٢هـ.

ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، غريب الحديث، تحقيق: د.عبدالله الجبوري، بغداد، مطبعة العاني، ط١، ١٣٩٧هـ.

ابن القيسراني، محمد بن طاهر، تذكرة الحفاظ، تحقيق: حمدي السلفي، الرياض، دار الصميعي، ط١، ١٤١٥هـ.

الكتاني، محمد بن أبي الفيض، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، تحقيق: شرف حجازي، مصر، دار الكتب السلفية، ط٢(د.ت).

ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط١، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩ م.

ابن ماكولا، علي بن هبة الله، الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م.

ابن محرز، أحمد بن محمد، معرفة الرجال عن يحيى بن معين، تحقيق: الجزء الأول: محمد كامل القصار، دمشق، مجمع اللغة العربية، ط١، ١٩٨٥م.

المزي، يوسف بن عبد الرحمن، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، د. بشار عواد، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٠م.

ابن الملقن، عمر بن علي، البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وآخرون، الرياض، دار الهجرة، ٢٠٠٤م.

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

الموصلي، عمر بن بدر، المغني عن الحفظ والكتاب، بيروت، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧ هـ.

ابن ناصر الدين، محمد بن عبد الله، توضيح المشتبه، تحقيق: محمد العرقسوسي، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م.

النسائي، أحمد، السنن الكبرى، تحقيق: البنداري، وكسروي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ.

أبو نعيم، أحمد بن عبدالله، معرفة الصحابة، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، الرياض، دار الوطن للنشر، ط١، ١٩٩٨م.

النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، دار الفكر(د.ط، د.ت).

أبو يعلى، أحمد بن علي، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، دمشق، دار المأمون للتراث، ط١، ١٩٨٤م.

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية
Jazan University Journal of Human Sciences (JUJHS)

القضاء كمصدر للحقوق الشخصية في نظام المعاملات المدنية السعودي

سعد علي الغامدي
كلية الأنظمة والاقتصاد، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية

Adjudication is as a Source for Personal Status in the Saudi Civil Transactions Law

Saad Ali Alghamdi
Law and Economy Faculty, Islamic University, Madinah, Kingdom of Saudi Arabia

DOI	RECEIVED الاستلام	Edit التعديل	ACCEPTED القبول
https://doi.org/10.37575/h/edu/22002	2023/12/18	2024/03/03	2024/03/31
NO. OF PAGES عدد الصفحات	YEAR سنة العدد	VOLUME رقم المجلد	ISSUE رقم العدد
21	2024	12	3

الملخص:

تُعد الحقوق الشخصية جزءاً لا يتجزأ من الحقوق المالية التي لا يمكن مباشرتها على ذات المدين؛ لأنها تتعلق بذمته المالية. ومن هذا المنطلق فقد عنيت القوانين المدنية المختلفة –ومنها: نظام المعاملات المدنية السعودي– ببيان مصادر تلك الحقوق على نحوٍ لا يفهم منه إلا الحصر. إلا أن الواقع العملي أظهر دوراً بارزاً للحكم القضائي سواء مع وجود المصادر التي تواترت عليها التقنينات المختلفة، أو مع عدمها. وهذا يعكس بشكل جلي النظرة التقليدية –إن صح التعبير– للحكم القضائي على أنه مجرد أداة لتطبيق النصوص النظامية لا غير، الأمر الذي دعا إلى تخصيص هذه الدراسة لتسليط الضوء على القضاء كمصدرٍ للحقوق الشخصية في نظام المعاملات المدنية السعودي، وفق المنهج التحليلي والاستقرائي بالتطبيق على بعض الأحكام القضائية ذات العلاقة؛ لتتوصل الدراسة إلى توصية المنظم السعودي بالنص على مصدرية القضاء للحقوق المالية عموماً، والشخصية خصوصاً.

الكلمات المفتاحية: قضاء، حق، شخصي، نظام، معاملات، مدنية.

Abstract:

Personal status is an integrated part of financial rights that cannot be imposed on a debtor himself as they belong to their financial liability. From this perspective, various civil laws -including the Saudi civil transactions law- have illustrated the sources of such rights in a way which can only be solely understood. However, the practical reality has presented a significant role for courts in terms of being a source for those rights. This clearly reflects the traditional view of the court ruling as merely a tool for implementing legal codes. Thus, this study sheds light on the judiciary as personal rights source according to analytical and inductive methodology by applicating to a few verdicts. Finally, the study encourages the Saudi legislator to state that verdicts can be a source for personal rights.

Keywords: Judiciary, Right, Personal, Law, Transactions, Civil

المقدمة:

الحمد لله رافع السماء وواضع الميزان، والصلاة والسلام على سيد الخلائق وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد:

فقد خلق الله بني آدم وجعل حب المال غريزة في أنفسهم؛ ليستعينوا بها –بعد الله– في قضاء حوائجهم، وبلوغ مصالحهم، ونيل مآربهم، ومن هذا المنطلق كان المساس بالمال وفق إطار موضوعي يحكمه، يبين للناس طرقه وأحكامه، خاصة عندما يتعلق الأمر بمصالح البشر

المتقاطعة التي يترتب على التعدي عليها بعض الأضرار ذات الطبيعة الخاصة التي تتناسب مع طبيعة المال في جبرها، وبذلك يعود الأمر إلى ما كان عليه.

وقد منَّ الله علينا بصدور المرسوم الملكي الكريم رقم (م/١٩١) بتاريخ (١٤٤٤/١٢/٢٩) هـ. القاضي بالموافقة على نظام المعاملات المدنية، الذي يعد نقلة نوعية في المجال التنظيمي، بما يحقق إرادة قيادتنا في هذه الدولة المباركة بتطوير المنظومة النظامية والقضائية والعدلية. حيث عرف النظام المال في مادته التاسعة عشرة بأنه: "كل ماله قيمة مالية معتبرة في التعامل من عين أو منفعة أو حق". ورتب هذا النظام مصادر الحقوق المالية على وجه العموم، والحقوق الشخصية على وجه الخصوص، التي تتضمن التزاماً على المدين إما بأداء عمل، أو الامتناع عن عمل، أو أداء شيء معين. وقد حصر النظام مصادر الحق الشخصي في العقد، والإرادة المنفردة، والفعل الضار، والإثراء بلا سبب، والنظام، إلا أنه عند إخضاع هذه المصادر للواقع العملي في إطار القضاء، نجد أن له حالات معها، فتارة يقوم بدور مكمل بفرض النظام المتعلق بمصادر الحقوق الشخصية، وتارة يستأثر هو بالمصدرية. ليثير تساؤلاً عن مدى إمكان اعتبار الأحكام القضائية مصدراً من مصادر الحقوق الشخصية، ومن هذا المنطلق يكون الطريق ممهداً لهذه الدراسة.

وتبرز أهمية الموضوع وسبب اختياره إلى أن القضاء يعد ركيزة أساسية في منظومة العمل النظامي نظراً للدور الذي يقوم به في الفصل في الخصومات، وتحقيق مبادئ العدالة، وخلق آثار لم تكن موجودة قبله في ظل مصالح المتخاصمين المتقاطعة، خاصة فيما يتعلق بالمصالح المالية المتعلقة بالحقوق الشخصية.

ومن هذا المنطلق فإن هناك حاجة ماسة لإبراز الدور القضائي بصفته فاعلاً وخلاقاً في جانب الحقوق الشخصية إما بكسبها، أو فقدها أو التعديل فيها، ولا نغلو إن قلنا: إن القضاء قد يكون المصدر الوحيد لإنشاء الحقوق الشخصية في بعض الفروض، وذلك على خلاف الرؤية التي لاتزال تتناول القضاء من الناحية الشكلية فقط، دون المساس بآثاره، وهذا ما ترجم في القوانين المدنية التي لم تضع للقضاء مكاناً بين مصادر الالتزام، ومنها نظام المعاملات المدنية السعودي. ونظراً لأهمية الموضوع من الناحية العلمية والعملية، ولأنه لا يمكن للدائن أن يصل لحقه الشخصي دون تدخل مدينه، ولندرة الدراسات في هذا الجانب خاصة فيما يتعلق بالنظام المدني السعودي، آثرنا اختيار هذا الموضوع الذي تتمثل مشكلته في بيان مدى إمكان اعتبار القضاء مصدراً من مصادر الحقوق الشخصية وفقاً للمصادر الأخرى التي تعارف عليها شراح الأنظمة المدنية. ويندرج تحت هذه المشكلة عدة تساؤلات تتمثل في الآتي:

١- ما تعريف الحكم القضائي المكسب للحقوق الشخصية؟
٢- ما شروط الحكم القضائي المكسب للحقوق الشخصية؟
٣- ما دور الحكم القضائي مع مصادر الحقوق الشخصية، وبدونها؟
٤- ما موقف المنظم السعودي من دور الحكم القضائي ضمن الحقوق الشخصية؟

كما أن حدود البحث الموضوعية تنحصر في نطاق نظام المعاملات المدنية السعودي، باعتبار أنه – كغيره من التقنينات المدنية– حصر مصادر الحق الشخصي في العقد والإرادة المنفردة والفعل النافع والفعل

الضار والنظام؛ والسبب في ذلك يعود إلى أن هذه الدراسة تتناول دور الحكم القضائي. ولا ينال من هذا الحد الموضوعي التطرق لذات الحكم القضائي بصورة مقتضبة وفقاً لنظام المرافعات الشرعية السعودي للتمهيد لدراستنا، والتطرق لغيره من الأنظمة؛ خاصة وأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

ونظراً لأن نظام المعاملات المدنية السعودي يعد من أواخر التنظيمات السعودية صدوراً وقت إعداد هذه الدراسة، فلم أقف –على حد علمي– على دراسة تتناول ذات الموضوع والنظام، والله أسأل أن تكون دراستنا بداية لدراسات أخرى ينهل منها الباحثون، ويستفيد منها الدارسون، وتثري المكتبة النظامية، إلا أن هناك عدداً من الدراسات ذات صلة بهذا البحث، ومنها:

–الحكم القضائي مصدر جديد للالتزام، دراسة فنية لتعديل القاضي للعقد، للباحث سمير تناغو، رسالة دكتوراه، لعام (٢٠١٤) م. قسم الباحث دراسته إلى ثلاثة فصول، خصص الأول منها عن فكرة التجديد الضروري، والثاني عن الحكم مصدر الالتزام، والثالث عن تطبيقات تلك الأحكام المنشئة للالتزامات وآثارها. وتختلف دراستي عن هذه الدراسة من حيث التقسيم والموضوع، فدراستي تتكون من ثلاثة مباحث تتحدث عن مفهوم الحكم القضائي المنشئ للحق الشخصي، ودور القضاء في نشوء الحق الشخصي، والحقوق الشخصية ذات المصدر القضائي. أما من حيث الموضوع فالدراسة السابقة أوردت عرضاً تاريخياً عن فكرة مصادر الالتزام، بخلاف دراستي تناولت فكرة مصدرية القضاء للالتزامات مباشرة. ويكمن وجه الاختلاف الرئيس في النظام محل الدراسة، فدراستي اعتمدت على نظام المعاملات المدنية السعودي، بخلاف الدراسة السابقة التي عولت على القواعد العامة.

–الحكم القضائي مصدر الالتزام الجديد، بحث مقدم للمؤتمر السنوي السادس عشر لكلية القانون بجامعة أهل البيت، للباحث/ علي شاكر عبد القادر البدري، لعام (٢٠٢٢) م، تتكون هذه الدراسة من مبحثين، تناول الباحث في الأول منهما مفهوم فكرة الحكم القضائي المنشئ للالتزام، وخصص ثانيهما عن مناقشة ذلك. وتختلف دراستي عن هذه الدراسة من حيث التقسيم ومن حيث موضوع الدراسة، فدراستي تتكون من ثلاثة مباحث تتحدث عن مفهوم الحكم القضائي المنشئ للحق الشخصي، ودور القضاء في نشوء الحق الشخصي، والحقوق الشخصية ذات المصدر القضائي. أما من حيث الموضوع فالدراسة السابقة ركزت على فكرة التجديد الضروري للحكم القضائي، بخلاف دراستي تناولت التجديد الضروري وغيره كمبرر لمصدرية القضاء للالتزام، كما أن دراستي سلطت الضوء على دور القضاء مع المصادر الإرادية وغير الإرادية في نشوء الالتزام. ويكمن وجه الاختلاف الرئيس في النظام محل الدراسة، فدراستي اعتمدت على نظام المعاملات المدنية السعودي، بخلاف الدراسة السابقة التي عولت على النظام العراقي.

أما فيما يتعلق بالمنهج فقد اعتمدت فيها على المنهج التحليلي والاستقرائي. وعليه سنقوم بتحليل دور الأحكام القضائية في إطار الحقوق الشخصية، وبيان مدى إمكان اعتبارها مصدراً لها. وسنقوم –أيضاً– باستقراء –قدر الإمكان– للحالات التي يكون للقضاء

دور في نشوء تلك الحقوق، بالتطبيق على بعض الأحكام القضائية، مستعيناً في ذلك -بعد الله- بالرجوع إلى المصادر المتخصصة في موضوع الدراسة، مع الأخذ في عين الاعتبار عدم إيراد اقتباسات إلا وفق ما تقتضيه طبيعة النصوص النظامية، على أن أبين بعدها في الحاشية أداة إصدارها وتاريخها عند أول ورود. وأخيراً، فإن طبيعة الدراسة تقتضي تقسيمها إلى ثلاثة مباحث، على أن يتضمن كل مبحث مطلبين، متبوعة بالخاتمة المتضمنة للنتائج والتوصيات، وذلك كالتالي:

المبحث الأول- الإطار النظامي لمصدرية الحكم القضائي للحقوق الشخصية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول- تعريف الحكم القضائي مصدر الحقوق الشخصية.

المطلب الثاني- شروط الحكم القضائي مصدر الحقوق الشخصية.

المبحث الثاني- دور القضاء في نشوء الحق الشخصي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول- دور القضاء في كسب الحق الشخصي في إطار العقد.

المطلب الثاني- دور القضاء في كسب الحق الشخصي في إطار العمل غير المشروع.

المبحث الثالث- الحقوق الشخصية ذات المصدر القضائي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول- الحق الشخصي في المصادر الإرادية.

المطلب الثاني- الحق الشخصي في المصادر غير الإرادية.

الخاتمة متضمنة النتائج والتوصيات

المبحث الأول- الإطار النظامي لمصدرية الحكم القضائي للحقوق الشخصية:

الأصل في الأحكام القضائية أن تكون مظهرة للحقوق وليست منشئة لها؛ والسبب في ذلك عائد إلى أن الوظيفة التي يضطلع بها القضاء هي بيان حقوق الخصوم في الدعوى. ومن هذا المنطلق فإن أثر الحكم يقتصر على بيان مركز قانوني سابق على الحكم المنهي للمنازعة. إلا أن هناك طائفة أخرى من الأحكام القضائية تكون منشئة لحقوق لم تكن موجودة قبل إصدار القاضي لحكمه، خاصة فيما يتعلق بالحقوق الشخصية في موضوع النزاع. ونظراً لما للحكم القضائي من أهمية بالغة في فض النزاعات، وإنشاء الحقوق كان من المناسب إفراد هذا المبحث لبيان الإطار النظامي له، وذلك وفق مطلبين. نتناول في الأول منهما التعريف، وفي الثاني شروط الحكم القضائي المنشئ للحقوق الشخصية.

المطلب الأول- تعريف الحكم القضائي مصدر الحقوق الشخصية:

بما أن الأحكام القضائية قد تتردد في كونها كاشفة أو منشئة لمراكز قانونية، والتزاماً بموضوع الدراسة فإنه من الضروري الوقوف على ماهية الأحكام القضائية؛ للوصول إلى تعريف مصدرية الحكم القضائي للحقوق الشخصية. وعليه نبين بداية أنه لا يوجد تعريف متفق عليه من الناحية النظامية على تعريف الحكم القضائي، فهناك معايير أربعة تتنازع في هذا الخصوص، وهي معيار الرأي النظامي، والمعيار الموضوعي، والمعيار المختلط، ومعيار رأي القاضي.

ووفقاً لمعيار الرأي النظامي فإن الحكم القضائي عبارة عن (الرأي النظامي في الوقائع المقدمة إلى

القاضي من قبل أطراف النزاع على شكل دعوى). ومهمة القضاء في هذا المعيار البحث عن القواعد النظامية الحاكمة للنزاع لإبداء الموقف النظامي والإلزام به[١]. وبعبارة أخرى فإن الحكم في هذا المعيار لا يعدو عن كونه أداة لإرادة المنظم وفق ما رسمه من ضوابط وإجراءات تميز الحكم القضائي عن غيره من القرارات. ويرى أنصار المعيار الموضوعي أن الحكم القضائي عبارة عن الحكم الموضوعي الفاصل في موضوع الدعوى، بحيث يتم تحديد صاحب الحق ومن عليه الحق بشكل متوافق مع القواعد النظامية الموضوعية المتمثلة في الشكل الذي حدده النظام[٢].

ويرى أنصار المعيار المختلط بأن الحكم القضائي عبارة عن: (قرار يصدر من القاضي وفقاً للشكلية التي حددها النظام بخصوص المنازعة المعروضة أمامه في الدعوى) [٣]. ويلاحظ أن هذا المعيار يجمع بين العنصر الموضوعي والشكلي للحكم، فالعنصر الموضوعي يتمثل في إبداء الرأي النظامي، أما الشكلي فيتمثل في اتباع القاضي للإجراءات التي رسمها النظام لإصدار الحكم.

وذهب مؤيدو معيار رأي القاضي إلى أن الحكم القضائي عبارة عن: الصيغة التي عبر القاضي من خلالها عن فكرة تهدف إلى فض النزاع المعروض أمامه. وتعبير القاضي هنا يكون رأيًا محايدًا محاطًا بالضمانات الإجرائية والموضوعية الكافلة لموضوعية الحكم[٤].

وأرى أن تعريف الحكم القضائي وفقًا للمعيار المختلط يصلح أن يكون أساسًا للوصول إلى الحكم القضائي في إطار المصدرية للحقوق الشخصية، لكونه يجمع بين صلاحية القاضي وسلطته التقديرية في الوصول إلى قناعة المحكمة من جهة، وضمان صدور الحكم وفقاً لما رسمه المنظم من جهة أخرى. لذا فإنه يمكن تعريف الحكم القضائي وفق إطار دراستنا بأنه حكم قضائي قطعي يتضمن إنشاء حقوق شخصية، يصدره القاضي وفقاً للشكلية التي حددها النظام بخصوص النزاع المعروض أمامه.

المطلب الثاني- شروط وصفة الحكم القضائي مصدر الحقوق الشخصية.

تجدر الإشارة إلى أن هناك جوانب راعاها النظام في الحكم القضائي حتى يكسب الصفة النظامية المعتبرة، وهذه الجوانب لا تتعلق بأحكام قضائية دون أخرى، بل لابد من توافرها في جميع الأحكام بغض النظر عن موضوعها. وبعبارة أخرى فإن شروط الحكم القضائي في مصدريتها للحقوق الشخصية لا تختلف عن غيرها من الأحكام، وإنما كانت الحقوق الشخصية وصفًا لاحقًا بالحكم غير متأثر بالشروط. إذا تبين ذلك فإننا سنتناول شروط الحكم القضائي في الفرع الأول، وصفة الحكم القضائي في الفرع الثاني، على النحو التالي.

---

[١] انظر: نبيل إسماعيل عمر، "النظام القانوني للحكم القضائي". (ط ١، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، ٢٠٠٦م)، ٧.

[٢] عبدالقادر الشيخلي، "الحكم القضائي من النظرية إلى التطبيق". (ط بدون، عمّان: دار الثقافة للنشر، ٢٠١٤م). ص ٤٣.

[٣] انظر: محمد سعيد عبدالرحمن ، "الحكم القضائي: أركانه وقواعد إصداره". (ط ١، الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، ٢٠٠٨م)،٢١.

[٤] مفلح عواد القضاة، "أصول المحاكمات المدنية والتنظيم القضائي". (ط ١، عمّان: دار الثقافة، ٢٠١٣م)، ٣٠٥.

الفرع الأول- شروط الحكم القضائي:

باستقراء نظام المرافعات الشرعية السعودي[٥] يتبين أن شروط الحكم القضائي تعود إلى أربعة شروط رئيسة وهي ولاية إصدار الحكم، وأن يكون الحكم متصلاً بالخصومة وفاصلاً في موضوع النزاع، والشكلية، وذلك على النحو التالي:

أولاً- ولاية إصدار الحكم:

حتى يكتسب الحكم القضائي الصفة النظامية الملزمة لابد أن يصدر من جهة أطلق عليها النظام وصف المحكمة. ويجب أن يكون الحكم صادراً من محكمة ذات اختصاص موضوعي وفق ما بينه المنظم في الباب الثاني من نظام المرافعات الشرعية؛ ذلك أن ولاية القاضي ليست مطلقة على جميع النزاعات بل يكون ذلك عائدٌ إلى ما رسمه المنظم من حدود[٦]، فالمحكمة التجارية على سبيل المثال لا تتناول ابتداء موضوع نزاع متعلق بالأحوال الشخصية. كما يندرج تحت هذا الشرط ألا يكون القاضي ممنوعاً من نظر الدعوى وسماعها، كأن يكون القاضي زوجاً لأحد الخصوم، أو وكيلاً له، وفق ما بينته المادة الرابعة والتسعون من نظام المرافعات الشرعية في بابه الثامن. فمتى توافرت في الحكم صفة ولاية إصدار الحكم كنا بصدد حكم قضائي صحيح، وإلا كان محلاً صالحاً للطعن فيه.

ثانياً- أن يكون الحكم متصلاً بالخصومة:

يراد بالخصومة الحالة النظامية التي تنشأ من رفع دعوى أمام القضاء، وهي عبارة عن مجموعة الإجراءات التي تهدف إلى تطبيق النظام في واقعة معينة عن طريق القضاء[٧]. فالخصومة بمثابة الرابطة النظامية بين المدعي والمدعى عليه، وهذه الرابطة تكون محلاً للإجراءات النظامية حتى الوصول إلى الحكم القاطع للنزاع[٨]. وغني عن البيان وجوب توافر المطالبة قبل إصدار الحكم وذلك عائد إلى أن العمل القضائي لا يتم إلا وفق مطالبة تعرض أمامه[٩]، وهذا ما نص عليه المنظم في المادة الحادية والأربعين من نظام المرافعات الشرعية. ويتضمن شرط اتصال الحكم بالخصومة أن يتم تبليغ الطرف الآخر في الخصومة بموضوع النزاع للحيلولة دون فوات المواجهة بين طرفي النزاع؛ حتى يتمكن من الإحاطة بطلبات المدعي والرد عليها، وحرصاً من المنظم على تحقيق هذا المبدأ اعتبر أن التبليغ الالكتروني حجة ومنتج لآثاره النظامية متى تم وفقاً لما رسمته المادة الثالثة عشرة والسادسة عشرة من نظام المرافعات الشرعية[١٠]. كما يتضمن هذا الشرط أن تتوفر في أطراف النزاع أهلية الخصومة، بمعنى أن يكون كل طرف متمتعاً بأهلية الوجوب التي تعتبر مناط الخصومة، ولا فرق في ذلك بين الشخص الطبيعي والمعنوي[١١].

ثالثاً- أن يكون الحكم فاصلاً في موضوع النزاع:

مهمة القضاء الأساسية الفصل في النزاعات عن طريق إصدار الأحكام القضائية، فإذا تخلف هذا الشرط

---

[٥] الصادر بالمرسوم الملكي الكريم رقم (م/١) بتاريخ (١٤٣٥/١/٢٢)هـ.

[٦] انظر: المبدأ القضائي رقم (١٦٦١) المقر بقرار مجلس القضاء الأعلى بهيئته الدائمة برقم (٢٧/٢/١٠٠) وتاريخ (١٤٠٤/٤/٢٥) هـ.

[٧] انظر: أحمد أبو الوفا، "المرافعات المدنية والتجارية". (ط ١٥، الإسكندرية: منشأة المعارف، د.ت)، ٥٢٤ .

[٨] عباس زياد السعدي، "الخصومة في الدعوى المدنية". (د.ط، بغداد: مكتبة الصباح، ٢٠١٢م)، ٣١.

[٩] محمد سعيد عبد الرحمن، "الحكم القضائي: أركانه وقواعد إصداره"، ٩٦.

[١٠] المعدلة بموجب الأمر السامي الكريم رقم (م/١٨) بتاريخ (١٤٤٢/١/١٥) هـ.

[١١] محمود محمد هاشم، "قانون القضاء المدني". (ط ٢، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٨م)، ٢: ٢٢٤.

كنا بصدد خصومات متجددة ولا متناهية، الأمر الذي يؤدي إلى ضياع الحقوق، وعدم استقرار المعاملات، والمساس بهيبة القضاء، وعدم الثقة فيه[١٢]. فبمجرد اكتساب الحكم للقطعية فإنه يكون فاصلاً في الخصومة، ولا يجوز للمحكمة مصدرة الحكم أن تعيد نظر القضية من جديد، وهذا ما يُعرف باسم اكتساب الحكم لقوة الأمر المقضي به.

وتجدر الإشارة إلى أن الحكم لا يصل لهذه المرحلة حتى يكون موصوفاً بحجية الشيء المحكوم به، حيث يكون الحكم حينها عرضة للطعن فيه بالطرق العادية المتمثلة في الاستئناف[١٣]. فمتى اقتنع المحكوم عليه بالحكم أو أيدت محكمة الاستئناف الحكم أو رفع الاستئناف خارج القيد الزمني فلا مجال للطعن في الحكم إلا بالطرق غير العادية المتمثلة في التماس إعادة النظر أو نقض الحكم[١٤]، وهذا لا ينال من كون الحكم قطعيًا وحاسمًا لموضوع النزاع[١٥]. ويتضمن هذا الشرط ألا يكون الحكم مسبوقاً بحكم قبله في ذات موضوع النزاع، كونه لا يقضى في واقعة واحدة بقضاءين. كما يتضمن أيضاً أن يكون ملاقياً للدعوى وطلباتها، فلو كانت الدعوى وطلباتها في موضوع والحكم في موضوع آخر لم يصح ذلك[١٦].

رابعاً- الشكلية:

تعد الكتابة من أهم الشروط التي يجب توافرها في الحكم القضائي، وهذا ما بينته المادة الثالثة والستون بعد المئة من نظام المرافعات الشرعية، ويستفاد بمفهوم المخالفة أن تخلف الشكلية هنا يجعل الحكم كالعدم لا أثر له؛ لأن الكتابة تُعد دليلاً على وجود الحكم. وإلى جانب اشتراط الكتابة ينبغي أن يتضمن الحكم الأسباب التي بني عليها بدلالة المادة السادسة والستين بعد المئة من نظام المرافعات الشرعية. وأن يتضمن الحكم توقيع القاضي أو القضاة ناظري الدعوى[١٧]، ويندرج تحت ذلك -أيضًا- أن يكون الحكم ممهوراً بالصيغة التنفيذية التي تجعل من الحكم سنداً تنفيذياً منتجاً لأثره النظامي وهو التنفيذ الجبري[١٨]. وجميع ذلك إعمال للقالب الذي يجب أن يكون عليه الحكم القضائي المتميز عن غيره من القرارات التي يصدرها القاضي أثناء نظر الدعوى[١٩].

المبحث الثاني- دور القضاء في نشوء الحق الشخصي:

تبين فيما سبق ماهية الحكم القضائي المكسب للحقوق الشخصية. فمن خلال سلطة القاضي التقديرية يمكن أن يتضمن الحكم القضائي تعديلاً بالإضافة أو إلغاءً لبعض الالتزامات العقدية -على سبيل المثال- ضمن إطار مصادر الحقوق الشخصية. وهنا تجدر الإشارة أولاً إلى أن نظام المعاملات المدني[٢٠] جاء

---

[١٢] محمد عبدالرحمن الشماع، "مصادر الحكم القضائي في الشريعة والقانون". (ط ١، عمّان: دار الفكر، ٢٠٢٠ م)، ٢٢٨.

[١٣] المادة (١٨٥) من نظام المرافعات الشرعية

[١٤] المادة (١٩٣) من نظام المرافعات الشرعية.

[١٥] انظر: عبد الرزاق السنهوري، "الوسيط في شرح القانون المدني". (ط ١، القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٠م)، ٢: ٦٣٢.

[١٦] عبد الله محمد آل خنين، " الكاشف في شرح نظام المرافعات الشرعية". (ط ٧، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠١٩م)، ٢:١١٨.

[١٧] المادة (١٦٦) من نظام المرافعات الشرعية.

[١٨] انظر: الفقرة الأولى من المادة (٩) من نظام التنفيذ، الصادر بالمرسوم الملكي الكريم رقم (م/٥٣) بتاريخ (١٤٣٣/٨/١٣) هـ. ونصها: "لا يجوز التنفيذ الجبري إلا بسند تنفيذي لحق محدد المقدار حال الأداء، والسندات التنفيذية هي: ١-الأحكام والقرارات والأوامر الصادرة من المحاكم..."

[١٩] محمد سعيد عبد الرحمن، "الحكم القضائي: أركانه وقواعد إصداره". ١٦٣.

[٢٠] الصادر بالمرسوم الملكي الكريم رقم (م/١٩١) بتاريخ (١٤٤٤/١١/٢٩)هـ.

خاليًا من إيراد تعريف للحقوق الشخصية، إلا أنه يمكن تعريفها بأنها عبارة عن رابطة قانونية بين شخصين دائن ومدين بمقتضاها يطلب الدائن من مدينه إعطاء شيء، أو القيام بعمل، أو الامتناع عن عمل[٢١]. يتبين من ذلك أن هذه الرابطة الشخصية أو علاقة الدائنية لا يمكن ممارستها بشكل مباشر على شخص المدين أو ماله في حال تعثره في الوفاء بالتزامه، وليس للدائن حينها إلا طرق أبواب القضاء في سبيل إلزام المدين بالتنفيذ، أو التعويض إن كان له مقتضى[٢٢].

وحتى يتضح دور القضاء في نشوء تلك الحقوق كان لزاماً أن نقسم هذا المبحث إلى مطلبين، نتناول في الأول دور القضاء في كسب الحق الشخصي في إطار العقد، وفي الثاني دور القضاء في نشوء الحق الشخصي في إطار العمل غير المشروع.

المطلب الأول– دور القضاء في كسب الحق الشخصي في إطار العقد.

غني عن البيان أن مصادر الحق الشخصي إما أن تنشأ من مصادر إرادية أو غير إرادية، والذي يهمنا في هذا المطلب المصادر الإرادية التي نص عليها المنظم في نظام المعاملات المدني في بابه الأول، حيث خصص الفصل الأول منه للعقد، والثاني للإرادة المنفردة. وكون العقد من أبرز تطبيقات المصادر الإرادية كونه يشتمل على إرادة منفردة وأكثر بالتقاء إرادتين لإحداث أثر قانوني من جهة، ويشتمل على التزامات منفردة يلتزم بها مَن صدرت عنه من جهة أخرى، مثل: عقد الهبة، كان الاقتصار عليه شاملًا للمصادر الإرادية.

يقتضي بيان دور القضاء في كسب الحقوق الشخصية الإشارة أولًا إلى أن عمل القضاء في الأصل يتمثل في إصدار الأحكام الموضحة للموقف النظامي الحاسمة لموضوع النزاع، فدوره يكون كاشفاً عن التزام يقع على عاتق أحد أطراف العقد وقع بشأنه خلاف، ولا يكون منشئًا لالتزام غير موجود في العلاقة التعاقدية[٢٣]. ومع ذلك، فمن الممكن ألا تكون مهمة القضاء مجرد الكشف عن التزام عقدي سابق، بل قد يتعداه إلى إنشاء التزام يكون مصدره الحكم القضائي، فقبل الحكم لم يكن لهذا الالتزام وجود، ولم تتجه له إرادة أطراف العلاقة حتى يقال: إن مصدره العقد.

وقد تعددت الاتجاهات النظامية في تبرير الدور الإنشائي للحكم القضائي ضمن العقد، فمن الشراح من يرى أن هذا الإنشاء يتم وفقاً للحق القضائي، ومنهم من يرى أنه عبارة عن تجديد ضروري للالتزام، ونظرت طائفة أخرى إلى إحلال إرادة القاضي في موضوع النزاع العقدي بتعديل العقد بإكماله أو انتقاصه.

ففكرة الحق القضائي تقوم على أساس التدخل الضروري للقضاء في تعديل الالتزامات العقدية بإضافة أو إلغاء، فتكون الالتزامات المعدلة مصدرها الحكم القضائي وفقاً للصلاحية التي يتمتع بها القضاء نظاماً[٢٤]. وقد يعترض على هذا التبرير من حيث إن دور القضاء لم يكن مصدراً للالتزامات الجديدة، بل تم ذلك وفقاً لما رسمه النظام، فيكون النظام هو المصدر الأساس، وبذلك لا يصلح أن يكون القضاء مصدراً للالتزام. ويمكن الرد على ذلك بأن النظام يُعد مصدراً

---

[٢١] عبد الرزاق السنهوري، "الوجيز في النظرية العامة للالتزام". (ط ١، الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠٠٤م)، ٦.

[٢٢] مصطفى العوجي، "القانون المدني". (ط ٦، بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية،٢٠١٦ م). ١:١٥

[٢٣] وجدي راغب، "النظرية العامة للعمل القضائي في قانون المرافعات". (ط بدون، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٤م)، ١٠٠.

[٢٤] انظر: سمير عبد السيد تناغو، "الالتزام القضائي". (ط ١، الإسكندرية: مكتبة الوفاء القانونية، ٢٠١٤م)، ١٠.

غير مباشر لجميع الالتزامات عمومًا، ومن تلك الالتزامات الأحكام القضائية التي تكون مصدراً مباشراً لها[٢٥]، وبعبارة أخرى فإن النظام بمنحه السلطة القضائية للقاضي يكون هو المصدر غير المباشر، بخلاف الحكم القضائي الذي أدى مباشرة إلى ترتيب تلك الالتزامات.

أما فكرة التجديد الضروري تكون عن طريق تدخل القضاء بإصدار أحكام تقضي على التزامات عقدية، وتنشئ التزامات أخرى، فبعد انتهاء الخصومة، وصدور الحكم نكون بصدد التزامات جديدة غير موجودة من قبل، ويكون الحكم القضائي مصدراً لها [٢٦] . وأساس هذه الفكرة يقوم على أن المسؤولية العقدية تكون موجودة للالتزام الذي يحمل مضمون إصلاح ضرر حال التعثر في الوفاء بالالتزام، ومهمة إصلاح هذا الضرر عبارة عن: حق شخصي منشئه الحكم القضائي، فيحل هذا الإصلاح محل الالتزام العقدي غير المنفذ[٢٧]. ويعترض على هذا التبرير أن في طياته إلغاء للمسؤولية العقدية، والحكم بإصلاح الضرر معناه: حكم بالتعويض، وذلك أثر من الآثار المترتبة على العقد، ولا يُعد الحكم القضائي مصدراً للتعويض في هذا الفرض، خاصة وأن الأصل بقاء العقود وصحتها، وطلب تنفيذها ما أمكن[٢٨].

أما فيما يتعلق بإحلال إرادة القاضي في موضوع النزاع العقدي، فأساسها مبني على أن أصل الالتزامات العقدية هو الإرادة. وبيان ذلك أن طرفي العقد قد اختارا وقبلا بإرادتهما الحرة الآثار المترتبة على العقد[٢٩]، فاعتماد ذلك متعين، ولا يصار إلى غيره[٣٠] إلا إذا تعثر أحدهما في الوفاء بالتزامه، وتسبب في اختلال التوازن العقدي، فإننا نصبح في حاجة إلى إعادة ذلك التوازن من خلال إحلال إرادة القاضي في موضوع النزاع؛ لتكون إرادة القاضي –هنا– مصدرًا من مصادر الالتزام عن طريق تعديله للعقد بإضافة التزامات جديدة أو إنهاء التزامات قائمة لم تتناولها إرادة طرفي العقد، وذلك بموجب الحكم القضائي[٣١]، خاصة أن طرفي الالتزام قد يتفقا على المسائل الجوهرية في العقد[٣٢] ويتركا المسائل الثانوية دون اتفاق أو تأجيل الحديث عنها لحين التنفيذ على أقل تقدير، مما قد يكون مثار نزاع؛ لأن كل طرف يرغب في تحقيق المصلحة القصوى ولو على حساب الطرف الآخر. ومن هنا يأتي دور القاضي بإحلال إرادته لتعديل العقد بما يتلاءم مع معطيات المسائل الجوهرية وطبيعة العلاقة التعاقدية، ومبادئ العدالة[٣٣].

---

[٢٥] عصمت عبد المجيد بكر، "النظرية العامة للالتزامات". (ط ١، أربيل، منشورات جامعة جيهان، ٢٠١٢م)، ١:٧٤٠

[٢٦] انظر: سمير عبد السيد تناغو، "الالتزام القضائي". ١٨.

[٢٧] سمير عبد السيد تناغو، "مصادر الالتزام". (ط ١، الإسكندرية: مكتبة الوفاء القانونية، ٢٠٠٩م)، ٣٧٩. انظر أيضاً: أحمد سليمان الأحمد، *"دور الحكم القضائي في كسب الحق الشخصي"*، مجلة كلية القانون للعلوم القانونية والسياسية، ٣٧، (٢٠٢١): ٥٤٧.

[٢٨] المبدأ القضائي رقم (٤٠)، المقر بقرار المحكمة العليا برقم (٣/٣/١٣) بتاريخ (١٤٣٢) هـ.

[٢٩] أكرم محمود حسين، وعبد الله، محمد صديق، "موضوعية الإرادة التعاقدية"، *مجلة الرافدين للحقوق*، ٣١، (٢٠٠٧): ٧٥.

[٣٠] المبدأ القضائي رقم (٣١) المقر بقرار مجلس القضاء الأعلى بهيئته الدائمة برقم (٣/٢٨٢) بتاريخ (١٤٢٢/٤/٢٣) هـ.

[٣١] محمد شريف أحمد، "نظرية تفسير النصوص المدنية". (ط ١، بغداد: مطبعة وزارة الأوقاف، ١٩٨٢م)، ١١.

[٣٢] أحمد سليمان الأحمد، *"دور الحكم القضائي في كسب الحق الشخصي"*، مجلة كلية القانون للعلوم القانونية والسياسية، ٣٧، (٢٠٢١): ٥٥٢.

[٣٣] أسامة أحمد بدر، "تكميل العقد". (د.ط، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، ٢٠١١م)، ٥٣

ونرى أن التبرير السابق هو الأنسب ، خاصة وأن العقد قد يحمل في طياته أجزاء صحيحة وأخرى غير صحيحة تجعل من العقد باطلاً في جزء منه أو قابلاً للإبطال في مجمله، فهنا يمكن استبعاد الجزء الباطل والإبقاء على جزئه الصحيح مالم يكن الجزء الباطل أساسياً في إمضاء العقد. وهذا الأمر أكد عليه القضاء السعودي وبيَّن أن الشروط بين الطرفين إذا لم يظهر أنها تخالف الشرع فهي محترمة، وليس لأحد أن يبطلها أو يخصصها إلا من أبرمها[٣٤]. ويستفاد من مفهوم المخالفة أن ما خالف الشرع يكون عرضة للإسقاط والإبطال. وعليه، فإن الالتزامات التي تنقص من العقد أو تزاد عليه تكون ذات مصدر قضائي لا عقدي. ومن هنا فإننا نرى أن الأحكام القضائية لها دور في كسب الحق الشخصي في إطار العقد وفق ما بيناه.

المطلب الثاني- دور القضاء في كسب الحق الشخصي في إطار العمل غير المشروع:

المسؤولية التقصيرية عبارة عن: إخلال بالتزام قانوني غايته عدم إلحاق الضرر بالغير، وتتواجد بتوافر أركانها الثلاثة من الخطأ والضرر وعلاقة السببية بينهما[٣٥]. وهي بهذا المفهوم تُعد مصدراً من مصادر الالتزام، وفقاً للمادة الثامنة عشرة بعد المئة من نظام المعاملات المدنية، التي عبرت عن ذلك بالفعل الضار. ووجه الاقتصار عليها من بين المصادر غير الإرادية للحق الشخصي هو التقاؤها مع الفعل النافع في الآثار، كما أن النظام شامل لهما، وقد بين أحكامهما. والسؤال الذي يتبادر هنا ما دور القضاء في كسب الحق الشخصي ضمن إطار هذه المسؤولية؟.

يميل بعض فقهاء الأنظمة إلى أن للقضاء دورًا بارزًا في مصدرية الحقوق الشخصية المتولدة عن الأفعال الضارة، وبيان ذلك أن الالتزام بالتعويض يترتب على قيام شخص ما بارتكاب الفعل الضار، وهذا مصدره النظام، أما الالتزام بدفع التعويض فيكون ذا مصدر قضائي، فيكون الحكم القضائي بناء على ذلك مصدراً من مصادر كسب الحقوق الشخصية في المسؤولية التقصيرية[٣٦]. في حين يرى فريق آخر أن الحكم القضائي في هذه الصورة يكون بمثابة إحلال للالتزام بدفع التعويض ذي المصدر القضائي محل الالتزام بالتعويض ذي المصدر النظامي؛ ليكون ذلك بمثابة التجديد في المسؤولية التقصيرية[٣٧]. ويرى آخرون أن العمل غير المشروع في حد ذاته لا يرقى إلى أن يكون مصدراً لكسب الحقوق الشخصية؛ لأن غاية الأمر هو مخالفة الالتزامات النظامية بعدم الإضرار بالغير، والإخلال بتلك الالتزامات النظامية لا يتولد منه التزام بالتعويض، وإنما يتولد الالتزام بالتعويض من الحكم القضائي. وبذلك فإن مسار الحق الشخصي -هنا- لا يكون مرده الفعل الضار، بل مرده إلى النظام ذاته الذي أنشأ للمضرور حقاً بالتعويض المكتسب عن طريق الحكم القضائي[٣٨].

ويمكن القول: إن التبريرات السابقة تنال من مصدرية الفعل الضار كأحد مصادر الالتزامات النظامية، وكوننا لا ننازع في ذلك؛ لأنه من المسلمات

---

[٣٤] المبدأ القضائي رقم (٥٤) المقر بقرار مجلس القضاء الأعلى بهيئته الدائمة برقم (٣/٦٣) بتاريخ (١٤٢٠) هـ.

[٣٥] انظر: عبدالرزاق السنهوري، "الموجز في النظرية العامة للالتزامات في القانون المصري". (ط بدون، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر، ١٩٨٣م)، ٣١٠.

[٣٦] انظر: سمير عبد السيد تناغو، "الالتزام القضائي"، ٥٧.

[٣٧] انظر: سمير عبد السيد تناغو، "الالتزام القضائي"، ١٥.

[٣٨] محمد سليمان الأحمد، "فلسفة الحق". (ط ١، بيروت: منشورات زين الحقوقية، ٢٠١٧م)، ١٢٦.

النظامية، إلا أنه يؤخذ عليها أنها لم تميز بين أساس الحق وبين إدخاله حيز التنفيذ. فأساس الحق الشخصي هنا العمل غير المشروع، ويدخل حيز التنفيذ بموجب الحكم القضائي بدفع التعويض، فالحكم القضائي بالتعويض بمثابة تنفيذ عيني للالتزام. كذلك إن التبرير الذي يصلح أساساً لمصدرية القضاء للحقوق الشخصية عن الفعل الضار هو الدور الذي يؤديه في إنشاء الالتزامات، خاصة وأنه لا يمكن فرض الالتزامات إلا به، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن دور النظام في هذه الظروف هو رسم المبادئ العامة المنظمة للمسائل المختلفة، فيأتي حينئذٍ القضاء لفرض الالتزامات، وإنشاء الحقوق الشخصية التي يستأثر بها. وبذلك يتبين أنه لا مناص من كون القضاء مكسبًا للحقوق الشخصية في هذا الفرض.

المبحث الثالث- الحقوق الشخصية ذات المصدر القضائي:

غني عن البيان القول: إن الحقوق الشخصية عبارة عن نتيجة تفاعلات بين الشخصيات النظامية، وقد بينا دور الحكم القضائي في نشوئها. ولتسليط الضوء على تلك الحقوق المكتسبة بالحكم القضائي كان لزاماً تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين، نفرد الأول منهما للحق الشخصي في المصادر الإرادية، والثاني للحق الشخصي في المصادر غير الإرادية.

المطلب الأول- الحق الشخصي في المصادر الإرادية:

يحتل الحق الشخصي مكانة بارزة بين الحقوق المالية بسبب تشعبه في حياة الأشخاص النظامية، الأمر الذي جعله راسخًا في وجدان القواعد النظامية. ومن هذا المنطلق نجد أن القوانين المختلفة قد ترجمت ذلك من خلال بيان مصادره بنوعيها الإرادية وغير الإرادية حتى استحالت عقداً على جيد الحقوق المالية. وقد بينا آنفاً دور الحكم القضائي مع تلك المصادر، فكان من المناسب أن نجلّي الحق الشخصي القضائي ونبسط الحديث عنه من خلال فرعين، نتناول فيهما دور القضاء غير المباشر في نشوء الحق الشخصي، ودور القضاء المباشر في نشوء ذات الحق.

الفرع الأول- دور القضاء غير المباشر في نشوء الحق الشخصي:

من بين المصادر الإرادية للحق الشخصي العقد فله قدم السبق فيها؛ لأنه يمثل الإرادة المنفردة وأكثر منها بوجود الإرادة الأخرى لإحداث الأثر الذي رتبه النظام على تلاقي الإرادتين والمتمثل في الحق الشخصي، كما سبق بيانه[٣٩]. وللقضاء مع هذا المصدر أحوال تؤثر عليه منذ مرحلة التكوين، ومرورًا بتقدير صحة الرضى حتى مرحلة انحلال العقد.

ففي مرحلة تكوين العقد نجد أن القضاء يبسط سلطته التقديرية في حسم مسائل النزاع المثارة حول صحة الإرادتين وتطابقهما وخلوهما من العيوب المؤثرة فيهما[٤٠]، المتمثلة في الغلط[٤١] والتغرير[٤٢] والإكراه[٤٣]

---

[39] الصفحة (٨) من هذه الدراسة.

[٤٠] عبد المجيد الحكيم، "الوسيط في نظرية العقد". (ط بدون، بغداد: شركة الطبع والنشر الأهلية، ١٩٦٧م)، ١:١٢٠

[٤١] انظر: المادة (٥٧) من نظام المعاملات المدنية، التي تنص على: "للمتعاقد طلب إبطال العقد إذا وقع في غلط جوهري لولاه لم يرض بالعقد، وبخاصة إذا كان الغلط الجوهري في صفة المحل أو شخص المتعاقد معه أو صفته أو الحكم النظامي".

[٤٢] انظر: المادة (٦١) من نظام المعاملات المدنية، التي تنص على: "التغرير أن يخدع أحد المتعاقدين الآخر بطرق احتيالية تحمله على إبرام عقد لم يكن ليبرمه لولاها".

والاستغلال[٤٤]، وفقاً لنظام المعاملات المدنية. فمتى حكم القاضي في مسائل الإرادتين كان متدخلاً في تكوين العقد من خلال حل النزاع حول صحة الإرادة من عدمها من جهة، أو من خلال الترجيح بين الإرادة الظاهرة والباطنة من جهة أخرى. فالقضاء يكون جزءاً من مصدرية العقد والحالة هذه. يتضح ذلك جلياً من خلال قيام المدعي برفع دعواه أمام أحد المحاكم التجارية السعودية ملخصاً دعواه في قيام المدعي عليه بإبرام عقد توريد معه، وعليه قام المدعي بتنفيذ التزاماته العقدية، إلا أن المدعى عليه لم يف بما عليه من التزامات ماليه. وبعد عرض الدعوى على المدعى عليه دفع بأن المدعي قد غرر به؛ لأن التوقيع الموجود في العقد لا يُنسب للمدعي؛ ليتبين من مجريات المرافعة أن صاحب التوقيع يتبع للمدعي، ليحكم القضاء حينها بانتفاء الغرر، وسلامة إرادة الطرفين من عيوب الرضى، وإمضاء العقد ولزوم آثاره، ومنها: المقابل المالي للمدعي[٤٥]. فهنا نجد أن القضاء قد تحقق من سلامة الإرادة، وحكم بموجبها، وألزم بآثار العقد، ليكون بذلك متدخلاً في ملابسات نشوء العقد وسلامته. يؤيد ذلك مفهوم المخالفة من هذا الحكم، بحيث لو كان هناك عيب في إرادة المدعى عليه لحكمت المحكمة ببطلان العقد إعمالاً للمادة الثانية والستين من نظام المعاملات المالية، التي تنص على أن "للمغرر به طلب إبطال العقد إذا كان التغرير في أمر جوهري لولاه لم يرض بالعقد"، ويتضح من مجريات هذه الدعوى أن دفع المدعى عليه بالتغرير يُعد أمرًا جوهريًا بالنسبة له.

كما ينسحب ذات الأمر على النزاع المثار حول إنتاج الإرادة لأثرها بين أطراف العقود الالكترونية التي لا يكون فيها مجلس عقد بالمعنى التقليدي، ليكون القضاء حاسماً للتنازع بين النظريات التي أثيرت بهذا الخصوص[٤٦]. وإن كان المنظم السعودي قد بين موقفه من تنازع النظريات حول لحظة إبرام العقد الإلكتروني واعتمد نظرية العلم بالقبول فيصلاً في هذا الموضوع[٤٧]، ونص على أن "السجل الإلكتروني يُعد قد أرسل عندما يدخل منظومة بيانات لا تخضع لسيطرة المنشئ". وباستقراء اللائحة التنفيذية لنظام التعاملات الإلكترونية نستطيع القول: إن لحظة إبرام العقد تكون من لحظة تسلم القبول[٤٨]. إلا أن دور القضاء لا زال بارزاً من خلال التأكد من تحقق العلم، كون مجرد وصول القبول لا يعدو عن كونه قرينة للعلم لا دليلاً عليه[٤٩]. فإذا تحققت المحكمة من وصول القبول للموجب، وقام الدليل على تحقق علم الموجب به، حكمت بنفاذ العقد وترتيب آثاره، وإلا فلا، أي أن ترتيب آثار العقد النظامية يدور مع الحكم القضائي وجوداً وعدماً.

---

[٤٣] انظر: المادة (٦٤) من نظام المعاملات المدنية، التي تنص على: "الإكراه تهديد شخص دون حق بوسيلة مادية أو معنوية تخيفه فتحمله على التصرف".

[٤٤] انظر: المادة (٦٨) من نظام المعاملات المدنية، التي تنص على: "إذا استغل أحد المتعاقدين ضعفاً ظاهراً..... فللمحكمة..... أن تنقص من التزاماته أو تزيد من التزامات الطرف الآخر..."

[٤٥] انظر: الحكم رقم (٤٤٧٠٨١٩٠٧١) لعام (١٤٤٤)هـ، المحكمة التجارية بمدينة الرياض.

[٤٦] ياسين محمد الجبوري، "المبسوط في شرح القانون المدني". (ط ١، عمّان: دار وائل للنشر، ٢٠٠٢م)، ١:٢٤٠

[٤٧] انظر: المادة (١٣) الفقرة (١) من نظام التعاملات الإلكترونية الصادر بالمرسوم الملكي الكريم رقم (م/١٨) بتاريخ (١٤٢٨/٣/٨) هـ، وتنص الفقرة على: "يعد السجل الإلكتروني قد أرسل عندما يدخل منظومة بيانات لا تخضع لسيطرة المنشئ...".

[٤٨] انظر: الفصل الثاني من اللائحة التنفيذية لنظام التعاملات الإلكترونية في صفحته السابعة.

[٤٩] سحر البكباشي، "دور القاضي في تكميل العقد". (ط ١، الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠٠٨م)، ٢٠٦.

كما يبسط القضاء سلطانه على العقد من خلال الفصل في سكوت القابل عن بيان موقفه من الموجب، خاصة في الحالات التي تحفها قرائن تدل على الرضى بإبرام العقد، كوجود تعاملات سابقة بين المتنازعين، أو أن يكون الإيجاب مفيدًا للقابل الساكت، أو أن يقوم الأخير بتسلم محل العقد مع عدم مناقشة الثمن المدون أمامه[٥٠]. فإذا ثار نزاع حول ذلك وحكم القضاء بما له من سلطة تقديرية بصحة اعتبار السكوت قبولًا كان العقد مرتبًا لآثاره، وإلا عُدَّ كأن لم يكن، وحينها يتخلف العقد عن ترتيب آثاره النظامية، وجميع ذلك بفضل الحكم القضائي. يؤيد ذلك قيام المحكمة بفسخ العقد المبرم بين أطراف الدعوى، بعد أن تبين لها صحة العقد المبرم، واعتبار سكوت المدعى عليه وعدم تجاوبه في تنفيذ العقد –مع أن الطرف الآخر أوفى بالتزامه العقدي– دليلاً على صحة العقد، ونظراً لتعثر المدعى عليه عن الوفاء بالتزاماته تم الحكم بفسخ العقد[٥١]. يستنبط من ذلك أن القضاء عُدَّ العقد صحيحاً مع سكوت المدعى عليه الملابس، ولو افترضنا العكس لكان الحكم بإبطال العقد أقرب للمبادئ النظامية.

وفيما يتعلق بتقدير صحة الرضى، فمتى ثار نزاع حول خلوه من العيوب المتمثلة في الغلط، والإكراه، والتغرير، والاستغلال، فإن حل النزاع وترتيب أثر العقد من عدمه يتوقف على ما يصدره قاضي الموضوع من حكم مستعملًا في ذلك سلطته التقديرية من جهة، والأخذ بعين الاعتبار بالظروف والملابسات المحيطة بشخص كل متعاقد[٥٢]. أي أن النزاع حول صحة الرضى وخلوه من العيوب المؤثرة فيه كالغلط، والتغرير، والغبن يجعل من العقد غرضاً لسهم الإبطال، الأمر المؤدي إلى عدم صلاحيته لتوليد الحق الشخصي. وتدخل القضاء بالحكم بصحة التراضي، وخلوه من العيوب المؤثرة فيه يكون بمثابة نفخ الروح في العقد، وترتيب الحق الشخصي عليه، وإلا كان عكس ذلك بحيث يترتب عليه إبطال العقد، ونفي الحق الشخصي بين أطراف العقد. يتجسد ذلك في الحكم الصادر بإبطال عقد بيع جميع أسهم إحدى الشركات، بعد أن رفع المدعي دعواه مطالبًا إلزام المدعى عليه بتنفيذ العقد[٥٣]. وقد توصلت المحكمة لحكمها بعد أن ثبت لديها أن عقد تأسيس الشركة ينص صراحة على وجوب إذن جميع الشركاء حال بيع أسهم الشركة، وكون المدعى عليه قد انفرد بذلك فلا مجال للقول بصحة العقد؛ لعدم صحة الرضى، وعليه فإن هذا الحكم يعيد أطراف عقد البيع إلى الحالة التي كانا عليها قبل العقد، وبذلك ينتفي الحق الشخصي في هذه الصورة بحكم القضاء.

وكما أن العقد ينقضي عادة بتنفيذ التزاماته، إلا أن للقضاء دوراً في انحلال العقد دون تنفيذه، وتلك سلطة تقديرية يستأثر بها القضاء يحكم بها متى تحقق موجبها وانتفت موانعها[٥٤].سواء كان هذا الانحلال على هيئة فسخ كلي أو جزئي للعقد بحسب الأحوال. والحكم بالفسخ الكلي يسلب العقد جميع آثاره النظامية المتمثلة في الحق

[٥٠] عصمت عبد المجيد بكر، "مصادر الالتزام في القانون المدني". (ط ١، بغداد: المكتبة القانونية، ٢٠٠٧م)، ٥٨.

[٥١] انظر: الحكم رقم (٤٤٣١٠٤٧١٢٣) لعام (١٤٤٤)هـ.

[٥٢] نبيل إسماعيل عمر، "سلطة القاضي التقديرية في المواد المدنية والتجارية". (ط بدون، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، ٢٠١١م)، ٢٥٣.

[٥٣]انظر: الحكم رقم (٤٣٩١٥٩٣٧٨) لعام (١٤٤٣)هـ.

[٥٤] انظر: عمر علي الشامسي، "فسخ العقد". (ط ١، القاهرة: المركز القومي للإصدارات القانونية، ٢٠١٠م)، ٦٧.

الشخصي، أما الحكم بالفسخ الجزئي فلا يقضي إلا على بعض آثار العقد، ومرد ذلك ما للقضاء من سلطة تقديرية في كل عقد بحسبه[٥٥]. وفي هذا السياق أصدرت إحدى المحاكم التجارية حكمها بفسخ عقد المقاولة المبرم بين طرفي الدعوى بشكل جزئي بعد أن تعثر المدعى عليه عن إكمال الوفاء بالتزاماته دون عذر مشروع[٥٦]، ليكون الحكم والحالة هذه مصححاً للعقد فيما تم إنجازه من أعمال من جهة، ومنهياً له فيما تبقى منه من جهة أخرى.

الفرع الثاني- دور القضاء المباشر في نشوء الحق الشخصي:

يتمثل الدور المباشر للقضاء في هذا الجانب في الالتزامات التي يفرضها القضاء في العقود المشوبة بالاستغلال، كذلك عند منح أجل قضائي للوفاء بالالتزامات العقدية، وأخيراً إلزام القضاء بالعقد في فرض الفسخ التعسفي. فالاستغلال كونه من عيوب الرضى يؤدي إلى إبرام عقد لا تتوازن فيه حقوق الأطراف والتزاماتهم[٥٧]. وحينئذٍ تتدخل المحكمة وتفرض سلطتها من خلال إبطال العقد، أو تعديل الالتزامات العقدية على أقل تقدير. وتعديل الالتزامات يكون من خلال تخفيفها على الطرف المُستغَل، وزيادتها على المُستغِل إلى القدر الذي تتوازن فيه حقوق أطراف العقد مع التزاماتهم[٥٨]، وهذا هو الحال السائد في التعامل القضائي مع الاستغلال[٥٩]. ومن هذا المنطلق نجد أن القضاء قد قام بدور إنشاء التزامات جديدة لم تكن موجودة في العقد، ويكون مرجعها الحكم القضائي منفرداً، بخلاف الالتزامات العقدية التي يكون أساسها العقد والاتفاق كمصدر للالتزام، وهذا ما نصت عليه المادة الثامنة والستون من نظام المعاملات المدنية ؛حيث بينت أن للقضاء سلطة واسعة في إعادة التوازن العقدي حال الاستغلال لكونه من العيوب التي تمس الرضا.

أما فيما يتعلق بمنح الأجل القضائي، فللمحكمة -بما لها من سلطة تقديرية- أن تمنح المدين أجلاً محدداً حتى يتسنى له الوفاء بالتزامه، وهذا يعد إنشاءً لأجل جديد على خلاف ما توجهت له إرادة طرفي العقد[٦٠]. وغني عن البيان أن منح هذا الأجل لا يتم إلا وفق شرائط محددة متى توافرت كان الحكم بمنحه على خلاف الأصل، وهو ما اتجهت إليه إرادة الأطراف من جهة، ووجوب الوفاء بالالتزامات فوراً من جهة أخرى[٦١]. يؤيد هذا التوجه ما ذهب إليه نظام المعاملات المدنية في مادته الخامسة والسبعين بعد المئتين التي بينت دور القضاء في منح الأجل مظهر من مظاهر التدخل في الالتزامات العقدية بالتعديل والإنشاء. ومن ثمَّ أمكن القول بأن مصدر منح الأجل الجديد هو القضاء، وليس إرادة طرفي العقد، وأن القضاء يتمتع بمصدريته للحق الشخصي في إطار العقد في حالة الفسخ التعسفي

---

[٥٥] عقيل فاضل الدهان، "عدم تجزئة التصرف القانوني في القانون المدني: رسالة دكتوراه". (د.ط، بغداد: جامعة بغداد، كلية القانون، ٢٠٠٦م). ٢١٤

[٥٦] انظر: الحكم رقم (٤٤٧٠١٤٤٧٢٩) لعام (١٤٤٤)هـ.

[٥٧] انظر: عبد الرزاق السنهوري، "الوسيط في شرح القانون المدني"، ١:٣٨٦.

[٥٨] عصمت عبد المجيد بكر، "النظرية العامة للالتزامات"، ١:٢٥٩.

[٥٩] توفيق حسن فرج، "نظرية الاستغلال في القانون المدني المصري". (د.ط، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٦م)، ٣٣٩.

[٦٠] إبراهيم عنتر فتحي، "حقوق العقد: رسالة دكتوراه". (د.ط، الموصل: جامعة الموصل، كلية الحقوق، ٢٠١٤م)، ١٧٠.

[٦١] إسماعيل إبراهيم محمد، "الدور الإيجابي للقاضي في تعديل العقد: رسالة ماجستير". (د.ط، الموصل: جامعة الموصل، كلية الحقوق، ٢٠١٦م)، ١٦١.

خاصة في تلك الطائفة من العقود التي يتمتع فيها أحد أطرافها بصلاحية فسخ العقد من جانب واحد[٦٢].

وبيان ذلك أن المطالبة بالفسخ من حيث الأصل حق مشروع لأطراف العقد متى تحقق موجبه، إلا أن استئثار هذا الحق من قبل أحد أطراف العقد يجعله مظنة للتعسف، فيكون من قبيل التعسف في استعمال الحق الموجب للتعويض كما بينته المادة الثامنة والعشرون من نظام المعاملات المدنية، خاصة في الحالات التي ينوي بها الفاسخ الإضرار بالطرف الآخر، فيكون إعماله للفسخ حقاً في الظاهر، وإضراراً بالآخر في الباطن[٦٣]. وما يهمنا في هذا الجانب أن القضاء قد يتخذ موقفاً من موقفين، أحدهما أن يحكم بالفسخ المقترن بالتعويض، والآخر أن يحكم باستمرار العقد. ففي الحالة الأولى نرى أن القضاء هو مصدر الحق الشخصي المتمثل في التعويض، خاصة وأن الفاسخ قد استعمل حقه في إعمال الفسخ، وهذا لا يُعدُّ خطأ موجباً للمسؤولية، فمن استعمل حقه على نحو مشروع لم يكن مسؤولاً عما ينتج من أضرار من حيث الأصل؛ ليتبين أن الحكم بالتعويض جاء على نحو مستقل يستأثر القضاء بمصدريته. أما إذا حكم القضاء باستمرار العقد، فإن استمرارية العقد على هذا النحو لم تأت من العقد ذاته؛ لأنه شارف على الانقضاء، بل جاءت من الحكم الذي اعترف بالوجود النظامي للعقد، ولولا القضاء لما كان هناك وجود له. ليكون القضاء في كلا الأمرين مصدراً مستأثراً بالحق الشخصي.

المطلب الثاني- الحق الشخصي وفقًا للمصادر غير الإرادية:

تحسن الإشارة إلى أن المصادر غير الإرادية للحق الشخصي تتمثل في الوقائع غير الإرادية بسبب فعل الإنسان أو الطبيعة، وهي بهذا المفهوم إما أن تكون مشروعة أو غير مشروعة من حيث الأصل. فتكون مشروعة في فرض الإثراء بلا سبب، وما على المدين إلا رد ما أثري به لحساب الدائن. وتكون غير مشروعة عندما يترتب عليها ضرر يوجب التعويض. وغني عن البيان الدور الذي يقوم به النظام في مجال المصادر غير الإرادية للحق الشخصي. ومع ذلك فإن للقضاء مكانة ضمن تلك المصادر، يتبين ذلك من خلال تناول الموضوع من فرعين، الأول منهما لدور القضاء غير المباشر، والآخر عن دور القضاء المباشر.

الفرع الأول- الدور غير المباشر للقضاء في كسب الحق الشخصي مع عدم وجود العقد:

ففي فرض الإثراء بلا سبب نجد أن القضاء بسلطته التقديرية يتحقق من توافر الشروط اللازمة للحكم به والمتمثلة في حصول إثراء للمدين، يقابله افتقار الدائن، ووجود علاقة السببية ما بين الإثراء والافتقار، مع الأخذ في الاعتبار انعدام السبب النظامي لهذه الواقعة[٦٤]. وعليه فإن القضاء يقوم بتقدير الإثراء والافتقار وعلاقة السببية والتعويض إن كان له موجب، وهذا التقدير هو المعول عليه في وجود الإثراء من عدمه، وبدونه ينتفي الحق الشخصي.

---

[٦٢] سمير عبد السيد تناغو، "مصادر الالتزام"، ١٨٧.

[٦٣] عمار حنتيت، "التعسف في استعمال حق الفسخ في العقود: رسالة ماجستير"، (د.ط، الجزائر: جامعة الجزائر، كلية الحقوق، ٢٠١٥م)، ٢٩.

[٦٤] سليمان مرقس، "محاضرات في الإثراء على حساب الغير في تقنينات البلاد العربية". (د.ط، القاهرة: جامعة الدول العربية، مطابع دار النشر للجامعات المصرية، ١٩٦١م)، ٥٥.

وفي السياق نفسه يقوم القضاء بتقدير التعويض عن العمل غير المشروع بعد النظر في أركان قيام المسؤولية من خطأ وضرر وعلاقة السببية بينهما. فبدون الخطأ لا يتصور أن يكون الشخص مسؤولاً، فمتى تحقق القضاء من وجود العنصر الموضوعي المتمثل في الإخلال بالتزام قانوني، وتحقق من العنصر المعنوي المتجسد في علم المدين بالسلوك المخالف الذي قام به كنا بصدد قيام المسؤولية التقصيرية[٦٥]. يستخلص من ذلك أن الحكم الذي يصدره القاضي يؤثر بشكل مباشر في مسؤولية الشخص وإسناد الخطأ له، إذ بدون إسناد الخطأ لا مجال للقول بالمسؤولية مما ينتفي مع ذلك الحق الشخصي. ويعضد الخطأ حدوث الضرر سواء كان مادياً يصيب مصالح المضرور المادية، أو معنوياً متعلقاً بشعور وكرامة الدائن[٦٦]. وعليه متى اقتنعت المحكمة بحصول الضرر أصدرت حكمها بالتعويض لتحقق المسؤولية التقصيرية، ليكون الحكم في هذه الحالة قد قام بدور بارز في نشوء الحق الشخصي. ولا يكون ذلك إلا بعد النظر في رابطة السببية بين الخطأ والضرر بموجب السلطة التقديرية[٦٧].

ولا يقف دور القضاء عند هذا الحد، بل متى توافرت أركان المسؤولية التقصيرية الآنفة فإن المحكمة تصدر حكمها بالتعويض، وتقوم بتحديد مقداره بما يتناسب مع الخطأ والضرر[٦٨]. وتقدير التعويض يعكس نوع الضرر، ففي الأضرار المادية يكون التقدير وفقاً للكسب الفائت والخسارة اللاحقة، كما أن الأضرار الأدبية يتم تقديرها دفعة واحدة على نحو مرضٍ للمتضرر[٦٩]. ولا ينال من دور القضاء هنا كون الخطأ منشئاً للحق بالتعويض كمبدأ عام، فهذا نفسه لا يكفي للإلزام بالتعويض، مالم يقترن بحكم قضائي يحدد مقدار التعويض، ونوعه واجب الأداء.

وبما أن النظام يُعد من المصادر غير الإرادية للحق الشخصي، فإن للقضاء معه دورًا بارزًا يشاطره هذه المصدرية. فالنظام كمبدأ عام يقوم بتقرير الحقوق الشخصية، إلا أن تشكيل معالم الحق وفرضه لا يكون إلا عن طريق القضاء. فعلى سبيل المثال نجد أن نظام الأحوال الشخصية أقر حق النفقة للزوجة كأصل عام، مقرر بنص النظام، إلا أن تحديد معالمها يخضع لتقدير القضاء بدلالة المادة السادسة والأربعين من ذات النظام التي نصت على أنه يراعى في تقدير النفقة حال المنفَق عليه وسعة المنفِق.

يتبين من مما سبق دور القضاء البارز في مصدرية الحقوق الشخصية ضمن إطار المصادر غير الإرادية، فبدون دوره لا يمكن إسناد وصف المدين على المسؤول، ويكفي القضاء في هذا السياق أن له الكلمة في تحديدِ طبيعة الحق الشخصي وتشكيله وفق ما تقرر بموجب مصادره السابقة.

---

[٦٥] انظر: عصمت عبد المجيد بكر، "مصادر الالتزام في القانون المدني"، ٢٦٨.

[٦٦] نبيل إبراهيم سعد، "النظرية العامة للالتزام: مصادر الالتزام". (ط ١، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة للنشر، ٢٠٠٧م)، ٤٣٩.

[٦٧] عدنان إبراهيم السرحان، ونوري حمد خاطر، "شرح القانون المدني: مصادر الحقوق الشخصية الالتزامات". (ط ١، عمّان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م)، ٤٢٥.

[٦٨] انظر: سليم بعوش، "السلطة التقديرية للقاضي في تحديد التعويض عن الأضرار الجسدية: رسالة ماجستير". (د.ط، رسالة ماجستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، الجزائر، جامعة عبد الرحمن ميره، ٢٠١٣م)، ١٩.

[٦٩] حسام الدين كامل الأهواني، "النظرية العامة للالتزام". (ط ١، القاهرة: دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، ١٩٠٥م)١:٢٩٤.

الفرع الثاني- الدور المباشر للقضاء في كسب الحق الشخصي مع عدم وجود العقد:

رأينا فيما سبق[٧٠] دور القضاء المباشر للحق الشخصي مع المصادر الإرادية، ونريد أن نبين أن هذا الدور المباشر لا يقتصر على المصادر الإرادية، بل يمتد ليكون مصدرًا مباشرًا للحق الشخصي في ظل غياب المصادر الإرادية، أو الأعمال غير المشروعة. وذلك من خلال تسليط الضوء على النظام كمصدر للحقوق الشخصية. والإشارة في هذا الجانب إلى أن النظام كمبدأ عام ينظر له على أساس أنه مصدر غير مباشر للحقوق الشخصية، أي أنه يمنح الاعتراف النظامي للمصادر التي يحددها، ومن هذا الاعتراف يتم إنشاء الالتزامات والحقوق، فالعقد لولا أن اعترف به النظام مصدراً من مصادر الالتزامات لما كان باستطاعته منفرداً إنتاج آثاره[٧١]، وهكذا في بقية المصادر. بينما نجد أن هناك من يرى أن النظام يُعدُّ المصدر المباشر للحقوق الشخصية التي نظمها، كون النظام في هذا الفرض هو المرجع لتحديد أحكام الالتزامات في هذا الجانب[٧٢] كما تم بيانه في فرض النفقة.

ولو أمعنّا النظر والتحليل في ذلك لوجدنا أن النظام منفرداً لا يمكن أن يكون مصدراً متفرداً بالحقوق الشخصية، وإنما يقتصر دوره على رسم الأُطر العامة للحقوق والواجبات لا كسبها. يؤيد ذلك أن دور النظام – هنا– يشبه الشرط ويخالف السبب. فالشرط يعرف بأنه: ما يتوقف عليه وجود الشيء أو صفته دون أن يكون جزءًا من حقيقته على نحو يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم من وجوده وجود المشروط[٧٣]، فالشاهدان شرط للوجود الشرعي لعقد الزواج؛ حتى يكون مرتباً لآثاره، ومع ذلك فإن وجود الشاهدين لا يدخل في حقيقة عقد الزواج؛ لأنه من المتصور وجود الشاهدين مع عدم انعقاد العقد[٧٤]. أما السبب فعبارة عن: الأمر الظاهر المضبوط الذي جعله الشارع أمارة لوجود الحكم[٧٥]، بحيث يلزم من وجوده وجود المسبب، ومن عدمه عدم المسبب[٧٦]، أي أن السبب يدور مع الحكم وجوداً وعدماً، وهو بذلك يكون مصدراً للحكم لا وجود له بدونه، بخلاف الشرط.

وعند تنزيل مفهوم الشرط والسبب على النظام لكونه مصدرًا للالتزامات والحقوق الشخصية بالمفهوم المذكور؛ لتبين أنه لا يعتبر سبباً للحقوق الشخصية؛ لتصور وجود النص النظامي مع تخلف وجود الحق، إذ لو كان سبباً لما تصور وجود الحقوق الشخصية بدونه. وبذلك يكون النظام قريباً من مفهوم الشرط الذي يتفاعل مع عوامل أخرى لمصدرية الحقوق. ونستطيع أن نضرب مثالاً لذلك بما أورده المنظم في نظام المعاملات المدنية بأنه ليس للجار الرجوع على جاره في مضار الجوار المألوفة[٧٧]، يستخلص من ذلك أن هناك التزامًا على الجار بعدم الإضرار بجاره على نحو غير مألوف، وهو عبارة عن واجب والتزام قانوني عام، وهو وحده –أي

---

(70) الصفحة (١٤) من هذه الدراسة.

(٧١) انظر: عبد الرزاق السنهوري، "الوسيط في شرح القانون المدني"، ١٤٣٨:١

(٧٢) عبد الحي حجازي، "النظرية العامة للالتزام "، (ط ١، الفجالة: مطبعة نهضة مصر، ١٩٥٤م)، ٦٣٨:١.

(٧٣) انظر: مصطفى إبراهيم الزلمي، "أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد"، (ط ٥، بغداد، الخنساء للطباعة المحدودة، ٢٠٠٢م)، ٢٤٧.

(٧٤) إبراهيم عبد الرحمن إبراهيم، "علم أصول الفقه الإسلامي"، (ط ١، عمّان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م)، ٢٨٩.

(٧٥)انظر: محمد أبو زهرة، "أصول الفقه"، (د.ط، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت)، ٥٠.

(٧٦) إبراهيم عبد الرحمن إبراهيم، "علم أصول الفقه الإسلامي"، ٢٨٥.

(٧٧) المادة (٦١٣) من نظام المعاملات المدنية.

وصف الجوار- لا يمكن أن يكون سبباً للتعويض بل شرط له. فإذا ما صدر الحكم القضائي كنا بصدد رسم لملامح التعويض من جهة، وسبباً لنشوء الالتزام من ناحية أخرى. وبهذا نصل إلى نتيجة مفادها أن القضاء يقوم بدورٍ مباشرٍ في كسب الحقوق الشخصية في هذا الجانب.

الخاتمة

الحمد لله الذي منَّ بتمام موضوع هذه الدراسة، وهيَّأ لنا التوصل إلى النتائج والتوصيات التالية:

النتائج:

أولاً- يُعد القضاء أداة فعالة في جانب تطبيق النصوص النظامية، وله مع ذلك دور بالغ الأثر في مجال الحقوق المالية بصورة عامة والشخصية بصورة خاصة.

ثانياً- لا يقتصر دور القضاء على كشف المراكز النظامية المختلفة، بل يتعدى دوره لإنشائها أيضًا.

ثالثاً- لم ينص المنظم السعودي على مصدرية القضاء ضمن مصادر الحقوق الشخصية.

رابعًا-يهدف تعديل القضاء للالتزامات العقدية -سواء بالإضافة أو التعديل أو الإلغاء- إلى إعادة التوازن العقدي بين أطراف العقد، وهذا الأمر في أصله إنشاء لالتزامات مغايرة عما اتجهت إليه إرادة الأطراف.

خامسًا- الحكم بالتعويض عبارة عن: إيجاد لالتزام قضائي؛ لأن القضاء شكَل معالم التعويض، ولا ينال من هذه المصدرية نص النظام على التعويض.

سادسًا- يقوم النظام بدور الشرط في مجال الحقوق الشخصية؛ لأنه قد يتوافر الشرط ويتخلف المشروط، أما القضاء فيقوم بدور السبب، مما يدل على مصدريته ضمن المصادر الأخرى للحقوق الشخصية.

التوصيات:

أولًا- أوصي المنظم السعودي بالنص على أن القضاء مصدر من مصادر الحقوق الشخصية ضمن الباب الأول من القسم الأول من نظام المعاملات المدنية.

ثانياً- أوصي المنظم السعودي بالنص على سلطة القضاء كمبدأ عام ضمن الباب التمهيدي لنظام المعاملات المدنية.

المراجع:

- إبراهيم، عبدالرحمن إبراهيم. "علم أصول الفقه الإسلامي". (ط ١، عمّان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م).
- أحمد، محمد شريف. "نظرية تفسير النصوص المدنية". (ط ١، بغداد: مطبعة وزارة الأوقاف، ١٩٨٢م).
- الأحمد، أحمد سليمان. "دور الحكم القضائي في كسب الحق الشخصي". *مجلة كلية القانون للعلوم القانونية والسياسية*، ٣٧، (٢٠٢١): ٥٤٧.
- الأحمد، محمد سليمان. "فلسفة الحق". (ط ١، بيروت: منشورات زين الحقوقية، ٢٠١٧م).
- بدر، أسامة أحمد. "تكميل العقد". (ط بدون، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، ٢٠١١م).
- بعوش، سليم. "السلطة التقديرية للقاضي في تحديد التعويض عن الأضرار الجسدية: رسالة ماجستير". (ط بدون، الجزائر: جامعة عبد الرحمن ميره، كلية الحقوق والعلوم السياسية: ٢٠١٣).

- الأهواني، حسام الدين كامل. "النظرية العامة للالتزام". (ط ١، القاهرة: دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، ١٩٠٥م).
- البكباشي، سحر. "دور القاضي في تكميل العقد". (ط ١، الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠٠٨م).
- بكر، عصمت عبدالمجيد. "مصادر الالتزام في القانون المدني". (ط ١، بغداد: المكتبة القانونية، ٢٠٠٧م).
- بكر، عصمت عبدالمجيد. "النظرية العامة للالتزامات". (ط ١، أربيل، منشورات جامعة جيهان، ٢٠١٢م).
- تناغو، سمير عبدالسيد. "مصادر الالتزام". (ط ١، الإسكندرية: مكتبة الوفاء القانونية، ٢٠٠٩م).
- تناغو، سمير عبدالسيد. "الالتزام القضائي". (ط ١، الإسكندرية: مكتبة الوفاء القانونية، ٢٠١٤م).
- الجبوري، ياسين محمد. "المبسوط في شرح القانون المدني". (ط ١، عمّان: دار وائل للنشر، ٢٠٠٢م).
- حجازي، عبدالحي. "النظرية العامة للالتزام ". (ط ١، العجالة: مطبعة نهضة مصر، ١٩٥٤م).
- حسين، أكرم محمود. وعبدالله، محمود صديق. "موضوعية الإرادة التعاقدية". *مجلة الرافدين للحقوق* ٣١، (٢٠٠٧): ٧٥.
- الحكيم، عبدالمجيد. "الوسيط في نظرية العقد". (ط بدون، بغداد: شركة الطبع والنشر الأهلية، ١٩٦٧م).
- حنتيت، عمار. "التعسف في استعمال حق الفسخ في العقود: رسالة ماجستير". (ط بدون، الجزائر: جامعة الجزائر، كلية الحقوق: ٢٠١٥).
- الخنين، عبدالله محمد. " الكاشف في شرح نظام المرافعات الشرعية". (ط ٧، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠١٩م).
- الدهان، عقيل فاضل. "عدم تجزئة التصرف القانوني في القانون المدني: رسالة دكتوراه". (ط بدون، بغداد: جامعة بغداد، كلية القانون: ٢٠٠٦).
- راغب، وجدي. "النظرية العامة للعمل القضائي في قانون المرافعات". (ط بدون، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٤م).
- الزلمي، مصطفى إبراهيم. "أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد"، (ط ٥، بغداد، الخنساء للطباعة المحدودة، ٢٠٠٢م).
- أبو زهرة، محمد. "أصول الفقه". (ط بدون، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت).
- السرحان، عدنان إبراهيم وخاطر نوري حمد. "شرح القانون المدني: مصادر الحقوق الشخصية الالتزامات". (ط ١، عمّان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م).
- السعدي، عباس زياد. "الخصومة في الدعوى المدنية". (ط بدون، بغداد: مكتبة الصباح، م٢٠١٢).

- السنهوري، عبدالرزاق أحمد. "الموجز في النظرية العامة للالتزامات في القانون المصري". (ط بدون، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر، ١٩٣٨م).
- السنهوري، عبدالرزاق أحمد. "الوجيز في النظرية العامة للالتزام". (ط ١، الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠٠٤م).
- السنهوري، عبدالرزاق أحمد. "الوسيط في شرح القانون المدني". (ط ١، القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٠م).
- الشامسي، عمر علي. "فسخ العقد". (ط ١، القاهرة: المركز القومي للإصدارات القانونية، ٢٠١٠م).
- الشماع، محمد عبدالرحمن. "مصادر الحكم القضائي في الشريعة والقانون". (ط ١، عمّان: دار الفكر، ٢٠٢٠ م).
- الشيخلي، عبدالقادر عبدالحافظ. ٢٠١٤"الحكم القضائي من النظرية إلى التطبيق". (د.ط، عمّان: دار الثقافة للنشر، ٢٠١٤م).
- عبدالرحمن، محمد سعيد. "الحكم القضائي: أركانه وقواعد إصداره". (ط ١، الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، ٢٠٠٨م).
- عمر نبيل إسماعيل. "سلطة القاضي التقديرية في المواد المدنية والتجارية". (ط بدون، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، ٢٠١١م).
- عمر، نبيل إسماعيل. "النظام القانوني للحكم القضائي". (ط ١، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، ٢٠٠٦م).
- العوجي، مصطفى. "القانون المدني". (ط ٦، بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية،٢٠١٦ م).
- سعد، نبيل إبراهيم. "النظرية العامة للالتزام: مصادر الالتزام". (ط ١، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة للنشر، ٢٠٠٧م).
- فتحي، إبراهيم عنتر. "حقوق العقد: رسالة دكتوراه". (د.ط، الموصل: جامعة الموصل، كلية الحقوق: ٢٠١٤).
- فرج، توفيق حسن. "نظرية الاستغلال في القانون المدني المصري". (د.ط، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٦م).
- القضاة، مفلح عواد. "أصول المحاكمات المدنية والتنظيم القضائي". (ط ١، عمّان: دار الثقافة، ٢٠١٣م).
- محمد، إسماعيل. "الدور الإيجابي للقاضي في تعديل العقد: رسالة ماجستير". (د.ط، الموصل: جامعة الموصل، كلية الحقوق: ٢٠١٦).
- مرقس، سليمان. "محاضرات في الإثراء على حساب الغير في تقنينات البلاد العربية". (د.ط، القاهرة: جامعة الدول العربية، مطابع دار النشر للجامعات المصرية، ١٩٦١م).
- هاشم، محمود محمد. "قانون القضاء المدني". (ط ٢، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٨م).

- أبوالوفا، أحمد. "المرافعات المدنية والتجارية". (ط ١٥، الإسكندرية: منشأة المعارف، بدون سنة نشر).
- نظام الأحوال الشخصية، الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٧٣)، بتاريخ (١٤٤٣/٨/٦) هـ.
- نظام التعاملات الإلكترونية، الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/١٨)، بتاريخ (١٤٢٨/٣/٨) هـ. ولائحته التنفيذية.
- نظام التنفيذ، الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٥٣)، بتاريخ (١٤٣٣/٨/١٣) هـ.
- نظام المرافعات الشرعية، الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/١)، بتاريخ (١٤٣٥/١/٢٢) هـ.
- نظام المعاملات المدنية، الصادر بالمرسوم الملكي رقم(م/١٩١) بتاريخ (١٤٤٤/١١/٢٩)هـ.

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية

Jazan University Journal of Human Sciences (JUJHS)

استدراكات ابن عطية في تفسيره المحرر الوجيز على الزجاج (سورتا الزهراوين) دراسة تطبيقية وصفية

أسماء محمد العجلان

قسم القرآن وعلومه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية

Conditions, Policies and Procedures for Publication in the Jazan University Journal of Human Sciences

Asmaa Muhammad Al-Ajlan

Department of Qur'an and its sciences, College of Fundamentals of Religion, Imam Muhammad bin Saud, Kingdom of Saudi Arabia

DOI	RECEIVED الاستلام	Edit التعديل	ACCEPTED القبول
https://doi.org/10.37575/h/edu/22002	2023/12/20	2024/02/28	2024/02/28
NO. OF PAGES عدد الصفحات	YEAR سنة العدد	VOLUME رقم المجلد	ISSUE رقم العدد
27	2024	3	12

الملخص:

هذه دراسة مختصرة فيما استدركه ابن عطية في تفسيره (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز) على الزجاج في كتابه (معاني القرآن وإعرابه)، في تفسير سورتي البقرة وآل عمران(الزهراوين)، وتهدف إلى جمع استدراكات ابن عطية على الزجاج في سورتي البقرة وآل عمران، وإبراز منهج ابن عطية في تلك الاستدراكات، وتحديد أصح الأقوال في المسألة بعد العرض والمناقشة.

وقد توصلت الدراسة إلى نتائج عدة، من أهمها: أن الإمام ابن عطية من أئمة التفسير الذين لهم اهتمام بالموازنة والاختيار بين الأقوال في اللغة والتفسير، والعناية بالاستدراك، وبينت اعتدال ابن عطية في موقفه من الزجاج في استدراكاته عليه بلا تعصب ولا تجني، وأوضحت الدراسة تعدد أغراض الاستدراكات عند ابن عطية على الزجاج، ما بين الرد والتصحيح، والإضافة والإكمال، والإشارة لما هو (أولى)، فليس له طريقة واحدة في استدراكاته.

الكلمات المفتاحية: ابن عطية، المحرر، الزجاج، معاني القرآن، استدراكات.

Abstract:

This is a brief study of what Ibn Atiyya made in his interpretation (The Brief Editor in the Interpretation of the Mighty Book) on al-Zajjaj in his book (The Meanings of the Qur'an and Its Parsing), in the interpretation of Surat al-Baqarah and Al Imran (Al-Zahraween), and it aims to collect Ibn Atiyya's corrections on al-Zajjaj in Surat al-Baqarah and Al Imran. And highlighting Ibn Attiya's approach to these corrections, and identifying the most correct opinions on the issue after presentation and discussion.

The study reached several results, the most important of which is: Imam Ibn Attiya is one of the imams of interpretation who is interested in balancing and choosing between statements in language and interpretation, and cares about correction. It showed Ibn Attia's moderation in his position on glass in his comments on it, without fanaticism or bias. The study demonstrated the multiplicity of the purposes of corrections according to Ibn Atiyya on glass, between replying and correcting, adding and completing, and indicating what is (first), he does not have a single method in his corrections.

Keywords: Ibn Attiya, Editor, Al-Zajjaj, Meanings of The Qur'an, Corrections.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، إله الأولين والآخرين، وخالق الخلق أجمعين، والصلاة والسلام، على من بعثه ربه رحمة للعالمين، وحجة على العباد إلى يوم الدين وعلى آله وصحبه الذين ساروا على نهجه في اتّباع القرآن الكريم، الذين كانوا يهتدون فسارت رآياتهم في الآفاق مشرقين مغربين، أما بعد:

فإن غاية الإنسان في هذه الدنيا تحقيق العبودية لله رب

العالمين، التي عليها مناط التكاليف، والعلم من أشرف مقامات العبودية إن كان متعلقًا بنصوص الوحيين، إذ هما أصل العلوم ومصدرها، وعلم التفسير من أجل العلوم وأنفعها وأشرفها لتعلقها بكلام الله، ولما كان الأمر كذلك، انبرى علماء الإسلام في شتى الأمصار لدراسة كلام رب العالمين، فأفنوا أعمارهم لخدمة الكتاب العزيز، واستخراج درره؛ وكان من بين هؤلاء المشاعل المنيرة، العلامة ابن عطية صاحب التفسير المشهور (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز)، فقد أفنى فيه ثمرة وقته، وعصارة ذهنه، وجُلَّ عمره وأودعه المباحث المفيدة، والأقوال والنقولات المحررة.

وكان من بين التفاسير التي استقى منها ابن عطية وأفاد، واعتمد وأشاد، (معاني القرآن وإعرابه للزجاج)، حيث كان كثير النقل منه في النحو واللغة، والإفادة منه، حيث نقل عنه نقولات كثيرة، واستدرك عليه فيها، إذ أقرّه على بعضها، واعترض عليه في بعضها وتعقبه.

ولما للاستدراكات من قيمة علمية أحببت أن يكون موضوع بحثي في الاستدراكات، لعله يكون إسهامًا في خدمة كتاب الله تعالى، وقد وضعت عنوانه: **"استدراكات ابن عطية في تفسيره المحرر الوجيز على الزجاج (سورتا الزهراوين) دراسة تطبيقية وصفية"**.

والله أسال العون، ومنه أستمد التوفيق، وأسأله حسن القصد، فهو المولى المعين، وهو حسبي ونعم الوكيل، وأصلي وأسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

* أن العلامة ابن عطية نقل واستدرك على الزجاج في قضايا مهمة، أيده في بعضها، واعترض عليه في بعضها، مما يحتاج إلى تحرير ووقوف على الصواب قدر المستطاع.
* أن المستدرَك عليه إمام من أئمة العلماء في اللغة والنحو، ومن أوعيته الجامعة.
* أن المستدرك –وهو ابن عطية– من العلماء الأجلاء، له مؤلفات عدة، وإسهامات شتى في فنون مختلفة بما يدل على علو رتبته، ومبلغ علمه، مما أضفى على تفسيره عمقاً، وتحقيقاً في الأقوال، ومنح استدراكاته قيمة علمية.
* أن تفسير ابن عطية من كتب التفسير الجامعة، عظيم النفع، لما فيه من المباحث المتقنة، والردود المحررة، والاستدراكات والتعقبات على من سبقه.
* بيان هذه الاستدراكات له قيمته العلمية، فجمعها وذكر أدلتها مفصلة يُظهر كتب التفسير أنها تناقش وتوافق وتخالف وتفسق وتبدع وتخرج بجديد.
* الرغبة في إثراء المكتبة التفسيرية بالدراسات الناقدة.

أهداف البحث:

١- جمع استدراكات ابن عطية على الزجاج في سورتي البقرة وآل عمران.
٢- إبراز منهج ابن عطية في الاستدراك.
٣- تحديد أصح الأقوال في المسألة بعد عرضها ومناقشتها.

حدود البحث:

ما استدركه ابن عطية في تفسيره (المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز) على الزجاج في كتابه (معاني القرآن وإعرابه)، في تفسير سورتي البقرة وآل عمران (الزهراوين).

الدراسات السابقة:

- (تعقبات ابن عطية على المفسرين في تفسيره المحرر الوجيز عرض ودراسة)، إعداد دليل محمد عبد الله الهويمل؛ إشراف

عبد الله بن عبد الرحمن الشثري، رسالة (دكتوراه)-جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٩ هـ- ٢٠١٨م.

- تعقبات ابن عطية على المفسرين، جمع وتصنيف ودراسة، للباحثة: نجوى التجكاين، رسالة دكتوراة، إشراف الدكتور: حميد عشاق، دار الحديث الحسنية بالمغرب مؤسسة للتعليم العالي والبحث العلمي، ٢٠٠٢م.
- المنهج النقدي عند مفسري الغرب الإسلامي: تعقبات ابن عطية على المفسرين نموذجًا، للباحثة: نجوى التجكاين، المجلس العلمي الأعلى المجلس العلمي المحلي، العدد (١١-١٢)، المغرب، ٢٠٠٨م.
- منهج ابن عطية في نقد التفسير من خلال كتابه المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عرض ودراسة، للباحث: إسحاق مساكي، رسالة دكتوراة، جامعة الملك سعود، ١٤٤٠هـ.
- النقد في التفسير عند الإمام ابن عطية الأندلسي، للباحث: محمد صالح سليمان، رسالة دكتوراة، كلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق، جامعة الأزهر ١٤٣٤هـ. وللباحث كتاب مطبوع بعنوان:
- الصناعة النقدية في تفسير ابن عطية، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، ١٤٣٧هـ.
- النقد في التفسير عند الإمام ابن عطية الأندلسي، للباحث: محمد متولي إدريس، رسالة دكتوراة، جامعة الأزهر، ٢٠١٣م.

وتضمنت هذه الدراسات تعقبات ابن عطية على المفسرين في سور القرآن ونقده، أما هذه الدراسة فهي خاصة بتعقباته على الزجاج في سورتي البقرة وآل عمران.

خطة البحث:

تضمنت مقدمة، وتمهيدًا، وفصلين، وخاتمة، وفهارس فنة على النحو الآتي:

المقدمة، وتشتمل على: أهمية البحث وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهج البحث، وإجراءات البحث.

التمهيد: ويتضمن تعريف الاستدراكات.

الفصل الأول: التعريف بابن عطية والزجاج وكتابيهما، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بابن عطية وتفسيره.

المبحث الثاني: التعريف بالزجاج وكتابه.

الفصل الثاني: الاستدراكات الواردة في سورة البقرة وآل عمران، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الاستدراكات الواردة في سورة البقرة، وفيه أربعة

مواضع:

الموضع الأول: قوله تعالى: ﴿ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ﴾ [البقرة: ٦١].

الموضع الثاني: قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ ۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة: ٨٩].

الموضع الثالث: قوله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ

عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة: ١٠٦].

الموضع الرابع: قوله تعالى: ﴿ لَا يَسۡـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلۡحَافٗاۗ وَمَا تُنفِقُواْ مِنۡ خَيۡرٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٧٣].

المبحث الثاني: الاستدراكات الواردة في سورة آل عمران، وفيه ثمانية مواضع:

الموضع الأول: قوله تعالى: ﴿ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾[آل عمران:٧].

الموضع الثاني: قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُۖ بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴾[آل عمران: ٢٦].

الموضع الثالث: قوله تعالى: ﴿ إِذۡ قَالَتِ ٱمۡرَأَتُ عِمۡرَٰنَ رَبِّ إِنِّي نَذَرۡتُ لَكَ مَا فِي بَطۡنِي مُحَرَّرٗا فَتَقَبَّلۡ مِنِّيٓۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ﴾ [آل عمران: ٣٥].

الموضع الرابع: قوله تعالى: ﴿ وَطَهَّرَكِ وَٱصۡطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [آل عمران: ٤٢].

الموضع الخامس: قوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَا دُمۡتَ عَلَيۡهِ قَآئِمٗاۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُواْ لَيۡسَ عَلَيۡنَا فِي ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٞ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ﴾ [آل عمران: ٧٥].

الموضع السادس: قوله تعالى: ﴿ يَوۡمَ تَبۡيَضُّ وُجُوهٞ وَتَسۡوَدُّ وُجُوهٞۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسۡوَدَّتۡ وُجُوهُهُمۡ أَكَفَرۡتُم بَعۡدَ إِيمَٰنِكُمۡ فَذُوقُواْ ٱلۡعَذَابَ بِمَا كُنتُمۡ تَكۡفُرُونَ ﴾[آل عمران: ١٠٦].

الموضع السابع: قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُ ﴾ [آل عمران: ١٠٩].

الموضع الثامن: قوله تعالى: ﴿ صِرّٞ أَصَابَتۡ حَرۡثَ قَوۡمٖ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ **فَأَهۡلَكَتۡهُۚ وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ وَلَٰكِنۡ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ** ﴾ [آل عمران: ١١٧].

الخاتمة، وفيها أهم نتائج البحث وتوصياته.

الفهارس، وتشتمل على فهرس المصادر والمراجع.

منهج البحث:

اتبعت في هذا البحث المناهج الآتية:

أولًا: المنهج الاستقرائي: بمعنى استقراء تفسير سورتي البقرة وآل عمران في تفسير ابن عطية، واستخراج استدراكات ابن عطية على الزجاج.

ثانيًا: المنهج الوصفي: أي بوصف ما يتعلق بهذه الاستدراكات في بعض المواضع عند ابن عطية.

ثالثًا: منهج التحليل والمقارنة: وذلك بتحليل ما استدركه ابن عطية على الزجاج في تفسير سورتي البقرة وآل عمران، ومقارنته بما ذكره الزجاج في كتابه، والموازنة بين أقوال ابن عطية والزجاج ما أمكن.

إجراءات البحث:

وتتلخص في الآتي:

١- جمع المادة العلمية لهذا البحث؛ باستقراء تفسير سورتي البقرة وآل عمران في كتاب المحرر الوجيز، واستخراج ما استدركه ابن عطية فيها على الزجاج، وذكر استدراك ابن عطية على الزجاج.

٢- إجراء مقارنة بين ما استدركه ابن عطية وبين ما ذكره الزجاج، والترجيح بين الأقوال بناء على

قوة القول وأدلته أو الجمع بينها إن أمكن الجمع بينها.

٣- عزو الآيات وترقيمها، بذكر اسم السورة مع رقم الآية ووضعها بين قوسين، وذلك بعد نهاية الآية المنقولة مع التزام رسم المصحف العثماني.

٤- عزو القراءات القرآنية إلى مصادرها المعتمدة، مع بيان المتواتر منها والشاذ.

٥- تخريج الأحاديث النبوية من مصادرها المعتمدة.

٦- توثيق الأقوال المنقولة عن العلماء.

٧- ختم البحث بخاتمة ذكرت فيها أبرز النتائج التي توصلت إليها.

٨- تزويد البحث بفهرس المصادر والمراجع.

التمهيد

تعريف الاستدراك:

الاستدراك لغةً:

الاستدراك: اسْتِفْعَالٌ مِنْ (دَرَكَ) يفيد معنى الطلب واللحاق[١]، قال ابن فارس[٢]: "الدال وَالراء وَالكاف أصلٌ واحدٌ، وهو لُحوقُ الشيءِ بالشيءِ ووصولُه إليه"اهـ[٣]، يقال: "أدركتُ الرجلَ إدراكاً: إذا لحقته"[٤]، وتَدَاركَ القومُ: لَحِق آخرُهم أولَهم[٥]، و(استدركَ) ما فات و(تدارَكَه) بمعنىً[٦].

وفي المعجم الوسيط: استدرك عليه القول: أصلح خطأه أو أكمل نَقصه أو أزال عنهُ لبساً[٧].

فيظهر مما ذُكر أن الاستدراك في اللغة له استعمالان:

الأول: أن يستدرك الشَّيءَ بالشَّيءِ، إذا حاولَ اللَّحَاقَ به.

والثاني: في مثلِ قولهم: استدركَ الرأي والأمر، إذا تلافى مَا فَرَّطَ فيه مِنَ الخطأِ أو النقص[٨].

الاستدراك اصطلاحًا:

رفع توهُّمٍ نشأ من كلام سابق[٩].

والمراد بالاستدراك في هذا البحث: التصويب والإكمال والتوضيح، وذلك من خلال إتباعِ القول الأول بقول ثانٍ؛ يصلحُ خطأه، أو يكمل نقصه، أو يزيلُ عنه لَبْساً[١٠].

وهذا المعنى هو الذي أراده العلماء الذين صنفوا في مجال الاستدراكات في شتى العلوم.

الفصل الأول: التعريف بابن عطية والزجاج وكتابيهما، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بابن عطية وتفسيره.

أولاً: اسمه ونسبه وكنيته ومولده ووفاته:

هو عبد الحق بن غالب بن عطية المحاربي، الغرناطي، أبو محمد، وُلد سنة ٤٨١هـ، وتوفي سنة ٥٤١هـ، وقيل: ٥٤٢هـ، وقيل: ٥٤٦هـ[١١].

---

(١) انظر: الأصول في النحو، لابن السراج (١٢٧/٣)، الخصائص، لابن جني (١٥٥/٢)، المفصل، للزمخشري (٣٧٤/١)، لسان العرب، لابن منظور، مادة درك، (٤١٩/١٠)، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (٢٦٤/٤)، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، للسيوطي (٤١/١).

(٢) هو: أحمد بن فارس بن زكريا، أبو الحسين، من كبار أئمة اللغة، من أبرز مصنفاته: الصاحبي في فقه اللغة، ومقاييس اللغة، كان على مذهب أهل السنة والجماعة، توفي بالري سنة ٣٩٥هـ. انظر: نزهة الألباء، للأنباري (ص:٢٣٥)، معجم الأدباء، لياقوت الحموي (٤١٠/١)، إنباه الرواة، للقفطي (١٢٧/١).

(٣) مقاييس اللغة، مادة درك، ، (٢٦٩/٢).

(٤) جمهرة اللغة، لابن دريد، مادة درك، (٦٣٦/٢).

(٥) انظر في مادة (دَرَكَ)، لسان العرب، لابن منظور، (٤١٩/١٠)، القاموس المحيط، للفيروزآبادي، (٩٣٨/١).

(٦) انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، مادة درك، (١٥٨٢/٤).

(٧) انظر: المعجم الوسيط، إعداد: مجمع اللغة العربية، (استدرك)، (٢٨١/١).

(٨) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٦٩/٣).

(٩) انظر: التعريفات، للجرجاني (٢١/١)، التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي (٤٨/١)، الكليات، للكفوي (١١٥/١).

(١٠) استدراكات السلف في التفسير في القرون الثلاثة الأولى، لنايف الزهراني (ص:١٦).

(١١) انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (٥٨٧/١٩)، فوات الوفيات، لمحمد =

من شيوخه:

تتلمذ ابن عطية على جماعة من العلماء، وفيما يلي ذِكرٌ لأبرزهم، ومن أخذ عنهم:

١- الحسين بن محمد الغساني الأندلسي الجَيَّانِيّ[١]، أبو علي، المحدث الحافظ، من علماء اللغة والإعراب والشعر والأنساب[٢].

٢- الحسينُ بنُ مُحمَّدِ الصَّدفِي الأَنَدَلُسِيّ السَّرَقُسْطِي، أبو علي، المعروف بابن سُكَّرَة[٣].

من تلاميذه:

كان ابن عطية من كبار علماء عصره حرص طلاب العلم على الانتفاع بعلمه؛ فتتلمذ عليه كثيرٌ منهم، وفيما يلي ذكر لبعض تلاميذه:

- محمد بن خَيْرِ بنِ عُمر بن خَلِيفَةَ اللَّمْتُوْنِيّ الإِشْبِيْلِيّ، أبو بكر، المعروف بابن خَيْر، الحافظ[٤].

- عبد الرحمن بنُ مُحمَّدِ بنِ عُبَيْدِ اللهِ بنِ يُوْسُفَ الأَنْصارِيُّ الأَنَدَلُسِيُّ، أبو القاسم، المعروف بابن حُبَيْش، القاضي، الحافظُ[٥].[٦]

عقيدته:

القاضي ابن عطية أشعريّ العقيدة[٧]، اتبع منهج السلف في بعض المسائل العقدية وخالفهم في بعضها الآخر[٨].

مذهبه الفقهي:

مالكيّ المذهب، ومن أعيان المذهب[٩]، وعند تفسيره لآيات الأحكام يعرض المذاهب الفقهية المختلفة دون أن يتعصب لمذهبه الفقهي[١٠].

مذهبه النحوي:

كان متبعًا للمذهب البصري في النحو، معجبًا بآراء سيبويه[١١]، وقد درس كتب البصريين وشروحها على أكثر من شيخ لا سيما كتاب سيبويه وكتاب الجمل في النحو، وكتاب سيبويه[١٢].

ثانيًا: التعريف بتفسير ابن عطية:

اسم هذا التفسير: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز.

قال ابن عطية عن تفسيره: "قصدت فيه أن يكون جامعًا وجيزًا محررًا، لا أذكر من القصص إلا ما لا تنفك الآية إلا به، وأثبت أقوال العلماء في المعاني منسوبة إليهم على ما تلقى السلف الصالح -رضوان الله عليهم- كتابَ الله... وسردت التفسير في هذا التعليق بحسب رتبة ألفاظ الآية من حكم، أو نحو، أو لغة، أو معنى، أو قراءة...، وقصدت إيراد جميع القراءات:

بن شاكر (٢/٢٥٦)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون (ص:١٧٤)، طبقات المفسرين، للسيوطي (ص:٦٠).

(١) انظر: توضيح المشتبه، لابن ناصر الدين الدمشقي (٢/١٤٩).

(٢) انظر: الصلة، لابن بشكوال (١/١٤٢)، وفيات الأعيان، لابن خلكان (٢/١٨٠)، سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٩/١٤٨).

(٣) الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، لابن بشكوال (١/١٤٣)، سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٩/٣٧٦)، توضيح المشتبه، لابن ناصر الدين الدمشقي (٥/١١٨).

(٤) انظر: بغية الملتمس، لابن الضبي (١/٧٥)، سير أعلام النبلاء، للذهبي (٢١/٨٥)، بغية الوعاة، للسيوطي (١/١٠٢)، الأعلام، للزركلي (٦/١١٩).

(٥) انظر: المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات، للمغراوي، (ص:٨٦٠)

(٦) انظر: فهرس ابن عطية، (ص:٥٩) وما بعدها.

(٧) انظر: استدراكات السمين الحلبي على ابن عطية، هنادي بنت عبد =

العزيز الموسى، (٢٧-٢٨).

(٨) انظر: استدراكات السمين الحلبي على ابن عطية، هنادي بنت عبد العزيز الموسى، (٢٧-٢٨).

(٩) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون، (ص:١٧٤).

(١٠) منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم، لعبد الوهاب فايد (ص:٣١٥)، واستدراكات ابن عطية على الطبري، لشايع الأسمري (ص:٧٩).

(١١) انظر: منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم، لعبد الوهاب فايد (١٥٤).

(١٢) انظر: فهرس ابن عطية، لأبي محمد عبدالحق بن غالب بن عبدالرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ص:٧٤، ١٢١، ١٢٨).

مستعملها وشاذها، واعتمدت تبيين المعاني وجميع محتملات الألفاظ، كل ذلك بحسب جهدي وما انتهى إليه علمي، وعلى غاية من الإيجاز وحذف فضول القول"اهـ[١].

ويعدُّ تفسير ابن عطية من أحسن التفاسير وأعدلها، وقد اطلع على تصانيف مَن كان قبله فهذبها ولخصها، وهو مع ذلك حسن العبارة[٢].

القيمة العلمية لتفسير ابن عطية:

أجمع العلماء الذين ترجموا لابن عطية أن لتفسيره له شأن عظيم، فمن أقوالهم:

قول ابن عميرة الضبي: "ألف ابن عطية في التفسير كتابا ضخما أربى فيه على كل من تقدم" [٣].

وقال ابن الأبار: "وتأليفه في التفسير جليل الفائدة كتبه الناس كثيرا، وسمعوا منه، وأخذوا عنه"[٤].

وقال أبو حيان في مقدمة البحر المحيط[٥]: مثنيًا على تفسيري الزمخشري وابن عطية: "إنهما أجل من صنف في علم التفسير، وأفضل من تعرض للتنقيح والتحرير".

وقال السيوطي: "وألف تفسير القرآن الكريم وهو أصدق شاهد له بإمامته في العربية وغيرها"[٦].

المبحث الثاني

التعريف بالزجاج وكتابه

اسمه:

اختلف المترجمون في اسمه ونسبه على أقوال عدة، منها:

١ – إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج[٧].

٢ – إبراهيم بن محمد بن السري بن سهل الزجاج [٨].

٣ – إبراهيم بن محمد السري الزجاج[٩].

٤ – إبراهيم بن محمد الزجاج[١٠].

فـ"إبراهيم" بالاتفاق لكن الاختلاف وقع في اسم أبيه هل هو: محمد أو السري، أو محمد السري، أو أن أباه محمد وجده السري.

كنيته: يكنى بأبي إسحاق، وهذا اتفاق في جميع المصادر[١١].

لقبه: اشتهر بالزجاج؛ لأنه كان يخرط (بكسر الراء وضمها) الزُّجاج في بداية حياته في بغداد[١٢]، وعلى هذا يقول عن نفسه: "كنت أخرط الزجاج فاشتهيت النحو فلزمت المبرد لتعلمه"[١٣].

مولده ووفاته ونشأته:

مولده: ولد ببغداد عام ٢٤١هـ[١٤].

وفاته: اختلفت المصادر في تحديد سنة وفاته، أشهرها

---

(١) المحرر الوجيز (٣٤/١).

(٢) انظر: التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جُزَيّ (٢٠/١).

(٣) بغية الملتمس في رجال الأندلس (ص:٣٧٦).

(٤) المعجم في أصحاب أبي علي الصدفي (ص:٢٦١).

(٥) البحر المحيط، أبو حيان،(٩/١).

(٦) بغية الوعاة، السيوطي (ص:٢٩٥).

(٧) هذا في أكثر مصادر ترجمته ومن ذلك:
انظر: طبقات الزبيدي (ص:١١١)، تاريخ بغداد (٨٩/٦)، معجم الأدباء = (٨٢/١)، الكامل في التاريخ (١٤٥/٨)، اللباب في تهذيب الأنساب (٦٢/٢)، البلغة للفيروز آبادي (ص:٥٩)، البداية والنهاية، لابن كثير (١٥٨/١١)، طبقات المفسرين للداوودي (٧/١)، كشف الظنون (١٤٢٨/٢)، طبقات المفسرين للأدنهوي (ص:٥٢)، معجم المؤلفين، حكالة (٣٣/١)، تحقيق: د. عبدالجليل شلبي لكتابه معاني القرآن وإعرابه (٥/١).

(٨) ذهب بعض المترجمين والباحثين إلى تسمية أبيه محمد، والسري جده ومن ذلك: وفيات الأعيان، لابن خلكان(٤٩/١)، سير أعلام النبلاء،للذهبي (٣٦٠/١٤)، شذرات الذهب للذهبي (٢٥٩/١)، هدية العارفين، لإسماعيل البغدادي، (٥/٥)، أحمد يوسف الدقاق في تحقيق لكتابه: تفسير أسماء الله الحسنى (ص:١٧١).

(٩) ذهب بعضهم إلى جعل "محمد السري" اسماً مركباً لأبيه ومن ذلك: في كشف الظنون (١٣٩١/٢).

(١٠) تسمية أبيه بـ"محمد" فقط وقع في: كشف الظنون (١٣٩٩/٢).

(١١) انظر على سبيل المثال: سير أعلام النبلاء (٣٦٠/١٤)، البداية والنهاية (١٥٨/١١)، شذرات الذهب (٢٥٩/٢).

(١٢) تاريخ بغداد (٩٠/٦).

(١٣) انظر: تاريخ بغداد (٩٠/٦)، معجم الأدباء (٨٢/١)، وفيات الأعيان (٤٩/١)، البداية والنهاية (١٥٩/١١).

(١٤) الأعلام (٤٠/١).

قول الجمهور أنه توفي سنة ٣١١هـ[١].

نشأته: نشأ أبو إسحاق الزجاج ذكياً فطناً، لم يصبه طيش الشباب، إذ كان جاداً في حياته منذ صباه، ولذا اشتغل في طلب الرزق، وتحصيل العلم في وقت مبكر، واستغنى واشتهر، وفتح الله عليه باب العلم والرزق حتى قال عنه الذهبي (ت٧٤٨هـ): "وكان عزيزاً على المعتضد له رزق في الفقهاء، ورزق في العلماء ورزق في الندماء نحو ثلثمائة دينار"[٢].

شيوخه وتلاميذه:

لازم كبار الشيوخ، وتلقى عن عدد من الشيوخ، منهم: – إسماعيل بن إسحاق القاضي المالكي (ت٢٨٢هـ)، وأبو إسحاق، الأزدي مولاهم البصري ثم البغدادي إمام في العربية، وقد تأثر الزجاج به كثيراً في القراءات والتفسير[٣]، وغيرهم.

وتقاسم تلاميذه علمه، ففيهم النحوي اللغوي، وفيهم المفسر، منهم: إبراهيم بن عبد الله بن محمد النجيرمي (ت٣٥٥هـ)[٤]، النحاس (ت٣٣٨هـ)[٥].

مكانته العلمية:

أثنى على علمه وأدبه جماعة كبيرة من أهل العلم من شيوخه، وتلاميذه، وممن جاء بعده وترجم له، ومن ذلك: ثعلب(ت٢٩١هـ)[٦] والمبرد لما طلب منه معلم لبني مارقة أحال عليه، وحينما طلب منه مؤدب لابن عبيد الله القاسم أحال عليه[٧].

ويقول ابن خلكان (ت٦٨١هـ): "كان من أهل العلم والأدب، والدين المتين، صنف كتاباً في معاني القرآن"[٨]، وينعت الذهبي (ت ٧٤٨هـ) الزجاج بأنه نحوي زمانه، وصاحب تآليف جمة، منها كتاب "معاني القرآن" وكان عزيزاً على المعتضد، وكان له عطاء مع الفقهاء، وعطاء مع العلماء، وعطاء مع الندماء[٩].

عقيدته:

كان أبو إسحاق الزجاج من أهل السنة، وكانت آخر أمنياته حينما حضرته الوفاة، أن يحشره الله على مذهب أحمد بن حنبل[١٠]، والذي يقرأ في كتابه: معاني القرآن وإعرابه، يجد الزجاج معظماً للسنة ولسلف الأمة متحرياً لمذهب السلف في التفسير، وقد ذكر الخطيب (ت٤٦٣هـ): "أن الزجاج من أهل الفضل والدين، وأنه كان حسن الاعتقاد جميل المذهب"[١١]، وعده السمعاني (ت٤٨٩هـ) من المفسرين ومن نحويي أهل السنة[١٢].

مؤلفاته:

للزجاج مصنفات كثيرة في التفسير واللغة والشعر، منها: معاني القرآن وإعرابه، أشهر كتب الزجاج، بل هو الكتاب الذي عرف[١٣]، وكتاب ما ينصرف وما لا ينصرف[١٤]، وغيرها.

القيمة العلمية لكتاب الزجاج:

كتاب "معاني القرآن وإعرابه" لأبي إسحاق الزجاج هو

(١) وهو قول الأكثرين من أصحاب التراجم انظر: تاريخ بغداد (٩٣/١)، معجم الأدباء (٨٢/١)، اللباب في تهذيب الأنساب (٦٢/٢)، سير أعلام النبلاء (٣٦٠/١٤)، البداية والنهاية (١٥٨/١١)، النجوم الزاهرة (٢٠٩/٣)، بغية الوعاة (٤١٣/١)، طبقات المفسرين للداودي (٧/١)، هدية العارفين (٥/٥)، وقد رجح هذا القول د. عبدالجليل شلبي في تحقيقه لكتاب معاني القرآن وإعرابه (٣٧/١).

(٢) سير أعلام النبلاء (٣٦٠/١٤).

(٣) البداية والنهاية (٧٧/١١)، بغية الوعاة (٤٤٣/١).

(٤) معجم الأدباء (١٢٧/٥).

(٥) إنباه الرواة (١٣٦/١).

(٦) تاريخ بغداد (٩٠/٦).

(٧) تاريخ بغداد (٩٠/٦).

(٨) وفيات الأعيان (٤٩/١)، وانظر: شذرات الذهب (٢٥٩/١).

(٩) انظر: سير أعلام النبلاء (٣٦٠/١٤).

(١٠) معجم الأدباء (٤٧/١).

(١١) تاريخ بغداد (٨٩/٦).

(١٢) تفسير السمعاني (٣٢٠/٣).

(١٣) انظر: تهذيب اللغة (٢٧/١)، تاريخ بغداد (٨٩/١)، البداية والنهاية (١٥٨/١١).

(١٤) انظر: معجم الأدباء (٩٥/١)، كشف الظنون (١٤٥٥/٢)، تاريخ الأدب العربي (١٧٢/٢).

أحد أهم كتب المعاني التي اعتمد عليها أهل اللغة والتفسير، وله مكانة خاصة عند أهل التفسير، وإليك بيان مكانة كتاب الزجاج بين التفاسير اللغوية في النقاط الآتية:

- الجمع بين التفسير واللغة:

مما يحسب لأبي إسحاق الزجاج : أنه أكثر في كتابه من التفسير وبيان المعاني كما أنه أكثر من الإعراب وإثارة المسائل اللغوية المرتبطة بالآيات، وعلى هذا فإن كتابه قام على أساسين كبيرين: بيان الإعراب، وبيان المعنى والتفسير، وهذان الأساسان هما مقصد الزجاج الرئيس من تأليفه للكتاب؛ ولذا يقول في بداية كتابه: "هذا مختصر في إعراب القرآن ومعانيه"(١)، ويقول في موضع آخر: "وإنما نذكر مع الإعراب المعنى والتفسير؛ لأن كتاب الله ينبغي أن يتبين ألا ترى أن الله يقول: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ﴾(٢)، فحُضِضْنا على التدبر والنظر"(٣)، فالزجاج هنا يجعل التفسير وبيان المعاني مقاسماً للإعراب، وله مكانة كبيرة عند أهل التفسير واللغة في قضايا التفسير، فقد وصفه ابن عطية "بأنه من المبرزين في التفسير وأن كلامه منخول"(٤)، وكذلك القرطبي)(٥)، وصفه بما وصفه به ابن عطية.

وتظهر مكانة كتابه في التفسير اللغوي في اعتماد بعض أهل اللغة عليه في قضايا التفسير فالأزهري (ت٣٧٠هـ) في كتابه: "تهذيب اللغة" اعتمد على كتاب الزجاج في التفسير فهو القائل: "وما وقع في كتابي من تفسير فهو من كتاب الزجاج"(٦).

(١) معاني القرآن وإعرابه (٣٩/١).
(٢) سورة محمد، الآية: (٢٤).
(٣) معاني القرآن وإعرابه (١٨٥/١).
(٤) المحرر الوجيز (٤٢/١).
(٥) تفسير القرطبي (٣٧/١).
(٦) تهذيب اللغة للأزهري (٢٤/١).

- العناية بالتفسير بالمأثور:

ومن يقرأ في كتاب الزجاج يجد هذا المنهج واضحاً وجليًا، يقول أبو إسحاق الزجاج: "وهو كتاب الله الذي لا ينبغي لأحد أن يقدم على تفسيره إلاَّ برواية صحيحة وحجة واضحة"(٧)، فقد بين أبو إسحاق أن التفسير يؤخذ من اللغة والأثر ويقول أيضاً: "لا ينبغي لأحد أن يتكلم إلاَّ على مذهب اللغة أو ما يوافق نقله أهل العلم"(٨)، وهنا تبرز العناية بالأثر، وأن اللغة وحدها لا تكفي في التفسير.

تمهيد

(استدراكات ابن عطية على الزجاج الواردة في سورة البقرة وآل عمران)

أقام ابن عطية تفسيره على أساس من اللغة والنحو في بيان معاني المفردات وإعراب الكلمات وتصريف المشتقات، فعني عناية تامة بتحديد معنى الكلمات، وشرح مدلولات المفردات؛ ولذا يقول في مقدمة تفسيره: "وقصدت تتبع الألفاظ حتى لا يقع طَفَرٌ كما في كثير من كتب المفسرين"والطَّفر: الوثوب والقفز-ويعني به هنا تخطي وجه الصواب إلى الخطأ في معاني المفردات-، ويكثر ابن عطية من بيان المذاهب النحوية، كما يرجح بعض الآراء النحوية ورد الضعيفة منها(٩).

وقد استمد ابن عطية مادته اللغوية والنحوية في تفسيره من مصادر كثيرة، مثل معاني القرآن للفراء، ومعاني القرآن للزجاج، ومجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى، والكتاب لسيبويه وغيرها؛ وكان هذا البحث فيما يتعلق بأحد هذه المصادر، وهو (معاني القرآن للزجاج) وما استدرك عليه ابن عطية في تفسيره، والذي أثنى

(٧) معاني القرآن وإعرابه (٣٥٢/٢).
(٨) معاني القرآن وإعرابه (١٥٨/١).
(٩) انظر: تفسير ابن عطية المحرر الوجيز (٦/١).

عليه في مقدمته؛ حيث قال:"من المبرزين في المتأخرين أبو إسحاق الزجاج، وأبو علي الفارسي فإن كلامهما منخول"(١).

ومعنى قوله: (كلامهما منخول) أي: أن الزجاج ينتقي كلامه ويختاره باهتمام، ففي آرائه انتقاء واستقصاء وتخير لما هو أفضل(٢).

فالزجاج من المصادر التي اعتمد عليها ابن عطية في تفسيره، وارتضاه، ووصفه ب المبرز الذي ينتقي كلامه، ويختاره باهتمام.

وسنرى في هذا البحث تجرد ابن عطية تجاه الزجاج وآرائه، فهو ينقل أقواله، ويتعقبها حينا بالرد، وحينًا بالقبول، بأسلوب علمي متجرد، إذ لا يرجح قول الزجاج على غيره دائما، ولا يرده دائمًا، بل ينقل عنه أقواله مخضعًا إياها للحق، عارضًا لها ومبينا موافقتها للصواب من عدمه، وهو مع ذلك لا يسفه آراء الآخرين، ولا يقدم رأيه وقوله.

الفصل الثاني: الاستدراكات الواردة في سورتي البقرة وآل عمران، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الاستدراكات الواردة في سورة البقرة، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: قوله تعالى: ﴿ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ﴾ [البقرة: ٦١]:

جاء في المحرر الوجيز: "يحتمل أن يكون تفاضلها في القيمة وهذا قول الزجاج، ويحتمل أن يفضل المن والسلوى؛ لأنه الطعام الذي من الله به وأمرهم بأكله وفي استدامة أمر الله تعالى وشكر نعمته أجر وذخر في الآخرة والذي طلبوا عار من هذه الخصال فكأن أدنى من هذا الوجه، ويحتمل أن يفضل في الطيب واللذة به فالبقول لا محالة أدنى من هذا الوجه، ويحتمل أن يفضل في حسن الغذاء ونفعه فالمن والسلوى خير لا محالة في هذا الوجه ويحتمل أن يفضل من جهة أنه لا كلفة فيه ولا تعب والذي طلبوا لا يجيء إلا بالحرث والزراعة والتعب فهو

﴿ أَدْنَىٰ ﴾ في هذا الوجه ويحتمل أن يفضل في أنه لا مرية في حله وخلوصه لنزوله من عند الله والحبوب والأرض يتخللها البيوع والغصوب وتدخلها الشبه فهي ﴿ أَدْنَىٰ ﴾ في هذا الوجه، قال القاضي أبو محمد: ويترتب الفضل للمن والسلوى بهذه الوجوه كلها".

وقال الزجاج في معاني القرآن: "يعني أن المنَّ والسلوى أرفع من الذي طلبتم"(٣).

التعليق:

جمع ابن عطية بين الأقوال- ومن بينها قول الزجاج-، وقال بعد ذكره قول الزجاج وبقية المفسرين:"ويترتب الفضل للمن والسلوى بهذه الوجوه كلها"(٤).

ونلحظ دقة ابن عطية في عرضه الأقوال -التي من بينها قول الزجاج-، وجاءت عبارته بالغة الدقة والتحرير وحسن الاختيار والتنوع مما جعلها موضحة لرؤيته النقدية فيما نقل، ومحددة موقفه تجاهه، إذ استدرك على رأي كل مفسر بأن جعل الآية تشمل ذلك جميعا، ويؤيده تفسير ابن جرير(٥) والبغوي(٦) وغيرهما.

المطلب الثاني: قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ

(١) المحرر الوجيز، (٤٢/١).

(٢) يقول ابن فارس:" النون والخاء اللام كلمة تدل على انتقاء الشيء واختياره، وانتخلته استقصيت حتى أخذت أفضله، والنخل نخلك الدقيق بالمنخل " (٤٠٧/٥) وقال ابن منظور: "نخل الشيء ينخله نخلا وتنخله وانتخله: صفاه واختاره، وانتخيت الشيء استقصيت أفضله، وتنخلته تخيرته. انظر في مادة نخل: مقاييس اللغة، (٤٠٧/٥)، لسان العرب، (٢٢٠/١٤).

(٣) معاني القرآن وإعرابه، (١٤٣/١).

(٤) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية، (١٥٤/١).

(٥) انظر: جامع البيان، (٢٠/٢).

(٦) انظر: معالم التنزيل، (١٠١/١).

يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة: ٨٩]:

جاء في المحرر الوجيز: "اختلف النحاة في جواب (لما) و(لما) الثانية في هذه الآية، فقال المبرد: جوابهما في قوله (كفروا)، وأعيدت (لما) الثانية لطول الكلام، ويفيد ذلك تقريرا للذنب وتأكيدًا له، وقال الزجاج: (لما) الأولى لا جواب لها للاستغناء عن ذلك بدلالة الظاهر من الكلام عليه، قال القاضي أبو محمد عبد الحق فكأنه محذوف"(١).

وجاء في معاني القرآن: "وجوابُ ﴿ وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ﴾ معناه معروف دلَّ عليه (فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ)"(٢).

التعليق:

ارتضى ابن عطية رأي الزجاج في الاستغناء عن جواب (لما) الأولى، وقال شارحًا ومؤيدًا له"وقال الزجاج (لما) الأولى لا جواب لها للاستغناء عن ذلك بدلالة الظاهر من الكلام عليه، قال ابن عطية: فكأنه محذوف"، وهذا ما قال به الزمخشري في تضاعيف كشافه(٣)، وأبو حيان في بحره (٤).

وكأن ملكة ابن عطية في استدركاه على الزجاج بإكماله المعنى وتوضيحه لقوله أبانت إحاطته بمعالم الأقوال ومقاصدها خاصة في اللغة، فأبان المعنى في جواب(لما) واستوضح المغزى.

يقول في بيان هذا المعنى ابن عاشور: و(لما) الثانية تتنازع مع (لما) الأولى الجواب وهو قوله كفروا به؛ مفاد جملة ﴿ وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ ﴾ وجملة ﴿(فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ﴾ واحد، وإعادة (لما) في الجملة الثانية دون أن يقول (وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا)لإظهار اتحاد مفاد الجملتين المفتتحتين بـ(لما) وزيادة الربط بين المعنيين؛ حيث انفصل بالجملة الحالية – يعني بذلك (كَفَرُواْ بِهِۦ)- فحصل بذلك نظم عجيب وإيجاز بديع؛ وهي – أي:طريقة تكرير العامل مع كون المعمول واحدا- طريقة عربية فصحى(٥).

المطلب الثالث: قوله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة: ١٠٦].

جاء في المحرر الوجيز: "قال الزجاج: إن القراءة ﴿ أَوْ نُنسِهَا ﴾(٦) بضم النون وسكون الثانية وكسر السين لا يتوجه فيها معنى الترك؛ لأنه لا يقال: أنسأ بمعنى ترك، وقال أبو علي وغيره: ذلك متجه، لأنه بمعنى نجعلك تتركها، وكذلك ضعّف الزجاج أن تُحمل الآية على النسيان الذي هو ضد الذكر، وقال: إن هذا لم يكن للنبي– عليه الصلاة والسلام –ولا نسي قرآنا، وقال أبو علي وغيره: ذلك جائز وقد وقع، ولا فرق بين أن ترفع الآية بنسخ أو بتنسئة، واحتج الزجاج بقوله تعالى ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِۦ عَلَيْنَا وَكِيلًا ﴾(٧) أي لم نفعل، قال أبو

(١) المحرر الوجيز لابن عطية، (١٧٨/١).
(٢) معاني القرآن وإعرابه، (١٧١/١).
(٣) انظر: الكشاف، الزمخشري، (١٦٤/١).
(٤) انظر: البحر المحيط، أبو حيان، (٤٨٦/١).
(٥) انظر: التحرير والتنوير، (٦٠٢/١).
(٦) قرأ ابن كثير وأبو عمرو بفتح النون والسين، وهمزة ساكنة بين السين والهاء، وقرأ الباقون بضم النون وكسر السين من غير همزة. انظر: النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، (٢٢٠/٢).
(٧) سورة الإسراء، الآية: (٨٦).

علي: معناه لم نذهب بالجميع" [١].

قال ابن عطية: "أنسأ على معنى إزالة النعمة كما توعد، وقد حكى الطبري" [٢] القول عن أقْدَمَ من الزجاج ورد عليه، والصحيح في هذا أن نسيان النبي- صلى الله عليه وسلم- لما أراد الله (تعالى) أن ينساه ولم يرد أن يثبت قرآنًا جائز، فأما النسيان الذي هو آفة في البشر فالنبي -صلى الله عليه وسلم - معصوم منه قبل التبليغ وبعد التبليغ ما لم يحفظه أحد من أصحابه، وأما بعد أن يحفظ فجائز عليه ما يجوز على البشر؛ لأنه قد بلغ وأدى الأمانة، ومنه الحديث حين أسقط آية فلما فرغ من الصلاة قال: أفي القوم أُبَيّ؟ قال: نعم يا رسول الله، قال: فلم لم تذكرني، قال: حسبت أنها رفعت، فقال النبي -صلى الله عليه وسلم -: لم ترفع ولكني نسيتها [٣]".[٤]

وجاء في معاني القرآن وإعرابه للزجاج: "قال أهل اللغة في معنى ﴿ أَوۡ نُنسِهَا ﴾ قولين: قال بعضهم: (أو ننسها) من النسيان، وقالوا: دليلنا على ذلك قوله تعالى: ﴿ سَنُقۡرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾[٥] فقد أعلم الله أنه يشاء أن يُنْسى، وهذا القول عندي ليس بجائز، لأن الله عز وجلّ: قد أنبأ النبي (ﷺ) في قوله ﴿ وَلَئِن شِئۡنَا لَنَذۡهَبَنَّ بِٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ ﴾ إنَّه لا يشاء، أن يذهب بالذي أوحَى به إلى النبي (ﷺ)، وفي قوله ﴿فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ قولان يُبْطلان هذا القول الذي حكينا عن بعض أهل اللغة: أحدهما ﴿فَلَا تَنسَىٰٓ ﴾ أي لست تترك إلا ما شاءَ الله أن تترك، ويجوز أن يكون إلا ما شاءَ الله مما يلحق بالبشرية، ثم تذكر بعد[٦] ليس أنه على طريق السلب للنبي (ﷺ) شيئاً أوتيه من الحكمة، وقيل في ﴿أَوۡ نُنسِهَا﴾ قول آخر وهو خطأ أيضاً، قالوا أو نَتْرُكْهَا "وهذا يقال فيه نسيت إذا تركت، ولا يقال أنسيت أي تركت، وإنما معنى ﴿أَوۡ نُنسِهَا ﴾ أو نَتركِها أي نأمر بتركها، فإن قال قائل ما معنى تركها غير النسخ وما الفرق بين التَرَك والنسخ؟ فالجواب في ذلك أن النسخ يأتي في الكتاب في نسخ الآية بآية فتُبطِل الثانيةُ العملَ بالأولى، ومعنى الترك أن تأتي الآية بضرب من العمل، فيؤمر المسلمون بترك ذَلك بغير آية تَأْتِي ناسخة للتي قبلهَا، نحو: ﴿إِذَا جَآءَكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٖ فَٱمۡتَحِنُوهُنَّ﴾ [٧] ثم أمر المسلمون بعد ذلك بترك المِحْنَة فهذا معنى الترك، ومعنى النسخ قد بيَّنَّاه فهذا هو الحق" [٨].

التعليق:

رد ابن عطية رأي الزجاج في نفي حمل الآية على النسيان الذي هو ضد الذكر، ولا أنه قد وقع من النبي (ﷺ) ولا نسي قرآنا، وجوز ابن عطية نسيان النبي (ﷺ) لما أراد الله تعالى أن ينساه ولم يرد أن يثبت قرآنا.

وردّ ما احتج به الزجاج بأن المعنى إزالة النعمة، حيث استدل الزجاج بقوله تعالى: ﴿وَلَئِن شِئۡنَا لَنَذۡهَبَنَّ بِٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ ﴾[٩] وجعل المعنى أي لم نفعل.

وقال ابن عطية: "فأما النسيان الذي هو آفة في البشر فالنبي (ﷺ) معصوم منه قبل التبليغ وبعد التبليغ ما لم يحفظه أحد من أصحابه، وأما بعد أن يحفظ فجائز عليه ما يجوز على البشر لأنه قد بلغ وأدى

(١) (١٩٤/١).

(٢) انظر: جامع البيان، (٣٩٨/٢).

(٣) أخرجه أحمد في مسنده، مسند المكيين، ٨٠/٢٤، ح ١٥٣٦٥، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة،١٥٩/٦، ح ٢٥٧٩.

(٤) المحرر الوجيز لابن عطية، (١٩٣/١).

(٥) سورة الأعلى، الآيات: (٦ – ٧).

(٦) معاني القرآن وإعرابه، (١٨٩/١).

(٧) سورة الممتحنة، الآية: (١٠).

(٨) معاني القرآن وإعرابه، (١٩٠/١).

(٩) سورة الإسراء، الآية: (٨٦).

الأمانة" [١]، فقول ابن عطية متجه، واستدراكه في محله، فإنه بيّن أن أنسأ بمعنى إزالة النعمة، وحمل نسيان النبي (ﷺ) جائز فيما أراد الله ألّا يثبت قرآنًا، أما النسيان الذي هو آفة في البشر فهو عليه الصلاة والسلام معصوم منه قبل التبليغ وبعده.

وقد كان ابن عطية يعتضد برأي ابن جرير في المسألة، حيث يقول ابن جرير ردًا على من قال بقول الزجاج: وهذا قول يشهد على بطوله وفساده الأخبار المتظاهرة عن رسول الله عليه الصلاة والسلام وأصحابه بنحو الذي (في الأصل الذي قلنا) حدث به أنس بن مالك: إن أولئك السبعين من الأنصار الذين قتلوا ببئر معونة قرأنا بهم وفيهم كتابا: (بلغوا عنا قومنا أنا لقينا ربنا فرضى عنا وأرضانا" [٢]. ثم إن ذلك رفع.

وغير مستحيل في فطرة ذى عقل صحيح، ولا بحجة خبر، أن ينسى الله نبيه- عليه الصلاة والسلام- بعض ما قد كان أنزله إليه، فإذا كان ذلك غير مستحيل من أحد هذين الوجهين، فغير جائز لقائل أن يقول: ذلك غير جائز.

وأما قوله: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾[٣] فإنه جل ثناؤه لم يخبره أنه لا يذهب بشيء منه، وإنما أخبره أنه لو شاء لذهب بجميعه، فلم يذهب به، والحمد لله، بل إنما ذهب منه بما لا حاجة بهم إليه منه، وذلك أن ما نسخ منه فلا حاجة بالعباد إليه، وقد قال الله -تعالى- ذكره: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ إِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلْجَهْرَ وَمَا يَخْفَىٰ﴾[٤]، فأخبر أنه ينسى نبيه منه ما شاء. فالذى ذهب منه الذي استثناه الله.

وقد علل ابن جرير اختياره هذا طلبا لاتساق الكلام على نظام في المعنى. [٥]

وقد جوّز أبو علي الفارسي[٦] في الآية وقوع النسيان – الذي هو ضد الذكر – من النبي عليه الصلاة والسلام.

وقال أبو علي الفارسي ردًا على من استدل بقوله: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾[٧] إنما هو على ما لا يجوز عليه النسخ والتبديل من الأخبار وأقاصيص الأمم، ونحو ذلك مما لا يجوز عليه التبديل، والذي ينساه النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) هو ما يجوز أن ينسخ من الأوامر والنواهي الموقوفة على المصلحة في الأوقات التي يكون ذلك فيها أصلح. [٨]

وقد نقل أبو حيان قول ابن عطية والزجاج على نحو ما أسلفت بيانه.[٩]

وكان في استدراك ابن عطية التأني في الحكم على الأقوال، وعدم المسارعة إلى قبول أو رد ما لم تثبت دلائل قبوله أو رده منها إلا بعد التحقق ومعرفة الدليل، واطلاع على رأي العلماء من قبله.

المطلب الرابع: قوله تعالى: ﴿لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا ۗ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٧٣]:

جعل ابن عطية الآية تحتمل المعنيين: نفي السؤال

(١) المحرر الوجيز لابن عطية، (١٩٣/١).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب فضل قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ۝﴾(٢١/٤)، ح(٢٨١٤)

(٣) سورة الإسراء، الآية: (٨٦).

(٤) سورة الأعلى، الآية: (٦-٧).

(٥) انظر: جامع البيان، (٣٩٨/٢-٣٩٩).

(٦) الحجة في القراءات، (١٩٣/٢).

(٧) سورة الإسراء، الآية: (٨٦).

(٨) الحجة في القراءات، (١٩٣/٢).

(٩) انظر: البحر المحيط، (٥٥٢/١).

جملة، ونفي الإلحاف فقط، بينما يرى الزجاج وغيره أن المعنى نفي السؤال جملة.

جاء في المحرر الوجيز: "ذهب الطبري والزجاج وغيرهما إلى أن المعنى لا يسألون البتة، قال ابن عطية: والآية تحتمل المعنيين نفي السؤال جملة ونفي الإلحاف فقط"(١).

وجاء في معاني القرآن للزجاج: معنى: ﴿ لَا يَسۡـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلۡحَافٗا﴾: روي عن النبي (ﷺ) أنَّه قال: "من سأل وله قيمة أوقية قد أَلْحَفَ"(٢)، ومعنى "ألحَفَ" أي اشتمل بالمسْأَلَة، وهو مستغن عنها، واللِّحَافُ من هذا اشتقاقه لأنه يشْمَل الإنْسَان في التغطية؛ والمَعْنَى أنه ليس منهم سؤَال فيكون منهم إلحاف، كما قال امرؤ القيس:

على لاحِبٍ لا يُهْتدى بمَنارِهِ

إذا سافَه العَوْدُ النباطيُّ جَرْجَرا(٣)

المعنى ليس به منار فيهتدى بها، وكذلك ليس من هؤلاءِ سؤَال فيقع فيه إلحاف(٤).

التعليق:

على كون المعنى: (نفي السؤال جملة) فالتعفف صفة ثابتة لهم، لكن لتعففهم يحسبهم الجاهل –بفقرهم – أغنياء، وأما على المعنى الثاني فيكون (التعفف) داخلًا في المحسبة أي إنهم لا يظهر لهم سؤال بل هو قليل؛ و ابن عطية بارتضائه القولين جعل الآية محتملة المعنيين، وقال: "إن كان الزجاج أراد لا يكون منهم سؤال البتة، فذلك لا تعطيه الألفاظ التي بعد لا، وإنما ينتفي السؤال إذا ضبط المعنى من أول الآية على ما قدمناه، وإن كان أراد لا يكون منهم سؤال إلحاف فذلك نص الآية"(٥).

وقال الزمخشري: "المعنى أنهم إن سألوا سألوا بتلطف ولم يلحوا وقيل: هو نفى للسؤال والإلحاف جميعاً". (٦)

واستدرك ابن عطية على الزجاج– والذي وافق في ذلك الزمخشري(٧)– في استدلاله على قوله ببيت امرؤ القيس: [على لاحب لا يهتدى بمناره]، أي ليس ثم منار فلا يكون اهتداء، قائلا: (وأما تشبيهه الآية ببيت امرىء القيس فغير صحيح وذلك أن قوله [على لا حب لا يهتدى بمناره] ،وقوله الآخر [قف بالطلول التي لم يعفها القدم](٨)، وما جرى مجراه ترتيب يسبق منه أنه لا يهتدى بالمنار وإن كان المنار موجودًا، فلا ينتفي إلا بالمعنى الذي دخل عليه حرف النفي فقط، وكذلك ينتفي العفا وإن وجد القدم، وهذا لا يترتب في الآية؛ ويجوز أن يريد الشعراء أن الثاني معدوم فلذلك أدخلوا على الأول حرف النفي، إذ لا يصح الأول إلا بوجود الثاني، أي ليس ثم منار فإذًا لا يكون اهتداء بمنار، وليس ثم قدم فإذًا لا يكون عفا؛ وقوله تعالى: ﴿لَا يَسۡـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلۡحَافٗا﴾ لا يترتب فيه شيء من هذا لأن حرف النفي دخل على أمر عام للإلحاف وغيره، ثم خصص بقوله: ﴿إِلۡحَافٗا﴾ جزءًا من ذلك العام، فليس بعدم الإلحاف ينتفي السؤال(٩).

ومال السيوطي وابن عاشور لما قال به ابن عطية، يقول ابن عاشور: "تضمنت الآية نفي السؤال المقيد

(١) المحرر الوجيز لابن عطية، (٣٦٩/١).

(٢) أخرجه أبو داوود في سننه، كتاب الزكاة باب من يعطى من الصدقة وحد الغنى، ٣٤/٢، ح ١٦٢٨، أحمد في مسنده، في مسند المكثرين من الصحابة مسند أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، ١٩٧/١٧،ح ١١٠٤٤، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داوود، ٣٣٠/٥، ح١٤٤٠.

(٣) ديوان امرىء القيس ٩٦

(٤) معاني القرآن وإعرابه، (٣٥٧/١).

(٥) المحرر الوجيز لابن عطية، (٣٦٩/١).

(٦) الكشاف، (٣١٨/١).

(٧) انظر: الكشاف، (٣١٣/١).

(٨) ديوان زهير بن أبي سلمى، ١١٢

(٩) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية، (٣٦٩/١).

بالإلحاف أو المقيدون فيه بأنهم ملحفون- وذلك لا يفيد نفي صدور المسألة منهم- مع أن قوله:" يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف "يدل على أنهم لا يسألون أصلًا، وقد تأوله الزجاج والزمخشري بأن المقصود نفي السؤال ونفي الإلحاف معًا(١).

وقال السيوطي: "التقيد بالإلحاف يدل على وقوع السؤال قليلا جدا أو على وجه التلويح لا التصريح". (٢)

وحكى أبو حيان الأقوال في تفسيره. (٣)

وقد جاء استدراك ابن عطية على الزجاج في استدلاله بالشاهد الشعري، وتعليله صنيعه وتبيين طريقته في عدم ترتب ماجاء في الشاهد الشعري على ماجاء في الآية بكل تجرد.

المبحث الثاني

الاستدراكات الواردة في سورة آل عمران

وفيه ثمانية مطالب:

المطلب الأول: قوله تعالى: ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧]

جاء في المحرر:" ﴿مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾ هو الموصوف آنفا بـ ﴿مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ أي: التي فيها نظر وتحتاج إلى تأويل، فهذا الشبه الذي من أجله توصف بـ ﴿مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ إنما هو بينها وبين المعاني الفاسدة التي يظنها أهل الزيغ"(٤) وقال: "وذهب الزجاج إلى أن الإشارة بما تشابه منه إنما هي إلى وقت البعث الذي أنكره وفسر باقي الآية على ذلك، وهذا تخصيص لا دليل عليه" (٥).

التعليق:

الزجاج يرى أن ﴿مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾ هو إلى وقت البعث وفسر باقي الآية على ذلك يقول الزجاج: "معنى ابتغائهم تأويله أنهم طلبوا تأويل بعثهم وإحيائهم، فأعلم الله أن تأويل ذلك ووقتَه لا يعلمه إلا الله، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ﴾(٦) أي يوم يرون ما وعدوا به من البعث والنشور والعذاب"(٧).

واستدرك ابن عطية على قول الزجاج ولم يقبل به، وقال "ذهب الزجاج إلى أن الإشارة بما تشابه منه إنما هي إلى وقت البعث الذي أنكره، وفسر باقي الآية على ذلك، هذا-أيضًا- تخصيص لا دليل عليه" (٨)، وجعل ابن عطية المتشابه متنوعاً، فمنه ما لا يُعلم البتّة كأمر الروح وغيره، ومنه ما يُحمل على وجوه في اللغة، وأن المتشابه هو ما يحتاج إلى تأويل(٩).

يقول ابن جرير في الآية:" القول بأن "ابتغاء التأويل" الذي طلبه القوم من المتشابه، هو معرفة انقضاء المدة، ووقت قيام الساعة هو القول الذي قاله ابن عباس، والأولى بالصواب في الآية: أنهم طلبوا وأرادوا معرفة وقت هو جَاءٍ قبل مجيئه" (١٠).

وفسر القرطبي الآية بما فسرها به الزجاج، وأيد ذلك بقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُوا۟ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ

(١) انظر: التحرير والتنوير، (٧٦/٣).
(٢) انظر: نظم الدرر، (١٠٥/٤).
(٣) انظر: البحر المحيط، (٧٠٠/٢).
(٤) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية، (٤٠٤/١).
(٥) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية، (٤٠٤/١).
(٦) سورة الأعراف، الآية: (٥٣).
(٧) معاني القرآن وإعرابه، (٣٧٨/١).
(٨) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية، (٤٠٤/١).
(٩) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية، (٤٠٤/١).
(١٠) سورة الأعراف، الآية (٥٣).

فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ ۚ قَدْ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴾ (١)

وقال البغوي: تأويله:" تفسيره وعلمه، ودليله قوله تعالى: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴾(٢)، وقيل: ابتغاؤه عاقبته، وهو طلب أجل هذه الأمة من حساب الجمل، دليله قوله تعالى ﴿ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ (٣) أي عاقبة.

وقد أبان ابن عطية مسوغات نقده، وأبرز السبب الذي بنى عليه استدراكه، وبمقدار قوة تلك المسوغات، ووضوح السبب بمقدار ما تحصل الطمأنينة لاستداركه ورأيه؛ فما مال إليه ابن عطية هو أولى؛ لأنه يعم ولا يخص.

المطلب الثاني: قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ ۖ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [آل عمران: ٢٦] جاء في المحرر الوجيز:"اختلف النحويون في تركيب لفظة ﴿ ٱللَّهُمَّ ﴾ بعد إجماعهم على أنها مضمومة الهاء مشددة الميم المفتوحة، فمذهب البصريين (٤) أن أصلها (ياالله) فلما استعملت الكلمة بدون حرف النداء (يا)، جعلوا بدلًا عنه هذه الميم المشددة، والضمة في الهاء هي ضمة الاسم المنادى المفرد؛ ومذهب الكوفيين(٥) أن أصل ﴿ ٱللَّهُمَّ ﴾: (يا لله أم) أي: أم بخير، وأن ضمة الهاء هي ضمة الهمزة التي كانت في أم نقلت.

إلا أن الزجاج ردّ على هذا القول، وقال: "محال أن يترك الضم الذي هو دليل على نداء المفرد وأن تجعل في اسم الله ضمة (أم) هذا إلحاد في اسم الله تعالى"(٦).

يقول الزجاج: "أما إعراب ﴿ ٱللَّهُمَّ ﴾ فضم الهاء وفتح الميم، لا اختلاف فى اللفظ به بين النحويين، فأما العلة فقد اختلف فيها النحويون، فقال بعضهم: معنى الكلام يا الله أم بخير، وهذا إقدام عظيم؛ لأن كل ما كان من هذا الهمز الذي طرح فأكثر الكلام الإتيان به، يقال ويل أمه، وويلُ امه، والأكثر إثبات الهمز، ولو كان كما يقول لجاز اومم، واللَّه أم، وكان يجب أن تلزمه ياءُ النداءِ؛ لأن العرب تقول :يا الله اغفر لنا، ولم يقل أحد من العرب إلا اللهم، ولم يقل أحد يا اللهم. قال الله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالُوا۟ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ ﴾(٧)، وقال: ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (٨). فهذا القول يبطل من جهات: أحدها أن "يا" ليست في الكلام وأخرى أن هذا المحذوف لم يتكلم به على أصله كما نتكلم بمثله ، وأنه لا يقدم أمام الدعاءِ هذا الذي ذكره، وزعم أن الضمة التي في الهاءِ ضمة الهمزة التي كانت في أم، وهذا محال أن يترك الضم الذي هو دليل على النداءِ للمفرد، وأن يجعل في اللَّه ضمَة (أم)، هذا إلحاد في اسم اللَّه تعالى(٩)، وزَعمَ أن قولَنا: هلم مثل ذلك أن أصلها: هلْ ام- وإنما هِي لُم والهاءُ للتنبيه، وقال المحتج بهذا القول: أن "يا" قد يقال مع: ﴿ ٱللَّهُمَّ ﴾ فيقال: يَا اللَّهُم، ولا يروي أحد عن العرب هذا غيره، وليس يُعارَض الإجماع وما أتى به كتاب الله -تعالى- ووجد في جميع ديوان العرب

(١) سورة الكهف، الآية (٧٨).
(٢) سورة الإسراء، الآية (٣٥).
(٣) انظر: جامع البيان، (١٩٩/٦).
(٤) كسيبويه في الكتاب، (٢٥/١).
(٥) كالفراء في معاني القرآن، (٢٠٣/١).
(٦) المحرر الوجيز لابن عطية، (٤١٧/١).
(٧) سورة الأنفال، الآية: (٣٢).
(٨) سورة الزمر، الآية: (٤٦).
(٩) معاني القرآن وإعرابه، (٣٩٣/١).

بقول قائل أنشدني بعضهم، وليس ذلك البعض بمعروف ولا بمسمى، وقال الخليل وسيبويه وجميع النحويين الموثوقُ بعلمهم: أن ﴿ٱللَّهُمَّ﴾ بمعنى: يا الله، وأن الميم المشددة عوض من "يا"؛ لأنهم لم يجدوا ياءً مع هذه الميم في كلمة، ووجدوا اسم الله –جلَّ وعزَّ– مستعملاً بـ(يا) إذا لم يذكر الميم، فعلموا أن الميم من آخر الكلمة بمنزلة يا في أولها، والضمة التي في أولها ضمة الاسم المنادى في المفرد، والميم مفتوحة لسكونها وسكون الميم التي قبلها"(١). (٢)

التعليق:

استدرك ابن عطية على رأي الزجاج في أن القول بأن الضمة في الهاء في (اللهم) ضمة (أم) لا ضمة الاسم المنادى المفرد هو إلحاد في اسم الله تعالى(٣)، وقال: هذا غلو من الزجاج(٤)؛ "وهو كما قال إذ لا يصل هذا القول بهذا إلى أن يكون (إلحادا).

ولنا وقفة في بيان معنى الإلحاد: يقول الطبري عن ابن عباس في قوله تعالى:﴿ وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ أَسۡمَٰٓئِهِۦۚ سَيُجۡزَوۡنَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾ (٥) قال: (الإلحاد التكذيب، وقال آخرون: معنى ذلك يشركون).(٦)

ويذكر الطبري – رحمه الله – معنى الإلحاد فيقول: "الإلحاد في الدين وهو المعاندة بالعدول عنه والترك له".(٧)

وقال الراغب: "وألحد فلان مال عن الحق، والإلحاد ضربان: إلحاد إلى الشرك بالله، وإلحاد إلى الشرك بالأسباب، فالأول ينافي الإيمان ويبطله، والثاني: يوهن عراه ولا يبطله".(٨)

فلفظ الإلحاد يقتضي ميلاً عن شيء إلى شيء بباطل.(٩)

ويقول الإمام ابن القيم – رحمه الله – في تعريف الإلحاد في أسماء الله: "والإلحاد في أسمائه هو العدول بها وبحقائقها ومعانيها عن الحق الثابت لها"(١٠)، وقال أيضاً في بيان معنى هذا اللفظ: "الإلحاد في أسماء الله تارة يكون بجحد معانيها وحقائقها، وتارة يكون بإنكار المسمى بها، وتارة يكون بالتشريك بينه وبين غيره فيها".(١١)

وإن كان الزجاج يرى ما يراه ابن عطية في أن الضمة ضمة الاسم المنادى في المفرد إلا أنه يخالفه في نسبته الإلحاد لمن يرى أن الضم في (اللهم) ضمة (أم).

فابن عطية يرى أن معنى ﴿ٱللَّهُمَّ﴾: يا الله، والميم المشددة عوض من "يا" لأنه لم توجد في كلمة ياءً مع هذه الميم، ووُجِد اسم الله جلَّ وعزَّ مستعملاً بـ(يا) إذا لم تذكر الميم، فعُلِم أن الميم من آخر الكلمة بمنزلة يا في أولها، والضمة التي في أولها ضمة الاسم المنادى في المفرد، والميم مفتوحة لسكونها وسكون الميم التي قبلها.

يقول ابن الأنباري مؤيدًا رأي ابن عطية :" الصحيح ما ذهب إليه البصريون، وأما قول الكوفيين أن أصله (يا الله أمنا بخير) فهو فاسد؛ لأنه لو كان الأمر على ما ذهبوا إليه لما جاز أن يستعمل هذا اللفظ إلا فيما يؤدي إلى هذا المعنى، ولا شك أنه يجوز أن يقال اللهم العنه،

---

(١) معاني القرآن وإعرابه، (٣٩٤/١).

(٢) شروح الألفية عند قول ابن مالك:

وباضطرار خص جمع يا وأل ..... إلا مع الله ومحكى الجمل

والأكثر اللهم بالتعويض ..... وشذ يا اللهم في قريض

(٣) انظر: معاني القرآن، (٣٩٤/١).

(٤) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية، (٤١٧/١).

(٥) سورة الأعراف: ١٨٠.

(٦) انظر: جامع البيان، (٢٨٣/١٣).

(٧) انظر: جامع البيان، (٢٨٣/١٣).

(٨) انظر: المفردات ، ص٧٣٧

(٩) انظر: مجموع الفتاوى، (١٢ /١٢٤).

(١٠) بدائع الفوائد، (١٦٩/١)

(١١) الصواعق المرسلة (/٢١٧.)

اللهم اخزه، اللهم أهلكه". (١)

وابن عطية كان يرى رأي البصريين كسيبويه، حيث يقول سيبويه: "حذفت ياء النداء وعوض عنها بالميم".(٢)

ومال ابن عاشور في التحرير والتنوير إلى ما مال إليه سيبويه وقال: "وزعم الفراء أنّ اللهم مختزل من اسم الجلالة وجملة أصلها «يا الله أمّ»، أي أقبل علينا بخير، وكل ذلك تكلّف لا دليل عليه . (٣)

وقال ابن عاشور: "(اللهم) في كلام العرب خاص بنداء الله –تعالى –في الدعاء، ومعناه يا الله، ولما كثر حذف حرف النداء معه قال النحاة: إنّ الميم عوض من حرف النداء، يريدون أنّ لحاق الميم باسم الله في هذه الكلمة لما لم يقع إلاّ عند إرادة الدعاء صار غنيّاً عن جلب حرف النداء اختصاراً، وليس المراد أنّ الميم تفيد النداء. والظاهر أنّ الميم علامة تنوين في اللغة المنقول منها كلمة (اللَّهم) من عبرانية أو قحطانية وأنّ أصلها لاَ هُم مرداف إله. ويدل على هذا أنّ العرب نطقوا به هكذا في غير النداء. (٤) والله أعلم.

المطلب الثالث: قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ رَبِّ إِنِّى نَذَرْتُ لَكَ مَا فِى بَطْنِى مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّىٓ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٣٥﴾ ﴾ [آل عمران: ٣٥] ذكر ابن عطية اختلاف العلماء في العامل في قوله ﴿إِذْ قَالَتِ﴾، فذكر قول أبي عبيدة أن (إذ) لغو) وردّه، وذكر رأي المبرد والأخفش (أن المعنى اذكروا إذ قالت امراة عمران) وسكت عنه، وذكر رأي الزجاج واستدرك عليه بأنه على هذا القول يخرج عمران من الاصطفاء(٥).

وجاء في معاني القرآن وإعرابه للزجاج: "قال أبو عبيدة: معناه قالت امرأة عمران و﴿إِذْ﴾ لغو وكذلك: ﴿ وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ ﴾(٦) معناه: وقالت، وقال جميع النحويين: إن ﴿إِذْ﴾ يدل على ما مضى من الوقت فكيف يكون الدليل على ما مضى من الوقت لغواً، وهي اسم مع ما بعدها، وقال غير أبي عبيدة منهم أبو الحسن الأخفش، وأبو العباس محمد بن يزيد: المعنى اذكروا إذ قالت امراة عمران، والمعنى عندي – والله أعلم– غير ما ذهبت إليه هذه الجماعة وإنما العامل في

﴿إِذْ قَالَتِ﴾ معنى الاصطفاءِ –المعنى والله أعلم– واصطفى آل عمران ﴿ إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ رَبِّ إِنِّى نَذَرْتُ لَكَ مَا فِى بَطْنِى مُحَرَّرًا ﴾، واصطفاهم ﴿ وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ﴾.

فذكر (ٱصْطَفَىٰكِ) يدل على ما وصفنا"(٧).

التعليق:

انتقاد ابن عطية واستدراكه على الزجاج بأن قول الزجاج متضمن نفي الارتباط بالاصطفاء، ويقطع وشيجته، والحق أنه لا يلزم بهذا القول خروج عمران من الاصطفاء؛ لأن معنى الاصطفاء يشمل آل عمران، وعمران هو منهم؛ والعلم عند الله، كما في قول بعض المفسرين:

قال البغوي: " قيل: أراد بآل إبراهيم وآل عمران إبراهيم عليه السلام وعمران أنفسهما" (٨)

(١) أسرار العربية، (١٧٦).
(٢) الكتاب، (٢٥/١).
(٣) انظر: التحرير والتنوير، (٢١٢/٣).
(٤) انظر: التحرير والتنوير، (٢١٢/٣).
(٥) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية، (٤٢٤/١).
(٦) سورة آل عمران، الآية: (٤٢).
(٧) معاني القرآن وإعرابه، (٤٠٠/١).
(٨) معالم التنزيل، (٢٩/٢)

وقال الرازي: " قيل: المراد عمران والد موسى وهارون، فيكون المراد من آل عمران موسى وهارون وأتباعهما من الأنبياء".(١)

وقال القاسمي: "اصطفى: (آل عمران) إذ جعل فيهم عيسى عليه الصلاة والسلام" (٢)

وكل هذه الأقوال تشير إلى أن عمران يدخل في الاصطفاء.

المطلب الرابع: قوله تعالى: ﴿ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [آل عمران: ٤٢] قال الزجاج: "وقالوا في طَهَّرَكِ من الحيضِ والنفاس، ومعنى طَهَّرَكِ –والله أعلم– أي جعلك طاهرة من سائر الأدناس، إلا أنَّ الأول قد جاءَ في التفسير" (٣).

استدرك ابن عطية ما ذكره الزجاج على صيغة التضعيف، وأبان ضعفه وصرح بذلك فقال: "هذا القول يحتاج إلى سند قوي وما أحفظه" يعني بذلك قول الزجاج "قد جاء في التفسير أن معناه: طهرك من الحيض والنفاس" (٤).

التعليق:

أن ما استدركه ابن عطية على ماذكره الزجاج هو حقيقة ليس قولا للزجاج، وإنما حكاه الزجاج عن بعض كتب التفسير(٥)، وهو مجرد ناقل له نقلا لم يحتمل التأييد، بل أبان ما يرتضيه في تفسير قوله تعالى(وَطَهَّرَكِ): أي: من سائر الأدناس) وهو ما يستقيم مع سياق الآية، إذ انتضمت في بيان خصائصها التي منها :الاصطفاء والتطهير من الأدناس.

المطلب الخامس: قوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [آل عمران: ٧٥] قال الزجاج: "معنى: (قائماً)، أي إلا بدوامك قائماً على اقتضاء دينك"(٦).

وذكر ابن عطية قولين في الآية، قول الزجاج وقتادة ومجاهد: قائما على اقتضاء دينك، وذكر قول السدي وغيره: قائمًا على رأسه على الهيئة المعروفة؛ واستدرك على الزجاج ومن وافقه بأن المفهوم من قولهم هذا أنواع الاقتضاء من الحفز والمرافعة إلى الحكام، وعلى هذا التأويل لا تراعى هيئة هذا الدائم –الذي توحي به الآية–، بل اللفظة من قيام المرء على أشغاله أي اجتهاده فيها.

ومال إلى قول السدي ومن معه، ونسبه إلى جماعة من الفقهاء، وقال: المعنى قائما على رأسه على الهيئة المعروفة، وتلك نهاية الحفز؛ لأن معنى ذلك أنه في صدر شغل آخر يريد أن يستقبله(٧).

التعليق:

أن ما استدركه ابن عطية على الزجاج فيه نظر، والصواب ما ذكره الزجاج، لأن حقيقة اقتضاء الدائن وطلبه لدينه لايستلزم منه القيام على رأس المدين طوال الوقت وعلى مر الأيام، بل ولا يعقل في كل حال، فلا يُقبل عُرفا أن يقف على رأسه حال نومه أو حال قضاه حاجته، والمقصود من الآية التعبير بالكناية عن الإلحاح والحفز والمرافعة للحكام في المطالبة بالدين.

المطلب السادس: قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ

(١) مفاتيح الغيب، (٢٠٢/٨)

(٢) محاسن التأويل، (٣٠٩/٢).

(٣) معاني القرآن وإعرابه، (٤١٠/١).

(٤) المحرر الوجيز لابن عطية، (٤٣٣/١).

(٥) هو تفسير منقول عن ابن عباس والسدي، كما في زاد المسير لابن الجوزي، (٢٩٥/١)

(٦) معاني القرآن وإعرابه، (٤٣٣/١).

(٧) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية، (٤٥٨/١).

وَتَسۡوَدُّ وُجُوهٞۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسۡوَدَّتۡ وُجُوهُهُمۡ أَكَفَرۡتُم بَعۡدَ إِيمَٰنِكُمۡ فَذُوقُواْ ٱلۡعَذَابَ بِمَا كُنتُمۡ تَكۡفُرُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٦] قال ابن عطية: والعامل في قوله: (يَوۡمَ) الفعل الذي تتعلق به اللام، في قوله: (تح تخ تم) وقال الزجاج: تقديره ويثبت لهم عذاب عظيم. أي: (يثبت لهم العذاب ذلك اليوم)[١].

قال ابن عطية: "وذلك ضعيف من جهة المعنى؛ لأنه يقتضي أن عظم العذاب في ذلك اليوم.

التعليق:

ضعّف ابن عطية هذا الرأي الذي مال إليه الزجاج؛ لأنه يقتضي أن يكون عظم العذاب في ذلك اليوم، وقال:"ذلك ضعيف من جهة المعنى؛ لأنه يقتضي أن عظم العذاب في ذلك اليوم"[٢].

وما ذهب إليه الزجاج هو ما اختاره ابن جرير[٣] وقال: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ١٠٥ يَوۡمَ تَبۡيَضُّ وُجُوهٞ وَتَسۡوَدُّ وُجُوهٞ﴾[٤].

وما ذهب إليه ابن جرير والزجاج صواب في معنى الآية، ولا معنى لتضعيفه بسبب كون عظم العذاب في ذلك اليوم –كما حكى ابن عطية–، بل هو بيان لعظم العذاب ذلك اليوم، ولا ينافي غيره.

ولو افترضنا ما قاله الزجاج من كون عظم العذاب يكون فقط في ذلك اليوم، فهذا ما يؤيده سياق الآية أنه اليوم الذي تبيض فيه وجوه وتسودُّ وجوه؛ فلا عبرة باستدراك ابن عطية على الزجاج كون العذاب إنما يعظم يوم القيامة.

المطلب السابع: قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُ ١٠٩ ﴾ [آل عمران: ١٠٩] ذكر الطبري والزجاج أن بعض البصريين جعل قوله تعالى ﴿ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُ ﴾ –فأظهر الاسم ولم يقل [إليه]– كما قال الشاعر:

لا أرى الموت يسبق الموت شيء

نغص الموت ذا الغنى والفقيرا[٥]

وما جرى مجراه؛ وحكى الزجاج أن العرب تفعل ذلك إرادة تفخيم الكلام، والتنبيه على عظم المعنى، وقال: "إعادة اسم الله أفخم وأوكد، والعرب إذا جرى ذكر شيء مفخم أعادوا لفظه مظهراً غير مضمر"[٦].

واستدرك هذا الرأي ابن عطية، وجعل الآية تشبه البيت في قصد فخامة النظم، وتفارقه من حيث إنّ الآية جملتان مفترقتان في المعنى، ولو تكررت جمل كثيرة على هذا الحد لحسن فيها كلها إظهار الاسم، ولم يكن العرف الاستعاضة عن الاسم بالضمير، وأما البيت وما أشبهه فالضمير فيه هو العرف، إذ الكلام في معنى واحد، ولا يجوز إظهار الاسم إلا في المعاني الفخمة في النفوس من التي يؤمن فيها اللبس على السامع[٧].

التعليق:

ما رآه ابن عطية له وجاهته، إذ لو تكررت جمل كثيرة أكثر من هذا الحد لحسن فيها جميعها إظهار الاسم، لتعدد المعاني، ولم يكن العرف الاستعاضة عن الاسم بالضمير –كما حكى الزجاج–. فصحة استدراك ابن عطية متوقفة على معرفته بالأسس التي استند عليها وردَّ بها الأقوال المستدرك عليها، وعلى حسن تصوره للأصول التي تأسست عليها المعاني، وإحاطته بأمور

(١) معاني القرآن وإعرابه، (٤٥٣/١).
(٢) المحرر الوجيز لابن عطية، (٤٨٧/١).
(٣) انظر: جامع البيان ٢٦٤/٤
(٤) سورة آل عمران، الآيات: (١٠٥ – ١٠٦).
(٥) ديوان عدي بن زيد، ٦٥، خزانة الأدب، ٣٨٣/١.
(٦) معاني القرآن وإعرابه، (٤٥٦/١).
(٧) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية، (٤٨٨/١).

اللغة.

وكان رأي ابن عطية مستندًا على ما مال إليه أبوحيان، حيث يقول: (وتكرير اسم الجلالة ثلاث مرات في الجمل الثلاث التي بعد الأولى بدون إضمار للقصد إلى أن تكون كل جملة مستقلة الدلالة بنفسها، غير متوقفة على غيرها، حتى تصلح لأن يتمثل بها، وتستحضرها النفوس وتحفظها الأسماع. التكرار في لفظ الله، ومحسنه: أنه في جمل متغايرة المعنى، والمعروف في لسان العرب إذا اختلفت الجمل أعادت المظهر لا المضمر؛ لأن في ذكره دلالة على تفخيم الأمر وتعظيمه، وليس ذلك نظير:

لا أرى الموت يسبق الموت شيء

نغص الموت ذا الغنى والفقيرا[١]

لاتحاد الجملة" [٢].

ويقول ابن عاشور تأكيدًا لهذا: تكرار اسم الجلالة ثلاث مرات في الجمل الثلاث التي بعد الأولى بدون إضمار للقصد إلى أن تكون كل جملة مستقلة الدلالة بنفسها، غير متوقفة على غيرها، حتى تصلح لأن يتمثل بها، وتستحضرها النفوس وتحفظها الأسماع. [٣]

المطلب الثامن: قوله تعالى: ﴿ صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ ۚ وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ وَلَٰكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ [آل عمران: ١١٧] جمهور المفسرين [٤] أن الصر هو البرد، وذهب الزجاج وغيره أنه صوت النار التي في الريح، وقال: "فالصر صوت لهيب النار، وهذا غير مُمْتَنع"[٥].

(١) ديوان عدي بن زيد، ٦٥.

(٢) انظر: البحر المحيط، (٢٩٩/٣).

(٣) انظر: التحرير والتنوير، (٤٨/٤).

(٤) انظر: جامع البيان، ابن جرير، (١٣٦/٧)، الكشاف، الزمخشري، (٤٠٤/١) معالم التنزيل، البغوي، (٩٤/٢)،تفسير ابن كثير،(٩١/٢).

(٥) معاني القرآن وإعرابه، (٤٦١/١).

وقال ابن عطية: الصر نفس جهنم الذي في الزمهرير يحرق نحوًا مما تحرق النار[٦].

التعليق:

ذكر ابن عطية الأقوال السابقة، وخرج برأي يوضح قول الزجاج ويزيل عنه اللبس، فقال: الصر نفس جهنم الذي في الزمهرير يحرق نحوًا مما تحرق النار[٧]؛ والآية ترد بهذه المعاني جميعها، فلا تعارض بينها.

وابن عطية باستدراكه هنا أبان معالم الأقوال ومقاصدها، وكان قادرا على الموازنة بين الأقوال، والانتقاء منها، وتوضيح ما يحتاج إلى توضيح منها.

الخاتمة

وفي الختام، بعد أن وفقني الله –تعالى– لإتمام هذا البحث، أذكر أهم النتائج التي توصلت لها، سائلة الله التوفيق والسداد:

- أن الإمام ابن عطية من أئمة التفسير الذين لهم اهتمام بالموازنة والاختيار بين الأقوال في اللغة والتفسير، ولهم عناية بالغة بالاستدراك.
- اعتدال ابن عطية في موقفه من الزجاج في استدراكه عليه بلا تعصب ولا تجني.
- تعدد أغراض استدراكات ابن عطية على الزجاج ما بين الرد والتصحيح، والإضافة والإكمال، والإشارة لما هو (أولى)، فليس له طريقة واحدة في استدراكاته.
- ذكر ابن عطية للشواهد الشعرية في بعض استدراكاته اللغوية على الزجاج.
- أن كتاب (معاني القرآن للزجاج) من أهم مصادر ابن عطية اللغوية في تفسيره.
- القيمة العلمية العالية لاستدراكات ابن عطية على الزجاج، كون كتابهما من المراجع الأصيلة

(٦) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية، (٤٩/١).

(٧) انظر: السابق نفسه.

للمفسرين واللغويين وطلبة العلم.

وبعد، هذا ما يسّر الله ذكره، وأعان على تقييده، والحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات، وأستغفر الله من الخلل والتقصير، وأسأله أن يزيدنا علما وتقىً وخشية.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

المراجع

القرآن الكريم.

استدراكات ابن عطية في المحرر الوجيز على الطبري في جامع البيان عرضاً ودراسة، لشايع بن عبده بن شايع الأسمري، الناشر: الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

استدراكات السلف في التفسير في القرون الثلاثة الأولى دراسة نقدية مقارنة، رسالة ماجستير، إعداد نايف بن سعيد الزهراني، إشراف عبد الله بن علي الغامدي، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

استدراكات السمين الحلبي في الدر المصون على ابن عطية في القراءات والتفسير وإعراب القرآن جمعًا ودراسة، رسالة: ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – كلية أصول الدين – قسم القرآن وعلومه، إعداد: هنادي بنت عبد العزيز ابن أحمد الموسى، إشراف: د نور محمد علي مكاوي، الأستاذ المساعد بقسم القرآن وعلومه، العام الجامعي: ١٤٣٣-١٤٣٤هـ.

أسرار العربية، لعبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري (ت ٥٧٧هـ)، الناشر: دار الأرقم بن أبي الأرقم، الطبعة: الأولى ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

الأصول في النحو، لأبي بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج (ت ٣١٦هـ)، المحقق: عبد الحسين الفتلي، الناشر: مؤسسة الرسالة، لبنان – بيروت.

الأعلام، لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت١٣٩٦هـ)، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر، ٢٠٠٢م.

إنباه الرواة على أنباه النحاة، لجمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي (ت٦٤٦هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار الفكر العربي – القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٢م.

البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، المحقق: صدقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر – بيروت، (د.ط ، د. ت).

بدائع الفوائد، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان،(د.ط ، د. ت).

البداية والنهاية، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت٧٧٤ هـ)، الناشر: مطبعة السعادة – القاهرة، (د.ط ، د. ت).

بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، لأحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة، أبو جعفر الضبي (ت ٥٩٩هـ)، الناشر: دار الكاتب العربي – القاهرة، ١٩٦٧م.

بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لعبدالرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: المكتبة العصرية، لبنان – صيدا، (د.ط ، د. ت).

البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، لمجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، الناشر: دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع،

الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.
تاريخ الأدب العربي، للدكتور شوقي ضيف، الناشر: دار المعارف – مصر، الطبعة: الأولى، ١٩٦٠ – ١٩٩٥م.
تاريخ بغداد، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
التسهيل لعلوم التنزيل، لأبي القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (ت ٧٤١هـ)، المحقق: الدكتور عبد الله الخالدي، الناشر: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٦هـ.
التعريفات، لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.
تفسير ابن عطية المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، مقدمة المحقق: مجد أحمد مكي، دار ابن حزم، الرياض.
تفسير أسماء الله الحسنى، لإبراهيم بن السري بن سهل، أبي إسحاق الزجاج (ت٣١١هـ)، المحقق: أحمد يوسف الدقاق، الناشر: دار الثقافة العربية، (د.ط ، د. ت).
تفسير القرآن، لأبيي المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (ت ٤٨٩هـ)، المحقق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، الناشر: دار الوطن، الرياض – السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.
تهذيب اللغة، لمحمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبي منصور (ت ٣٧٠هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م.
توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم، لمحمد بن عبد الله (أبي بكر) بن محمد ابن أحمد بن مجاهد القيسي الدمشقي الشافعي، شمس الدين، الشهير بابن ناصر الدين (ت ٨٤٢هـ)، المحقق: محمد نعيم العرقسوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٣م.
التوقيف على مهمات التعاريف، لزين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (ت ١٠٣١هـ)، الناشر: عالم الكتب، عبد الخالق ثروت- القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر، محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ – ٣١٠هـ)، توزيع: دار التربية والتراث – مكة المكرمة، (د.ط ، د. ت).
الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
جمهرة اللغة، لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت ٣٢١هـ)، المحقق: رمزي منير بعلبكي، الناشر: دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٨٧م.
الحجة للقراء السبعة، لأبي علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسيّ الأصل، (ت ٣٧٧هـ)، بتحقيق: بدر الدين قهوجي – بشير جويجابي، راجعه ودققه: عبد العزيز رباح – أحمد يوسف الدقاق، الناشر: دار

المأمون للتراث – دمشق / بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٣ هـ – ١٩٩٣م.

الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت ٣٩٢هـ)، الناشر: الهيئة المصرية، العامة للكتاب، الطبعة: الرابعة.

الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لإبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (ت ٧٩٩هـ)، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، الناشر: دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.

ديوان زهير بن أبي سلمى، تحقيق علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٨م، الطبعة الأولى.

ديوان عدي بن زيد العبادي، تحقيق محمد جبّار، شركة دار الجمهورية للنشر والطبع، بغداد، ١٣٨٥هـ،١٩٦٥م.

سير أعلام النبلاء، لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، تقديم: بشار عواد معروف، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.

شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لعبدالحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي، أبو الفلاح (ت ١٠٨٩هـ)، حققه: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، الناشر: دار ابن كثير، دمشق – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.

شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، لابن عقيل عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري (المتوفى: ٧٦٩هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار التراث – القاهرة، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه، الطبعة: العشرون ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م.

الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، لأبي القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال (ت٥٧٨هـ)، عني بنشره وصححه وراجع أصله: السيد عزت العطار الحسيني، الناشر: مكتبة الخانجي، الطبعة: الثانية، ١٣٧٤هـ – ١٩٥٥م.

الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، المحقق: علي بن محمد الدخيل الله، الناشر: دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية–الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ.

طبقات المفسرين العشرين، لعبدالرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، المحقق: علي محمد عمر، الناشر: مكتبة وهبة – القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣٩٦هـ.

طبقات المفسرين للداوودي، لمحمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداوودي المالكي (ت٩٤٥هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت.

طبقات المفسرين، لأحمد بن محمد الأدنهوي من علماء القرن الحادي عشر (ت١١هـ)، المحقق: سليمان بن صالح الخزي، الناشر: مكتبة العلوم والحكم – السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ– ١٩٩٧م.

طبقات النحويين واللغويين (سلسلة ذخائر العرب)، لمحمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الزبيدي

الأندلسي الإشبيلي، أبو بكر (ت ٣٧٩هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الثانية، الناشر: دار المعارف.

فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر أبو الفضل، المتوفى (٨٥٢ هـ)، رقّم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، الناشر: دار المعرفة – بيروت، ١٣٧٩م.

فهرس ابن عطية، لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت٥٤٢هـ)، المحقق: محمد أبو الأجفان [ت ١٤٢٧هـ]– محمد الزاهي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان الطبعة: الثانية، ١٩٨٣م.

فوات الوفيات، لمحمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاكر بن هارون بن شاكر الملقب بصلاح الدين (ت ٧٦٤هـ)، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٧٣م.

القاموس المحيط، لمجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (ت ٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م.

الكامل في التاريخ، لأبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبدالواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ–١٩٩٧م.

الكتاب، لعمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبي بشر، الملقب بـ(سيبويه)(ت ١٨٠هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م.

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لمصطفى بن عبد الله، الشهير بـ(حاجي خليفة) وبـ (كاتب جلبي)، علق حواشيه، ورتب الذيول عليه: محمد شرف الدين يالتقيا (المدرس بجامعة إسطنبول) والمعلم رفعت بيلكه الكليسي، طبع: وزارة المعارف التركية – إسطنبول، بين عامي ١٩٤١ – ١٩٤٣م.

الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي (ت ١٠٩٤هـ)، المحقق: عدنان درويش – محمد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت.

اللباب في تهذيب الأنساب، لعز الدين ابن الأثير الجزري (ت٦٣٠هـ)، الناشر: دار صادر – بيروت، ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م.

لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت ٧١١هـ)، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، الناشر: دار صادر – بيروت، الطبعة: الثالثة – ١٤١٤هـ.

مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم رحمه الله وساعده: ابنه محمد وفقه الله، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف – المدينة المنورة – السعودية، عام النشر: ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٤م.

المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت ٥٤٢هـ)، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى – ١٤٢٢هـ.

المزهر في علوم اللغة وأنواعها، لعبدالرحمن بن أبي

بكر، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، المحقق: فؤاد علي منصور، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.

مطلع الأنوار ونزهة البصائر والأبصار، لأبي عبد الله بن عسكر، أبي بكر بن خميس، تقديم وتخريج وتعليق: الدكتور عبد الله المرابط الترغي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م.

معاني القرآن، لأبي زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء (ت ٢٠٧هـ)، المحقق: أحمد يوسف النجاتي / محمد علي النجار / عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، الناشر: دار المصرية للتأليف والترجمة – مصر، الطبعة: الأولى.

معاني القرآن وإعرابه، لإبراهيم بن السري بن سهل، أبي إسحاق الزجاج (ت٣١١هـ)، المحقق: عبد الجليل عبده شلبي، الناشر: عالم الكتب – بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

معجم أصحاب القاضي أبي علي الصدفي، لابن الأبار، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي (ت ٦٥٨هـ)، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية – مصر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م.

معجم البلدان، لشهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت٦٢٦هـ)، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٩٩٥م.

معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، الناشر: مكتبة المثنى – بيروت، دار إحياء التراث، العربي – بيروت.

معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني أبو الحسين الرازي، (المتوفى: ٣٩٥هـ) المحقق: عبد السلام محمد هارون الناشر: دار الفكر عام النشر: ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م.

المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (ت ٥٠٢هـ)، المحقق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية – دمشق بيروت، الطبعة: الأولى – ١٤١٢ هـ.

المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات، محمد عبدالرحمن المغراوي، مؤسسة الرسالة – دار القرآن، ١٤٢٠ – ٢٠٠٠.

المفصل في صنعة الإعراب، لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت ٥٣٨هـ)، المحقق: د. علي بو ملحم، الناشر: مكتبة الهلال – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٣م.

منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم، لعبد الوهاب عبد الوهاب فايد، الناشر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٣هـ – ١٩٧٣م.

الموسوعة الفقهية الكويتية، صادر عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت، عدد الأجزاء: ٤٥، الطبعة: (من ١٤٠٤ – ١٤٢٧هـ)، الأجزاء ١ – ٢٣: الطبعة الثانية، دار السلاسل – الكويت، الأجزاء ٢٤ – ٣٨: الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة – مصر، الأجزاء ٣٩ – ٤٥: الطبعة الثانية، طبعة الوزارة.

النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ليوسف الظاهري الحنفي، أبي المحاسن، جمال الدين (ت٨٧٤هـ)، الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر.

النشر في القراءات العشر، لشمس الدين أبي الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت٨٣٣هـ)، المحقق: علي محمد الضباع (المتوفى ١٣٨٠ هـ)، الناشر: المطبعة التجارية الكبرى.

نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، لإبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي

(ت ٨٨٥هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، لإسماعيل باشا البغدادي (ت١٣٩٩هـ)، الناشر: طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها، اسطنبول، ١٩٥١م.
وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت ٦٨١هـ)، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر – بيروت، – الطبعة: ١، ١٩٧١م.

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية
Jazan University Journal of Human Sciences (JUJHS)

معوقات استخدام الواقع المعزز لمتعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها

زياد عبدالله الغفيلي [١]، علي محمد الجديع [٢]
[١،٢] قسم المناهج وطرق التدريس، كلية التربية، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية

Obstacles of Using Augmented Reality Faced by Learners of Arabic as a Second Language

Ziyad Abdullah Alghofaili [1], Ali Mohammed Aljodea [2]
[1,2] Department of Curriculum and Instruction, College of Education, King Saud University, Kingdom of Saudi Arabia

DOI	RECEIVED الاستلام	Edit التعديل	ACCEPTED القبول
https://doi.org/10.37575/h/edu/22002	2023/12/28	2024/02/25	2024/03/26
NO. OF PAGES عدد الصفحات	YEAR سنة العدد	VOLUME رقم المجلد	ISSUE رقم العدد
21	2024	3	12

الملخص:

في إطار السعي لفهم التحديات المتعلقة بدمج تقنيات الواقع المعزز في العملية التعليمية، تم إجراء هذه الدراسة الوصفية المسحية على تحليل العقبات التي تواجه استخدام الواقع المعزز في تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها. اعتمدت على استبيان مفصل يتألف من ٢٩ بندًا، موزعة على ثلاثة محاور رئيسية، وجُمعت البيانات من ٨٢ طالبًا يمثلون تنوعًا ثقافيًا ولغويًا. وقد كشفت نتائج الدراسة عن وجود عدة معوقات تقنية، حيث تراوحت المتوسطات الحسابية لمحور المشكلات التقنية بين ٣.٦٢ و٣.٨٢ على مقياس ليكرت الخماسي. تم التأكيد على الحاجة إلى خبرة تقنية عالية ودعم فني متخصص كأهم التحديات، مما يستدعي تصميم واجهات مستخدم سهلة الاستخدام وتحسين الدعم الفني. كما تناولت الدراسة المعوقات المتعلقة بخصائص اللغة العربية مثل تداخل اللهجات وتشابه الأحرف؛ حيث سُجل متوسط حسابي يبلغ ٣.٦٦، مشيرًا إلى ضرورة تطوير مواد تعليمية تتناول هذه التحديات بشكل مباشر. من ناحية أخرى، أظهر المشاركون تجاوبًا إيجابيًا مع تجربة الواقع المعزز بشكل عام، مع متوسط حسابي ٣.٨٨ ووزن نسبي ٧٧.٧٪؛ مما يبرز إمكانيات الواقع المعزز الواعدة في تعزيز تجربة التعلم وزيادة الدافعية والفهم لدى المتعلمين. وأخيرًا، أوصت الدراسة بالتركيز على تحسين البنية التحتية التقنية بالمؤسسات التعليمية، وتوفير موارد تعليمية متطورة تدمج تقنيات الواقع المعزز بكفاءة، مع مراعاة التحديات الفنية واللغوية المحددة.

الكلمات المفتاحية: معوقات، تحديات، الواقع المعزز، تقنيات التعليم، تعليم اللغة الثانية، تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.

Abstract:

In the quest to understand the challenges associated with integrating augmented reality technologies into the educational process, this descriptive survey study was conducted to analyze the obstacles faced in using augmented reality in teaching Arabic to non-native speakers. It relied on a detailed questionnaire consisting of 29 items, distributed across three main axes, and data were collected from 82 students representing cultural and linguistic diversity. The study's results revealed several technical obstacles, with the average scores for the technical problems axis ranging from 3.62 to 3.82 on a five-point Likert scale. A high level of technical expertise and specialized technical support were highlighted as the most significant challenges, necessitating the design of user-friendly interfaces and improved technical support. The study also addressed obstacles related to the characteristics of the Arabic language, such as dialect overlap and letter similarities; an average score of 3.66 was recorded, indicating the need to develop educational materials that directly address these challenges. On the other hand, participants responded positively to the augmented reality experience overall, with an average score of 3.88 and a relative weight of 77.7%; highlighting the promising potential of augmented reality in enhancing the learning experience and increasing motivation and understanding among learners. Finally, the study recommended focusing on improving the technical infrastructure in educational institutions, providing advanced educational resources that efficiently integrate augmented reality technologies, while considering the specific technical and linguistic challenges.

Keywords: Obstacles, Challenges, Augmented Reality, Educational Technologies, Second Language Teaching, Teaching Arabic to Non-Native Speakers.

المقدمة:

في العقود الأخيرة، أصبحت التقنية رافدًا أساسيًا في ميادين الحياة المختلفة، ولا سيما في مجال التعليم. لاسيما في العصر الرقمي الحالي –الذي يتقدم بشكل مستمر– حدثت ثورة حقيقية في نقل المعرفة وكيفية التفاعل مع المحتوى التعليمي. ومن بين أبرز التقنيات في هذا المجال: الواقع المعزز (Augmented reality) يعرف بأنه عبارة عن تحميل ودمج الأجسام الافتراضية

على صور العالم الحقيقي (الفيديو، الصوت، الصورة الفوتوغرافية، نماذج ثلاثية الأبعاد، وغيرها) (Tekedere & Goke, 2016). ويعود تاريخ ظهور الواقع المعزز، الذي طُور أساسًا على يد إيفان ساذرلاند، حيث تمثل تقنية تجمع بين العناصر الرقمية والبيئة الواقعية، وتم تقديم مصطلح الواقع المعزز في التسعينيات، مما مهد الطريق لتطورات لاحقة أدت إلى تطبيقات متعددة في مجالات مثل الصناعة، الترفيه، والتعليم. (Ozcelik et al., 2022).

تُعتبر تقنية الواقع المعزز من التقنيات الرائدة التي تدمج بيئة المستخدم الواقعية بعناصر التعلم الرقمية، مما يسهم في تعزيز العملية التعليمية بطريقة تفاعلية وجذابة. هذه التقنية، التي تُمكن من تصميم بيئات تعلم متقدمة تحاكي الواقع، لا تقتصر فائدتها على تعزيز فهم المفاهيم المجردة فحسب، بل تُسهم أيضًا في تطوير مهارات الطلاب في تنفيذ المهام العملية بكفاءة أعلى وبمخاطر أقل للخطأ في التطبيقات الواقعية (سالم، ٢٠١٠).

في الآونة الأخيرة، أثارت تطبيقات الواقع المعزز اهتمامًا متزايدًا من الباحثين والمتخصصين في مجال تعليم اللغات الأجنبية، مسهمة بشكل كبير في تطوير عملية التعليم والتعلم. هذا التطور التقني فتح آفاقًا جديدة في أساليب وطرائق التدريس، وخصوصًا في تعليم اللغة العربية التي تُعد لغة قومية ودينية للشعوب العربية والمسلمين حول العالم (عبدالسلام، ٢٠٢٠). وعلى الرغم من الجهود المبذولة في استخدام التقنيات التربوية الحديثة لتيسير تعلم العربية لغير الناطقين بها، إلا أن هناك حاجة ملحة لاستكشاف التحديات التي تعيق هذه العملية، وما تزال مكانة تعليم اللغة العربية بحاجة إلى مزيد من التطوير مقارنة بلغات عالمية أخرى (سالم، ٢٠١٩).

مع الزيادة الملحوظة في الإقبال على تعلم اللغة العربية للناطقين بغيرها، تبرز الحاجة إلى مزيد من البحث في المعوقات التي تواجه المتعلمين في هذا المجال (أبو عشمة، ٢٠١٨). لاسيما أن اللغة العربية تتميز بثرائها الثقافي وتعقيدها اللغوي، مما يجعل تعلمها تحديًا مميزًا، خاصة فيما يتعلق بقواعدها النحوية والصرفية. في هذا السياق، يقدم الواقع المعزز فرصًا فريدة لتعزيز التعلم من خلال تجارب تفاعلية وغامرة، ولكن استخدام هذه التقنية في تعليم العربية لا يخلو من التحديات.

مشكلة البحث:

في السعي لفهم التأثير العميق للتقنيات الحديثة على العملية التعليمية، يبرز الواقع المعزز كأداة قوية تقدم إمكانيات لا محدودة لتعزيز التعلم وجعله أكثر تفاعلية وجاذبية. الواقع المعزز، بفضل قدرته على دمج العناصر الافتراضية مع الواقع الفعلي بطريقة سلسة، يقدم طرقًا جديدة للتعلم تتجاوز الأساليب التقليدية، مما يساعد على تحسين التحصيل الدراسي. تؤكد العديد من الدراسات (الشهري ٢٠٢٣؛ الغامدي والزهراني، ٢٠٢٣؛ عبدالسلام، ٢٠٢٠؛ Denning et al.,2014) إلى أن استخدام الواقع المعزز في التعليم يسهم بشكل كبير في تحسين التحصيل الدراسي وزيادة مستوى التفاعل والمشاركة من قبل الطلاب. يتجاوز الواقع المعزز مجرد كونه أداة لتقديم المعلومات، حيث يفتح آفاقًا جديدة للتعليم التفاعلي، ممكنًا الطلاب من استكشاف المفاهيم العلمية بأسلوب غامر ومباشر. هذا التكامل بين العناصر التعليمية والتقنية المتقدمة يعزز من تجربة التعلم الشاملة، مما يدعم التعلم المستقل ويحفز مهارات التفكير ويسهم في تطوير مهارات التواصل والتعاون بين الطلاب. بالتالي، ولا يقتصر دور الواقع المعزز على تحسين النتائج التعليمية فحسب، بل يسهم أيضًا في إعداد الطلاب بشكل أفضل

لمواجهة تحديات العصر الرقمي من خلال توفير بيئة تعليمية متكيفة.

انطلاقًا من التأثير الجوهري للواقع المعزز في إثراء العملية التعليمية عبر مختلف التخصصات، يبرز الواقع المعزز كأداة محورية توفر بيئة غنية ومتعددة الأبعاد لتعلم اللغة كما أكدت العديد من الدراسات (العبدالله ، ٢٠١٨؛ غالب ونوردين، ٢٠١٨؛ عياشى، ٢٠١٨؛ Asbulah et al., 2022; Ouali et al., 2023; Sahrim et al., 2023) إلى دور الواقع المعزز في تعزيز وتطوير مستوى الطلاب في تعلم اللغة العربية، حيث يتميز الواقع المعزز بقدرته على توفير بيئات تعليمية غامرة وتفاعلية، مما يسهل على المتعلمين فهم الأساسيات اللغوية والثقافية بطرق مبتكرة وجذابة. من خلال دمج المحتوى الرقمي مع الواقع، وتوفير للمتعلمين تجربة التعلم النشط والمشاركة المباشرة في سياقات لغوية وثقافية متنوعة، مما يعزز من استيعابهم وقدرتهم على استخدام اللغة العربية كلغة ثانية بفعالية. هذه النهج التعليمية تشجع على التفاعل اللغوي وتعزز من الدافعية لدى متعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها، مما يساهم في تحسين مستوياتهم اللغوية بشكل ملحوظ. وعلى الرغم من الإمكانيات الواعدة لاستخدام التقنية في تعزيز تجربة التعلم في مجال تعليم اللغة العربية، إلا ان هنالك معوقات جوهرية تحول دون استغلالها بشكل كامل (الشهري، ٢٠١٥؛ غالب ونوردين، ٢٠١٨). يركز هذا البحث على تحديد هذه المعوقات بدقة، والتي تشمل التحديات التقنية واللغوية. من خلال هذا الاستقصاء، يسعى البحث إلى سد فجوة معرفية قيمة، مقدمًا بذلك مساهمة معرفية تعود بالنفع على مجال تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها وفي تحسين العملية التعليمية.

أسئلة البحث:

يتمثل البحث في السؤال الرئيس التالي:

ما المعوقات التي تواجه متعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها عند استخدام الواقع المعزز في التعلم؟

ويتفرع عنه الأسئلة التالية:

١. ما المشكلات التقنية التي يواجهها المتعلمون عند استخدام الواقع المعزز في تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها؟

٢. هل تعيق خصائص اللغة العربية استخدام الواقع المعزز من وجهة نظر متعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها؟

٣. ما تقييم متعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها لتجربتهم مع الواقع المعزز مع تحديد المواطِن التي يرون أنها تحتاج إلى تحسين؟

أهداف البحث:

- **أولاً: الأهداف النظرية:**

تهدف الدراسة إلى استكشاف الأساس النظري لتوضيح أهم النقاط المركزية التي تتمثل في التوصل إلى فهم أعمق وأكثر دقة للمعوقات التي قد تواجه متعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها عند استخدام الواقع المعزز بوصفها أداة تعليمية.

- **الأهداف التطبيقية:**

- تحديد المعوقات التقنية والتحليلية التي تعترض استخدام الواقع المعزز في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، مع تقديم حلول مبتكرة لمواجهتها.
- فحص تأثير خصائص اللغة العربية على استيعاب وتطبيق الواقع المعزز في العملية التعليمية، وتطوير استراتيجيات بيداغوجية لتجاوز هذه التحديات.

- تقييم تجربة المتعلمين مع الواقع المعزز في تعلم اللغة العربية، من خلال جمع بيانات تجريبية تبين فروقًا ذات دلالة إحصائية تؤثر على فعالية العملية التعليمية.

حدود البحث:

- الحد الموضوعي:

تركز هذه الدراسة على استكشاف وتحديد المعوقات التي قد تواجه متعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها عند استخدام الواقع المعزز كأداة تعليمية. حيث يقتصر الحد الموضوعي للبحث على ثلاثة مجالات رئيسية: المعوقات التقنية المرتبطة بتطبيق الواقع المعزز، والتحديات الناشئة عن خصائص اللغة العربية الفريدة وتأثيرها على استخدام وفعالية الواقع المعزز في العملية التعليمية، وتقييم تجربة المتعلمين مع الواقع المعزز، بما في ذلك تحليل تجاربهم واقتراحاتهم لتحسين هذه التقنية في تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها.

- الحد الزماني:

اقتصر تطبيق الدراسة على الفصل الدراسي الأول من العام ١٤٤٥ هـ – ٢٠٢٣م

- الحد المكاني:

تم إجراء البحث على طلاب المستوى الرابع (الأخير) في معهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها التابع للجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

مصطلحات البحث:

- المعوقات هي "جملة ما يحول دون تحقيق شيء ما، وتطبيقه في عملية التعليم والتعلم" (المكانين، ٢٠١٧، ص. ٦٣).
- وعرفها الباحث إجرائيًا بأنها التحديات والصعاب التي يمكن أن يواجهها متعلمي اللغة اللغة لغير الناطقين بها أثناء استخدام الواقع المعزز وتؤثر على تحقيق الأهداف المنشودة.
- ويعرَّف الواقع المعزز (Augmented Reality) بأنه هو العلم الذي يدمج بين العالم الإفتراضي والعالم المعزز سوياً من خلال تطبيقات قد صممت بشكل دقيق ويمكن للمستخدم أن يتفاعل مع العالمين أو الواقعين بالإضافة على القدرة على التمييز بينهما (عامر، ٢٠٢٣).

ويُعرف الواقع المعزز اجرائيًا بأنه: استخدام التطبيقات والبرامج التقنية لإنشاء بيئة تعليمية تفاعلية تدمج بين العناصر الافتراضية والواقعية بغية تعزيز وتحسين مهارات متعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها.

- تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها يعرف بأنه: "مجموعه الإجراءات المتبعة لتمكين الأفراد الذين لغتهم الأصلية ليست اللغة العربية من المكونات العربية والتواصلية والثقافية وفهمها وتخزينها من خلال الالتحاق بأحد البرامج المقدمة سواء داخل البلدان العربية أم خارجها" (الحديبي وآخرون، ٢٠١٦، ص. ١٦).

يُعرَّف تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها إجرائيًا بأنه: مجموعة من العمليات التعليمية المُصممة بشكل استراتيجي لتنمية الكفاءات اللغوية والثقافية لمتعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها، تُنفَّذ هذه العمليات من خلال استغلال تقنيات الواقع المعزز بغية تعزيز التجربة التعليمية، مع التأكيد على تلبية

الاحتياجات التعليمية المُحددة للمتعلمين وتحقيق الأهداف التعليمية المستهدفة.

الإطار النظري:

- مفهوم الواقع المعزز:

نظراً لحداثة مصطلح الواقع المعزز فقد تعدد التعريفات التي تناولت هذا المفهوم بأنه إمكانية الدمج بين الكائنات الحقيقية والكائنات الخيالية في البيئة الحقيقية بشكل تفاعلي. وتعددت مسميات هذه التقنية فمنها: الواقع المضاف، والواقع المحسن، والواقع المدمج، والواقع المزيد، والبيئة المعززة (الزين، ٢٠٢٠). وهناك من عرف الواقع المعزز بأنه تقنية حاسوبية، تهدف إلى ربط العالم الافتراضي مع الواقع الحقيقي عن طريق التطبيقات التقنية والأجهزة اللوحية والهواتف الذكية؛ ليظهر المحتوى المعرفي مدعم بالصور ثلاثية الأبعاد والفيديوهات وغيرها من الأشكال ووسائل الإيضاح وجذب الانتباه؛ مما يجعل الطالبة أكثر تفاعلاً مع المادة العلمية وربطها بالحياة ومواقفها (جودة، ٢٠١٨).

ويعمل الواقع المعزز بتكامل العالم الافتراضي مع العالم الحقيقي بواسطة أجهزة الحاسب؛ لعرض المحتوى الرقميي. وتساعد الصور، ومقاطع الفيديو، والأشكال الهندسية ثلاثية الأبعاد، ومواقع الويب على التفاعل مع المستخدمين والتأثير على ما يتعلمونه وبقاء أثره (Kipper & Rampolla, ٢٠١٢). ويرى الباحث أن تقنية الواقع المعزز تلعب دورًا رياديًا في إرساء آفاق تعليمية جديدة وفي توسيع نطاق التفاعل بين الأفراد والبيئات المحيطة بهم، ويساهم بفاعلية في تعزيز جودة التجارب التعليمية وزيادة جاذبيتها. بالإضافة إلى ذلك، لا تقتصر تقنية الواقع المعزز على المجال التعليمي وحده بل تمتد لتشمل مجموعة واسعة من التطبيقات المتنوعة.

أنواع الواقع المعزز:

تقوم طبيعة عمل الواقع المعزز على إضافة مجموعة من المعلومات المفيدة إلى الإدراك البصري أو الحسي للإنسان؛ فعند قيام شخص ما باستخدام هذه التقنية للنظر في البيئة المحيطة من حوله فإن الأجسام في هذه البيئة تكون مزودة بمعلومات تسبح حولها وتتكامل مع الصورة التي ينظر إليها الشخص وقد ساعد التطور التقني كثيراً في بروز هذه التقنية فأصبحنا نراها في الحاسبات الشخصية والهواتف الذكية بعد أن كانت حكراً على معامل الأبحاث في الشركات الكبرى. (عطار وكنسارة، ٢٠١٥).

ومن خلال ماسبق يمكن القول أن هناك طريقتان لعمل الواقع المعزز:

الطريقة الأولى: عن طريق استخدام علامات (Markers) بحيث تستطيع الكاميرا التقاطها وتمييزها لعرض المعلومات المرتبطة بها.

الطريقة الثانية: لا تستخدم علامات (Markerless) بل تستعين بموقع الكاميرا الجغرافي عن طريق خدمة (GPS) أو ببرامج تمييز الصورة Image Recognition) لعرض المعلومات. (العجلان واخرون، ٢٠١٦)

- مجالات توظيف تقنية الواقع المعزز في تعليم اللغة العربية:

تبرز تقنية الواقع المعزز بوصفها أداة تعليمية رائدة ضمن المنهجيات المبتكرة في مجال التعليم؛ حيث تتميز بخصائص متعددة تعمل على تحسين تجربة التعلم. وهذه التقنية تفتح آفاقاً جديدة في استخدام الوسائل التعليمية الحديثة، وتُظهر إمكاناتها الواسعة في تعميق فهم الموضوعات التعليمية المتنوعة واستيعابها، كما سيُبين في النقاط التالية:

– فهم قواعد اللغة من خلال دراسة القواعد النحوية والصرفية للغة المستهدفة واستخدامها بشكل صحيح لبناء الجمل وصياغة التعبير. وتوجد تلك القواعد في جميع اللغات؛ حيث هي أساسية لضمان فهم اللغة واستخدامها بشكل صحيح (Gass & Selinker, 2008).

– تطوير مهارات الاستماع والمحادثة: إن فهم اللغة المنطوقة والمشاركة في المحادثات بفاعلية جزء أساس من تعلم اللغة، ثم إن القدرة على التفاعل بسلاسة مع المتحدثين الأصليين يمكن أن تسهم بشكل كبير في تقدم المتعلم (Kramsch, 1993).

– تعزيز تعلم المفردات العربية: يمكن لاستخدام الواقع المعزز أن يحفز الطلاب بشكل ملحوظ عبر بطاقات تعليمية مصممة بشكل جاذب لزيادة الرغبة في التعليم وتعزيز الدافعية له.

– تعلم الأبجدية والحروف الهجائية: يمكن أن تقدم هذه التقنية بيئة تفاعلية وممتعة للأطفال لتعلم الأبجدية، وكذلك طرق جديدة لكتابة الحروف بطريقة جذابة وتفاعلية.

– تعزيز مهارة القراءة والكتابة: القصص القصيرة والمواد التعليمية المعززة تشجع على تطوير عادات القراءة والكتابة.

– تحسين مهارات الاستماع: يسهم الواقع المعزز في تعلم مهارة الاستماع من خلال توفير تجارب سمعية غامرة.

– توظيف الواقع المعزز في الدروس اللغوية: يوفر الواقع المعزز طرقاً مبتكرة لعرض الدروس التعليمية؛ مما يسهم في التفاعل ويزيد الفهم لدى الطلاب.

– ترجمة العبارات اللغوية: تقدم تقنية الواقع المعزز أدوات مساعدة للترجمة؛ مما يسهم في تعزيز مهارات الترجمة للغات المستهدفة (غالب ونوردين، ٢٠١٨).

تُظهر النقاط السالفة كيف يمكن للواقع المعزز أن يثري التجربة التعليمية ويدعم المتعلمين في اكتساب لغة جديدة عن طريق تقديم مواد تعليمية محفزة وتفاعلية.

- تطبيقات استخدام الواقع المعزز في تعليم اللغة العربية:

تطبيقات الواقع المعزز في تعليم اللغة العربية تشكل ميدانًا واعدًا بتجديد الطرق التقليدية للتعليم، مقدمةً تجربة تعليمية أكثر تفاعلية وإثراءً. هذا المجال، الذي يزدهر بالإمكانيات ويفتح الباب أمام استكشافات مبتكرة وأبحاث متقدمة تستهدف رفع كفاءة تعلم اللغة العربية عبر إدماج الواقع المعزز. فيما يلي، نستعرض بعضًا من أبرز التطبيقات التي تبرز كيف يمكن لهذه التقنية أن تثري عملية تعلم اللغة العربية، وتسهم في خلق بيئات تعليمية جذابة ومحفزة.

- تطبيق تعليم اللغة العربية للمبتدئين (Learn Arabic For Beginners:

تطبيق مجاني سهل الاستخدام يساعد في تعلم اللغة العربية ومناسب للمبتدئين الذين يرغبون في تعلم اللغة بسرعة وسهولة؛ حيث يشمل موضوعات متنوعة مثل العائلة، وأجزاء الجسم، وأوصاف الأشخاص، والوقت، والملابس، والأرقام...

- سلسلة كتب "أبجد":

هذه السلسلة تستخدم تقنية الواقع المعزز من خلال عرض المحتوى عبر رسوم متحركة ومقاطع صوتية تعزز الفهم اللغوي، وبطريقة مبتكرة ومحفزة للمبتدئين لاستكشاف اللغة العربية. الجدير بالذكر أن هذه السلسلة توظف تقنية الواقع المعزز بشكل فاعل؛ لتعزيز تجربة التعلم وتحسين عملية الفهم (العبدالله، ٢٠١٨).

- تطبيق يُحكى:

موجه للأطفال المصابين بطيف التوحد. ويمكن ان يستخدمه متعلمو اللغة العربية لغير الناطقين بها في تطوير مهارات التواصل والقراءة، ويقدم تجربة قراءة تفاعلية تعتمد على الواقع المعزز وتسهل فهم القصص والسياقات والعواطف عن طريق نسخ متحركة وتفاعلية لصفحات القصص.

- عدسة قوقل (Google Lens)

يمكن وصفه بأنه شكل من أشكال الواقع المعزز (AR)؛ لأنه يعمل على تعزيز الواقع الحقيقي بمعلومات رقمية ذات صلة؛ فعندما تُستخدم الكاميرا لتحليل البيئة المحيطة، يقوم Google Lens بمسح الأشياء أو النصوص وتقديم بيانات معلوماتية عنها في الوقت الفعلي، مثل التعرف على المنتجات، قراءة النصوص وترجمتها، وتعريف الأماكن، والنباتات والحيوانات وغيرها.

وفي سياق تعلم اللغات، يمكن لهذه الميزات أن تكون مفيدة؛ حيث يُمكن للمتعلمين استخدام Google Lens لالتقاط النصوص المكتوبة بلغة أخرى والحصول على ترجمات فورية، وهو ما يُمثل تعزيزًا للتجربة التعليمية ويُسهل الاندماج مع اللغة والثقافة الجديدة.

- **الدراسات السابقة:**

تناولت العديد من الدراسات تطبيق تقنيات الواقع المعزز في التعليم، كدراسة (آل هديسان، 2024) التي هدفت إلى التعرف على المعوقات التي تواجه أعضاء هيئة التدريس في استخدام تقنيات الواقع المعزز لتدريس اللغة الإنجليزية بجامعة نجران. من خلال تطبيق المنهج الوصفي التحليلي واستخدام استبانات موزعة على عينة من ٣٨ عضوًا من هيئة التدريس، وأشارت النتائج عن استجابات بمستوى متوسط تجاه استخدام هذه التقنيات. واقترحت الدراسة مجموعة من الحلول والمقترحات للتغلب على هذه المعوقات، بما في ذلك عقد دورات تدريبية وتوفير الدعم اللازم لأعضاء هيئة التدريس. تعكس هذه النتائج أهمية تعزيز استخدام الواقع المعزز في تدريس اللغة الإنجليزية، مؤكدةً على ضرورة توفير الموارد والتدريب اللازم لتحقيق تجربة تعليمية فعالة. وهدفت دراسة (Sahrim et al., 2023) إلى التعرف على أثر استخدام تقنية الواقع المعزز في تعلم مفردات اللغة العربية من وجهة نظر طلاب جامعة ساينس الإسلامية الماليزية (USIM). من خلال فحص مدى تقبل الطلاب للواقع المعزز كتقنية جديدة في تعلم اللغة العربية، حيث أشارت النتائج إلى مستوى عالٍ من الإيجابية في تقبل هذه التقنية بين الطلاب. حيث أظهرت هذه الدراسة أهمية الواقع المعزز كأداة داعمة في تعلم اللغة العربية، خصوصًا في تعزيز فهم المفردات. الاستجابات الإيجابية من الطلاب تعكس استعدادهم ورغبتهم في استخدام هذه التقنية، مما يسلط الضوء على إمكانية دمج الواقع المعزز بفعالية في مناهج تعلم اللغة العربية لتحسين العملية التعليمية وجعلها أكثر جاذبية.

كما هدفت الدراسة التي أجراها (Ouali et al., 2023) إلى تطوير نظام مبتكر يستخدم تقنية الواقع المعزز لمساعدة الأشخاص ذوي الإعاقة البصرية على قراءة النصوص العربية، مع التركيز بشكل خاص على التحديات التي تفرضها الخصائص اللغوية الفريدة للعربية مثل التشكيل ونقاط الحروف. النتائج الرئيسية للدراسة تشير إلى أن النظام المقترح قادر على تحديد وتمييز النصوص العربية المكتوبة بخط اليد مع التشكيل بدقة تصل إلى ٩٥٪. يتم تحويل النص المعترف به إلى صورة ثنائية الأبعاد ومن ثم إلى مخرجات صوتية باستخدام تقنية الواقع المعزز، مما يعزز إمكانية الوصول إلى المعلومات ويحسن نوعية حياة ذوي الاحتياجات الخاصة في تعلم اللغة العربية

بشكل كبير. ودراسة (Asbulah et al., 2022) هدفت إلى قياس مستوى استعداد المعلمين معرفيًا لاستخدام تقنية الواقع المعزز في تدريس اللغة العربية بالمدارس الابتدائية في ماليزيا. النتائج كشفت أن المعلمين لديهم استعداد معرفي متوسط نحو استخدام هذه التقنية، مما يؤكد على أهمية تطوير مهاراتهم ومعارفهم لتحقيق تطبيق فعّال للواقع المعزز في التعليم. هذا الاكتشاف يسلط الضوء على الحاجة إلى برامج تدريبية متخصصة تعزز من قدرات المعلمين على دمج التقنيات الحديثة في العملية التعليمية، مما يعد بتحسين أداء الطلاب في اللغة العربية.

وهدفت دراسة (Majid & Salam, 2021) إلى التعرف على أثر استخدام تطبيقات الواقع المعزز في تعلم اللغات. تهدف هذه المراجعة المنهجية إلى تحديد اتجاهات استخدام الواقع المعزز في هذا المجال والمهارات اللغوية التي غالبًا ما تُستهدف بهذه التقنية، مثل التعرف على الكلمات، فهم المعاني والتهجئة، والنطق. الباحثون يلفتون الانتباه إلى الفجوة البحثية المتمثلة في قلة استخدام الواقع المعزز لمهارات لغوية أكثر تعقيدًا كالقراءة والكتابة، مؤكدين على الحاجة لتطوير تطبيقات الواقع المعزز لتعلم اللغات بما في ذلك العربية، وتشجيع الأبحاث النوعية لتحقيق نتائج تعليمية أعلى.

وتناولت دراسة (الحامد، 2020) المعوقات التي تعترض استخدام تقنيات الواقع المعزز في التدريس من وجهة نظر المشرفين التربويين في مدينة الرياض. باستخدام منهجية وصفية مسحية واستبانة شملت مجموعة من العبارات، شارك عدد من المشرفين التربويين يمثلون نسبة معتبرة من مجتمع الدراسة. أظهرت نتائج الدراسة إجماع المشرفين التربويين على وجود معوقات في استخدام هذه التقنية، وقد تم تصنيف هذه المعوقات إلى مجموعات تشمل المادية، الفنية/التقنية، المتعلقة بالمعلم، الاجتماعية، والمتعلقة بالمتعلم. ولفتت الدراسة إلى أن الاستجابات لم تظهر فروقًا ذات دلالة إحصائية بناءً على المؤهل العلمي، التخصص، أو مدة الخبرة الإشرافية، مما يشير إلى اتساق تلك المعوقات عبر المشرفين بمختلف خلفياتهم التربوية. كما هدفت دراسة (غالب ونوردين، 2018) إلى كيفية توظيف تقنية الواقع المعزز في تعلم اللغة العربية، مؤكدة على قدرتها في جعل الموضوعات اللغوية أكثر تفاعلية وجذابة. استنادًا إلى منهجية تطويرية ووصفية، حيث تم تصميم وحدة دراسية تشمل أنشطة تعليمية معززة بالواقع المعزز، وفقًا لنموذج ADDIE. وأشارت النتائج إلى أن الواقع المعزز لا يفيد فقط في تحسين التجربة التعليمية ولكن أيضًا يغطي موضوعات لغوية محددة بطرق تفاعلية، مما يعزز فرص التعلم للمتعلمين سواء كانوا ناطقين بالعربية أو غير ناطقين بها.

وفقًا للدراسات السابقة التي أظهرت التطورات في استخدام الواقع المعزز في التعليم، حيث سلطت الضوء بوضوح على الإمكانيات الهائلة لهذه التقنية في تعزيز تجربة التعلم من دراسة (آل هديسان، 2024) للمعوقات التي تواجه المعلمين، إلى الاستجابات الإيجابية للطلاب الموثقة بواسطة دراسة (Sahrim et al., 2023)، يبرز موضوع الواقع المعزز وقدرة كبيرة للتحسين في سياقات التعليم المتنوعة، لكنه يواجه تحديات في التنفيذ العملي. وما يجمع هذه الدراسات هو التأكيد على ضرورة توفير الدعم الفني والتدريب لمستخدمي الواقع المعزز، كما أشارت دراسة (غالب ونوردين، 2018؛ Asbulah et al., 2022) وأهمية تطوير موارد واستراتيجيات تعليمية تأخذ في الاعتبار خصوصيات اللغة والمتعلمين، كما في دراسة (Ouali

(et al., 2023). وفي الوقت نفسه، تظهر دراسة (الحامد، 2020) الحاجة لمعالجة المعوقات المادية والتقنية لتمكين استخدام أكثر فعالية لهذه التقنية.

ومن خلال الإطلاع على الدراسات السابقة، تُسلط الدراسة الحالية الضوء على التحديات الخاصة التي يواجهها متعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها عند دمج الواقع المعزز في العملية التعليمية، وهي منطقة لم تتلق الاهتمام الكافي في الدراسات السابقة. حيث تُبرز الدراسة في كيفية تأثير المعوقات التقنية وخصائص اللغة العربية المميزة على إمكانية المتعلمين للاستفادة من هذه التقنية وتقديم مقترحات لتخطي هذه العقبات. من خلال الفحص الدقيق لتجارب المتعلمين وجمع البيانات الميدانية. ختامًا، سعت الدراسة لسد فجوة هامة في المعرفة، مقدمةً بذلك إسهامًا ثمينًا في مجال تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، ومنها إلى فتح مسارات جديدة للبحث والابتكار المستقبلي.

منهجية الدراسة وإجراءاتها

- **منهج الدراسة**

تبنت الدراسة المنهج الوصفي المسحي لتقديم تحليل دقيق وشامل للظاهرة المدروسة. ويتميز هذا المنهج بتركيزه على وصف الخصائص الأساسية للظاهرة، ويُعتمد فيه على جمع بيانات موثوقة وتحليلها بعناية لاستخلاص نتائج دقيقة. إن الهدف من هذه الطريقة يتمثل في توفير تفسير علمي واضح للبيانات المجمعة، ويتبعه مناقشة معمقة للنتائج؛ مما سيسهم في تعزيز فهم القارئ للموضوع المدروس وتأثيراته في السياق المعاصر.

- **مجتمع الدراسة.**

تألف مجتمع الدراسة من طلاب المستوى الرابع (الأخير) بمعهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في الجامعة الإسلامية والبالغ عددهم (٤١٠) طالبًا. ويمثل الطلاب مجموعة متنوعة من خلفيات لغوية وثقافية متنوعة؛ مما سيوفر فرصة فريدة لدراسة معوقات تطبيق تقنيات الواقع المعزز في تعلم اللغة العربية كلغة ثانية. وتعد هذه المجموعة مثالية لتحقيق أهداف البحث.

- **عينة الدراسة.**

تشمل عينة الدراسة (82) طالبًا وتمثل (20%) من مجتمع الدراسة الكلي. وتم اختيار هذه العينة بشكل عشوائي لتوفير تحليل ممثل وشامل حول معوقات استخدام الواقع المعزز في تعلم اللغة العربية. ويُعد هذا العدد من الطلاب كافيًا للحصول على بيانات معتبرة وموثوقة تُسهم في فهم تأثيرات هذه التقنية في البيئة التعليمية.

- **خصائص عينة الدراسة.**

توضح نتائج الجدول رقم 3 التكرارات، والنسب المئوية لبعض الخصائص الديموغرافية لعينة الدراسة، وهي القارة التي يسكن بها المشارك، ومستوى اللغة العربية لديه.

جدول ١: الخصائص الديمغرافية لعينة الدراسة

القارة	العدد	النسبة
آسيا	56	68.3
أمريكا الجنوبية	1	1.2
أمريكا الشمالية	2	2.4
أوروبا	6	7.3

القارة	العدد	النسبة
إفريقيا	17	20.7
مستوى اللغة العربية		
مبتدئ	17	20.7
متوسط	53	64.6
متقدم	12	14.6

تشير النتائج إلى أن غالبية المشاركين من آسيا، ويشكلون ٦٨.٣٪ من حجم العينة تليها أفريقيا بنسبة ٢٠.٧٪، بينما تساهم أوروبا وأمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية بنسب أقل. ومن حيث إجادة اللغة العربية، فإن أكثرية المشاركين لديهم مستوى متوسط (٦٤.٦٪)، بينما يشكل المبتدئون والمتحدثون المتقدمون ٢٠.٧٪ و١٤.٦٪ على التوالي.

- **أداة الدراسة.**

في هذه الدراسة، تم تصميم استبيان مفصل كأداة بحثية لجمع البيانات حول التأثيرات والتحديات المرتبطة باستخدام الواقع المعزز لمتعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها، بناءً على مراجعة شاملة للأدبيات السابقة. حيث يشمل الاستبيان ثلاثة محاور رئيسية: التحديات التقنية، المعوقات اللغوية الخاصة باللغة العربية، والتجربة العامة للمتعلمين مع هذه التقنية. كل محور تم تقييمه باستخدام مقياس ليكرت الخماسي، الذي يوفر إطارًا قياسيًا لقياس درجات موافقة المشاركين على مجموعة من العبارات التقييمية، مما يسهل الحصول على بيانات دقيقة حول تجارب المتعلمين ووجهات نظرهم تجاه استخدام الواقع المعزز في تعلم اللغة العربية.

- **صدق الأداة وثباتها.**

١.صدق الاتساق الداخلي.

يُشير الاتساق الداخلي إلى مدى تجانس كل فقرة في الاستبانة مع المجال الذي تُرتبط به. وقد أُستخدم معامل ارتباط بيرسون (Pearson Correlation) بين كل فقرة والمحور الذي تندرج تحته، وذلك لتقديم فهم أوضح حول مدى اتساق الفقرات في قياس البعد الذي تتعلق به. وبعبارة أخرى، تهدف كل فقرة إلى قياس المفهوم الذي تُقيسه الفقرات الأخرى في المحور نفسه، ويعكس ذلك معاملات الارتباط وضوح تكوين المحور، وفيما يلي توضيح ذلك:

جدول ٢. قيم معاملات صدق الاتساق الداخلي لمحاور الدراسة المختلفة

ت	الفقرات	معامل الارتباط	مستوى الدلالة
المحور الأول: معوقات متعلقة بالمشكلات التقنية			
1	التطبيقات والأجهزة المستخدمة في الواقع المعزز مكلفة ماديًا.	.659**	٠.٠٠٠
2	التفاعل مع واجهات تطبيقات الواقع المعزز يتطلب خبرة تقنية عالية.	.664**	٠.٠٠٠
3	عدم وجود دعم فني كافي لحل المشكلات التقنية المتعلقة بالواقع المعزز؟	.600**	٠.٠٠٠
4	وجود تأخير أو تقطيع أثناء استخدام التطبيقات المعززة بالواقع المعزز لتعلم اللغة العربية.	.662**	٠.٠٠٠
5	الحاجة لأجهزة خاصة أو ملحقات معينة تمثل حاجزًا لاستخدام تطبيقات الواقع المعزز.	.758**	٠.٠٠٠

ت	الفقرات	معامل الارتباط	مستوى الدلالة
٦	عدم توافق تطبيقات الواقع المعزز مع الأجهزة والإصدارات المختلفة.	.579**	٠.٠٠٠
المحور الثاني: معوقات متعلقة بخصائص اللغة العربية			
١	صعوبة في تمثيل الأحرف العربية بسبب أشكالها المتشابهة.	.504**	٠.٠٠٠
٢	صعوبة استيعاب وفهم القواعد النحوية للغة العربية عند استخدام تقنيات الواقع المعزز.	.725**	٠.٠٠٠
٣	التداخل بين اللهجات المحلية والعربية الفصحى يخلق تحديات في الفهم المتبادل.	.515**	٠.٠٠٠
٤	صعوبة في تطبيق بعض القواعد النحوية في تقنيات الواقع المعزز.	.659**	٠.٠٠٠
٥	التمييز بين أحرف اللغة العربية المتشابهة في النطق يعتبر تحديًا للمتعلمين الجدد.	.642**	٠.٠٠٠
٦	صعوبة تعلم الاستثناءات في بعض القواعد النحوية.	.619**	٠.٠٠٠
المحور الثالث: التجربة العامة مع الواقع المعزز			
١	تجربتي العامة مع الواقع المعزز كانت مفيدة.	.731**	٠.٠٠٠
٢	شعرت بزيادة في الحماس والدافعية للتعلم بعد استخدام الواقع المعزز .	.781**	٠.٠٠٠
٣	واجهت صعوبات عديدة أثناء استخدام الواقع المعزز.	.532**	٠.٠٠٠
٤	استخدام الواقع المعزز يساعد في الفهم الاستيعاب أكثر من الطرق التقليدية.	.789**	٠.٠٠٠
٥	وجدت محتوى كافي وشامل في الواقع المعزز .	.656**	٠.٠٠٠
6	استخدم أدوات أو تطبيقات الواقع المعزز أثرت بشكل إيجابي على تعلمي للغة العربية .	.638**	٠.٠٠٠
7	شعرت بأن التقييم والتغذية الراجعة كانت فاعلة.	.646**	٠.٠٠٠
8	كان لدي فرصة كافية للتفاعل مع متحدثين باللغة العربية الفصحى.	.682**	٠.٠٠٠
9	شعرت بأن استخدام الواقع المعزز أعطاني المزيد من الواقعية والتطبيق العملي	.756**	٠.٠٠٠
10	سوف استمر في استخدام الواقع المعزز في تعلم اللغة العربية المستقبل.	.679**	٠.٠٠٠

**** دال إحصائياً عند مستوى دلالة أقل من ٠.٠١**

تشير نتائج الجدول رقم ١ إلى أن قيم معاملات الارتباط لفقرات محور الدراسة الأول (معوقات متعلقة بالمشكلات التقنية) كان مرتفعا ومناسباً لقياس المحور، إذ تراوحت قيم معاملات الارتباط للفقرات مع الدرجة الكلية للمحور ما بين ٠.٥٧٩ إلى ٠.٦٦٢ وبدلالة إحصائية ٠.٠٠٠ ، فيما تراوحت قيم معاملات الارتباط لفقرات محور الدراسة الثانية (معوقات متعلقة بخصائص اللغة العربية) ما بين ٠.٥٠٤ إلى ٠.٧٢٥ وبدلالة إحصائية ٠.٠٠٠ ، كما أن قيم معاملات الارتباط لفقرات المحور الثالث (التجربة العامة مع الواقع المعزز) مع الدرجة الكلية للمحور تراوحت ما بين ٠.٥٣٢ إلى ٠.٧٨٩ وبدلالة إحصائية ٠.٠٠٠.

وهذه النتائج تؤكد بوضوح مدى مناسبة هذه الفقرات لقياس أبعاد محاور الدراسة الحالية.

٢. ثبات أداة الدراسة.

يشير ثبات أداة الدراسة إلى استقرار الاستبانة تحت الظروف والشروط نفسها عند إعادة توزيعها مرارًا وتكرارًا. ويظهر ثبات الاستبانة من خلال تكرار النتائج المشابهة في كل استخدام للاستبيان؛ حيث توفر القراءات قربًا وتماسكًا في القياسات عند إعادة توزيعها على العينة. وإذا كانت الاستبانة مستقرة بشكل جيد، فإن البيانات الناتجة ستكون موثوقة وثابتة. ولقياس ثبات الاستبانة، قام الباحث بتحليل الثبات باستخدام

معامل كرونباخ ألفا الذي يقيس ارتباط البنود داخل الأداة، مظهرًا مدى تقارب أداء الأفراد عبر البنود المختلفة. وتُوضح نتائج الجدول رقم 2 استقرارية الاستبانة وجودتها في القياسات؛ مما يجعل البيانات المستمدة منها موثوقة وقابلة للاعتماد في التحليلات والاستنتاجات النهائية للدراسة.

جدول ٣: نتائج اختبار معامل الثبات بطريقة كرونباخ ألفا على أبعاد محاور الدراسة المختلفة

المحاور	عدد الفقرات	قيمة معامل الفا كروبناخ
معوقات متعلقة بالمشكلات التقنية	٦	0.732
معوقات متعلقة بخصائص اللغة العربية	6	0.656
التجربة العامة مع الواقع المعزز	10	0.870
الدرجة الكلية لمحاور الدراسة	22	0.891

يتضح من نتائج الجدول رقم(٢) أن قيمة معامل ألفا كرونباخ كانت مقبولة على جميع أبعاد محاور الدراسة المختلفة، إذ تراوحت ما بين (٠.٦٥٦) إلى (٠.٨٧٠)، كما بلغت قيمة معامل ألفا للثبات الكلي (٠.٨٩١) وهذا يدل على أن الاستبيان يتمتع بدرجة جيدة من الثبات.

- **نتائج الدراسة ومناقشتها.**

لتحليل محاور الدراسة والإجابة على تساؤلاتها، تم استخراج المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والوزن النسبي واتجاهات الرأي لفقرات محاور الدراسة المختلفة كما يلي:

إجابة السؤال الأول:

نص السؤال الأول على "ما المشكلات التقنية التي يواجهها المتعلمون عند استخدام الواقع المعزز في تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها"؟ للإجابة عن السؤال تم احتساب المتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية، والأوزان النسبية ودرجة الاستجابة، وكانت النتائج كما هو مبين في الجدول رقم (٤):

جدول ٤: تحليل أسئلة استبيان محور الدراسة الأول: معوقات متعلقة بالمشكلات التقنية

م	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوزن النسبي	درجة الاستجابة	ترتيب الفقرات
١	التطبيقات والأجهزة المستخدمة في الواقع المعزز مكلفة ماديًا.	3.73	0.943	74.6%	موافق	3
٢	التفاعل مع واجهات تطبيقات الواقع المعزز يتطلب خبرة تقنية عالية.	3.82	1.008	76.3%	موافق	1
٣	عدم وجود دعم فني كافي لحل المشكلات التقنية المتعلقة بالواقع المعزز؟	3.73	1.043	74.6%	موافق	3
٤	وجود تأخير أو تقطيع أثناء استخدام التطبيقات المعززة بالواقع المعزز لتعلم اللغة العربية.	3.62	1.050	72.4%	موافق	6

م	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوزن النسبي	درجة الاستجابة	ترتيب الفقرات
٥	الحاجة لأجهزة خاصة أو ملحقات معينة تمثل حاجزًا لاستخدامك لتطبيقات الواقع المعزز.	3.77	0.985	75.4%	موافق	2
٦	عدم توافق تطبيقات الواقع المعزز مع الأجهزة والإصدارات المختلفة.	3.66	0.892	73.2%	موافق	5
	الدرجة الإجمالية للمحور	3.72	0.646	74.4%	موافق	

الدرجة من ١-١.٧٩ غير موافقة بشدة، من ١.٨٠- ٢.٥٩ غير موافقة، من ٢.٦٠- ٣.٣٩ محايد، من ٣.٤٠- ٤.١٩ موافقة، من ٤.٢٠ إلى ٥.٠ موافقة بشدة

يتضح من خلال نتائج جدول رقم (٤) أن المتوسطات الحسابية لفقرات محور الدراسة الأول (معوقات متعلقة بالمشكلات التقنية) قد تراوحت ما بين (٣.٦٢) إلى (٣.٨٢) على مقياس ليكرت الخماسي؛ إذ جاءت في المرتبة الأولى فقرة " التفاعل مع واجهات تطبيقات الواقع المعزز يتطلب خبرة تقنية عالية " بمتوسط حسابي (٣.٨٢)، فيما جاءت فقرة " وجود تأخير أو تقطيع أثناء استخدام التطبيقات المعززة بالواقع المعزز لتعلم اللغة العربية" في المرتبة الأخيرة، بمتوسط حسابي (٣.٦٢).

وتشير النتائج الى أن الحاجة للخبرة التقنية للتعامل مع تطبيقات وأجهزة الواقع المعزز جاءت بالمرتبة الأولى، والتي تفق مع دراسة (Sharif et al., 2018؛ Asbulah et al., 2022) التي توصلت إلى التفاعل مع واجهات تطبيق الواقع المعزز يتطلب خبرة ومهارة تقنية متقدمة للتعامل بكفاءة مع هذه التطبيقات والأجهزة. كما أظهر النتائج إلى أن الحاجة إلى أجهزة خاصة وملحقات معينة تُشكّل العائق الثاني أمام استخدام تطبيقات الواقع المعزز في تعليم اللغة العربية لغير الناطيقن بها، متفقةً مع دراسة (غالب ونوردين، ٢٠١٨) والتي تشير إلى الصعوبات المرتبطة باستخدام تقنيات الواقع المعزز، مؤكدةً على التحديات التي تنشأ من الحاجة إلى أدوات ومعدات خاصة لتفعيل هذه التقنية بشكل فعال. ويأتي بالمرتبة الثالثة التكلفة المادية والتي تتفق مع نتيجة دراسة (الزهراني وومجيد، ٢٠٢١؛ السويلم، ٢٠٢١) مشيرةً إلى أن تكاليف تطبيقات وأجهزة الواقع المعزز كأبرز المعوقات، وهذا يعود بالأساس إلى الحاجة الشديدة لهذه التقنية للتكامل مع التقنيات الحديثة والاستعانة بمكملات تقنية ذات تكلفة عالية، مما يضفي عليها طابع العبء المادي الملموس. في المرتبة الأخيرة من العوائق المحددة جاءت مشكلة التأخير أو الانقطاع في استخدام تطبيقات الواقع المعزز، وهذا يتفق مع نتائج دراسة (آل هديسان، ٢٠٢٤) التي أكدت إلى أن ضعف البنية التحتية للإنترنت والتقنيات المرتبطة بالواقع المعزز يمكن أن يشكل تحديًا إلى حد ما في استخدام هذه التقنية بشكل فعّال. ومن ثم فإن تحسين أداء واستقرار تطبيقات الواقع المعزز يُعد أمرا ضروريا لتقليل الاضطرابات، وتعزيز عملية التعلم بشكل عام. فقد سلطت النتائج الضوء على عدم توافق تطبيقات الواقع المعزز مع الأجهزة والإصدارات المختلفة الضوء، وكذلك على التحدي المحتمل في تحقيق التكامل السلس عبر منصات التكنولوجيا المتنوعة.

وبشكل عام؛ يعزز متوسط درجة المحور الإجمالي والذي بلغ (٣.٧٢) الموافقة بين المشاركين على التحديات التقنية المرتبطة بتطبيقات الواقع المعزز في

تعلم اللغة العربية؛ إذ يوافق غالبية المستجيبين على أن هذه التحديات موجودة وتستحق الاهتمام من أجل التنفيذ الناجح لتعلم اللغة بمساعدة الواقع المعزز. ولتحسين فعالية تطبيقات الواقع المعزز لتعلم اللغة العربية، من الأهمية بمكان معالجة قضايا التكلفة والخبرة الفنية والدعم والأداء وتوافق الأجهزة ومتطلبات الملحقات. ومن خلال مواجهة هذه التحديات، يمكن للمعلمين والمطورين إنشاء بيئة تعليمية أكثر شمولاً وسهولة في الاستخدام، مما يعزز في نهاية المطاف تجربة تعلم اللغة لجمهور متنوع.

إجابة السؤال الثاني:

نص السؤال الثاني على "هل تعيق خصائص اللغة العربية استخدام الواقع المعزز من وجهة نظر متعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها"؟ للإجابة عن السؤال تم احتساب المتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية، والأوزان النسبية ودرجة الاستجابة، وكانت النتائج كما هو مبين في الجدول رقم (٥):

جدول ٥: تحليل أسئلة المحور الثاني: معوقات متعلقة بخصائص اللغة العربية

م	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوزن النسبي	درجة الاستجابة	ترتيب الفقرات
١	صعوبة في تمثيل الأحرف العربية بسبب أشكالها المتشابهة.	3.41	1.206	68.3%	موافق	6
٢	صعوبة استيعاب وفهم القواعد النحوية للغة العربية عند استخدام تقنيات الواقع المعزز.	3.51	1.033	70.2%	موافق	5
٣	التداخل بين اللهجات المحلية والعربية الفصحى يخلق تحديات في الفهم المتبادل.	3.83	0.979	76.6%	موافق	1
٤	صعوبة في تطبيق بعض القواعد النحوية في تقنيات الواقع المعزز.	3.72	1.057	74.4%	موافق	4
٥	التمييز بين أحرف اللغة العربية المتشابهة في النطق يعتبر تحديًا للمتعلمين الجدد.	3.72	1.046	74.4%	موافق	3
٦	صعوبة تعلم الاستثناءات في بعض القواعد النحوية.	3.74	0.927	74.9%	موافق	2
	الدرجة الإجمالية للمحور	3.66	0.634	73.1%	موافق	

الدرجة من ١-١.٧٩ غير موافقة بشدة، من ١.٨٠- ٢.٥٩ غير موافقة، من ٢.٦٠- ٣.٣٩ محايد، من ٣.٤٠- ٤.١٩ موافقة، من ٤.٢٠ إلى ٥.٠ موافقة بشدة

يتضح من خلال نتائج جدول رقم (٥) أن المتوسطات الحسابية لفقرات المحور الثاني (معوقات متعلقة بخصائص اللغة العربية) قد تراوحت ما بين (٣.٤١) إلى (٣.٨٣) على مقياس ليكرت الخماسي؛ إذ جاءت في المرتبة الأولى فقرة " التداخل بين اللهجات المحلية والعربية الفصحى يخلق تحديات في الفهم المتبادل " بمتوسط حسابي (٣.٨٣) ، وفيما حلت فقرة " صعوبة في تمثيل الأحرف العربية بسبب أشكالها المتشابهة " في المرتبة الأخيرة؛ بمتوسط حسابي (٣.٤١) ، وهو ما يعكس التقارب في وجهات نظر أفراد عينة الدراسة حول الفقرات المتعلقة بهذا المحور، وبشكل عام بلغ المتوسط الحسابي للمحور ككل (٣.٦٦)، وهو درجة تبين موافقة المشاركين في عينة الدراسة حيال الفقرات المتعلقة بمعوقات متعلقة بخصائص اللغة العربية.

أسفرت النتائج عن أن التداخل بين اللهجات المحلية والفصحى يخلق تحديات في الفهم المتبادل، وقد جاءت

هذه التحديات في المرتبة الأولى كأبرز عقبة متعلقة بخصائص اللغة العربية التي تواجه استخدام الواقع المعزز لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها. من ناحية أخرى، احتل تطبيق بعض الاستثناءات المتعلقة بقواعد اللغة العربية المرتبة الثانية. هذه النتيجة تتفق مع نتائج دراسة كل من (الملحم، ٢٠٢١)، التي أشارت إلى صعوبات تطبيق بعض الدروس عند استخدام التقنية في تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها. ودراسة (Elgamal et al., 2018)أشارت إلى أن الصعوبة في اللغة العربية تكمن في أنها لغة متصلة، تكتب من اليمين إلى اليسار، وكل حرف له أشكال وصور مختلفة. بالإضافة إلى أن صعوبة التمييز بين نطق الأحرف العربية المتشابهة يشكل عائقًا كبيرًا للمتعلمين الجدد، هذه النتيجة تختلف مع نتائج دراسات (kamaruddin et al., 2018؛ Asbulah et al., 2022) والتي أشارت على فاعلية الواقع المعزز في تحسين مهارات التحدث لدى متعلمي اللغة العربية من غير الناطقين بها. تؤكد هذه الدراسات على قدرة تطبيقات الواقع المعزز على دمج تمارين النطق والإشارات الصوتية والممارسات التفاعلية بفعالية، لتعزيز قدرة المتعلمين على التمييز بين الاختلافات الدقيقة في النطق. كما أظهرت النتائج صعوبات في تعلم بعض القواعد النحوية، إضافة إلى وجود تحدي ملحوظ في إتقان الجوانب الدقيقة لقواعد اللغة العربية عند استخدام التقنية. هذه النتيجة تتفق مع دراسة (Nurlely, 2023) والتي أشارت إلى مجموعة من التحديات في تعليم القواعد النحوية، بما في ذلك صعوبة تطبيقها ودمجها بالتقنيات الحديثة.

وأخيراً؛ تعكس الدرجة الإجمالية للمحور إجماعاً عاماً بين المشاركين فيما يتعلق بالعقبات المتعلقة بخصائص اللغة العربية عند استخدام تقنيات الواقع المعزز لتعلم اللغة لغير الناطقين بها. ومن ثم فإنه توجد بعض الإجراءات اللازمة لتعزيز فاعلية تعلم اللغة باللغة العربية بمساعدة الواقع المعزز، والتي تشمل معالجة التحديات المتعلقة بتمثيل الأحرف، وفهم القواعد، والاختلافات اللهجية، والتطبيق العملي للقواعد، والفروق في النطق، وتعلم الاستثناءات. ويمكن أن يؤدي تصميم تطبيقات الواقع المعزز لمواجهة هذه التحديات المحددة المتعلقة باللغة إلى تحسين تجربة التعلم لمتعلمي اللغة العربية بشكل كبير.

إجابة السؤال الثالث:

نص السؤال الثالث على "ما تقييم متعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها لتجربتهم مع الواقع المعزز مع تحديد المواطِن التي يرون أنها تحتاج إلى تحسين"؟ للإجابة عن السؤال تم احتساب المتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية، والأوزان النسبية ودرجة الاستجابة، وكانت النتائج كما هو مبين في الجدول رقم (٦):

تبين نتائج الجدول رقم ٦ المتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية، والأوزان النسبية ودرجة الاستجابة، وترتيب الفقرات للمحور الثالث (التجربة العامة مع الواقع المعزز).

جدول ٦: تحليل أسئلة المحور الثالث: التجربة العامة مع الواقع المعزز

م	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوزن النسبي	درجة الاستجابة	ترتيب الفقرات
١	تجربتي العامة مع الواقع المعزز كانت مفيدة.	4.13	0.662	82.7%	موافق	1
٢	شعرت بزيادة في الحماس والدافعية للتعلم بعد استخدام الواقع المعزز.	3.93	0.913	78.5%	موافق	5
٣	واجهت صعوبات عديدة أثناء استخدام الواقع المعزز.	3.33	1.134	66.6%	محايد	10
٤	استخدام الواقع المعزز يساعد في الفهم الاستيعاب أكثر من الطرق التقليدية.	3.85	0.957	77.1%	موافق	7
٥	وجدت محتوى كافي وشامل في الواقع المعزز.	3.84	0.808	76.8%	موافق	8
٦	استخدم أدوات أو تطبيقات الواقع المعزز أثرت بشكل إيجابي على تعلمي للغة العربية.	3.98	0.916	79.5%	موافق	3
٧	شعرت بأن التقييم والتغذية الراجعة كانت فاعلة.	3.80	0.895	76.1%	موافق	9
٨	كان لدي فرصة كافية للتفاعل مع متحدثين باللغة العربية الفصحى.	3.94	0.880	78.8%	موافق	4
٩	شعرت بأن استخدام الواقع المعزز أعطاني المزيد من الواقعية والتطبيق العملي	3.91	0.892	78.3%	موافق	6
١٠	سوف استمر في استخدام الواقع المعزز في تعلم اللغة العربية المستقبل.	4.11	0.846	82.2%	موافق	2
	الدرجة الإجمالية للمحور	3.88	0.610	77.7%	موافق	

الدرجة من ١–١.٧٩ غير موافقة بشدة، من ١.٨٠– ٢.٥٩ غير موافقة، من ٢.٦٠– ٣.٣٩ محايد، من ٣.٤٠– ٤.١٩ موافقة، من ٤.٢٠ إلى ٥.٠ موافقة بشدة

يتضح من خلال نتائج جدول رقم ٦ أن المتوسطات الحسابية لفقرات المحور الثالث (التجربة العامة مع الواقع المعزز) قد تراوحت ما بين (٣.١٣) إلى (٤.٣٣) على مقياس ليكرت الخماسي، إذ جاءت في المرتبة الأولى فقرة " تجربتي العامة مع الواقع المعزز كانت مفيدة " بمتوسط حسابي (٤.١٣) ، فيما حلت فقرة " واجهت صعوبات عديدة أثناء استخدام الواقع المعزز " على المرتبة الأخيرة، بمتوسط حسابي (٣.٣٣)، كما بلغ المتوسط الحسابي للمحور ككل (٣.٨٨)، وهو درجة تبين موافقة المشاركين في عينة الدراسة حيال الفقرات المتعلقة بالتجربة العامة مع الواقع المعزز

تؤكد النتائج على الأهمية الكبيرة لتطبيقات الواقع المعزز في تعزيز الفرص التفاعلية بين المتعلمين والناطقين باللغة العربية، مساهمةً بذلك في تحسين العملية التعليمية وجعلها أكثر فاعلية وتطبيقية. حيث تتفق هذه النتيجة مع نتائج دراسة (عبدالسلام، ٢٠٢٠) التي تبرز أهمية الواقع المعزز في محاكاة استخدام اللغة في سياقات العالم الحقيقي ودوره البارز في تحفيز المتعلمين وزيادة حماسهم نحو تعلم اللغة. بالإضافة إلى تعزيز جودة التعلم، يُظهر الواقع المعزز إمكانيات كبيرة كأداة محورية في تعزيز تجربة التعليم اللغوي، مقدمًا بذلك تجربة تعليمية أكثر جاذبية ومتعة لغير الناطقين باللغة العربية.

كما تتفق هذه النتيجة مع ما توصلت إليه دراسة (عياشى، ٢٠١٨) حيث أشارت إلى أن الواقع المعزز يساعد في الفهم بشكل أكثر فاعلية مقارنة بالطرق التقليدية، وكذلك على إيجاد محتوى كاف وشامل في الواقع المعزز؛ إذ يُعد ضمان المحتوى الغني والمتنوع في تطبيقات الواقع المعزز أمراً بالغ الأهمية للحفاظ على مشاركة المتعلم. علاوة على ذلك؛ فقد أكدت النتيجة أن أدوات الواقع المعزز تؤثر بشكل إيجابي على تعلم المشاركين للغة العربية؛ حيث تتفق مع دراسة (أحمد وآخرون، ٢٠٢٢) والتي سلطت الضوء على قدرة أدوات الواقع المعزز على تحسين تعلم اللغة. حيث أبرزت هذه الأدوات كإستراتيجية فعّالة لإثراء تجارب التعلم، مؤكدة على أهميتها في تعزيز الفهم والتفاعل مع المحتوى اللغوي. كما أن النتائج تتفق مع دراسة (Ting, 2015) والتي أشارت إلى أن المشاركين يجدون أن التغذية الراجعة من خلال الواقع المعزز فاعلة، ومن ثم فإن دمج طرق التقييم الفاعلة في تطبيقات الواقع المعزز يسهم إيجاباً في عملية التعلم.

وإجمالا، تشير درجة المتوسط الكلي إلى إجماع إيجابي فيما يتعلق بتجربة المشاركين الإجمالية مع الواقع المعزز في تعلم اللغة العربية؛ إذ يتم استقبال الواقع المعزز بشكل جيد بشكل عام؛ ممّا يؤثر بشكل إيجابي على زيادة الدافع وتسهيل الفهم والتفاعل وتوفير تجربة تعلم لغة واقعية. وعلى الرغم من بعض الصعوبات التي واجهتها، تشير المشاعر الإيجابية العامة إلى أن الواقع المعزز يبشر بالخير كأداة فاعلة وجذابة في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها. ويمكن أن تؤدي الجهود المستمرة لتحسين المحتوى وسهولة الاستخدام ومواجهة التحديات إلى زيادة تعزيز تجربة التعلم الشاملة للمستخدمين.

- **التوصيات:**

١.تحسين وتوحيد واجهات تطبيقات الواقع المعزز لضمان سهولة الاستخدام والتوافق مع مجموعة واسعة من الأجهزة، مما يعزز تجربة المستخدمين ويسهل الوصول إلى المحتوى التعليمي.

٢. توفير دعم فني شامل ومتخصص يتيح التجاوب السريع مع التحديات التقنية التي قد يواجهها المستخدمون، مما يضمن استمرارية التعلم دون انقطاع.

٣. تطوير محتوى تعليمي معزز بالواقع المعزز يتسم بالغنى والشمولية، مع التركيز على تضمين عناصر تراعي خصائص اللغة العربية والتنوع الثقافي لتعزيز التجربة التعليمية.

٤. استخدام تقنيات الواقع المعزز بطرق إبداعية لتسهيل فهم القواعد النحوية والصرفية، بما يُمكن متعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها من تطبيق هذه القواعد بكفاءة أعلى.

- **المقترحات:**

١.إجراء دراسات مقارنة في بيئات تعليمية متنوعة لتقييم تأثير استخدام الواقع المعزز في تعليم اللغة العربية، مما يسهم في فهم أعمق لإمكانات هذه التقنية وتطبيقاتها.

٢.توسيع نطاق البحث لاستكشاف كيفية تأثير الواقع المعزز على تعلم جوانب متنوعة مثل الثقافة والأدب

العربي، لتحديد مدى إمكانية استخدامه في تعزيز الوعي الثقافي.

٣.دراسة الفعالية والتأثيرات المحتملة للواقع المعزز على مجموعات عمرية متفاوتة من المتعلمين، لتحديد استراتيجيات التعليم الأمثل لكل فئة.

٤.تقييم دور الواقع المعزز في تعزيز المهارات اللغوية الأساسية الأربع: الاستماع، القراءة، الكتابة، والتحدث، وذلك لتحديد أفضل الممارسات وتطوير تقنيات تعليمية مبتكرة تدعم تحسين هذه المهارات بفعالية.

قائمة المراجع:

أولاً: المراجع العربية.

آل هديسان، أمل حمد راشد. (٢٠٢٤). معوقات استخدام تقنيات الواقع المعزز في تدريس اللغة الإنجليزية من وجهه نظر أعضاء هيئة التدريس بكليات اللغات والترجمة بجامعة نجران. *مجلة المناهج وطرق التدريس*، ٣(١)، ١-١٧.

أبو عشمة، خالد حسن. (٢٠١٨). *المغني في تعليم العربية للناطقين بغيرها*. أصوات للدراسات والنشر.

أحمد، حنان أبو المعارف. (٢٠٢٢). فاعلية برنامج قائم على الواقع المعزز باستخدام القاموس المصور لتنمية بعض المهارات اللغوية لدى أطفال الروضة. *مجلة التربية وثقافة الطفل*، ١(٢٣)، ٣٦٥-٤١٦.

جودة، سامية حسين. (٢٠١٨). استخدام الواقع المعزز في تنمية مهارات حل المشكلات الحسابية والذكاء الانفعالي لدى تلاميذ المرحلة الابتدائية ذوي صعوبات تعلم الرياضيات بالمملكة العربية السعودية. *الدراسات العربية في التربية وعلم النفس*، مصر، (٩٥)، ٢٣-٥٢.

الحامد، عبدالله بن حامد. (٢٠٢٠). معوقات استخدام تقنيات الواقع المعزز في التدريس من وجهة نظر المشرفين التربويين. *مجلة العلوم التربوية*، القاهرة، ٢٨(٢)، ١٣٣-١٧٥.

الحديبي، علي عبدالمحسن، قاسم، محمد جابر، الحجوري، صالح عياد وشيخ، أحمد محمد. (٢٠١٦). *معايير تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات*. مركز الملك عبدالله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية.

الزين، حنان أسعد. (٢٠٢٠). *المستحدثات التكنولوجية في العملية التعليمية*. تكوين العالمية للنشر والتوزيع.

سالم، أحمد محمد. (٢٠١٠). *وسائل وتكنولوجيا التعليم* (ط ٣.). مكتبة الرشد.

سالم، محمد صلاح الدين. (٢٠١٩). تنمية الكفاءة التداولية لدى متعلمي اللغة العربية لغير للناطقين بغيرها. *مجلة اتجاهات حديثة في تعليم العربية لغة ثانية*. ٥٤١-٥٨٩.

السويلم، إبراهيم محمد. (٢٠٢١). معوقات استخدام تقنيات الواقع المعزز في تعليم الطلاب ذوي الإعاقة الفكرية في مدارس الرياض. *مجلة العلوم الإنسانية*، جامعة حائل، (٩)، ١١-٣٣.

الشهري، باسم رافع. (٢٠٢٣). فاعلية تقنية الواقع المعزز في تنمية مهارات ما وراء المعرفة لدى طلاب المرحلة الثانوية. *مجلة الفنون والأدب وعلوم الإنسانيات والاجتماع، (97)*، ٢٠٩-٢٢٤.

الشهري، محمد هادي. (٢٠١٥). معوقات توظيف التكنولوجيا الحديثة في تعليم اللغة العربية بالمرحلة الجامعية. *المجلة العلمية التربوية بجامعة الوادي الجديد*، (٢٠)، ٢٣٩-٢٥٩.

عامر، فتحي حسين. (٢٠٢٣). *الميتافيرس: ثورة الإعلام الرقمي*. العربي للنشر والتوزيع.

عبد السلام، مصطفى. (٢٠٢٠). تقييم استخدام تقنية الواقع المعززلمهارات الكتابة باللغة العربية. *مجلة كلية أصول الدين بجامعة مرمرة*، (٥٨)، ٩١-١٠٨.

العبدالله، رامي عمر. (٢٠١٨). تطوير كتب تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في ضوء تقنية الواقع المعزز. *مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم الإنسانية*، جامعة بابل، (٤١)، ١٠٣-١١٣.

العجلان، ابتسام، والغانم، أمل، والقحطاني، والقباني، أسماء. (٢٠١٦). *تقنيات التعلم (الواقع المعزز)*. جامعة الأمام محمد بن سعود.

عطار، عبدالله إسحاق وكنسارة، إحسان محمد. (٢٠١٥). *الكائنات التعليمية وتكنولوجيا النانو*. دار الموسوعة للنشر.

عياشى، مطران محمد يحيى. (٢٠١٨). فاعلية نموذج مقترح لتوظيف تقنيات الواقع المعزز في تنمية مهارات اللغة الإنجليزية لدى طلاب المرحلة الثانوية. *تكنولوجيا التربية – دراسات وبحوث*، (٣٦)، ٤٢٥- ٤٧٦.

غالب، محمد فهام ونوردين، فطري. (2018). توظيف تقنية الواقع المعزز في تعليم اللغة العربية، *مجلة الدراسات اللغوية والأدبية*. الجامعة الإسلامية العالمية، ١٠(٣)، ٣٣-٥٣.

الغامدي، محمد صالح والزهراني، تركي سماح. (٢٠٢٣). مدى استخدام معلمي الطلبة الصم وضعاف السمع بالمرحلة الابتدائية لتطبيقات الواقع المعزز والمعوقات التي يواجهونها. *مجلة العلوم التربوية والنفسية*، فلسطين، ٧(٢٦)، ٥٥-٧٨.

المكانين، هشام. (٢٠١٧). معيقات العمل بفريق متعدد التخصصات في مؤسسات التربية الخاصة بالأردن من وجهة نظر مديريها ومديراتها. *المجلة التربوية*، الكويت، ٣١(١٢٣)،٥١-٨٨.

الملحم، تركي عبدالعزير. (٢٠٢١). واقع استخدام تطبيقات الهواتف الذكية في تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى في معهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها بالجامعة الإسلامية من وجهة نظر المعلمين. *المجلة العلمية التربوية*، جامعة أسيوط، (٧٣)، ٤٠-١٠٨.

ثانيًا: المراجع الأجنبية.

Abdusselam, M. S. (2020). Evaluating the use of augmented reality technology for Arabic writing skills (in Arabic). Marmara University Islamic Studies, 58(58), 91-108.

Abu Ashma, K. H. (2018). Al-Mughni fi Ta'lim al-Arabiyya li al-Natiqin bi Ghayriha (in Arabic). Aswat for Studies and Publishing.

Ahmad, H. A. M. (2022). Effectiveness of a program based on augmented reality using the illustrated dictionary to develop some language skills in kindergarten children (in Arabic). Journal of Education and Child Culture, 1(23), 365-416.

Al Abdallah, R. O. (2018). Development of Arabic language teaching books for non-native speakers in light of augmented reality technology (in Arabic). Journal of the Basic Education College For Human Sciences, University of Babylon, (41), 103-113.

Al Ajlan, I., Al Ghanem, A., Al Qahtani, & Al Qabbani, A. (2016). Learning Technologies (Augmented Reality) (in Arabic). Imam Mohammad Ibn Saud University.

Al Ghamdi, M. S., & Al Zahrani, T. S. (2023). The extent of use of augmented reality applications by teachers of deaf and hard-of-hearing students at the primary level and the obstacles they face (in Arabic). Journal of Educational and Psychological Sciences, Palestine, 7(26), 55-78.

Al Hadaibi, A. A., Kassem, M. J., Al Hajoori, S. A., & Sheikh, A. M. (2016). Standards of teaching Arabic to speakers of other languages (in Arabic). King Abdullah bin Abdulaziz International Center for the Service of the Arabic Language.

Al Hamid, A. b. H. (2020). Obstacles to the use of augmented reality technologies in teaching from the perspective of educational supervisors (in Arabic). Journal of Educational Sciences, Cairo, 28(2), 133-175.

Al Hudaithan, A. H. R. (2024). Obstacles to using augmented reality technologies in teaching English from the perspective of faculty members at the Colleges of Languages and Translation at Najran University (in Arabic). Journal of Curricula and Teaching Methods, 3(1), 1-17.

Al Makkanin, H. (2017). Obstacles to working in a multidisciplinary team in special education institutions in Jordan from the perspective of their directors (in Arabic). Educational Journal, Kuwait, 31(123), 51-88.

Al Malahem, T. A. (2021). The reality of using smartphone applications in teaching Arabic to speakers of other languages at the Institute of Teaching Arabic for Non-Native Speakers at the Islamic University from the teachers' perspective (in Arabic). Scientific Educational Journal-University of Assiut, 2(73), 40-108.

Al Suweilim, I. M. (2021). Obstacles to using augmented reality technologies in teaching students with intellectual disabilities in Riyadh schools (in Arabic). Journal of Human Sciences, University of Hail, (9), 11-33.

Al Zain, H. A. (2020). Technological innovations in the educational process (in Arabic). Formation International for Publishing and Distribution.

Amer, F. H. (2023). The metaverse: The revolution of digital media (in Arabic). Al-Arabi for Publishing and Distribution.

Asbulah, L. H., Deris, M. A. H. M., & Rushdi, N. A. A. M. (2022). Knowledge readiness to use augmented reality in teaching Arabic among primary school teachers in Malaysia. International Journal of Advanced Research (IJAR).

Attar, A. I., & Kensara, I. M. (2015). Educational objects and nanotechnology (in Arabic). Dar Al-Encyclopedia for Publishing.

Ayashi, M. M. Y. (2018). Effectiveness of a proposed model for employing augmented reality technologies in developing English language skills among high school students (in Arabic). Technology of Education - Studies and Researches, (36), 425-476.

Denning, T., Dehlawi, Z., & Kohno, T. (2014, April). In situ with bystanders of augmented reality glasses: Perspectives on recording and privacy-mediating technologies. In Proceedings of the SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems, (pp. 2377-2386).

Elgamal, M., Hamada, S., Aboelezz, R., & Abou-Kreisha, M. (2018). Arabic educational system using Augmented Reality. ESOLE The Egyptian Society of Language Engineering, 1(1), 1-10.

Gass, S. M., & Selinker, L. (2008). Second Language Acquisition: An Introductory Course. (3rd ed.). New York, NY: Routledge.

Ghalib, M. F., & Nordin, F. (2018). Employing augmented reality technology in Arabic language teaching (in Arabic). Journal of Linguistic and Literary Studies, International Islamic University, 10(3), 33-53.

Joodah, S. H. (2018). Using augmented reality to develop problem-solving skills and emotional intelligence among primary school students with mathematics learning difficulties in Saudi Arabia (in Arabic). Arab Studies in Education and Psychology, Egypt, (95), 23-52.

Kamaruddin, M. K. A., Bardan, S. Z., Baharuddin, N. F. A., Ibrahim, N. H., & Abd Wahid, N. H. (2018). 3D Bahasa Arab Augmented Reality (3D Baar) in Assisting Student's Acquisition of Arabic

Language. Innovative Teaching and Learning Journal, 2(2).

Kipper, G., & Rampolla, J. (2012). Augmented Reality: An Emerging Technologies Guide to AR. Syngress, Waltham, MA.

Kramsch, C. (1993). Context and Culture in Language Teaching and Learning. Oxford University Press.

Nurlely, L. (2023). Challenges in Using Digital Multimodality to Teach Grammar. PROCEEDING AISELT, 8(1).

Ouali, I., Halima, M. B., & Wali, A. (2023). An augmented reality for an Arabic text reading and visualization assistant for the visually impaired. Multimedia Tools and Applications, 1-29.

Salem, A. M. (2010). Media and Technology in Education (3rd ed.) (in Arabic). Al-Rashd Library.

Salem, M. S. D. (2019). Developing pragmatic competence in learners of Arabic as a foreign language (in Arabic). Modern Trends in Teaching Arabic as a Second Language Journal, 541-589.

Sahrim, M. A., Soad, N. F. A. M., & Asbulah, L. H. (2023). Augmented reality technology in learning Arabic vocabulary from the perception of university students. International Journal of Interactive Mobile Technologies, 17(21).

Sharif, A., Anzum, F., Zavin, A., Suha, S. A., Ibnat, A., & Islam, M. N. (2018, July). Exploring the opportunities and challenges of adopting augmented reality in education in a developing country. In 2018 IEEE 18th International Conference on Advanced Learning Technologies (ICALT), (pp. 364-366). IEEE.

Ting, H. Y. (2015). The effects of applying augmented reality on fourth-grade students' writing and attitude. *Unpublished master's dissertation*. National Taipei Education University. Da'an District, Taipei, Taiwan.

Tekedere, H., & Göke, H. (2016). Examining the effectiveness of augmented reality applications in education: A meta-analysis. International Journal of Environmental and Science Education, 11(16), 9469-9481.

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية
Jazan University Journal of Human Sciences (JUJHS)

الألعاب الشعبية في مدينة جدة بالمملكة العربية السعودية ودورها في تعزيز التفاعل الثقافي وصون التراث غير المادي

ياسر هاشم الهياجي
قسم إدارة موارد التراث ، كلية السياحة والآثار، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية

Folk Games in Jeddah City, Saudi Arabia, and their Role in Enhancing Cultural Interaction and Safeguarding Intangible Heritage

Yasser Hashem Emad Alhiagi
Department of Heritage Resources Management, Collage of Tourism and Archeology, King Saud University, Saudi Arabia

DOI	RECEIVED الاستلام	Edit التعديل	ACCEPTED القبول
https://doi.org/10.37575/h/edu/22002	2024/01/22	2024/04/21	2024/05/05
NO. OF PAGES عدد الصفحات	YEAR سنة العدد	VOLUME رقم المجلد	ISSUE رقم العدد
27	2024	3	12

الملخص:

تناولت الدراسة دور الألعاب الشعبية في مدينة جدة بالمملكة العربية السعودية كنموذج لفنون الأداء التقليدية، مُسلطةً الضوء على دورها الفعّال في تعزيز التفاعل الثقافي وصون التراث غير المادي. اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي بإجرائه التحليلي، حيث تم توزيع استبانة استقصائية على مئة وأربعة وثلاثين (١٣٤) مشاركًا من عينة الدراسة التي شملت كبار السن، والممارسين للألعاب الشعبية، والهواة الشباب، إضافةً إلى خبراء وأكاديميين وباحثين في مجال فنون الأداء والتراث الثقافي، وكذلك مختصين وصانعي السياسات من المؤسسات المعنية بصون التراث الثقافي.

أظهرت نتائج الدراسة أن الألعاب الشعبية تؤدي دورًا كبيرًا في تعزيز التفاعل الثقافي بين أفراد المجتمع، وصون التراث غير المادي. كما أكّدت النتائج على أن مشاركة الأفراد المستمرة في هذه الألعاب ترتبط بإيجابية أكبر في إدراكهم لدورها في صون التراث غير المادي، وتعزيز التفاعل الثقافي والاجتماعي. وكشفت الدراسة عدم وجود فروقات ذات دلالة إحصائية بين متغيرات الدراسة وفقًا للخصائص الديموغرافية للعينة، باستثناء متغير مشاركة الأفراد في الألعاب الشعبية. واستنادًا إلى النتائج، قدمت الدراسة عدة توصيات؛ لتوفير أنشطة مستدامة للألعاب الشعبية، والتغلب على التحديات التي تواجه استمراريتها. ومن أبرز تلك التوصيات: دمج الألعاب الشعبية في مناهج التعليم وبرامج المؤسسات التعليمية؛ للتحفيز على المشاركة؛ ونقل القيم الثقافية، وإنشاء أكاديمية للألعاب الشعبية؛ بهدف تدريب المعلمين على استخدامها في التعليم، كما أوصت الدراسة بضرورة عرض الألعاب الشعبية في المهرجانات المحلية والوطنية والإقليمية والدولية بهدف زيادة الوعي بها، وتعزيز دورها في التفاعل الثقافي وصون التراث غير المادي.

الكلمات المفتاحية: الألعاب الشعبية، التراث غير المادي، التفاعل الثقافي، الصون، فنون الأداء التقليدية.

Abstract:

The study explores the role of folk games in Jeddah at Saudi Arabia as a model for traditional performing arts, to enhancing cultural interaction and safeguarding of the Intangible cultural heritage. The study adopts a descriptive-analytical approach, utilizing a questionnaire distributed to 134 participants, including seniors, practitioners of folk games, young enthusiasts, as well as experts, academics, and researchers in the fields of performing arts and cultural heritage. Policymakers from institutions involved in heritage preservation were also included in the study.

The study's results showed that folk games significantly contribute to enhancing cultural interaction among community members and safeguarding intangible heritage. Furthermore, the results confirm a positive correlation between individuals' sustained participation in these games and their perception of the games' role in safeguarding intangible heritage and fostering cultural and social interaction. The study discloses no statistically significant differences in study variables based on demographic characteristics of the sample, except individuals' continued participation in folk games. Based on the findings, the study proposes several recommendations to provide sustainable activities of these folk games, with protecting of their identities and solution of their challenges. The most prominent of these recommendations are to integrate folk games into educational curricula and institutional programs to encourage participation and convey cultural values. Additionally, establishing an academy for folk games with the aim of training teachers to utilize them in education was suggested. The study also emphasized the necessity of showcasing folk games in local, national, regional, and international festivals to increase awareness of them, enhance their role in cultural interaction, and safeguarding intangible heritage.

Keywords: Folk Games, Intangible Heritage, Cultural Interaction, Safeguarding, Traditional Performing Arts.

المقدمة:

تكتسب دراسة التراث الثقافي أهميتها من كونها تُقدِم معلومات تخدم الإنسان والمجتمع في مجالات متعددة، وجوانب فنية مختلفة، وإسهامها في بناء عالم أكثر تسامحًا وتعايشًا. ويشكل التراث الثقافي غير المادي جزءًا مهمًا من الهوية الثقافية للشعوب، كما تؤدي الفنون الأدائية التقليدية دورًا مهمًا في نقل هذا التراث من جيلٍ إلى آخر؛ كونها أحد جسور التواصل بين الأجيال والثقافات المختلفة. وكان للفن على امتداد التاريخ دور حيوي في حماية تراثنا الثقافي، وضمان استمراريته، وإلهام الأجيال في توارثه، والحفاظ عليه (فرح، ٢٠٢١: ٣١١).

وتعدُّ الألعاب الشعبية أحد الفنون الأدائية والأشكال التعبيرية في ثقافات الأمم وبيئاتها، وليس مجرد وسيلة للترويح والمتعة، ووفقًا لنتائج الأبحاث العلمية، تعتبر الألعاب الشعبية أحد الأدلة التي تساهم في فهم الثقافات القديمة والبيئات التي نشأت فيها؛ وذلك لما تتميز به من عفوية فطرية، وما تحتويه من مظاهر فولكلورية غنية بالتنوع والثراء والإبداع ساهمت فيها الأجيال السابقة، وعملت على نقل العادات، والتقاليد، والمعارف، والعلاقات الاجتماعية بصورة طبيعية وتلقائية إلى أجيال أخرى، واستقرارها ورسوخها وتعميقها في نفوس الأفراد (الغلى، ٢٠٢٣: ١٣)؛ لأن الألعاب التراثية بمثابة المرآة العاكسة لثقافة المجتمع التي تنتمي إليه بكل صورها وتجلياتها (المسيليني، ٢٠١٧: ١٢٩)، وبواسطتها استطاعت الجماعات الحفاظ على تماسك أفرادها عبر توارث قيمها الثقافية والاجتماعية، مكونةً ثقافة شعبية غنية بالمعاني والمدلولات الإنسانية والاجتماعية (حميدة، ٢٠٢١: ٨٢٢).

وأكّدت عديد من الدِّراسات، العلاقة العميقة التي تربط الألعاب الشعبية بالثقافة (Carmen et. Al, 2019) ؛ فهي تجمع بين العناصر المادية وغير المادية للتراث الثقافي، فتظهر العناصر المادية في الملاعب، والفضاءات التي تُمارس فيها، وأدوات اللعب، فيما يظهر الجانب اللامادي بما تتضمنه من معتقدات، وقيم، واتجاهات، ومعايير اجتماعية، تختلف باختلاف المجتمعات التي تسود فيها (ماسينيسا وكاسيا، ٢٠١٩: ٥٤)، فضلًا عن النصوص الأدبية والمحتوى الفكري الذي تحتويه، إذ تحضر معها الأغاني، والأقوال التي تُعبِّر عن نماذج حياتية من البيئة.

ولما كانت الألعاب الشعبية جزءًا من ظاهرة ثقافية تشكل الخصائص الأصلية للمجتمعات، وتعزز الشعور بالفخر بالجذور الثقافية، ومعاني الانتماء للمجتمع؛ عدّتها المؤسسات الإقليمية والدولية جزءًا مهمًا من التراث الثقافي غير المادي، ورمزًا للتنوع الثقافي للمجتمعات (ماسينيسا وكاسيا، ٢٠١٩: ٥٤)، ومنها منظمة اليونسكو التي أخذت على عاتقها حماية هذه الألعاب وتعزيزها؛ للتقريب بين الشعوب؛ لأهميتها كوسيلة فعّالة لنقل القيم، وجزءًا لا يتجزأ من استراتيجيات التنمية الوطنية (اليونسكو، ٢٠٠٥).

والمملكة العربية السعودية تزخر بأنواعٍ من فنون الأداء التقليدية والألعاب الشعبية من حيث: الشكل، والمضمون، وطريقة الأداء، وأساليب الممارسة، وأدواتها، والمناسبات التي تؤدَّى فيها، وتباين الممارسين لها من حيث النوع والعمر. وتأتي هذه الدِّراسة؛ لتقدم مساهمة جديدة لفهم الدور الحيوي للألعاب الشعبية في تعزيز التفاعل الثقافي، والتماسك الاجتماعي، وحماية التراث الثقافي.

أهداف الدِّراسة:

١. تسليط الضوء على دور الألعاب الشعبية – كنموذج لفنون الأداء التقليدية – في تعزيز التفاعل الثقافي والتماسك الاجتماعي بين أفراد المجتمع.
٢. الكشف عن دور الألعاب الشعبية في نقل القيم، والمعرفة التقليدية، وصون التراث غير المادي.
٣. التعرف على التحديات التي تواجهها الألعاب الشعبية، وكيفية المحافظة على استمراريتها، ونقلها للأجيال القادمة.
٤. التعرف على الفروق ذات الدلالة الإحصائية بين متوسطات استجابة المشاركين التي تُعزى إلى متغيرات الدِّراسة (الجنس، الفئة العمرية، الحالة الاجتماعية، المستوى التعليمي، المهنة، العلاقة بالألعاب الشعبية، والمشاركة في الألعاب الشعبية).

مشكلة الدِّراسة:

رغم أهمية الألعاب الشعبية، إلا أنها لم تحظَ بالاهتمام العلمي الكافي، وذلك في سياق العيش في قرية عالمية مفتوحة، حيث أدّى الانغماس المفرط في العالم الرقمي، وظهور ألعاب جديدة في زمن العولمة والهيمنة الثقافية إلى تغييب الخصوصية الثقافية المحلية. هذا التحول أدّى إلى زيادة العزلة، وتصاعد العنف والتمرد على قيم المجتمع، وأوجد جيلًا غير اجتماعي، منطويًا على نفسه، محرومًا من التفاعل التلقائي مع غيره، ودخلت الألعاب الشعبية في غياهب النسيان، مما يُشكِّل خسارة كبيرة للرصيد التراثي والثقافي.

وللإحاطة بموضوع البحث، يمكن صياغة مشكلة الدِّراسة في التساؤل الرئيس الآتي: كيف تُسهِم الألعاب الشعبية –كفنٍ أدائي– في تعزيز التفاعل الثقافي بين الأفراد والأجيال المختلفة؟ وما دورها في صون التراث الثقافي غير المادي للمجتمع؟

أهمية الدِّراسة:

تُسهِم الدِّراسة من الجانب النظري في إغناء المعرفة العلميّة في مجال الدِّراسات الثقافية والفنية، وفهم أهمية الألعاب الشعبية وتأثيرها الإيجابي على المجتمعات. ومن الناحية التطبيقية، تسعى الدِّراسة إلى كشف الدور المهم الذي تلعبه الألعاب الشعبية في التفاعل الاجتماعي، وصون التراث الثقافي غير المادي، وتقديم توصيات تُسهِم في تعزيز الألعاب الشعبية؛ لتكون مناسبة للعصر الحديث، ومتوافقة مع احتياجات المجتمعات المعاصرة وطموحاتها.

الدِّراسات السابقة:

هناك العديد من الدِّراسات السابقة التي تناولت موضوع الألعاب الشعبية، وتأثيرها الاجتماعي والثقافي والتربوي في بيئات مختلفة، ويمكن عرض بعضٍ منها كالآتي:

استهدفت دراسة الغلى (٢٠٢٣) معرفة تأثير الألعاب التراثية في تفعيل الموروث المحلي ضمن المنهاج الدراسي، وأظهرت دورها في اكتساب المهارات، وتنمية القدرات، والمساهمة الفعّالة في إدماج التلاميذ في الحياة الاجتماعية. كما سلّطت دراسة فضيل (٢٠٢٢) الضوء على خصوصية الألعاب الشعبية، وأبعادها الاجتماعية والثقافية، وأبرزت أهميتها في الحفاظ على البُعد الثقافي للأمة، والحفاظ على عادات وتقاليد المجتمع. وبحثت دراسة الخضير (٢٠٢١) مساهمة الألعاب الشعبية في تعزيز روابط المجتمع، وتعزيز القيم والعادات لدى النشء، وأظهرت تأثيرها الإيجابي على

التراث والنمو الاجتماعي. فيما استكشفت دراسة فاطيمة (٢٠٢١) الدور الاجتماعي والتراثي لألعاب الأطفال الشعبية، مُبيِّنةً إسهامها الفعّال في حماية الموروث الشعبي، وتعزيز مفهوم الثقافة الاجتماعية. وناقشت دراسة الوصابي (٢٠٢١) دور الألعاب الشعبية في ترسيخ الهوية الثقافية الوطنية، وأبرزت دورها في تنمية روح التعاون بين الطلبة والانتماء للجماعة. في حين أوضحت دراسة أحمد (٢٠٢٠) دور الألعاب الشعبية في تنمية النواحي الاجتماعية والنفسية لدى الطلاب. وأكّدت دراسة Carmen & Others (٢٠١٩) الأهمية التعليمية للألعاب التقليدية، ودورها في حماية التراث الثقافي. وأظهرت دراسة ماسينيسا وكاسيا (٢٠١٩) التحديات التي يواجهها الممارسون؛ للحفاظ على ثقافتهم المحلية. في حين شَخّصَت دراسة المسيليني (٢٠١٧) واقع ألعاب الأطفال التراثية في تونس، مُظهرةً دورها في التنشئة الاجتماعية.

من جهةٍ أخرى، اهتمت دراسة الصالح (٢٠١٤) بفاعلية أنشطة الألعاب الشعبية لمرحلة ما قبل المدرسة في اكتساب العديد من القيم الاجتماعية. وكشفت دراسة Kovacevic & Opic (٢٠١٤) عن مساهمة الألعاب الشعبية في نوعية العلاقات الاجتماعية وجودتها لدى الطلاب. وأبرزت دراسة الشعيبي (٢٠٠٦) الدلالات الاجتماعية لألعاب الأطفال الشعبية، ودورها المحوري في تنمية الجوانب الأخلاقية، وروح الانتماء والولاء للجماعة، وتماسك المجتمع ووحدته.

ورغم بعض الاختلاف بين الدِّراسة الحالية والدِّراسات السابقة، تُؤكد جميعها على أهمية الألعاب الشعبية وتأثيرها الاجتماعي على الأطفال والمجتمع، ودورها الإيجابي في مختلف الجوانب التربوية والثقافية والنفسية. واستفادت الدِّراسة الحالية من محتوى الدِّراسات السابقة في بناء إطارها النظري، وتحديد منهجها، وبناء أداتها، وتحديد عينتها.

مفهوم الألعاب الشعبية:

تُعرّف الألعاب الشعبية بأنها ألعاب بسيطة متوارثة عبر الأجيال ينتقل في طياتها موروث ثقافي، كما تبعث الفرحة والمرح (الزمامي، ٢٠٢٣: ١٦٥). وهي نشاط رياضي وذهني قديم وجزءًا من الإرث الاجتماعي المرتبط بجذور الشخصية الإنسانية وتطورها الحضاري، تناقلته الأجيال جيلًا بعد جيل، ومارسته من أجل الترفيه والتنشيط وقضاء وقت الفراغ بطريقة مفيدة، ويدخل ضمنها العديد من الأنشطة الإنسانية مثل: الأغاني الشعبية، والرقص، والألغاز (فضيل،٢٠٢٢: ٤٢– ٤٦). وقد تنوعت تسميات الألعاب الشعبية بشكل كبير، حيث يُطلق عليها بعض اسم "الألعاب التراثية"، في حين يُشير آخرون إليها باعتبارها "الألعاب الشعبية". وبعض يُطلق عليها مصطلح "الألعاب الأصلية أو المحلية" وثمة من يستخدمون مصطلح "الألعاب التقليدية" للإشارة إليها. وللتوضيح والتفريق بين هذه التسميات، يتمثل المعنى الفعلي للألعاب التراثية في تلك الألعاب التي تنشأ عن ثقافة معينة وتُورّث من جيلٍ إلى جيل، وتعتمد في أساسها على الحركة، كما يُستخدم مصطلح "الألعاب التراثية" أيضًا للدلالة على الألعاب التي تُمارس أساسًا من قبل الطبقات الأرستقراطية (الغلى، ٢٠٢٣: ٦١). من ناحية أخرى، يُستعمل مصطلح "شعبية" كمقابل لكل ما هو رسمي. ورغم الجذور الأصيلة لمعنى "شعبية"، إلا أن الألعاب الشعبية تُنسب إلى الشعب باعتبارها تجسيدًا لإبداعه، وتظهر قدرتها على إشراك الفرد في المجتمع، مما يجعله فعالًا اجتماعيًا يساهم في

بناء الهوية الثقافية (الغلى، ٢٠٢٣: ٥٨- ٦٢). ويُشير مصطلح "الألعاب الأصلية أو المحلية" إلى تلك التي نشأت في منطقةٍ معينة أو بين شعبٍ محدد، وتُمارس على مدى فترة طويلة، دون أن تكون وافدة أو غريبة، وتوُصَف هذه الألعاب بمثابة "شجرة" تنمو في منطقةٍ محددة وتتعلق بها، حيث تُنسب إلى تلك المنطقة دون غيرها. أما مصطلح "التقليدية"، فيُشير إلى أن الألعاب الشعبية تعتبر تقليدًا يُنقل من جيلٍ إلى آخر، وتنشأ من التفاعل الثقافي بين الأجيال. وتُظهِر الألعاب التقليدية قدرة فريدة على الحفاظ على وجودها، والاحتفاظ بممارستها، حيث يتم نقل الطقوس والممارسات بطريقة تضمن استمرارها. تتسم هذه الألعاب بالتلقائية والبساطة، وغالبًا ما تصاحبها أغانٍ وإيقاعات تُعزز التواصل والترابط بين المشاركين، وتُسهِم في تلبية الاحتياجات النفسية والانفعالية، وتعزيز الروابط الاجتماعية (الشعيبي، ٢٠٠٦: ١٠).

ويُعرِّف الباحث الألعاب الشعبية إجرائيًا بأنها مجموعة من الممارسات البسيطة التي تتم بشكل تلقائي، وتنظيمها ينبع من البيئة الأصلية، وتُشكِّل تراثًا ثقافيًا يتم توارثه عبر الأجيال، حيث يمارسها الأفراد الصغار والكبار على حدٍ سواء؛ بهدف التسلية، والرغبة في الحركة، والاستكشاف، والتواصل الاجتماعي، دون قيود زمانية أو مكانية أو حاجة لمهارات خاصة.

خصائص الألعاب الشعبية

بناءً على مراجعة الدِّراسات السابقة، فإن الألعاب الشعبية تتسم بعدة خصائص تميزها عن غيرها من الألعاب، يمكن تلخيصها في الآتي:

- تتنوع الألعاب الشعبية في أشكالها وأنماطها لتناسب جميع الأفراد والمراحل العمرية.
- تعزز النمو الاجتماعي للأطفال، وتُسهِم في بناء شخصياتهم، وقبول الآخرين.
- تُشجِّع على الابتكار، عن طريق صُنع أدوات اللعب باستخدام المواد المتاحة.
- ترتبط بالتقاليد والقيم الثقافية، مثل: الرقص، والأغاني، والأهازيج.
- الشيوع والانتشار في تفاعلها مع عادات وتقاليد المناطق المتقاربة جغرافيًا، وهناك ألعاب عالمية، مثل: لعبة الحبل.
- تمنح الحرية للاعبين دون إرغام، حيث يختار كل فرد الدور الذي يناسبه.
- يُمارسها الأطفال بدافع التسلية والترويح عن النفس، دون وجود حوافز مادية.
- تتكامل مع البيئة، وتعتمد على الموارد المحلية، وتعكس العادات والتقاليد.
- تمثل فنونًا جمالية تعكس موضوعات متوارثة، ومفهومة للمجتمع.
- تتميز بطابعها المحبب الذي يجذب اللاعبين، وتُظهِر المهارات وسرعة البديهة.
- يسهل فهم القوانين التي يتفق عليها اللاعبون مسبقًا وتنفيذها.
- تنشر روح الفرح والبهجة لدى المشاركين، وتعزز طاقتهم الإيجابية.
- قليلة التكاليف وغير مرتبطة بمعدات خاصة أو ملاعب محددة.

- تُمكِّن اللاعبين من ممارستها في أي وقت دون قيود زمنية.
- تعكس الألعاب الشعبية خيال الإنسان، والقيم الأخلاقية للمجتمع.

تصنيف الألعاب الشعبية

تُعدّ الألعاب الشعبية من أكثر الفنون التقليدية التصاقًا بالبيئة والعادات والتقاليد، وهي تنمو وتتطور مع حياة المجتمعات. وتتصف بالتعدد والتنوع في الشكل، والطريقة، ونوع اللاعبين، وعددهم، وكذلك في مكان وزمان ممارستها، والمستلزمات المستخدمة في اللعب. وقد خضعت الألعاب الشعبية للدراسة والتصنيف من قبل المختصين بالفن الشعبي؛ ونظرًا لتعدد المجالات المعرفية التي درست اللعب كظاهرة سلوكية، فقد ظهرت تصنيفات متعددة، استنادًا إلى أسس ومعايير متنوعة. اعتمد بعض على تصنيف الألعاب الشعبية حسب الجنس (الذكور، الإناث، ألعاب مشتركة)، أو مكان ممارستها (فضاء مفتوح، مغلق)، ووفقًا للفصول (ألعاب شتوية، صيفية) (الزمامي، ٢٠٢٣: ١٦٣). وهناك من صنفها حسب سن المشارك (الصغار، الكبار) (الغلى، ٢٠٢٣: ٧٠- ٧٣). وصُنِّفت بناءً على عدد اللاعبين (فردية، جماعية) (نفادى، ٢٠٢٣: ٢٩٥)، أو على أساس الأدوات والمواد المستعملة. كما صُنِّفت حسب الوظائف (ترويحية، ذهنية، ثقافية) (محروس، ٢٠٢١: ٤٥٥)، بالإضافة إلى التقسيم وفق المواعيد والأوقات التي تُمارس فيها (ألعاب الصباح، المساء). وفي هذا السياق، تختلف الألعاب بين تلك التي تحتاج إلى قوة، وتلك التي تعتمد على التسلية، كما يشمل بعضها الغناء أو الرقص (فاطيمة، ٢٠٢١: ٤٨). وإلى جانب هذه التقسيمات، هناك من يُصنفها إلى ألعاب داخلية (داخل البيت) وأخرى خارجية (فضيل، ٢٠٢٢: ٦٣-٦٦)، وبناءً على الهدف (حركية، تمثيلية، غنائية، تركيبية) (الصالح، ٢٠١٤: ٢٨-٢٩). كما تتفاوت -أيضًا- بحسب الزمن المستغرق في أدائها، والحواس التي تعتمد عليها اللعبة (محروس، ٢٠٢١: ٤٥٥). وبالرغم من تعدد التصنيفات، تظل الألعاب الشعبية مرتبطة ببيئتها وعاداتها وتقاليدها، ويظل تصنيفها يعتمد على ثقافة المجتمع وتفضيلاته.

شروط ممارسة الألعاب الشعبية:

يخضع اللعب الشعبي لقواعد وشروط غير مكتوبة، ولمنطق داخلي وقوانين وقواعد ملزمة في كل لعبة (الغلى، ٢٠٢٣: ١٥). حيث يُراعى عند ممارسة الألعاب الشعبية أن تتم وفق الشروط الآتية:

- أن تكون اللعبة بسيطة في تنفيذها، ولا تتطلب مجهودًا كبيرًا.
- أن تُمارس بشكلٍ عفوي، ويختار الممارس الحركات التي يُفضلها ويجيدها.
- يُفضل تنفيذ الألعاب الجماعية بمصاحبة الأناشيد، أو الغناء، أو الأداء التمثيلي.
- أن تحمل غايات تربوية، وفي الوقت نفسه مثيرة وممتعة.
- أن يكون نظام اللعبة سهلًا وواضحًا وغير معقدًا.
- أن تكون اللعبة مناسبة لخبرات ممارسيها وقدراتهم، وميولهم.
- أن تكون اللعبة مستمدة من البيئة المحلية (الخضير، ٢٠٢١، ١١-١٢).

القيمة الثقافية والاجتماعية للألعاب الشعبية

تُشكِّل الألعاب الشعبية تراثًا ثقافيًا غنيًا ومتنوعًا، يتم تداولها عبر العصور والأزمان وهي جزء لا يتجزأ من هوية المجتمعات، ولها ارتباط قوي ومتين بتقاليد المجتمع

وثقافته (محروس، ٢٠٢١: ٤٥٣)، وظاهرة اجتماعية نشأت كجزء لازم من عملية التفاعل الاجتماعي وانتقلت عبر الأجيال (فاطيمة، ٢٠٢١: ٤٦). حيث تُعبِّر عن موروثه الشعبي وتعكس عاداته وتقاليده وآراء الناس وأفكارهم ومشاعرهم التي يتناقلونها من جيلٍ إلى آخر، وتحمل في طياتها التفاصيل اللامادية للتراث، الذي يحفظ ذاكرة الوطن وهويته (فاطيمة، ٢٠٢١: ٤٦)، مكونة ثقافة شعبية غنية بالمعاني والعبر والقيم الإنسانية والاجتماعية. وتُعَدّ أحد الوسائل الرئيسة في تعزيز عمليات المساواة الثقافية في المجتمعات، كما تمثل نمطًا من أشكال التعبير الثقافي، وركيزة سوسيوثقافية تعبر عن روح الأمم وحياتها وثقافتها. حيث تُعَتَبَر إنتاجًا ثقافيًا اجتماعيًا لبيئة اجتماعية معينة، يمكن من خلالها الكشف عن الخصوصيات الاجتماعية والثقافية لأي انتماء مجتمعي (ماسينيسا وكاسيا، ٢٠١٩: ٥٤-٥٥). فهي تعكس مستويات التطور الاجتماعي، وملامح الحياة الاجتماعية للمجتمع؛ إذ تُسهِم في الحفاظ على عاداته وتقاليده وقيمه وسلوكيات أفراده، وتوفير تجارب إيجابية للأطفال من خلال تعزيز التعارف وتكوين الصداقات وإدراك القيم والمعايير الاجتماعية (الغلى، ٢٠٢٣، ٨٤-٨٥)؛ الأمر الذي ينعكس على فهمهم لأهمية الحياة الجماعية، وتحثهم على التخلي عن الفردية والانعزالية (حميدة، ٢٠٢١: ٨٢٢)، وتؤثر في التنشئة الاجتماعية والعقلية والنفسية والأخلاقية. كما تُعدّ مصدرًا مهمًا لنمو الجوانب الاجتماعية والانفعالية والعقلية واللغوية للفرد، وتقدم فوائد متعددة تُغني تجربة الطفل وتُسهِم في تعلمه، وهو ما يميزها عن الألعاب الحديثة (فضيل، ٢٠٢٢: ٧٥-٧٦). من جانبٍ آخر، لها دور في غرس المعاني الحميدة من خلال الالتزام بقوانين وشروط اللعب، وتعوِّد الطفل على الصبر والمثابرة أثناء ممارسة اللعب (نفادى، ٢٠٢٣: ٢٩٥). ومع تفاعل الفرد مع محيطه وأقرانه، يكتسب خبرات وقيمًا تشكل جزءًا من وعيه وتُسهِم في تعزيز روابطه الاجتماعية (فاطيمة، ٢٠٢١: ٥٤). كما تُسهِم الألعاب الشعبية في تعزيز روح التعاون والألفة والتلاحم الاجتماعي، مما يساعد في التغلب على الفوارق الاجتماعية وتعزيز قيم المساواة والحرية والتسامح والتعاون، بالإضافة إلى تعزيز قيم الصدق والأمانة والانتماء للجماعة والوطن (الشعيبي، ٢٠٠٦: ٦)؛ مما يسهم في بناء مجتمعات مستدامة وفهم متبادل بين الثقافات والأمم (اليونسكو، ٢٠٠٥: ٣). ذلك أن الألعاب الشعبية تحمل قيمًا فكرية وجمالية وأخلاقية واجتماعية، وتُسهِم في المحافظة على البيئة وتنميتها بشكلٍ مستدام.

تتضمن الألعاب الشعبية عناصر ثقافية متوارثة عبر الأجيال، يمكن تحليلها إلى عناصر مادية، مثل: الملاعب، والأدوات، والأجهزة، وأخرى غير مادية، مثل: المعتقدات، والقيم، والاتجاهات، والعادات، والتقاليد، والمعايير الاجتماعية. وهي تحمل الكثير من المعاني والقيم العميقة والأهداف السامية (الزمامي، ٢٠٢٣: ١٦٢)، وتنعكس فيها أفكار الجماعات وأغانيهم وتعبيراتهم الخاصة، إذ ساهمت في تشكيل الموروث الشعبي، وانتقال العادات، والتقاليد، والمعارف الإنسانية بشكل طبيعي عبر الأجيال، وتأطير الممارسات والفنون المرتبطة بالحركة، والإيقاع، والأناشيد، والأغاني، والرقصات الشعبية (حميدة، ٢٠٢١: ٨٢٢). ونجحت في تحقيق استمراريتها بأدنى قدر من التغيير والتحوير، وهذا يعد دليلًا على قدرة الألعاب على البقاء، واستمرارها

كثروة ثقافية تراثية، مكوِّنة ثقافة شعبية مملوءة بالمعاني والقيم والرموز الاجتماعية والتراثية التي تعزز الانتماء وروح التفاعل بين الأفراد والمجتمع والارتباط الجذري بالأرض والوطن (فاطيمة، ٢٠٢١: ٥٥).

التحديات التي تواجه الألعاب الشعبية

تواجه الألعاب الشعبية عدة تحديات، من بينها:

- انحسار الوعي بالألعاب الشعبية والجهل بتراثها الثقافي في أوساط الجيل الجديد، ونقص الممارسين واللاعبين.
- انشغال الأجيال الحالية بالأجهزة الإلكترونية الحديثة في ظل التطور التكنولوجي.
- تَفوُّق الألعاب الرقمية، وانغماس الأطفال في ألعاب الفيديو والحلول الرقمية ووسائل التسلية الحديثة.
- نقص الأماكن المخصصة لممارسة الألعاب الشعبية، مما يحدّ من إمكانية المشاركة فيها.
- عدم وجود أفكار إبداعية تطويرية للألعاب الشعبية، لتتناسب مع متطلبات العصر.
- عدم اظهار الألعاب الشعبية وتوظيفها بشكلٍ كافٍ في الفعاليات الترفيهية والمهرجانات الثقافية.
- قلة التسويق والترويج للألعاب الشعبية.

جهود المملكة العربية السعودية في العناية بالألعاب الشعبية

تولي المملكة العربية السعودية اهتمامًا متزايدًا بالتراث والثقافة والفنون التقليدية، التي تعتبرها رؤية المملكة ٢٠٣٠ من مقومات جودة الحياة، بما في ذلك الألعاب الشعبية. فهي تزخر بعدد وافر من هذه الألعاب حتى وإن اختفى بعضها نتيجة عدد من المتغيرات الحياتية المعاصرة التي طرأت على المجتمع السعودي. ومنذ إنشاء اللجنة السعودية للألعاب الشعبية عام ٢٠٢٢ ضمن هيكلية هيئة التراث بوزارة الثقافة (هيئة التراث، ٢٠٢٣)، قامت بجمع الألعاب الشعبية في المملكة وتصنيفها وفقًا للممارسين، وطبيعة أداء اللعبة، وأماكن الممارسة، وحالة اللعبة، وأوقات ممارستها، وآلية تناقلها واستمرارها، فضلًا عن تصميم سجل الحصر والتوثيق الخاص بالرياضات والألعاب الشعبية. ووثقت اللجنة سبع وستين وثمانمائة (٨٦٧) لعبة ورياضة على مستوى المملكة، تتنوع بين ألعاب ذهنية وأخرى حركية، معظمها لها علاقة بعناصر البيئة المحلية، وتم تحديد سبعين (٧٠) لعبة أساسية منتشرة في جميع المناطق. كما حصرت اللجنة اثنتي عشرة (١٢) لعبة ذات خصوصية في مواقع ومدن محددة، اعتمادًا على نتائج الحصر الميداني (هيئة التراث، ٢٠٢٣). كما عملت اللجنة مؤخرًا على تنظيم منافسات خاصة بالألعاب الشعبية من أجل ترسيخ القيم والسلوكيات الاجتماعية المرتبطة بها.

وتتمتع منطقة مكة المكرمة التي تقع فيها مدينة جدة منطقة الدراسة بثروة ثقافية للفنون، وأنواع من التقاليد الاجتماعية، حُصِر فيها ١٠٠ لعبة شعبية تختلف من حيث مواسم وأوقات ممارستها، ومن حيث جنس وعمر ممارسيها. ومن تلك الألعاب التي تشتهر بها مدينة جدة: لعبة طاق طاقية، كبت خفيف، الزقطة، نجوم الليل، عُظيم سرا، الفنقيصة، اللسع، فَتّحي يا وردة، موية تلج، أصطفت، المُكاسرة، الكيرم، الضومنة، الغُميضة (شكل١) (هيئة التراث، ٢٠٢٣: ٩٢).

شكل (١) ألعاب شعبية منتشرة في مدينة جدة (المصدر: هيئة التراث، ٢٠٢٣)

منهجية الدِّراسة وإجراءاتها:

١. المنهج العلميّ :

اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي بإجرائه التحليلي، الذي يهدف إلى "وصف الظاهرة وتفسيرها" (العساف، ١٩٩٥: ١٨٩). وهو مناسبًا لموضوع الدراسة؛ نظرًا لأن الوصف يشكل جزءًا أساسيًا فيها، حيث تقوم على جمع المعلومات والبيانات وتحليلها وتفسيرها؛ بغية الإجابة عن الأسئلة المطروحة.

٢. نموذج البحث والافتراضات:

للإجابة عن تساؤلات الدراسة، والتعرف على دور الألعاب الشعبية في تعزيز التفاعل الثقافي وصون التراث غير المادي، واتساقًا مع إشكالية الدِّراسة؛ تم صياغة أربع (٤) فرضيات رئيسة (شكل ٢):

١. الفرضية الرئيسية الأولى (H1): تُسهِم الألعاب الشعبية بشكل إيجابي في تعزيز التفاعل الثقافي بين أفراد المجتمع.

وتنبثق عنها ثلاث (٣) فرضيات فرعية:

- الفرضية الفرعية (H1a): تُسهِم الألعاب الشعبية بشكل إيجابي في تعزيز التفاعل الاجتماعي والاندماج.
- الفرضية الفرعية (H1b): تُسهِم الألعاب الشعبية بشكل إيجابي في تعزيز القيم الفكرية.
- الفرضية الفرعية (H1c): تُسهِم الألعاب الشعبية بشكل إيجابي في تعزيز القيم الأخلاقية.

٢. الفرضية الرئيسية الثانية (H2): تُسهِم الألعاب الشعبية بشكل إيجابي في صون التراث الثقافي غير المادي.

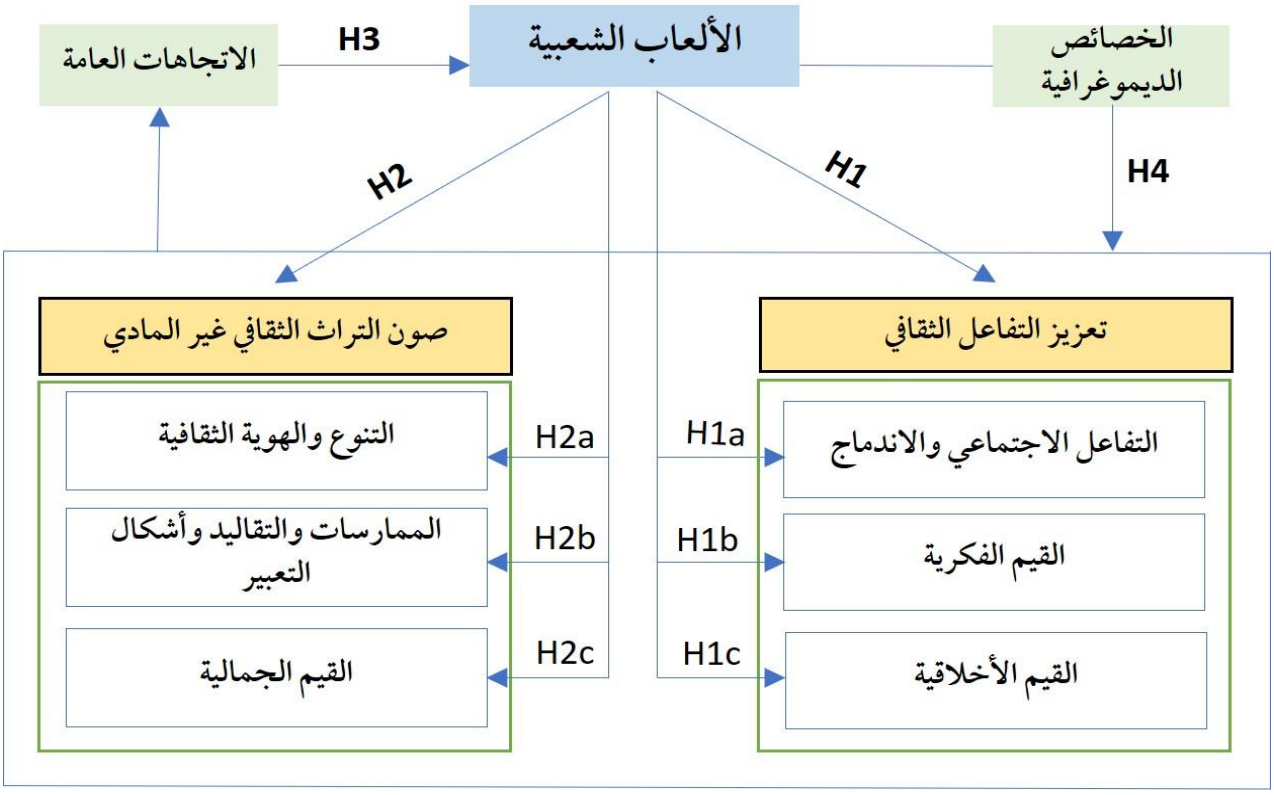
وتنبثق عنها ثلاث (٣) فرضيات فرعية:

- الفرضية الفرعية (H2a): تُسهِم الألعاب الشعبية بشكل إيجابي في تعزيز التنوع والهوية الثقافية.
- الفرضية الفرعية (H2b): تُسهِم الألعاب الشعبية بشكل إيجابي في نشر الممارسات والتقاليد وأشكال التعبير.
- الفرضية الفرعية (H2c): تُسهِم الألعاب الشعبية بشكل إيجابي في تعزيز القيم الجمالية.

٣. الفرضية الرئيسة الثالثة (H3): هناك اتجاهات عامة إيجابية نحو تطوير الألعاب الشعبية لدى أفراد العينة.

٤. الفرضية الرئيسة الرابعة (H4): هناك فروق دالة إحصائيًا في استجابات عينة الدراسة بناءً على الخصائص الديموغرافية (الجنس، الفئة العمرية، الحالة الاجتماعية، المستوى التعليمي، المهنة، العلاقة بالألعاب الشعبية، والمشاركة في الألعاب الشعبية).

شكل (٢) نموذج الدِّراسة



٣. المعالجة الإحصائية:

تم ترميز البيانات ومعالجتها إحصائيًا باستخدام برنامج الحزم الإحصائية للعلوم الاجتماعية، والمعروف اختصاراً بـ (SPSS) Statistical Package for the Social Sciences. حيث تم استخدام الإحصاء الوصفي والتحليلي، واستخرجت التكرارات، والنسب المئوية في وصف خصائص عينة الدراسة، واستخرجت المتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية، ومؤشر الوزن النسبي، واختبار Mann–Whitney للمقارنة بين عينتين مستقلتين، اختبار Kruskal–Wallis للمقارنة بين عدة عينات مستقلة؛ للتحقق من صحة فروض الدراسة.

٤. أداة الدِّراسة:

تم تصميم استبانة للدراسة؛ لاستقصاء دور الألعاب الشعبية في تعزيز التفاعل الثقافي وصون التراث غير المادي. تنقسم الاستبانة إلى محورين؛ الأول – يتضمن معلومات عامة، مثل: الجنس، العمر، الحالة الاجتماعية، المستوى التعليمي، المهنة، العلاقة بالألعاب الشعبية، والمشاركة في الألعاب الشعبية. أما الثاني– فيحتوي على ثلاث وخمسين فقرة تستهدف الإجابة عن التساؤلات البحثية، والكشف عن دور الألعاب الشعبية في تعزيز التفاعل الثقافي وصون التراث غير المادي.

٥. صدق الأداة، وثباتها:

لضمان الصدق الظاهري لأداة الدِّراسة تم إرسالها لستة خبراء؛ للتأكد من ملاءمتها لموضوع الدِّراسة، وجرى تعديلها بناءً على ملاحظاتهم. كما تم التحقق من ثبات الأداة وصدق اتساقها باستخدام معامل الثبات (ألفاكرونباخ) Cronbach's Alpha لجميع محاور الاستبانة، من خلال توزيعها على عينة استطلاعية ممثلة للعينة الأصلية قوامها ثلاثون (٣٠) مفردة؛ بهدف التأكد من مدى فهمهم، لعباراتها ونوع أسئلتها، حيث كانت معاملات الثبات مرتفعة تراوحت من (٠,٨٠٢) إلى (٠,٩٣٦)، ونسبها مقبولة باعتبار أن نسبة معامل الثبات المقبولة أكبر من (٠,٧) (Hair, et al., 2019). وهذا يدل على ثبات واعتمادية أداة القياس المستخدمة في الجدول (١).

جدول (١) قيم معاملات الثبات والصدق الذاتي لمتغيرات الدراسة

م	المتغيـرات	معامل الثبات	الصدق الذاتي	عدد العبارات
تعزيز التفاعل الثقافي بين أفراد المجتمع		٠,٩٣٦	٠,٩٦٧	٢٦
١	تعزيز التفاعل الاجتماعي والاندماج	٠,٩١٤	٠,٩٥٦	١١
٢	تعزيز القيم الفكرية	٠,٩١٠	٠,٩٥٤	٧
٣	تعزيز القيم الأخلاقية	٠,٩١٩	٠,٩٥٩	٨
صون التراث الثقافي غير المادي		٠,٩١١	٠,٩٥٤	٢٢
١	تعزيز التنوع والهوية الثقافية	٠,٨٨٣	٠,٩٤٠	٧
٢	نشر الممارسات والتقاليد وأشكال التعبير	٠,٨٩٢	٠,٩٤٤	٨

م	المتغيـرات	معامل الثبات	الصدق الذاتي	عدد العبارات
٣	تعزيز القيم الجمالية	٠,٩٠٥	٠,٩٥١	٧
الاتجاهات العامة نحو الألعاب الشعبية		٠,٨٠٢	٠,٨٩٦	٥

٦. مجتمع الدِّراسة وعينتها:

تم تحديد مجتمع الدِّراسة في مدينة جدة، واشتمل على كبار السن والممارسين للألعاب الشعبية والهواة الشباب، بالإضافة إلى خبراء وأكاديميين وباحثين في مجال فنون الأداء والتراث الثقافي، وكذلك المختصين وصانعي السياسات من المؤسسات المعنية بصون التراث الثقافي. والذين تم اختيار عينة عشوائية قصدية منهم بحجم أربعة وثلاثين ومئة (١٣٤) فردًا، بهدف تحقيق نتائج دقيقة وموثوقة. والجدول (٢) يقدم تفاصيل توصيف عينة الدراسة.

جدول (٢) الخصائص الوصفية لعينة الدراسة

الخصائص		عينة الدراسة	
		التكرار	النسبة
النوع	ذكر	٨٩	%٦٦,٤
	أنثى	٤٥	%٣٣,٦
	الإجمالي	١٣٤	%١٠٠
الفئة العمرية	أقل من ٢٠ سنة	٠	%٠
	من ٢٠ سنة إلى أقل من ٣٠ سنة	٣٣	%٢٤,٦
	من ٣٠ سنة إلى أقل من ٤٠ سنة	٢٠	%١٤,٩
	من ٤٠ سنة إلى أقل من ٥٠ سنة	٣٣	%٢٤,٦
	من ٥٠ سنة فأكثر	٤٨	%٣٥,٩
	الإجمالي	١٣٤	%١٠٠
الحالة الاجتماعية	أعزب	٣٦	%٢٦,٩
	متزوج	٩٠	%٦٧,١
	(مطلق، أرمل)	٨	%٦,٠
	الإجمالي	١٣٤	%١٠٠
المستوى التعليمي	ثانوية عامة فأقل	١٧	%١٢,٧
	دبلوم	١٠	%٧,٤
	مؤهل جامعي	٧٧	%٥٧,٥
	دراسات عليا (ماجستير، دكتوراه)	٣٠	%٢٢,٤
	الإجمالي	١٣٤	%١٠٠

الخصائص		عينة الدراسة	
		التكرار	النسبة
المهنة	موظف حكومي	٤١	%٣٠,٦
	موظف قطاع خاص	٢٠	%١٤,٩
	أعمال حرة / تاجر	١١	%٨,٢
	متقاعد	٣٢	%٢٣,٩
	طالب	١٠	%٧,٥
	بدون عمل	٢٠	%١٤,٩
	الإجمالي	١٣٤	%١٠٠
العلاقة بالألعاب الشعبية	ممارس	٤٦	%٣٤,٣
	هاوي (مهتم)	٦٣	%٤٧,٠
	متخصص	١٨	%١٣,٤
	صانعو السياسات (موظف في جهة معينة)	٧	%٥,٢
	الإجمالي	١٣٤	%١٠٠
المشاركة في الألعاب الشعبية	دائمًا	٧	%٥,٢
	غالبًا	٢٦	%١٩,٤
	أحيانًا	٦٦	%٤٩,٣
	نادرًا	٢٤	%١٧,٩
	أبدًا	١١	%٨,٢
	الإجمالي	١٣٤	%١٠٠

يوضح الجدول (٢)، وجود تفاوت بسيط في توزيع العينة حسب الجنس (الذكور ٦٦,٤% مقابل الإناث ٣٣,٦%). الأفراد الذين تتراوح أعمارهم بين ٥٠ سنة فأكثر يمثلون نسبة ٣٥,٩%، وتليهم فئات الأعمار الأخرى. غالبية العينة متزوجون بنسبة (٦٧,١%)، والحاصلون على درجة البكالوريوس يشكلون ٥٧,٥% من إجمالي حجم العينة. أكبر عدد منهم يعمل في القطاع الحكومي بنسبة (٣٠,٦%)، وأكثرهم يهتمون بالألعاب الشعبية كهواية (٤٧%)، فيما يُشارِك معظم مفردات العينة بشكل غير منتظم (أحيانًا) بنسبة (٤٩,٣%).

٧. المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمتغيرات الدراسة:

تظهر الإحصائيات الوصفية في جدول (٣) المتوسطات الحسابية والانحراف المعياري لمتغيرات الدِّراسة، وقد تباينت المتوسطات بين (٤,٣٩٨) و

(٤,٥٧٧)، وجميعها تفوق الوسط الفرضي (٣)، مما يشير إلى إدراك واضح لدى العينة لجميع المتغيرات. كما تشير الانحرافات المعيارية المنخفضة إلى اتفاق كبير في إدراك العينة لتلك المتغيرات.

جدول (٣) المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمتغيرات الدراسة

م	المتغيـرات	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري
تعزيز التفاعل الثقافي بين أفراد المجتمع		٤,٤٥٠	٠,٥١٤
١	تعزيز التفاعل الاجتماعي والاندماج.	٤,٥٣٠	٠,٥١٥
٢	تعزيز القيم الفكرية.	٤,٣٩٨	٠,٥٧٢
٣	تعزيز القيم الأخلاقية.	٤,٤٢٣	٠,٥٩١
صون التراث الثقافي غير المادي.		٤,٥٣٢	٠,٤٨٨
١	تعزيز التنوع والهوية الثقافية.	٤,٥٥٠	٠,٥٢٠
٢	نشر الممارسات والتقاليد وأشكال التعبير.	٤,٥٧٧	٠,٥١٠
٣	تعزيز القيم الجمالية.	٤,٤٦٩	٠,٥٨٢
الاتجاهات العامة نحو الألعاب الشعبية.		٤,٤٦٣	٠,٥٩٩

٨. نتائج الدراسة ومناقشتها:

يعرض هذا الجزء أهم النتائج التي توصلت إليها الدِّراسة فيما يتعلق باختبار صحة فروض الدِّراسة الرئيسة والفرعية.

ولاختبار صحة هذا الفروض من عدمها، تم استخدام المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية ومؤشر الوزن النسبي (RII) لتقييم درجة توافر الأبعاد والعبارات المستخدمة بحسب آراء مفردات العينة، وذلك وفقًا للنقاط الخمس لمقياس ليكرت الخماسي التي تتراوح بين متوافر تمامًا إلى غير متوافر على الإطلاق، وقد تم تحديد طول خلايا مقياس ليكرت الخماسي (الحدود الدنيا والعليا) من خلال حساب المدى (١-٥=٤)، ثم تقسيمه على أكبر قيمة في المقياس للحصول على طول الخلية الصحيح أي (٤/٥=٠,٠٨)، وبعد ذلك تمت إضافة هذه القيمة إلى أقل قيمة في المقياس وهي الواحد الصحيح، حيث أصبح طول خلايا المقياس كما يلي: (من ١ إلى أقل من ١,٨ يمثل غير متوافر على الإطلاق، من ١,٨ إلى أقل من ٢,٦ يمثل غير متوافر، من ٢,٦ إلى أقل من ٣,٤ يمثل متوافر بدرجة متوسطة، من ٣,٤ إلى أقل من ٤,٢ يمثل متوافر بدرجة عالية، من ٤,٢ إلى ٥ يمثل متوافر تمامًا). كما تم استخدام اختبار One-Sample Statistics لحساب قيمة T- test للتحقق من معنوية النتائج.

٨-١- نتائج اختبار الفرض الرئيس الأول:

يختبر هذا الفرض مدى مساهمة الألعاب الشعبية في تعزيز التفاعل الثقافي بين أفراد المجتمع. وينبثق منه ثلاث فروض فرعية ترتبط بأبعاد التفاعل

الثقافي، وهي: تعزيز التفاعل الاجتماعي والاندماج، تعزيز القيم الفكرية، وتعزيز القيم الأخلاقية.

٨-١-١. نتائج اختبار الفرض الفرعي الأول:

يختبر هذا الفرض مدى مساهمة الألعاب الشعبية في تعزيز التفاعل الاجتماعي والاندماج كبُعد من أبعاد تعزيز التفاعل الثقافي بين أفراد المجتمع. حيث قُدِرت هذه العبارات برموز من (X1-1) إلى (X1-11)، جدول (٤).

جدول (٤) اختبار مدى مساهمة الألعاب الشعبية في تعزيز التفاعل الاجتماعي والاندماج

م	المتغيرات	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	مؤشر الوزن النسبي (RII)	مستوى التوافر	الترتيب	قيمة T	مستوى المعنوية
١	العبارة رقم (X1-1)	٤,٥٢٢	٠,٨٢٠	٠,٩٠٤	متوافر تمامًا	٦	٢١,٤٩	٠,٠٠٠**
٢	العبارة رقم (X1-2)	٤,٥٦٠	٠,٦٧٧	٠,٩١٢	متوافر تمامًا	٤	٢٦,٦٥	٠,٠٠٠**
٣	العبارة رقم (X1-3)	٤,٤٧٠	٠,٧١١	٠,٨٩٤	متوافر تمامًا	٧	٢٣,٩١	٠,٠٠٠**
٤	العبارة رقم (X1-4)	٤,٦٩٤	٠,٥٩١	٠,٩٣٩	متوافر تمامًا	٢	٣٣,١٨	٠,٠٠٠**
٥	العبارة رقم (X1-5)	٤,٤٤٠	٠,٧٦١	٠,٨٨٨	متوافر تمامًا	١٠	٢١,٩٠	٠,٠٠٠**
٦	العبارة رقم (X1-6)	٤,٦١٩	٠,٧٠٢	٠,٩٢٤	متوافر تمامًا	٣	٢٦,٦٩	٠,٠٠٠**
٧	العبارة رقم (X1-7)	٤,٣٨٨	٠,٧٥٥	٠,٨٧٨	متوافر تمامًا	١٢	٢١,٢٨	٠,٠٠٠**
٨	العبارة رقم (X1-8)	٤,٥٣٧	٠,٧١١	٠,٩٠٧	متوافر تمامًا	٥	٢٥,٠١	٠,٠٠٠**
٩	العبارة رقم (X1-9)	٤,٤٠٣	٠,٧٤٧	٠,٨٨١	متوافر تمامًا	١١	٢١,٧٣	٠,٠٠٠**
١٠	العبارة رقم (X1-10)	٤,٧٣١	٠,٥٢٢	٠,٩٤٦	متوافر تمامًا	١	٣٨,٣٤	٠,٠٠٠**
١١	العبارة رقم (X1-11)	٤,٤٦٣	٠,٦٧٨	٠,٨٩٣	متوافر تمامًا	٨	٢٤,٩٣	٠,٠٠٠**
تعزيز التفاعل الاجتماعي والاندماج إجمالًا		٤,٥٣٠	٠,٥١٥	٠,٩٠٦	متوافر تمامًا		٣٤,٣٨	٠,٠٠٠**

تظهر نتائج الجدول (٤) توافقًا واضحًا بين مفردات العينة حيال مساهمة الألعاب الشعبية في تعزيز التفاعل الاجتماعي والاندماج. كانت المتوسطات الحسابية لجميع العبارات أعلى من الوسط الفرضي (٣)، حيث تراوحت بين (٤,٣٨٨) و (٤,٧٣١)، وجاءت الانحرافات المعيارية منخفضة، مشيرة إلى اتفاق كبير بين العينة.

وأكدت الدرجة الكلية للمحور بمتوسط (٤,٥٣٠)، توافر كامل لعبارات المحور، مما يدل على مساهمة إيجابية للألعاب الشعبية في تعزيز التفاعل الاجتماعي والاندماج. وتشير قيمة T إلى وجود إدراك معنوي بشأن توافر جميع عبارات المحور بمستوى أقل من (٠,٠١)، ويُؤكد ذلك قبول جميع النتائج السابقة، وقبول الفرض

الفرعي الأول، الذي يشير إلى إسهام إيجابي للألعاب الشعبية في تعزيز التفاعل الاجتماعي والاندماج.

٨-١-٢. نتائج اختبار الفرض الفرعي الثاني:

يختبر هذا الفرض مدى مساهمة الألعاب الشعبية في تعزيز القيم الفكرية كبُعد من أبعاد تعزيز التفاعل الثقافي بين أفراد المجتمع. حيث قُدِرت هذه العبارات برموز من (X2-1) إلى (X2-7)، جدول (٥).

جدول (٥) اختبار مدى مساهمة الألعاب الشعبية في تعزيز القيم الفكرية

م	المتغيرات	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	مؤشر الوزن النسبي (RII)	مستوى التوافر	الترتيب	قيمة T	مستوى المعنوية
١	العبارة رقم (X2-1)	٤,٤٣٣	٠,٧٥٠	٠,٨٨٧	متوافر تمامًا	الرابع	٢٢,١٠	٠,٠٠٠**
٢	العبارة رقم (X2-2)	٤,٣٣٦	٠,٧٤٥	٠,٨٦٧	متوافر تمامًا	السادس	٢٠,٧٤	٠,٠٠٠**
٣	العبارة رقم (X2-3)	٤,٣٧٣	٠,٧٠٠	٠,٨٧٥	متوافر تمامًا	الخامس	٢٢,٦٧	٠,٠٠٠**
٤	العبارة رقم (X2-4)	٤,٢٣١	٠,٨٣٠	٠,٨٤٦	متوافر تمامًا	السابع	١٧,١٥	٠,٠٠٠**
٥	العبارة رقم (X2-5)	٤,٤٦٣	٠,٦٧٨	٠,٨٩٣	متوافر تمامًا	الثالث	٢٤,٩٣	٠,٠٠٠**
٦	العبارة رقم (X2-6)	٤,٤٧٨	٠,٦٢٢	٠,٨٩٦	متوافر تمامًا	الأول	٢٧,٥٠	٠,٠٠٠**
٧	العبارة رقم (X2-7)	٤,٤٧٠	٠,٦٢١	٠,٨٩٤	متوافر تمامًا	الثاني	٢٧,٣٨	٠,٠٠٠**
	تعزيز القيم الفكرية إجمالًا	٤,٣٩٨	٠,٥٧٢	٠,٨٨٠	متوافر تمامًا		٢٨,٢٨	٠,٠٠٠**

تُظهر نتائج الجدول (٥) توافقًا بين مفردات العينة حول مساهمة الألعاب الشعبية في تعزيز القيم الفكرية. تراوحت المتوسطات الحسابية بين (٤,٢٣١) و (٤,٤٧٨)، وكانت أعلى من الوسط الفرضي (٣)، مشيرة إلى توافر كامل لهذا الجانب (متوافر تمامًا). وتشير الانحرافات المعيارية المنخفضة إلى اتفاق كبير بين العينة حول توافر هذا المحور. وأكدّت الدرجة الكلية للمحور المساهمة العالية للألعاب الشعبية في تعزيز القيم الفكرية. كما تشير قيمة T إلى وجود إدراك معنوي لتوافر جميع عبارات المحور بمستوى أقل من (٠,٠١). بناءً على ذلك، يمكن قبول الفرض الفرعي الثاني الذي يشير إلى أن الألعاب الشعبية تُسهِم إيجابًا في تعزيز القيم الفكرية.

٨-١-٣. نتائج اختبار الفرض الفرعي الثالث:

يختبر هذا الفرض مدى مساهمة الألعاب الشعبية في تعزيز القيم الأخلاقية كبُعد من أبعاد تعزيز التفاعل الثقافي بين أفراد المجتمع. حيث قُدِرت هذه العبارات برموز من (X3-1) إلى (X3-8)، جدول (٦).

جدول (٦) اختبار مدى مساهمة الألعاب الشعبية في تعزيز القيم الأخلاقية

م	المتغيرات	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	مؤشر الوزن النسبي (RII)	مستوى التوافر	الترتيب	قيمة T	مستوى المعنوية
١	العبارة رقم (X3-1)	٤,٥٣٠	٠,٧١١	٠,٩٠٦	متوافر تمامًا	الأول	٢٤,٨٨	٠,٠٠٠**
٢	العبارة رقم (X3-2)	٤,٥٠٠	٠,٧٥٣	٠,٩٠٠	متوافر تمامًا	الثالث	٢٣,٠٤	٠,٠٠٠**
٣	العبارة رقم (X3-3)	٤,٤٢٥	٠,٧٥٩	٠,٨٨٥	متوافر تمامًا	الخامس	٢١,٧٢	٠,٠٠٠**
٤	العبارة رقم (X3-4)	٤,٥٠٨	٠,٧٥٣	٠,٩٠٢	متوافر تمامًا	الثاني	٢٣,١٦	٠,٠٠٠**
٥	العبارة رقم (X3-5)	٤,٤٣٣	٠,٦٩٨	٠,٨٨٧	متوافر تمامًا	الرابع	٢٣,٧٤	٠,٠٠٠**
٦	العبارة رقم (X3-6)	٤,١٧٩	٠,٧٩٣	٠,٨٣٦	بدرجة عالية	الثامن	١٧,٢٠	٠,٠٠٠**
٧	العبارة رقم (X3-7)	٤,٤١٨	٠,٧١٨	٠,٨٨٤	متوافر تمامًا	السادس	٢٢,٨٥	٠,٠٠٠**
٨	العبارة رقم (X3-8)	٤,٣٩٦	٠,٧٢٥	٠,٨٧٩	متوافر تمامًا	السابع	٢٢,٢٦	٠,٠٠٠**
	تعزيز القيم الأخلاقية إجمالًا	٤,٤٢٣	٠,٥٩١	٠,٨٨٥	متوافر تمامًا		٢٧,٨٦	٠,٠٠٠**

يتضح من نتائج الجدول (٦)، وجود توافق واضح بين مفردات العينة حول مساهمة الألعاب الشعبية في تعزيز القيم الأخلاقية. تراوحت المتوسطات الحسابية بين (٤,١٧٩) و (٤,٥٣٠)، وكانت أعلى من الوسط الفرضي (٣). كما يُظهر انخفاض الانحرافات المعيارية اتفاقًا كبيرًا بين مفردات العينة حول توافر هذا المحور. وأكدت الدرجة الكلية للمحور بمتوسط (٤,٤٢٣) المساهمة العالية للألعاب الشعبية في تعزيز القيم الأخلاقية. وتشير قيمة T إلى وجود إدراك معنوي إحصائي لدى العينة حول توافر جميع عبارات المحور بمستوى أقل من (٠,٠١). وبناءً على ذلك، يمكن قبول صحة الفرض الفرعي الثالث الذي يشير إلى أن الألعاب الشعبية تُسهِم إيجابًا في تعزيز القيم الأخلاقية.

وبعد قبول صحة الفروض الفرعية الثلاث من الفرضية الرئيسة الأولى يمكن التأكيد على المساهمة العالية للألعاب الشعبية في تعزيز التفاعل الثقافي بين أفراد المجتمع كما يوضح الجدول رقم (٧).

جدول (٧) اختبار مدى مساهمة الألعاب الشعبية في تعزيز التفاعل الثقافي بين أفراد المجتمع كمتغير إجمالي

م	المتغيرات	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	مؤشر الوزن النسبي (RII)	مستوى التوافر	الترتيب	قيمة T	مستوى المعنوية
١	تعزيز التفاعل الاجتماعي والاندماج	٤,٥٣٠	٠,٥١٥	٠,٩٠٦	متوافر تمامًا	الأول	٣٤,٣٨٤	٠,٠٠٠**
٢	تعزيز القيم الفكرية	٤,٣٩٨	٠,٥٧٢	٠,٨٨٠	متوافر تمامًا	الثالث	٢٨,٢٨٢	٠,٠٠٠**
٣	تعزيز القيم الأخلاقية	٤,٤٢٣	٠,٥٩١	٠,٨٨٥	متوافر تمامًا	الثاني	٢٧,٨٦٠	٠,٠٠٠**
	التفاعل الثقافي بين أفراد المجتمع إجمالًا	٤,٤٥٠	٠,٥١٤	٠,٨٩٠	متوافر تمامًا		٣٢,٦٤١	٠,٠٠٠**

تُظهر نتائج الجدول (٧) توافقًا واضحًا بين مفردات العينة حول مساهمة الألعاب الشعبية في تعزيز التفاعل الثقافي. جاءت المتوسطات الحسابية للأبعاد (تعزيز التفاعل الاجتماعي والاندماج، وتعزيز القيم الفكرية، وتعزيز القيم الأخلاقية) أعلى من الوسط الفرضي (٣)، بنسبة (٤,٥٣٠، ٤,٣٩٨، ٤,٤٢٣) على التوالي، مشيرة إلى توافر كامل لهذا المحور (متوافر تمامًا)، واتفاق قوي بين مفردات العينة. كما تبين أن الدرجة الكلية للمحور أعلى من الوسط الفرضي بمتوسط (٤,٤٥٠)، مؤكدة المساهمة العالية للألعاب الشعبية في تعزيز التفاعل الثقافي. وتشير قيمة T إلى وجود إدراك معنوي إحصائي حول توافر جميع أبعاد المحور بمستوى أقل من (٠,٠١). وبناءً على ذلك يمكن قبول صحة الفرض الرئيس الأول كفرض إجمالي، بأن الألعاب الشعبية تُسهِم بشكل إيجابي في تعزيز التفاعل الثقافي بين أفراد المجتمع بأبعاده المختلفة. وهو ما يتفق مع دراسة كُلًا من (الغلى، ٢٠٢٣؛ فضيل، ٢٠٢٢؛ الخضير، ٢٠٢١؛ فاطيمة، ٢٠٢١؛ أحمد، ٢٠٢٠؛ الصالح، ٢٠١٤؛ كوفانتشيفيتش وأوبيك، ٢٠١٤؛ الشعيبي، ٢٠٠٦).

٨-٢- نتائج اختبار الفرض الرئيس الثاني:

يختبر هذا الفرض مدى مساهمة الألعاب الشعبية في صون التراث الثقافي غير المادي. وينبثق منه ثلاث فرضيات فرعية ترتبط بأبعاده، وهي: تعزيز التنوع والهوية الثقافية، نشر الممارسات والتقاليد وأشكال التعبير، وتعزيز القيم الجمالية.

٨-٢-١. نتائج اختبار الفرض الفرعي الأول:

يختبر هذا الفرض مدى مساهمة الألعاب الشعبية في تعزيز التنوع والهوية الثقافية كبُعد من أبعاد صون التراث غير المادي. حيث قُدِرت هذه العبارات برموز من (X4-1) إلى (X4-7)، جدول (٨).

جدول (٨) اختبار مدى مساهمة الألعاب الشعبية في تعزيز التنوع والهوية الثقافية

م	المتغيرات	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	مؤشر الوزن النسبي (RII)	مستوى التوافر	الترتيب	قيمة T	مستوى المعنوية
١	العبارة رقم (X4-1)	٤,٦٤٩	٠,٦٠٣	٠,٩٣٠	متوافر تمامًا	الثالث	٣١,٦١٠	٠,٠٠٠**
٢	العبارة رقم (X4-2)	٤,٦١٩	٠,٦١٠	٠,٩٢٤	متوافر تمامًا	الرابع	٣٠,٧٠٠	٠,٠٠٠**
٣	العبارة رقم (X4-3)	٤,٣٢٨	٠,٨٠٢	٠,٨٦٦	متوافر تمامًا	السادس	١٩,١٧٢	٠,٠٠٠**
٤	العبارة رقم (X4-4)	٤,٥٤٥	٠,٦٨٦	٠,٩٠٩	متوافر تمامًا	الخامس	٢٦,٥٣٦	٠,٠٠٠**
٥	العبارة رقم (X4-5)	٤,٢٠٩	٠,٨٥٩	٠,٨٤٢	متوافر تمامًا	السابع	١٦,٢٩١	٠,٠٠٠**
٦	العبارة رقم (X4-6)	٤,٧٤٦	٠,٥٤٤	٠,٩٤٩	متوافر تمامًا	الأول	٣٧,١٥٣	٠,٠٠٠**
٧	العبارة رقم (X4-7)	٤,٧٢٤	٠,٥٨٠	٠,٩٤٥	متوافر تمامًا	الثاني	٣٤,٣٩٠	٠,٠٠٠**
	تعزيز التنوع والهوية الثقافية إجمالًا	٤,٥٥٠	٠,٥٢٠	٠,٩١٠	متوافر تمامًا		٣٤,٤٨٠	٠,٠٠٠**

تشير نتائج الجدول (٨) إلى وجود تقارب واضح بين المتوسطات الحسابية التي تراوحت بين (٤,٢٠٩) إلى (٤,٧٤٦)، وكانت أعلى من الوسط الفرضي (٣). مما يدلل على توافر كافة العبارات عند درجة توافر (متوافر تمامًا). وتشير قيم الانحراف المعياري المنخفضة إلى اتفاق كبير بين العينة حول توافر جميع عبارات المحور. كما أن الدرجة الكلية للمحور (٤,٥٥٠) أعلى من الوسط الفرضي، مما يؤكد على مساهمة عالية للألعاب الشعبية في تعزيز التنوع والهوية الثقافية. وتشير قيمة T إلى وجود إدراك معنوي إحصائي لدى مفردات العينة حول توافر جميع عبارات المحور بمستوى معنوية أقل من (٠,٠١)، وبناءً على ذلك، يمكن قبول صحة الفرض الفرعي الأول من الفرض الرئيس الثاني، والذي ينص على أن الألعاب الشعبية تُسهِم بشكل إيجابي في تعزيز التنوع والهوية الثقافية.

٨-٢-٢. نتائج اختبار الفرض الفرعي الثاني:

يختبر هذا الفرض مدى مساهمة الألعاب الشعبية في نشر الممارسات والتقاليد وأشكال التعبير كبُعد من أبعاد صون التراث غير المادي. حيث قُدِرت هذه العبارات برموز من (X5-1) إلى (X5-8)، جدول(٩).

جدول (٩) اختبار مدى مساهمة الألعاب الشعبية في نشر الممارسات والتقاليد وأشكال التعبير

م	المتغيرات	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	مؤشر الوزن النسبي (RII)	مستوى التوافر	الترتيب	قيمة T	مستوى المعنوية
١	العبارة رقم (X5-1)	٤,٧٢٤	٠,٦٤١	٠,٩٤٥	متوافر تمامًا	الأول	٣١,٠٩٣	٠,٠٠٠**
٢	العبارة رقم (X5-2)	٤,٦١٢	٠,٦٤٧	٠,٩٢٢	متوافر تمامًا	الثالث	٢٨,٨٠٢	٠,٠٠٠**
٣	العبارة رقم (X5-3)	٤,٤٧٨	٠,٧٠١	٠,٨٩٦	متوافر تمامًا	السابع	٢٤,٣٨٦	٠,٠٠٠**
٤	العبارة رقم (X2-4)	٤,٤٩٣	٠,٧٤٣	٠,٨٩٩	متوافر تمامًا	السادس	٢٣,٢٤٢	٠,٠٠٠**
٥	العبارة رقم (X5-5)	٤,٤٤٠	٠,٦٨٨	٠,٨٨٨	متوافر تمامًا	الثامن	٢٤,٢٢١	٠,٠٠٠**
٦	العبارة رقم (X5-6)	٤,٥٧٥	٠,٧١٨	٠,٩١٥	متوافر تمامًا	الخامس	٢٥,٣٥٢	٠,٠٠٠**
٧	العبارة رقم (X5-7)	٤,٦٧٩	٠,٦٠٨	٠,٩٣٦	متوافر تمامًا	الثاني	٣١,٩٥٧	٠,٠٠٠**
٨	العبارة رقم (X5-8)	٤,٦١٢	٠,٦٥٩	٠,٩٢٢	متوافر تمامًا	الرابع	٢٨,٣٠٠	٠,٠٠٠**
	الممارسات والتقاليد وأشكال التعبير	٤,٥٧٧	٠,٥١٠	٠,٩١٥	متوافر تمامًا		٣٥,٧٢٠	٠,٠٠٠**

تُظهر نتائج جدول (٩) توافرًا كاملاً لعبارات مساهمة الألعاب الشعبية في نشر الممارسات والتقاليد وأشكال التعبير، مع متوسطات تراوحت بين (٤,٤٤٠) و (٤,٧٢٤)، وجميعها أعلى من الوسط الفرضي (٣)، وهذا يدل على توافر كافة عبارات هذا المحور عند درجة

توافر (متوافر تمامًا). وتشير قيم الانحراف المعياري المنخفضة إلى اتفاق كبير بين مفردات الدراسة حول توافر جميع عبارات المحور. كما تبين أن الدرجة الكلية للمحور (٤,٥٧٧) أعلى من الوسط الفرضي، مما يدلل على المساهمة العالية للألعاب الشعبية في هذا الجانب، وتشير قيمة T إلى وجود إدراك معنوي إحصائي لدى مفردات العينة حول توافر جميع عبارات المحور بمستوى معنوي أقل من (٠,٠١). وبناءً على ذلك، يمكن قبول صحة الفرض الفرعي الثاني من الفرض الرئيس الثاني، وهو: أن الألعاب الشعبية تُسهِم بشكل إيجابي في نشر الممارسات والتقاليد، وأشكال التعبير.

٨-٢-٣. نتائج اختبار الفرض الفرعي الثالث:

يختبر هذا الفرض مدى مساهمة الألعاب الشعبية في تعزيز القيم الجمالية كبُعد من أبعاد صون التراث غير المادي. حيث قُدِرت هذه العبارات برموز من X6-(1) إلى (X6-7)، جدول (١٠).

جدول (١٠) اختبار مدى مساهمة الألعاب الشعبية في تعزيز القيم الجمالية

م	المتغيرات	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	مؤشر الوزن النسبي (RII)	مستوى التوافر	الترتيب	قيمة T	مستوى المعنوية
١	العبارة رقم (X6-1)	٤,٤٩٣	٠,٧٥٣	٠,٨٩٩	متوافر تمامًا	الرابع	٢٢,٩٣٣	٠,٠٠٠**
٢	العبارة رقم (X6-2)	٤,١٦٤	٠,٨٢٤	٠,٨٣٣	بدرجة عالية	السابع	١٦,٣٤٧	٠,٠٠٠**
٣	العبارة رقم (X6-3)	٤,٦١٢	٠,٦٨١	٠,٩٢٢	متوافر تمامًا	الثاني	٢٧,٣٦٩	٠,٠٠٠**
٤	العبارة رقم (X6-4)	٤,٢٧٦	٠,٨٧٠	٠,٨٥٥	متوافر تمامًا	السادس	١٦,٩٧٠	٠,٠٠٠**
٥	العبارة رقم (X6-5)	٤,٤٧٠	٠,٧٢٢	٠,٨٩٤	متوافر تمامًا	الخامس	٢٣,٥٦٢	٠,٠٠٠**
٦	العبارة رقم (X6-6)	٤,٦٧٩	٠,٦٠٨	٠,٩٣٦	متوافر تمامًا	الأول	٣١,٩٥٧	٠,٠٠٠**
٧	العبارة رقم (X6-7)	٤,٥٩٠	٠,٦٣٩	٠,٩١٨	متوافر تمامًا	الثالث	٢٨,٧٦٤	٠,٠٠٠**
	تعزيز القيم الجمالية إجمالًا	٤,٤٦٩	٠,٥٨٢	٠,٨٩٤	متوافر تمامًا		٢٩,١٩٥	٠,٠٠٠**

يتضح من نتائج الجدول (١٠)، وجود توافق واضح بين مفردات العينة حول مساهمة الألعاب الشعبية في تعزيز القيم الجمالية؛ حيث كانت جميع المتوسطات أعلى من الوسط الفرضي (٣)، وتراوحت بين (٤,١٦٤ إلى ٤,٦٧٩)، وهذا يدل على توافر كافة عبارات هذا المحور عند درجة توافر (متوافر تمامًا) باستثناء عبارة واحدة (X6-2). كما يشير انخفاض الانحرافات المعيارية إلى اتفاق كبير بين مفردات العينة حول توافر جميع عبارات المحور. وأكدت الدرجة الكلية للمحور بمتوسط (٤,٤٦٩) المساهمة العالية للألعاب الشعبية في تعزيز القيم الجمالية. وتشير قيمة T إلى وجود إدراك معنوي إحصائي لدى العينة حول توافر جميع عبارات المحور بمستوى معنوية أقل من (٠,٠١). وبناءً على ذلك، يمكن قبول صحة الفرض الفرعي الثالث من الفرض الرئيس الثاني، الذي يشير إلى أن الألعاب الشعبية تُسهِم إيجابًا في تعزيز القيم الجمالية.

وبعد قبول صحة الفروض الفرعية الثلاثة من الفرض الرئيس الثاني يمكن التأكيد على المساهمة العالية للألعاب الشعبية في صون التراث الثقافي غير المادي كما يوضح الجدول (١١).

جدول (١١) اختبار مدى مساهمة الألعاب الشعبية في تعزيز صون التراث الثقافي غير المادي كمتغير إجمالي

م	المتغيرات	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	مؤشر الوزن النسبي (RII)	مستوى التوافر	الترتيب	قيمة T	مستوى المعنوية
١	تعزيز التنوع والهوية الثقافية	٤,٥٥٠	٠,٥٢٠	٠,٩١٠	متوافر تمامًا	الثاني	٣٤,٤٨٠	٠,٠٠٠**
٢	الممارسات والتقاليد وأشكال التعبير	٤,٥٧٧	٠,٥١٠	٠,٩١٥	متوافر تمامًا	الأول	٣٥,٧٢٠	٠,٠٠٠**
٣	تعزيز القيم الجمالية	٤,٤٦٩	٠,٥٨٢	٠,٨٩٤	متوافر تمامًا	الثالث	٢٩,١٩٥	٠,٠٠٠**
صون التراث الثقافي غير المادي إجمالًا		٤,٥٣٢	٠,٤٨٨	٠,٩٠٦	متوافر تمامًا		٣٦,٣٣١	٠,٠٠٠**

تُظهر نتائج الجدول (١١) توافقًا واضحًا بين مفردات العينة حول مساهمة الألعاب الشعبية في صون التراث الثقافي غير المادي. حيث جاءت المتوسطات الحسابية للأبعاد التي تقيس هذا المحور (تعزيز التنوع والهوية الثقافية، ونشر الممارسات والتقاليد وأشكال التعبير، وتعزيز القيم الجمالية) أعلى من الوسط الفرضي (٣) بشكل عام، بنسبة (٤,٥٥٠، ٤,٥٧٧، ٤,٤٦٩) على التوالي، مما يدلل على درجة توافر (متوافر تمامًا) لجميع أبعاد المحور. ويشير الانحراف المعياري المنخفض إلى اتفاق كبير بين مفردات العينة حول توافر جميع أبعاد المحور. كما تبين أن الدرجة الكلية للمحور (٤,٥٣٢) أعلى من الوسط الفرضي، مؤكدةً المساهمة العالية للألعاب الشعبية في تعزيز التفاعل الثقافي. وتشير قيمة Tإلى وجود إدراك معنوي إحصائي حول توافر جميع أبعاد المحور بمستوى أقل من (٠,٠١). وبناءً على ذلك يمكن قبول صحة الفرض الرئيس الثاني كفرض إجمالي، بأن الألعاب الشعبية تُسهِم بشكل إيجابي في صون التراث الثقافي غير المادي بجميع أبعاده. وهو ما يتفق مع كلٍّ من (الغلى، ٢٠٢٣؛ فضيل، ٢٠٢٢؛ فاطيمة، ٢٠٢١؛ الوصابي، ٢٠٢١؛ سارمن وآخرون، ٢٠١٩؛ ماسينيسا وكاسيا، ٢٠١٩؛ المسيليني، ٢٠١٧).

٨-٣- نتائج اختبار الفرض الرئيس الثالث:

يختبر هذا الفرض مدى وجود اتجاهات عامة إيجابية نحو تطوير الألعاب الشعبية لدى مفردات العينة. حيث قُدِرت العبارات برموز من (X7-1) إلى (X7-5)، ويُظهر جدول (١٢) وجود تقارب واضح بين المتوسطات الحسابية للعبارات وتراوحت من (٣,٨٤٣) إلى (٤,٧٠٩)، وهي تشير إلى توافر عبارات هذا المحور عند درجة توافر (متوافر تمامًا)، باستثناء العبارة رقم (X7-2) عند درجة توافر بدرجة عالية. كما تشير قيم الانحرافات المعيارية المنخفضة إلى وجود قدر كبير من الاتفاق بين مفردات العينة نحو تطوير الألعاب الشعبية. وتُبين الدرجة الكلية للمحور أنها أعلى من الوسط الفرضي بمتوسط (٤,٥٣٠) وعند درجة توافر (متوافر تمامًا). وتشير قيمة T إلى وجود إدراك معنوي بشأن توافر جميع عبارات المحور بمستوى أقل من (٠,٠١)، ويُؤكد ذلك قبول جميع النتائج السابقة، وقبول صحة

الفرض الرئيس الثالث بوجود اتجاهات عامة إيجابية نحو تطوير الألعاب الشعبية لدى مفردات العينة.

جدول (١٢) اختبار مدى وجود اتجاهات عامة إيجابية نحو تطوير الألعاب الشعبية لدى مفردات العينة

م	المتغيرات	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	مؤشر الوزن النسبي (RII)	مستوى التوافر	الترتيب	قيمة T	مستوى المعنوية
١	العبارة رقم (X7-1)	٤,٦٥٧	٠,٦٧٢	٠,٩٣١	متوافر تمامًا	الثاني	٢٨,٥٠٣	٠,٠٠٠**
٢	العبارة رقم (X7-2)	٣,٨٤٣	١,١٠٩	٠,٧٦٩	بدرجة عالية	الخامس	٨,٧٩٩	٠,٠٠٠**
٣	العبارة رقم (X7-3)	٤,٤٥٥	٠,٩٢٢	٠,٨٩١	متوافر تمامًا	الرابع	١٨,٢٥٧	٠,٠٠٠**
٤	العبارة رقم (X7-4)	٤,٦٤٩	٠,٦٤٠	٠,٩٣٠	متوافر تمامًا	الثالث	٢٩,٨٢٠	٠,٠٠٠**
٥	العبارة رقم (X7-5)	٤,٧٠٩	٠,٥٨٥	٠,٩٤٢	متوافر تمامًا	الأول	٣٣,٧٦٧	٠,٠٠٠**
	الاتجاهات العامة الإيجابية نحو الألعاب الشعبية إجمالًا	٤,٤٦٣	٠,٥٩٩	٠,٨٩٣	متوافر تمامًا		٢٨,٢٤٥	٠,٠٠٠**

٨-٤- نتائج اختبار الفرض الرئيس الرابع:

يختبر هذا الفرض مدى وجود فروقات معنوية في اتجاهات مفردات العينة فيما يتعلق بإدراكاتهم لمتغيرات الدِّراسة: تعزيز التفاعل الثقافي بين أفراد المجتمع كمتغير إجمالي، والمتغيرات الثلاثة المرتبطة فيه: (تعزيز التفاعل الاجتماعي والاندماج، وتعزيز القيم الفكرية، وتعزيز القيم الأخلاقية) وصون التراث الثقافي غير المادي كمتغير إجمالي، والمتغيرات الثلاثة المرتبطة فيه: (تعزيز التنوع والهوية الثقافية، نشر الممارسات والتقاليد وأشكال التعبير، تعزيز القيم الجمالية)، والاتجاهات العامة الإيجابية نحو الألعاب الشعبية. وفقًا لاختلاف الخصائص الديموغرافية (الجنس، الفئة العمرية، الحالة الاجتماعية، المستوى التعليمي، المهنة، العلاقة بالألعاب الشعبية، المشاركة في الألعاب الشعبية).

ولاختبار صحة الفرض بعدم وجود فروقات ذات دلالة إحصائية بين إدراكات مفردات العينة نحو متغيرات الدِّراسة وفقًا لاختلاف الجنس (ذكر، أنثى)، تم استخدام اختبار Mann-Whitney للمقارنة بين عينتين مستقلتين. وأوضحت النتائج عدم وجود فروقات معنوية لجميع متغيرات الدراسة وفقًا لاختلاف الجنس بين فئتي الذكور والإناث؛ حيث إن قيمة P-Value لم تكن دالة إحصائيًا عند مستوى معنوية قدره (٠,٠٥).

كما استخدمت الدِّراسة اختبار Kruskal-Wallis للمقارنة بين عدة عينات مستقلة للتحقق من صحة الفرض بعدم وجود فروقات ذات دلالة إحصائية بين إدراكات مفردات العينة نحو متغيرات الدراسة، وفقًا لاختلاف الفئة العمرية، الحالة الاجتماعية، المستوى التعليمي، المهنة، العلاقة مع الألعاب الشعبية، والمشاركة في الألعاب الشعبية. وأوضحت نتائج التحليل الإحصائي أن قيمة P-Value لم تكن دالة إحصائيًا عند مستوى الدلالة (٠،٠٥) مما يدل على قبول صحة الفرض بعدم وجود فروق معنوية بين إدراكات مفردات العينة نحو جميع متغيرات الدِّراسة وفقًا لاختلاف فئاتهم العمرية، وحالتهم الاجتماعية، ومستواهم التعليمي، ومهنتهم، وطبيعة علاقتهم مع الألعاب الشعبية. في حين أظهرت النتائج في الجدول (١٣) وجود فروقات إحصائية بين إدراكات مفردات العينة لجميع متغيرات الدراسة وفقًا لاختلاف درجة مشاركتهم في الألعاب الشعبية؛ حيث

تشير النتائج إلى أن المشاركة الدائمة في الألعاب الشعبية ترتبط بإدراكات أكثر إيجابية في مجالات، مثل: صون التراث الثقافي، وتعزيز التفاعل الثقافي والاجتماعي.

جدول (١٣) نتائج اختبار Kruskal–Wallis وقيمة P–Value ودلالتها للفروق وفقًا لاختلاف درجة المشاركة في الألعاب الشعبية

م	المتغيرات	المشاركة في الألعاب الشعبية	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	متوسط الرتب	Chi–Square	درجة الحرية	المعنوية P–Value
١	**تعزيز التفاعل الثقافي بين أفراد المجتمع**	أبدًا	٣,٩٤٦	٠,٦٦١	٣٥,٢١	٢٣,٥١٣	٤	٠,٠٠٠**
		نادرًا	٤,٢٨٧	٠,٤٦٥	٥١,٠٢			
		أحيانًا	٤,٤١٨	٠,٥٣٧	٦٤,٩٨			
		غالبًا	٤,٧٠٣	٠,٢٧٨	٨٦,٨٥			
		دائمًا	٤,٧٩٩	٠,٣٣٩	٩٩,٨٦			
٢	**تعزيز التفاعل الاجتماعي والاندماج**	أبدًا	٤,٠٢٦	٠,٥٧٩	٣٣,٠٧	٢٢,٦٠٣	٤	٠,٠٠٠**
		نادرًا	٤,٣٩٢	٠,٤١٩	٥٠,٩٠			
		أحيانًا	٤,٥١٢	٠,٥٦٧	٦٦,٤٢			
		غالبًا	٤,٧٣١	٠,٣٣٧	٨٣,٤٤			
		دائمًا	٤,٨٤٣	٠,٣١٥	١٠٠,٣٦			
٣	**تعزيز القيم الفكرية**	أبدًا	٤,٠٦١	٠,٥٧٠	٤٣,٥٧	٢١,٨١١	٤	٠,٠٠٠**
		نادرًا	٤,١٤٣	٠,٥٦٨	٤٩,٤٤			
		أحيانًا	٤,٣٦٤	٠,٥٨٩	٦٥,٠٨			
		غالبًا	٤,٦٧٩	٠,٣٦٠	٨٦,٦٥			
		دائمًا	٤,٨٠٥	٠,٤٠٠	٩٨,١٤			
٤	**تعزيز القيم الأخلاقية**	أبدًا	٣,٧٥٠	٠,٩٢١	٣٦,٠٠	١٦,٠٤٣	٤	٠,٠٠٣**
		نادرًا	٤,٣٢٧	٠,٥٨٥	٥٩,١٠			
		أحيانًا	٤,٣٧٩	٠,٥٩٣	٦٣,٧٢			
		غالبًا	٤,٦٩٨	٠,٢٩٦	٨٤,٧٥			
		دائمًا	٤,٧٥٠	٠,٣٧٥	٩٢,٤٥			
٥	**صون التراث الثقافي غير المادي**	أبدًا	٤,١٩٣	٠,٤٧٥	٣٨,٥٠	٢٠,٤٨٠	٤	٠,٠٠٠**
		نادرًا	٤,٤٣٢	٠,٣٥٦	٥٠,٤٤			
		أحيانًا	٤,٥٠١	٠,٥٦٨	٦٧,٨١			
		غالبًا	٤,٦٥٧	٠,٣٥٨	٧٦,٤٨			
		دائمًا	٤,٨٩٩	٠,١٤٨	١٠٤,٨٢			
٦	**تعزيز التنوع**	أبدًا	٤,٢٨٦	٠,٤٦٦	٤٢,٧٩	٢٥,٨٨١	٤	٠,٠٠٠**

م	المتغيرات	المشاركة في الألعاب الشعبية	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	متوسط الرتب	Chi-Square	درجة الحرية	المعنوية P-Value
	والهوية الثقافية	نادرًا	٤,٣٦٣	٠,٣٧٣	٤٥,٥٢			
		أحيانًا	٤,٥٢٦	٠,٦١٠	٦٨,٣٥			
		غالبًا	٤,٧٠٢	٠,٣٥٩	٧٧,٦٥			
		دائمًا	٤,٩٧٤	٠,٠٨٦	١٠٧,٩٥			
٧	**الممارسات والتقاليد وأشكال التعبير**	أبدًا	٤,٢٣٢	٠,٤٦٤	٣٧,٣٥	١٠,٣٤٨	٤	٠,٠٣٥*
		نادرًا	٤,٥٨٢	٠,٣٧٩	٦٢,٦٥			
		أحيانًا	٤,٥٣٢	٠,٦٠١	٦٦,٤٦			
		غالبًا	٤,٦٧٢	٠,٣٨٨	٧٢,٤٢			
		دائمًا	٤,٨٤١	٠,٢٩٦	٩٣,٦٤			
٨	**تعزيز القيم الجمالية**	أبدًا	٤,٠٦١	٠,٦٧٤	٤٢,٥٠	١٥,٥٢٥	٤	٠,٠٠٤**
		نادرًا	٤,٣٥٢	٠,٦٢١	٥٨,٣١			
		أحيانًا	٤,٤٤٤	٠,٥٩٧	٦٥,٠٥			
		غالبًا	٤,٥٩٥	٠,٤٥٦	٧٤,٨٨			
		دائمًا	٤,٨٨٣	٠,٣٠٥	١٠٣,٧٧			
٩	**الاتجاهات الإيجابية نحو الألعاب الشعبية**	أبدًا	٤,٠٥٧	٠,٨٩٢	٤٨,٢٣	١٣,٧٧٩	٤	٠,٠٠٨**
		نادرًا	٤,٢١٥	٠,٥٧١	٥١,١٤			
		أحيانًا	٤,٤٨٢	٠,٦٢٠	٦٨,٦٩			
		غالبًا	٤,٦٧٣	٠,٣٢٣	٨١,٠٠			
		دائمًا	٤,٧٠٠	٠,٥٣١	٨٦,٨٦			

الخاتمة

أظهرت الدراسة أن الألعاب الشعبية تُشكِّل جزءًا أساسيًّا من ثقافة مجتمع مدينة جدة وتراثه الثقافي؛ حيث تعمل كوسيلة تُسهِم في تعزيز ثقافة المجتمع لدى الأفراد، والتأثر بها من خلال الممارسة. يتفاعل الفرد مع هذه الثقافة في أوقاتِ فراغه ولهوه، مما يساعده في اكتساب السلوكيات المتناغمة مع عادات المجتمع وتقاليده. هذه الألعاب تؤدي -أيضًا- دورًا كبيرًا في تطوير الفرد من النواحي: العقلية، والبدنية، والنفسية، والوجدانية بناءً على الوظائف التربوية، والاجتماعية، والثقافية التي تحملها. ومن ثَمّ تنقل معها عادات، وتقاليد، ومهارات بطريقة طبيعية وتلقائية من جيلٍ إلى آخر، مُكوِّنة بذلك جوانب مميزة من ثقافة شعبية غنية بالمعاني الإنسانية والاجتماعية، ومؤكدةً بذلك على أهمية الانتماء، والارتباط بالأرض والوطن.

وتُعدُّ الألعاب الشعبية ظاهرة اجتماعية معروفة في جميع الثقافات، وفي المملكة العربية السعودية خاصة، أظهرت هذه الألعاب فوائد تتعدى الجوانب البدنية، والنفسية، ولكنها –أيضًا– ساهمت في تعزيز مفهوم الثقافة الاجتماعية عن طريق تعزيز القيم المجتمعية والحفاظ عليها، وأسهمت هذه الألعاب بشكلٍ رئيس في تسليط الضوء على التراث الشعبي بتنوعه، وغزارة مضمونه، وفتحت آفاقًا واسعة لاستكشاف تفاصيل الحياة الاجتماعية.

وأظهرت نتائج هذا البحث الآتي:

- أن الألعاب الشعبية تُسهِم بشكل إيجابي في تعزيز التفاعل الثقافي والاجتماعي، وصون التراث الثقافي غير المادي.
- للألعاب الشعبية خصائص تميزها عن الألعاب الحديثة، كونها نابعة من البيئة التي نشأت فيها، ما يمنحها تشبعًا بالقيم الثقافية والاجتماعية، كما تعكس هذه الألعاب تفاصيل حياة الأفراد في مجتمعهم، حيث تُعَدّ وعاءً تحتفظ فيه الجماعات بأفراحها، وأحزانها، وعاداتها، وتقاليدها.
- تستمد الألعاب الشعبية جذورها من التاريخ والماضي البعيد، ويغلب عليها الحركات الفنية والأدائية، مما يضفي عليها طابعًا فنيًا يجذب المتفرجين، والمهتمين بهذه الفنون الشعبية.
- لا تقتصر الألعاب الشعبية على الجوانب الحركية، أو الذهنية فحسب، بل تتضمن –أيضًا– الرقص الشعبي والموسيقى كجزء من الفنون التقليدية والثقافة الشعبية، وتستهدف هذه العروض الترويح والتنافس بين الأقران والمشاركين؛ لإظهار مهاراتهم الأدائية.

التوصيات:

- دمج الألعاب الشعبية في مناهج التعليم، وبرامج المؤسسات التعليمية، وأنشطة المدارس والمجتمعات المحلية، والمنظمات الحكومية وغير الحكومية؛ لتحفيز المشاركة، ونقل القيم الثقافية.
- تعزيز التوعية حول الرياضات والألعاب الشعبية من خلال وسائل الإعلام الجماهيري وَفق قيمتها وأهميتها.
- دعم البحوث المتخصصة في الرياضات والألعاب الشعبية.
- إنشاء منصة إلكترونية للألعاب الشعبية؛ تشرح كيفية ممارستها وتطويرها بما يتناسب مع العصر الراهن.
- تنظيم بطولات ومباريات تنافسية بين المناطق لتعزيز روح التنافس والتضافر.
- تحديد فضاءات داخل المدن والأحياء لممارسة الألعاب الشعبية وتعزيز التفاعل الاجتماعي.
- إنشاء أكاديمية للألعاب الشعبية بهدف تدريب المعلمين والأساتذة؛ لاستخدامها في التعليم.
- عرض الألعاب الشعبية في المهرجانات المحلية، والوطنية، والإقليمية والدولية؛ لتعزيز الوعي بقيمتها.
- تعزيز شعبية الألعاب التقليدية والحفاظ عليها من خلال برامج معترف بها، مثل: "الرياضة للجميع"، و "الرياضة والصحة".

شكر وتقدير Acknowledgements

تم دعم هذا البحث من قِبل برنامج المنح البحثية في وزارة الثقافة بالمملكة العربية السعودية، ولهم جزيل الشكر، ووافر الامتنان.

وجزيل الشكر للجنة السعودية للألعاب الشعبية، وبشكل خاص الأستاذة/ ريم الفقير، رئيس مجلس الإدارة، والأستاذ/ إبراهيم الشريدة، الرئيس التنفيذي، والأستاذة/ حصة بن غيلان على تعاونهم القيّم، والمثمر في توفير المعلومات عن حصر الرياضات والألعاب الشعبية في المملكة وتوثيقها.

المراجع العربية:

١. أحمد، أمنة إبراهيم أبو القاسم. (٢٠٢٠). الدور الاجتماعي والنفسي للألعاب الشعبية القديمة والألعاب الحديثة لطلاب مرحلة الأساس بولاية الخرطوم محلية جبل أولياء. (أطروحة دكتوراه، كلية الدِّراسات العليا التربية البدنية والرياضية جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا).

٢. حميدة، سعاد. (٢٠٢١). الألعاب الشعبية في مدينة تبسة تاريخ طفولة، مجلة أبحاث، جامعة زيان عاشور الجلفة، ٦ (٢)، ص. ٨١٩-٨٣٢.

٣. الخضير عبد الله. (٢٠٢١). الألعاب الشعبية وأثرها الاجتماعي على النشء. (مجلة كلية الآداب جامعة بنها، ٥٥(٣)، ص ١-٣٠).

٤. الزمامي، مزنه ناصر. (٢٠٢٣). دور الألعاب الشعبية في تنمية بعض المهارات الحركية من وجهة نظر معلمات الطفولة المبكرة، مجلة بحوث نوعية في مجالات التربية النوعية، ٣٠ (٢)، ص ١٦١-١٨٦.

٥. الشعيبي، صالح أحمد صالح يحيى. (٢٠٠٦). ألعاب الأطفال الشعبية في المجتمع اليمني: دراسة أنثروبولوجية وصفية. (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة صنعاء، اليمن).

٦. الصالح، بثينة ناصر. (٢٠١٤). فاعلية أنشطة الألعاب الشعبية في إكساب القيم الاجتماعية لطفل ما قبل المدرسة. (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الملك سعود).

٧. العساف، صالح. (١٩٩٥). المدخل إلى البحث في العلوم السلوكية. (ط١، مكتبة العبيكان، الرياض).

٨. الغلى، بوزيد. (٢٠٢٣). الألعاب التراثية من الموروث الثقافي إلى الاستثمار التربوي. (ط١، مجموعة بيت الحكمة للصناعات الثقافية، القاهرة).

٩. فاطيمة، سكومي. (٢٠٢١). القيم الاجتماعية والتراثية لألعاب الأطفال الشعبية نماذج من ولاية غليزان. (مجلة سوسيولوجيون، ٢(٢)، ص ٤٥-٥٨).

١٠. فرح، داليا صالح عبد الوهاب. (٢٠٢٣). الفنون الأدائية والاستدامة، آفاق جديدة للتحولات الثقافية. (مجلة العمارة والفنون والعلوم الانسانية، مج ٨ (٤١)، الجمعية العربية للحضارة والفنون الاسلامية، ص ٣٠٨-٣٣٣).

١١. فضيل، خديجة. (٢٠٢٢). الألعاب الشعبية التراثية: أبعادها الاجتماعية والثقافية منطقة تلمسان أنموذجًا. (الجزائر، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة أبي بكر بلقايد).

١٢. ماسينيسا، عمور؛ كاسيا، بوراي. (٢٠١٩). الممارسات البدنية في ظل العولمة الثقافية بين الرياضة لمواكبة الحداثة والألعاب الشعبية لحماية الأصالة. (مجلة الممارسات الرياضية والمجتمع، ٢(١)، ص ٤٨-٥٧).

١٣. محروس، أميرة محمود. (٢٠٢١). أثر استخدام الألعاب الشعبية لتنمية بعض المهارات الحركية الأساسية والوعي بالجسم لطفل الروضة في ظل

مستجدات جائحة كورونا، (مجلة دراسات في الطفولة والتربية، ١٩(١٩)، ٤٣٩-٥١٧).

١٤. المسيليني، الهادي. (٢٠١٧). ألعاب الأطفال التراثية في تونس دراسة أثنوغرافية وأنثروبولوجية. (مجلة الثقافة الشعبية، ٣٨(١٠)، ص١١٢-١٣١).

١٥. نفادى، دينا أحمد. (٢٠٢٣). الألعاب الشعبية التقليدية مصدرًا لتصميم أقمشة ملابس الأطفال الطباعية، مجلة العمارة والفنون والعلوم الإنسانية، ٨ (٣٧)، ص ص ٢٩٤-٣١٥.

١٦. هيئة التراث، (٢٠٢٣). تقرير حصر وتوثيق الرياضات والألعاب التقليدية السعودية.

١٧. الوصابي، عبدالعزيز. (٢٠٢١). دور الموروث اليمني للألعاب الشعبية الرياضية في ترسيخ الهوية الثقافية الوطنية – دراسة وصفية في محافظة الحديدة. (المجلة الجزائرية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، ٩(٢)، ص ٢٧٢-٢٩٧).

١٨. اليونسكو، (٢٠٠٥). تقرير أولي عن مشروع ميثاق دولي للألعاب والرياضات التقليدية، باريس.

المراجع الإنجليزية:

19. Carmen, P., Antinea A., & Kourkoutas, E. (2019). Traditional Games Body and Movement. Journal of Sports Science, 7 (2019) 33-37.
20. Hair J.F., William C. B, Barry J. B, and Rolph E. A. (2019). Multivariate Data Analysis: Eighth Edition. USA: Cengage Learning EMEA.
21. Kovacevic, T. & Opic, S. (2014). Contribution of Traditional Games to the Quality of Students Relation & Frequency of Students Socialization in Primary Edu- cation, Croatian Journal of Education, Vol 16 sp Ed. No.1, p.p. 95-112.

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية
Jazan University Journal of Human Sciences (JUJHS)

مواضع التحلل من الإحرام: دراسة حديثية موضوعية

سلطان عبدالله العثمان
قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة المجمعة، المملكة العربية السعودية

Places of Ending Ihram, an Objective Hadith Study

Sultan Abdullah Al-Othman
Department of Islamic Studies, College of Education, Majmaah University, Kingdom of Saudi Arabia

DOI	RECEIVED الاستلام	Edit التعديل	ACCEPTED القبول
https://doi.org/10.37575/h/edu/22002	2024/01/23	2024/03/06	2024/03/17
NO. OF PAGES عدد الصفحات	YEAR سنة العدد	VOLUME رقم المجلد	ISSUE رقم العدد
25	2024	3	12

الملخص:

يُعنى هذا البحث بتعريف التحلل من الإحرام، وبيان الآثار التي فيها التحلل من الإحرام، ودراستها، وقد توصل الباحث إلى نتائج، منها: أنه جاءت آثار بالتحلل من الإحرام بعدة معانٍ، منها: التحلل بالطواف فقط، والتحلل بالكسر والعرج، والتحلل بالاشتراط، والتحلل بمسح الحجر الأسود، والتحلل بالإحصار، وقد صحَّت هذه الآثار لقائليها، فمنها ما هو معمول به، ومنها ماله تأويل عند العلماء.

الكلمات المفتاحية: تحلل، كسر، اشتراط، الطواف، الإحصار.

Abstract:

This research is concerned with defining the ending ihram, and explaining the effects that entail the ending ihram, and studying them. The researcher has reached results, including: that there were effects regarding the ending ihram other than the known exit, including: the ending ihram with tawaf only, the ending ihram with breaking and limping, and the ending ihram with the stipulation, and ending ihram by wiping the Black Stone, and ending ihram by siege, and the researcher has reached results, the most notable of which is that the authenticity of these narrations is according to those who said them, some of them are what is applied, and some of them have no interpretation according to the scholars.

Keywords: Ending Ihram, Breaking, Stipulation, Tawaf, Confinement.

المقدمة:

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ به من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، (ﷺ) تسليمًا كثيرًا.

أما بعد:

فإن السنة النبوية هي الأصل الثاني من مصادر التشريع، لها فضل عظيم، ومكانة عالية؛ هي وحي من الله، ونور يستضاء به من الظلمات، وحجة قائمة على الخلق أجمعين، يجب العمل بها والرجوع إليها؛ فهي واجبة الاتباع، قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ الحشر (٧)، وسبب للاهتداء، قال تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ ۖ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا۟ ۚ وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ النور (٥٤).

وقد جاءت السُّنَّة النبوية مُبيِّنة لِما أُشكِل في القرآن، ومُخصِّصة لما عُمم، ومُقيِّدة لما أطلق. فكانت منزلتها عظيمة في فهم القرآن العظيم.

ولما كانت السُّنَّة النبوية بهذه المنزلة الرَّفيعة، والمكانة العليَّة تأكد الاهتمام والعناية بها؛ ودراسة مواضيعها بأنواع الدراسة، ومنها الدراسة الموضوعية؛ لاسيما في المواضيع التي يقل أو تنعدم الدراسة فيها، ومن ذلك التحلل من الإحرام، فآثرت إبراز هذا الموضوع، وتجليته، ومعرفته، ومدى ثبوته، ودراسته دراسة موضوعية، وأسميته: "مواضع التحلل من الإحرام: دراسة حديثية موضوعية"، وأسأل الله الإعانة والتيسير، إنه جواد كريم.

مشكلة البحث:

ورود آثار في التحلل من الإحرام على غير التحلل المعروف، ولابد من معرفة ثبوتها، وكلام العلماء فيها، وسيتناول هذا البحث -بإذن الله- دراستها دراسة حديثية موضوعية.

حدود البحث:

الآثار الواردة في التحلل من الإحرام من غير التحلل المعروف.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١- المساهمة في دراسة مواضيع السُّنَّة النبوية.

٢- بيان الآثار الواردة في التحلل من الإحرام، ودراستها.

٣- قلة البحوث المتخصصة في هذا الموضوع أو ربما انعدامها.

الدراسات السابقة:

من خلال البحث، لم أجد من خصص هذا الموضوع بدراسة.

أهداف البحث:

١ – تتعلق هذه المسألة بالتحلل من الإحرام، وتوجيه الاختلاف الذي وقع فيه.

٢ – بيان درجة أحاديث التحلل من الإحرام في السُّنَّة النبوية.

٣ – بيان أنواع التحلل من الإحرام في السُّنَّة النبوية.

أسئلة البحث:

١ – ما أهمية هذه المسألة في دراسة السُّنَّة النبوية ؟

٢ – ما مدى ثبوت هذه الآثار في التحلل من الإحرام في السُّنَّة النبوية ؟

٣ – ما أنواع التحلل من الإحرام في السُّنَّة النبوية ؟

منهج البحث:

اتبعت المنهج الاستقرائي الاستنباطي في جمع الآثار في التحلل من الإحرام، ودراستها دراسة حديثية موضوعية.

خطة البحث:

يضم البحث إلى مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وذلك على النحو الآتي:

المقدمة: وتشتمل على بيان أهمية الموضوع، ومشكلة البحث، وحدوده، وأهميته، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وأهدافه، وأسئلته، ومنهج البحث.

المبحث الأول: التحلل من الإحرام

المبحث الثاني: وسائل التحلل من الإحرام، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: التحلل من الإحرام بالطواف فقط.

المطلب الثاني: التحلل من الإحرام بالكسر والعرج.

المطلب الثالث: التحلل من الإحرام بالاشتراط.

المطلب الرابع: التحلل من الإحرام بمسح الحجر الأسود.

المطلب الخامس: التحلل من الإحرام بالإحصار.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج التي توصلت إليها، والتوصيات.

فهرس المراجع.

المبحث الأول: التحلل من الإحرام.

التحلل: نقيض الارتحال، وهو مأخوذ من حل يَحُلّ ومصدره حُلولاً، والمعنى: إذا نزل القوم بمحلَّة. والمراد بالمَحَل: نقيض المرتحَل.

والمراد بالمَحَلّ: الْآخِرَة، وبالمرتحَل: الدُّنْيَا. فيصبح المَحَلّ مصدرا، وهو الذي يُحل به، ووهما بفتح الْحَاء؛ من حلّ يُحل. وأما بكسر الحاء المحِلّ فهو من الفعل حَلّ يَحلّ، ومعناه: وجب يجب. والجمع محالّ. وتدخل عليه الهاء، فيقال: مَحَلّ ومحلَّة؛ مثل: منزِل ومنزلة.

ويكون مَحِلُّ الهدي بمنى يوم النَّحْر. ويقال الحِلّ: وهو الذي لم يُحرم فهو حلال، أو أحرم فتحلّل من الإحرام.

وإذا خرج من إحرامه فقد حَلَّ يَحِلُّ حِلًّا وحَلالًا. ويأتي أَحَلَّ يُحِلُّ إِحْلالًا إذا تحلل من محظورات الإحرام؛ وكره الأصمعي: أَحَلَّ، وبين الأزهري: أنها لغة، ويقال: أَحَلَّ عند الخروج من الشهور الحُرُم أَو الخروج من عَهْد عليه. وحَلَّتْ: للمرأة إذا خرجت من عدتها. وضِدُّ الْحَرَامِ: الحَلال. وإذا خرج الرجل إلى الحِلِّ عن الحَرَم، فقد أَحَلَّ. ودخل في شهور الحِلِّ إذا أَحَلَّ، وأَحْرَمْنا عكسه إذا دخلنا في الأشهر الحُرُم.[1] والمراد بالتحلل من الإحرام: خروج المحرم عن إحرامه بالحج والعمرة، من غير التحلل المعروف.

المبحث الثاني: الآثار الواردة في التحلل من الإحرام.

المطلب الأول: التحلل بالطواف.

عن ابن جُريج، قال حدثني عطاء، عن ابن عباس –رضي الله عنهما–، قال: "إِذَا طَافَ بِالْبَيْتِ فَقَدْ حَلَّ" فَقُلْتُ: مِنْ أَيْنَ قَالَ هَذَا ابْنُ عَبَّاسٍ، قَالَ: "مِنْ قَوْلِ اللهِ –تَعَالَى–﴿ لَكُمْ فِيهَا مَنَٰفِعُ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ﴾ (الحج: ٣٣) وَمِنْ أَمْرِ النَّبِيِّ (ﷺ) أَصْحَابَهُ أَنْ يَحِلُّوا فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ، قُلْتُ: إِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ بَعْدَ الْمُعَرَّفِ. قَالَ: كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَرَاهُ قَبْلُ وَبَعْدُ".

تخريج الحديث:

أخرجه البخاري في صحيحه (٢١٧٧)، وأخرجه مسلم في صحيحه (١٢٤٤).

شرح الحديث:

في هذ الحديث بيان ما كان ابن عباس –رضي الله عنهما– يراه، من كون القارن أو المفرد إذا لم يسق الهدي ثم طاف بالبيت قبل يوم عرفة فقد أصبح في حلٍّ من إحرامه، ومن أراد أن يستمر في الحج فلا يطوف حتى يقف بعرفة، فيجعل القارن والمفرد طوافهما بعد الوقوف بعرفة. ولذلك جاء عنه في لفظ لمسلم: ((لا يطوف بالبيت حاج ولا غيره إلا حلّ)).[2]

---

[1] تهذيب اللغة، للأزهري، ٣: ٢٧٩، لسان العرب، لابن منظور، ١١: ١٦٦. (مادة: حل)

[2] صحيح مسلم، ١٢٤٤.

وهذا القول من ابن عباس –رضي الله عنهما–، خالفه فيه ابن عمر –رضي الله عنهما–، كما عند مسلم في صحيحه، من رواية وبرة، قال: "كنت جالسا عند ابن عمر، فجاءه رجل، فقال: أيصلح لي أن أطوف بالبيت قبل أن آتي الموقف ؟، فقال: نعم. فقال: فإن ابن عباس، يقول: لا تطف بالبيت حتى تأتي الموقف. فقال ابن عمر: فقد حج رسول الله (ﷺ) فطاف بالبيت قبل أن يأتي الموقف، فبقول رسول الله (ﷺ) أحق أن تأخذ، أو بقول ابن عباس إن كنت صادقًا". ومذهب ابن عباس وافقه عليه إسحاق بن راهويه، وناس قليل، ذكر ذلك ابن حجر، وقد خالفه الجمهور في هذا الرأي، وحجة ابن عباس–رضي الله عنها–، الاستدلال بالآية السابقة، وحجة الجمهور أمر النبي (ﷺ) للصحابة بفسخ الحج إلى العمرة. واختلف العلماء في هذا الفسخ هل هو خاص بالصحابة أو لغيرهم؟

وقد ذهب كثير من العلماء إلى أن ذلك خاصًا بالصحابة رضوان الله عليهم، وذهب بعض العلماء أن ذلك جائز لغيرهم. ونقل ابن حجر الاتفاق على أن من أهل بالحج مفردًا لا يضره الطواف بالبيت.[١]

وذكر النووي: أن ما ذكره ابن عمر –رضي الله عنها–، هو ثبوت طواف القدوم للحاج، وبين أنه مشروع قبل الوقوف بعرفات، وأن قول ابن عمر –رضي الله عنهما– قال به العلماء كافة ما عدا ابن عباس –رضي الله عنهما–، وبين أن كافة العلماء قالوا بسنيته، وأنه غير واجب إلا بعض الشافعية ومن تبعهم قالوا بالوجوب، وأنه يجبر تركه بالدم، وذكر أن المشهور من مذهب الشافعية القول بأنه سنة وليس بواجب، ولا يجبر بالدم في تركه؛ وبيَّن أن من وقف بعرفات قبل أن يطوف للقدوم فقد فاته طواف القدوم، ولا يصبح للقدوم، ولو طاف بعد ذلك بنية طواف القدوم، بل يصبح طواف الإفاضة إن كان لم يطف للإفاضة؛ فإن طاف للإفاضة أصبح الثاني من قبيل التطوع، لا عن القدوم.[٢]

وبين القاضي عياض: مذهب جمهور العلماء على أن أهل مكة، ومن بها من غيرهم، ليس عليهم طواف القدوم إذا أحرموا، وذهب عطاء: إلى أن من جاور مكة إذا أحرم أول العشر يطوف حين يحرم.[٣]

وبين النووي أن قول ابن عمر –رضي الله عنهما–: "إن كنت صادقًا"، أي: في إسلامك وصادقًا في اتباعك لرسول الله (ﷺ)، فلا تترك طريقة النبي (ﷺ) وفعله، وتذهب إلى قول ابن عباس –رضي الله عنهما–، وغيره.[٤]

وقد شكك القرطبي في نسبة هذا القول عن ابن عباس –رضي الله عنهما–، وبين أنه لا يُعرف عن مذهبه. واحتج على قوله، بأن ابن عباس –رضي الله عنهما– وهو أحد الرواة عن أن النبي (ﷺ) بدأ بالطواف عند قدومه لمكة، وبين أن بعض المتأخرين حملوا ذلك: على أنه فيمن أحرم بالحج من مكة؛ فهل له الطواف للقدوم قبل أن يذهب إلى عرفات؟ وبين أن قول ابن عمر. ومذهب أبي حنيفة والشافعي، ورواية عن أحمد: مشروعية الطواف حين يحرم، وأما المشهور من مذهب أحمد: فهو أنه لا يطوف حتى يخرج إلى مِنَى وعرفات، ثم يطوف بعد رجوعه، وهو قول ابن عباس.[٥]

قلت: هذا القول مشهور عن ابن عباس –رضي الله عنهما–، ولا مجال للتشكيك في نسبة هذا القول عنه، بحجة أنه روى عن النبي (ﷺ) أنه بدأ بالطواف

[١] فتح الباري، لابن حجر، ٣: ٤٧٨.

[٢] شرح النووي على مسلم، للنووي، ٨: ٢١٧.

[٣] إكمال المعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض، ٤: ٣١١.

[٤] شرح النووي على مسلم، للنوي، ٨: ٢١٧.

[٥] المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، للقرطبي، ٣: ٣٦٠.

عند قدومه، وذلك أن النبي (ﷺ) قد ساق الهدي، وابن عباس –رضي الله عنهما– مع قوله هذا يستثنى من ذلك من ساق الهدي، فلا يتحلل حتى يبلغ الهدي محله، ثم إنه لا تلازم بين رواية الراوي، ومخالفته لما يروي.

وجاء عن ابن عباس–رضي الله عنهما– ما يعارض رأيه هذا، فقد جاء عنه أن التحلل يكون بالرمي وحده:

فعن ابن عباس، قال: قال رسول الله (ﷺ): ((إذا رميتم الجمرة، فقد حل لكم كل شيء إلا النساء)). فقال رجل: والطيب؟ فقال ابن عباس: "أما أنا فقد رأيت رسول الله (ﷺ)، يضمخ رأسه بالمسك أفطيب ذاك أم لا؟".

وهذا الأثر أخرجه عبد الله بن وهب في الموطأ (١١٤)، ومن طريقه البيهقي في سننه الكبرى (٩٣٧٨).

وأخرجه ابن طهمان في مشيخته (١٦١)، ومن طريقه أبو الحسن العبدويي في منتقى حديثه (١٠).

وأخرجه أحمد في المسند (٢٠٩٠)، من طريق يزيد.

وأخرجه أحمد في المسند (٢٠٩٠)، وابن ماجه في سننه (٣٠٤١)، من طريق وكيع.

وأخرجه ابن ماجه في سننه (٣٠٤١)، وأبو يعلى في مسنده (٢٦٩٦)، من طريق ابن مهدي.

وأخرجه ابن ماجه في سننه (٣٠٤١)، والنسائي في سننه الصغرى (٣٠٨٤)، وفي الكبرى (٤٠٩٠)، من طريق يحيى بن سعيد.

وأخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار (٤٠٣٩)، من طريق أبي عاصم.

والطبراني في معجمه الكبير (١٢٧٠٥)، من طريق محمد بن كثير.

وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى (٩٣٧٨)، من طريق عبد الرزاق.

وأخرجه البيهقي في الكبرى (٩٧٧٩)، من طريق أبي داود الحفري، كلهم (ابن وهب، وابن طهمان، ويزيد، ووكيع، ويحيى، وابن مهدي، وأبو عاصم، وابن كثير، وعبد الرزاق، والحفري)، عن سفيان، عن سلمة بن كهيل، عن الحسن العرني، قال: "سئل ابن عباس عن الرجل، إذا رمى الجمرة أيتطيب..."، فذكره. ورجاله ثقات رجال الصحيح إلا أنه منقطع بين الحسن العرني وبين ابن عباس؛ لكن له شواهد:

من حديث عائشة[١]، وعمر[١]، وأم سلمة.[٢]، وابن الزبير[٣].

---

[١] أخرجه أحمد في المسند (٢٥١٠٣)، والحارث بن أسامة في مسنده (٣٨٠) (كما في الزوائد)، وابن خزيمة (٢٩٣٧) من طريق محمد بن رافع، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٤٠٢٧)، من طريق علي بن معبد، والبيهقي في السنن (٩٥٩٧) من طريق مالك بن يحيى، كلهم (أحمد، وابن رافع، وابن معبد، وابن يحيى) عن يزيد بن هارون، قال: أخبرنا الحجاج، عن أبي بكر بن محمد، عن عمرة، عن عائشة رضي الله عنها، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: ((إذا رميتم وحلقتم، فقد حل لكم الطيب والثياب وكل شيء إلا النساء)).

وأخرجه البيهقي في السنن (٩٥٩٨) ورواه محمد بن أبي بكر عن يزيد بن هارون، فزاد فيه: ((وذبحتم)).

وأخرجه إسحاق بن راهويه في المسند (٩٩٥)، والدارقطني في السنن (٢٦٨٧) من طريق أبي خالد الأحمر، عن حجاج بن أرطاة، به. وزاد: ((وذبحتم))، وخالف يزيد بن هارون وأبا خالد الأحمر عبدُ الواحد بن زياد، فرواه– فيما أخرجه أبو داود (١٩٧٨)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٤٠٢٨) عن حجاج، عن الزهري، عن عمرة، عن عائشة، بلفظ: ((إذا رمى أحدكم جمرة العقبة، فقد حل له كل شيء إلا النساء)). قال أبو داود: هذا حديث ضعيف، الحجاج لم يَرَ الزهري، ولم يسمع منه.

ورواه عبد الرحيم بن سليمان، عن حجاج، فجمع بين الإسنادين جميعًا، أخرجه من طريقه الطبري في تفسيره (٣٩٦٠)، والدارقطني في السنن (٢٦٨٨).

ورواه أبو معاوية الضرير عن الحجاج، كما عند ابن أبي شيبة في المصنف (١٣٨٠٦)، وإسحاق بن راهويه في المسند (٩٩٧)، وأبي يعلى في المسند (٤٤٦٥)، والدارقطني في السنن (٢٦٨٦)، فقال: عن أبي بكر بن عبد الله بن أبي جهم، عن عمرة، عن عائشة. ووهم في ذلك، كما ذكر ذلك الدارقطني في العلل (٥/ ١٥٠).

ورواه أبو معاوية عن الحجاج أيضا، كما عند ابن أبي شيبة في المصنف (١٣٨٠٥)، وإسحاق بن راهويه في مسنده (٩٩٦)، وأبي يعلى في المسند

(٤٤٦٤)، فقال: عن عطاء، مرسلا، بلفظ: ((كان إذا رمى الجمرة وذبح وحلق، فقد حل له كل شيء إلا النساء)).

قال البيهقي: "وهذا من تخليطات الحجاج بن أرطاة، وإنما الحديث عن عمرة، عن عائشة –رضي الله عنها–، عن النبي صلى الله عليه وسلم، كما رواه سائر الناس عن عائشة –رضي الله عنها–".

وأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (١٣٨٠٨)، عن وكيع، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة، موقوفًا، وإسناده صحيح.

وأخرجه أحمد في المسند (٢٦٠٧٨)، قال: حدثنا روح، حدثنا ابن جريج، أخبرني عمر بن عبد الله بن عروة، أنه سمع عروة، والقاسم، يخبران عن عائشة، قالت: ((طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم، بيدي بذريرة لحجة الوداع للحل والإحرام: حين أحرم، وحين رمى جمرة العقبة يوم النحر قبل أن يطوف بالبيت)). وإسناده صحيح على شرط الشيخين.

وأخرجه عبد الله بن وهب في الموطأ (١١٣)، قال: أخبرني طلحة بن عمرو، أنه سمع عطاء بن أبي رباح، يذكر عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم، قالت: ((طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يوم النحر بعد رمي الجمرة العقبة، قبل أن يطوف بالبيت)).

(١) وأخرج ابن راهويه في مسنده (١١٢١)، والنسائي في الكبرى (٤١٥٢)، من طريق إسحاق بن إبراهيم، وابن خزيمة في صحيحه (٢٩٣٩)، من طريق محمد بن رافع.

وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى (٩٣٧٣)، من طريق أحمد بن منصور، كلهم (ابن راهويه، وابن إبراهيم، وابن رافع، وابن منصور)، عن عبد الرزاق، عن معمر، عن الزهري، عن سالم، عن ابن عمر، عن عمر قال: "إذا رمى الرجل الجمرة بسبع حصيات، وذبح وحلق، فقد حل له كل شيء إلا النساء والطيب". قال سالم: "وكانت عائشة تقول: قد حل له كل شيء إلا النساء، وقالت: أنا طيبتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم، يعني لحله".

وأخرجه الشافعي في مسنده (١/ ١٨٥)، والحميدي في مسنده (٢١٢)، والطبراني في مسند الشاميين (٣١٧٨)، البيهقي في سننه الكبرى (٩٣٧٣)، من طريق عن عمرو بن دينار، عن سالم بن عبد الله، عن أبيه، عن عمر بن الخطاب، موقوفًا، بنحوه.

وأخرجه عبدالله بن وهب في الجامع (١١٨)، من طريق ابن لهيعة، عن أبي الزبير؛ أن عمر بن الخطاب، موقوفًا، بنحوه.

وأخرجه ابن وهب في الجامع (١١٦-١١٧)، وفي الموطأ (١١٥)، عن مالك، وحدثني عبد الله بن دينار، عن ابن عمر، عن عمر بن الخطاب، موقوفًا، وزاد ((ثم حلق أو قصر أو نحر هديًا إن كان معه)).

وأخرجه مالك في الموطأ (٩٢٢)، والبيهقي في سننه الكبرى (٩٧٧٨)، عن نافع، وعبد الله بن دينار، عن عبد الله بن عمر، عن عمر بن الخطاب، موقوفًا، بنحوه، بلفظ: ((فقد حل له ما حرم على الحاج الا النساء والطيب)).

وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى (٩٣٧٢)، من طريق شعيب، أخبرني نافع، أن بن عمر، عن عمر، موقوفًا، وفيه: ((فمن رمى جمرة القصوى التي عند العقبة بسبع حصيات، ثم انصرف فنحر هديًا إن كان له، ثم حلق أو قصر فقد حل له ما حرم عليه من شأن الحج إلا طيبا أو نساء)).

(٢) عن أم سلمة قالت: كانت ليلتي التي يصير إليَّ فيها رسول الله (ﷺ) مساء يوم النحر، فصار إليَّ ودخل عليَّ وهب بن زمعة ومعه رجل من آل أبي أمية متقمصين، فقال رسول الله (ﷺ) لوهب: ((هل أفضت أبا عبد الله؟))، قال: "لا والله يا رسول الله"، قال (ﷺ): ((انزع عنك القميص))، قال فنزعه من رأسه، ونزع صاحبه قميصه من رأسه، ثم قال: "ولم يا رسول الله؟" قال: ((إن هذا يوم رخص لكم إذا أنتم رميتم الجمرة أن تحلوا))، يعني من كل ما حرمتم منه إلا النساء ((فإذا أمسيتم قبل أن تطوفوا هذا البيت صرتم حرمًا كهيئتكم قبل أن ترموا الجمرة حتى تطوفوا به)). أخرجه أحمد في مسنده (٢٦٥٧٣)، وأبو داود في سننه (١٩٩٩)، وابن خزيمة في صحيحه (٢٩٥٨)، والطبراني في معجمه الكبير (٩٩)، والحاكم في مستدركه (١٨٠٠)، والبيهقي في سننه الكبرى (٩٣٨٣)، من طريق ابن أبي عدي.

وأخرجه أحمد في مسنده (٢٦٦٢٩)، من طريق إبراهيم بن سعد، كلاهما عن محمد بن إسحاق، ثنا أبو عبيدة بن عبد الله بن زمعة، عن أبيه، وعن أمه زينب بنت أبي سلمة، عن أم سلمة (فذكره).

وأخرجه الطبراني في معجمه الكبير (٧٠٤)، من طريق الخليل بن موسى، ثنا محمد بن إسحاق، عن أبي عبيدة بن عبد الله بن زمعة، عن أبيه، عن أم سلمة (فذكره).

وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى (٩٣٨٢)، من طريق يونس بن بكير، عن ابن إسحاق، حدثني أبو عبيدة بن عبد الله بن زمعة، عن أمه، وأمه زينب بنت أبي سلمة، عن أم سلمة (فذكره).

وأخرجه أحمد في مسنده (٢٦٥٧٣)، والحاكم في مستدركه (١٨٠٠)، والطبراني في معجمه الكبير (٤٠)، من طريق محمد بن إسحاق، حدثني أبو عبيدة بن عبد الله زمعة، عن أم قيس بنت محصن، قالت: "خرج من عندي عكاشة بن محصن.." (فذكره).

وأخرجه أحمد في مسنده (٢٦٥٨٨)، من طريق ابن إسحاق، قال: حدثني محمد بن جعفر بن الزبير، عن يزيد بن رومان، عن خالد مولى الزبير بن نوفل، قال: حدثتني زينب ابنة أبي سلمة، عن أم سلمة (فذكره).

وأخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار (٤٠٢٥) من طريق ابن أبي مريم، عن ابن لهيعة، عن أبي الأسود، عن عروة عن جدامة بنت وهب أخت عكاشة بن وهب، عن عكاشة بن وهب، (فجعله من حديث عكاشة بن وهب)، وأخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار (٤٠٢٦)، من طريق عبد الله بن يوسف، عن ابن لهيعة، عن أبي الأسود، عن عروة، عن أم قيس بنت محصن قالت: دخل عليَّ عكاشة بن محصن، (فذكره من حديث عكاشة بن محصن)، وهذا الحديث فيه: أبو عبيدة بن عبدالله بن زمعة: قال أبو زرعة: "لا أعرف اسمه، ولا أعلم أحدا سماه"، وقال ابن حزم: "ليس معروفًا بنقل الحديث، ولا معروفًا بالحفظ، ولو صح يعني: حديث أم سلمة لقلنا به مسارعين إلى ذلك". قال ابن حجر: "مقبول"، وقد جاء له متابع، وهو خالد مولى الزُّبير بن نوفل، قال الحسيني: "لا يُدرى من هو". ينظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٩ / ٤٠٤)، الإكمال للحسيني (ص: ١٢٠)، المحلي (١٤١/٥)، تعجيل المنفعة (٢٧١)، التقريب (٨٢٣٠).

والذي يظهر: أن الحمل على ابن إسحاق، فهو صدوق مدلس، وقد صرح بالتحديث؛ لكنه ليس من أهل الحفظ والإتقان، وقد اضطرب في هذا الحديث؛ فرواه على عدة أوجه. وقد سئل الإمام أحمد، عن الحديث ينفرد به ابن إسحاق تقبله؟ قال: "لا والله". وقال محمد بن يحيى: "حسن الحديث عنده غرائب"، وقال الدارقطني: "اختلف الأئمة فيه، وليس بحجة، وإنما يعتبر به"، وقد تقدم التفصيل في حاله ينظر: الحاشية رقم (٣٥). وأما متابعة عروة كما عند الطحاوي في شرح معاني الآثار، وقد صحح بها الألباني –رحمه الله–

المطلب الثاني: التحلل بالكسر والعرج.

عن الْحَجَّاجُ بْنُ عَمْرٍو الْأَنْصَارِيُّ-رضي الله عنه-، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ (ﷺ) يَقُولُ: ((مَنْ كُسِرَ أَوْ عَرَجَ فَقَدْ حَلَّ، وَعَلَيْهِ حَجَّةٌ أُخْرَى))، قَالَ: "فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِابْنِ عَبَّاسٍ، وَأَبِي هُرَيْرَةَ فَقَالَا: صَدَقَ"، قَالَ إِسْمَاعِيلُ: "فَحَدَّثْتُ بِذَاكَ ابْنَ عَبَّاسٍ، وَأَبَا هُرَيْرَةَ فَقَالَا: صَدَقَ".

تخريج الحديث:

أخرجه أحمد في مسنده (١٥٧٦٩)، وأبو داود في سننه (١٨٦٢)، وابن ماجه في سننه (٣٠٧٧)، والنسائي في سننه (٢٨٦١)، وفي سننه الكبرى (٣٨٤٤)، وابن عمرو الشيباني في الآحاد والمثاني (٢١٥٥)، والطبراني في معجمه الكبير (٣٢١١)، من طريق يحيى بن سعيد.

هذا الحديث، وفي هذا التصحيح نظر؛ ففيها ابن لهيعة: وثقه أحمد بن صالح، وأثنى عليه أحمد ابن حنبل، وقال مرة: "ما حديث ابن لهيعة بحجة، وإني لأكتب كثيرًا مما أكتب اعتبر به، وهو يقوي بعضه ببعض". وقال أبو داود عن أحمد: "ومن كان مثل ابن لهيعة بمصر في كثير حديثه، وضبطه، وإتقانه". قال أبو داود: "وسمعت قتيبة يقول: كنا لا نكتب حديث ابن لهيعة إلا من كتب ابن أخيه أو كتب ابن وهب؛ إلا حديث الأعرج، كان يحيى بن سعيد لا يراه شيئًا". وقال ابن المديني: عن ابن مهدي: "لا أحمل عنه قليلًا ولا كثيرًا. وكان ابن أبي مريم سيء الرأي فيه"، وقال ابن خزيمة في صحيحه: "وابن لهيعة لست ممن أخرج حديثه في هذا الكتاب إذا انفرد". وقال عبد الغني بن سعيد الأزدي: "إذا روى العبادلة عن ابن لهيعة؛ فهو صحيح، ابن المبارك وابن وهب والمقري"، وذكر الساجي وغيره مثله، وضعفه ابن معين، وابن خراش، والنسائي، والجوزجاني، وأبو حاتم وأبو زرعة، وابن عدي. قال الذهبي: "ضعيف". وقال ابن حجر: "صدوق من السابعة، خلط بعد احتراق كتبه. ورواية ابن المبارك وابن وهب عنه أعدل من غيرهما". ينظر: تهذيب التهذيب (٣٧٣/٥)، الكاشف (٢٩٣٤)، التقريب (٣٥٦٣). والراجح: أن ابن لهيعة ضعيف لكثرة وجلالة من ضعفه، وقد اضطرب في هذا الحديث، فرواه مرة من حديث عكاشة بن محصن، ومرة من رواية عكاشة بن وهب؛ وقد رجح ابن حجر أنه من حديث عكاشة بن محصن فقال: "وقد اختلف فيه على بن لهيعة، فأخرجه الطحاوي أيضًا عن يحيى بن عثمان، عن عبد الله بن يوسف، عنه بهذا الإسناد؛ لكن قال عن عروة، عن أم قيس بنت محصن قالت: دخل عَليَّ عكاشة بن محصن وآخر في بيتي مساء يوم الأضحى، فذكر نحوه؛ وكأن هذا أصح، فقد جاء هذا الحديث من وجه آخر عنها، أخرجه الحاكم من طريق ابن إسحاق، حدثني أبو عبيدة عبد الله بن زمعة، حدثتني أم قيس بنت محصن وكانت جارة لهم، قالت: خرج من عندي عكاشة بن محصن في نفر من بني أسد متقمصين، عشية يوم النحر، ثم رجعوا إليَّ عشاءً وقمصهم على أيديهم، فذكر الحديث". ينظر: الإصابة في تمييز الصحابة (٤/ ٤٤٠)، وهذه الرواية المحفوظة على الراجح عن ابن لهيعة، فيها يحيى بن عثمان: قال ابن يونس: "كان عالمًا بأخبار البلد، وبموت العلماء، وكان حافظًا للحديث، وحدَّث بما لم يكن يوجد عند غيره"، قال عبد الرحمن بن أبي حاتم: "كتبت عنه، وكتب عنه أبي، وتكلموا فيه". قال الذهبي: "هذا جرح غير مفسر، فلا يُطَّرح به مثل هذا العالم". وقال مسلمة بن قاسم: "كان شيخًا، وكان صاحب وراقة يحدث من غير كتبه، فطعن عليه". وقال أبو عمر الكندي: "كان من أهل العلم بالأخبار". وقال ابن الجوزي: "كان عالمًا بأخبار مصر، وبوفيات العلماء، وكان حافظًا للحديث، وحدث بما لم يكن يوجد عند غيره". وقال الذهبي: "العلامة الحافظ الاخباري". وقال أيضًا: "حافظ أخباري له ما ينكر". وقال أيضًا: "صدوق -إن شاء الله-". وقال الحافظ: "صدوق رُمِيَ بالتشيع، وليَّنه بعضهم؛ لكونه حدَّث من غير أصله". وقال المنذري: "ثقة، وفيه كلام". ينظر: الجرح والتعديل (٩/ ١٧٥)، تاريخ ابن يونس (١/ ٥٠٧)، الترغيب والترهيب (٣٤٠/١)، المنتظم (١٣/ ٣٥٨)، سير أعلام النبلاء (١٢/ ٣٠٦)، تاريخ الإسلام (٨٥٠/٦)، الميزان (٤/ ٣٩٦)، المغني (٧٤٠/٢)، الكاشف (٦٢١٣)، من تكلم فيهم بما لا يوجب الرد (٥٤٦)، إكمال مغلطاي (١٢/ ٣٤٧)، مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار (٣/ ٢١٩)، تهذيب التهذيب (١١/ ٢٥٧)، تقريب التهذيب (٧٦٠٥)، والذي يظهر: أنه ضعيف، وأما قول الذهبي -رحمه الله- في تعقبه على أبي حاتم أنه جرح غير مفسر؛ فقد اختلف قول الذهبي فيه كما تقدم، وجاء تفسير الجرح، بأنه يحدث من غير أصله، فيأتي بما ليس عند غيره، فله ما ينكر. فهذه المتابعة ضعفها شديد ولا تصلح للاعتضاد. ومن جهة أخرى، فمتنه مخالف للأحاديث الصحيحة كحديث عائشة -رضي الله عنها-: ((كنت أطيب النبي (ﷺ) لحله قبل أن يطوف بالبيت))، ينظر: صحيح البخاري (١٥٣٩)، صحيح مسلم (٢٨٢٤)، قال الطحاوي في شرح معاني الآثار (٢٢٨/٢) لما ذكر حديث عائشة -رضي الله عنها-: "فقد عارض ذلك حديث ابن لهيعة، الذي بدأنا بذكره في هذا الباب، فهذه أولى؛ لأن معها من التواتر وصحة المجيء ما ليس مع غيرها مثله" اهـ.

(١) أخرجه العامري في الأمالي والقراءة (ص: ٣٠)، من طريق جعفر بن عون. وأخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار (٢/ ٢٣١)، من طريق ابن الهاد.

وأخرجه ابن خزيمة في صحيحه (٢٨٠٠)، من طريق جرير.

وأخرجه الحاكم في مستدركه (١٦٩٥)، والبيهقي في سننه الكبرى (٩٢٨٥)، من طريق يزيد بن هارون. كلهم (ابن الهاد، وابن عون، وجرير، ويزيد)، عن يحيى بن سعيد، عن القاسم، قال: سمعت عبد الله بن الزبير، يقول: "إن من سنة الحج أن يصلي الإمام الظهر والمغرب والعشاء والفجر بمنى، ثم يغدو إلى عرفات فيقيل بها حتى إذا زاغت الشمس صلى الظهر والعصر جميعًا، ثم يخطب، ثم يقف حتى إذا غربت الشمس دفع حتى إذا أسفر دفع حتى يأتي منى، فإذا رمى الجمرة العظمى حل له كل شيء كان يحرم عليه وهو محرم إلا النساء حتى يزور البيت". بسند صحيح.

وأخرجه الدارمي في سننه (١٨٩٤)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (٦١٥)، من طريق أبي عاصم النبيل.

وأخرجه الترمذي في سننه (٩٤٠)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٦١٦)، من طريق محمد بن عبد الله الأنصاري.

وأخرجه الترمذي في سننه (٩٤٠)، والبيهقي في سننه الكبرى (٩٨٧٨)، من طريق روح بن عبادة.

وأخرجه ابن ماجه في سننه (٣٠٧٧)، وابن عمرو الشيباني في الآحاد والمثاني (٢١٥٥)، والطبراني في معجمه الكبير (٣٢١١)، من طريق ابن علية.

وأخرجه النسائي في سننه (٢٨٦٠)، وفي سننه الكبرى (٣٨٤٣)، من طريق سفيان بن حبيب.

وأخرجه الدارقطني في سننه (١٩١)، والحاكم في مستدركه (١٧٢٥)، من طريق مروان بن معاوية الفزاري.

وأخرجه الطبراني في معجمه الكبير (٣٢١١)، من طريق يزيد بن هارون.

وأخرجه الطبراني في معجمه الكبير (٣٢١٢)، من طريق عبد العزيز بن المختار.

وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى (٩٨٧٨)، من طريق عبد الوارث بن سعيد.

كلهم (يحيى، وأبو عاصم، وابن علية، وروح، والأنصاري، وسفيان بن حبيب، ومروان، ويزيد، وعبد العزيز، وعبد الوارث) عن حجاج الصواف، عن يحيي بن أبي كثير، عن عكرمة، عن الحجاج بن عمرو الأنصاري، مرفوعًا، بنحوه.

وأخرجه أبو داود في سننه (١٨٦٣)، وابن ماجه في سننه (٣٠٧٨)، والطبراني في معجمه الكبير (٣٢١٣)، والحاكم في مستدركه (١٧٧٦)، والبيهقي في سننه الكبرى (٩٨٧٩)، من طريق معمر.

وأخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار (٦١٧)، من طريق معاوية بن سلام.

وأخرجه الطبراني في معجمه الكبير (٣٢١٤)، من طريق سعيد بن يوسف.

كلهم (معمر، ومعاوية بن سلام، وسعيد)، عن يحيى بن أبي كثير، عن عكرمة، عن عبد الله بن رافع، عن الحجاج بن عمرو، مرفوعًا، بنحوه.

دراسة الإسناد:

هذا الحديث جاء من وجهين، الوجه الأول: رواه حجاج الصواف، عن يحيى بن أبي كثير، عن عكرمة، عن الحجاج بن عمرو الأنصاري، مرفوعًا.

دراسة هذا الوجه:

قال الإمام أحمد: حدثنا يحيى بن سعيد، حدثنا حجاج الصواف، عن يحيى بن أبي كثير، عن عكرمة، عن الحجاج بن عمرو الأنصاري، مرفوعا.

رجال الإسناد:

١- يحيى بن سعيد بن فروخ القطان التميمي، الأحول الحافظ، أبو سعيد البصري، قيل: مولى بني تميم، وقيل: ليس لأحد عليه ولاء. روى عن: أبان بن صمعة، والأجلح الكندي، وغيرهما. روى عنه: إبراهيم ابن عرعرة، وإبراهيم التيمي، وغيرهما. إمام حافظ متفق على توثيقه. مات سنة ثمان وتسعين ومئة.[١]

٢- حجاج بن أبي عثمان الصواف، واسم أبي عثمان: ميسرة، وقيل: سالم. أبو الصلت، وقيل: أبو عثمان، الكندي مولاهم، البصري روى عن: أرطاة بن أبي أرطاة، وحميد بن هلال وغيرهما. روى عنه: الحمَّادان بن زيد، وابن سلمة، وغيرهما. قال يحيى القطان، فيما نقله البخاري: "هو فطن، صحيح، كيس". وقال ابن سعد، وأحمد، وابن معين، والذهلي، وأبو زرعة، وأبو حاتم، والترمذي، والنسائي، والعجلي، والبزار: "ثقة". زاد

[١] ينظر: الثقات، لابن حبان، ٧: ٦١١، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي، ٣١: ٣٢٩، تهذيب التهذيب، لابن حجر، ١١: ٢١٦.

أحمد: "شيخ"، وزاد الترمذي: "حافظ". وقال ابن حبان: "كان متقنًا". وقال يزيد بن زريع: "ليس به بأس". مات سنة ثلاث وأربعين ومئة.[١]

٣- يحيى بن أبي كثير الطائي، واسم أبي كثير: صالح بن المتوكل، وقيل: يسار، وقيل: نشيط، وقيل دينار، أبو نصر اليمامي، وكان مولى لطي. روى عن: إبراهيم ابن قارظ، وعن إسحاق ابن أبي طلحة، وغيرهما. روى عنه: أبان المعلم، وأبان العطار، وغيرهما. متفق على توثيقه، قال أبو حاتم: "رأى أنسًا يصلي في المسجد الحرام رؤية ولم يسمع منه". وجاء عن حسين المعلم: "قال لي يحيى بن أبي كثير: كل شيء عن أبي سلام إنما هو كتاب". وفي موضع آخر عنه: "إذا قلت: بلغني، فإنه من كتاب". وقال يحيى بن سعيد: "مرسلات يحيى بن أبي كثير شبه الريح". وقال يزيد بن هارون، عن همام: "ما رأيت أصلب وجها من يحيى بن أبي كثير: كنا نحدثه بالغداة فيروح بالعشي فيحدثناه". وقال ابن المبارك، عن همام: "كنا نحدث يحيى بن أبي كثير بالغداة؛ فإذا كان بالعشي قلبه عنا". وقد رمي بالتدليس، فقد وصفه النسائي، والعقيلي، ابن حبان بالتدليس، وعدَّه ابن حجر في المرتبة الثانية من مراتب التدليس. مات سنة تسع وعشرين ومئة، وقيل: اثنتين وثلاثين ومئة.[٢]

٤- عكرمة مولى ابن عباس أبو عبدالله الهاشمي. أصله من أهل المغرب من البربر، وهبه حصين العنبري لعبد الله بن عباس حين كان واليا على البصرة. روى عن: جابر بن عبد الله، والحسن بن علي، وغيرهما. روى عنه: أبان بن صمعة، وأرطاة بن أبي أرطاة، وغيرهما.

قال ابن أبي ذئب، ويحيى: "كان ثقة". وقال أحمد: "كان يرى رأي الخوارج الصفرية". وقال ابن المديني: "كان عكرمة يرى رأي نجده"، وقد رماه ابن عمر بالكذب، فقال لنافع: "لا تكذب علي كما كذب عكرمة على ابن عباس". وكذا قال ابن المسيب لمولاه برد. وكذبه مجاهد، وابن سيرين، ويحيى بن سعيد، ومالك ابن أنس. وقال أيوب: "ما كنت لأتهمه ما كان كذابًا".[٣] والراجح: أنه تابعي حافظ محتج به، وقد خرج له البخاري في صحيحه، وأما رأيه فقد اتهموه.

٥- الحجاج بن عمرو بن غزية الأنصاري المازني: صاحب رسول الله (ﷺ).[٤]

والوجه الثاني: رواه معمر ومعاوية وسعيد، عن يحيى بن أبي كثير، عن عكرمة، عن عبد الله بن رافع، عن الحجاج بن عمرو، مرفوعا. فجعل عبد الله بن رافع بين عكرمة والحجاج بن عمرو.

دراسة هذا الوجه:

قال ابن ماجه: ثنا سلمة بن شبيب، ثنا عبد الرزاق، أخبرنا معمر، عن يحيى بن أبي كثير، عن

---

[١] الطبقات الكبرى، لابن سعد، ٧: ١٩٩، التاريخ الكبير، للبخاري، ٢: ٣٧٥، الثقات، للعجلي، ١٠٩، الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، ٣: ١٦٦؛ الضعفاء، لأبي زرعة، ٣: ٨٥، صحيح ابن خزيمة، ٢: ٣١١، الثقات، لابن حبان، ٦: ٢٠٢، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي، ٥: ٤٤٣، تهذيب التهذيب، لابن حجر، ٢: ٢٠٣.

[٢] الطبقات الكبرى، لابن سعد، ٦: ٧٨، التاريخ الكبير، للبخاري، ٨: ٣٠١، الثقات للعجلي، ٤٧٥، الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، ٩: ١٤١، الضعفاء الكبير، للعقيلي، ٤: ٤٢٣، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي، ٣١: ٥٠٤، تهذيب التهذيب، لابن حجر، ١١: ٢٦٩، طبقات المدلسين، لابن حجر، ٣٦.

[٣] الطبقات الكبرى، لابن سعد، ٥: ٢٨٧، التاريخ الكبير، للبخاري، ٧: ٤٩، معرفة الثقات، للعجلي، ٢: ١٤٥، الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، ٧: ٧، الثقات، لابن حبان، ٥: ٢٢٩، الكامل، لابن عدي، ٥: ٢٦٦؛ الضعفاء، لابن الجوزي، ٢: ١٨٢، تهذيب الكمال، للمزي، ٢٠: ٢٦٤، المغني في الضعفاء، للذهبي، ٢: ٤٣٨، تهذيب التهذيب، لابن حجر، ٧: ٢٣٤.

[٤] تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي، ٥: ٤٤٤.

عكرمة، عن عبد الله بن رافع مولى أم سلمة، قال: سألت الحجاج بن عمرو، فذكره مرفوعًا.

رجال الإسناد:

١- سلمة بن شبيب: هو النيسابوري أبو عبد الرحمن الحجري المسمعي. روى عن: عبد الرزاق، وابن الحباب، وغيرهما. روى عنه: مسلم، وأبو داود، وغيرهما. قال أبو نعيم الأصبهاني: "أحد الثقات، حدث عنه الأئمة والقدماء". وقال الحاكم: "هو محدث أهل مكة والمتفق على إتقانه وصدقه". وقال أبو حاتم، وصالح بن محمد البغدادي: "صدوق". وقال النسائي: "ما علمنا به بأسًا". وذكره ابن حبان في الثقات، مات سنة سبع وأربعين ومائتين. وقيل غير ذلك. قال ابن حجر: "ثقة".[١] والراجح: أنه ثقة، كما قال ابن حجر، ولكثرة من وثقه بل حكى الحاكم الاتفاق على ذلك.

٢- عبد الرزاق بن همام الصنعاني: الإمام المصنف المعروف.[٢]

٣- معمر بن راشد الأزدي الحداني، ابن أبي عمرو البصري، أبو عروة، مولى عبد السلام بن عبد القدوس، سكن اليمن. وروى عن: أبان بن أبي عياش، وابن ميسرة، وغيرهما. روى عنه: أبان العطار، وإبراهيم الصنعاني، وغيرهما. متفق على توثيقه. مات سنة خمسين ومائة. وقيل غير ذلك.[٣]

٤- عبد الله بن رافع المخزومي، مولى أم سلمة، زوج النبي (ﷺ). أبو رافع المدني. روى عنه: حجاج الأنصاري، وابن الحارث، وغيرهما. روى عنه: أسامة الليثي، وإسحاق ابن أبي فروة، وغيرهما. تابعي متفق على توثيقه. قال ابن حجر: "من الثالثة".[٤]

وقد تابع معمر على هذا الوجه كل من:

١- معاوية بن سَلام بن أبي سلام. روى عن: عكرمة بن عمار، ومحمد الزهري، وغيرهما. روى عنه: حفص ابن سويد، والربيع الحلبي. وثقه أحمد، وابن معين، ودحيم، ويعقوب بن شيبة، وأبو زرعة، والنسائي. وقال أبو حاتم: "لا بأس به بحديثه". وذكره ابن حبان في الثقات. مات في حدود السبعين.[٥] والراجح: أنه ثقة لكثرة الموثقين وجلالتهم، ولتشدد أبي حاتم.

٢- سعيد بن يوسف الرحبي. روى عن: عبد الله المازني، وابن أبي كثير. روى عنه: إسماعيل بن عياش، ومؤمل بن سعيد. قال أحمد بن حنبل: "ليس بشيء". وقال ابن معين: "ضعيف الحديث". وقال محمد بن عوف: "ضعيف الحديث، وليس له كبير شيء". وقال أبو حاتم: "ليس بالمشهور، وحديثه ليس بالمنكر". وضعفه النسائي. وقال مرَّة: "ليس بالقوي". وقال ابن عدي: "لا أعلم يروي عنه غير إسماعيل بن عياش، وهو قليل الحديث، ورواياته ثابتات الأسانيد، لا بأس بها". وقال ابن طاهر: "حدث عن يحيى بن أبي كثير بالمناكير". وذكره ابن حبان في الثقات. قال ابن حجر: "ضعيف، من الخامسة".[٦]

---

[١] التاريخ الكبير، للبخاري، ٤: ٨٥، الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، ٤: ١٦٤، الثقات، لابن حبان، ٨: ٢٨٧، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي، ١١: ٢٨٤، تهذيب التهذيب، لابن حجر، ٤: ١٤٦، تقرب التهذيب، لابن حجر، ٢٤٩٤.

[٢] تهذيب التهذيب، لابن حجر، ٦: ٣١٠.

[٣] التاريخ الكبير، للبخاري، ٧: ٣٧٨؛ الثقات، للعجلي، ٢: ٢٩٠؛ الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، ٨: ٢٥٥؛ الثقات، لابن حبان، ٧: ٤٨٤؛ تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي، ٢٨: ٣٠٣؛ تهذيب التهذيب، لابن حجر، ١٠: ٢٤٣.

[٤] التاريخ الكبير، للبخاري، ٥: ٩٠؛ الثقات، للعجلي، ٢: ٢٧، الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، ٥: ٥٣، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي، ١٤: ٤٨٥، تهذيب التهذيب، لابن حجر، ٥: ٢٠٦، تقريب التهذيب، لابن حجر ٣٣٠٥.

[٥] التاريخ الكبير للبخاري (٧/ ٣٣٥)، الثقات للعجلي (٢/ ٢٨٤)، الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٨/ ٣٨٣)، الثقات، لابن حبان (٧/ ٤٦٩)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي ٢٨: ١٨٤، تهذيب التهذيب، لابن حجر، ١٠: ٢٠٩.

[٦] التاريخ الكبير، للبخاري، ٣: ٥٢١، الضعفاء والمتروكون، للنسائي ٥٣، الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، ٤: ٧٥، الثقات، لابن حبان، ٦: ٣٧٤، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي، ١١: ١٢٤؛ تهذيب التهذيب، لابن حجر، ٤: ١٠٤، لسان الميزان، لابن حجر، ٧: ٢٣٢، تقريب التهذيب، لابن حجر ٢٤٢٥.

الحكم على الحديث:

الحديث رواته ثقات، وسنده متصل إلا أنه اختُلف فيه على يحيى بن أبي كثير، فرواه حجاج الصواف عن يحيى عن عكرمة عن الحجاج بن عمرو. وخالفه معمر، ومعاوية، وسعيد، فرووه عن يحيى، عن عكرمة، عن عبد الله بن رافع، عن الحجاج بن عمرو، وقدم هذا الوجه البخاري، والترمذي، قال البخاري: "رواية معمر ومعاوية بن سلام أصح".[١] وخالفهم علي بن المديني والبيهقي فاختارا الوجه الثاني: قال علي ابن المديني: "الحجاج الصواف عن يحيى بن أبي كثير أثبت".[٢] والذي يظهر صحة الوجهين، والله أعلم.

شرح الحديث:

قوله:(كُسِرَ): على البناء للمفعول، وقوله:

(وَعَرِجَ): مبني للفاعل، ومعنى (عرَج): بفتح الراء، إذا أصبح يمشي مِشْيَة الْعَرْجَانِ، بأن أصابه شيء في رجله، ومعنى (عرِج): بكسر الراء، إذا كان ذلك خِلْقَة. والمعنى: من دخل في الإحرام ثم حدث له الكسر والعرج بعد ذلك.[٣]

واختلف العلماء في توجيه هذا الحديث؛ فمنهم: من يرى أن العرج والكسر بعد الإحرام مبيح للتحلل من غير أن يكون عليه هدي، وعليه الحج من العام القابل، وهذا هو ظاهر كلام الصنعاني، حيث قال: "والحديث دليل على أن من أحرم فأصابه مانع من مرض مثل ما ذكره أو غيره؛ فإنه بمجرد حصول ذلك المانع يصير حلالًا".[٤]

ومنهم: من حمل هذا الحديث على أنه قد اشترط في إحرام فإن حصل له مانع من الكسر والعرج عن إتمام النسك تحلل وليس عليه شيء، وقد نسبه القاضي عياض[٥] للشافعية القائلين بالاشتراط في الحج، قال الخطابي: "وتأوله بعضهم على أنه إنما يحل بالكسر والعرج إذا كان قد اشترط ذلك في عقد الإحرام، على معنى حديث ضباعة بنت الزبير. قالوا: ولو كان الكسر عذرا لم يكن لاشتراطها معنى، ولا كانت بها إلى ذلك حاجة".[٦]

ومنهم: من حمله على أنه في حكم المحصر، فعليه التحلل والهدي والحج من قابل. فقد ذكر الخطابي: أن من رأى الإحصار بالمرض، والعذر للمحرم من غير حبس العدو؛ فإن هذا الحديث حجة له [٧]، وسيأتي بيان الإحصار في المطلب الخامس–إن شاء الله–.

ومنهم: من قال: بأنه لا يلحق بالمحصر، وليس المرض سبب للإحصار؛ وإنما الحصر هو حصر العدو، وقد روى ذلك عن ابن عباس، وروي معنا– أيضًا– عن ابن عمر، وهو قول مالك، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، حيث قالوا: "لا حصر إلا حصر العدو"، وقد علل بعضهم حديث الحجاج بن عمرو بأنه كيف يصدق ابن عباس الحجاج فيما رواه من أن الكسر حصر، وقد ثبت عنه أنه قال: "لا حصر إلاّ حصر العدو"[٨]، وقد اختار هذا القول المازري[٩]، والقاضي عياض.[١٠]

وبين ابن بطال: معنى الحديث عند من يرى أن المرض سبب للإحصار، وعند من لا يراه، فذكر: أن

---

[١] سنن الترمذي، ٩٤٠.

[٢] حاشية السندي على ابن ماجه، ٦: ١٢٨.

[٣] فتح الباري، لابن حجر، ٣: ٤٧٨.

[٤] سبل السلام، للصنعاني، ٤: ٤٤.

[٥] إكمال المعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض، ٤: ٤٠١.

[٦] معالم السنن، للخطابي، ١: ٤٤٣.

[٧] معالم السنن، للخطابي، ١: ٤٤٣، وينظر: شرح معاني الآثار، للطحاوي، ٢: ٢٥٠، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعيني، ١٠: ١٤١.

[٨] معالم السنن، للخطابي، ١: ٤٤٣.

[٩] المعلم بفوائد مسلم، للمازري، ٢: ١٠٣.

[١٠] إكمال المعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض، ٤: ٤٠١.

معنى الحديث عند القائلين بأن المرض سبب للإحصار: أن المعنى يحتمل: فقد حل له أن يحل إذا نحر الهدي في الحرم، لا على أنه قد حَلَّ بذلك من إحرامه، ولذلك يقال: حَلَّتْ فلانة للرجل، إذا تم خروجها من عدتها، وليس المعنى أنها حلت للأزواج، فيكون لهم وطؤها؛ وإنما المعنى أنهم قد حل لهم تزويجها، فيحل لهم حينئذٍ وطؤها. وذكر أن هذا سائغ في الكلام، وهو يوافق معنى حديث ابن عمر، مرفوعًا: لم يحل من عمرته بحصر العدو إياه حتى نحر الهدي.

وذكر في معنى الحديث عند عدم القائلين بأن المرض سبب للإحصار: إذا وصل البيت فطاف وسعى، حلا كاملا، ومن ثم يحلّ له -بنفس الكسر والعرج- أن يفعل ما شاء من إلقاء التفث ويفتدي، وأما الصحيح فليس له أن يفعل ذلك.[١]

ومنهم من قال: إنه يحل، ويكون له حكم المحصر، إذا كان من أهل مكة أو قدم إليها وأدى عمرته، وكُسِر بعد إحرامه بالحج، وأما من قدم إلى مكة ثم كُسِر، فلا يتحلل إلا بالطواف، وهذا ظاهر كلام ابن قتيبة، حيث ذكر: أنه يقول إن رسول الله (ﷺ) قال هذا الكلام في الرجل من أهل مكة يهل بالحج منها، ثم يطوف ويسعى وبعد ذلك يكسر أو يعرج أو يمرض فلا يقدر حضور المواقف، فإنه يحل في وقته وعليه الحج من قابل وعليه الهدي، وأيضًا الرجل يقدم مكة فيحرم بالعمرة في أشهر الحج، وينتهي من عمرته، ثم يهل بالحج من مكة، ثم يصيبه الكسر أو أي أمر لا يقدر معه على أن يحضر المواقف مع الناس، فإنه يحل وعليه الحج من قابل، وعليه الهدي، وبين أن الذين أمرهم الله -تعالى- إذا أحصروا بما استيسر من الهدي، وأن لا يحلقوا رءوسهم حتى يبلغ الهدي محله أنهم الذين أحصروا قبل أن يدخلوا مكة، وأولئك حكمهم خلاف حكم أهل مكة والمهلين بالحج منها؛ لأن الذي كسر في الطريق أو عرج فلم يقدر على السفر أو مرض وقد أهل بالحج فحكمه أن لا يحل إلا بالبيت، وعليه الحج في السنة الثانية، والذي أصابه الكسر بمكة وهو من أهلها أو من المتمتعين مقيم بمكة وعند البيت، فحكمه أن يحل وعليه الحج من قابل.[٢]

قوله: (وعليه الحج من قابل): بين الخطابي: أن هذا حكم من كان حجه فرضًا، وأما من كان حجه تطوعًا، إذا أحصر فلا شيء عليه غير هدي الإحصار. وقد ذهب إلى ذلك مالك، والشافعي. وذهب النخعي، وأصحاب الرأي إلى أن عليه حجة وعمرة. وذهب مجاهد، والشعبي، وعكرمة، أن عليه حجة من قابل.[٣]

المطلب الثالث: التحلل بالاشتراط.

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: "دَخَلَ رَسُولُ اللهِ (ﷺ) عَلَى ضُبَاعَةَ بِنْتِ الزُّبَيْرِ"، فَقَالَ لَهَا: ((لَعَلَّكِ أَرَدْتِ الْحَجَّ))، قَالَتْ: وَاللهِ لَا مَا أَجِدُنِي إِلَّا وَجِعَةً، فَقَالَ لَهَا: ((حُجِّي وَاشْتَرِطِي، وَقُولِي اللَّهُمَّ مَحِلِّي حَيْثُ حَبَسْتَنِي)).

تخريج الحديث:

أخرجه البخاري في صحيحه (٥٠٨٩). ومسلم في صحيحه (٢٩٠٢).

شرح الحديث:

قوله: (ما أجدني): أي لا أجد نفسي والفاعل والمفعول هنا ضميرين لشيء واحد؛ لأن ذلك من خصائص أفعال القلوب.[٤]

وقوله: (وجعة): بواو مفتوحة، وجيم مكسورة، أي ذات مرض.

---

[١] شرح صحيح البخاري، لابن بطال، ٤: ٤٥٩.

[٢] تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة، ٣٢٥.

[٣] معالم السنن، للخطابي، ١: ٤٤٣.

[٤] الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، للكرماني، ١٩: ٧٢.

قوله: (حجي واشترطي): أي إذا حصل الاشتراط، ثم عجزت عن الإتيان بالمناسك، واحتبست عنها بسبب قوّة المرض، فإنك قد تحللت.[١]

قوله: (اللهم محلي) بميم مفتوحة، وحاء مكسورة، وفي رواية أبي ذر بحاء مفتوحة، والمعنى: مكان تحللي من الإحرام.[٢]

قوله: (حيث حبستني)، أي بعلة المرض عن النسك.[٣]

وقد ضعف هذا الحديث بعض العلماء، حيث قال النسائي: "لا أعلم أحدًا أسنده عن الزهري غير معمر"[٤]، وقد ضعَّفه الأصيلي، فيما نقله عنه القاضي عياض، وذكر أنه لم يثبت في الاشتراط إسناد صحيح.[٥]

وتعقبه النووي بأن الذي قاله غلط فاحش؛ فإن الحديث مشهور وصحيح من عدة طرق. فهو مشهور في صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن أبي داود، وجامع الترمذي، وسنن النسائي، وغيرها من كتب الحديث المعتمدة، وقد جاء من طرق كثيرة، وبأسانيد عديدة عن جماعة من الصحابة، وبين أن ما ذكره مسلم من تنويع طرقه أبلغ كفاية.[٦]ونقل ابن حجر عن البيهقي: "أن الحديث ثبت من أوجه عن النبي (ﷺ).

وأن قول النسائي لا يلزم منه تضعيف طريق الزهري التي تفرد بها معمر فضلًا عن بقية الطرق؛ وذلك أن معمرا من الثقات الحفاظ، ولا يضره التفرد، فكيف وقد جاء لما رواه شواهد كثيرة".[٧]

وبظاهر هذا الحديث قال جماعة من العلماء من الصحابة، والتابعين، وغيرهم؛ منهم: عمر، وعثمان، وعلي، وابن مسعود، وعمار، وابن عباس، وأم سلمة، وسعيد بن المسيب، وعروة، وعطاء، وعلقمة، وشريح، وقال به أحمد، وإسحاق، وأبو ثور. وأما الشافعي فعنده قولان. وجاء عنه أنه قال: "لو ثبت حديث عروة لم أَعْدُهُ إلى غيره؛ لأنه لا يحل عندي خلاف ما ثبت عن رسول الله (ﷺ)". وذكر ابن الملقن: أن الجواز هو الأظهر عند الشافعي، وأن له الاشتراط في الحج، والفسخ إذا وقع شرطه. والقائلون بمشروعية الاشتراط اختلفوا في حكمه، فقيل: واجب؛ لأنه جاء الأمر به. وهو مذهب الظاهرية. وقد أسهب ابن حزم في التعقب على من أنكر الاشتراط. وقيل: مستحب، وبه قال أحمد، وذكر ابن حجر: أن من حكى إنكار أحمد له فقد غلط، وقيل: جائز، وهو المشهور من مذهب الشافعية، واختاره أبو حامد. وذكر ابن حجر: أن الشافعي نص عليه في القول القديم، وعلق القول بصحته في القول الجديد، فأصبح الصحيح عنه القول به، وبين أن الترمذي جزم بذلك عنه، وأن ذلك أحد المواضع التي علق القول بها على صحة الحديث.

ومنع ذلك جماعة أخرى، وقالوا: إنه لا ينفع؛ منهم: ابن عمر، وعائشة، والزهري، والنخعي، والحكم، وأنكره طاووس، وسعيد بن جبير، وهما من رواة الحديث عن ابن عباس، وكذلك أنكره الزهري، وهو الراوي عن عروة، وهذا مما يوهن القول بالاشتراط، وهو

---

[١] إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للقسطلاني، ٨: ٢١.

[٢] إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للقسطلاني، ٨: ٢١.

[٣] المصدر السابق.

[٤] السنن الكبرى، للنسائي، ٢٧٦٨، ومراد النسائي ما رواه معمر عن الزهري، عن عائشة، وقد جاء له متابع من طريق هشام بن عروة، عن عروة، عن عائشة، بمثله، وقد أخرجه أحمد في المسند، ٢٥٦٥٩، والبخاري في الصحيح، ٥٠٨٩، ومسلم في الصحيح، ١٢٠٧، وابن خزيمة في الصحيح، ٢٦٠٢. فيعلم من ذلك أن النسائي لم يضعف الحديث وإنما ضعف طريقا من طرقه.

[٥] إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للقسطلاني، ٣: ٢٨٤.

[٦] شرح النووي على مسلم، للنووي، ٨: ١٣١، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للقسطلاني، ٣: ٢٨٤.

[٧] فتح الباري، لابن حجر، ٤: ٨.

مذهب أبي حنيفة، والثوري، ومالك؛ ونقل العيني: أن ابن المرابط زعم أن عدم ذكر الإمام البخاري لهذا الحديث في كتاب الحج من صحيحه دلالة على أن الاشتراط لم يثبت عنده، وأنكره العيني، فقال: "فيه نظر لا يخفى"، وأدلة القائلين بعدم الاشتراط التمسك بقوله تعالى: ﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِ ﴾ (البقرة: ١٩٦)، وبقوله: ﴿ وَلَا تُبۡطِلُوٓاْ أَعۡمَٰلَكُمۡ ﴾ (محمد: ٣٣)، وأجابوا عن هذا الحديث بوجهين:

أحدهما: أن هذا خاص بهذه المرأة. حكاه الخطابي، ثم الروياني من الشافعية. وذكر النووي: أنه تأويل باطل. ومنهم من حمل المعنى على: أن محلي حيث حبسني الموت وأدركتني الوفاة فقد انقطع إحرامي. حكاه إمام الحرمين، وأنكره النووي أيضا. وقال فيه: ظاهر الفساد. ونقل ابن حجر، عن المحب الطبري: "أن الاشتراط خاص بالتحلل من العمرة لا من الحج"، وذكر ابن حجر: أن قصة ضباعة ترده كما تقدم من سياق مسلم.[١]

والثاني: أنهم حملوا الحديث على التحلل بالعمرة، فإن ضُبَاعَةَ أرادت أن تحج؛ وجاء ذلك مفسرًا في رواية ابن المسيب، وذلك: أن النبي (ﷺ) أمر ضباعة أن تشترط وتقول: "اللهم ! الحج أردت، فإن تيسر، وإلا فعمرة". وجاء في رواية عائشة: أنها كانت تقول: ((للحج خرجت، وله قصدت، فإن قضيته فهو الحج، وإن حال دونه شيء فهو العمرة)). فعائشة –رضي الله عنها– تقول بالاشتراط، لكن ينقلب الإحرام بالحج إلى عمرة، ويتحلل بها.[٢]

وذكر ابن حجر: أنه لم يصح عن أحد من الصحابة إنكار الاشتراط إلا عن ابن عمر. ونقل عن البيهقي: أنه لو بلغ ابن عمر حديث ضباعة في الاشتراط لقال به.[٣]

ويقاس على الحج العمرة؛ فإذا شرطه بلا هدي لم يلزمه الهدي عملاً بشرطه، ومثله لو أنه أطلق؛ وذلك لعدم الشرط، ولظاهر حديث ضباعة، فيكون التحلل فيهما بالنية فقط؛ فإن شرطه بهدي لزمه عملاً بشرطه، ولو أنه قال: إن مرضت فأنا حلال، ثم مرض صار حلالاً بالمرض من غير نيّة، وإن ذكر في شرطه قلب الحج عمرة بالمرض أو نحوه جاز، ومثله لو شرط التحلل به، بل هو أولى، وكذلك لقول عمر.[٤]

المطلب الرابع: التحلل بمسح الحجر الأسود.

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، ذَكَرْتُ لِعُرْوَةَ، قَالَ: "فَأَخْبَرَتْنِي عَائِشَةُ –رَضِيَ اللهُ عَنْهَا–، أَنَّ أَوَّلَ شَيْءٍ بَدَأَ بِهِ حِينَ قَدِمَ النَّبِيُّ (ﷺ) أَنَّهُ تَوَضَّأَ ثُمَّ طَافَ ثُمَّ لَمْ تَكُنْ عُمْرَةً، ثُمَّ حَجَّ أَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ، –رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا– مِثْلَهُ، ثُمَّ حَجَجْتُ مَعَ أَبِي الزُّبَيْرِ –ﷺ–، فَأَوَّلُ شَيْءٍ بَدَأَ بِهِ الطَّوَافُ، ثُمَّ رَأَيْتُ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارَ يَفْعَلُونَهُ، وَقَدْ أَخْبَرَتْنِي أُمِّي أَنَّهَا أَهَلَّتْ هِيَ وَأُخْتُهَا وَالزُّبَيْرُ وَفُلَانٌ وَفُلَانٌ بِعُمْرَةٍ، فَلَمَّا مَسَحُوا الرُّكْنَ حَلُّوا".

تخريج الحديث:

أخرجه البخاري في صحيحه (١٦١٤).

شرح الحديث:

قوله: (وقد أخبرتني أمي، أنها أهلَّت هي، وأختها، والزبير، وفلان، وفلان): المراد بأمه: أسماء بنت أبي بكر، والمراد بأختها: عائشة، والمراد بالزبير: هو ابن العوام، رضي الله عنهم جميعًا.[٥]

---

[١] فتح الباري، لابن حجر، ٤: ٩.

[٢] المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، للقرطبي، ٣: ٢٩٦.

[٣] فتح الباري، لابن حجر، ٤: ٨.

[٤] شرح السنة، للبغوي، ٧: ٢٨٩، أعلام الحديث، للخطابي، ٣: ١٩٥٨، إكمال المعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض، ٤: ٢٢٧. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، للقرطبي، ٥: ٦٣، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعيني، ٢٠: ٨٥.

[٥] ينظر: فتح الباري، لابن حجر، ١: ٢٧٤، وعمدة القاري، للعيني، ٩: ٢٥٨.

قوله: (وفلان وفلان): ظاهر السياق أنهم أناس يعرفهم عروة، وذكر ابن حجر: أنه لم يقف على أسمائهم.[١]

قوله: (فلمَّا مسحوا الرُّكن حلُّوا): ظاهر السياق أن التحلل من الإحرام يحصل بمسح الركن الذي هو الحجر الأسود قبل الانتهاء من الطواف، ومنهم من قال إن التحلل يكون بالطواف وحده، وقد قال به ابن عباس كما مرَّ معنا في المطلب الأول من البحث[٢]، وقال به بعض العلماء كما ذكر ذلك المازري[٣]، ونقل عياض[٤] عن بعض أهل العلم، أن منهم من ذهب إلى أن المعتمر عند دخوله للحرم يحل وإن لم يطف ولم يسع، وأن له أن يفعل كل ما حُرِّم على المحرم، ويصبح الطواف والسعي في حقه كالرمي وكالمبيت في حق الحاج، إلا أن هذه الأقوال أقوال شاذة مُطَّرحة، مخالفة للإجماع، وقد نقل النووي[٥]، والكرماني[٦]، وغيرهما؛ الإجماع على أن التحلل لا يحصل بمسح الركن قبل الانتهاء من الطواف؛ ولهذا ذكر ابن بطال، أن البخاري خشي أن يتوهم متوهم في قوله: (فلما مسحوا الركن حلوا) أن العمرة إنما تحصل بالطواف بالبيت وحده، وأنه له أن يحل من عمرته بالطواف وحده دون السعي، كما هو مذهب ابن عباس، وذكر أنه يمكن أن يحتج لقول ابن عباس بقراءة ابن مسعود: (وأتموا الحج والعمرة إلى البيت).[٧] أي أن العمرة لا يجاوز بها البيت، فتقصر عليه، وبين أن البخاري أراد بيان فساد هذا التأويل، فأورد في آخر الباب حديث ابن عمر[٨]: ((أن النبي (ﷺ)، كان إذا قدم مكة للحج أو العمرة، طاف بالبيت، ثم سعى بين الصفا والمروة)).[٩]

واختُلف في المراد بالحديث، فذهب بعض أهل العلم إلى أنه من الأحاديث التي لم يعمل بها العلماء، وهذا صنيع الحافظ ابن رجب؛ حيث عدَّ هذا الحديث من الأحاديث التي لم يعمل بها العلماء[١٠]، وذهب بعضهم إلى تأويله، فذكر النووي: أنه متأول عن ظاهره؛ وتقديره، فلما مسحوا الركن، وأتموا طوافهم، وسعيهم، وحلقوا أو قصروا؛ أحلوا. وذكر أنه لا بد من تقدير هذا المحذوف، وإنما حُذف للعلم به.[١١] وذكر المازري[١٢]: أن (مسحوا): بمعنى طافوا؛ لأن من عمل الطائف أنه يمسح الركن، فعبَّر عن الطواف ببعض ما يفعل فيه. فكنَّى بالمسح عن الطواف، واستشهد عليه بقول ابن أبي ربيعة:

ولما قَضَيْنَا مِنْ مِنًى كُلَّ حَاجَةٍ

وَمَسَّحَ بِالأَرْكَانِ منْ هُوَ ماسِحُ.[١٣]

وذكر القرطبي، أن المراد به مس الحجر في آخر الطوَّاف، وإنما لم يذكر السعي بين الصفا والمروة؛ لأنه

---

[١] ينظر: فتح الباري، لابن حجر، ٣: ٦١٨، وكذلك العيني لم يقف على أسمائهم. ينظر: عمد القاري، للعيني، ١٠: ١٣١.

[٢] ينظر: ص٦.

[٣] قال المازري: "وقد رأيت بعض أهل العلم أشار إلى أن من الناس من ذهب إلى أن المعتمر إذا دخل الحرم حلّ وإن لم يطف ويسع، وله أن يلبس ويتطّيب، ويفعل ما يفعل الحلال ويكون طوافه وسعيه كأنَّه عمل خارج عن الإحرام كما يكون رمْي الجمار والمبيت بمني عملًا خارجًا عن الإحرام". ينظر: المعلم بفوائد مسلم، للمازري، ٢: ٨٩.

[٤] إكمال المعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض، ٤: ٣١٦.

[٥] شرح النووي على مسلم، للنووي، ٨: ٢٢٢.

[٦] الكواكب الدراري، للكرماني، ٨: ١٢٦.

[٧] ينظر: تفسير الطبري (٣١٨٥)، بسند صحيح.

[٨] صحيح البخاري، ٣٩٥، صحيح مسلم، ٣٠٤٨.

[٩] شرح صحيح البخاري، لابن بطال، ٤: ٢٩٧.

[١٠] شرح علل الترمذي، لابن رجب، ١١٣.

[١١] شرح النووي على مسلم، للنووي، ٨: ٢٢٢.

[١٢] المعلم بفوائد مسلم، للمازري، ٢: ٨٩.

[١٣] البيت من البحر الطويل، واخُتلف في نسبة هذا البيت، فنسبه بعضهم إلى عمر بن أبي ربيعة، كما هو صنيع المازري، ونسبه بعضهم إلى كعب بن زهير وهو موجود في ديوانه، ينظر: ديوان كعب بن زهير، ١٥، ونسبه بعضهم إلى عقبة بن كعب بن زهير، ينظر: الحماسة البصرية، للبصري، ٢: ١٠٣؛ ونسبه بعضهم إلى كثير عزة، ينظر: خزانة الأدب وغاية الأرب، للحموي، ١: ٤٢٤.

صار من المعلوم ملازمة السعي للطواف، ولهذا اكتفى بذكره عنه؛ لأنه قد وردت أخبار عن هؤلاء المذكورين بأنهم سعوا بعد طوافهم، فحصل اكتمال هذه الرواية الناقصة، وارتفع الإشكال.[١]

وذكر الكرماني: أنه لا حاجة إلى التأويل، فمسح الركن يعبر به عن الطواف؛ وذلك أن المسح يكون في بقية الأشواط السبعة، فيصبح المراد إذا فرغوا من الطواف حلوا، وأما ما يتعلق بالسعي والحلق فهما عند بعض العلماء ليسا بركنين.[٢] وذهب العيني، أنه لا بد من التأويل؛ لأن الكلام على مذهب الجمهور.[٣]

وأشار ابن حجر أن من المحتمل أن يكون المعنى: فلما انتهوا وفرغوا من الطواف وما يتبعه، حلوا. وذكر المراد بمسح الركن هنا استلامه؛ وذلك يكون بعد فراغ الطواف والركعتين، كما هو مصرَّح في حديث جابر، وذكر أنه لا بد من تقدير السعي؛ لأنه شرط عند عروة بن الزبير، بخلاف ما نقل عن ابن عباس، وأما تقدير (حلقوا)؛ فذكر أنه إن كان عند عروة بن الزبير نسك فيقدر، وإلا فلا.[٤]

وذكر ابن التين، أن المراد مسح ركن المروة، وأما مسح ركن البيت فلا يحل بمسحه حتى يسعى بين الصفا والمروة.[٥] وتعقبه ابن حجر[٦]: أنه جاء التصريح بذكر البيت، في رواية ابن الأسود، عن عبد الله مولى أسماء، عن أسماء وفيه: (فلما مسحنا البيت أحللنا).[٧]

وتعقب العيني قول ابن حجر: فذكر أنه يقدر هنا –أيضًا– ما قدر في قوله: "فلما مسحوا الركن حلوا"، فلا اعتراض حينئذ.[٨] وذكر النووي، وتابعه العيني: أن تقدير قوله: "فلما مسحوا الركن": أي أنهم مسحوا الركن، وأتموا طوافهم وسعيهم، وحلقوا؛ حلوا، وقد حذفت هذه المقدرات للعلم بها لظهورها.[٩] وذكر ابن حجر بأنه وتُعُقِّبَ، حيث زاد لفظة: (وحلقوا) [١٠]، ولا يخفى أن ابن بطّال لم يذكرها؛ بناءً على أن الحلق ليس بنسك بل هو استباحة محظور. وأمّا من قال: إنَّ الحلق نسك، فإنها –أيضًا– مقدرة في كلامه أيضًا، مع أن النووي قد ذكرها، وساق كلامه عقب ذكره لرواية محمد بن عبد الرحمن.[١١]

وفي هذا الحديث قد روى عروة، عن عائشة: أن الزبير كان فيمن تحلل من عمرته، وقد جاء ذلك موافقًا لرواية عبد الله مولى أسماء، عن أسماء بنت أبي بكر، وقد أخرجها البخاري في صحيحه[١٢] أيضًا؛ لكن جاء عند مسلم في الصحيح[١٣]، من رواية صفية بنت شيبة، عن أسماء: أنهم قدموا مهلِّين بالحج، فقال النبي (ﷺ): ((من كان معه هدي فليقم على إحرامه، ومن لم يكن معه هدي فَلْيَحِلَّ))، ولم يكن مع أسماء هدي فقالت: "فَأَحْلَلْتُ، وكان مع الزبير هدي فأقام على إحرامه". ففي هذه الرواية تصريح بأن الزبير لم يحل، وقد أجيب على ذلك: أن القصة التي وقعت لها مع ابن الزبير، لم تكن في حجة الوداع، أو يجاب: بأن الزبير مستثنى؛ فيصبح التقدير" أنهم تحللوا إلا الزبير، وقد أشار إلى ذلك النووي.[١٤] وقيل: إن رواية عبد الله مولى أسماء، أرجح من رواية صفية بنت شيبة؛ وقد

---

[١] المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، للقرطبي، ٣: ٣٦٢.

[٢] الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، للكرماني، ٨: ١٢٦.

[٣] عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعيني، ٩: ٢٥٩.

[٤] فتح الباري، لابن حجر، ٣: ٤٧٧.

[٥] عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعيني، ٩: ٢٥٩.

[٦] فتح الباري، لابن حجر، ٣: ٤٧٧.

[٧] صحيح البخاري، ١٧٩٦، صحيح مسلم، ٣٠٠٤.

[٨] عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعيني، ٩: ٢٥٩.

[٩] عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعيني، ٩: ٢٥٩.

[١٠] يشير إلى كلام العيني وتقديره للكلام حيث ذكر الحلق.

[١١] انتقاض الاعتراض في الرد على العيني في شرح البخاري، لابن حجر، ١: ٥٥١.

[١٢] صحيح البخاري، ١٧٩٦، وهي –أيضًا– عند مسلم في صحيحه، ٣٠٠٤.

[١٣] صحيح مسلم، ٣٠٠٢.

[١٤] شرح النووي على مسلم، للنووي، ٨: ٢٢٢.

ذهب إلى ذلك البخاري، فلم يخرج رواية صفية بنت شيبة في صحيحه، وإنما أخرجها مسلم في الصحيح.[١]

وهناك إشكال آخر يرد علينا، وهو أنه ذكر تحلل عائشة –رضي الله عنها–، مع أنها في حجة الوداع لم تتحلل بالعمرة قبل عرفة؛ لنزول العذر بها، وإنما كانت –رضي الله عنها– قارنة، وقد أجاب النووي[٢]، وغيره: أن تقدير الحديث أنهم قد تحللوا ما سوى عائشة. وهناك –أيضًا– جواب آخر، وهو: أن المراد بهذا التحلل لم يكن في حجة الوداع؛ فلقد اعتمر نساء النبي (ﷺ) بعده، وقد ذهب إلى ذلك ابن حجر، ثم رجع عن ذلك؛ لأن سياق الرواية تأباه.[٣]

وجملة القول، إن هذا الحديث اختلف في تفسيره، على أقوال:

١– فمنهم من عدّه من الأحاديث التي لم يعمل بها، كما هو صنيع ابن رجب.

٢– ومنهم من قال بتقدير: فلما مسحوا الركن مع الطواف، والسعي، والحلق، كما ذكر النووي.

٣– ومنهم من ذكر أن (مسحوا): بمعنى طافوا؛ لأن من عمل الطائف أنه يمسح الركن؛ فعبر عن الطواف ببعض ما يفعل فيه، كما فعل المازري.

٤– ومنهم من ذكر لمس الحجر في آخر الطوَّاف، ولم يذكر السعي بين الصفا والمروة؛ لأنه قد صار من المعلوم ملازمة السعي للطواف، فاكتفى بذكره عنه، ذكره القرطبي.

٥– ومنهم من ذكر أن مسح الركن كناية عن الطواف؛ لا سيما والمسح يكون –أيضًا– في بقية الأشواط السبعة، فيكون المراد إذا فرغوا من الطواف حلوا. وأما السعي والحلق فهما عند بعض العلماء ليسا بركنين، ذكره الكرماني.

٦– ومنهم من ذكر أن المراد به: مسحوا ركن المروة، وأما ركن البيت؛ فلا يحل بمسحه حتى يسعى بين الصفا والمروة، أشار إلى ذلك ابن التين.

٧– ومنهم من ذكر أن المعنى: فلما فرغوا من الطواف وما يتبعه، حلوا. وذكر أنه أراد بمسح الركن هنا استلامه، وذلك بعد فراغ الطواف والركعتين، ذكره ابن حجر.

والصحيح ما عليه عامة أهل العلم، أنه لا يتحلل بمجرد الطواف؛ وإنما عبر في هذا الحديث بالجزء وهو الطواف، وأراد الكل وهو الانتهاء من العمرة، وهذا وارد في الأحاديث؛ ففي حديث أبي هريرة ﷺ– مرفوعًا: ((من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس؛ فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس؛ فقد أدرك العصر))[٤]، وفي رواية: ((إذا أدرك أحدكم سجدة من صلاة العصر قبل أن تغرب الشمس فليتم صلاته، وإذا أدرك سجدة من صلاة الصبح قبل أن تطلع الشمس فليتم صلاته))[٥]، ولهذا قال مسلم: "والسجدة إنما هي الركعة".[٦]

المطلب الخامس: التحلل بالإحصار.

عن ابن عمر –رضي الله عنهما–، قال: ((خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ (ﷺ) مُعْتَمِرِينَ فَحَالَ كُفَّارُ قُرَيْشٍ دُونَ الْبَيْتِ فَنَحَرَ رَسُولُ اللهِ (ﷺ) بُدْنَهُ وَحَلَقَ رَأْسَهُ)).

تخريج الحديث:

أخرجه البخاري في صحيحه (١٨١٢).

---

[١] ينظر: فتح الباري، لابن حجر، ٣: ٦١٧.

[٢] شرح النووي على مسلم، للنووي، ٨: ٢٢٢.

[٣] ينظر: فتح الباري، ٣: ٦١٧.

[٤] صحيح البخاري، ٥٥٤.

[٥] صحيح البخاري، ٥٣١، صحيح مسلم، ١٣٧٤.

[٦] صحيح مسلم، ١٣٧٥.

شرح الحديث:

في هذا الحديث بيان أحكام المحصر، وقد اختلف أهل اللغة في تفسير الإحصار، فالمشهور عن أكثر أهل اللغة، كالأخفش، والكسائي، وأبي عبيد، والفراء، وأبي عبيدة، وابن السكيت، وثعلب، وابن قتيبة، وغيرهم، أن الإحصار إنما يكون بالمرض؛ وأما بالعدو فهو الحصر؛ وبهذا قطع النحاس، وأثبت بعض أهل اللغة أن أحصر وحصر بمعنى واحد، يقال في جميع ما يمنع الإنسان من التصرف؛ واختلف العلماء في تفسير الإحصار، فذهب كثير منهم إلى: أن الإحصار من كل حابس يحبس الحاج من عدو ومرض وغير ذلك، حتى أفتى ابن مسعود– فيما صحَّ عنه– في رجل لدغ بأنه محصر، وقد روي ذلك عن ابن الزبير، وعلقمة، وسعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، ومجاهد، والنخعي، وعطاء، ومقاتل بن حيان، وقد جاء عن ابن عباس نحوه، وذكر النووي: أن الإحصار من كل شيء يؤذيه، وذهب النخعي، والكوفيون: إلى أن الحصر: الكسر، والمرض، والخوف، وهو مذهب سفيان الثوري، وأصحاب الرأي. وقد ورد عن ابن عباس–فيما صحَّ عنه–: "لا حصر إلا من حبسه عدو"، وهو قول مالك، والشافعي، وأحمد، واسحاق.[١] وقد اختار هذا القول المازري[٢]، والقاضي عياض.[٣]

ومنهم من قال: إنه لا حصر بعد النبي (ﷺ)، حكاه ابن جرير وغيره.[٤] وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك كما في المطلب الثاني.

وقد أجمع أهل العلم على أن المحرم إذا حصره عدو من المشركين، أو غيرهم، فمنعوه من الوصول إلى البيت، ولم يجد طريقًا آمنًا، أن له أن يتحلل، سواء كان الإحرام بحج أو بعمرة، أو بهما، وبه قال أبو حنيفة، والشافعي، وأحمد، وجاء عن مالك أن المعتمر لا يتحلل؛ لأنه لا يخاف الفوات. وتعقبه ابن قدامة: بأن ذلك ليس بصحيح؛ لأن الآية إنما نزلت في حصر الحديبية، وكان النبي (ﷺ) وأصحابه محرمين بعمرة، فحلوا جميعا. وعلى المتحلل من الإحصار الهدي، في قول أكثر أهل العلم، وجاء عن مالك: أن ليس عليه الهدي؛ لأنه تحللٌ أبيح له من غير تفريط، فأشبه من أتم حجه.[٥] ثم إن كانت حجة الإسلام فعليه قضاؤها، وإن كانت حجة تطوع فلا قضاء عليه.

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله وسلم وبارك على نبيه محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإني أحمد الله، الذي لا إله غيره، على توفيقه، وأسأله أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، عليه توكلت وإليه أنيب، وقد توصلت في ختام هذا البحث إلى ما يلي:

١- جاءت جملة من الأحاديث في التحلل من الإحرام، وعددها في الجملة خمسة أحاديث.

٢- جاء في التحلل من الإحرام الطواف وحده، والراجح: أن هذا القول اجتهاد من ابن عباس رضي الله عنهما.

٣- جاء في التحلل من الإحرام الكسر والعرج والمرض.

٤- جاء في التحلل من الإحرام: الاشتراط في الإحرام إذا حصل له مانع.

---

[١] معالم السنن، للخطابي، ١: ٤٤٣؛ فتح الباري، لابن حجر، ٤: ٣.

[٢] المعلم بفوائد مسلم، للمازري، ٢: ١٠٣.

[٣] إكمال المعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض، ٤: ٤٠١.

[٤] معالم السنن، للخطابي، ١: ٤٤٣، وينظر: شرح معاني الآثار، للطحاوي، ٢: ٢٥٠، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعيني، ١٠: ١٤١.

[٥] المغني، لابن قدامة، ٣: ٣٢٦.

٥- جاء في التحلل من الإحرام مسح الحجر الأسود، والراجح: أن هذا اجتهاد من الزبير -رضي الله عنه-، ومن وافقه.

٦- جاء في التحلل من الإحرام الإحصار.

ومن التوصيات في هذا البحث:

١- العناية بالآثار الواردة في التحلل من الإحرام.

٢- بذل المزيد من الجهد في إخراج البحوث التي تُعنى بدراسة موضوعات السُّنَّة النبوية.

هذا وأسأل الله الكريم أن يبارك في الجهود، ويسدد الخطى، وأن يرزقنا الإخلاص والقبول. وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد.

المراجع:

ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، (د.ط)، بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ.

الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م.

الأصبحي، مالك بن أنس، الموطأ- رواية محمد بن الحسن-، ط١، دمشق: دار القلم، ١٤١٣هـ.

الباجي، سليمان بن خلف، المنتقى شرح الموطأ، ط١، المصر: مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ.

البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد. ط٣، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤٠٩هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، (د.ط)، حيدر أباد: دائرة المعارف العثمانية، (د.ت).

البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، ط٢، الرياض: بإشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، دار السلام، ١٤١٩هـ.

البزار، أحمد بن عمرو، مسند البزار، ط١، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠٩م.

البُستي، محمد بن حبان، الثقات، ط١، الهند: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ١٣٩٣هـ.

البستي، محمد بن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ.

ابن بطال، علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، ط٢، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ.

البيهقي، أحمد بن الحسين، الأسماء والصفات. ط١، جدة: مكتبة السوادي، ١٤١٣هـ.

البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، ط١، الهند: مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة، ١٣٤٤هـ.

الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح، ط١، الرياض: بإشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، دار السلام، ١٤٢٠هـ.

الجوزجاني، إبراهيم بن يعقوب، أحوال الرجال. (د.ط)، فيصل آباد، باكستان، (د.ت).

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، الضعفاء والمتروكون، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ.

الحاكم، محمد بن عبد الله، المستدرك، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ.

ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (د.ط)، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.

الحلبي، أحمد بن محمد، البابي الحلبي، لسان الحكام في معرفة الأحكام، ط٢، القاهرة، (د.ن)، ١٣٩٣هـ.

الحميدي، عبد الله بن الزبير، مسند الحميدي، ط١، دمشق: دار السقا، ١٩٩٦م.

ابن خزيمة، محمد بن إسحاق، صحيح ابن خزيمة، (د.ط)، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٠هـ.

الخطابي، حمد بن محمد، معالم السنن، ط١، حلب: المطبعة العلمية، ١٣٥١هـ.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، (د.ط)، بيروت: دار الكتاب العربي، (د. ت).

الخليلي، خليل بن عبد الله، الإرشاد في معرفة علماء الحديث. ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ.

الدارقطني، علي بن عمر، سنن الدارقطني، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ.

الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي، ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ.

الذهبي، أبو عبد الله، محمد، المغني في الضعفاء، (د.ط)، (د.م)، (د. ن)، (د.ت).

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تذكرة الحفاظ، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ.

الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ.

الرازي، عبد الرحمن بن محمد، الجرح والتعديل، ط١، الهند، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٢٧١هـ

ابن راهويه، إسحاق بن إبراهيم، المسند، ط١، المدينة المنورة: مكتبة الإيمان، ١٤١٢هـ.

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، شرح علل الترمذي، ط١، الأردن: مكتبة المنار، ١٤٠٧هـ.

ابن رسلان، أحمد بن حسين، شرح سنن أبي داود، ط١، مصر: دار الفلاح للبحث العلمي، ١٤٣٧هـ.

ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (د.ط)، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٥هـ.

أبو زرعة الرازي، الضعفاء، (د.ط)، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤٠٢هـ.

الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، ط١، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٤هـ.

السجستاني، سليمان بن الأشعث، السنن، ط١، بيروت: بإشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، دار السلام، ١٤٢٠هـ.

ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ.

الشافعي، محمد بن إدريس، المسند، (د.ط)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٠هـ.

الشيباني، أحمد بن محمد، المسند، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ هـ.

ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، المصنف، ط١، (د.م)، دار القبلة، ١٤٢٧هـ.

الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنف، ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ.

الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، (د.ط)، القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ.

الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، ط٢، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، (د.ت).

الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الاستذكار، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، (د.ط)، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ.

عبد الرحمن بن محمد، الشرح الكبير على متن المقنع، (د.ط)، (د.م)، دار الكتاب العربي، (د.ت).

عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل، السنة، ط١، الدمام: دار ابن القيم، ١٤٠٦هـ.

ابن عدي، عبد الله بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال. دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٤٠٩هـ.

ابن عساكر علي بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق، (د.ط)، (د.م)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ.

العسقلاني، أحمد بن علي، تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، ط١، بيروت: دار البشائر، ١٩٩٦م.

العسقلاني، أحمد بن علي، تقريب التهذيب، ط١، سوريا: دار الرشيد، ١٤٠٦هـ.

العسقلاني، أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، ط١، الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٦هـ.

العسقلاني، أحمد بن علي، لسان الميزان، ط٢، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٠هـ.

العظيم آبادي، محمد، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.

العقيلي، محمد بن عمرو، الضعفاء الكبير، ط١، بيروت: دار المكتبة العلمية، ١٤٠٤هـ.

علي بن أحمد بن مكرم، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، (د.ط)، بيروت: دار الفكر، ١٤١٤هـ.

العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (د.ط)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت).

ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد، المغني، (د.ط)، (د.م)، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ.

القرطبي، أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ط١، بيروت: دار ابن كثير، ١٤١٧هـ.

القسطلاني، أحمد بن محمد، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ط٧، بيروت: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٢٣هـ.

القشيري، مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، ط١، الرياض: بإشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، دار السلام، ١٤١٩هـ.

القيسراني، محمد بن طاهر، الأنساب المتفقة في الخط المتماثلة في النقط. ط١، (د.م)، (د.ن)، ١٤١١هـ.

الكرماني، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٥٦هـ.

الكَشّي. عبد بن حميد، المنتخب من مسند عبد بن حميد، ط١، القاهرة: مكتبة السُّنَّة، ١٤٠٨هـ.

الكوسج، إسحاق بن منصور، مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، ط١، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية ١٤٢٥هـ.

ابن ماجة، محمد بن يزيد، السنن، ط١، الرياض: بإشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، دار السلام، ١٤٢٠هـ.

الماوردي، علي بن محمد بن محمد، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ.

المباركفوري، محمد عبد الرحمن، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، (د.ط)، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت).

محمد بن صالح بن محمد العثيمين، شرح رياض الصالحين، (د.ط)، الرياض: دار الوطن للنشر، ١٤٢٦هـ.

المرداوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ط٢، (د.م)، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).

المزي، يوسف بن عبد الرحمن، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠هـ.

ابن مفلح، إبراهيم بن محمد، المبدع في شرح المقنع، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.

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

النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الصغرى، ط١، الرياض: بإشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، دار السلام، ١٤٢٠هـ.

النسائي، أحمد بن شعيب، الضعفاء والمتروكون، ط١، حلب: دار الوعي، ١٣٩٦هـ.

النووي، يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ط٣، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٢هـ.

النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، (د.ط)، (د.م)، دار الفكر، (د.ت).

النووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ.

هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، (د.ط)، الرياض: دار طيبة، ١٤٠٢هـ.

اليحصبي، عياض بن موسى، إكمال المعلم بفوائد مسلم. ط١، مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ.

References:

Jawzjani , Ibrahim -Conditions Men. Al son Jacob, Hadith academic , Faisal Pakistan, (D.T), (D.T) ،Abad.

literature Singular . Bukhari, Abu slave God, Mohammed son Ismael, Dar: .house rd edition ٣Good tidings Islamic, Beirut, .AH ١٤٠٩

-explain correct Al guidance Sari To -Bukhari, Ahmed son Mohammed Al Qastalani , Printing press Grand princely, . AH ١٣٢٣th edition, ٧Egypt,

Guidance in knowledge Scholars the talk. Khalili, Khalil son slave God, .library -Al AH ١٤٠٩st edition, ١adulthood, Riyadh,

Barr, Yusef -e, Ibn Abd alRemembranc son slave God, Dar Books .scientific, AH ١٤٢١st edition, ١Beirut,

Bayhaqi, -Names And the qualities. Al Hussein, Publisher: -Ahmed son Al st edition, ١Sawadi, Jeddah, -Library Al. AH ١٤١٣

completion the teacher With benefits Yahsabi , Ayadh son Musa, -Al . Muslim Dar Fulfillment for printing And st .١publishing And distribution, Egypt, AH ١٤١٩edition,

Genealogy Agreed in Line identical in Qaysrani , Muhammad son -The dots. Al ١٤١١st edition, ١Taher, (D.N), (D.M), AH

wledge Most likely from Fairness in kno Mardawi , on son -Disagreement . Al -Suleiman, Dar: house alive Heritage Al (nd edition, .(D. T٢ArabiD. M),

beginning Hardworking And the end The thrifty one . son Rushed grandson, -Mohammed son Ahmed, Dar: house Al AH ١٤٢٥ed), (،Hadith, Cairo

the date The big one . Bukhari, Mohammed son Ismael, circle Knowledge .Usmaniyah , Hyderabad, (،(D.T), (D.T

-date Baghdad . The preacher Al Baghdadi, Ahmed son on me, Dar: house Arabi , Beirut, (D.I), (-the book Al . (D.T

Damascus . son Asakar Ali son date city Hassan, Dar: house Thought for -Al printing And publishing And distribution, AH ١٤١٥D.M), (D.T.),)

Ahwadi With an -Masterpiece Al -Tirmidhi . Al-explanation Mosque Al Mubarakpuri , Mohammed slave ientific, merciful, Dar: house Books Sc (Beirut, (D. I), (D. T.

a ticket Preservation . golden, Mohammed son Ahmed son Othman, Dar

e The correct one . crusty, The mosqu Muslim son pilgrims, Supervised by Ministry Affairs Islamic and Salam, -endowments, Dar: house Al AH ١٤١٩st edition, ١Riyadh,
Razi, -the wound And the amendment . Al slave merciful son Mohammed, edition ttoman, India, council circle Knowledge O AH ١٢٧١st edition, ١
footnote Infection on to explain Adequacy requester Divine. on son Ahmed son Makram, Dar Thought, . AH ١٤١٤Beirut, (D.I.),
Hawi Great in jurisprudence doctrine -Al Mawardi, on son -Shafi'i . Al-Imam Al mmed, Dar: house Mohammed son Moha st edition, ١Books Scientific, Beirut, AH ١٤١٩
Kindergarten The two students And Nawawi, Yahya son -mayor Muftis. Al Nawawi, office Islamic, Beirut, -honor Al. AH ١٤١٢rd edition, ٣
the year. slave God son Ahmed son on Value, Mohammed son Hanbal, Dar s AHSunnah ١٤٠٦st edition, ١Dammam,
Daraqutni . Daraqutni, on son age, -Al st edition, ١Risala, Beirut, -institution Al AH ١٤٢٤
Sunnah The Darmi . Darmi, slave God son slave merciful, Dar: house the .book AH ١٤٠٧st edition, ١Arabi, Beirut, -Al
h The youngest . Women's, Ahmed Sunna son Shoaib, Supervised by Ministry Affairs Islamic and endowments, Dar: st edition, ١Salam, Riyadh, -house Al AH ١٤٢٠
Bayhaqi, Ahmed -Sunnah The big one . Al son ELHussein, council circle Knowledge st ١India, ،Hawai'ah-Regularity Al AH ١٣٤٤edition,
Sunnah . son Maja, Mohammed son He increases, Supervised by Ministry Affairs -Islamic and endowments, Dar: house Al AH ١٤٢٠st edition, ١Salam, Riyadh,
st edition, ١Books Scientific, Beirut, . AHAccelerating Benefit With ١٤١٩ -appendages men Imams The four . Al Asqalani, Ahmed son on me, Dar: .house AD ١٩٩٦st edition, ١ashaer, Beirut, B-Al
Asqalani, -Approximation Politeness . Al Rasheed, .yria, -Ahmed son Ali, Dar Al AH ١٤٠٦st edition, ١
Muwatta from Meanings -Boot when in Al And the chains of narration son slave righteousness, Yusef son slave God, Pan Endowments And affairs ministry AH ١٣٨٧Islamic, Morocco, d,
Asqalani, -Refinement Politeness . Al Ahmed son Ali, printing press circle st ١Nizamiya, India, -Knowledge Al AH ١٣٢٦edition,
Refinement Perfection in names Men . Mazi, Yusef son slave merciful, -Al st edition, ١Risala, Beirut, -nstitution Ali. AH ١٤٠٠
Azhari, -Refinement Language . Al Mohammed son Ahmed, Dar: house st edition, ١alive Heritage Arabi, Beirut, . AD ٢٠٠١
Trustworthy people . Albusti, . Mohammed son Two love, circle Abad Knowledge Ottoman Bahaider AH ١٣٩٣st edition, ١Deccan, India,
Mosque Statement in interpretation The Tabari, Muhammad son Jarir, -Quran. Al st ١Risala, (D.M), -Foundation Al .AH ١٤٢٠edition,
The mosque The correct one . Bukhari, Mohammed son Ismael, Supervised by fairs Islamic and Ministry Af endowments, Dar: house Al lam, Riyadh, . AH ١٤١٩nd edition, ٢
-The mosque The correct one . Al Tirmidhi, Mohammed son Issa, Supervised by Ministry Affairs Islamic Salam, -and endowments, Dar: house Al AH ١٤٢٠st edition, ١Riyadh,

st edition, ١library Scientific, Beirut, AH ١٤٠٤
-bn alThe weak And the abandoned. I Jawzi, Abdul merciful son Ali, Dar Books AH ١٤٠٦st edition, ١scientific, Beirut,
Nasa'i, -The weak And the abandoned. Al Ahmed Bin Shuaib, Dar Awareness, .AH ١٣٩٦st edition, ١Aleppo,
Razi, -The weak. For my father Implant Al c At the Deanship search Scientifi Nabawiyya, (-university Islamic, City Al AH ١٤٠٢D.I.),
Layers The big one . son Saad, Mohammed son Saad, Dar: house Books AH ١٤١٠st edition, ١scientific, Beirut,
mayor Continental to explain correct Bukhari . In kind, Mahmoud son Ahmed, Arabi , -ouse alive Heritage Al Dar: h (Beirut, (D.I.), (D.T
Aoun idol to explain Sunnah my dad David . The Great Abadi, Muhammad, nd edition, ٢Dar Books Scientific, Beirut, AH ١٤١٥
to open Albari to explain correct Bukhari Dar: ،son to forbid, Ahmed son on me . ١٣٧٩Ma'rifa, Beirut, (D.I.), -house Al AH
The complete in Weak Men . son aggressive, slave God son aggressive, rd edition, ٣Fikr, Beirut, -Dar: house Al AH ١٤٠٩
Darari in to explain correct -Planets Al Kirmani, Dar: house alive -Bukhari . Al st edition, ١Arabi, Beirut, -e AlHeritag AH ١٣٥٦
Tongue Rulers in knowledge Provisions. -Halabi, Ahmed son Muhammad, Al-Al nd edition, ٢Halabi, Cairo, -Babī Al AH ١٣٩٣second edition,
Tongue Arabs . son Perspective, Mohammed son Honored , Dar: house AH ١٤١٤rd edition, ٣ ،Issued, Beirut
Asqalani, Ahmed son -Tongue Libra . Al Alamy Publications, -on me, institution Al AH ١٣٩٠nd edition, ٢Beirut,
Sijistani , Suleiman son -Sunnah . Al shaggy, Supervised by Ministry Affairs -slamic and endowments, Dar: house AlI AH. ١٤٢٠st edition, ١Salam, Riyadh,
walk Flags Nobility . golden, Mohammed Risala, Beirut, -son Ahmed, institution Al AH ١٤٠٥rd edition, ٣
to explain Origins Belief People the year And the group from the book And the nnah And consensus companions. A Su -Hassan son victorious Al-gift God son Al ١٤٠٢Lalikai , Dar Kind, Riyadh, (d.), AH
Zarqani on Muwatta Imam -to explain Al Zarqani, Mohammed son slave -Malik . Al the rest, library the culture Religious AH ١٤٢٤dition, st e١Affairs, Cairo,
the explanation Great on text The convincing one . slave merciful son -Mohammed, Dar: house the book Al (Arabi , (D.M), (D.T), (D.T
to explain Riyadh The righteous. Mohammed son righteous son Othaimeen, Dar -Mohammed Al publishing, Riyadh, Motherland For AH ١٤٢٦
to explain Sunnah my dad David . son Ruslan, Ahmed son Hussein, Dar .house st ١Alami, Egypt, -The farmer Search Al AH ١٤٣٧edition,
to explain correct Bukhari . son Batal, on Rushd, Riyadh, -son Behind, library Al AH ١٤٢٣ ،nd edition٢
Tirmidhi . son -to explain Reasons Al Regep, slave merciful son Ahmed library AH ١٤٠٧st edition, ١Manar, Jordan, -Al
correct son Two loves In order son With frankincense . Basti, Mohammed son Risala, Beirut, -Two love, institution Al AH ١٤٠٨st edition, ١
correct son Khuzaymah . son Khuzaymah, Mohammed son Isaac, the AH ١٣٩٠Islami, Beirut, (ed.), -desk Al
Aqili, -The weak The big one . Al Mohammed son Amrou, Dar: house the

Tabarani, -Lexicon The middle . Al -Suleiman son Ahmed, Dar: house Al AH ١٤١٥Haramain, Cairo, (d.),
Tabarani, -Lexicon The big one . Al Suleiman son Ahmed, library son (nd edition, (ed . T٢ah, Cairo, Taymiyy
the singer in The weak . golden, Abu slave God, Muhammad, (D.N) (D.M) , ((D.T) , (D.T
Singer . son Qadamah, Abu Mohammed slave God son Ahmed , library Cairo, (AH ١٣٨٨D.M.), (D.I.),
The understander when I'm sorry from Qurtubi, -summary book Muslim . Al Ahmed son age, Dar: house son Kathir, AH ١٤١٧st edition, ١Beirut,
The elected from Support slave son Kashshi . slave son One who -Hamid . Al st ١Sunnah, Cairo, -praises, library Al AH ١٤٠٨ion, edit
-Muwatta . Al-The picker to explain Al Baji, Suleiman son behind, Printing press AH ١٣٣٢st edition, ١happiness, Egypt,
The curriculum to explain correct Muslim Nawawi, Yahya son -son Pilgrims. Al Honor, house alive Heritage Arabi, AH ١٣٩٢edition, nd٢Beirut,
-a novel Mohammed son Al -Muwatta -Al Asbahi, What is with you -Al .-Hassan Qalam, -son Anas, Dar: house Al AH ١٤١٣st edition, ١Damascus,
.-Laithi -a novel Yahya Al -Muwatta -Al Asbahi, What is with you son Anas, -Al Arabi , -age Al Dar: house alive Herit (Egypt, (D.T), (D.T
the end in strange the talk And the impact son ether, Blessed son Mohammed, the . AH ١٣٩٩library Scientific, Beirut, (ed),
The creative one in to explain The convincing one. Ibn Mufleh, Ibrahim son Muhammad, Dar Books scientific, Beirut, AH ١٤١٨on, st editi١
-the total to explain The polite one . Al Nawawi, Yahya son honor, Dar: house (Thought , (D.M), (D.T) , (D.T
Issues Imam Ahmed son Hanbal And Isaac son Rahwayh . The cossacks, Isaac son victorious, Deanship search scientific, -y Islamic In the city Althe universit AH ١٤٢٥st edition, ١Munawwarah,
Mustadrak . the ruler, Mohammed son -Al slave God, Dar: house Books Scientific, AH ١٤١١st edition, ١Beirut,
Bazar, Ahmed son -Bazar . Al-Support Al -Amrou, library the sciences And Al AD ٢٠٠٩st edition, ١ ،Hikam, Medina
Hamidi, slave -Hamidi . Al-Support Al Saqqa, -Zubair, Dar: house Al-God son Al AD ١٩٩٦st edition, ١Damascus,
The predicate . son Rahwayh , Isaac son st ١Iman, Medina, -Ibrahim, library Al AH ١٤١٢edition,
Mohammed ،Shafi'i-The predicate . Al Ilmiyyah, -son Idris, Dar: house Books Al AH ١٤٠٠Beirut, (d.),
Shibani, Ahmed son -The predicate . Al Risala, (-Muhammad, Foundation Al AH ١٤٢١st edition, ١D.M.),
The workbook . son my dad Gray hair, slave God son Mohammed, Dar: house AH ١٤٢٧st edition, ١Qibla, (D.M.), -Al Sanaani, slave The -The workbook . Al -Provider son Hammam, the desk Al AH ١٤٠٣nd edition, ٢Islami, Beirut,
Milestones Sunnah . Rhetorical, He praised son Mohammed, Printing press AH ١٣٥١st edition, ١Scientific, Aleppo,

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية
Jazan University Journal of Human Sciences (JUJHS)

المفارقة المركبة في أشعار محمد الثبيتي (دراسة موضوعية فنية في نماذج منتقاة)

زهير عبدالله مدخلي
كلية الفنون والعلوم الإنسانية، جامعة جازان، المملكة العربية السعودية

The Complex Paradox in The Poetry of Muhammad Al-Thubaiti (An Objective Artistic Study in Selected Models)

Zohair Abdullah Madkali
College of Arts and Humanities, Jazan University, Kingdom of Saudi Arabia

DOI	RECEIVED الاستلام	EDIT التعديل	ACCEPTED القبول
https://doi.org/10.37575/h/edu/22002	2024/02/01	2024/04/30	2024/05/07
NO. OF PAGES عدد الصفحات	YEAR سنة العدد	VOLUME رقم المجلد	ISSUE رقم العدد
19	2024	3	12

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن بناء المفارقة المركبة في أشعار الشاعر السعودي محمد الثبيتي، بتحليل نماذج منتقاة من أعماله الشعرية الكاملة، اعتمد البحث المنهج الموضوعي الفني لتحليل ست مفارقات مركبة رئيسة تشكلت منها ثنائيات متعارضة، هي: الحياة–الموت، والعزة–الذلة، والاغتراب–الحضور، والأمل–الخيبة، والهلاك–النجاة، ورفض التحضر–قبول البداوة، توصل البحث إلى أن الشاعر الثبيتي قد أبدع أشكالًا فريدة ومعقدة من المفارقات، أبان بوساطتها رؤيته للعالم، ومواقفه من الوطن والإنسان والحياة، كما كشف البحث عن التعالقات الدلالية بين المفارقات الصغرى والكبرى، وكيفية انصبابها في المعنى الكلي للمفارقة المركبة.

الكلمات المفتاحية: المفارقة المركبة، الشعر السعودي، محمد الثبيتي، ثنائية الموت والحياة.

Abstract:

This research aimed to uncover the construction of the complex paradox in the poetry of the Saudi poet Muhammad Al-Thubaiti by analyzing selected samples from his complete poetic works. Employing an objective artistic methodology, the research analyzed six main complex paradoxes that formed conflicting binary oppositions: life-death, dignity-humiliation, alienation-presence, hope-disappointment, destruction-survival, and rejection of urbanization-acceptance of Bedouinism. The research concluded that Al-Thubaiti has innovated unique and intricate forms of paradoxes, through which he revealed his vision of the world and his stances towards homeland, humanity, and life. Additionally, the research unveiled the semantic interrelationships between minor and major paradoxes, and how they contribute to the overall meaning of the complex paradox.

Keywords: Complex Paradox, Saudi Poetry, Mohammed Al-Thubaiti, Duality of Life and Death.

المقدمة:

كثيرًا ما تتجلى المفارقة في عمق الوجود الإنساني، لتتصل بالفرد والمجتمع على حد سواء، وتبرز قيمتها الجمالية باعتبارها أسلوبًا فنيًا يعكس طبيعة الحياة المتعددة الاحتمالات، وتمثل تناقضات الوجود، وتكشف عن التضاد والتنافر بين ما هو متوقع وما هو واقع.

ويدل لفظ (المفارقة) في اللغة على الفصل والتمييز والمباينة بين شيئين أو شخصين. أما في الاصطلاح النقدي فيشير إلى الأسلوب الفني الذي يكون فيه المعنى الحقيقي متضادًا أو متناقضًا مع المعني الظاهري المجازي، ومن ثَمَّ فهي: "لعبة لغوية ماهرة وذكية بين الطرفين: صانع المفارقة وقارئها، على نحو يقدم فيه صانع المفارقة النص بطريقة تستثير القارئ وتدعوه إلى

رفض معناه الحرفي، وذلك لصالح المعنى الخفي الذي – غالبًا– ما يكون المعنى الضد، وهذا ما يجعل اللغة يرتطم بعضها ببعض بحيث لا يهدأ للقارئ بال إلا بعد أن يصل إلى المعنى الذي يرتضيه ليستقر عنده"[١].

ويوسع "ميويك" رؤيته إلى المفارقة، فيعدها قول شيء بطريقة تستثير –لا تفسيرا واحدا– (في ظني يوجد نقص في النص يحتاج إلى تحقق) بل سلسلة لا تنتهي من التفسيرات، وتريد أن يظل السؤال عن المعنى المقصود قائمًا، فثمة تأجيل أبدي للمغزى[٢].

وإذا أتبعنا مصطلح المفارقة بوصف "المركّبة" فإنها تعني –حينئذ– مفارقة رئيسة تتضمن داخلها مجموعة من المفارقات الجزئية[٣]، وكثيرًا ما يحتاج هذا اللون من المفارقات إلى كدٍّ ذهني وتأمل عميق في تتبع دلالات التعارض بين المعاني الظاهرة والمعاني الباطنة للمفارقات الجزئية، وكيفية انصباب هذه المعاني الجزئية في المعنى الكلي للمفارقة المركبة.

ولتحقيق شعرية المفارقة ثلاث طرق تعبيرية هي: أن يقول الباث شيئًا وهو يعني شيئًا آخر، أو أن يقول الشيء وضده في آن معًا، أو أن يقول شيئًا فيفهم المتلقي منه شيئا آخر، وهذا يعني أن عناصر المفارقة ثلاثة هي: صانع المفارقة الذي يتظاهر بالبراءة أو السذاجة والغفلة، والرسالة التي تتضمن المفارقة وفق مستويين للمعنى: سطحي، وعميق، ومتلقيها الذي يتنبه إليها في ضوء قرائن ومفاتيح دلالية تهديه إلى اكتشاف ما بين المعنيين من تقابل، ومن ثم يصبح القارئ على يقين من ان بعض العبارات–أو حتى العمل كله– لا يمكن أن يصير مقبولًا للفهم إلا بعد رفض ما يقال، والبحث عن بديل له متناغم مع وجهة نظر صانع المفارقة ومقصده، والسياق الذي استدعى ورودها فيه[٤].

وعادة ما تكون المفارقات في القول الشعري أعقد تركيبًا ودلالة من المفارقات في غيره من فنون القول؛ ذلك أن إحساس الشاعر يمنحه وعيا متشابكًا بمظاهر التعارض بين أشياء الوجود، ويمكّنه من تجسيد هذا الوعي في عمل إبداعي كثيف يعكس رؤيته الذاتية للعالم وقضاياه، فيعبر عن ذلك بإحدى الحيل التعبيرية التي يستخدمها حين يعجز وعيه عن السيطرة على وقائع مشوّهة ومرفوضة، وهي آلية المفارقة، ولا شك في أن المفارقة تحتاج حينئذ إلى مهارة لغوية خاصة، وإحكام بالغ الدقة في تجسيد العلاقة بين الشكل والوظيفة، والمقال والمقام؛ لتصبح مرآة تعكس رؤى المبدع بكل ما يلفها من أسى وعجز، أو تفاؤل ورغبة في تدعيم الطموح الإنساني نحو الانعتاق من الواقع الكائن إلى ما ينبغي أن يكون[٥].

---

(١) ابن منظور، محمد. (د.ت). لسان العرب. بيروت: دار صادر. مادة (ف ر ق)؛ سليمان، خالد. (١٩٩٩). المفارقة والأدب: دراسات في النظرية والتطبيق. عمان: دار الشروق، ص٤٦.

(٢) ميويك، دي. سي. (١٩٩٣). موسوعة المصطلح النقدي: المفارقة. المترجمون: لؤلؤة، عبد الواحد. المجلد ٤. بيروت: المؤسسة العربية. مواضع متفرقة.

(٣) علي، علي، نجاة. (٢٠٠٩). مفهوم المفارقة في النقد الغربي. *مجلة نزوى العماني .(53)* , تم الاسترجاع من: https://www.nizwa.com، في: ٢٠٢٢/٥/٢٥م.

(٤) سليمان، خالد. (١٩٩٩)، ص١٨؛ صالح، نوال بن. (٢٠١٢). خطاب المفارقة في الأمثال العربية: مجمع الأمثال للميداني أنموذجا. أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة بسكرة، الجزائر، ص٢٥–٢٦؛ مهناني، سعاد؛ محصر، نجاة. (٢٠١٥). المفارقات الأسلوبية في مقامات بديع الزمان الهمذاني. مذكرة تخرج لنيل شهادة ليسانس نظام (L.M.D). جامعة د. مولاي الطاهر، سعيدة، الجزائر، ص١٠–١٢.

(٥) العبد، محمد. (١٩٩٤). المفارقة القرآنية: دراسة في بنية الدلالة. بيروت: دار الفكر العربي، مطبعة الأمانة، ص٨؛ العزام، هاشم. (٢٠٠٣). المفارقة في رسالة التوابع والزوابع: دراسة نصية. *مجلة جامعة أم القرى–*1017 *,(28)* , 1060. ، ص١٠٢٠؛ عصفور، جابر. (١٩٩٥). مفهوم الشعر. المجلد ٥. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٢٢٩.

وانطلاقًا من هذه الأسس؛ جاء هذا البحث ليتناول موضوع المفارقة المركبة في مقاطع منتخبة من الأعمال الشعرية الكاملة للشاعر السعودي محمد الثبيتي[٦]، **وقد كان من الأسباب الباعثة على بحث هذا الموضوع؛** أنه لم يحظ بدراسة سابقة –في حدود علم الباحث– على الرغم من بروز المفارقات المركبة في هذه الأشعار بروزا لافتا يستدعي دراستها بما تشتمل عليه من مضامين وأساليب ومرامٍ ومرجعيات ثقافية استحوذت على الهاجس الإبداعي عند الثبيتي وشغلت خطابه الشعري، فضلا عن الرغبة الملحة لدى الباحث في التعريف بالمنجز الشعري لشاعر سعودي قوي الحضور في الساحة الأدبية، ولفت انتباه النقاد والباحثين إلى جانب من هذا المنجز الإبداعي بوساطة قراءة تحليلية كاشفة عن واحدة من أبرز قيمه الفنية والموضوعية.

وقد انبنى اختيار المقاطع الشعرية من نصوص هذا الشاعر وتحليلها وفقًا لتوافر المفارقات المركبة فيها، بحيث تمثل نماذج بنية المفارقة المركبة تمثيلا جيدا، وهو ما يقتضي الانتقاء والاجتزاء في اختيار أمثلة البحث وليس الاستقراء التام لها في النصوص والإحاطة بها إحاطة نصية شاملة؛ إذ الهدف هو تحليل أمثلة يستدل بها على ما وراءها من المضامين الشعرية الكبرى لهذا اللون من المفارقات في شعره، وما تنطوي عليه من مضامين مفارقية صغرى، وإيضاح جوانب تشابكها الدلالي مع المضامين الكبرى، وكيف شكل الشاعر بوساطتها مواقفه الشعرية تجاه السمات المتعارضة للوقائع والأشياء والأشخاص وغير ذلك.

وقد انطلق البحث من التساؤل الآتي:

ما أبرز المفارقات المركبة في أشعار محمد الثبيتي؟ وكيف تسهم المفارقات الصغرى في تشكيلها داخل القول الشعري؟

ومن ثم استُخلِصت من الأعمال الكاملة للشاعر ست مفارقات مضمونية مركبة، هي: مفارقة الحياة–الموت، ومفارقة العزة–الذلة، ومفارقة الاغتراب–الحضور، ومفارقة الأمل–الخيبة، ومفارقة النجاة–الهلاك، ومفارقة رفض التحضر– قبول البداوة.

ولمعالجة الأنماط الستة للمفارقة المركبة، نهج البحث نهجًا موضوعيًّا فنيًّا، ينطلق من تحليل ما تقدمه المقاطع الشعرية في كل نمط من مضامين مفارقية مركبة يُستَدَلُّ عليها من بنائها الفني في النص الشعري؛ بغية اقتناص الثنائيات الضدية التي تتألف من رؤية خاصة ومرجعية مشتركة رغم تنافرهما الظاهري، ومن ثم "فالبحث النقدي في المفارقة يهدف إلى دراسة فاعليتها في جماليات الأثر الأدبي، وتضافرها مع غيرها من منابع الشعرية، في الكشف عن مهمتها في انسجام النص وزيادة هذا الانسجام عن طريق معرفة مدى تطلب الفكرة الشعرية لها، وعن صلة محتواها بمزاج الأديب وتجربته

---

[٦] الثبيتي، محمد عواض، شاعر ولد عام ١٩٥٢ في مدينة الطائف، فازت قصيدته "موقف الرمال موقف الجناس" بجائزة أفضل قصيدة في الدورة السابعة لمؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري عام ٢٠٠٠م، طبعت له أربعة دواوين مفردة هي: عاشقة الزمن الوردي، طبعته الدار السعودية للتوزيع والنشر، عام ١٩٨٢م، وتهجيت حلمًا تهجيت وهما، طبعته أيضًا الدار السعودية للتوزيع والنشر، عام ١٩٨٣م، والتضاريس، طبعه النادي الأدبي الثقافي بمطابع دار البلاد، سنة ١٩٨٦م، وموقف الرمال، طبعته دار شرقيات–كتاب جهات الثقافي، عام ٢٠٠٥م، وقد تبنى النادي الأدبي بحائل نشر أشعار الثبيتي جميعًا في كتاب واحد تحت عنوان: ديوان محمد الثبيتي (الأعمال الكاملة)، طبعته دار الانتشار العربي ببيروت عام ٢٠٠٩م، وتضم هذه المجموعة بين دفتيها الدواوين الأربعة الآنف ذكرها على هذا الترتيب: ديوان موقف الرمال، وفيه (١١) قصيدة، وديوان التضاريس، وفيه (١٤) قصيدة، وديوان تهجيت حلما تهجيت وهمًا، وفيه (١٤) قصيدة، وديوان عاشقة الزمن الوردي، وهو أطولها إذ تضمن (٣٣) قصيدة.

الحية"[٧]، وكذا مقاصده الذاتية، مع عدم إغفال السياق الخارجي الذي يُحيل إليه الشاعر الدلالات المفارقية المختلفة؛ إذ "تعرض المفارقة طريقة من طرائق استخدام اللغة في السياق النصي، والسياق الخارج عن النص، وتنعقد بنية الدلالة في خطاب المفارقة على علاقة التضاد بين الدلالة الحرفية الأولية للمنطوق: لفظًا، أو مجموعة لفظية، أو عبارة أو جملة، أو ما فوق الجملة، وبين دلالته المحولة التي يرشحها السياق بنوعيه السابقين، وهي هذه الدلالة التي يمكن أن نطلق عليها هنا اسم (الدلالة المفارقية)"[٨].

ومن ثم يمكن القول مع محمد العبد: "بأن الدلالة في المفارقة دلالة لفظية سياقية، تخرج على معنى الجملة الحرفي إلى معنى المتكلم، على ظاهر المعنى إلى ضده، على المعنى الحرفي إلى المدلول الذي تنتجه المقابلة"[٩].

أنماط المفارقة المركبة عند الشاعر الثبيتي:

١- مفارقة الحياة-الموت:

يتجلى هذا المضمون المفارقي في قول شاعرنا مخاطبًا وطنه مستهَلًّا قصيدته "تحية لسيد البيد":

"ستموت النسور التي وشمت دمك الطفل يومًا

وأنت الذي في عروق الثرى نخلة لا تموت"(١٠).

في هذا المقطع يبدو أن الشاعر يقيم مفارقة لفظية كبرى تحمل ثنائية الحياة-الموت بوساطة دال يؤدي مدلولين متعارضين عبر أسلوبي النفي والإثبات: (ستموت النسور-نخلة لا تموت)، وهي مفارقة مسندة إلى كائنين مشهورين من كائنات الطبيعة: (النسور/سيد البيد-النخلة)، وهما كائنان يحملان معنيين: أحدهما مباشر ينتج عن التفسير الحرفي لبنية الدال، والآخر غير مباشر يمكن تخمينه في ضوء سياق النص ومقصدية المرسل؛ وعليه فالشاعر يرمز بالمخاطَب هنا (سيد البيد) إلى (الوطن السعودي) الذي هو سيد بقاع الدنيا وأقدسها، ويرمز بالنسور إلى المتآمرين عليه من قادة الغرب والشرق المتعاقبين على مرَّ السنين، وقد استعار لهم هنا صورة (النسور) الجارحة طويلة الأعمار، وبذلك تكون هذه الصورة قد تضمنت مفارقة داخلية، وهي أن النسور ذات الأعمار الطويلة جدًا ستموت قبل أوان موتها؛ لأنها سلكت سبيل الأذى لوطنه المقدس وأهله النبلاء منذ نعومة اظفار هذا الوطن وفجر تاريخه: (وشمت دمك الطفل يوما)، ولعل الشاعر هنا يفيد من المرجعية التاريخية أيضا لوطنه المقدس، من نحو (هجمة أبرهة وفيلته على كعبته)، و(جثوم أصنام قريش حول كعبته المقدسة)، وسواها من الاعتداءات المتعاقبة التي فني فيها المعتدون وبقي الوطن حيا راسخا لا يحول ولا يزول: (وأنت الذي في عروق الثرى نخلة لا تموت)

وتتضمن هذه المفارقة الكبرى مفارقة صغرى بين النسور (الأعداء) والنخلة (الوطن)، في صفة الثبات التي أفادها الشاعر بالتناص مع الآية الكريمة: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ *اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ* طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾: (٢٨: ابراهيم)، فالنسور كائنات طائرة غير ثابتة في مكان محدد، وهي عرضة للاقتناص والاصطياد، أما النخلة فعلى النقيض من ذلك: شامخة أصلها ثابت في أعماق الثرى تستمد منها الماء والرسوخ، فلا تزعزعها المؤذيات من الخارج، ولا تستطيع اختراقها إلى الداخل، فهي محصنة من الجهتين.

---

(٧) الخفاجي، قيس حمزة. (٢٠٠٧). المفارقة في شعر الرواد. بغداد: دار الأرقم، ص٨-٩.

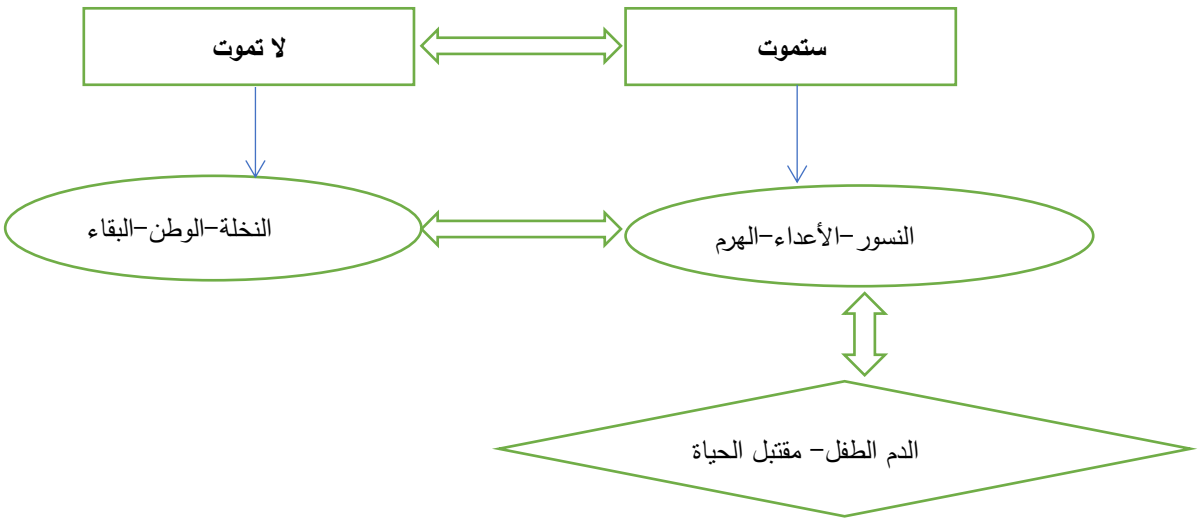
(٨) العبد، محمد. (١٩٩٤)، ص٧.

(٩) المرجع السابق، ص٣٧.

(١٠) الثبيتي، محمد. (٢٠٠٩). ديوان محمد الثبيتي: الأعمال الكاملة. حائل/بيروت: النادي الأدبي/ مؤسسة الانتشار العربي، ص٩.

وثمة مفارقة صغرى ثانية بين (النسور) و(الدم الطفل)، وهي أن النسور رمز الشيخوخة البهيمية، والهرم المفضي إلى الفناء، والقسوة والعدوان والخبث والسطو على حيوانات الآخرين، والطفل على النقيض من ذلك: رمز البراءة الإنسانية المفعمة بالرغبة، والحب، والتملك، والتدليل، والرقة، والشغف بالحياة والسلام.

ويمكن توضيح ما تتركب منه هذه المفارقة في الشكل الآتي:



وقد افتتح الشاعر السطر الشعري من مطلع القصيدة بحرف السين الداخل على الفعل المضارع؛ ربما ليضفي عليه دلالة الحدوث في المستقبل القريب: (ستموت النسور)، ثم كرر هذا السطر الشعري بما تضمنه من مفارقة (الموت– عدم الموت) مرتين بعد ذلك، مرة في وسط القصيدة بقوله: (ضبط الأبيات مهم من وجهة نظري)

"ستموت النسور التي وشمت دمك الطفل يوما
وأنت الذي في حلوق المصابيح أغنية لا تموت"[١١].

ومرة في خاتمتها بقوله:

"ستموت النسور التي وشمت دمك الطفل يوما
وأنت الذي في قلوب الصبايا هوى لا يموت"[١٢].

ولا يخفى ما في صورة الطفل/ الوطن هنا من تنوع بين عناصر طبيعية وبشرية يدرك بعضها بالحواس (نخلة– أغنية)، ويدرك بعضها بالشعور: (هوى)، وهي من ثَمّ عناصر وثيقة التكامل فيما بينها، ووثيقة التلازم مع غيرها من المواطن التي يستمد منها الوطن حياته الخالدة ويخبئها فيها، وهي –أيضًا– مواطن تتنوع بين طبيعية: (عروق الثرى)، وصناعية: (حلوق المصابيح)، وإنسانية: (قلوب الصبايا)، ولا شك فيما للتقابل على هذا النحو بين الطبيعي والصناعي والبشري من "طاقة توليدية لحركة التداعي والاستدعاء، والتحول والتفاعل، وما يرافق ذلك من انبثاقات دلالية مفاجئة، ففي التضاد تغيير وكسر لحركة المألوف، وفيه –كذلك– انحراف عن أفق توقع

(١١) المصدر السابق، ص١٠.

(١٢) المصدر السابق، ص١١.

القارئ"[١٣]، ومعلوم أن "تحطيم التوقع يجعلنا ننجذب نحو تجربة الشاعر ورؤياه؛ لنتبصر أجواءها، وننتعش باستيقاظاتها المدهشة من خلال التعليق والمباغتة بالجديد والغريب، ومثل هذه المباغتات فيها لذاذة، وتثير الدهشة والعجب، فهي منفذ سحري للتأثير في المتلقي، وإغداق المتعة على نفسيته"[١٤].

وفضلًا عن هذه التقابلات، وعن التكرار الدال على توكيد حصول مفارقة الموت للنسور والحياة للوطن؛ فقد وظف الشاعر الإيقاع البصري بتسويد نمط الخط وإبرازه في المقطع التكراري الأخير، وهو يفيد مع التكرار تأكيد بنية هذا الحدث القادم المرتقب: (حدث الموت) لأعداء الوطن والمتآمرين عليه، وأن مآلهم ومصير مكرهم به هو الزوال، والخيبة لا محالة، وذلك في مقابل خلود الوطن الذي يشبه خلود الأغاني في أفواه العامة والخاصة في كل فرحة ومناسبة تضاء فيها المصابيح، ويضارع خلود الحب الخالص في قلوب الصبايا المقبلات على الحياة بكل رومانسية وشغف ورغبة واحتفاء.

أما (الوشم) في قوله: (وشمت دمك الطفل يومًا)؛ فهو –هنا– رمز للمظاهر العصرية غير اللائقة بوطنه المقدس، لما تحمله هذه المظاهر/ الوشوم من دلالة على التمرد، والتنمر، والتطرف، والتعصب القبلي والمذهبي، وهي مظاهر ترافق المتصف/ الموشوم بها طوال حياته، ويعسر تخلصه منها، وخصوصًا إذا كانت ممتزجة بدمه ولحمه منذ "الطفولة" –على حد تصوير الشاعر– وهي مرحلة خصها الشاعر بالذكر؛ لأنها مهمة جدًا؛ فالمبادئ التربوية تثبت في هذه المرحلة ثبات النقش على الحجر، فهذا الطفل سيغدو بعد حين رجلًا طاعنًا في السن يطوف بالكعبة/ الوطن وعلى ساعده وشم أفعى، أو رسم فتاة، أو عبارة مخلة، أو رمز تهديد عنصري، بيد أن الأخطر من الوشم المرسوم الظاهر للعيان، الوشم القيمي للأطفال في صغرهم –وهو ما قصد إليه الشاعر هنا– وهو وشم لا يُرى بالعين المجردة، ولكنه يظهر في سلوكهم سلبًا أو إيجابًا، فيقودهم إلى الانحراف، وسوء الخلق، والتمرد الذي يصعب التخلص منه في المستقبل[١٥].

٢– مفارقة العزة–الذلة:

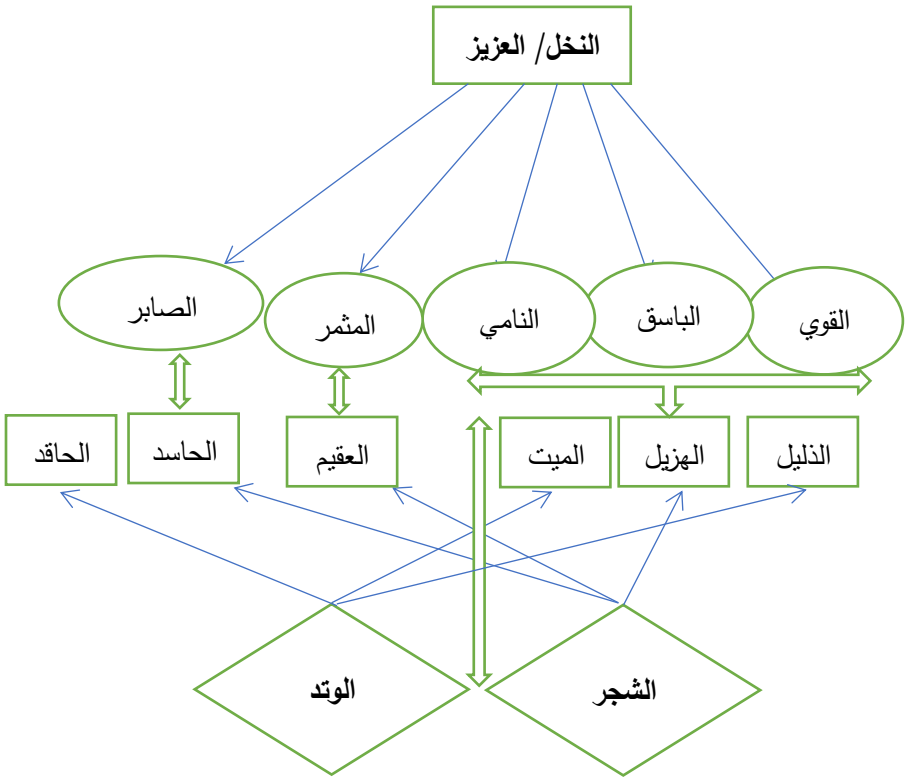
يطرق الشاعر أبواب هذه المفارقة في نحو قوله من قصيدة "موقف الرمال موقف الجناس":

"قال:
يا أيها النخل
يغتابك الشجر الهزيل
ويذمك الوتد الذليل
وتظل تسمو في فضاء الله
ذا طلع خرافي
وذا صبر جميل!"[١٦].

ففي هذا المقطع يبدو أن الشاعر يخاطب النخل/ الوطن مخاطبة تشجيع، ومؤازرة، وإعجاب؛ وذلك بوساطة مفارقة قيمية كبرى تحمل ثنائية العزة/ الذلة، وقد أقام الشاعر هذه المفارقة بين وطنه وبين الأوطان الأخرى التي تنافسه وتناصبه العداء والتربص، مركبًا هذه المفارقة من ثلاث مفارقات صغرى، هي: (النخل القوي– الشجر الهزيل)، و(النخل الباسق النامي–الوتد المختفي

(١٣) الزرزموني، إبراهيم أمين. (٢٠١٠). تأويل الخطاب الشعري: النظرية والتطبيق. القاهرة: مكتبة الآداب، ص١٤٤.
(١٤) الخفاجي، قيس حمزة. (٢٠٠٧)، ص٣٦.
(١٥) أبو عريضة، فايز. (٢٠٢٠). الوشم ودلالاته. ٤ أكتوبر ٢٠٢٠. تم الاسترجاع من https://www.assawsana.com ، في ١٣ يونيو، ٢٠٢٢.
(١٦) الثبيتي، محمد. (٢٠٠٩)، ص١٨.

(الميت الذي توارث الحقد على النخلة من أمه التي هي الشجر الهزيل السابق ذكره)، و(يغتابك/ يذمك– السمو والصبر)، وهو تركيب مفارقي يمكن تجليته بالجدول الآتي:



وقد افتتح الشاعر هذا المقطع بأسلوب نداء البعيد: (أيها النخل)؛ للإيحاء بعظمة المنادى، وسمو مكانه ومكانته، وذلك في مقابل عدوه الفقير الضعيف/ الشجر الهزيل، الذي (يغتابه) عبر أبواقه الإعلامية المأجورة، حسدًا له على ما يتسم به من القوة والثروة، وكذا في مقابل خصمه/ الوتد الذليل، المنقطع عن أصوله، والسهل الاجتثاث والقلع، الذي يذم النخل–الوطن حقدًا عليه لما يتصف به من عزة، وثبات، وأصالة متجذرة في أغوار التاريخ، والشاعر حين يجعل الوتد رمزًا للذل؛ إنما يتناص مع البيت الشعري القائل:

"وَلَا يُقِـيْمُ عَلَـى ضَـيمٍ يُـرَادُ بِـهِ
إِلَّا الأَذَلَانِ: عَيـرُ الحَـيِّ وَالوَتَـدُ"(١٧)

وفي مقابل الظاهرتين الصوتيتين اللتين تحملان قيمًا مخالفة للعرف الاجتماعي والتعاليم الدينية: (يغتابك– يذمك)، والصادرتين –ضد وطنه المقدس الكامل الصفات– عن كل عدو هزيل ذليل هو أولى بالذم من غيره؛ تبرز قيمة (الوطن/ النخل) المناقضة لهذه القيم السيئة التي لا تفت في عضده مهما علا ضجيجها:

"وتظل تسمو في فضاء الله
ذا طلع خرافي
وذا صبر جميل!".

(١٧) العسكري، أبو هلال. (د.ت). جمهرة الأمثال. بيروت: دار الفكر، الجزء الأول، ص٤٦٨.

إن الشاعر يرصد هنا ما يسمى بـ" مفارقة مخالفة العرف"، وهي –بحسب الذنيبات–: "مفارقة نتجت عن تناقض بين سلوك خالف أعراف المجتمع وثقافته، وبين رقيب قام برصد هذا السلوك، فأنتج مفارقة أفادت التعجب والتهكم، فهي من جهة التنميط تعد من حالات مفارقة (الموقف)؛ لأنها ترصد موقفًا عابرًا، ومن جهة موضوعها تنحو نحو الموضوع الاجتماعي، وليس الفلسفي"[١٨].

وينبني هذا اللون من المفارقة "على رصد نمط سلوكي مخالف، ونقصد بالنمط السلوكي: أي فعل أو ردة فعل لم يكن ملتزمًا بأعراف المجتمع، وكان منبوذا وفق التصورات الثقافية للمجتمع، إذ يقوم الشاعر برسم حالة شاذة عن هذه القاعدة من أجل إثارة التعجب"[١٩].

وجلي أن الفعلين المضارعين الإيجابيين الصادرين عن الوطن صدورًا مستمرًا: (تظل–تسمو) يأتيان في مقابلة الفعلين المضارعين السلبيين الصادرين عن أعداء الوطن صدورًا مستمرًا كذلك (يغتابك–يذمك)؛ وتمثل الأفعال المفارقية عادة؛ علامة توجه انتباه المخاطب نحو التفسير السليم لطبيعة الرسالة، وعندئذ توازي الرسالة الظاهرية رسالة أخرى خفية، توضح الطبيعة الدقيقة للمفارقة وما تتضمنه من تضاد لغوي سياقي بينها[٢٠]، ومن ثم فالمفارقة بين الأفعال السابقة تنشأ من جهة أن ما يصدر عن الوطن هي أفعال سلوكية عملية تتجه نحو النهضة، والبناء، والثراء المادي والروحي: (في فضاء الله ذا طلع خرافي وذا صبر جميل)، أما الأفعال المضادة لها فهي لا تعدو كونها أذى صوتيًّا، وجعجعة إعلامية فارغة من المضرة والإقناع معًا، بدليل أنها لا تنقص من إنتاجه الحضاري والثقافي شيئًا، فطلعه الخرافي مستمر في الإيناع، مصحوبًا بعدم مبالاته بذم أعدائه، وبصبره الجميل على استفزازاتهم، وهو ما يزيدهم هزالًا، وذلًا، وغيظًا إلى غيظهم.

٣– مفارقة الاغتراب–الحضور:

يركب شاعرنا هذه المفارقة في قوله من قصيدة "موقف الرمال موقف الجناس" أيضًا:

"يا طاعنا في النأي
اسلم،
إذا عثرت خُطاك
واسلم،
إذا عثرت عيون الكاتبين على خَطاك
وما خَطاك؟"[٢١].

ففي هذا المقطع يتخذ الشاعر من (النخل) رمزًا للمغترب عن وطنه وأهله، محاولًا التعبير عن مشاعر السخرية والشماتة التي يُكنّها الجمهور العدو للضحية المتعثرة، في مقابل عواطف الشاعر المضادة لتلك المشاعر، ومضمِّنًا المقطع جملة من المفارقات الجزئية التي تتآزر مع بعضها؛ لتشكيل المفارقة الرومانسية الكبرى (الاغتراب–الحضور)، وأولى هذه المفارقات أن الشاعر قابل بين الوصف الندائي (طاعنا في النأي) وبين الفعل الدعائي (اسلم)؛ إذ من المعلوم أن النائي المغترب عن أهله وعشيرته ووطنه قليل الحظ من السلامة، كثير العرضة للخطر؛ بسبب غيابه عن السند الحامي والقريب المؤازر؛ فلذا دعا له الشاعر بالسلامة

(١٨) الذنيبات، فايز مد الله. (٢٠٢٠، ديسمبر). المفارقة القائمة على مخالفة العرف: دراسة تحليل لنماذج من الشعر العربي. *مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية*.133–103 ,(2) ,١٣٣، ص١٠٩.

(١٩) المرجع السابق، المكان نفسه.

(٢٠) قاسم، سيزا. (١٩٨٢). المفارقة في القص العربي المعاصر .*مجلة فصول*.151–143 ,(2) , ص١٤٣–١٥١؛ العبد، محمد. (١٩٩٤)، ص٣٧.

(٢١) الثبيتي، محمد. (٢٠٠٩)، ص٢٠.

الدائمة، وأن يكون الله حارسه وحاميه في غربته الحسية أو المعنوية.

وتتمثل المفارقة الصغرى الثانية؛ في الفعل الدعائي (اسلم) الذي كرره الشاعر مخاطبًا به المغترب نفسه، داعيًا له بالسلامة في مقابلة خطر آخر مختلف، وهو تربص (عيون الكاتبين) المرموز بهم إلى أعدائه من أرباب الإعلام، الذين يتسقَّطون أخطاءه دون حسناته، فإذا ظفروا بواحدة من زلاته أشاعوها وأذاعوها، فهم ليسوا كرامًا كاتبين، بل لئام كاتبون، لا يقعون إلا على موضع العثرة والزلل.

وتتشكل المفارقة الجزئية الثالثة من التركيب الاستفهامي الذي غرضه الإنكار والتهوين: (وما خطاك؟)، وكأن الشاعر يرمي إلى أن كل عثرة تصدر عن المنفي أو المغترب لا تعد عثرة، أو هي عثرة هينة في مقابل ما يعانيه من ويلات الاغتراب وخطره، وأهوال الفراق وضرره.

إن الشاعر يثير بهذا التساؤل "مفارقة الإنكار"، وهي نوع من أنواع المفارقة اللفظية، إلا أن لها سمة تميزها عن بقية المفارقات اللفظية، وهي أن الشاعر يحتاج فيها إلى صيغة السؤال، أو يأتي بها من خلال الأسئلة التي يطرحها[٢٢].

وعلى الرغم من ضعف إقناعية هذا التساؤل الشعري في نفي الخطأ عن المخاطَب/ المغترب؛ فإن "المفارقة تهدف لا إلى أن تجعل الناس يصدقون، بل إلى أن تجعلهم يعرفون، وهم لا يعرفون حقائق بقدر ما يعرفون احتمالات لحقائق، ومن شأن الاحتمالات أنها لا تدع للإنسان أرضًا صلبة يقف عليها، وهي سمة أساسية كذلك من سمات المفارقة"[٢٣].

ثم يتوج الشاعر هذه الثلاث المفارقات الجزئية؛ بصورة مفارقية كلية لغياب المخاطب واغترابه، فيقول:

"إني أحدق في المدينة كي أراك
فلا أراك
إلا شميما من أراك"[٢٤].

إنها صورة لمفارقة رومانسية حالمة، ويعرَّف هذا اللون من المفارقات بأنه: مفارقة ينشئ فيها المؤلف حلمًا أو وهْمًا زمكانيًا غرائبيًّا ويعيش فيه، ثم يهدمه –بعد أن يقبله العقل، ويطمئن إليه القلب– بوساطة تغيير في: الأحداث، أو نبرة الحديث، أو الأسلوب[٢٥].

فالشاعر هنا يتوق إلى أن يرى المغترب العربي عائدًا إلى وطنه وقد عمه التحضر، والمدنية، والاستقرار، بيد أن هذا الحلم ينهدم فورًا ولا يتحقق؛ إذ ما يلبث الشاعر حتى ينقلب إليه البصر خاسئًا وهو حسير، وحينئذ يزداد جو المفارقة سوداوية واختلاطًا؛ إذ يختلط المرئي (فلا أراك) بالمشموم (إلا شميمًا من أراك)، في حين يظن المتلقي أن التماثل اللفظي هنا بين الحدث ونتيجته يعني التماثل المضموني بينهما أيضًا، بيد أن توقعه هذا يخيب حين يعلم أن الشاعر وظَّف لتحقيق هذا الإيهام التأويلي آلية الجناس التام بين الفعل المضارع الدال على الرؤية الحسية والمعنوية (أراك)، والاسم الدال على شجرة السواك (الأراك)، وكأن الشاعر يشير بذلك إلى أنه لم يبق للمغترب العربي من كيان وجودي سوى أمجاده الإسلامية السالفة، المرموز إليها هنا بشجرة

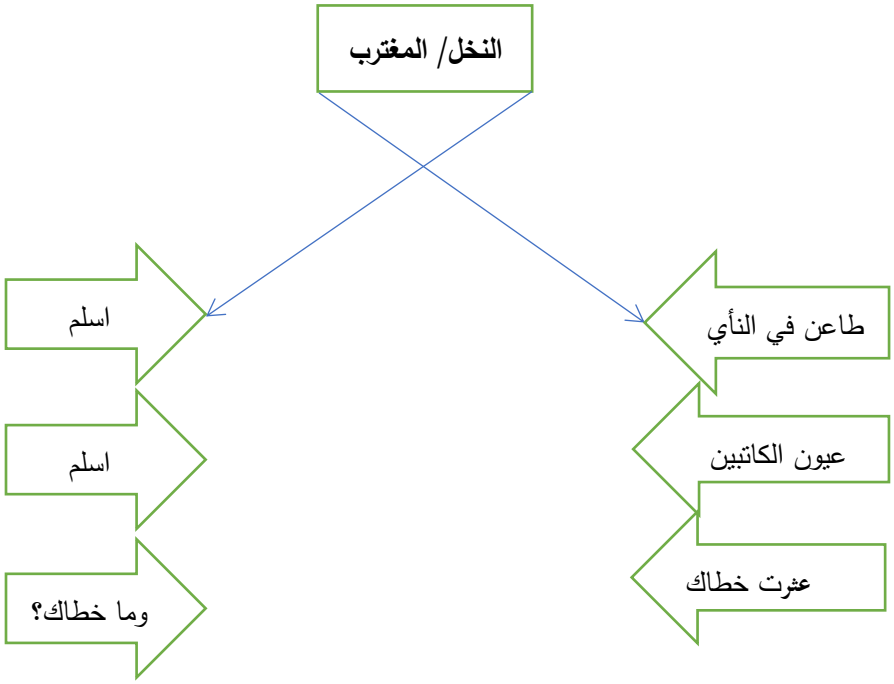
(٢٢) رفاعي، نبيل أحمد عبد العزيز. (٢٠١٣). المفارقة في شعر محمود الخفيف: دراسة فنية تحليلية. *حولية كلية اللغة العربية بجرجا*. 3861 ,*(5)* , ص٣٨٦١.

(٢٣) إبراهيم، نبيلة. (١٩٨٧). المفارقة. *مجلة فصول*–3803 ,*(3 & 4)* , 3902. ص١٣٣–١٣٤.

(٢٤) الثبيتي، محمد. (٢٠٠٩)، ص٢٠.

(٢٥) ميويك، دي. سي. (١٩٩٣)، ص١١١.

السواك ذات الوظيفة التطهيرية التي تميزها عن الأشجار الأخرى، ويمكن إيضاح هذه المفارقة وتراكباتها بالشكل الآتي:



٤- مفارقة الأمل- الخيبة:

وهي مفارقة نعثر عليها في قول شاعرنا من قصيدته "القرين":

"مقيم على شغف الزوبعة
له جانحان، ولي أربعة
يخامرني وجهه كل يوم
فألغي مكاني وأمضي معه
أفاتحه بدمي المستفيق
فيذرف من مقلتي أدمعه
وأغمد في رئتيه السؤال
فيرفع عن شفتي إصبعه
أما زلت تتلو فصول الرمال؟
أقامر بالجرح..
أقرع بوابة الاحتمال"[٢٦].

ففي هذا المقطع يركِّب الشاعر "مفارقة رومانسية" كبرى تتضمن (خيبة الأمل في مستقبل أفضل للفرد والجماعة)، وقد ابتدر فيها إلى اختلاق "وهم (illusion)... وفجأة يقوم بتدمير هذا الوهم وتحطيمه"[٢٧]، وعليه فقد حشد الشاعر جملة من المفارقات الجزئية التي تصب في المفارقة الرومانسية الكبرى، حيث بدأ في بناء حلم "الشغف" بوساطة مفارقة الوصف "مقيم" المتعارض مع المُقام عليه مما لا قرار له في مكان واحد؛ وهو (الزوبعة) المرموز بها إلى قرينه الجني الذي تجمعه به مفارقة ثانية هي القلة والكثرة في عدد درجات الشغف (له جانحان، ولي أربعة)، وهي مفارقة تشير إلى مدى قوة الرغبة لدى الطرفين: (الشاعر-قرينه) في تحقيق المستقبل الجميل رغم تفاوت

(٢٦) الثبيتي، محمد. (٢٠٠٩)، ص٦٣.

(٢٧) سليمان، خالد. (١٩٩٩)، ص٧٥.

درجة هذه القوة بين ذاتية الشاعر، وموضوعية القرين الجمعي، فكلاهما يتوق إلى بلوغ هذا المستقبل العربي الزاهر طيرًا على الأجنحة.

ولعل في تشبيه الشاعر أخاه العربي بـ(القرين) و(الزوبعة) تناصًّا أدبيًّا مع حكاية (التوابع والزوابع) لابن شهيد الأندلسي، وقد حدد لـ. جيني التناص بأنه "تحويل وتشرب لعدة نصوص يقوم به نص مركزي يحتفظ بمركز الصدارة في المعنى"[٢٨]، وعليه؛ فإن الشاعر يعيد هيكلة النص السابق بما يفضي إلى مظهر نصي جديد يتفاوت في موقعه من النص السابق وعلاقاته به، فـ(رسالة التوابع والزوابع) التي تناص معها الشاعر هي حكاية ترسلية فنية استعار فيها ابن شهيد لأسلافه من الكتاب والشعراء العرب شخصيات قرنائهم من الجن وسماهم (التوابع والزوابع)، وجعل يحاورهم ويحاجهم في إبداعاتهم مستعرضا بإبداعه عليهم، وهو ما احتذاه شاعرنا هنا في محاورة قرينه والإفشاء إليه بأسرار حلمه الحضاري العربي الإسلامي الكبير، الذي يتخلى فيه العرب والمسلمون من عقدة القتل والاضطهاد إلى استفاقة الحياة والاستخلاف الرباني في الأرض، وهنا تتجلى شعرية التناص، فالشاعر لا يعقد حوارًا مع النص الآخر ليحاكيه على نحو سلبي يكتفي بالإشارة إلى الدلالة التي أثارها ذلك النص؛ وإنما يستدعيه ليضفي عليه تجارب وجدانية تمنح نصه الجيد القدرة على الإيحاء الدلالي بالمضامين المستجدة، بل إن التناص يحقق للنص المفارقي ما يحققه الترميز من إيجاز، فإذا كانت الإحالة النصية جمالية من جماليات التناص؛ فإن هذه الإحالة قد تكون إلى مجتمع، أو تاريخ، أو ثقافة، أو حتى حضارة كاملة[٢٩].

ثم يقيم الشاعر مفارقة ثالثة بقوله: (يخامرني وجهه كل يوم)، فالأصل في القرين من الجن ألّا يظهر لمقارنه الإنسي، بيد أن قرين شاعرنا يتراءى له بوجهه كل يوم، وهو ليس ترائيًّا عاديًّا، ولكنه "يخامر" وجدان الشاعر ويخالطه حتى يتوحد به ويفنى فيه، وفي هذا التصوير دلالة على شدة استئناس بعضهما ببعض، بسبب اتحادهما في المعاناة من الهم الحاضر، والطموح إلى تحقيق الحلم القادم.

ثم ينشئ الشاعر مقابلة صغرى رابعة بقوله: (فألغي مكاني وأمضي معه)؛ إذ من المعلوم أن المواطن العربي لا يستطيع تجاوز الحدود المصطنعة بين وطنه والأوطان الغربية والإسلامية الأخرى ولا يلغيها، بيد أن شدة تماهي شاعرنا الإنسي مع قرينه الجني؛ مكنته من إلغاء هذه الحدود المفتعلة، وتجاوزها بقوة الروحانية والتخفي وسرعة الانتقال التي يتمتع بها الجن، ويبدو هذا الإلغاء المكاني في الحقيقة حلما جزئيا يتمنى الشاعر تحقيقه لتصبح أمته وطنا واحدا أرضا وإنسانا.

وفي قوله: (أفاتحه بدمي المستفيق) مفارقة خامسة؛ إذ المعلوم أن فقدان الدم من الجسد هو سبب الموت والهمود، بيد أن الشاعر يمنحه صفة مضادة، فهو دم (مستفيق)، وفي ذلك دلالة على قوة شغف الشاعر بالحياة الكريمة الهانئة، والتفاؤل بالعودة إليها ولو من مشارف الموت، مفتتحة بميلاد جديد.

ثم يصور الشاعر مدى تأثر قرينه بهذه المفاتحة الحلمية المأمول أن تنبت وتزهر في حقول الدماء؛ إذ

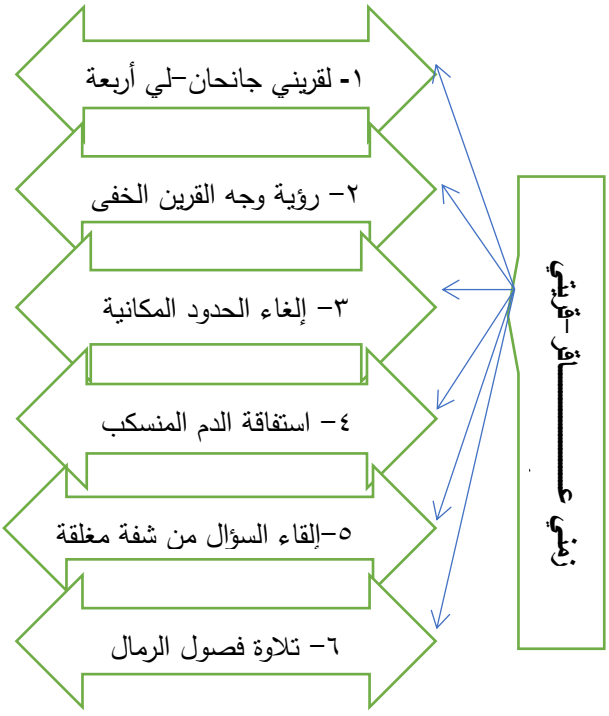
(٢٨) سليم بوقرة، نعمان. (٢٠٠٩). المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب: دراسة معجمية. الأردن: عالم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العالمي، ص١٠١.

(٢٩) مباركي، جمال. (٢٠٠٣). التناص وجمالياته في الشعر الجزائري المعاصر. الجزائر: رابطة الإبداع الثقافية، ص٣٢٤.

يبكي القرين العربي الجمعي أسى على ما فات من أبهة الحضارة الإسلامية، وتخوفا من المستقبل المجهول الذي ينتظرها، فتنهمر الدموع تلقائيًا من عيني الشاعر: (فيذرف من مقلتي أدمعه)، فعلى القرين الحزن والأسى والبكاء، وعلى الشاعر العينان والدموع، وفي هذا مفارقة تصويرية لما هو مألوف معروف؛ من أن الباكي هو من يذرف الدموع من عينيه، لا من عيني غيره، وفي ذلك إشارة إلى شدة تماهي مشاعر القرين مع انفعالات الشاعر وقوة تشاركهما الوجداني لهذه المفارقة الحلمية المعقدة.

ثم يمهد الشاعر لمحاورة شعرية بينه وبين القرين، بمفارقة سادسة هدفها مكاشفة المتلقي بما يدور في خلد الشاعر من أفكار وانفعالات، فيقول: (وأغمد في رئتيه السؤال/فيرفع عن شفتي إصبعه)، إن الشاعر هنا مكمم بسبب إصبع القرين، ومع ذلك يتمكن من نفث السؤال في روع قرينه ورئته عبر الإيحاء/الأنفاس، وفي ذلك دلالة على الكبت المخوف من حرية التفكير والتعبير في البلدان العربية، وأن إصبع هذا الكبت المخوف لا يمكن أن تنزاح عن الشفاه والعقول إلا بتنمية الوعي الجمعي، وتحقيق التآزر الثقافي التنويري بين أبناء الشعوب المضطهدة.

ثم تبدأ المحاورة المفارقية بين القرين والشاعر؛ إذ يبادره القرين بقوله: (أما زلت تتلو فصول الرمال؟)، وهنا تكمن المفارقة الجزئية السابعة، فما يستحق أن يتغنى به الشاعر ويتلوه هو فصول الخصب، والسعادة، والازدهار، لا فصول القحط، والجفاف، والرمال، ولكن تشبث الشاعر بالحلم الرومانسي يبعثه على هذا التغني غير المنطقي: (أقامر بالجرح/ أقرع بوابة الاحتمال)، ولعل هذا يدعم ما سبقت الإشارة إليه من قوة أمل الشاعر في تحقيق الحلم الحضاري، والرغبة الشديدة في ذلك، رغم كثرة ما يعيقه من "الجراح" و"القحط" المرموز بها إلى المعوقات والمحبطات السياسية والثقافية والاقتصادية وغيرها، ويمكن إيضاح تراكب هذه المفارقة بالمخطط الآتي:



وهكذا يستمر الشاعر سادرًا في حلمه هذا الذي يشبه المحال، إلى أن يقول له قرينه:

أتدرك ما قالت البوصلة؟"

فيجيبه قائلًا:

زمني عاقر

قريتي أرملة

..." [٣٠].

وبإطلاق هذا الجواب يبدو الشاعر وكأنه حطم حلمه الرومانسي بوساطة مفارقة كبرى يعلن فيها فجأة خيبة أمله العارمة في تحقيقه ونيله؛ وهي مفارقة تتشكل عبر الزمان والمكان، نتيجة للحنين إلى الماضي أو رفض الواقع، أو الرغبة في الانتقال إلى المستقبل، ولأن النفس الإنسانية تعبق بالطاقات، فإنها تستغل هذه الطاقات في تشكيل واقع يناسب رغباتها وحاجاتها، ولكنها في النهاية تعجز عن نقل حلمها إلى الواقع، وتصطدم به، فتصاب بالانتكاس[٣١]، فـ(البوصلة) التي هي رمز السنن الإلهية الحتمية في الكون والناس، تؤكد صادقة ألّا مجال لمحاباة الأعراق، والأجناس، والأسلاف، وأن من يتبع الأسباب يحصد نتائجها: إن خيرًا فخير، وإن شرًّا فشر، وأن حال الأمة العربية والإسلامية –وفقًا لهذه القاعدة– لا يبشر بخير، فزمنها الحاضر (عاقر) معطل عن الإنتاج الحضاري والإبداعي الشامل، وهي متخلفة عن الركب المدني والحضاري كـ(قرية)، وهي فوق ذلك تفتقد القيادة الربانية الرشيدة، تمامًا كما تفتقد (الأرملة) زوجها وسندها ومعيلها في الحياة.

٥– مفارقة الهلاك – النجاة:

نجد هذه المفارقة في قوله من قصيدة "البابلي":

"مسه الضر هذا البعيد القريب المسجى

بأجنحة الطير

شاخت على ساعديه الطحالب

والنمل يأكل أجفانه

والذباب

مات ثم أناب

وعاد إلى منبع الطين معتمرا رأسه

الأزلي

تجرع كأس النبوءة،

أوقد ليلا من الضوء" [٣٢].

يقيم الشاعر في هذا النص مفارقة تتضمن أهم الأحداث التي يعانيها الفرد والمجتمع المسلم في العصر الحديث، ولعل الشاعر استمد هذه المفارقة من التناص مع قصة النبي (أيوب) عليه السلام؛ وهو تناص يتسم – كما سنرى– بإحساسين مهمين هما: الجدة، والتعرف، وهما إحساسان مهمان في الاستجابة الجمالية للأدب والاستمتاع به[٣٣]، ويشير الخفاجي إلى أن هذين الإحساسين: "يولدهما منبه فني... عن طريق كشفه عن علاقات جديدة، ومفاجأة غريبة، منقذًا بذلك الأدب من السقوط في (الروتين) والمألوفية غير المثمرين، وفاتحًا بذلك لنا نافذة الرؤية المتميزة التي جعلت الأديب يخلق أو يقتنص ما لم يتهيأ لغيره أن يخلقه أو يقتنصه، ويشكله أدبيًّا"[٣٤].

وفي هذا السياق؛ نرى الشاعر يستحضر حال النبي أيوب – صلى الله عليه وسلم– وعبارته الدعائية

---

(٣٠) الثبيتي، محمد. (٢٠٠٩)، ص٦٤.

(٣١) سلامة، بشرى خليل عبد الرحمن. (٢٠١٧). المفارقة في مسرح توفيق الحكيم المنوع. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الخليل، فلسطين، ص١٢٥.

(٣٢) الثبيتي، محمد. (٢٠٠٩)، ص٨١.

(٣٣) ويليك، رينيه؛ وارن، أوستن. (١٩٩١). نظرية الأدب. المترجمون: سلامة؛ عادل. الرياض: دار المريخ، ص٣٠٨.

(٣٤) الخفاجي، قيس حمزة. (٢٠٠٧)، ص٢٦.

الضاجة بالشكوى إلى الله، وترجي الخلاص منه: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نادى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وأنت أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾،(٨٣: الأنبياء). محولًا إياها إلى صيغة خبرية يستهل بها مقاطع القصيدة: (مسه الضر...)، لتدل حينئذ على أن الشاعر يسرد خلاصة ما يحدث للمجتمع الإسلامي في هذا العصر المادي المتوحش.

ثم يفصل الشاعر هذا الحدث الرئيس إلى حدثين فرعيين يفسران طبيعة الضر الذي مسه على النحو الآتي:

- الحدث الأول: (شاخت على ساعديه الطحالب)، وهو حدث تصويري منفر، ودال على طول مدة الشلل المعنوي المعيق للمجتمع الإسلامي عن متابعة الفعل الحضاري الذي بدأه أسلافه، حتى أورثه الركود الفكري، وأحاطه بالشيخوخة المادية والمعنوية، والانفصال عن تراثه العريق، تمامًا كمستنقعات الطحالب المنبتة عن جذورها، والدائمة الركود والعفونة.
- الحدث الثاني: (النمل يأكل أجفانه والذباب)، وهو حدث تصويري يعبر عن مدى تكالب الأمم التافهة على المجتمع الإسلامي، إلى درجة أنه فقد الإحساس، وأغمي عليه، فلم يعد يتألم من التهام الحشرات/ أصغر الأعداء، وأحقرهم لأجفانه/ هيكل الحماية الذي يقي بصره/ بصيرته من عوامل التعرية، وأسباب التلف والعمى.

بيد أن الشاعر يستشرف أفق المستقبل، ربما ليبشرنا بأن هذا الركود الجمعي الذي جثم على المجتمع الإسلامي لن يدوم، وأن الإفاقة الحضارية قريبة، وهي مع قربها مذهلة ومقدسة ومخالفة لكل ما يتوقعه العقل البشري الذي عادة ما يضع فرضيات محتملة لنهاية أي حدث يعترضه، بيد أن المفارقة تقوض كل الفرضيات، وتكسر سلسلة الخطوات؛ فتأتي النتائج مباغتة وغير متوقعة، فتخرج عما هو مألوف ومنطقي بقصد إثارة المتلقي وتحفيزه إلى اكتشاف الغرض من كسر نمطية الحدث ومنطقيته[٣٥]، وهو ما أنجزه الشاعر بسرد أربعة أحداث فرعية تفاؤلية، هي:

- الحدث الأول: (مات ثم أناب)، إنها رجعة مفارقية خارقة تشبه رجعة طائر الفينيق بعد أن يحترق ويصير رمادًا، رجعة لا يُذاق فيها الموت مرتين.
- الحدث الثاني: (عاد إلى منبع الطين معتمرًا رأسه الأزلي)، وهذه بشارة مفارقية ثانية بعودة المسلمين –بعد كل هذا التخلف– إلى ركب الإنسانية الأولى، إلى الآدمية التي تمثل الأصالة، والأبوة، والقيادة، والأسبقية، وسلامة الفطرة، والتفرد الآدمي بخلافة الله (تعالى) في الكون، الخلافة التي وفّقت بين المادي والروحي، بين طينة الأرض موطن الخلافة، والطينة الآدمية المستخلفة فيها.
- الحدث الثالث: (تجرع كأس النبوءة)، وهذا يعني أن عودة الحضارة الإسلامية لن تكون مادية بحتة، ولا آنية قصيرة النظر، بل هي عودة روحانية –أيضًا–، مستمدة من هدي النبوة، والتخطيط التنبئي المستبصر للمستقبل القريب والبعيد، ثقافة ربانية يتشربها المسلمون

(٣٥) سلامة، بشرى خليل عبد الرحمن. (٢٠١٧)، ص٥٧.

أفرادًا وجماعات، وكأنها كأس نزلت من الجنة، لا لغو فيها ولا تأثيم.

- الحدث الرابع: (أوقد ليلًا من الضوء)، إنها عودة تصنع المفارقات المستحيلة، فتجعل من ومضة الضوء اليسيرة نورًا ساطعًا ينير ليل العالم كله بالهدى، والتسامح، والتعايش، والتراحم، والأمان، وتوظف كل الإمكانات من أجل نشر الخير، والعدل في أرجائه كافة، وهو ما يفيده التضاد بين الكلمتين (ليلًا–الضوء) داخل هذا التركيب الفعلي، "وإذا كانت اللغة أول عناصر الأدب، فإن الابتعاد عن العلاقات المعهودة بين الكلمات والبحث عن الارتباطات غير المألوفة؛ هما التجربة اللغوية التي تستعمل الكلمات استعمالًا خاصًا مميزًا وحداثيًا في الأدب بشكل عام، وفي المفارقة بشكل خاص من حيث وصول هذا الاستعمال الخاص إلى حد التضاد بين كلمات التركيب الجديد"[٣٦].

وقد اعتمد الشاعر آلية التصوير في تشكيل هذه المفارقات؛ ربما لما تمتاز به الصورة من قدرة تماثل قدرة الحلم الذي يعيد المرء فيه التوازن بين الممكن وغير الممكن، أي إن الصورة تجيب عن التساؤل البصري والذهني في علاقتهما المتوازنة تجاه التجربة الشعرية؛ إذ يحقق التصوير بآليات التخييل فيه التوازن المطلوب في التشكيل والتدليل على النحو الذي يغني التجربة الشعرية في القصيدة، ويضاعف من قيمتها الفنية، وقدرتها على إدهاش المتلقين[٣٧].

٦– مفارقة رفض التحضر– قبول البداوة:

تبدو هذه المفارقة في قصيدة "صفحة من أوراق بدوي"، التي يخاطب فيها الشاعر الثبيتي الحضارة الشكلية المعاصرة بعد أن منحها هيئة كائن أنثوي شرير شديد الإغواء:

"ماذا تريدين؟ لن أهديك راياتي
ولن أمد على كفيك واحاتي
أغرك الحلم – في عينيّ مشتعل؟
لن تعبريه... فهذا بعض آياتي
إن كنت أبحرت في عينيك منتجعا
وجه الربيع، فما ألقيت مرساتي
هذا بعيري على الأبواب منتصب
لم تُعْشِ عينيه أضواء المطارات
وتلك في هاجس الصحراء أغنيتي
تهدهد العشق في مرعى شويهاتي"[٣٨].

وينبغي لكي ندرك دلالة مثل هذه المفارقة أن ننفذ من القول إلى مقصد القائل، وفي المرحلة التالية يترك مقصد القائل تأثيره الذي تسببه المفارقة في نفس المتلقي[٣٩]، ففي هذا المقطع يقصد الشاعر إلى تصوير مدى مفارقة الحضارة المعاصرة للقيم الروحية بسبب ما تحمله من زينة مادية خالصة، ويشخصها في صورة امرأة فاتنة ذات إغواء مظهري باذخ، وتسلط خداع كاذب لا يتناسب مع رقتها وأنوثتها وجمالها، بيد أن الشاعر يتنبه لكل هذه الفخاخ التي تنصبها، فيواجه إلحاحها عليه بمطالبها غير المعقولة بقوله معلنا استنكاره الشديد: (ماذا

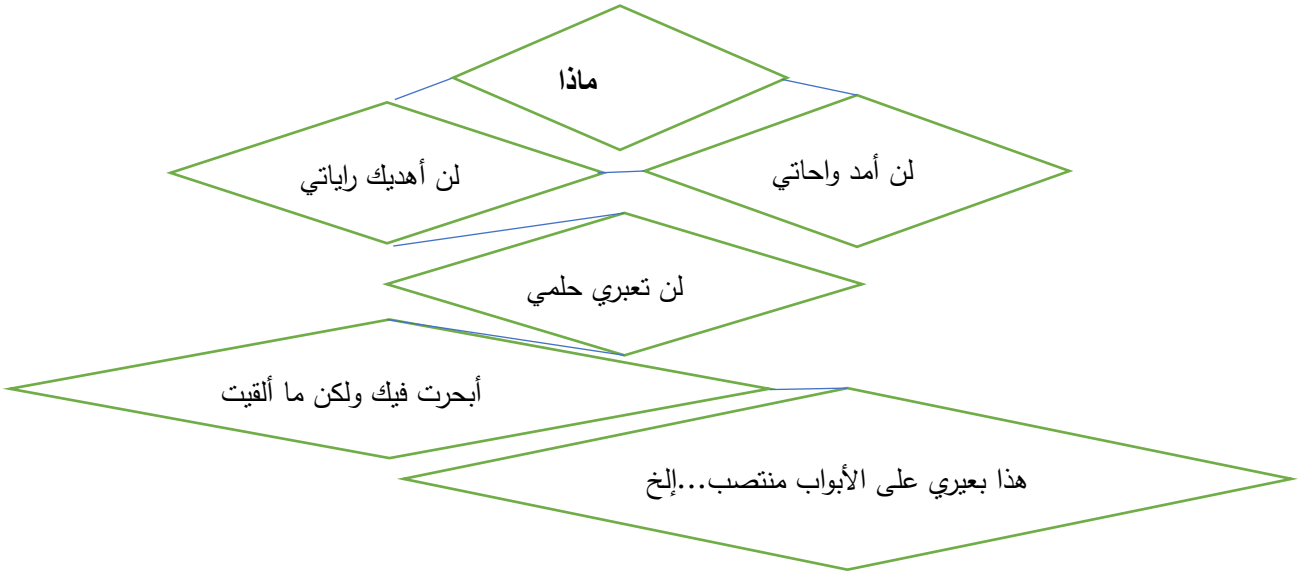
(٣٦) الخفاجي، قيس حمزة. (٢٠٠٧)، ص٢٧.

(٣٧) عبيد، محمد صابر. (٢٠١٠). فضاء الكون الشعري. دمشق: دار نينوى، ص١٦٤.

(٣٨) الثبيتي، محمد. (٢٠٠٩)، ص٢٠٣.

(٣٩) العبد، محمد. (١٩٩٤)، ص٧٢.

تريدين؟)، ومن هذا التساؤل تنشأ حالة تعارض بين الحضارة الزائفة وبين التصورات الحضارية الحقيقية، عن طريق الجواب الشعري القائم على التحدي والاستغناء عن عناصرها بالبدائل البدوية المتوافرة والشائعة، ويمكن تبيين المفارقات الرفضية الصغرى المؤلفة للمفارقة الكبرى الدالة على نبذ التحضر إذا كان على حساب الكرامة العربية؛ فيما يأتي:



ففي التساؤل الذي يعلو هذا التسلسل الرفضي مفارقة أولى يستهل بها الشاعر القصيدة، بعد أن ضجر من كثرة مطالب الحضارة الزائفة وإلحاحها على الأفراد والمجتمعات مطالبة إياهم بالزحف نحو هاوية الفساد، فقاطعها الشاعر مستنكرًا وممهدًا لإعلان رفضه النهائي القاطع لما تريده منهم، ولعل الشاعر في هذا المقام أراد أن ينوب عن المجتمع العربي والإسلامي الأصيل بقِيَمِهِ الروحية الخالدة: (لن أهديك راياتي)، والراية هنا رمز العزة القومية والدينية، والانتصار الحسي والنفسي، وتسليمها يعني نقائض ذلك تمامًا: الانهزام، والتنازل عن الأرض والعرض والخصوصية الاجتماعية التي تعد مبعث السمو والفخر العربي والإسلامي على مرِّ العصور.

ثم يعلن الشاعر الرفض المفارقي الثاني: (ولن أمد على كفيك واحاتي)، أي لن أسلمك خيرات بلادي وثرواتها المتجددة، وجمالها الخلاب، وخصبها الهنيء، ويبدو أن الشاعر بتكرار أداة النفي (لن) هنا وفي البيت السابق يمد زمن هذا الرفض إلى المستقبل المطلق، فكأنه يتحدث إليها بألسنة كل الأجيال العربية الآتية على مدى الدهر؛ ليقطع أملها في إغوائهم، وأن القيم العربية والإسلام شيء راسخ في نفوس أبنائها صغارًا وكبارًا، يرثونها كابرًا عن كابر، ولا يتخلون عنها أبدًا مهما كانت المغريات.

وفي مفارقة تساؤلية ثالثة، يحاور الشاعر هذه الحضارة الزائفة مبديًا لها درايته ببواعثها الخبيثة: (أغرك الحلم في عيني مشتعل؟)، يقول: إني منتبه تمام الانتباه إلى طبعك الانتهازي الدنيء، فأنت تستغلين شغفي الفطري والديني بالتطور والعيش الكريم وعمران الأرض؛ لتمرير مبادئك الهدامة إلينا، وإيهامنا بأنها الطريق الأمثل إلى تحقيق آمالنا الفردية والجماعية، ولكن هيهات، فما

تظنينه موضع ضعفنا هو في الحقيقة موضع قوتنا: (لن تعبريه.. فهذا بعض آياتي)، فأحلامنا السامية هي طموحاتنا التي نحيا بها ونعمل لأجلها كل يوم، وفي تحدي المعوقات وتحقيقها شيئًا فشيئًا، آية من آيات نجاحنا، وقوة عزمنا، وصدق نيتنا، وتوفيق الله –عز وجل– لنا.

ثم يقدم الشاعر مفارقة جزئية رابعة، يقر فيها ربما بأن مجتمعه اندغم مع هذه الحضارة في بادئ الأمر، وأن صنيعه ذلك لم يكن إلا تجريبًا لمدى إمكانية توظيفها في تحقيق أحلامه، لكنه سرعان ما أدرك أنها ليست سوى فخ لدفن آماله وتأجيلها، فيقول: (إن كنت أبحرت في عينيك منتجعا/ وجه الربيع، فما ألقيت مرساتي)، يقول: إن أوان الخلاص مما علق بمجتمعنا من زيفك لم يفت بعد، وأن مرساة قيمنا لم تنطمس، فرجوعنا إليها يسير بعد أن تبين لنا خداعك الكبير.

وتتمثل القيمة الجمالية لتتابع هذه المفارقات في أنها تولّد "التشويق المفعم بالحيوية؛ لمعرفة ما وراء الموقف والبواعث، في وضع يتصف بالتناقض، بحيث يجبر المتلقي على إعطاء كل موقف حقه من التعاطف والتساؤل، في الوقت الذي تدرك فيه أنه ليس من قوة بإمكانها أن توفق بين الموقفين المتناقضين"[٤٠]، ومن ثم "فهي تنطوي على تفاعل جدلي دائم بين الموضوعية والذاتية، بين مظهر الحياة وحقيقة الفن، وبين وجود المؤلف في كل جزء من عمله عنصرًا مبدعًا منعشًا؛ وبين ارتفاعه فوق عمله بوصفه المتقدم الموضوعي"[٤١].

ثم يستمر الشاعر في خطابه المفارقي، موضحًا لمخاطَبته في مفارقة جزئية خامسة؛ ثباته على عادات آبائه وأجداده في إمكانية الاستغناء عن مظاهرها الترَفية الكمالية: (هذا بعيري على الأبواب منتصب...إلخ)، يقول: إني عربي قديم عهد بالبعير ورعي الأغنام وحداء الصحراء، ولست أحتاج إلى الطيارة والسيارة والقطار والنفط وكل تلك المستحدثات المادية إن كان ذلك سيؤذي كرامتي وقداسة وطني وحريته وقيمه الأصيلة، وجليٌّ أن الشاعر هنا يعد المألوف من طبائع قومه وعاداتهم عرفًا اجتماعيًّا تُقيّم في ضوئه سلوكات الأفراد، ومن ثم فالشاعر ينكر على الحضارة الزائفة أفعالها المفارقية التي تقلب بها الأدوار أو المفاهيم، وتتجاوز الأولويات المتعارف عليها اجتماعيا؛ لتجعل السلوكات والتصورات عكس السائد الثقافي، وهو ما يثير حالة التعجب والتهكم منها ومن مرتكبها؛ لتنكره معهود ما تواضعوا عليه من عادات، ومُثل، وأخلاق نبيلة[٤٢].

ولعل الشاعر تناص في هذا الرفض المفارقي مع القرار الذي أصدره الملك فيصل بن عبد العزيز حين قرر منع تصدير النفط للغرب في ٢٤ رمضان، ١٣٩٣هـ، الموافق ٢٠ أكتوبر، ١٩٧٣م[٤٣]، وهي مرجعية تناصية تمنح المتلقي المعاصر وعيًا بالأدب ومراميه، وتفهما للحياة وطبيعتها، وإدراكا للواقع وتصادماته، وتدربه على التحرر الفكري والعاطفي وعدم الاستسلام أو الانهزام أمام ما يلاحظه من تعارضات جمة بين الواقع والمثال، وهذا ما تنهض به الصورة المفارقية التي هي جزء من الصورة الشعرية، ذلك أن الصورة المفارقية فعل إبداعي لا ينفصل عن الواقع، بل يقع عليه ليعيد تشكيله جماليًّا، وبمقدار تجاوز رؤية الشاعر لواقعه يكون تجاوزه

(٤٠) سليمان، خالد. (١٩٩٩)، ص٣٩.

(٤١) ميويك، دي. سي. (١٩٩٣)، ص١٠٩.

(٤٢) الذنيبات، فايز مد الله. (٢٠٢٠، ديسمبر)، ص١١٢–١١٣، ١١٦.

(٤٣) وثائق وزارة الخارجية السعودية. (١٩٧٣). نص قرار الحظر النفطي الذي اتخذته المملكة العربية السعودية في أعقاب حرب تشرين الثاني. الرياض.

للغة[٤٤]، وتصب الوظيفة النهائية للمفارقات في الإصلاح الاجتماعي، وتحقيق العدالة، ومن ثم فهي تحاول أن "...تعيد للحياة توازنها عندما تحمل على محمل الجد المفرط، أو لا تحمل على ما يكفي من الجد"[٤٥].

الخاتمة:

مما سبق تحليله من أنماط ضدية في أشعار الشاعر السعودي محمد الثبيتي؛ تبين أن المفارقة المركبة تعد أداة فنية مهمة في أشعار محمد الثبيتي، كشفت عن قدرة الشاعر على استخدامها ببراعة وإبداع في تشكيل رؤيته للعالم ومواقفه منه، وقد توصل البحث إلى تحديد ست مفارقات مركبة رئيسة في أشعار الثبيتي، هي: الحياة–الموت، والعزة–الذلة، والاغتراب–الحضور، والأمل–الخيبة، والهلاك–النجاة، ورفض التحضر–قبول البداوة، كما كشف عن التعالقات الدلالية بين المفارقات الصغرى والكبرى تماثلًا وتقابلًا وتداخلًا وتكاملًا، وكيفية انصبابها في المعنى الكلي للمفارقة المركبة، وقد استقى الشاعر العناصر التي بنى بها هذه المفارقات من مصادر متنوعة، فكان منها الطبيعي: كالنخل، والشجر، والطيور، والرمال، والزمن، والبعير، والشياه، ومنها الصناعي: كالوشوم، والمصابيح، والقرى، والحضارة، والبداوة، والهلاك، والنجاة، ومنها الإنساني: كالقلوب، والهوى، والأغاني، والعز، والذل، والاغتراب، والحضور، والتفاؤل، واليأس، والرفض والقبول...إلخ، وهو ما منح مفارقاته الشعرية تراكبًا فنيا بديعًا، مع دقة في تصوير تعارضات الظواهر الذاتية والموضوعية، الفردية والجمعية، وعمق في الترميز إليها.

يأمل الباحث أن تمثّل هذه الدراسة خطوة مهمة نحو فهم آليات استخدام المفارقة المركبة في الشعر العربي المعاصر، ونحو إثراء المكتبة العربية بدراسات نقدية متعمقة لأحد أهم الشعراء السعوديين.

المصادر والمراجع:

أولًا: المصادر:

الثبيتي، محمد. (٢٠٠٩). ديوان محمد الثبيتي: الأعمال الكاملة. حائل/بيروت: النادي الأدبي/ مؤسسة الانتشار العربي.

ثانيا: المراجع:

إبراهيم، نبيلة. (١٩٨٧). المفارقة. *مجلة فصول & 3)* , *.4)*, 3803–3902.

الخفاجي، قيس حمزة. (٢٠٠٧). المفارقة في شعر الرواد. بغداد: دار الأرقم.

الذنيبات، فايز مد الله. (٢٠٢٠، ديسمبر). المفارقة القائمة على مخالفة العرف: دراسة تحليل لنماذج من الشعر العربي. *مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية*. 133–103 ,*(2)* ,

رفاعي، نبيل أحمد عبد العزيز. (٢٠١٣). المفارقة في شعر محمود الخفيف: دراسة فنية تحليلية. *حولية كلية اللغة العربية بجرجا*. 3861 ,*(5)* ,

الزرزموني، إبراهيم أمين. (٢٠١٠). تأويل الخطاب الشعري: النظرية والتطبيق. القاهرة: مكتبة الآداب.

سلامة، بشرى خليل عبد الرحمن. (٢٠١٧). المفارقة في مسرح توفيق الحكيم المنوع. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الخليل، فلسطين.

سليم بوقرة، نعمان. (٢٠٠٩). المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب: دراسة معجمية.

(٤٤) صالح، نوال بن. (٢٠١٦). جماليات المفارقة في الشعر العربي المعاصر: دراسة نقدية في تجربة محمود درويش. الأردن: الأكاديميون للنشر والتوزيع، ص١١٩.

(٤٥) ميويك، دي. سي. (١٩٩٣)، ص١٢٥.

الأردن: عالم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العالمي.

سليمان، خالد. (١٩٩٩). المفارقة والأدب: دراسات في النظرية والتطبيق. عمان: دار الشروق.

صالح، نوال بن. (٢٠١٦). جماليات المفارقة في الشعر العربي المعاصر: دراسة نقدية في تجربة محمود درويش. الأردن: الأكاديميون للنشر والتوزيع.

صالح، نوال بن. (٢٠١٢). خطاب المفارقة في الأمثال العربية: مجمع الأمثال للميداني أنموذجا. أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة بسكرة، الجزائر.

العبد، محمد. (١٩٩٤). المفارقة القرآنية: دراسة في بنية الدلالة. بيروت: دار الفكر العربي، مطبعة الأمانة.

عبيد، محمد صابر. (٢٠١٠). فضاء الكون الشعري. دمشق: دار نينوى.

أبو عريضة، فايز. (٢٠٢٠). الوشم ودلالاته. ٤ أكتوبر ٢٠٢٠. تم الاسترجاع من https://www.assawsana.com ، في ١٣ يونيو، ٢٠٢٢.

العزام، هاشم. (٢٠٠٣). المفارقة في رسالة التوابع والزوابع: دراسة نصية. *مجلة جامعة أم القرى*., *(28)*, 1017-1060.

العسكري، أبو هلال. (د.ت). جمهرة الأمثال. بيروت: دار الفكر، الجزء الأول.

عصفور، جابر. (١٩٩٥). مفهوم الشعر. المجلد ٥. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

علي، نجاة. (٢٠٠٩). مفهوم المفارقة في النقد الغربي. مجلة نزوى العمانية.(53) تم الاسترجاع من https://www.nizwa.com، في: ٢٠٢٢/٥/٢٥م.

قاسم، سيزا. (١٩٨٢). المفارقة في القص العربي المعاصر .*مجلة فصول*. 151-143 ,*(2)*

مباركي، جمال. (٢٠٠٣). التناص وجمالياته في الشعر الجزائري المعاصر. الجزائر: رابطة الإبداع الثقافية.

ابن منظور، محمد. (د.ت). لسان العرب. بيروت: دار صادر.

مهناني، سعاد؛ محصر، نجاة. (٢٠١٥). المفارقات الأسلوبية في مقامات بديع الزمان الهمذاني. مذكرة تخرج لنيل شهادة ليسانس نظام (L.M.D). جامعة د. مولاي الطاهر، سعيدة، الجزائر.

ميويك، دي. سي. (١٩٩٣). موسوعة المصطلح النقدي: المفارقة. المترجمون: لؤلؤة، عبد الواحد. المجلد الرابع (٤). بيروت: المؤسسة العربية.

وثائق وزارة الخارجية السعودية. (١٩٧٣). نص قرار الحظر النفطي الذي اتخذته المملكة العربية السعودية في أعقاب حرب تشرين الثاني. الرياض.

ويليك، رينيه؛ وارن، أوستن. (١٩٩١). نظرية الأدب. المترجمون: سلامة؛ عادل. الرياض: دار المريخ.

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية
Jazan University Journal of Human Sciences (JUJHS)

التفاوض واللعب في القصيدة الشطرنجية لأبي القاسم الزعفراني: دراسة تحليلية لاستراتيجيات الأداء المادح

علي عبدالرحمن النهابي
قسم الادب والبلاغة والنقد، كلية اللغة العربية، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية

The Negotiation and Playing in the Chess Poem by Abū al-Qāsim al-Zaʿfarānī: An Analysis of the Strategies of the Panegyric Performance

Ali A Alnahhabi
Department of Literature and Rhetoric and Criticism, College of Arabic Language, Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University, Kingdom of Saudi Arabia

DOI	RECEIVED الاستلام	EDIT التعديل	ACCEPTED القبول
https://doi.org/10.37575/h/edu/22002	2024/03/20	2024/04/16	2024/05/29
NO. OF PAGES عدد الصفحات	YEAR سنة العدد	VOLUME رقم المجلد	ISSUE رقم العدد
32	2024	3	12

الملخص:

تهدف الدراسة إلى تحليل استراتيجيات الأداء المادح في القصيدة الشطرنجية لأبي القاسم الزعفراني (أحد شعراء اليتيمة) التي نظمها في مديح عضد الدولة البويهي. تحاول الدراسة استكناه الطاقات الفنية الكامنة وراء توظيف إحدى ثيمات اللعب (الشطرنج) داخل القصيدة، ومفاعيل ذلك على مستوى تفاوضية الخطاب، وسياقات طقوس التبادل. تنقب الدراسة أولا في الموسوعة السيميائية للعبة الشطرنج وكذلك النرد داخل أنساق الثقافة العربية القديمة، ثم تعرج على حساسية سياق القصيدة وصولا إلى تحليل استراتيجياتها الأدائية. أجادل بأن القصيدة نجحت أدائيا في إنجاز طقس التبادل وإسباغ الشرعية على سلطة الممدوح بوصفه ضامنا لسيادة الخلافة العباسية وفي التفاوض معه كذلك حول علاقات السلطة المعقدة داخل تراتبية المجتمع البويهي. تقترح الدراسة أيضا قراءة سيميائية للشطرنج داخل القصيدة بوصفه ماثولا تتحرك سيرورته الدلالية وفق عدة مستويات: سياسية، وإيديولوجية، وشعرية تخدم جميعا أدائية المديح ومقاصده التفاوضية. تستعين الدراسة لتحقيق أغراضها بعدة مقاربات نقدية: منها مقاربة (سوزان ستيتكيفتش) لقصيدة المديح الكلاسيكية بوصفها طقس تفاوض وتبادل شديد الحرج، وكذلك بسيميائيات (بورس) و(إيكو) عند تحليل سيميوزيس الشطرنج وأبعاده الرمزية، وببعض تطبيقات السيميائية البنائية (كالتضمين الانعكاسي) و(الأنموذج العاملي)، بالإضافة إلى بعض تحليلات فلسفة اللعب عند (هوتسنغا) و(ديفلو).

الكلمات المفتاحية: شطرنج، أدائية، طقس مفاوضة، معتزلة، سيميوزيس.

Abstract:

This study seeks to analyze the performative strategies of the Chess poem, a panegyric by Abū al-Qāsim al-Zaʿfarānī, narrated by al-Thaʿālibī and addressed to the Buyid emir ʿAḍud al-Dawlah. The study intends to explore the performative aspect behind employing a play theme, chess, and its artistic effects on negotiating the poetic discourse within the context of Ritual of Exchange between patrons and poets. It begins by investigating chess and *Nard* in its encyclopedia of semiotics within classical Arabic culture, then moves to discuss the poem's complex background and ultimately analyzes its performativity. I contend the poem successfully completes the ritual of exchange by legitimizing the ruler as the sovereignty protector of the Abbasid caliphate while engaging at the same time in negotiating the Buyid social hierarchy. In addition, the study suggests a semiotic reading for the chess game inside the poem as a multi-layer symbol that serves politically, ideologically, and poetically the panegyric purpose of the poem and its negotiating objective. I relied on different critical approaches, mainly Suzanne Stetkevych's to classical Arabic panegyric poem as a rigorous ritual of negotiation and exchange, in addition to the semiotics of Peirce and Eco in analyzing the symbolism of chess, alongside some applications from semiotic structuralism like the Actantial model and *mise en Abys* in addition to Huizinga and Duflo's analysis of the philosophy of play.

Keywords: Chess, Performative, Ritual of Exchange, Mutazilite, Semiosis.

مقدمة:

مع ما حظيت به الثيمات الشعرية للألعاب من احتفاءٍ في مدونات النقد القديم، إلا إن المقاربة النقدية الحديثة قليلا ما تجاوزت إطارها الهازل وعتباتها الظاهرة نحو دراسة مفاعيلها الأدائية ضمن خطاب القصيدة. ونظرا للمكانة المركزية التي يحتلها مفهوم اللعب في خطاب

العلوم الإنسانية منذ المنعطف اللساني في القرن العشرين، وسعيا إلى تعزيز المنجز النقدي لهذا الاتجاه الحديث في الدرس الأكاديمي؛ تأتي هذه الدراسة التي تطمح إلى استجلاء الطاقات الإبداعية الكامنة خلف توظيف إحدى ثيمات اللعب داخل قصيدة مديحٍ كلاسيكية حظيت بإشادة التقليد الأدبي. أحاول هنا استكناه السبب وراء تلك الإشادة، ومفاعيل تلك الثيمة على مستوى الأداء، وعلاقتها بطقوس التبادل والمفاوضة بين الرعاة والشعراء.

سأتناول بالدراسة القصيدة الشطرنجية التي رواها الثعالبي (ت:439هـ) في *يتيمة الدهر* لأبي القاسم الزعفراني – أحد شعراء القرن الرابع الهجري – في مديح عضد الدولة البويهي (ح. 338هـ – 372هـ). وليس لهذه القصيدة – فيما أعلم – دراسة سابقة مستقلة، ولم أعثر لها إلا على إشادة موجزة وردت في بحث لمحمد فائز سنكري طرابيشي بعنوان: "الشطرنج والنرد في الأدب العربي القديم"، وفيه اقتصر الباحث على نقل نص القصيدة من الثعالبي، ثم أشاد بشكل عام في بضعة أسطر بما تضمنته من رمزية سياسية وجمال في التعبير والتصوير دون تقديم تحليلٍ وافٍ أو خوض في تفاصيل تلك الأحكام[١]؛ مما يعزز أهمية دراسة أبعاد القصيدة الفنية والجمالية ومركزية اللعب فيها على مستوى الأداء.

وتستهل خطة البحث أولا بمدخل حول تاريخ لعبة الشطرنج – وكذلك شقيقتها النرد – وأبعادهما الرمزية داخل نسق الثقافة العربية القديمة، ثم تعرض بعد ذلك لسياق القصيدة ومصادر روايتها وصولا إلى تحليل أبرز استراتيجياتها الأدائية مع خاتمة تجمل أهم نتائج البحث.

وتقوم فرضية البحث على نجاح القصيدة الشطرنجية أدائيا في إنجاز طقس التبادل والمفاوضة مع الممدوح من خلال إضفاء الشرعية على سلطة الأخير وسط تنافس محموم بين شرعيات تلك الحقبة. أركز في هذا الجانب على أن القصيدة على المستوى الأدائي لا تمنح الشرعية للأمير (الشيعي) إلا من خلال علاقته مع الخلافة العباسية (السنية) بوصفه ضامنا لسيادتها؛ ومن ثم فإنها تنخرط في تفاوضية شديدة الحرج مع علاقات السلطة داخل هرميات المجتمع البويهي.

كذلك تقترح الدراسة قراءة سيميائية للشطرنج الوارد في ثنايا القصيدة باعتباره ماثولا تتحرك سيرورته الدلالية وفق عدة مستويات: سياسي: يعكس صراع الإرادات بين الممدوح وخصومه؛ وبالتالي يضفي الشرعية على سلطة المنتصر، وإيديولوجي: يحتفي بعقيدة الاعتزال البويهية ويقدمها مجازا للعقيدة المنصورة والجامعة لطوائف المسلمين، وشعري: يستعرض فيه الشاعر مواهبه الفنية ضمن سياقٍ تفاوضي أُعيد خلقه داخل النص في إطار طقوس التفاوض بين الشعراء والحكام حول المكانة الاجتماعية والسياسية.

أستعين بشكل رئيس في تحليل استراتيجيات الأداء في القصيدة بمقاربة سوزان ستيتكيفتش (Suzanne Stetkevych) النقدية لقصيدة المديح الكلاسيكية وتحديدا تطبيقاتها لأنموذجي طقس التفاوض وطقس العبور

[١] انظر: طرابيشي، محمد فائز سنكري. "الشطرنج والنرد في الأدب العربي القديم." *مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق*، مج 65، جزء 2، رمضان 1410هـ/ أبريل 1990م: 308 – 309.

(Right of passage and Ritual of Exchange)[١]، وتوظيفها أيضا لمفهوم الملكية المقدسة في الشرق القديم لدى شتيفن شبيرل (Stefan Sperl)[٢]، ولنظرية أفعال الكلام لجي. إل. أوستن (J. L. Austin) كما أجازت ذلك ماري برات (Mary Pratt)[٣]. كذلك أتكئ على سيميائيات سيميائيات تشارلز بورس (Charles S. Peirce) وأمبرتو إيكو (Umberto Eco) في تحليل سيميوزيس الشطرنج الوارد في القصيدة وفقا لمفهوم الموسوعة السيميائية[٤]، وعلى بعض تطبيقات السيميائية البنائية كالتضمين الانعكاسي (*mise en Abyss*) والنموذج العاملي لدى غريماس (A. J. Greimas) مقتفيا في ذلك أثر لوسيان دالنباخ (Lucien Dällenbach) وحميد لحمداني في قابلية تطبيقهما على دراسات الشعر[٥]. وبالإضافة إلى ذلك أفيد أيضا من بعض مقاربات فلسفة اللعب وتحليلاتها الثقافية لاسيما عند يوهان هوتسينغا (Johan Huizinga)، وكولاس ديفلو (Colas Duflo)[٦].

---

[١] انطلاقا من كون قصيدة المديح العربية الكلاسيكية أسهمت فنيا في ابتداع أسطورة وإذاعة إيديولوجية عن شرعية الحكم العربي والإسلامي، واستعانة ببعض النماذج المستمدة من حقل الأنثروبولوجيا؛ طبقت ستيتكيفتش تلك الطقوس على القصيدة العربية القديمة، لا بوصف القصيدة مجرد طقس، بل بحسبان ذلك منهجا تفسيريا يستجلي الأبعاد الفنية وغير الفنية للقصيدة. وهكذا، طبقت أنموذج **تبادل الهدايا** عند مارسيل ماوس (Marcel Mauss) على قصيدة المديح التقليدية، وقدمته بوصفه طقسا تفاوضيا معقدا وشديد الحرج بين الشاعر والممدوح. كذلك طبقت أنموذج **طقس العبور** لأرنولد فان غينب (Arnold Van Gennep) على الثيمات الثلاث داخل القصيدة الكلاسيكية (نسيب، وصف الرحلة، مديح أو فخر...)، ملاحظةً أن القصيدة كثيرا ما تعتمد تلك البنية الثلاثية حينما تتضمن اندماجا اجتماعيا أو تحولا في الولاء السياسي. راجع تطبيقات ذلك في كتبها مثل:

Stetkevych, Suzanne Pinckney. *The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993; *The Poetics of Islamic legitimacy: Myth, Gender, and Ceremony in the Classical Arabic Ode.* Bloomington, IN: Indiana University Press, 2002;

القصيدة والسلطة: الأسطورة، الجنوسة، والمراسم في القصيدة العربية الكلاسيكية. ترجمة وتقديم: حسن البنا عز الدين، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010م. وراجع مقدمة المترجم للاستزادة عن منهج ستيتكيفتش النقدي، وأيضا: الرباعي، عبد القادر أحمد. "جهود استشراقية معاصرة في قراءة الشعر العربي القديم (٢)." *مجلة العرب*، مج٤١، جزء3 – 4، رمضان وشوال 1426هـ: ١٨٣ – ٢٠٨؛ مقدادي، زياد محمد. "تلقي سوزان ستيتكيفتش للأدب العربي القديم: دراسة وصفية لنماذج مختارة." *مجلة الآداب*، ع135، كانون الأول2020م/1442هـ: 69-90. مع التحفظ على بعض آراء المقالتين.

[٢] انظر مقالته في:

Sperl, Stefan. "Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry in the Early 9th century." *Journal of Arabic Literature,* vol. 8, January1977: 20 – 35.

[٣] انظر عملها الذي ردت فيه على أوستن ودافعت عن إمكان تطبيق النظرية على الخطاب الأدبي في:

Pratt, Mary Louisw. *Toward A Speech Act Theory of Literary Discourse.* Bloomington, IN: Indiana University Press, 1977.

[٤] اعتمدت بشكل رئيس على: بنگراد، سعيد. *السيميائيات والتأويل: مدخل لسميائيات ش. س. بورس*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005م؛ *السيميائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها*. ط 3، اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2012م؛ إيكو، أمبرتو. *السيميائية وفلسفة اللغة*. ترجمة: أحمد الصمعي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005م.

[٥] انظر على التوالي:

Dällenbach, Lucien. *The Mirror in the Text*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1989;

لحمداني، حميد. "التحليل العاملي الموضوعاتي: نموذج شعري." *مجلة علامات في النقد*، مج 7، جزء 27، ذو القعدة 1418هـ/ مارس 1998م: 156 – 180.

[٦] انظر على التوالي: هوتسينغا، يوهان. *ديناميكية اللعب في الحضارات والثقافات الإنسانية*. ترجمة: صديق محمد جوهر، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011م؛ ديفلو، كولاس. "المقاربة الفلسفية للعب." ترجمة: عبد الوهاب البراهمي، *مجلة حكمة*، 2022/8/23م، https://hekmah.org/المقاربة-الفلسفية-للعب/.

مدخل: تاريخ الشطرنج ورمزيته في الثقافة العربية:

يحيط شيء من الغموض تاريخ البدايات الأولى للعبة الشطرنج، بيد أن هارولد موراي (H. J. R. Murray) يؤكد في تاريخه أن الأدلة المقبولة علميا تربط بين جذور الشطرنج الحالية ولعبة: *شاتورانجا* (*Chaturanga*) التي ظهرت في القرن السابع الميلادي شمال غرب الهند، ثم انتقلت بعد ذلك إلى فارس ومنها إلى العرب الذين نقلوها عبر الأندلس إلى أوروبا في القرن العاشر الميلادي[١]. وشيوع مصطلحات اللعبة الفارسية (كالشاه والفرزان والرخ...إلخ) في أدب الشطرنج العربي يؤكد استقبالها عن طريق الفرس. ولا خلاف يعتد به حول الأصل الهندي للشطرنج بين مؤرخي العرب [٢]، ولا يعني الورقة هنا سوى توافق رأي موراي السالف مع تصور كثير منهم حول موطن اللعبة الأصلي[٣].

وأيا يكن الأمر، فإن لعبة الشطرنج تظهر في الأدب العباسي – كما يقول فرانز روزنتال (Franz Rosenthal) – بوصفها لعبة مكتملة التطور؛ مما يدعم فرضية استقبالها مبكرا في الثقافة العربية[٤]. ويكفي شاهدا على تطور اللعبة في الثقافة العربية ظهور العديد من المصنفات العباسية التي ناقشت قوانينها ومهاراتها وآدابها كمؤلفات العدلي (ت: ق. 3هـ)، والصولي (ت:336هـ)،

(١) انظر:

Murray, H. J. R. *A History of Chess*. Oxford: Oxford University Press, 1913: 25 – 50.

(٢) وردت إشارات عند بعض مؤرخي اللعبة من العرب ترد أصلها إلى قدماء المصريين، أو قدماء الإغريق، أو حتى إلى أبناء الأنبياء نوح وآدم، انظر مثلا: الحكيم، أبو زكريا يحيى بن إبراهيم. *نزهة أرباب العقول في الشطرنج المنقول*. تحقيق: معجب العدواني، عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2012م: 4–7. لكن ذلك كما يقول موراي من صناعة المتأخرين، انظر: Murray, *A History of Chess*: 218 – 219.

(٣) انظر على سبيل المثال: اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. *تاريخ اليعقوبي*. تحقيق: عبد الأمير مهنا، بيروت: شركة الأعلمي للمطبوعات، 1431هـ/2010م: 121/1 – 125؛ المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. *مروج الذهب ومعادن الجوهر*. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط٢، بيروت: دار المعرفة، 1368هـ/1948م: 80/1 – 81؛ الأندلسي، أبو القاسم صاعد. *طبقات الأمم*. تحقيق: لويس شيخو، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2016م: 14؛ ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد. *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*. تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1978م: 357/4 – 359؛ ابن أبي حجلة التلمساني، شهاب الدين أحمد بن يحيى. *أنموذج القتال في نقل العوال*. تقديم وتحقيق: معجب العدواني، عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2012م: 23 – 29.

(٤) انظر:

Rosenthal, Franz. "Shaṭrandj." *Encyclopaedia of Islam,* Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, *Second Edition*, Consulted online on 26 January 2018, http://dx.doi.org.proxyiub.uits.iu.edu/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6867.

واللجلاج (ت: ق. 4هـ) ومن جاء بعدهم[١]، فضلا عن حضورها الكثيف، بالتوازي مع شقيقتها لعبة النرد، بوصفهما ثيمات بارزة في مدونات الأدب العربي القديم[٢]. وبسبب الازدهار الهائل للعبة في الثقافة العربية؛ وهم بعض الناس في زمن ابن خلكان (ت: ٦٨١) فظنوها من مخترعات الصولي[٣]. ويعترف موراي للمسلمين بالريادة في اللعبة وبدورهم في توسيع شعبيتها ونقلها إلى ثقافات أخرى[٤].

وفي مقابل الشطرنج، فإن شيئا يسيرا من الاختلاف يطال الحديث عن أصل لعبة النرد؛ فبينما يعدها البعض هندية المنشأ أيضا[٥]، يذهب الرأي الأكثر شيوعا في الثقافة العربية – وهو ما يهم الدراسة هنا – إلى نسبتها للفرس والربط بينها وبين أردشير (ح: 224 – 242م) مؤسس السلالة الساسانية[٦]. وتتردد في المرويات العربية أسطورة التحدي الحضاري في اختراع اللعبتين بين ملوك الهند وفارس[٧]، ويعتقد موراي أن تلك الأسطورة متأخرة زمنيا وذات دوافع شعوبية قُصد منها الحط من شأن الفرس عبر تقديم الشطرنج بوصفها لعبة متفوقة ثقافيا[٨]. وأيا يكن الأمر، فإن ورود بعض الأحاديث النبوية الزاجرة عن لعبة النرد[٩] يدل على أن العرب عرفوها قبل الشطرنج التي لم تصل إليهم إلا بعد الفتوحات الإسلامية كما نص على ذلك ابن تيمية (ت:728هـ)[١٠].

وليس هاهنا مجال الاستفاضة في التأريخ للعبتين؛ إذ لا يهم الدراسة سوى تمثيلاتهما التأويلية في المخيال العربي القديم، وتحديدا بوصفهما شفرات ثقافية مرجعية تتيح للنص – بحسب تعبير رولان بارت (Roland Barthes) – "بأن يعتمد على سلطة [خارجية] علمية أو أخلاقية."[١]

---

[١] انظر الفصل الذي عقده ابن النديم عن الكتب الموضوعة في الشطرنج في: ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق. *كتاب الفهرست*. تحقيق: أيمن فؤاد سيد، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 1430هـ/2009م: 480/1 – 481. ويضاف إلى ذلك طبعا الكتب المتأخرة مثل كتاب أبو زكريا الحكيم وكتاب ابن أبي حجلة اللذين سبق إيرادهما في الحواشي. وبالإمكان العودة إلى المخطوط الذي نشره فؤاد سزكين لمؤلف مجهول عاش بين أواسط القرن الرابع وأوائل القرن السادس الهجري جمع فيه جزءا من تآليف العرب القدماء عن الشطرنج في: *كتاب الشطرنج: مما ألفه العدلي والصولي وغيرهما*. سلسلة ج – عيون التراث، مج 34، فرانكفورت: منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية في إطار جامعة فرانكفورت، 1406هـ/1986م.

[٢] انظر بهذا الصدد: طرابيشي، "الشطرنج والنرد في الأدب العربي القديم.": 280 – 333؛ محمود، خضر موسى محمد. *الشطرنج والنرد في الأدب العربي*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2011م. وراجع أيضا مقدمة محقق كتاب ابن أبي حجلة، *أنموذج القتال*: خ – ج.

[٣] كما ينقل ذلك ابن خلكان نفسه، انظر: ابن خلكان، *وفيات الأعيان*: 357/4.

[٤] انظر: Murray, *A History of Chess*: 29.

[٥] انظر على سبيل المثال: اليعقوبي، *تاريخ اليعقوبي*: 120/1 – 121؛ المسعودي، *مروج الذهب*: 80/1 (رواية).

[٦] انظر على سبيل المثال: السابق (رواية أخرى)؛ ابن خلكان، *وفيات الأعيان*: 357/4؛ الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. *الغيث المنسجم في شرح لامية العجم*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1395هـ/1975م: 91/2؛ ابن أبي حجلة، *أنموذج القتال*: 25؛ القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي. *صبح الأعشى في صناعة الإنشاء*. ط3، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1431هـ/2010م: 141/2.

[٧] وردت أسطورة وضع (صِصَّه بن داهر) الشطرنج للملك الهندي (بَلْهيت) ردا على اختراع (أردشير) للنرد في كثير من المراجع السالفة، وانظر منها على سبيل المثال: ابن خلكان، *وفيات الأعيان*: 357/4 – 358.

[٨] انظر: Murray, *A History of Chess*: 211.

[٩] انظر مثلا الأحاديث الواردة في النهي عن النرد في: ابن أبي الدنيا، أبوبكر. *ذم الملاهي*. تحقيق: عمرو عبد المنعم سليم، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1416هـ: 67 – 76؛ الآجري، أبوبكر بن محمد بن الحسين. *تحريم النرد والشطرنج والملاهي*. تحقيق: محمد سعيد إدريس، الرياض: رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1402هـ/1982م: 107 – 131.

[١٠] انظر فتوى ابن تيمية في: ابن تيمية، أحمد. *مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية*. جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1425هـ/2004م: 243/32.

أخلاقية."[١] وهو ما يستدعي التنقيب في الموسوعة السيميائية للعبتين داخل نسق الثقافة العربية القديمة.

ويكشف التنقيب في تلك الموسوعة وفق فرضيتها الضابطة[٢] أن الثقافة العربية، في سياق تأريخها للعبتين، حاولت تقديم تأويل ثقافي يعلل نشأتهما المكانية ودلالة ذلك على المستوى الحضاري. ولعل ابن الهبارية (ت: 509هـ) كان أشهر من صاغ تلك المحاولة شعرا ضمن مفاخرة عقدها بين هندي وفارسي جاء فيها:

فكان قول الشيخ قومي الهـــــندُ
الحكمـــــاءُ العلمـــــاءُ اللّـــدُّ
لو لم يكن من فضلهم إذ يخـــتبر
فضل الرجال مُنصف ويعتبر
إلا الذي أبدوه في الشطـــــرنج
للناس من علم سديد النهـــج
جِـــدٌّ عظيـــم لقبـــوه هـــزلا
يُصيِّـــر الرأي الأفين جـــزلا
يعنون أن العيـــش في التدبير
وليس بالقسمـــــة والتقـــدير
والمرءُ للأفعـــال مستطـــيعُ
مُحكمٌ يحفظ أو يضـــــيع
قال له الكهـل وقومي الـفرسُ
الحكمـــــاء ما بـذاك لبـس
والعيـــشُ بالـرزق وبالتـــقدير
وليس بالـــرأي ولا التدبـــير
وقد وضعنا النـــرد للمثـــــال
لو فطنت بصـــائر الرجال
وما قصدنا بالفصوصِ اللعبا
حاشا لنا لكن قصدنا الأدبا
وإنما سمـي لعـبًا حيلـــــة
تُخفى به ما فيه من فضيلة[٣]

ومن المهم التنويه بما تعكسه هذه المفاخرة من وعي عربي قديم بدلالات اللعب الجدية ومغازيه الثقافية. فاللعب – وإن سمي هزلا – جد عظيم تنطوي فيه فضائل ومواعظ! وحول هذا الجانب مستقبلا ستدور دراسة هوتسينغا عن اللعب؛ حيث سيبطل كونه مجرد نشاط فسيولوجي أو ترويحي، معلنا أن الثقافة بأسرها وحركة الحضارة الإنسانية ليست سوى نوع من اللعب الجاد والهادف[٤].

وأيا يكن الأمر، فواضح أن أبيات ابن الهبارية تربط الشطرنج بحرية المرء واجتهاده في تحصيل الرزق، فالمعاش عند الهنود إنما يكون في سعي الإنسان وحسن تدبيره، وليس قسمة مقررة سلفا؛ ولذا اخترعوا الشطرنج الذي يرمز إلى حيلة اللاعب وفطنته في انتزاع النصر من خصمه. أما الفرس، فيربطون الرزق بالتقدير المسبق وخبط الحظوظ دون اعتبار لاجتهاد المرء وتحيله؛ ولذا

---

[١] بارت، رولان. *س/ز*. ترجمة: محمد بن الرافه البكري، بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2016م: 55.

[٢] الموسوعة بوصفها خبرة شاملة أو مكتبة المكتبات كما يقترح أمبرتو إيكو هي فرضية ضابطة للتأويل عند الممارسة؛ إذ يقرر المؤول من خلالها تفعيلا للجزء الذي يلزمه لفهم النص من الموسوعة، وليس جميع متضمنات الموسوعة؛ واستنادا على ذلك، تحاشت الدراسة هنا بعض تأويلات الشطرنج والنرد التي لا تخدم التحليل الراهن من أمثال التأويل القديم بأن في الشطرنج تمثيلا للتراتبية الاجتماعية، أو أن في النرد تمثيلا للكواكب العلوية والأبراج... إلخ. انظر حديث إيكو عن الموسوعة السيميائية وتشبيهها **بالجذمور** الذي يمكننا من اقتطاع مجموعة غير محددة من الشجرات الجزئية عند التأويل في: إيكو، *السيميائية وفلسفة اللغة*: 188 – 193.

[٣] ابن الهبارية، أبو يعلى. *الصادح والباغم*. تحقيق: التيجاني سعيد محمود، بيروت: دار الكتب العلمية، 1439هـ/2018م: 45-46.

[٤] انظر: هوتسينغا، *ديناميكية اللعب*: 32.

اخترعوا النرد الذي يذعن فيه اللاعب للبخت عند رمي الكعاب. وقد تردد هذا التأويل كثيرا في الثقافة العربية لدى من أرخ للعبتين[١]، وقد سلفت إشارة موراي حول أثر الشعوبية في ذلك. وتتضح من خلال ما سبق أولى الأبعاد الرمزية المسبغة على اللعبتين، فبالإضافة إلى رمزية الشطرنج العالمية للحرب والقتال[٢] – وهو أمر سيترك أثره في جدالات بعض الفقهاء المسلمين الذين أباحوها لهذا السبب[٣]–، تظهر الشطرنج هنا بوصفها رمزا ثقافيا لحرية الإنسان في صناعة قدره، بينما يظهر النرد في المقابل رمزا لجبرية الحظ.

ولا غرو أن يجد هذا الأمر أيضا طريقه إلى حقل علم الكلام الإسلامي، فعلاوة على ظهور اللعبتين في جدالات فقهاء الإسلام حول الملاهي بين الحظر والإباحة[٤]، ظهرت الشطرنج والنرد أيضا في أنساق الثقافة العربية بوصفهما رموزا لمذاهب كلامية. ففي الخلاف العقدي حول مسألة الجبر والاختيار؛ نُظر إلى الشطرنج بوصفه رمزا لعقيدة المعتزلة في حرية الاختيار، بينما نظر إلى النرد في المقابل بوصفه رمزا لجبرية الأشاعرة[٥]؛ ولذلك قيل: "النرد أشعري، والشطرنج معتزلي؛ لأنّ لاعب النرد يعتمد على القضاء والقدر، ولاعب الشطرنج يعتمد على الكدّ وإعمال الفكر"[٦]. وجاء في *مروج* المسعودي (ت: 346هـ): "وذكر بعض أهل النظر من الإسلاميين أن واضع الشطرنج كان عدليا مستطيعا فيما يفعل، وأن واضع النرد كان مُجبرا، فتبين باللعب بها أنه لا صُنع له فيها، بل تصرفه فيها على ما يوجبه القدر عليه بها"[٧]. ويصوغ ابن تيمية في فتواه عن حكم اللعبتين المقولة السابقة على هذا النحو:" ولهذا قيل: الشطرنج مبني على مذهب القدر، والنرد مبني على مذهب الجبر؛ فإن صاحب النرد يرمي ويحسب بعد ذلك، وأما صاحب الشطرنج فإنه يقدر ويفكر ويحسب حساب النَّقَلَاتِ قبل النَّقل"[٨]. ومن الملاحظ عند قراءة فتاوى ابن تيمية في هذه المسألة مخالفته لكثير من العلماء الذين جعلوا النرد أشد حرمة من الشطرنج لصراحة النص في تحريمه، حيث ذهب إلى أن إفساد الشطرنج للقلب أعظم من النرد لعظيم اشتغال القلب والفكر به عن العبادة[٩].

---

[١] انظر على سبيل المثال: المسعودي، *مروج الذهب*: 80/1 – 81؛ ابن خلكان، *وفيات الأعيان*: 357/4.

[٢] انظر: Murray, *A History of Chess*: 25.

[٣] وتحديدا في تعليمها استراتيجيات الحرب والقتال، انظر مثلا: الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد. *معالم السنن: شرح سنن أبي داود*. تحقيق: سعد نجدت عمر وشعبان العودة، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1433هـ – 2012م: 184/2؛ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. *الحاوي الكبير: في فقه مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه وهو شرح مختصر المزني*. تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، 1414هـ – 1994م: 179/17.

[٤] انظر مثلا: السابق؛ الآجري، *تحريم النرد والشطرنج والملاهي*؛ ابن تيمية، *مجموع الفتاوى*: 216/32 – 246، الهيثمي، ابن حجر أحمد بن محمد. *كف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع*. تحقيق: عادل عبد المنعم أبو العباس، القاهرة: مكتبة القرآن، 1409هـ/ 1989م: 100 – 115؛ السخاوي، شمس الدين. *عمدة المحتج في حكم الشطرنج*. تحقيق: أسامة الحريري ونذير كعكة، دمشق: دار النوادر، 1428هـ/2007م.

[٥] لا شك أن الأشاعرة (وأهل السنة) يرفضون أن يطلق عليهم لقب الجبرية، ويجادلون ضد ذلك في تبيان مذهبهم في اختيار المرء وحريته. والورقة ليست معنية بتصحيح ذلك، بل معنية بتأويلات اللعبتين كما استقرت في مخيال الثقافة القديمة التي تشكل سياق هذه القصيدة، وإلا فإن ابن أبي حجلة مثلا في رده على تحريم ابن تيمية للشطرنج، ينقض هذا الرأي من أساسه ويجادل بأن الشطرنج أصلا موضوعة على مثال عقيدة السنة، انظر: ابن أبي حجلة، *أنموذج القتال*: 29. ومع ذلك، فإن رأيه المتأخر يبدو أشبه بردة الفعل على ما استقر في وعي الأقدمين.

[٦] أمين، أحمد. *ضحى الإسلام*. ط10، بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت: 89/3.

[٧] المسعودي، *مروج الذهب*: 328/4.

[٨] ابن تيمية، *مجموع فتاوى شيخ الإسلام*: 243/32.

[٩] انظر: السابق: 227/32 – 228، 234.

وفي هذا السياق ينقل الصفدي (ت: 764هـ) عنه قوله: "أن اللعب بالنرد خير من اللعب بالشطرنج؛ لأن لاعبه يعترف بالقضاء والقدر، والشطرنج لاعبه ينفي ذلك، فهو أقرب إلى الاعتزال"[١]، وهو رأي يتماهى مع موقفه المناوئ للاعتزال.

وعظيم اشتغال القلب بالشطرنج وما فيها من إعمال للعقل وكد للذهن، وحسابٍ دقيق للنقلات؛ يحيلها رمزا للذكاء والحيلة وحسن التدبير؛ إذ إن مناط الغلبة فيها مردود إلى علم اللاعب وفطنته كما نص على ذلك أبو هلال العسكري (ت: 395هـ) في تفريقه بين مفردتي: (الغلبة والقهر)[٢]. ونظرا لأن جوهر اللعب فيها قائم على الحيلة والمخاتلة؛ وهمَ البعض فظن اسمها مشتقا من الشطارة[٣]، ولعل ذلك ربما يفسر عبارة الإعجاب المتداولة عن سعيد بن جبير (ت: 95هـ): "ما وضع هذا الشطرنج إلا لأمر عظيم"[٤].

وعلى النقيض من ذلك، تبدو النرد المعتمدة على البخت ملائمة أكثر للسفهاء وأهل المدارك البسيط؛ فأبو زكريا الحكيم (ت: 710هـ) مثلا يروي أسطورة وردت في سياق اختبار حكيم فارسي لذكاء ابنه تحتقر من فطانة لاعب النرد قياسا بلاعب الشطرنج: "أخبرني عن لهوٍ يُحنك الصغير ويصقل عقل الكبير؟ فقال: بديعة الحكم، قال: وماهي؟ قال: الشطرنج...، قال: وعن لهوٍ يبعدك عن الفطن ويُلحقك بأصحاب الهذيان؟ قال: النرد، قال: الآن قرت عيني بك"[٥] وفي التفريق بين اللعبتين من هذه الزاوية يقول ابن حجر الهيثمي (ت: 974هـ) معللا تحريم النرد وليس الشطرنج: "وفارقَ الشطرنجُ بأن معتمده الحسابُ الدقيق والفكر الصحيح، ففيه تصحيحُ الفكر ونوعٌ من التدبير، ومعتمدُ النرد الحزرُ والتخمينُ المؤدي إلى غايةِ السفاهة والحمق"[٦]. وأيا يكن الأمر، فإن رمزية الشطرنج لعقيدة الاعتزال وكذلك للحرب وحسن التدبير من جهة، ورمزية النرد للجبر والسفاهة وعدم إعمال العقل من جهة أخرى، هو ما يطمح إلى تأكيده هذا التنقيب في الموسوعة السيميائية للعبتين، وهو أمرٌ ستتضح أبعاده عند الشروع في تحليل استراتيجيات الأداء في القصيدة.

سياق القصيدة:

وردت القصيدة الشطرنجية في ثنايا ترجمة الشاعر أبي القاسم الزعفراني في كتاب *يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر* لأبي منصور الثعالبي، في الباب السادس من القسم الثالث –حسب ترتيب المؤلف– الذي جاء بعنوان:

---

[١] الصفدي، *الغيث المنسجم*: 91/2.

[٢] انظر: العسكري، أبو هلال. *الفروق في اللغة*. تحقيق: جمال عبد الغني مدغمش، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1422هـ/ 2002م: 162.

[٣] انظر: الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. *القاموس المحيط*. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط 8، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1426هـ/ 2005م: مادة: (الشطرنج).

[٤] الثعالبي، أبو منصور. *الظرائف واللطائف والمواقيت في بعض المواقيت*. جمع: أبو نصر المقدسي، تحقيق: ناصر جاد، القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، 1430هـ/2009م: 306. وقد وجَّهَ ابنُ تيمية شهرة سعيد بن جبير بلعب الشطرنج توجيها آخر، انظر: ابن تيمية، مجموع *فتاوى شيخ الإسلام*: 245/32. وقد رد عليه في ذلك ابن حجلة في: أنموذج *القتال*: 14.

[٥] الحكيم، *نزهة أرباب العقول*: 5 – 6.

[٦] الهيثمي، شهاب الدين ابن حجر. *تحفة المحتاج بشرح المنهاج*. (المطبوع ضمن) *حواشي تحفة المحتاج بشرح المنهاج*. عبد الحميد الشرواني وابن قاسم العبادي، مصر: المطبعة التجارية الكبرى، 1357هـ/ 1938م: 216/10.

في ذكر الشعراء الطارئين على الصاحب من الآفاق[١]. وتكاد اليتيمة أن تكون المصدر الوحيد الذي يتيح الاطلاع على شيء من أخبار الشاعر وأدبه؛ إذ لم أعثر له على ترجمة أخرى في مصدر آخر عدا إشارات جانبية تأتي في سياق أخبار الصاحب بن عباد (ت:385هـ) مصدرها أبو حيان التوحيدي (ت: 414هـ) الذي التقاه في بلاط الصاحب[٢]. وعن هذين المصدرين ينقل اللاحقون أمثال ابن خلكان، وياقوت الحموي (ت: 622هـ)[٣]. وقد أغفلت غالبية الموسوعات الحديثة إيراد ترجمة للشاعر، فلم أظفر له إلا على نبذة مقتضبة في موسوعة فؤاد سزگين (ت: ١٤٣٩هـ) وليس فيها إضافة على ما أورده الثعالبي[٤]. كذلك حاول أحد الدارسين مؤخرا أن يجمع شعره ونثره ولم يضف في ذلك جديدا على ماسبق[٥].

واسم الشاعر عند الثعالبي: أبو القاسم عمر بن إبراهيم الزعفراني، وهو من مواليد العراق ولم يذكر الثعالبي سنة ولادته أو وفاته لكن سياق أخباره يدل على أنه عاش إلى أواخر القرن الرابع الهجري. ولا يترشح من أخباره سوى اشتهاره بالشعر، فهو "شيخ شعراء العصر"[٦]، وهو "جيد الشعر"[٧] عند أبي حيان، وكذلك مهارته وحذقه في لعبة الشطرنج، وأخيرا منادمته لكبراء السياسيين في الدولة البويهية، حيث كان "ممتع الحديث"[٨] كما وصفه معاصروه. ويبدو أن منادمته للصاحب بن عباد كانت أبرز ما اشتهر عنه، والظاهر أنه كان أثيرا عنده؛ إذ يروي الثعالبي تقريظا يوحي بمحبة الصاحب له[٩]. وقد نادم الشاعر بالإضافة إليه – كما تدل أخباره في اليتيمة – فخر الدولة (ح:365 – 387هـ)، وشقيقه عضد

---

[١] انظر القصيدة وترجمة الشاعر في: الثعالبي النيسابوري، أبو منصور عبد الملك. *يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر*. تحقيق: مفيد محمد قميحه، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ/2000م: 402/3 – 413؛ وقد كرر الثعالبي إيراد نتف من أشعار الشاعر وأقواله في العديد من مصنفاته، انظر مثلا: *الإعجاز والإيجاز*. تحقيق: إبراهيم صالح، دمشق: دار البشائر، 1422هـ/2001م: 173، 284؛ *لباب الآداب*. تحقيق: أحمد حسن بسج، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ/1997م: 207.

[٢] انظر: التوحيدي، أبو حيان. *أخلاق الوزيرين: "مثالب الوزيرين الصاحب ابن عباد وابن العميد"*. تحقيق: محمد تاويت الطنجي، بيروت: دار صادر، 1412هـ/1992م: 105 – 107، 141، 295، 308.

[٣] انظر على التوالي: ابن خلكان، *وفيات الأعيان*: 229/1؛ الحموي، ياقوت. *معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب*. تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993م: 2/ 701 – 702، 706.

[٤] انظر: سزگين، فؤاد. *تاريخ التراث العربي: المجلد الثاني: الشعر إلى حوالي سنة 430هـ*. ترجمة. عرفة مصطفى، الرياض: مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1403هـ/1983م: 261/4 – 262.

[٥] انظر: فرحان، فرحان محمد. "شعر أبي القاسم الزعفراني وطائفه من نصوصه النثرية (جمع وتحقيق ودراسة)." *مجلة العلوم الإسلامية*، مج 3، عدد 30، آذار 2022م: 105 – 131. ومادة الشعر المجموعة هي أبيات الشاعر نفسها في اليتيمة بالإضافة إلى خبر ساقه أبو حيان في مثالب الوزيرين، وبيتين مشكوك فيهما. أما النثر فهو جملتان فقط وردتا في الإعجاز والإيجاز للثعالبي. وكما أسلفتُ فإن الشك يتطرق لآخر بيتين نسبهما الباحث للشاعر؛ حيث وردا في تاريخ ابن المستوفى منسوبين للزعفراني دون تحديد، مع أن الزعفراني لقب يتنازعه أكثر من شخص، وقد أشار محقق التاريخ إلى غموض الاسم، وأورد احتمال كونه أبا القاسم الزعفراني، وقد أغفل الباحث ذكر هذا الخلاف. انظر: ابن المستوفى، شرف الدين أبو البركات الإربلي. *تاريخ إربل: المسمى نباهة البلد الخامل بمن ورده من الأماثل*. تحقيق: سامي سيد خماس الصقار، بغداد: دار الرشيد للنشر، منشورات وزارة الثقافة والإعلام– الجمهورية العراقية، 1980م: 288/1، 478/2.

[٦] الثعالبي، *يتيمة الدهر*: 402/3.

[٧] التوحيدي، *أخلاق الوزيرين*: 308.

[٨] السابق.

[٩] انظر: الثعالبي، *يتيمة الدهر*: 402/3.

الدولة التي نظم فيه القصيدة الشطرنجية موضع الدراسة، وكذلك ابنه صمصام الدولة (ح: 372 – 388هـ).

وسياق القصيدة الشطرنجية وما ورد فيها من مديح لعضد الدولة بتسكين زلازل بغداد، وإقامة ركن الخلافة المهدوم، وكذلك –وهو الأهم– عودة الخليفة المظلوم، يمنح القصيدة بعدا تاريخيا لا يمكن إغفاله عند تحليل أدائية القصيدة؛ إذ يقوم بدور الوظيفية المرجعية التي تحيل إليها الرسالة – القصيدة هنا – في السيرورة اللسانية للتواصل وفق خطاطة رومان ياكبسون (Roman Jakobson)[١]. وبالتالي؛ فإن محاولة تأويل السيرورة السيميائية للرسالة، وكذلك وصف ضروب السنن العاملة فيها تغدو متعذرة دونما فهم للسياق الذي أنتجها، وللظروف التي حفت بها من أجل ضبط عملية التأويل[٢]. ويكاد السياق في القصيدة الشطرنجية أن يكون كل شيء في التحليل، فبدونه لا يمكن فهم إحالاتها للأحداث التاريخية، ولا استيعاب منجزها الأدائي ضمن طقس المفاوضة، ولا إدراك سبب الإشادة بها في التقليد الأدبي.

وترتبط إشارات القصيدة السابقة بما رواه المؤرخون من أحداث قادت إلى دخول عضد الدولة **الأول** إلى بغداد سنة ٣٦٤هـ وتحرير المدينة، وكذلك تحرير الخليفة الطائع لله (ح: 363 – 381هـ) من قبضة الجنود الأتراك وأنصارهم الثائرين على حاكم بغداد البويهي عز الدولة بختيار (ح: 356 – 367هـ). ومع أن الثعالبي يروي القصيدة دون تأريخ؛ إلا أن إشارتها إلى عودة الخليفة المظلوم تعزز الظن بتقديمها بين يدي الممدوح إبان دخوله الأول إلى بغداد؛ إذ من المستبعد أن يبني الشاعر مديحه على حادث وقع قبل ثلاث سنوات تقريبا، وتبعته صراعات سياسية حامية دون إشارة إليها[٣]. ولعل ذلك التقديم إنما حدث بعيد الاحتفال الذي نظمه عضد الدولة بعد انتصاره على الأتراك بمناسبة استقبال الطائع لله بعد تحريره، فقد روى المؤرخون مشاركة مجموعة من الشعراء بقصائد تخلد الانتصار، وأخرى تلتمس العفو عمن ثار من سكان بغداد[٤]. وأيا يكن الأمر، فإن مضمون القصيدة يرجح – كما أسلفتُ – تقديمها بعد الدخول الأول لبغداد وتحديدا في الفترة التي حاول فيها عضد الدولة أن يخلع ابن عمه بختيار، ويضم بغداد إلى مملكته قبل أن يحول دون ذلك ركن الدولة (ح: 323 – 366هـ). ومما يدعم ذلك أن القصيدة تتوخى إسباغ الشرعية على سلطة عضد الدولة على بغداد بسبب إنقاذه الخلافة العباسية بعد أن تعذر ذلك على بختيار؛ ما يعني انخراطها شعريا في صراع الشرعيات الذي نشب داخل البيت البويهي عقيب ثورة الأتراك. وبالإضافة إلى ذلك، فإن استراتيجيات الأداء في القصيدة – كما سأجادل لاحقا – تنهض – من ضمن غايات أخرى – بوصفها خطابا اعتذاريا عن ثورة سُنَّةِ بغداد؛ مما يلائم تزمينها في ذلك السياق.

ونظرا لحساسية السياق التاريخي للقصيدة وأهميته في تحليل مفاعيلها الأدائية؛ فسأجمل فيما يلي مسار

---

[١] انظر: ياكبسون، رومان. *قضايا الشعرية*. ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، حنون، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1988م: 27.

[٢] انظر: إيكو، *السيميائية وفلسفة اللغة*: 291.

[٣] عند افتراض تقديمها للممدوح بعد الدخول الثاني سنة 367هـ.

[٤] انظر وصف الاستقبال في: مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. *تجارب الأمم وتعاقب الهمم*. تحقيق: سيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ/2003م: 414/5؛ وانظر حديث الصابي عنه، وقصيدة ابن الحجاج وابن نباتة في: الهمذاني، محمد بن عبد الملك. "تكملة تاريخ الطبري." *ذيول تاريخ الطبري*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط4، القاهرة: دار المعارف، 2019م: 11/ 437 – 439.

الأحداث التاريخية التي تشكل خلفية القصيدة معتمدا في ذلك على رواية المؤرخ المعاصر للأحداث مسكويه (ت: 421هـ)، وكذلك بعض المؤرخين اللاحقين مع التنويه إلى عدم وجود خلاف بينهم يستحق التنويه[١].

والناظر في أخبار الدولة العباسية في القرن الثالث يدرك أن لحظة منح الخليفة المستكفي (ح: 289 – 295هـ) لقبي: (أمير الأمراء) و(معز الدولة) لأحمد بن بويه (ح. بغداد. 334 – 356هـ) بعد دخوله بغداد سنة ٣٣٤هـ كانت لحظة فارقة في التاريخ السياسي؛ إذ انتقلت فيها إدارة الدولة فعليا إلى يد البويهيين الشيعة واستمرت كذلك حتى قضى عليهم السلاجقة سنة ٤٤٧هـ. وقد نجح معز الدولة فور دخوله بغداد في بسط الأمن والقضاء على التهديدات التي كانت تواجه الخلافة العباسية والقيام ببعض الإصلاحات. بيد أن السابقة التي فاجأت قاطني بغداد تمثلت في تعزيزه للنعرات الطائفية والعرقية بين السكان الشيعة والسنة من جهة، وبين الجنود الديلم والأتراك من جهة أخرى. فعلى المستوى الطائفي، ضُويقت الطائفة السنية كثيرا جراء بعض مراسيمه القاضية بلعن الصحابة في الجوامع، وإغلاق الأسواق للنياحة في عاشوراء، والاحتفالات بعيد الغدير. كذلك قوبلت بعض سياساته التفضيلية لأبناء جلدته من الجنود الديلم بكثير من التململ والامتعاض بين الجنود الأتراك. ومع ذلك، فلم يخرج زمام الأمر عن يده، بل استمر قابضا عليه بحزم حتى وفاته سنة ٣٥٦هـ.

وتبدأ فترة زلازل بغداد – التي كنى بها الشاعر في القصيدة عن الفتن التي عصفت بالمدينة – مع تولي ابنه عز الدولة بختيار مقاليد الأمور خلفا لوالده، حيث تصاعدت التوترات تدرجيا بين الجنود الديلم والأتراك وصولا إلى نقطة الغليان سنة ٣٦٣هـ حين ثار بينهم في الأهواز شغب عنيف خلف بعض القتلى. وفي محاولة للقضاء على بؤرة التوتر؛ قرر بختيار سلسلة من الإجراءات العقابية ضد الأتراك، كان منها محاولة تصفية الحاجب التركي واسع النفوذ: سبكتكين (ت:٣٦٣هـ)؛ مما حمل الأخير على الثورة عليه مع بعض الجنود الأتراك ونزع يد الطاعة من البويهيين. وسرعان ما تعاطف سنة بغداد مع ثورة إخوانهم في المذهب ضد شيعة الديلم والعامة؛ فقامت فتنة عظيمة "وانتثر النظام، وانخزل السلطان، وصارت العصبية بين هذين الصنفين، في أمر الدنيا والدين بعد أن كانت في أمر الدين خاصة؛ وذلك أن الشيعة ثاروا بشعار بختيار والديلم، وأهل السنة ثاروا بشعار سبكتكين والأتراك"[٢]. وبسبب اشتعال الثورة ونجاحها في طرد بختيار من بغداد؛ اضطر الأخير إلى الاستنجاد بابن عمه عضد الدولة في شيراز، بيد أن الأخير تلكأ في ذلك منتظرا "في بختيار الدوائر؛ طمعا في ملك العراق"[٣]. وأثناء ذلك، تمكن سبكتكين من خلع الخليفة المفلوج المطيع لله (ح: ٣٣٤ – ٣٦٣هـ) وتولية ابنه الطائع لله الذي أسبغ عليه لقب (أمير الأمراء)

---

[١] انظر أخبار معز الدولة البويهي منذ دخوله بغداد، وأخبار سنوات 363 – 367هـ، وكذلك فترة عضد الدولة في بغداد في: مسكويه، *تجارب الأمم*: 275/5 – 351، 389 – 452؛ الهمذاني، "تكملة تاريخ الطبري.": 11/ 353 – 407، 431 – 458؛ ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. *المنتظم في تاريخ الملوك والأمم*. تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ/1995م: ١٤/ ٤٢ – ١٨٤، ٢٢٦ – ٢٩٧؛ ابن الأثير، عز الدين. *الكامل في التاريخ*. تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠١٢م: ٧/ ١٥٧ – ٢٦٨، ٣١٣ – ٣٩١. ولابد من مطالعة الأخبار التي سبقت سنة ٣٦٣هـ في المصادر السابقة من أجل فهم أفضل للسياق.

[٢] مسكويه، *تجارب الأمم*: ٤,٥/٥.

[٣] ابن الأثير، *الكامل*: ٣٢٣/٧.

و(نصير الدولة). ثم أخذ سبكتكين الخليفتين معه قاصدا مدينة واسط كي يعسكر فيها مع جنوده الثائرين. بيد أن المرض لم يسعفه على استكمال ثورته؛ إذ دهمته المنية مع المطيع لله في دير العاقول سنة٣٦٣هـ. حينئذ، انتخب الأتراكُ مولى معز الدولة: الفتكين بن منصور (ت: ٣٦٨هـ) قائدا جديدا للتمرد. وحيث لم تفلح محاولات بختيار طيلة خمسين يوما في القضاء على الثورة؛ فقد عاود الاستنجاد بعضد الدولة الذي لم يجد بدا من الاستجابة هذه المرة بسبب حساسية الوضع.

وحين سمع الفتكين بمسير عضد الدولة إليه، نزل بجنوده ومعهم الخليفة الطائع لله – الذي كان أشبه بالرهينة – بين ديالى والمدائن سنة ٣٦٤هـ استعدادا للقتال. وبعد معركة شرسة، نجح عضد الدولة في استعادة سلطة البويهيين على بغداد، وطرد الثوار الأتراك خارج العراق، وتحرير الخليفة. لكن عضد الدولة سعى جاهدا في أعقاب ذلك إلى تدبير حيلة لعزل بختيار وضم بغداد إلى نفوذه، وقد كان هذا متوقعا منه كما يقول مسكويه، إذ "لم يشك أحدٌ ممن دنا وبعد في أنه يستولي على هذه المملكة ويضيفها إلى مملكته؛ لضعف بختيار عنها، واشتغاله بضروب اللهو واللعب، وتجاسر الديلم والأتراك عليه"[١]. ولم يلبث والده ركن الدولة أن تدخل وأجبر ابنه عضد الدولة – بعد قرابة ستة أشهر من المناورة والتمنع – على الخروج من بغداد وإعادة تنصيب ابن عمه حاكما عليها. ولم يهنأ بختيار بذلك طويلا؛ إذ سرعان ما توفي ركن الدولة سنة ٣٦٦هـ وعهد بالأمر من بعده لعضد الدولة الذي سار سريعا إلى بغداد طمعا فيها من جهة، وإخمادا لخطة تمرد – كما يزعم – كانت تدبر ضده من جهة أخرى. وبحلول سنة ٣٦٧هـ، تمكن عضد الدولة من ضم بغداد وكامل العراق إلى مملكته والقضاء نهائيا على منافسه البويهي بختيار. ومنذ ذلك الحين، أصبحت بغداد مقرا لحكم عضد الدولة إلى أن وافته المنية سنة٣٧٢هـ، أي بعد خمس سنوات ونصف من دخوله الثاني إلى بغداد.

وقد أشاد المؤرخون كثيرا بجهود عضد الدولة التي استطاع من خلالها تثبيت أمن بغداد، والقضاء على خصومه السياسيين، وإحداث نهضة ثقافية وعمرانية مشهودة[٢]. بيد أن ما تجدر الإشارة إليه هنا – فيما يتصل بهذه الدراسة – ثلاثة أمور:

أولها: مبالغة عضد الدولة العلنية – بخلاف سلفه – في إسباغ مظاهر التكريم وشارات الملك والسيادة على الخليفة العباسي، حيث "أظهرَ من تعظيم الخلافة ما كان قد نُسي وترك"[٣]. وقد تحدث المؤرخون عن تكريمه للخليفة وعمرانه داره، وتقبيله الشهير للأرض بين يديه...إلخ)[٤]. صحيح أن عضد الدولة كان متحكما في قرار الخليفة العباسي –مثله مثل بقية الحكام البويهيين، بل ربما زاد عنهم بكونه أول من قرن اسمه باسم الخليفة في دعاء الجمعة[٥] – إلا إنه كان يظهر حريصا – لغايات سياسية بالتأكيد – على احترام سيمياء الخلافة

[١] السابق: ٤١٢ – ٤١٣.

[٢] انظر أمثلة من الإشادة بأعماله في: السابق: ٥/ ٤٤٧ – ٤٤٩؛ ابن الجوزي، *المنتظم*: ١٤/ ٢٩١ – ٢٩٢؛ ابن الأثير، *الكامل*: ٧/ ٣٧٠.

[٣] ابن الأثير، *الكامل*: ٣٢٩/٧.

[٤] انظر مثلا: مسكويه، *تجارب الأمم*: ٤١٤/٥؛ وانظر أيضا الخبر المشتهر في تقبيله الأرض بين يدي الخليفة تسع مرات في: الصابئ، أبو الحسين هلال بن محسن. *رسوم دار الخلافة*. تحقيق: ميخائيل عواد، ط٢، بيروت: دار الرائد العربي، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م: ٨٠ – ٨٥.

[٥] انظر: مسكويه، *تجارب الأمم*: ٤٤٣/٥.

وتوقير صورة الخليفة أمام العامة؛ مما هدأ من مخاوف أنصار الخلافة السنية ببغداد.

وثاني تلك الأمور: نجاح عضد الدولة في تسكين الفتنة الطائفية بين سنة وشيعة بغداد وذلك من خلال معاقبة مثيريها وتبني سياسة تصالحية بينهم – يشهد بذلك حديث بعض المؤرخين السنة كابن كثير (ت: ٧٧٤هـ)[١]. وقد كان من ثمرات ذلك أن "اشترك الناس في الزيارات والمصليات، بعد عداوات كانت تنشأ بينهم إلى أن يتلاعنوا، وتواثقوا، وخرست الألسن التي كانت تجر الجرائر، وتشب النوائر؛ بما أظلها من السلطان القامع، والتدبير الجامع"[٢].

أما ثالثها: فهو دعم عضد الدولة لمذهب الاعتزال، ولم يكن بدعا في ذلك، إذ تحت رعاية الدولة البويهية؛ تلقى مذهب الاعتزال دفعة قوية وانتشر في العراق وخراسان وما وراء النهر كما يقول المقريزي (ت: ٨٤٥هـ)[٣]. وقد رد بعض الباحثين سبب نشؤ حركة (إخوان الصفا) في عهد بني بويه إلى دعمهم نزعة التقريب بين التشيع والاعتزال[٤]. وعضد الدولة وإن كان قرب علماء جميع المذاهب على حد سواء؛ إلا إنه اجتهد بجانب تشيعه في إقامة شعار الاعتزال كما يقول الذهبي (ت: ٧٤٨هـ)[٥]. وفي أخباره ما يدل على محاولته رسم صورة لنفسه مستوحاة من مذهب المعتزلة في حرية الإرادة؛ إذ يتداول المؤرخون خبر تغنيه بأبيات شعرية يصف فيها نفسه: "بغلاب القدر!"[٦] ومع أن الخبر يُروى بنغمة تهكمية؛ إذ كيف يموت غلاب القدر في سن السادسة والأربعين! ومع أن الخبر أيضا كثيرا ما يأتي متبوعا بخبر آخر يتهكم فيه بعض الفلاسفة على غفلة عضد الدولة عن الموت عند محاولتهم محاكاة ما روي أنه قيل عند وفاة الإسكندر المقدوني (ح: ٣٣٦ – ٣٢٣ ق.م)؛ إلا إن هذين الخبرين – بغض النظر عن صحتهما – يلقيان الضوء على بعض شظايا الصورة الأسطورية التي انطبعت في مخيال العامة عن شخصية عضد الدولة؛ فما مقارنته بأسطورة الإسكندر إلا جزء من سياق شعبي يظهر فيه عضد الدولة بوصفه شخصا خارقا للعادة، قد أخضع القدر لسلطانِ إرادته الحرة، فاكتسب بذلك شرعيته. وفي القصيدة الشطرنجية إشارة صريحة إلى أن عضد الدولة قارع الدهر بنفسه حتى استقام له الأمر. والأمر الأكثر أهمية هنا، هو أن مذهب الاعتزال ينطوي

---

(١) انظر: ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر. *البداية والنهاية*. تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، الجيزة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م: ١٥/٣٧٢. ومما اشتهر عن الاحتقان الطائفي بين الشيعة والسنة في تلك الفترة – وتحديدا منذ أيام معز الدولة – أنه طال حتى الألعاب الرياضية، ومن ذلك مثلا قصة السُعاة (العَدَّائين): فضل ومرعوش اللذين تعصبت لكل واحد منهما طائفته "حتى صار جميع من ببغداد إما مرعوشياً وإما فضلياً" كما يقول أبو حيان التوحيدي في: *الإمتاع والمؤانسة*. تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، ٢٠١٨م: ٣/١٦١. وانظر الإشارة إليهما أيضا في: ابن الأثير، *الكامل*: ٧/٢٦٧ – ٢٦٨.

(٢) مسكويه، *تجارب الأمم*: ٥/٤٤٩. وقد شمل ذلك حتى الفتن بين المجوس والمسلمين في شيراز، انظر: ابن الأثير، *الكامل*، ٧/ ٣٧٤.

(٣) انظر: المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي. *المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار*. تحقيق: محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٧م: ٣/٤٢٤.

(٤) انظر: دي بور، ت. ج. *تاريخ الفلسفة في الإسلام*. ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، ط ٥، بيروت: دار النهضة العلمية، ١٩٨١م: ١٦١.

(٥) انظر: الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. *سير أعلام النبلاء*. تحقيق: أكرم البوشي، إشراف: شعيب الأرناؤوط، ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م: ١٦/٢٥٠.

(٦) انظر خبر الأبيات في: الثعالبي، *يتيمة الدهر*: ٢/٢٩٥؛ وانظر الخبر نفسه متبوعا بخبر تأبينه محاكاة لما قيل عند موت لإسكندر في: ابن الجوزي، *المنتظم*: ١٤/ ٢٩٥ – ٢٩٧؛ ابن الأثير، *الكامل*: ٧/ ٣٨٩. وأصل الخبر مروي عن أبي حيان التوحيدي في *ذيل تجارب الأمم* للروذراوري الملحق بطبعة التجارب، انظر: مسكويه، *تجارب الأمم*: ٦/ ٤٩ – ٥٠.

في شق منه عن رؤية جامعة للسنة والشيعة، إذ لا يرى الإمامة بالنص الإلهي، وليست أحد أصوله الخمسة، كما لا يتخذ علماؤه موقفا موحدا من الصحابة[١]، وبالتالي يتجاوز الإشكال المزمن الذي طالما أجج الفتن بين الطائفتين. وفي تعظيم عضد الدولة للاعتزال، وفي كبحه أيضا لغلواء تشيع أسلافه؛ دليل على سعيه إلى إطفاء الفتن والترويج لمذهب قابل لأن يلتف حوله الجميع سياسيا.

وبإزاء شخصية عضد الدولة، هناك الصورة المهزوزة التي رسمها المؤرخون لمنافسه البويهي بختيار. ومع الإقرار باضطراب الأمور عليه، والاحتراس كذلك من قبول كامل تفاصيل تلك الصورة مع إغفال سياق الشرعيات المتصارعة داخل البيت البويهي؛ إلا إن ثمة إشارة مهمة في أخباره تستحق النظر. فقد رُوي أن أبا الحسن بن غسان الطبيب البصري (ت: ق. ٤هـ) قال أثناء فتنة بغداد أبياتا يستحث فيها عضد الدولة على المسير إلى بغداد وخلع بختيار جاء فيها:

يسوسُ الممالك رأي الملك

ويحفظـها السيـدُ المحتنك

فيا عضدَ الدولة انهضْ لها

فقد ضُيعتْ بين ششٍ ويك[٢]

وكما هو معلوم، فإن (شش ويك) أعداد فارسية، وقد استخدمت هنا للإشارة إلى تقابل رقم واحد ورقم ستة في مربعات كعاب النرد. وظاهرٌ أن مغزى الأبيات التشنيع على انهماك بختيار باللهو وانشغاله به عن شؤون الدولة. والقفطي (ت: ٦٣٦هـ) الذي أورد الأبيات السابقة في ترجمة الطبيب يعقب عليها بالقول: "وذاك لأن بختيار الذي أخذ عضد الدولة الأمر منه كان لهجا بلعب النرد"[٣]. وأيا يكن الأمر، فإن الظلال السلبية للنرد هي ما يهم هنا؛ حيث أقحمت اللعبة شعريا ضمن صراع الشرعيات البويهي وهو ما سأعود إليه لاحقا بالتحليل.

القصيدة الشطرنجية: النص والتحليل:

لم يرو الثعالبي القصيدة الشطرنجية كاملة، بل قال عند إيرادها:" وكان قد نادم أخاه عضد الدولة، وله فيه القصيدة الشطرنجية التي لم يسبق إلى مثلها، وهي نهاية الحسن والظرف، **فمنها**...إلخ"[٤]، ثم أورد بعد ذلك اثنين وعشرين بيتا اختارها من القصيدة. وقد استأثر وصف الشطرنج منها بالنصيب الأعظم (١٣ بيتا)، وربما كان ذلك إعجابا من الثعالبي بهذا الوصف، أو محاولة منه لتعليل تسميتها بالشطرنجية، مع أني لم أجد ذكرا للقصيدة عند غيره، ولم يستشهد بها المؤلف نفسه في كتاب آخر

---

(١) انظر: ابن أحمد، القاضي عبد الجبار. *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين*. تحقيق: فؤاد سيد، بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، دار الفارابي، ١٤٣٩هـ/٢٠١٧م: ١١٩، ١٨٠. وفي الأخيرة عد القاضي عبد الجبار أبابكر الصديق وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب من الطبقة الأولى من طبقات المعتزلة. وانظر أيضا الفصول المطبوعة من رسائل الجاحظ في (استحقاق الإمامة) و(مقالة الزيدية والرافضة) في: *رسائل الجاحظ*. تحقيق: عبد السلام هارون، مصر: مكتبة الخانجي، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م: ٤/ ٢٠٧ – ٢١٥، ٣١١ – ٣٢٣. وانظر أيضا عرضا لآراء المعتزلة السياسية ولخلاف الشريف المرتضى والقاضي عبد الجبار حول موضوع إمامة الشيخين في: أمين، أحمد. *ظهر الإسلام*، ط ٥، بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت: ٤/٢٦ – ٥١.

(٢) القفطي، جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف. *إخبار العلماء بأخبار الحكماء*. تحقيق: عبد المجيد دياب، الكويت: مكتبة ابن قتيبة، د. ت: ٢/٥٣٣ – ٥٣٤.

(٣) السابق، ٥٣٤.

(٤) الثعالبي، *يتيمة الدهر*: ٣/ ٤٠٣.

عقد فيه فصلا عن الشطرنجيين[١]. وظاهر من سياق القصيدة أن الثعالبي قد أثبت مطلعها وخاتمتها وحذف أبياتا بين ذلك تلمسا للاختصار. وبإمكان للقارئ ملاحظة الاضطراب الذي يطال سياق وصف نقلات الشطرنج بين اللاعبين وتحديدا بين البيت رقم (١٣) ورقم (١٤) عند اعتماد قراءة المحقق. وفيما يلي ما رواه الثعالبي من القصيدة:

1- لي فـــــؤادٌ لو أنه لي غَـريمُ
كان عُـذري لديه أني عـــديمُ

2- وأنـــا مُبـتلىً بقلـــبي الذي أقـــعدُ
فيـما يَسُـــومني وأَقُـــــومُ

3- ليسَ يدري لجهـــلهِ وهو يقـضي
أنَّ كُلـي بما جنـــاهُ زعـــيمُ

4- غصـبتني عليهِ خـــــودٌ وقـــالتْ
أنا مَنْ قد عرفتَ واسمي ظلومُ

5- هـــو ثـــأرٌ نالـتهُ يُمنـاي فاطـلـبهُ
بحـــربٍ يشيـــبُ فيها الفطـيمُ

6- وانثنتْ بي إلى مجـــالٍ فسيـــحٍ
تُدمن الركـضَ فيه زنـــجٌ وروم

7- فأقمنا صُـــدورَ فُرســـان حـــربٍ
خلـفَ رجالـــــةٍ لها لا تريـمُ

8- وإذا اسُتقـدمتْ تَقَدَّمَـتِ الخيـــلُ
وطـــابَ الطِّـــرادُ والتصمـيمُ

9- فالتقى العسكرانِ في حَومـةِ النقـعِ
أســـــودٌ على أســـــودٍ تحومُ

10- كل فيـلٍ نَجَّـتْ من الصَّلمِ أُذْنَـــاهُ
وأَوْدَى نابـــــاهُ والخُـرطـــومُ

11- وطِمِـــــرٍّ إذا عَلَتْـــهُ العـــوالي
غـــابَ فيها وعـادَ وهو سليمُ

12- فاختلطنا وجالَ في الحربِ فَـرْزاني
وقالَ الكمـــيُّ من لا يخـــيمُ

13- ثم نادى شـاهي برخـيهِ كُـــرًّا
ليسَ بعدَ الوقـوفِ إلا الهجومُ

14- فأحـاطـا بشاهِنـا في مضـــيقٍ
ضـاقَ ذرعاً بمثله المكـــظومُ

15- ثُمَّ أزعـــــجتهُ بفيلي فَـــوَلَّى
مُستكيـــناً كما يُولي اللئـــيمُ

16- وكشفتُ العـــــراءَ عن وجهِ رخي
فعـــراهُ الحِـــمامُ وهو مُلـــيمُ

17- فَتَخَفَّـتْ من الحـــياءِ وغَطَّـــتْ
وردَ خَـــــدٍّ كـأنهُ ملطـــومُ

18- ثُمَّ قـــالتْ خُـــذ الفـــؤادَ سلـــيماً
إنَّ حبـسَ المرهونِ عارٌ ولومُ

19- وَلَشَتَّـــانَ بيـــنَ خيـــليَ في الغَيِّ
وخَيْـــلٌ صِراطـُها مُستـقيمُ

20- قـارعَ الدهرُ فوقَها عضـــدُ الدولةِ
حـــتى انتهـــى إلى مـا يَرومُ

21- فأبـادَ العِـدا وقـــــامَ بهِ الـــدينُ
وركـــنُ الخـــلافةِ المهدومُ

22- واستقـــــرَّتْ بـــــهِ زلازلُ بغدادَ
وعـــــادَ الخليـفةُ المظلومُ[٢]

ومع أن القصيدة كما أسلفت لم ترو كاملة، إلا إن ما وصل منها دال على بنائها العام؛ إذ تتماهى مع

[١] انظر: الثعالبي، أبو منصور عبد الملك. *التمثيل والمحاضرة*. تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣م: ٢٠١ – ٢٠٢.

[٢] الثعالبي، *يتيمة الدهر*: ٣/ ٤٠٤ – ٤٠٥.

الأنموذج التقليدي لقصائد المديح العباسية القائمة على ثنائية: (نسيب + مديح)، حيث يتوزع النسيب بين ثيمة الشكوى (الأبيات: ١ – ٥) وثيمة وصف لعبة الشطرنج (الأبيات: ٦ – ١٨)، بينما يأتي مديح عضد الدولة في آخرها (الأبيات: ١٩ – ٢٢).

وعلى مستوى **الانجاز**، فإن القصيدة تطمح إلى إسباغ الشرعية السياسية على سلطة عضد الدولة على بغداد – بوصفه حاميا للخلافة العباسية – وإبطال دعاوى منافسيه، بالإضافة إلى تأكيد سلطة ناظمها الشعرية والتفاوض حول التراتبيات الاجتماعية داخل الدولة البويهية. ولا يبدو ذلك غريبا في سياقٍ مثل سياق هذه القصيدة؛ فقد أسهم ضعف الخلافة العباسية في إفساح "المجال للتنافس الشرس على الحكم، الشرعية، والمكانة، ومن ثم؛ فتح سوقا لمهارات شاعرٍ مادح يمكن أن يُعطي إطارا للتفوق السياسي العسكري من أسطورة الحكم الشرعي وأيديولوجيته"[١].

ولأن غرض القصيدة الرئيس هو المديح؛ ونظرا لإنشادها (المتوقع) أمام عضد الدولة – وإن لم تصلنا الأخبار التي رافقت ذلك الأداء – فإن ذلك يعني ضمنيا دخولها في سياق طقوس التبادل والمفاوضات الحرجة بين الشاعر والممدوح، وبالتالي اندراجها تحت أنموذج **تبادل الهدايا**، حيث جرت العادة أن يُقدم مديح الخلفاء ومن في حكمهم ضمن طقوس مفاوضة ومراسم احتفالية علنية ذات تقاليد خاصة يراعى فيها إظهار علامات التفوق الاجتماعي للممدوح. وخضوع الشاعر لهذه التقاليد قبل الإنشاد؛ هو اعتراف مسبق للممدوح بالسيادة. والقصيدة المادحة بإعلانها شرعية سلطة الممدوح فإنها أدائيا – ووفقا لمستلزمات المقام ومقتضيات الخطاب – إنما تمنح البيعة والولاء له؛ إذ هي بمنزلة تعهد مُلزم بالولاء "بناءً على مبدأ أن المرء لا يستطيع أن يخدم سيدين في الوقت نفسه"[٢]. وبالإضافة إلى ذلك فإنها بمنزلة الهدية للممدوح الذي عليه أن يستجيب لتحدي إثبات ما قيل عنه في القصيدة عبر مكافأة القائل بجائزة تؤكد جدارته الشعرية، ومكانته بين منافسيه. وبذلك تنجح طقوس التبادل والمفاوضة بين السلطتين السياسية والشعرية[٣].

أما على مستوى استراتيجيات الأداء، فإن **اللعب** هو جوهر القصيدة، ولا أعني مفهومه ما بعد الحداثي المشاغب لقصدية العمل الفني[٤]، وإنما وفقا لهوتسينغا، الذي يقارب الشعر أولا بوصفه ضربا من اللعب الاجتماعي الجاد الذي تتمظهر فيه الأساطير والطقوس، ويقاربه ثانيا انطلاقا من أن وظيفته الإبداعية متأصلة في اللعب نظير ما يشتمل عليه غالبا من عنصر صراعي، ومن لعب بالكلمات بواسطة التلميح، والتورية، والقوالب العروضية، وجرس الألفاظ، ...إلخ[٥]. وكل ذلك متحقق في القصيدة الحالية؛ إذ هي من جهة، طقس مفاوضة جاد ذي مفاعيل اجتماعية وسياسية كما سبق بيان ذلك، وهي من جهة أخرى لعبٌ على المستوى الإبداعي؛ ليس بمعناه العام فحسب، وليس فقط لأن وصف الشطرنج

---

[١] ستيتكيفتش، *القصيدة والسلطة*: ٢٤٢.

[٢] السابق: ٢٧٠.

[٣] انظر شرح ستيتكيفتش لأنموذجي: **(طقس المفاوضة)** وكذلك **(تبادل الهدايا)** على القصيدة العربية الكلاسيكية، وأيضا رفضها للفكرة التقليدية بأن قصيدة المديح هي مجرد متاجرة رخيصة بالفن في: السابق: ٢٤٢ – ٢٤٥.

[٤] انظر للاستزادة مقالة إيهاب حسن بعنوان: "سؤال مابعد الحداثة" في: مصطفى، بدر الدين. *دروب ما بعد الحداثة*، وندسور: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٨م: ٢٦٩ – ٢٨٠.

[٥] انظر لمزيد من التفصيل حول علاقة الشعر باللعب فصل: "اللعب والشعر" في: هوتسينغا، *ديناميكية اللعب*: ٣٣٣ – ٣٧٤.

يستغرق شقها الأعظم، وإنما لأنها تستثمر بفعالية تجلياته وأبعاده من خلال سلسلة من ألعاب التقابل والتشابه والتورية والرمز متعدد المستويات – كما سيأتي تبيان ذلك – لإنجاز غايتها الأدائية. ومع أن القصيدة جاءت دون أخبار تصف إنشادها أو جائزتها؛ إلا إن إشادة الثعالبي السابقة بها – وهو جزء من التقليد الأدبي– [١] دليلٌ على نجاحها في تحقيق تلك الغاية وإنجاز طقس المفاوضة والتبادل؛ إذ محالٌ أن ينجح الثاني دون الأول، أي دون نجاح الطرفين جميعا في إتمام ذلك الطقس. وسآخذ فيما يلي في استعراض ثيمات القصيدة بإيجاز، ثم سأتناول بعد ذلك تحليل أبرز تقنياتها الأدائية.

ثيمات القصيدة:

(الأبيات: ١ – ٥): تعلن القصيدة عبر إيقاعها الذي جاء على بحر الخفيف وتصريع بيتها الأول عن هويتها الشعرية المتمايزة عن سائر النشاطات اليومية؛ مما يهيئ المتلقي لاستقبال أداء فني ذي شروط خاصة. وجريا على التقليد، تفتتح القصيدة بالنسيب وتستهل بشكوى الشاعر قلبه والحديث عنه بصيغة الغائب لتأكيد حالة الانفصال الشعورية بين جوارحه وقلبه. ولتعزيز هذه الحالة، لا يسند الشاعر كلمة: (فؤاد) إلى ياء المتكلم، بل يستهل بضمير الملكية: (لي) متبوعا بها في حال التنكير، تعميقا للتباعد بين الاثنين، فكأنه لا يمتلك قلبا على الحقيقة، إذ لا يخضع لإرادته فيرعوى، وليس هو بقادر على إطفاء لواعجه، وهنا تكمن المفارقة وتتحقق حالة العجز. ويشبه هذا الاستهلال وما فيه من شكوى العجز، ومخالفة الأعضاء لإرادة الشاعر، مطلعا متداولا للشاعر اقتبسه الثعالبي في صدر أحد كتبه:

لي لســـانٌ كأنه لي مُعادي
ليــس يُنبي عن كُنــه ما في فـــؤادي
حكـمَ الله لـي عليـــه فلو
أنصـــفَ قلبي عرفتَ قدرَ ودادي[٢]

وظاهر أن اللسان والقلب في كلا الموضعين لا ينقادان لرغبات صاحبهما. وتكثيفا لهذه الموضوعة، يستحضر الشاعر صورة المدين الذي يعذره غريمه عن الوفاء نظير إعدامه، ويفترض جزافا أن قلبه سيقوم بالمثل لو كان غريما له وأدرك نفاد حيلته، لكن قلبه أشد قسوة من ذلك؛ إذ استمر يصليه شواظ العذاب جهلا منه بالعواقب؛ ومن ثم أضحى مبتلى به، مستسلما له، عاجزا عن تغيير حاله. ولا يلبث الشاعر طويلا حتى يكشف سر ذلك؛ فقد خطفت قلبَه فتاةٌ ناعمة اسمها (ظلوم) فاستعبدته، ثم تحدته أن يثأر ويسترده بحرب يشيب لها رأس الوليد!

(الأبيات: ٦ – ١٨): ثم ينتقل الشاعر بعد ذلك إلى وصف أحداث تلك الحرب – موطن التحدي – مستغلا البعد المسرحي في إيقاع الخفيف[٣]، وسرعان ما يتضح أنها منازلة بين الاثنين في لعبة الشطرنج على حق ملكيه قلبه. ومن ثم يأخذ الشاعر في تصوير نفسه وقد أسلمت قيادها إلى ظلوم تسوقها نحو ميدان المعركة، ثم يشرع بعد ذلك في وصف فساحة ذلك الميدان، وقطع الشطرنج السود والبيض المصطفة كأنها جنود تستعد للالتحام.

---

[١] وكذلك أشاد بها من المحدثين كما سبق: محمد فائز سنكري طرابيشي في: "الشطرنج والنرد في الأدب العربي القديم.": ٣٠٨ – ٣٠٩.

[٢] الثعالبي، أبو منصور. *فقه اللغة*. تحقيق: جمال طلبه، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م: ٣٢.

[٣] انظر: الطيب، عبد الله. *المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها*. ط٣، الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م: ٢٣٨/١.

ويستغرق وصف الترتيب وتعداد جنود المعركة الجزء الأول من الوصف: فكتيبة فرسان الحرب المدافعة عن الشاه: (الرخين والفرسين والفيلين والفرزان) قد انتظمت خلف رجالة: (بيادق) لا تتزحزح عن مواقعها، والفيل الذي قطعت أذناه ونانباه وخرطومه – كما يبدو مظهره المحور آنذاك تحت التأثير الإسلامي المناهض للتصوير[١]– حاضر في المعركة بجانب الفرس الذي يقتحم المضايق ثم لا يلبث أن يعود سالما. ولدى انطلاق شرارة المعركة، يختلط الفرسان ببعضهم كالأسود الضارية، ويحض الفرزان جنوده على التقدم، ويأمر الشاه الرخين بعد ذلك بالهجوم مما يقود إلى انكشاف الشاه ومحاصرته؛ لولا تدخل الفيل الذي شاغل الأعداء بالهجوم فارتدوا عنه. وقد أسفر كل ذلك عن خسارة الشاعر للرخ لكنه ساق الانتصار إليه في الأخير؛ إذ علت حمرة الخجل – كناية عن خسارة المعركة – خدَّ ظلوم فغطت وجهها وأعادت إلى الشاعر قلبه مقرةً بأن حبسه كان عارا ولؤما.

(الأبيات: ١٩ – ٢٢): ثم يتخلص الشاعر بعد ذلك تخلصا حسنا إلى ثيمة المديح معلنا استحالة المقارنة بين عبث خيله في الشطرنج، وبين النهج المستقيم الذي تسلكه خيل عضد الدولة. فعلى ظهور تلك الخيل، قارع الممدوح الدهرَ حتى نال مبتغاه؛ فأباد أعداءه، وأحيا الدين، وبنى ركن الخلافة، وسكن فتن بغداد، وحرر الخليفة المظلوم. وهكذا، فبينا استهجن الشاعر عقد المشابهة بين تحريره قلبه من خاطفته واستعادة السكينة إليه، وبين تحرير الممدوح للخليفة وإعادة الاستقرار إلى بغداد؛ فقد عمق في الآن نفسه من ذلك التشابه؛ إذ عمت السكينة في الحالين وارتفع الظلم.

وكما أسلفتُ سابقا، فإن القصيدة لم ترو كاملة، ولذا فقد تعذر مثلا التتبع الدقيق لنقلات الشطرنج الواردة في القصيدة لاستجلاء ما إذا كان الشاعر يصف إحدى التكتيكات والخطط المشهورة للإطباق على شاه خصمه، وهو أمر غير مستبعد؛ نظير شهرته أولا بالحذق في الشطرنج، ونظير تطور تلك التكتيكات وتدوينها منذ أيام العدلي والصولي[٢]. كذلك ليس لدينا وصف مفصل عن رحى المعركة التي دارت بين عضد الدولة والأتراك؛ مما يحول دون افتراض أن وصف نقلات اللعبة كان محاكاة لأحداثٍ ومناوراتٍ جرت في تلك المعركة – مع أني سأجادل لاحقا بأن وصف اللعبة ينهض بشكل عام معادلا رمزيا لمعركة استنقاذ بغداد وتحرير الخليفة. وأخيرا، فمن المستعبد – وليس من الممتنع – أن تقتصر ثيمة المديح الصريحة على أربعة أبيات فقط. ومع ذلك، فإن انتقائها للرواية من قبل الثعالبي، مع ما فيها من تركيز على إعادة بناء ركن الخلافة، وعودة الخليفة إلى بغداد، دليل على أن جوهرها كامن في إثبات شرعية الممدوح بسبب حمايته للخلافة العباسية.

البنية وطقوس القصيدة العباسية:

وتتماهى ثيمات القصيدة بشكل عام – كما أسلفت – مع طقس البنية الثنائية للقصيدة العباسية: (نسيب + مديح) الذي كان انعكاسا وظيفيا لثنائية: الملك/المجتمع في

[١] انظر مثلا عن تحريم لعبة الشطرنج بالبيادق المصورة: ابن حجر الهيثمي، *كف الرعاع*: ١١٢ – ١١٣. وانظر أيضا عن التحويرات التي طرأت على تماثيل قطع الشطرنج في الحضارة الإسلامية القديمة وأمثلة ذلك: Murray, *A History of Chess*: 188.

[٢] انظر للاستزادة عن تلك التكتيكات الفصلين الرابع عشر والخامس عشر والرسومات المرفقة التي دونها موراي اعتمادا على مخطوطات العدلي والصولي واللجلاج في: Ibid: 234 – 338.

العصر العباسي ذات الجذور الشرقية القديمة. وقد جرت العادة في هذا التقليد – وفقا لشبيرل – أن يمضي مسار القصيدة العام من النقص إلى الكمال، فالنقص تعكسه ثيمات النسيب؛ حيث الشعور بالحاجة والتبرم والشكوى من لدن الشاعر – ممثل المجتمع – وصولا إلى مرحلة الكمال تحت ظل الملك الذي يعوض بقدراته الأسطورية عوز الجميع كما يتجلى ذلك عادة في ثيمات المديح؛ مما يحيل الشكلَ تعبيرا طقسيا عن القيم الأساسية والمثل العليا للدولة في ذلك الوقت[١]. وظاهر أن القصيدة الشطرنجية قد سلكت ذات المسار؛ إذ انتقلت من حالة النقص المبثوثة في ثيمات النسيب: (شكوى الشاعر من خطف قلبه، واضطراب جوارحه جراء ذلك، وعجزه عن تحقيق ما يريد) لتصل إلى حالة الكمال التي يتفيأ ظلالها الشاعر/المجتمع في ثيمات المديح حيث: (عاد الخليفة المظلوم إلى عرشه؛ فاستقرت بغداد، وقام أمر الدين وركن الخلافة).

ولا تعارض هذه الثنائية الأنموذج الثلاثي لطقس العبور الذي طبقته ستيتكيفتش بوصفه بنية مفسرة لثيمات القصيدة العربية القديمة[٢]؛ إذ تتماهى معه بشكل عام تحولاتُ البنى الشعورية في القصيدة الشطرنجية: فسمات الافتقار والعجز المبثوثة في ثيمة الشكوى تحاكي الخصائص العامة لمرحلة الانفصال (separation)؛ حيث ينفصل الشاعر/العابر شعوريا عن واقعه متحسرا على شتات أمره، وافتقاره للإرادة نظير خضوع قلبه لسيادة غيره. والأمر ذاته يصدق على مرحلة إعادة الاندماج (reaggregation) في ثيمات المديح؛ إذ تعود فيها مدينة الشاعر بغداد إلى الخضوع لسيادة عضد الدولة، ويعود إليها الخليفة المظلوم؛ فتزدهر أحوالها، ويُعاد عمران ما انهدم منها. أما المرحلة الهامشية (marginality) – والتي غالبا ما تعكس تحولا في مسار البنية الشعورية في القصيدة؛ مما يجعلها ملائمة أكثر للتطبيق على قسم وصف الرحلة والراحلة في القصيدة القديمة –؛ فقد لاحظت ستيتكيفتش أيضا أن آثار تلك المرحلة غالبا ما تكون محسوسة على شكل (بقايا رحيل) رغم تقلص حضورها العام كبنية شكلية مستقلة داخل القصيدة العباسية[٣]. وليس عسيرا ملاحظة ذلك في القصيدة، وتحديدا في ثيمة الشطرنج الواردة في سياق النسيب؛ إذ تشهد القصيدة تحولا ملحوظا في بنيتها الشعورية حينما يستجمع الشاعر نفسه، ويصمم على التصدي لخطر مغامرة الشطرنج كي يحرر قلبه من يد خاطفته. ومما يعزز ذلك الطبيعة الكامنة في فلسفة لعبة الشطرنج؛ فهي لعبة جادة ذات صرامة قانونية لا يعد الخطأ فيها جزءا من اللعبة ككرة القدم على سبيل المثال[٤]. وهي بالإضافة إلى ذلك تنطوي – بوصفها لعبة تنافسية – عن فكرة الكوناتوس السبينوزي (conatus spinoziste) الذي يعني وفقا لديفلو: إرادةُ الجهد في المحافظة على وجود الكائن وزيادة قدرته على الفعل في وجه خطر المنافس[٥]؛ مما يخلق قدرا من التشابه العام بين هذه

---

[١] انظر تفصيل ذلك في: Sperl, "Islamic Kingship.": 20 – 35. *The Mute Immortals Speak:* للفصل الأول من كتابها: 3 – 54.

[٢] شرحت ستيتكيفتش طقس العبور وآلية تطبيقه على القصيدة القديمة في: ستيتكيفتش، سوزان. "القصيدة العربية وطقوس العبور: دراسة في البنية النموذجية." *مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق*، مج ٦٠، جزء ١، ربيع الثاني ١٤٠٥هـ/ كانون الثاني ١٩٨٥م: ٥٥ – ٨٥. والمقال يكاد يكون ترجمة موجزة

[٣] انظر: ستيتكيفتش، *القصيدة والسلطة*: ١٩٧.

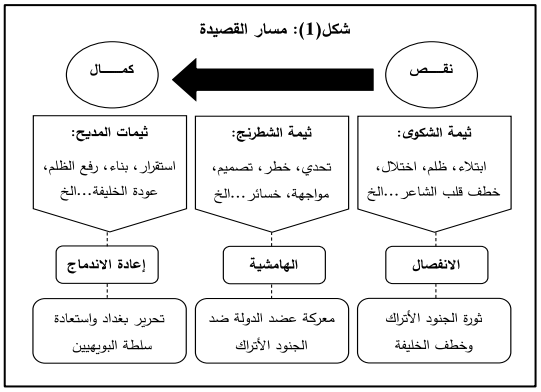
[٤] من ملاحظة عابرة ذكرها المفكر فلوريدي في: فلوريدي، لوتشيانو. *الثورة الرابعة: كيف يعيد الغلاف المعلوماتي تشكيل الواقع الإنساني*. ترجمة: لؤي عبد الحميد السيد، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ٢٠١٧م: ٢٣٢ – ٢٣٣.

[٥] انظر: ديفلو، "المقاربة الفلسفية للعب."

الثيمة وبين سمات المرحلة الهامشية في قسم وصف الرحلة والراحلة – وتحديدا عندما يضع الشاعر هناك إرادته موضع اختبار، ويتصدى للمحافظة على وجوده في وجه خطر المغامرة الكامن في الرحلة سعيا إلى إعادة الاندماج داخل المجتمع.

ومن المهم في هذا السياق ملاحظة أن فكرة التحول في المرحلة الهامشية غالبا ما تؤول وفقا لذلك الأنموذج بوصفها أمارةً على تغيير في الولاء السياسي[١]. وقد سلفت الإشارة في سياق القصيدة إلى أن ثورة الأتراك قد نجحت في بسط سيطرتها على بغداد، وانتزاع اعتراف الخليفة بها قبل أن يتدخل عضد الدولة ويستعيد سيادة البويهيين. ومن ثم، فإن التحولات الشعورية في ثيمات القصيدة تنهض كذلك معادلا رمزيا للتحولات السياسية وتبدلات الولاء التي عصفت ببغداد في تلك الحقبة. فمن جهة، ترمز ثيمة الشكوى في النسيب إلى مرحلة ثورة الأتراك، وما رافق ذلك من ظلم واختلال وخطف للخليفة. ومن جهة ثانية، ترمز ثيمة الشطرنج وانتصار الشاعر بها إلى مرحلة معركة استعادة بغداد وما صاحبها من خطر ومغالبة وخسائر انتهت بانتصار عضد الدولة وفرار الفتكين؛ إذ يرمز الربح في اللعب في كثير من أبعاده الأسطورية إلى قتل الخصم كما يقول كلود ليفي شتراوس[٢]، أو بعبارة أكثر اتصالا مع سياق القصيدة: القضاء على تهديده الراهن. ومن جهة ثالثة، ترمز ثيمة المديح إلى إعادة البناء وعودة الاستقرار ورفع الظلم، أي إلى المرحلة التي تلت تحرير الخليفة وانتصار عضد الدولة. وهكذا، فبالإضافة إلى تعبير القصيدة عبر مسارها وتحولات ثيماتها طقسيا عن البنية الاجتماعية في العصر العباسي، فإنها تجسد كذلك بطريقة رمزية التحول في الولاء السياسي لأهل بغداد من سلطة الأتراك إلى عضد الدولة، كما أنها تتغنى أيضا بنتائج هذا التحول (المبارك) وفقا لنموذج الملكية المقدسة في الشرق القديم؛ حيث يعم الخصب والنماء الأرض ثمرةً للاتحاد المقدس بين السلطة والحاكم الشرعي[٣]. وتسهم الأفعال الكلامية[٤] الواردة في نهاية القصيدة من قبيل: (أباد العدا، قام به الدين وركن الخلافة، استقرت به زلازل بغداد ...إلخ) في إنجاز تلك الغاية، فعلاوة على أن التلفظ بها يمنح البيعة والولاء للممدوح وفقا لمقتضيات الخطاب ومستلزمات المقام، فإنها تقوم أيضا بإنجاز وظيفة الاحتفال باستعادة سيادة البويهيين على بغداد من خلال تعداد ثمراتها (المباركة) على العباد والبلاد؛ مما تؤول معه القصيدة أدائيا لتغدو إعلانا عن شرعية تلك السلطة وتحذيرا من مناكفتها. ويكشف الشكل التالي (رقم ١) المسار الذي اتخذته القصيدة الشطرنجية، والتحولات في بنيتها الشعورية وفقا لطقس العبور:

شكل(1): مسار القصيدة



[١] انظر: ستيتكيفتش، *القصيدة والسلطة*: ١٩٠ – ١٩١.

[٢] انظر: شتراوس، كلود ليفي. *الفكر البري*. ترجمة: نظير جاهل، ط٣، بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م: ٥٥.

[٣] انظر: Sperl, "Islamic Kingship.": 23 – 24.

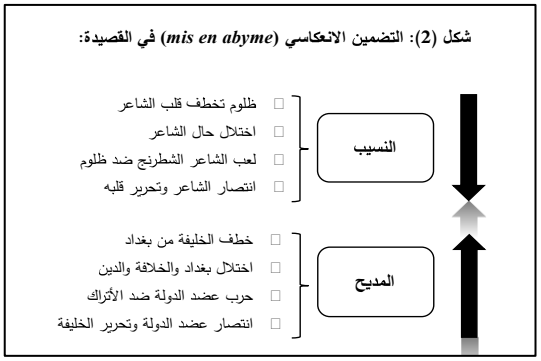
[٤] عن مفهوم الأفعال الكلامية وضوابطها راجع كتاب: أوستن، جون لانجشو. *نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الأشياء بالكلام*. ترجمة: عبد القادر قينيني، الدار البيضاء: دار إفريقيا الشرق، ١٩٩١م.

التضمين الانعكاسي والنموذج العاملي:

وعلى مستوى الثيمات أيضا تكمن أبرز ملامح اللعب الأدائية التي استثمرها الشاعر في بنائية القصيدة؛ وأعني بذلك تقنية التضمين الانعكاسي. ووفقا لدالنباخ، فإن التضمين الانعكاسي تقنية بنائية يُظهر من خلالها أحد عناصر العمل الفني تشابها مع العمل الذي يشتمل عليه[١]، ومن ثم فإنه ضرب من التناص الذاتي الذي يحيل فيه العمل الفني إلى نفسه، ويتجلى من خلاله كمرآة داخلية تعكس الإطار الذي تحتويه؛ فينقلب العمل الفني كله منعكسا في جزء من أجزائه[٢]. ولن يفوت الناظر في بناء القصيدة الشطرنجية أن يلحظ ذلك الانعكاس التناظري بين ثيمة الشطرنج في النسيب، وبين إطار القصيدة بشكل عام؛ إذ تعكس الأولى عبر تقنية التضمين الانعكاسي، ومن خلال وظيفته الاستباقية (prospective)[٣] – بسبب موقعه في مقدمة القصيدة – كامل إطار العمل؛ ومن ثم تُفسِّرُ القصيدة نفسها بنفسها على هذا النحو[٤]. وظاهر في ثيمة الشطرنج التي تنتهي بعودة قلب الشاعر إليه، الانعكاس التام لإطار القصيدة التي تنتهي بطريقة مشابهة يعود فيها الخليفة إلى بغداد؛ الأمر الذي تؤول معه ثيمة الشطرنج لتصبح تلخيصا استباقيا لمسار القصيدة، ومرآة مصغرة تعكس إطارها العام؛ مما يهيئ ذهن المتلقي لاستقبال وتفسير ثيمات المديح من جهة، ويحضه في الوقت نفسه على عقد المقارنة واستخلاص المشابهة بأثر راجع من جهة أخرى.

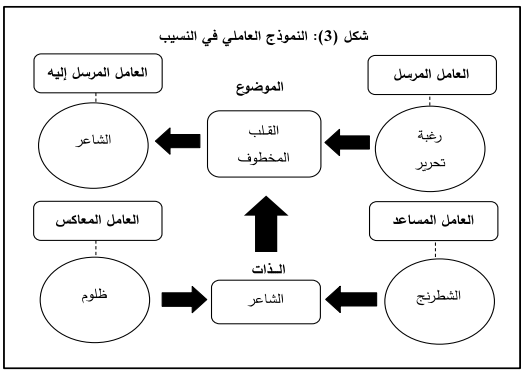
ويعكس الشكل التالي (رقم ٢) البناء التناظري لثيمات النسيب والمديح في القصيدة:

شكل (2): التضمين الانعكاسي (*mis en abyme*) في القصيدة:



ويبدو ظاهرا من خلال هذا التناظر كيف سعى الشاعر عبر تقنية التضمين الانعكاسي إلى خلق حالة من التشابه الفني والتجانس الظاهري (virtual homonymy)[٥] بينه وبين الممدوح بغية تعميق مبدأ المفاوضة بينهما في الدعاوى الشعرية والسياسية. وربما بدا ذلك أكثر وضوحا عند تطبيق نموذج غريماس العاملي[٦] من أجل تحديد البنى الأساسية للتشابه بين الاثنين، حيث يمكن الظفر حينها بهذين الشكلين (رقم ٣، ٤):

شكل (3): النموذج العاملي في النسيب



[١] انظر: Dallenbach, *The Mirror in the Text*: 8.

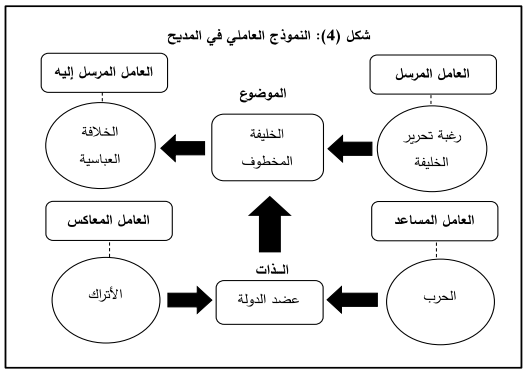
[٢] انظر: القاضي، محمد، وآخرون. معجم *السرديات*. تونس: دار محمد علي للنشر، ٢٠١٠م: ٩٧.

[٣] انظر: Dallenbach, *The Mirror in the Text*: 60.

[٤] انظر: Ibid: 55.

[٥] انظر: Ibid: 46.

[٦] انظر عن ملائمة تطبيق أنموذج غريماس على دراسات الشعر في: لحمداني، "التحليل العاملي الموضوعاتي.": ١٥٦ – ١٨٠. وانظر أيضا تأكيده في ثنايا ذلك على ضرورة لجوء الباحث إلى التأويل (وفق المعطيات النصية) عند تطبيق الأنموذج بسبب الطبيعة الإيحائية للشعر.



شكل (4): النموذج العاملي في المديح

وتتجلى عند المقارنة بين الشكلين لعبة التقابل والتشابه المعقودة بين سردية الاثنين؛ إذ كما نجح الشاعر بواسطة لعبة الحرب المجازية: الشطرنج، في تحرير قلبه المخطوف رغم مقاومة ظلوم، كذلك نجح عضد الدولة عبر الحرب في تحرير الخليفة المخطوف رغم مقاومة الأتراك. ولا يحول أسلوب التشبيه بالمخالفة أو نفي التشبيه: (ولشتان ما بين خيلي في الغي...إلخ) من عقد تلك المقارنة؛ إذ لا يعدو أن يكون ذلك ضربا من اللعب اللغوي الذي يمتنع فيه ظاهرا مجال عقد المشابهة في نفس الوقت الذي تتعزز فيه إمكانيتها. وفضلا عن ذلك، فإن المقارنة بشكل عام – نفيا أو إثباتا – تستدعى شيئا من التشابه بين أطرافها، والطريقة السابقة مألوفة في التضمين الانعكاسي وخصوصا عندما يكون طرفاه على النقيض في سلم التراتبية الاجتماعية[١] كما هو حال الشاعر والممدوح هنا.

وبالإضافة إلى ذلك، وفي السياق نفسه أيضا، فإن تسلية المتلقي تعد إحدى وظائف التضمين الانعكاسي – بوصفه نوعا من أنواع الإحالة الذاتية (Metareference) – كما يقول ويرنر ولف (Werner Wolf)[٢]، وعضد الدولة – بوصفه متلقي القصيدة الأول – يدرك حجم المفارقة الساخرة التي ينطوي عليها عقد الشاعر مشابهة بين محنته مع حبيبته، وسعيه لاسترداد قلبه، وبين محنة الخلافة العباسية وسعي عضد الدولة لاسترداد الخليفة وتحرير بغداد؛ وبالتالي فإنه يدرك الجانب الفكه فيها، في الوقت نفسه الذي يدرك غاياتها الأدائية التي تقود أخيرا إلى خضوع الشاعر (ممثل المجتمع) لسلطان الممدوح وإعلان شرعيته؛ بسبب استحالة المقارنة بين ثمرة جهد الاثنين.

ولا يفوت في هذا السياق أيضا التنويه بدلالة تلاعب الشاعر بصيغتي: (ظلوم – ومظلوم) وما فيهما من تجانس لفظي وتقابل معنوي تعزز لعبة التشابه بين أجزاء القصيدة، وتدعم غاياتها الأدائية. وكما هو ظاهر في النسيب، فإن الشاعر لا يختار اسم صاحبته جزافا، بل ينتقي من الأسماء التقليدية واحدا مشتقا من مادة (ظلم) بصيغة المبالغة استنكارا لغصبها قلبه. وهكذا؛ تقود سيميائية الاسم على مستوى الرمز إلى استشناع ظلم الجنود الأتراك عند خطفهم الخليفة؛ إذ يرمز قلب الشاعر إلى مكان الخليفة من بغداد. وفي المقابل، تكون عودة الخليفة المظلوم انتصارا للشرعية ورفعا للظلم.

ثنائية الشطرنج والنرد: قراءة تداولية:

لا يخالط القارئ شك في أن وصف لعبة الشطرنج الوارد في ثيمات النسيب هو محور الأداء في القصيدة الشطرنجية؛ ولهذا السبب ربما نالت شهرتها في التقليد الأدبي. وقد ألمحت سابقا إلى مقاربة هوتسنغا حول

---

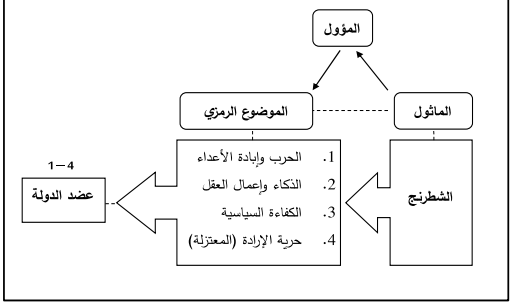
[١] انظر:

Wolf, Werner. "Metareference across Media: The concept, its Transmedial Potentials and Problems, Main forms and function." *Metareference across Media: Theory and Case Studies*, ed. Werner Wolf, Amsterdam: Rodopi, 2009: 56 – 57.

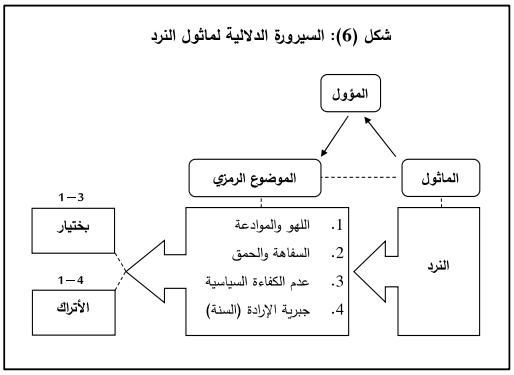
[٢] انظر: Ibid: 67 – 68.

اللعب وأن مفهومه بشكل عام – وإن غلب عليه في الظاهر عنصر المرح – إلا إن عمقه ينطوي عن أغراض جدية يقطف المشاركون فيه ثمرتها على المستوى الاجتماعي والجمالي[١]. ومن ثم فإن القصيدة المادحة تظل أداء طقسيا جادا ذا مفاعيل خطرة وإن توسلت باللعب لإنجاز غاياتها الاستراتيجية. وتماهيا مع ذلك، ومن أجل تحليل أوفى للمفاعيل الأدائية للقصيدة الشطرنجية؛ فإني أقترح قراءة سيميائية لمفهوم الشطرنج الوارد في ثيمات النسيب، وكذلك لمفهوم النرد؛ بسبب ما ينطوي عليه من قيمة معاكسة عند المقابلة داخل النسق الثقافي، وفقا لمسار السيميوزيس (semiosis) عند بورس[٢] – مع الإقرار بالأبعاد الاحتمالية التي غالبا ما تأخذها أحكام التسنين[٣]–؛ بوصف كل منهما ماثولا تعزز أبعاده التداولية مجتمعة أدائية المديح في القصيدة. وتجاوزا للموضوع المباشر الذي يحيلان إليه، وبالاستعانة بما سبق عرضه في التمهيد من سنن التعرف على رمزية اللعبتين وفق فرضية الموسوعة الضابطة، وافتراضا كذلك لمبدأ التعاون التأويلي من قبل المتلقي طبقا لسياقات المقام؛ تبدو السيرورة الدلالية للعبتين على نحو ما يظهر في هذين الشكلين (رقم ٥، ٦):

شكل (5): السيرورة الدلالية لماثول الشطرنج



شكل (6): السيرورة الدلالية لماثول النرد



وكما هو واضح أعلاه، تقوم السيرورة الدلالية لكل ماثول بإنتاج مجموعة من الأنساق الرمزية التي تحقق بنفسها أو عبر التقابل مع الماثول الآخر عدة أغراض أدائية:

فعلى مستوى ماثول الشطرنج، وفي سياق طقس المفاوضة من قبل الشاعر، تقوم الشطرنج بكل ما توحي به من ظلال إعمال العقل والحيلة وبذل الجهد مقام استعراض الشاعر لمواهبه الفنية وجدارته الشعرية أمام الممدوح. وإذا صدق القارئ خبر الصولي المشهور مع الخليفة المكتفي (ح: ٢٨٩ – ٢٩٥هـ)[٤] – ولا شيء في الحقيقة يستدعي التشكيك به –؛ فإنه يستنتج أن لعبة الشطرنج في العصر العباسي كانت وسيلة ناجعة للتنافس بين العامة من أجل الدخول إلى مجالس النخبة واستعراض مواهبهم؛ ومن ثم التفاوض على مكانتهم داخل الهرمية الاجتماعية. ومثلما أخذ الصولي في ذلك الخبر مكان الماوردي (ت: ق. ٤هـ)؛ كذلك أخذ الرازي

[١] انظر: هوتسينغا، *ديناميكية اللعب*: 340 – 341.

[٢] انظر شرح حقل السميوز وسيرورته المنتجة للدلالة في: بنكراد، *السيميائيات والتأويل*: ٧١ – ١٠٥.

[٣] انظر: إيكو، *السيميائية وفلسفة اللغة*: ٩٥ – ٩٨.

[٤] انظر الخبر في: المسعودي، *مروج الذهب*: ٤/٣٢٤.

(ت: ق. ٣ هـ) قبله مكان العدلي في مجلس الخليفة[١]. وتفصح بعض الملاحظات المتصلة باللعبة داخل نسق الثقافة العربية أن الشطرنج كانت في الأصل – وقبل انحطاطها على يد العامة – حصرا على علية القوم[٢]، وبالتالي عدها بعضهم شرطا من شروط منادمة الملوك[٣]. وليس عضد الدولة بدعا من ذلك؛ إذ يذكر ابن النديم (ت: ٣٨٤هـ) عن اللجلاج انتجاعه بلاط عضد الدولة في شيراز[٤]، ولا يعرف عن اللجلاج سوى البراعة والتأليف في الشطرنج؛ مما يدل على احتفاء بلاط الممدوح باللعبة. وقد سلفت الإشارة إلى حذق الشاعر بالشطرنج عند استعراض ما رشح من سيرته؛ ومن ثم فإن طقس مفاوضته للممدوح لا يتم فقط من خلال استعراض قدراته الشعرية في إعلان شرعية الحاكم، وإنما أيضا من خلال استعراض مهارته وخبرته في لعبةٍ تمنح الحظوة والمكانة عند الكبراء. وهكذا، تظهر الشطرنج في القصيدة بوصفها سياقا تفاوضيا أعيد إنشاؤه داخل القصيدة، مما يجعلها تجسيدا رمزيا للمنافسة الطقسية بين الشعراء والرعاة حول المكانة الاجتماعية وشرعية الشعر والسياسة. ومن ثم، وكما انتصر الشاعر في منافسة الشطرنج، مما ينهض معادلا لبراعته الشعرية من جهة، ومهارته وحذقه في لعبة الشطرنج من جهة أخرى؛ فإن على الممدوح – بمقتضى طقس تبادل الهدايا أولا، وبمقتضى مبدأ العدالة التي يعتنقه بوصفه منتميا إلى المعتزلة الذين ترمز إليهم لعبة الشطرنج – أن يكافئه على ذلك، أي على القصيدة وبالتالي، فإن عليه أن يتمم طقس التبادل ويمنح الشاعر ما يستحقه من حظوة ومكانة وجائزة.

أما على مستوى طرف المفاوضة الآخر(الممدوح)؛ فإن توسل الشاعر أولا بلعبة ترمز إلى الحيلة وإعمال العقل وحسن التدبير في السلم والحرب لعقد مقارنة بينه وبين الممدوح، يعد بحد ذاته إعلاء بشكل عام من الكفاءة السياسية للأخير، وبالتالي تشريع لسلطته في ذلك السياق المضطرب. أما بشكل خاص، فإن ماثول الشطرنج يرمز لحرب الممدوح على الأتراك وانتصاره عليهم، وتحرير بغداد والخليفة؛ مما يعزز شرعيته بوصفه ضامنا لسلطان الخلافة العباسية من جهة، ومنقذا لسلطان البويهيين على بغداد من جهة أخرى.

كذلك فإن رمزية الشطرنج للإرادة الحرة والقضاء على الخصوم تنهض معادلا لصلابة عزيمة الممدوح وظفره بغاياته بغض النظر عن تقلبات الحظ أو تمترس الأعداء؛ مما يسبغ عليه بعدا أسطوريا وقدرة خارقة تمكنه من إخضاع القدر: (قارع الدهر فوقها...إلخ). وبالتالي، تغازل القصيدة من بعيد الصورة التي أحب عضد الدولة نشرها عن نفسه بأنه "غلاب القدر" وليس صنيعة له؛ ومن ثم، لا مفر من الخضوع لسيادته!

وبالإضافة إلى ذلك، فإن وصف الشطرنج في القصيدة وسرد تكتيكاتها ونقلات لاعبيها دليل على الاحتفاء بهذه اللعبة وتقديرها لدى بلاط الحاكم الذي يراعي سياقها الثقافي، ويستثمر بالضرورة أبعادها الرمزية على المستوى السياسي. وقد سلفت الإشارة إلى ما في الشطرنج من

---

[١] ينقل ذلك الخبر موراي عن مخطوط الصولي، انظر: Murray, *A History of Chess*: 170.

[٢] انظر: العسكري، أبو هلال. *كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر*. تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م: ١٣٩.

[٣] انظر: الجاحظ، أبو عثمان. *كتاب التاج في أخلاق الملوك*. تحقيق: أحمد زكي باشا، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩١٤م: ٧٠.

[٤] انظر: ابن النديم، *كتاب الفهرست*: ١/٤٨٠ – ٤٨١.

رمزية لعقيدة المعتزلة التي رفع شعارها عضد الدولة. ويبدو ظاهرا في ثيمات النسيب أن نجاح الشاعر في استرداد قلبه من صاحبته إنما كان بواسطة انتقاله من حال الخضوع والتسليم (الجبر) إلى حال المقاومة والمدافعة عبر لعبة الشطرنج؛ أي إن انتصاره إنما حدث بواسطة لعبة ترمز وفق التسنين الثقافي إلى الاعتزال والإرادة الحرة. وبناء على ذلك، وعند الوصول إلى أقصى طرف المشابهة، فإن انتصار عضد الدولة على (المُجَبِّرة) الأتراك يغدو مردودا كذلك إلى عقيدته (المنصورة)؛ الأمر الذي تؤول معه لعبة الشطرنج في القصيدة لتصبح تجسيدا رمزيا وتشريعا إيديولوجيا لمذهب الاعتزال.

ومع ذلك فإن الشاعر سني كما يوحي بذلك اسمه الأول[١]، والخلافة العباسية هي خلافة سنية تقليديا، وربما تساءل المرء عن المغزى من وراء ذلك؟ والجواب أن ذلك إنما يأتي في سياق طقوس المفاوضة على المكانة السياسية والاجتماعية في تلك الفترة. فأن تكون سنيا في العهد البويهي، يعني أن يكون الاعتزال أهونَ عليك من التشيع الذي أثمر دعمه على حساب الطوائف الأخرى – قبل مجيء عضد الدولة – بثورة الأتراك وسلسة الاحتقانات الطائفية في بغداد. وفضلا عن ذلك، فإن عقيدة التشيع في الإمامة تمثل خطرا سياسيا على دعوى شرعية الخلافة العباسية، حصن السنة الأخير. وخلافا للتشيع، يبدو الاعتزال مذهبا جامعا لطوائف المسلمين كما سلفت الإشارة[٢]، وهو بالإضافة إلى ذلك صديق تاريخي للعباسيين[٣]. وبالتالي؛ فإن إسباغ الشرعية عليه يضمن مكانا لسنة بغداد داخل الهرمية الاجتماعية للدولة البويهية. ويبرهن تمحور المديح حول بناء عضد الدولة لركن الخلافة المهدوم وعودة الخليفة المظلوم، أي حول إنقاذه الخلافة العباسية (السنية) وجاهة هذا التأويل؛ حيث يستمد البويهيون شرعيتهم السياسية فقط تحت مظلة الخلافة العباسية، في حين يستمد الاعتزال شرعيته فقط بوصفه راية جامعة لأنصار الخلافة. وهكذا، فإن مسلك التنويه بالاعتزال هو بمنزلة المشترك الثقافي أو جواز العبور لأهل السنة في بلاط الحكام البويهيين الشيعة دونما مساس بشرعية الخلافة العباسية.

وفي مقابل رمزية الشطرنج السابقة إلى الحيلة وإعمال العقل، يرمز النرد إلى العكس من ذلك؛ إذ إن مناطه معقود على البخت لا الحيلة، ومن ثم غدا – كما أسلفت – رمزا للسفاهة والموادعة واللهو المجرد من الغرض. وقد رجحتُ فيما سبق أن القصيدة إنما نظمت بعد دخول عضد الدولة الأول إلى بغداد، أي في الفترة التي أعقبت انتصاره على الأتراك، وتنحيته ابن عمه بختيار عن حكم بغداد لولا تدخل ركن الدولة. وقد مرت من قبل كذلك الأبياتُ التي تحث عضد الدولة على إنقاذ ملك بغداد بعد أن ضيعها لهج بختيار بالنرد. ومن ثم، فإن الاحتفاء بالشطرنج في القصيدة هو طعن غير مباشر في أهلية

[١] بالإضافة إلى إن اسم الشاعر (عمر) وهو اسم سني بامتياز؛ فإن شعره المحفوظ في اليتيمة يخلو من آثار التشيع التي تتردد في أشعار الشيعة كالحديث عن الإمامة أو الولاية...إلخ. ولأن أخباره أيضا لا تصرح بمذهبه؛ فقد استأنست بقاعدة: (الدليل عدم الدليل).

[٢] راجع الحديث في المدخل عن عدم اتخاذ المعتزلة موقفا صريحا أو موحدا من الإمامة والصحابة الأوائل، وبالتالي فإنهم يتخلصون من أبرز أسباب الاحتقان بين الشيعة والسنة. والتفسير هنا من قبيل البرغماتية السياسية ولا علاقة له بتفضيل مذهب على آخر.

[٣] انظر: أمين، *ضحى الإسلام*: ٣/٩٠ – ٩٦.

بختيار لحكم بغداد[١]، أي إنه جزء من صراع الشرعيات السياسي داخل البيت البويهي بواسطة رموز اللعبتين؛ إذ بينما يرمز الشطرنج للذكاء والحيلة وحسن التدبير – وهي صفات يجب أن تتوافر في الحاكم –؛ يرمز النرد في المقابل للحمق وعدم الكفاءة السياسية، الأمر الذي يعزز في الأخير من دعاوى عضد الدولة ضد منافسيه.

وظاهر مما سبق كيف أسهم ثراء ماثول الشطرنج بكل سيروراته الدلالية وبكل تناقضاته مع الأنساق الرمزية للنرد في إنجاز الغايات الأدائية للقصيدة الشطرنجية. فمن جهة، تعاضدت السيرورتان الدلاليتان للعبتين كي تمنح شرعية سياسية لسلطة الممدوح تحت مظلة الخلافة العباسية وسط تنافس محموم بين شرعيات تلك الحقبة. ومن جهة أخرى عززت أبعاد ذلك التداولية موقف الشاعر التفاوضي على مكانته – ومكانة الجماعة – داخل المجتمع البويهي.

اللعب بوصفه اعتذارا:

وفيما يتصل بالنقطة الأخيرة، لابد من التنويه بغاية تفاوضية أخرى مسكوت عنها لكنها تبدو من مقتضيات الخطاب داخل القصيدة. فمن وجهة نظري، لا تقتصر ألعاب الشاعر الفنية التي نوقشت في التحليل على تلبية مقاصدها الجمالية فقط، بل تقوم في الوقت نفسه بإضفاء أجواءٍ من المرح المقصود على القصيدة تلائم ما أظنه غاية اعتذارية لها ضمن سياقات التفاوض. فعن طريق ألعاب التقابل والتشابه والرمز وغيرها من التقنيات التي استخدمها الشاعر من أجل التورية عن صخب الأحداث السياسية التي شكلت سياق القصيدة، ومن خلال تحاشيه تسمية المناوئين لعضد الدولة أو تقديم هجاء صريح لهم داخل النص؛ يسعى الشاعر إلى التهوين من انتفاضة بغداد في وجه البويهيين، وتلطيف أجواء الاحتقان السياسي، وتقديم اعتذار غير مباشر لعضد الدولة تحاشيا لبطشه بالثائرين (السنة). ولعل أبرز ما يعضد ذلك، تورية الشاعر عن ثورة بغداد وتجسيدها رمزيا كأنها مجرد لعبة غرامية بين عاشقين حول رقعة شطرنج! إذ أصبح الأمر برمته – نتيجة لذلك – ضربا من اللعب الموقوت المنضوي تحت قانون التعاقد اللعبي. ومثلما يستدعي ذلك القانون العام من اللاعب في البدء أن يُسقط قوانين المجتمع كي يخضع لقوانين اللعب؛ لا تلبث قوانين المجتمع وشرعيتها أن تعود إليه بمجرد انتهاء وقت اللعب[٢]. وبالتالي، فإن ما حدث من الثورة لا يعدو أن يكون مجرد لعبة انتهى وقتها، وها هي الأشياء الآن وقد استعادت نظامها في بغداد على يد عضد الدولة! وقد أسلفتُ – توقعا – وقت إنشاد القصيدة وأنها نظمت وسط أجواء اعتذارية شارك فيها مجموعة الشعراء يلتمسون فيها العفو عن ثوار بغداد، ومن أولئك كان الشاعر ابن الحجاج (ت: ٣٩١هـ) الذي روى له المؤرخون قصيدة يستعطف فيها عضد الدولة جاء فيها:

يَا أيها الملكُ الرؤوفُ الْمُنـــعمُ
ارْحَـــمْ فمثلك من يرق وَيرْحَمُ
مولَايَ وصفك كَانَ يعظم عندنَا
فالآن أنـت أجَـلُّ مِنْهُ وَأعظـمُ
بَغْدَاد كَـانَت جنَّـــةً مسكونة
فِيمَا مضى فالآن فَهِيَ جَهَنَّم[٣]

[١] ويصدق ذلك أيضا على الأتراك الذين مازالوا يشكلون خطرا على الممدوح بعد انسحابهم إلى دمشق من حيث كون النرد رمزا ثقافيا لمعتقدهم.

[٢] انظر: ديفلو، "المقاربة الفلسفية للعب."

[٣] الهمذاني، "تكملة تاريخ الطبري.": ٤٣٧/١١.

وبذلك تنجز القصيدة الشطرنجية غاية تفاوضية أخرى تضاف إلى ما سبق عرضه في التحليل.

الشطرنج والقصيدة: ثنائية اللعب والتفاوض:

ولعل ما سبق أيضا يكشف بوضوح حساسية السياق والخيط الرفيع الذي سار عليه الشاعر في سبيل مفاوضات علاقات السلطة المعقدة في تلك الحقبة؛ فوسط سياق مكتظ بالتنافس العرقي بين العسكر: (أتراك – ديلم)، وبالتنافس الطائفي بين عامة بغداد: (شيعة – سنة)، وبالتنافس السياسي داخل وخارج البيت البويهي: (عضد الدولة – بختيار – سبكتكين)؛ ووسط سياق مكتظ أيضا بالتنافس السيميائي على شارات السيادة: (عضد الدولة – عز الدولة – نصير الدولة)، وعلى رمزية الألعاب: (شطرنج – نرد)؛ ينجح الشاعر بمهارة فائقة في التسلل داخل الدهاليز الضيقة لأقبية العرق والطائفة لينسج خيوط العلاقة السياسية مع الطرف المنتصر بما يخدم مصالحه ومصالح جماعته. وكما يراوغ لاعب الشطرنج بيادق خصمه في مربعات الدست بغية الحفاظ على شاهه مضحيا في سبيل ذلك أحيانا ببعض القطع الثمينة استجابة لنصيحة الصولي: "وإن حصرتَ شاهه وتحققتَ غُلبه بإطعامه بعض دوابك فلا تبخل عليه، واسمح بها للوصول إلى مقصودك... وربما كان في بعض البذل الظفر [و] الغلبة"[١]، يضطر الشاعر هنا – مثلما ضحى بالرخ في القصيدة من أجل حماية شاهه – إلى أن يضحي بالأتراك (إخوان المذهب) وببختيار (الجواد الخاسر سياسيا) بغية الوصول إلى مقصوده باستمرار الخلافة العباسية وضمان نفوذ الطائفة! ومع ذلك، فإن تلك التضحية لا تقطع الحبال تماما مع الأتراك الذين انسحبوا إلى دمشق ومازالوا يشكلون خطرا على عضد الدولة[٢]، وتحاشيا لذلك؛ لا يعمد الشاعر إلى تسميتهم أو هجاءهم هجاء مباشرا، وإنما يستعمل الرمز – وهذا سبب آخر –؛ إذ ربما كانت الكرة لهم فلا يخسر بذلك أوراقه كاملة! وأخيرا، فمثلما يجب على لاعب الشطرنج إذا رأى فرصة أن ينتهزها[٣]، يهتبل الشاعر أيضا فرصة عناية البويهيين بالاعتزال ويتخذ من ذلك سبيلا إلى مفاوضتهم على المكانة الاجتماعية في تلك الحقبة.

خاتمة:

ومن خلال كل ما سبق، تتجلى أهمية القصيدة الفنية وسبب إشادة الثعالبي بها؛ إذ هي مثالٌ لما يمكن أن تنجزه المفاعيل الأدائية لقصيدة المديح ضمن طقس المفاوضة والتبادل بين الشعراء والحكام بعيدا عن نظرة التكسب التي حجبت ملامح الإبداع في شعر المديح الكلاسيكي. وقد أظهر التحليل السابق كيف نجحت القصيدة الشطرنجية عبر تقنياتها الأدائية، ووسط سياق بالغ الحرج سياسيا واجتماعيا وطائفيا، في إعلان شرعية سلطة الممدوح، وفي التفاوض معه كذلك حول الهرمية الاجتماعية والسياسية لذلك العصر. كما كشف التحليل بالإضافة إلى ذلك أيضا عن براعة الشاعر في اتكائه على عنصر اللعب مفهوما وتقنية، لاسيما استثماره للعبة الشطرنج بوصفها شفرة ثقافية، ورمزا متعدد المستويات

[١] ابن أبي حجلة، *أنموذج القتال*: ٥٢، ٥٥، (نقلا عن رسالة للصولي).

[٢] انظر عن انسحاب الفتكين – مع ملاحظة ما يشوب ضبط اسمه من اضطراب فأحيانا يكتب: هفتكين، وأحيانا: أفتكين – مع الأتراك وإعادة تموضعه في دمشق وأخبار حروبه وتحالفاته المعقدة مع الفاطميين والقرامطة والحمدانيين وعضد الدولة في: ابن الأثير، *الكامل*: ٣٣٣/٧ – ٣٣٧؛ الذهبي، *سير أعلام النبلاء*: ١٦/ ٣٠٧– ٣٠٨.

[٣] انظر: ابن أبي حجلة، *أنموذج القتال*: ٥٢، (نقلا عن رسالة للصولي).

يخدم أدائية القصيدة وغاياتها الجادة في التفاوض. وأيا يكن الأمر، فإن أسهم هذا التحليل في إلقاء بعض الضوء على إحدى ثيمات اللعب في الشعر العربي واستكناه شيء من إمكاناتها الأدائية ضمن غرضية المديح؛ فلا زال هناك الكثير من نظائرها المبثوثة في الشعر العربي والتي لا تنتظر من الباحثين مجرد التوقف عند حدودها الدنيا، بل تتوقع منهم الغوص والتنقيب في أنساقها الثقافية لاستجلاء وظائفها الفنية. أقول ذلك كي لا نغمط إبداعية النصوص، ولا نحد أيضا من قدرة النقد على التحليل.

المراجع العربية:

الآجري، أبوبكر بن محمد بن الحسين. *تحريم النرد والشطرنج والملاهي*. تحقيق: محمد سعيد إدريس، الرياض: رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

ابن الأثير، عز الدين. *الكامل في التاريخ*. تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠١٢م.

ابن أحمد، القاضي عبد الجبار. *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين*. تحقيق: فؤاد سيد، بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، دار الفارابي، ١٤٣٩هـ/٢٠١٧م.

أمين، أحمد:

ضحى الإسلام. ط١٠، بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت.

ظهر الإسلام. ط ٥، بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت.

الأندلسي، أبو القاسم صاعد. *طبقات الأمم*. تحقيق.: لويس شيخو، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2016م.

أوستن، جون لانجشو. *نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الأشياء بالكلام*. ترجمة: عبد القادر قينيني، الدار البيضاء: دار إفريقيا الشرق، ١٩٩١م.

إيكو، أمبرتو. *السيميائية وفلسفة اللغة*. ترجمة: أحمد الصمعي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005م.

بارت، رولان. *س/ز*. ترجمة: محمد بن الرافه البكري، بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2016م.

بنگراد، سعيد:

السيمائيات والتأويل: مدخل لسميائيات ش. س. بورس. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005م.

السيميائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها. ط 3، اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2012م.

التوحيدي، أبو حيان:

أخلاق الوزيرين: "مثالب الوزيرين الصاحب ابن عباد وابن العميد". تحقيق: محمد تاويت الطنجي، بيروت: دار صادر، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

الإمتاع والمؤانسة. تحقيق: أحمد أمين، وأحمد الزين، القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، ٢٠١٨م.

ابن تيمية، أحمد. *مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية*. جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، المدينة المنورة: مجمع الملك

فهد لطباعة المصحف الشريف، 1425هـ/2004م.

الثعالبي النيسابوري، أبو منصور عبد الملك:

الإعجاز والإيجاز. تحقيق: إبراهيم صالح، دمشق: دار البشائر، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

التمثيل والمحاضرة. تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣م.

الظرائف واللطائف والبواقيت في بعض المواقيت. جمع: أبو نصر المقدسي، تحقيق: ناصر محمدي محمد جاد، القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

فقه اللغة. تحقيق: جمال طلبه. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

لباب الآداب. تحقيق: أحمد حسن بسج، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر. تحقيق: مفيد محمد قميحه، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر:

رسائل الجاحظ. تحقيق: عبد السلام هارون، مصر: مكتبة الخانجي، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

كتاب التاج في أخلاق الملوك. تحقيق: أحمد زكي باشا، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩١٤م.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. *المنتظم في تاريخ الملوك والأمم*. تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ/1995م.

ابن أبي حجلة التلمساني، شهاب الدين أحمد بن يحيى. *أنموذج القتال في نقل العوال*. تقديم وتحقيق: معجب العدواني، عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2012م.

الحكيم، أبو زكريا يحيى بن إبراهيم. *نزهة أرباب العقول في الشطرنج المنقول*. تحقيق: معجب العدواني، عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2012م.

الحموي، ياقوت. *معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب*. تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993م.

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد. *معالم السنن: شرح سنن أبي داود*. تحقيق: سعد نجدت عمر وشعبان العودة، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1433هـ – 2012م.

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد. *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*. تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1978م.

ابن أبي الدنيا، أبوبكر. *ذم الملاهي*. تحقيق: عمرو عبد المنعم سليم، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤١٦هـ.

دي بور، ت. ج. *تاريخ الفلسفة في الإسلام*. ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، ط ٥، بيروت: دار النهضة العلمية، ١٩٨١م.

ديفلو، كولاس. "المقاربة الفلسفية للعب." ترجمة: عبد الوهاب البراهمي، *مجلة حكمة*، 2022/8/23م، https://hekmah.org/المقاربة-الفلسفية-للعب/.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. *سير أعلام النبلاء*. تحقيق: أكرم البوشي، إشراف: شعيب الأرناؤوط، ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

الرباعي، عبد القادر أحمد. "جهود استشراقية معاصرة في قراءة الشعر العربي القديم (٢)." *مجلة العرب*، مج٤١، جزء3 – 4، رمضان وشوال 1426هـ: ١٨٣ – ٢٠٨.

ستيتكيفتش، سوزان بينكيني:

القصيدة والسلطة: الأسطورة، الجنوسة، والمراسم في القصيدة العربية الكلاسيكية. ترجمة وتقديم: حسن البنا عز الدين، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010م.

"القصيدة العربية وطقوس العبور: دراسة في البنية النموذجية." *مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق*، مج ٦٠، جزء ١، ربيع الثاني ١٤٠٥هـ/ كانون الثاني ١٩٨٥م: ٥٥ – ٨٥.

السخاوي، شمس الدين. *عمدة المحتج في حكم الشطرنج*. تحقيق: أسامة الحريري ونذير كعكة، دمشق: دار النوادر، 1428هـ/2007م.

سزگين، فؤاد. *تاريخ التراث العربي: المجلد الثاني: الشعر إلى حوالي سنة ٤٣٠هـ*. ترجمة: عرفة مصطفى، الرياض: مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

شترواس، كلود ليفي. *الفكر البري*. ترجمة: نظير جاهل، ط٣، بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

الصابئ، أبو الحسين هلال بن محسن. *رسوم دار الخلافة*. تحقيق: ميخائيل عواد، ط٢، بيروت: دار الرائد العربي، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. *الغيث المنسجم في شرح لامية العجم*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1395هـ/1975م.

طرابيشي، محمد فائز سنكري. "الشطرنج والنرد في الأدب العربي القديم." *مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق*، مج 65، جزء 2، رمضان 1410هـ/ أبريل 1990م: 280 – 333.

الطيب، عبد الله. *المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها*. ط٣، الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

العسكري، أبو هلال:

الفروق في اللغة. تحقيق: جمال عبد الغني مدغمش، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1422هـ/ 2002م.

كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر. تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

فرحان، فرحان محمد. "شعر أبي القاسم الزعفراني وطائفه من نصوصه النثرية (جمع وتحقيق ودراسة)." *مجلة العلوم الإسلامية*، مج 3، عدد 30، آذار 2022م: 105 – 131.

فلوريدي، لوتشيانو. *الثورة الرابعة: كيف يعيد الغلاف المعلوماتي تشكيل الواقع الإنساني*. ترجمة: لؤي عبدا لحميد السيد، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ٢٠١٧م.

الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. *القاموس المحيط*. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط 8، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1426هـ/ 2005م.

القاضي، محمد، وآخرون. *معجم السرديات*. تونس: دار محمد علي للنشر، ٢٠١٠م.

القفطي، جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف. *إخبار العلماء بأخبار الحكماء*. تحقيق: عبد المجيد دياب، الكويت: مكتبة ابن قتيبة، د. ت.

القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي. *صبح الأعشى في صناعة الإنشاء*. ط3، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1431هـ/2010م.

ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر. *البداية والنهاية*. تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، الجيزة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

لحمداني، حميد. "التحليل العاملي الموضوعاتي: نموذج شعري." *مجلة علامات في النقد*، مج 7، جزء 27، ذو القعدة 1418هـ/ مارس 1998م: 156 – 180.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. *الحاوي الكبير: في فقه مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه وهو شرح مختصر المزني*. تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، 1414هـ – 1994م.

محمود، خضر موسى محمد. *الشطرنج والنرد في الأدب العربي*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2011م.

ابن المستوفى، شرف الدين أبو البركات الإربلي. *تاريخ إربل: المسمى نباهة البلد الخامل بمن ورده من الأماثل*. تحقيق: سامي سيد خماس الصقار، بغداد: دار الرشيد للنشر، منشورات وزارة الثقافة والإعلام– الجمهورية العراقية، ١٩٨٠م.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. *مروج الذهب ومعادن الجوهر*. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط٢، بيروت: دار المعرفة، 1368هـ/1948م.

مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. *تجارب الأمم وتعاقب الهمم*. تحقيق: سيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ/2003م.

مصطفى، بدر الدين. *دروب ما بعد الحداثة*، وندسور: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٨م.

مقدادي، زياد محمد. "تلقي سوزان ستيتكيفتش للأدب العربي القديم: دراسة وصفية لنماذج مختارة." *مجلة الآداب*، ع135، كانون الأول2020م/1442هـ: 69–90.

المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي. *المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار*. تحقيق: محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٧م.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق. *كتاب الفهرست*. تحقيق: أيمن فؤاد سيد، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 1430هـ / 2009م.

ابن الهبارية، أبو يعلى. *الصادح والباغم*. تحقيق: التيجاني سعيد محمود، بيروت: دار الكتب العلمية، 1439هـ/2018م.

الهمذاني، محمد بن عبد الملك. "تكملة تاريخ الطبري." *ذيول تاريخ الطبري*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط4، القاهرة: دار المعارف، 2019م.

هوتسينغا، يوهان. *ديناميكية اللعب في الحضارات والثقافات الإنسانية*. ترجمة: صديق محمد جوهر، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011م.

الهيثمي، ابن حجر شهاب الدين أحمد بن محمد:
كف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع. تحقيق: عادل عبد المنعم أبو العباس، القاهرة: مكتبة القرآن، 1409هـ/ 1989م.
تحفة المحتاج بشرح المنهاج. (المطبوع ضمن) *حواشي تحفة المحتاج بشرح المنهاج*. عبد الحميد الشرواني وابن قاسم العبادي، مصر: المطبعة التجارية الكبرى، 1357هـ/ 1938م.
ياكبسون، رومان. *قضايا الشعرية*. ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1988م.
اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. *تاريخ اليعقوبي*. تحقيق: عبد الأمير مهنا، بيروت: شركة الأعلمي للمطبوعات، 1431هـ/2010م.

المراجع الإنجليزية:

Dällenbach, Lucien. *The Mirror in the Text* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, ١989).

Murray, H. J. R. *A History of Chess.* Oxford: Oxford University Press, ١٩١٣.

Pratt, Mary Louisw. *Toward A Speech Act Theory of Literary Discourse.* Bloomington, IN: Indiana University Press, ١977.

Sperl, Stefan. "Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry in the Early 9th century." *Journal of Arabic Literature,* vol. 8, January1977: 20 – 35.

Stetkevych, Suzanne Pinckney*:*

The Mute Immortals Speak: *Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.

The Poetics of Islamic legitimacy: Myth, Gender, and Ceremony in the Classical Arabic Ode. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2002.

Rosenthal, Franz. "Shaṭrandj." *Encyclopaedia of Islam,* Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, *Second Edition*, Consulted online on 26 January 2018, http://dx.doi.org.proxyiub.uits.iu.edu/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6867.

Wolf, Werner. "Metareference across Media: The concept, its Transmedial Potentials and Problems, Main forms and function." *Metareference across Media: Theory and Case Studies*, ed. Werner Wolf, Amsterdam: Rodopi, 2009

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية
Jazan University Journal of Human Sciences (JUJHS)

التغييرات في حدود الجمل ونمطها أثناء الترجمة الأدبية من الإنجليزية إلى العربية: دراسة حالة لقصة "الشقاء" لأنطون تشيخوف

داليا عبد الوهاب مسعود
قسم اللغات والترجمة ، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة الحدود الشمالية
المملكة العربية السعودية

Sentence boundaries and type shifts in literary translation from English to Arabic: A case study of Anton Chekhov's "Misery"

Dalia Abdelwahab Massoud
Languages and Translation Department, College of Humanities and Social Sciences Northern Border university (NBU), Kingdom of Saudi Arabia

DOI	RECEIVED الاستلام	Edit التعديل	ACCEPTED القبول
https://doi.org/10.37575/h/edu/22002	2024/04/20	2024/04/29	2024/05/01
NO. OF PAGES عدد الصفحات	YEAR سنة العدد	VOLUME رقم المجلد	ISSUE رقم العدد
17	2024	3	12

الملخص:

عادة ما يتم تمييز حدود الجمل في اللغة الإنجليزية باستخدام علامات الترقيم والأحرف الكبيرة؛ بينما يعتمد ذلك في اللغة العربية على إكتمال معنى الجمل. وتتناول الدراسة الحالية التغييرات في حدود الجمل، ونمطها أثناء الترجمة من الإنجليزية إلى العربية. وتقوم الباحثة بتحليل ومقارنة قصة قصيرة باللغة الإنجليزية لأنطون تشيخوف – بعنوان " Misery" – وترجمتها إلى العربية – بعنوان "الشقاء". ولقد تم اختيار هذه القصة القصيرة لوضوح هذه الظواهر في تراكيبها اللغوية السلسة وانتماء هذه القصة القصيرة للأدب الحديث. وتظهر الباحثة عملية نقل وتغيير حدود الجملة أثناء الترجمة (من خلال تحرى تطبيق معايير فرانكنبيرج جارسيا Frankenberg–Garcia) حول تغييرات حدود الجملة، وعلامات الترقيم أثناء الترجمة. وتهدف هذه الدراسة إلى: إبراز مدى تشابه أو اختلاف استخدام علامات الترقيم في اللغة العربية عن اللغة الإنجليزية؛ على الرغم من حقيقة أن علامات الترقيم وقواعد استخدامها في اللغة العربية مستعارة من الغرب. والنتيجة الرئيسية في هذا البحث هى أن: "هناك تشابها في استخدام علامات الترقيم – في حالات عدة – بين اللغتين الإنجليزية والعربية". وبالنسبة للمترجمين: فإن هذا التشابه بين النظامين اللذين لهما أصول مختلفة يتيح عملية نقل الرسالة بسهولة ووضوح. ويمكن إجراء المزيد من الدراسات؛ لدراسة انطباق عملية تقسيم الجملة، أو دمجها علي المقالات الإخبارية أو الاتفاقيات الدولية.

الكلمات المفتاحية: علامات الترقيم، معايير الترقيم الخاصة بفرانكنبيرج جارسيا، حدود الجملة، تقسيم الجملة ودمجها، نمط الجملة.

Abstract:

Sentence boundaries in Arabic are determined by the completion of the meaning of the sentence, while in English they are typically indicated by capital letters and punctuation marks. The present study investigates how sentence types and boundaries change when translating from English to Arabic. The researcher compares and analyses the English short story "Misery" by Anton Chekhov and its Arabic version "الشقاء". This short story is chosen by the researcher because it belongs to contemporary literature. The chosen examples of analyzed phenomena (sentence boundaries and type shifts) are clear and straightforward ones found in the short story. By investigating the application of Frankenberg-Garcia's criteria for shifts of sentence boundaries and punctuation marks during translation, the researcher highlights the transfer and change of sentence boundaries during translation. The current study aims to reveal the similarities and differences between English and Arabic punctuation usage, in spite of the fact that Arabic punctuation rules are borrowed from the West. The main conclusion is that the English and Arabic systems use punctuation marks similarly in many cases. Due to these similarities, translators can clearly and simply transfer the meaning from English to Arabic, in most cases, despite their different origins. Sentence joining and splitting techniques can be studied further for application in the genres of international agreements and news articles.

Keywords: Punctuation marks, Frankenberg-Garcia's punctuation Criteria, Sentence Boundaries, Sentence Splitting and Joining, Sentence Type.

1. Introduction:

"Translation" is recognized as a challenging field. As a process, it cannot be deemed successful until the translated content is totally cohesive. Sentences that are closely related exhibit cohesion. Texts, on the other hand, are considered cohesive when their sentences make sense to the reader by connecting related ideas or breaking up long sentences into more meaningful phrases (Atasoy, 2010).

Currently, there is a growing trend in translation research to investigate specific subjects and relate them to real-world domains. Translation universals, computer tool proficiency, and creativity growth are a few examples (Bason & Roger, 2016; Hatim, 2012). The political aspect of literary translation (Niranjana, 1995), the application of cognitive studies, the development of localization, cultural translation (Dewi, 2018), and the translation of irony (Giménez, 2022) are some recent developments in the field of literary translation, which is the focus of this study.

Many linguists discussed the idea of translation universals. According to Baker (2018), universals of translation should be sought during the progress in the translation process. Therefore, the present research is concerned with normalization as a universal of translation sought during the translation process in addition to explicitation and simplification universals.

In the present study, the researcher compares the short story "Misery" with its Arabic translation, in relation to sentence boundaries and their significance in producing cohesion in translated texts. It also reflects the syntactic, stylistic, and pragmatic changes as well as sentence type shifts necessary for achieving cohesion. The performed comparison aims to highlight significant syntactic, stylistic, and pragmatic changes that result in changes in sentence type from English to Arabic during translation, as well as to investigate the phenomenon of sentence boundary shifts during the translation process and explain why translators split and join sentences. The conventional concept of an English "sentence" is that it is a collection of words linked syntactically and semantically to produce meaning. Typically, the sentence begins with a capital letter and ends with a full stop and a space to separate it from the sentence that comes after (Duck & McMahan, 2018). In Arabic, the main concern of a sentence is the complete meaning supported by the use of punctuation marks.

The researcher undertakes the research by investigating the application of Frankenberg-Garcia's (2019) criteria regarding the transfer and change of sentence boundaries during translation. Frankenberg-Garcia, also referred to as Garcia, discusses the standards used in the translation of sentences when they are split, joined, or even when they are translated while maintaining the original punctuation and word order. According to Garcia, sentence splitting is accomplished by either adding hard punctuation - such as question marks, full stops, exclamation marks, and ellipses - or replacing soft punctuation - such as commas, colons, semicolons, and dashes - with hard ones. On the other hand, sentence joining is achieved by replacing hard punctuation with soft punctuation and removing the hard punctuation marks (Quirk et al., 1985). Additional methods for joining or splitting sentences are covered in-depth in the present study.

Many linguists are currently focusing their attention on investigating how sentences are organized in translated texts compared to their original sources. Researchers like Garcia (2014) have observed that while some translators try to maintain the same boundaries and structure of the original texts (source text ST), the rules of the target text (TT) can make it difficult for them to do so and force them to adapt sentence structure and type to comply with target language (TL) rules. Concerning translators, sentence splitting or joining can be used to change the kind and structure of a sentence during the translation process (Blum-Kulka, 1986; Stilman, 2010).

1.1. Research questions:

The research questions underlying this paper capitalize on Garcia's (2019) techniques of sentence splitting (dividing one long sentence in the source language (SL) into two or more short sentences in the target language (TL)), and sentence joining (joining two or more sentences in SL into one long complex sentence in TL), as well as the application of the qualitative and quantitative methods in analysis. To this end, the

current paper aims to answer two interrelated research questions:

Q1: Do Garcia's criteria for sentence boundaries shift during the translation process apply to the Arabic translated texts (are they universal criteria)?

Q2: Does sentence splitting or sentence joining enhance explicitation of messages in translated texts and require syntactic and sentence type changes?

1.2.Objective of the study

The purpose of the study is to highlight how Garcia's (2019) criteria are applied while translating literary English texts into Arabic, reflecting the resulted syntactic and sentence-type changes. When a sentence is joined, split, or even translated while maintaining its original form, the researcher checks the original sentence boundaries to identify any changes that have been made during translation. In addition, the research reflects how sentence joining or splitting changed the syntactic structure of sentences in the target text.

1.3. Importance of the study

The present study investigates changes in sentence structure and boundaries between a literary English text and its Arabic translation. The research is novel because it highlights significant changes that take place during the translation process, as Garcia (2019) noticed in the comparison with other languages, to determine how comparable these changes are to those in Arabic. In other words, the originality of the research depends on pointing out sentence boundaries in the English text (the source text) and the resemblance or difference of these sentence boundaries to the target text. The study also emphasizes how, despite punctuation marks and their rules are borrowed in Arabic from European nations a century ago, Arabic punctuation rules may differ from English punctuation ones. The research reveals, in addition, how diverse syntactic, stylistic, or pragmatic changes that occur during the translation process as well as explicitation are accomplished through changes in sentence boundaries and types. This is a topic that is rarely dealt with.

The analyzed data that are studied included the English short story "Misery," written in 1886 by the famous Russian author “Anton Chekhov”, as well as its Arabic translation. In summary, the short story is about Iona Potapov who is a sledge driver. Approximately in the late 19th century, the story takes place in St. Petersburg during winter. Iona lost his son not too long ago. Iona wants to tell people about what happened to him since he feels alone in his sorrow. He tries to start a conversation with a few strangers because he wants someone to hear his story, but these strangers ignore him. Iona tries to discuss his loss with his passengers and other people he meets throughout the day. Iona tries many times to talk to someone about his grief, but he never finds anyone. Iona, finally, chooses to speak to his mare about his grief. The researcher specifically selected this short story because, in addition to the straightforward style of the source text, it is evident that the source and target texts have distinct sentence boundaries. The obvious syntactic, stylistic, or pragmatic changes of the Arabic version that can be addressed in contrast to the original sentence type of the English text provide a third reason.

2. Literature review

2.1. Sentence boundaries:

Languages and registers differ from one another in relation to sentence boundaries because of their unique qualities in usage and application (Mulvey, 2016). Scholars state that translated texts are usually longer than their original English texts because translators tend to preserve, to a great extent, the source text grammatical structure, form, and sentence organization (Haussamen, 1994; Lauchman, 2010). Haegeman & Hill's (2013) observation of splitting long sentences into smaller ones is discussed in their conducted research. Regarding the potential of translators to split long sentences, Haegeman & Hill (2013: 127) state that "the tendency among translators towards sententialization (i.e., sentence splitting) is much stronger than the opposite tendency towards combining them."

Fabricius-Hansen (1999) undertakes a study on sentence splitting in the English and Norwegian translations of Lorenz's German work Das Sogennante Böse. According to the analysis, the German text contains more complex syntactic patterns than the other texts. Punctuation is mostly

used to identify shifts in sentence boundaries. In terms of Arabic, texts written at the beginning of the 20th century reflected the use of punctuation, where Ahmad Zaki-Pasha was the first person to write in Arabic using punctuation marks (Meylievna, 2022). At that time, the translation movement in the Arab world led the Arabs to use punctuation marks. Arabs did not adhere strictly to punctuation rules when writing in Arabic. Punctuation, for them, is a concept that has been recently introduced to the Arabs' culture from Europe. In fact, the message and the Arabic sentence formation principles were their main concern.

2.2. Factors affecting sentence boundaries

Longer and more complicated sentence patterns can be used in certain languages but not in others (Huddlestone & Pullum, 2002). Fabricius-Hansen (1999) provides an explanation for this gap by mentioning that the syntactic and structural rules of some languages, some pragmatic factors, and the stylistic traits of authors and translators are reasons for such differences. In other words, these kinds of elements can influence how sentences are joined or split during translation.

The cognitive difficulties of translation are the second factor that can influence sentence boundaries (Mulvey, 2016). Due to their interpretation of the meaning included in the source text, translators typically change the source text structure while translating it into the target text. These changes are reflected in their translation in comparison to the source language.

The perspective of translation theories is a third factor (Prasoon, 2015). Similar guidelines and rules are applied by translators when translating literature, according to Toury (1995: 95), "regardless of the translator's identity, language, genre, period, and the like." Researchers that have adopted Baker's (2018) methodology to study the norms of translating literature suggest common patterns in translation.

Al-Momani & Fareh (2022) assert that there are many different kinds of sentences. 'Simple sentence' is the first type. It is composed of a single, independent clause with a complete idea. A 'compound sentence' is the second kind; it is made up of two independent clauses joined by a semicolon or a coordinate conjunction (for, and, nor, but, or, still, so). 'complex sentences,' which have a minimum of one independent and a minimum of one dependent clause, are the third category. The 'compound-complex' sentence is the last category; it has one dependent clause and, at least, two independent clauses.

2.3. Translation universals

The common linguistic elements of translated texts that remain constant across language systems and source text languages are known as universals of translation. Malmkjaer (2012) discusses in his book titled "The linguistics encyclopedia" universals in translation. He groups them into the following categories: avoiding source text repeats; simplification; normalization; discourse transfer; unique arrangement of lexical words; and, finally, explicitation, which seems to be the most controversial idea. Explicitation, as a universal of translation, is discussed by Blum and Kulka (1986). They mention that explicitation requires that the relationship between phrases should be made explicit, an idea which is emphasized by Baker (2018). According to Baker (2018), the second translation universal "normalization" refers to the process by which translators can join or break vague phrases in target texts to transfer their syntactic structure and produce coherent and comprehensible texts. Normalization is sentences and messages that can occasionally be made more apparent by splitting long constructions into smaller ones or by joining shorter ones together using coordinate and subordinate conjunctions. In other words, normalization is manifested through sentence boundaries and types. A third translation universal is simplification which is defined as "the tendency to simplify the language used in translation" (Baker, 2018: 181). According to Vanderauwera (1985) splitting long and difficult statements into shorter and simpler ones is one way to simplification.

2.4.Coordination and subordination as cohesive ties in translation

2.4.1. Coordination and Subordination in English

When two clauses in a phrase are presented as new information, they are typically equal both syntactically and semantically. This is known as coordination in English, and it is used to represent

related ideas that are equal. In other words, "the relationship between the clauses is paratactic", (Quirk et al., 1985: 918). Ideas that are unequal are expressed through subordination. In subordination, there is one clause that is given more weight in the discourse than the other. Usually, the main clause carries new information (more weight), while the subordinate clause is presented as given or known information (ibid). In this case, hypotaxis applies; there is a hierarchical hypotactic link between the superordinate clause and the subordinate clause or clauses. It is generally believed that using subordination, as opposed to coordination, will greatly help in improving the maturity, sophistication, interest, and effectiveness of one's writing. English writing textbooks make this tendency quite evident (Pavlovic, 2018).

2.4.2. Coordination and Subordination in Arabic

According to Clive Holes (1995:215), an Arabic compound sentence is composed of "multiple simple sentences joined by a single conjunctive particle." These conjunctive particles include *wa, fa, ϴumma,?aw,?am, bal*, and *la:kin*. In Arabic, the *wa* is the most widely used linking device". Words, phrases, clauses, and sentences are joined with it. Contrary to the English 'and', and regardless of the number of items stated, the Arabic *wa* is repeated before each coordinated item. However, the Arabic *wa* has many uses as a particle, each of which serves a distinct purpose. It can function as an adverb or a coordinator. It could be employed to convey oaths or support, in addition to other ways of usage. On the contrary, "a complex sentence is one in which a clause that, when removed, would leave a free-standing simple sentence in one or more of the non-verbal slots (subject, object, adverb, or adjective) in such simple sentence", (ibid: 215). As a fact, "Arabic is a language that prefers coordination to subordination, according to numerous claims made by Arab and non-Arab scholars", (ibid: 217).

2.5. Defining sentence boundaries

It is crucial to define a 'sentence' since the current research addresses sentence boundaries and the following grammatical changes. A sentence, according to Quirk et al. (1985), is a grammatical unit that contains one or more clauses. In an elliptical structure, a single word can be thought of as a single phrase. 'Sure' is one example. According to Quirk et al. (1985), an English sentence typically has a capital letter at the beginning and a hard punctuation mark at the end, followed by a space, another capital letter, or no words at all.

According to Quirk et al., titles or shortened words that are followed by a full stop do not count as full sentences (1985). For instance, the word "Mr." is part of a sentence and is followed by a full stop, but it cannot be considered as a stand-alone sentence. Reporting verbs like "tell," "say," and "suggest," when followed by words, are regarded as a single sentence in reported speech. For instance, even though there is a full stop and a capital letter after "O.K.," in the sentence - 'It's O.K.' Mona replied to the girl - the sentence is seen as one long sentence.

2.6. Previous studies on sentence structure and boundaries

Research, conducted with a variety of viewpoints on sentence structure and boundaries, is numerous. In her study on sentence boundaries, Frankenberg-Garcia (2016) explains how loan words influence sentences, and studies the impact of loan words on the translated text. Many scholars attempt to explain sentence boundaries by comparing the total number of sentences in translated texts to those in source texts. Research on the factors contributing to coherence in texts in student translations is performed by Kunilovskaya (2013). According to Kunilovskaya's findings, sentence splitting is efficient for coordinated sentences but is challenging for subordinated structures, which require careful attention while working with them and their corresponding ones. Kunilovskaya also highlights that, in addition to splitting sentences at that point, poor interpretation of semantic relations in ST might result in nonsense language and improper informative structures in newly generated split sentences. Moreover, Kunilovskaya lists other situations in which sentence splitting is not appropriate for pragmatic reasons.

AlQinai's (2015) research is distinct in that it focuses on punctuation marks. AlQinai performs research on punctuation usage in Arabic and English. Even though Arabic borrowed punctuation from European languages through

translation, AlQinai points out that while certain punctuation marks, such as the full stop and comma, are shared by both languages, their usage in Arabic differs from that in English. Another study that differs from AlQinai's, in nature, is that of Mascarell et al. (2016). They statistically discuss sentence boundaries in machine translations. They observe that most of the time, machine translation systems translate texts without taking context into account. Frankenberg-Garcia (2019) focuses on the characteristics that set translated texts apart from untranslated ones as well as the changes translators make while translating from the source text (ST) to the target text (TT). The main finding of the research is that translators have a strong tendency to maintain ST sentence boundaries. Moreover, the study highlights that shifts in sentence boundaries are associated with certain pragmatic considerations or explicitation goals.

Research on translation by Al-Huraithi (2021) highlights the significance of punctuation marks in translation and their function in the translated text. Al-Huraithi discovers that the use of punctuation in Arabic needs to be given more attention than it does in English. Borodinas & Bareikienė's (2021) research investigates a similar subject in a different genre. They attempt to discover which syntactic devices and punctuation marks are most frequently used in advertising slogans. They emphasize that punctuation is occasionally employed as a stylistic feature and that writers of advertising slogans do not always adhere to the norms of grammar. Al-Momani & Fareh (2022) discuss certain syntactic features of sentences in political speeches written in Arabic and English. They show that political speeches given in Arabic are somewhat shorter than those given in English. They emphasize how the syntactic elements of sentences can vary to serve a variety of purposes inside the text.

In the present study, the researcher investigates how sentence boundaries might change to improve explicitness while translating literary works (a short story) from English to Arabic. According to what Garcia (2019) pointed out, the researcher highlights the relationship between sentences in terms of changes in sentence boundaries during translation and the various syntactic, stylistic, and pragmatic elements that can result in changes in sentence types.

3. Methodology

By analyzing the short story "Misery" and its translated counterpart "الشقاء," the study investigates changes in sentence boundaries after translation by applying Garcia's strategies of sentence preservation, sentence splitting, or sentence joining. These strategies deal with the splitting of a single long sentence into several shorter sentences or the joining of several phrases to make a single long complex or compound sentence, as well as having similar structures in the source and target languages. Garcia (2019) refers these changes to numerous factors, primarily practical ones. The current study emphasizes the fact that sentence preservation is a key factor that translators typically aim for. Sentence boundaries can change because of a variety of pragmatic, stylistic, or syntactic reasons. The two texts are carefully investigated to select the relevant data for analysis. Sentence types in both texts are electronically computed and compared according to Al-Momani & Fareh's (2022) classification.

4. Data collection

The English short story "Misery" by Anton Chekhov and its Arabic translation are the texts that are being analyzed. The reader finds this short story easy to follow due to its common vocabulary and straightforward writing style, which is one reason why the researcher selected it for analysis. The English short story "Misery" also belongs to contemporary literature. The number of linguistic differences between the English and Arabic sentences caught the researcher's attention during the initial reading of the short story, which is the last but certainly not the least reason why this data set is chosen for analysis. Abou Baker Yousef, a competent translator from Egypt who is fond of Anton Chekhov's writings, translated the Arabic version.

5. Data analysis

The researcher compares the English text to its Arabic counterpart in the study, investigating the types and boundaries of sentences in both languages. Sentence splitting and joining phenomena that are applied to the translated text which differs slightly from the source text, are highlighted by the researcher. The researcher

mentions the resulted syntactic, stylistic, or pragmatic changes in the target text and provides an explanation for why sentences are joined or split during translation. The analysis is performed applying both the qualitative and quantitative methods.

To represent the frequencies of the various sentence types, the researcher uses the following table. Then, based on sentence boundaries denoted by a full stop, question mark, or exclamation mark setting the end of the sentence or thought in both texts, the researcher compares the frequency of their occurrence and repetition in the English text to their frequency and repetition in the translated Arabic version. The researcher counts sentences manually in both texts "Misery" and "الشقاء". Then, the number of sentences is inserted into an excel sheet (an Excel software) and uses formulas to obtain calculations, percentage, and figures of the number of occurrence of sentences and their types. Next, the researcher classifies and groups sentences into four categories: simple, compound, complex, and compound-complex sentences, in accordance with Al-Momani & Fareh's (2022) classification. There is also a description of the frequency of each type of sentences in the two texts.

Table (1) Sentence types in English and Arabic

Sentence type	Number of occurrences in English and their percentage	Number of occurrences in Arabic and their percentage
1- Simple sentence	83 with 48.5%	57 with 44.2%
2- Compound sentence	37 with 21.6%	19 with 14.8%
3- Complex sentence	26 with 15.2%	20 with 15.5%
4- Compound-complex sentence	25 with 14.7%	33 with 25.5%
Total	171 with 100%	129 with 100%

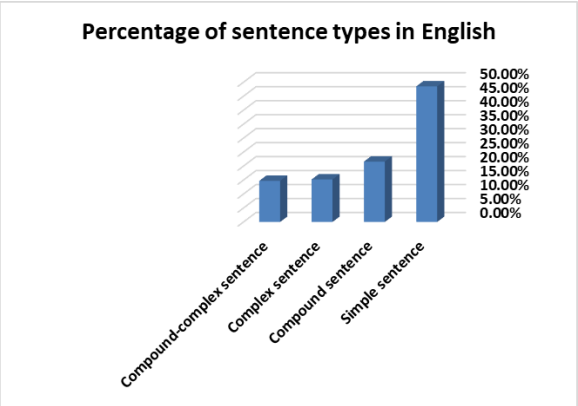


Figure (1) Percentage of sentence types in English

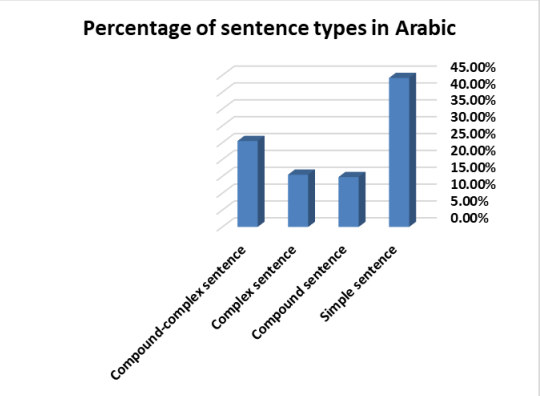


Figure (2) Percentage of sentence types in Arabic

The Above table and statistics reflect that most sentences in the English text are of the simple type. Simple sentences appear often in both English and Arabic texts. In comparing them to other Arabic sentence forms in the Arabic text, their percentage is also high.

There are 57 instances of simple sentence types in Arabic, accounting for 44.2% of all sentence types that occurred in the text. Compound-complex sentences account for 25.5% of all sentence types in Arabic, making it the second most common type. With a percentage of 14.8%, compound sentences have the least percentage of sentence types in the Arabic text. The percentage of complex sentences in the Arabic text is 15.5%, which is very similar to the percentage in the English text.

5.1. Sentence preservation

5.1.1. Sentence preservation for syntactic reasons

The researcher notices that there is a tendency of the translator to apply sentence

preservation of the source text as much as he can while translation. Sentence preservation is the aim of many translators while performing their translation task unless the structure of the target text requires other than that (Garcia, 2019). This phenomenon is clear in the following example:

"It is a long time since Iona and his nag have budged."
(Paragraph: 2, Sentence: 1)

- "لم يتحرك ايونا وفرسه من مكانهما منذ وقت طويل."

(فقرة: ٢ ، جملة: ١)

In the above example, the English sentence is translated as exactly as the source sentence in relation to punctuation marks and the syntactic structure of the sentence. Both sentences ended with a full stop indicating the end of the current description. The translator transfers the source text sentence boundary at the exact place in Arabic where the sentence ends to convey the same effect of the source text on the target reader. Full-stops in English and Arabic are usually placed at the end of a complete meaning, or a paragraph. Therefore, the current English example expresses a complete meaning and a simple sentence structure and describes an image that is exactly transferred and completed the meaning in the Arabic version.

5.1.2. Sentence preservation for stylistic reasons:

1- "Iona Potapov, the sledge-driver, is all white like a ghost."
(Paragraph: 1, Sentence: 2)

- "والحوذى (أيونا بوتابوف) أبيض تماما كالشبح."

(فقرة: ١ ، جملة: ٢)

The translator, in the Arabic text, maintains the simple type of sentences in the English text as well as the same punctuation marks. For stylistic reasons, the translator transfers the image in English "white like a ghost" the same in Arabic as أبيض تماما كالشبح . The image tells how the people in this city are cruel and ruthless, with no hearts like ghosts.

2- "<u>She is probably lost in thought. Anyone</u> who has been torn away from the plough, from ……."
(Paragraph: 1, Sentence: 6)

- "<u>وهى على الأرجح مستغرقة في التفكير؛ فمن</u> انتزع من المحراث من المشاهد الريفية المألوفة..."

(فقرة: ١ ، جملة: ٦)

The translator maintains the simple structure of the English sentence in Arabic and joins it to the following sentence, with a semicolon, as an explanation for the deep thought. For stylistic purposes, the translator chooses to translate "lost in thought" as "مستغرقة في التفكير" to reflect that there is a serious matter that makes Iona, the hero, and his horse think deeply.

5.1.3. Sentence preservation for pragmatic reasons:

"He sits on the box without stirring, bent as double as the living body can be bent."
(Paragraph: 1, Sentence: 3)

-"انحنى متقوسا، بقدر ما يستطيع الجسد الحي أن يتقوس وهو جالس على المقعد بلا حراك."

(فقرة: ١ ، جملة: ٣)

The translator maintains the simple type of sentences while starting the Arabic sentence with a verb phrase in addition to using the same punctuation marks in English. For pragmatic reasons, the translator starts the sentence in Arabic with the verb phrase "انحنى متقوسا", then he goes on explaining how Iona is bent. The translator probably prefers to start with the description first, then, he explains the description in detail to make the idea clear to the reader and the concept of "bent" clear.

5.2. Sentence splitting and joining

5.2.1. Sentence splitting

Frankenberg-Garcia (2019) highlights that there are six categories that are developed to account for different types of sentence splitting. These are described below and most of them apply to the Arabic translated sentences.

A- *Hard Punctuation Inserted*
(For stylistic and syntactic reasons)

This category accounts for sentence splitting by inserting a full-stop, question mark, exclamation mark, or ellipses where there was no previous punctuation mark. Then, the next word is capitalized (Garcia, 2019). The following example

reflects that principle:

"You don't know how to drive! Keep to the right," says the officer angrily."

(Paragraph: 4, Sentence: 1)

- "ويقول العسكرى بانزعاج: أنت لا تجيد القيادة! الزم يمينك!"

(فقرة: ٣، الجملة الأخيرة)

In the current example, the translator changes the arrangement of the actual words of the officer. In English, the writer starts with the actual words then mentions who said them. In Arabic, the translator starts with the officer then mentions his actual words. For a stylistic and syntactic reason, the translator does this. As for the type of sentences in the translation, the translator uses successive simple sentences, like the English text. The translator also inserts a hard punctuation mark (exclamation mark!) in Arabic after the phrase "الزم يمينك", though its English counterpart has a comma. This difference is due to the syntactic order of actual words in the text in the English and Arabic systems.

B. ***Soft to Hard Punctuation***

B.1. ***Soft to Hard Punctuation*** **(for syntactic reasons)**

It is a process of sentence splitting by changing commas, colons, semi-colons, or dashes into full-stops, question marks, exclamation marks or ellipses, followed by a capitalized word (Garcia, 2019). The following example reflects that principle:

"It has found a hiding-place in such an insignificant shell that one would not have found it with a candle by daylight".

(Paragraph: 11, Last sentence).

- "لقد استطاعت أن تختبئ في صدفة ضئيلة؛ فلن تُرى حتى في وضح النهار . "

(فقرة: ٧ ، جملة: ٣)

The current example reflects that the translator inserts a semi-colon after 'صدفة ضئيلة' because the meaning is complete at this stage. The translator adds extra description after inserting the semi-colon. The complex sentence in English is transferred into one compound Arabic sentence. Therefore, the long English sentence is split into two related Arabic sentences separated with a semi-colon and ended with a full-stop to give a full image like the English one. It is also clear that there is no capitalization in Arabic that distinguishes the beginning of new sentences. Hence, the full stop, at the end of the sentence, is enough for setting sentence boundaries (Woods, 2006).

B.2. ***Soft to Hard Punctuation*** **(for stylistic reasons)**

"A coachman driving a carriage swears at him; a pedestrian crossing the road and brushing the horse's nose with his shoulder looks at him angrily and shakes the snow off his sleeve."

(Paragraph: 4, Sentence: 1).

- "ويسبّه حوذى عربة الحنطور، ويحدق أحد المارة بغضب وكان يعبر الطريق فاصطدمت كتفه بعنق الفرس وينفض الثلج عن كمه..."

(فقرة: ٣ ، جملة: ١)

The simple and compound English sentences are translated as two independent sentences in Arabic (a simple sentence followed by a compound sentence). The two sentences in English are separated with a semi-colon as a continuation to the description, while in Arabic the comma is used for that purpose. For a stylistic reason, the translator splits the simple and compound sentences in English into two sentences separated with a comma and coordinated with (الواو) because the subject of the verb 'يحدق' is (هو) referring to 'Iona' and the description continues for the same person 'Iona', the hero.

C. ***Capitalization***

This category of sentence splitting is characterized by changing the beginning of words with lower-case letters after exclamation marks, question marks, full-stops or ellipses into words beginning with capital letters (Garcia, 2019).

This norm does not apply to Arabic because there is no capitalization in Arabic that distinguishes the beginning of new sentences. Hence, a full stop is enough for setting sentence boundaries.

D. ***Minus Coordination***

In this category of sentence splitting, the coordinate conjunction is removed leading to the

existence of an independent sentence instead of a coordinated clause (Garcia, 2019).

This norm does not apply to the current Arabic translation because sentences that are already coordinated in the English text are also coordinated in the Arabic translation since the Arabic rules accept coordinated sentences with any type of complexity.

E. ***Minus Subordination***

Sentence splitting in this category is performed by changing a subordinate clause into an independent sentence. This is performed through the deletion of a subordinate conjunction. The process can be also done using subject–verb construction instead of a gerund (Garcia, 2019).

This norm does not apply to the current Arabic translation because sentences that are already subordinate in Arabic, in general, are few and in the current translation are rare.

F. ***Major Reformulation***

F.1. ***Major Reformulation (For syntactic reasons)***

This category accounts for sentence splitting by reformulating the source-text sentence completely. The translator translates one English sentence into two separate sentences (Garcia, 2019). The following example reflects that principle:

"**Where are you shoving, you devil?' Iona immediately hears shouts from the dark mass shifting to and fro before him. "Where the devil are you going? Keep to the r-right!"**

(Paragraph:4, Last sentence)

- " ما إن يمضي ايونا بالزحافة حتى يسمع صيحات من الحشد المظلم المتحرك جيئة وذهاباً: إلى أين تندفع أيها الأحمق! أي شيطان ألقى بك؟ الزم يمينك!"

(فقرة: ٣، جملة قبل الأخيرة)

Major reformulation occurs when the translator reformulates the reported speech starting with the sentence:

وما إن يمضي ايونا بالزحافة حتى يسمع صيحات من " الحشد المظلم المتحرك جيئة وذهابا" followed by the actual words of the people "إلى أين تندفع أيها !" الأحمق ! أي شيطان ألقى بك؟ الزم يمينك". This is the natural order of reported speech in Arabic; the descriptive sentence is followed by the actual words of the speaker. Therefore, such syntactic changes are natural for having a genuine Arabic style.

F.2. ***Major Reformulation (For stylistic reasons)***

"**In token of assent Iona gives a tug at the reins which sends cakes of snow flying from the horse's back and shoulders."**

(Paragraph: 3, Sentence: 1)

- "ويشد أيونا اللجام؛ علامة الموافقة؛ فتتساقط إثر ذلك طبقات الثلج من على ظهر الفرس ومن على كتفيه..."

(فقرة: ٣، جملة: ٢)

The translator translates the long descriptive complex English sentence "In token of assent Iona gives a tug at the reins which sends cakes of snow flying from the horse's back and shoulders" into one long compound-complex sentence with a parenthetical phrase preceded and followed by a semi-colon for explaining the meaning of Iona's behavior. The semi-colon is not used in English, but it is used in the Arabic sentence to make it well-organized and to reflect the meaning of Iona's behavior in words.

For a stylistic reason, the translator splits the long sentence in English using the main simple sentence "ويشد ايونا اللجام" followed by the parenthetical phrase "علامة الموافقة" to explain why the sledge behaves like this. The translator does that to attract the attention of the reader to the new action Iona takes, then, the translator explains what is meant by this action. The description of snow and its layers reflects the cold weather around Iona and his mare which is like the cold feelings Iona encounters from the people around him who are coming back and forth in the street.

F.3. ***Major Reformulation (For pragmatic reasons)***

"The sledge-driver cranes his neck again, rises in his seat, and with heavy grace swings his whip."

(Paragraph: 6, Sentence: 1)

- "ويمد الحوذي عنقه من جديد، وينهض قليلا ويلّوح بالسوط بحركة رشيقة متثاقلة ..."

(فقرة: ٥، جملة: ١)

In the current example, the compound sentence in English is translated as simple and coordinated sentences, separated with a comma, as two different pieces of information while in English the comma is used for a coordination purpose. For a pragmatic reason, the translator translates the coordinated phrase in English into the same coordinated phrase in Arabic. The translator chooses "ينهض قليلا" as a translation for "rises in his seat" to show how Iona reacts to others slowly. Iona, the sledge, did not 'stand up' but 'rises' which equals in meaning "ينهض قليلا". The choice of words with impressive denotation in Arabic is made on purpose to let the reader sympathize with the hero and his horse.

The results of sentence splitting processes indicate that there is a similarity, to a great extent, to the criteria mentioned by Garcia concerning the performance of the English and Portuguese translators to the Arab ones. Most of Frankenberg-Garcia's translation criteria about the rules for sentence splitting while translating English to Portuguese apply to the translation from English to Arabic.

5.2.2. Sentence joining

A. Hard Punctuation Deleted

In this category, the translator deletes an exclamation mark, full-stop, question mark or uses ellipses between two sentences and starts the first word in the second sentence with a lower-case letter (Garcia, 2019). The following example reflects that principle:

"But now the shades of evening are falling on the town. The pale light of the street lamps changes to a vivid color, and the bustle of the street grows noisier."

(Paragraph: 2, Sentence: 2 +3)

- "**وها هو ظلام المساء يهبط على المدينة، ويتراجع شحوب أضواء المصابيح مفسحاً مكانه للألوان الحية، وتعلو ضوضاء الشارع.**)"

(فقرة: ٢، الجملة قبل الأخيرة والأخيرة)

The translator merges the two independent English sentences (simple and compound sentences) into a long compound-complex sentence separated with a comma. He deletes the hard punctuation mark and uses instead a comma plus a coordinate conjunction which is (الواو). The current principle is used frequently during the translation process from English to Arabic. This technique resembles Frankenberg-Garcia's above-mentioned criteria.

B. *Hard to Soft Punctuation*

This category describes sentence joining by changing exclamation marks, full-stops, question marks or ellipses into colons, commas, semi-colons, or dashes. The new sentence is rewritten with the first word in it has a lower-case letter (Garcia, 2019). The following example reflects that principle:

"**They came out of the yard before dinnertime and not a single fare yet. But now the shades of evening are falling on the town.**"

(Paragraph:2, Sentence:2)

- "**كانا قد خرجا من الدار قبل الغداء ولكنهما لم يستفتحا حتى الآن، وها هو ظلام المساء يهبط على المدينة**،..."

(فقرة: ٢، جملة: ٢)

The translator in translating the second sentence, which is an independent sentence, joins it to the first one using a comma in Arabic and the conjunction (الواو) and the demonstrative (ها) in addition to the pronoun (هو) to form a compound-simple sentence. He makes them one long coordinated sentence. The function of the comma as a punctuation mark is being an interrupter which, when being deleted, does not affect the transfer of the main idea. Interrupters are usually used to introduce extra information. They may indicate an example, an extra comment or a contrast (Woods, 2006).

In the current example, the comma, as an interrupter, adds additional description and meaning to the portrayed image. It makes the reader sympathize with Iona and his horse, and the bad weather they work at which is like Iona's grief that is great and deep.

C. *Minus Capitalisation*

In this category, the translator changes capital letters at the beginning of sentences after full-stops, question marks, exclamation marks, or ellipses into words with lower-case letters (Garcia,

2019). In Arabic, new sentences are usually distinguished by being preceded by a full stop. In many cases in Arabic, new sentences are distinguished by a preceded semi-colon and probably a conjunction such as (الواو) أو (الفاء), (Ibrahim, 2013). The following example reflects that principle:

"**She is probably lost in thought. Anyone who has been torn away from the plough, from the familiar gray landscapes, and cast into this slough, full of monstrous lights, of unceasing uproar and hurrying people, is bound to think.**"

(Paragrapg:1, Sentence: 6)

- " **وهى على الأرجح مستغرقة في التفكير؛ فمن أُنتزع من المحراث من المشاهد الريفية المألوفة وأُلقي به هنا في هذه الدوامة المليئة بالأضواء الخرافية والصخب المتواصل والناس الراكضين لا يمكن إلا أن يفكر.**"

(فقرة: ١، جملة: ٥)

In the translated text, the translator joins the simple English sentences together with the following compound sentence to make them one long compound-complex sentence. The full stop, at the end of the first sentence in English is substituted by a semi-colon in Arabic to indicate that there are other things to be added related to this first sentence. Therefore, the translator uses 'الفاء' in 'فمن' to indicate that what is following is an explanation and continuation for previous description. Hence, the minus capitalization phenomenon applies to the current example.

D. ***Plus Coordination***

D.1. ***Plus Coordination (For syntactic reasons)***

In this category, the translator inserts a coordinate conjunction to link three independent sentences together and make them one coordinated sentence (Garcia, 2019). The following example reflects that principle:

"**If a regular snowdrift fell on him it seems as though even then he would not think it necessary to shake it off. . . His little mare is white and motionless too. Her stillness, the angularity of her lines, and the stick-like straightness of her legs make her look like a halfpenny gingerbread horse.**"

(Paragraph:1, Sentence: 5+6)

- " **ويبدو أنه لو سقط عليه كوم كامل من الثلج فربما ما وجد ضرورة لنفضه وفرسه أيضاً بيضاء تقف بلا حراك وتبدو بوقفتها الجامدة وعدم تناسق بدنها وقوائمها المستقيمة كالعصي حتى عن قرب أشبه بحصان الحلوى الرخيص،..**"

(فقرة: ١، جملة: ٥)

The use of coordinated sentences in translation from a foreign language, especially English, into Arabic is a known technique for translators. In the current example, the three independent sentences in the English example "If a regular snowdrift fell on him it seems as though even then he would not think it necessary to shake it off…. His little mare is white and motionless too" are joined together with the coordinate conjunction (الواو) in the Arabic translated sentence "وفرسه أيضا بيضاء تقف بلا حراك". Coordination is applied to make the two entities (the sledge 'Iona' and his mare) suffer from the same feelings and this reflects the strong bond between them. This is a foreshadowing for future actions where Iona, at the end, will tell his mare about his grief and the death of his son. Therefore, the chosen coordinate conjunction reflects the similarity between the sledge and his mare (equal status in behaviors) which is the main function of coordination. The translator joins complex and simple sentences in English as one compound-complex sentence in Arabic which leads to the disappearance of full-stops of the two separate sentences in English when translated into Arabic.

For a syntactic reason, the translator joins the phrase "his little mare" to the previous sentence using the coordinate conjunction (الواو) and the attached personal pronoun (الهاء) in (فرسه) to continue description and reflects the full image clearly to the reader.

D.2. ***Plus Coordination (For stylistic reasons)***

"**The sledge-driver clicks to the horse, cranes his neck like a swan, rises in his seat, and more from habit than necessity brandishes his whip. The mare cranes her neck, too, crooks her**

stick-like legs, and hesitatingly sets off…"
(Paragraph: 3, Sentence: 2+3)

- "...ويطقطق الحوذى بشفتيه ويمد عنقه كالبجعة وينهض قليلا ويلوح بالسوط بحكم العادة أكثر مما هو بدافع الحاجة وتمد الفرس أيضا عنقها، وتعوج سيقانها وتتحرك من مكانها بتردد..."

(فقرة:،٣ جملة: ٢+ ٣)

In comparing the Arabic translation to the English text, the translator translates and joins two separate compound sentences in English into one long compound sentence including the description of the sledge and his horse. For a stylistic reason, the translator probably joins the two sentences together to reflect how Iona, the hero, is close to his horse, and they both behave in the same way.

D.3. ***Plus Coordination (For pragmatic reasons)***

"Anyone who has been torn away from the plough, from the familiar gray landscapes, and cast into this slough, full of monstrous lights, of unceasing uproar and hurrying people, is bound to think."
(Paragraph: 1, Sentence: 5)

- "فمن انتزع من المحراث من المشاهد الريفية المألوفة وألقى به هنا في هذه الدوامة المليئة بالأضواء الخرافية والصخب المتواصل والناس الراكضين لا يمكن إلا أن يفكر."

(فقرة: ١، جملة: ٥)

In comparing the structure of the current example in English and Arabic, it is found that the compound-complex sentence in English is translated as successive coordinated sentences in Arabic, and the parenthetical phrase in English disappeared in Arabic while the translator maintains the final full-stop in Arabic. For a pragmatic reason, the translator translates "familiar gray landscapes" into "المشاهد الريفية المألوفة" and "full of monstrous lights" into "الأضواء الخرافية" to reflect how Iona and his horse used to live and how cold and dry is the life they live now.

E. ***Plus Subordination***

This category describes joining sentences by subordination. It is performed by adding a subordinate conjunction, or using gerunds instead of subject–verb constructions, for making the sentence that was previously an independent sentence a part of another sentence (Garcia, 2019). The following example reflects that principle:

"**If a regular snowdrift fell on him it seems as though even then he would not think it necessary to shake it off . . . His little mare is white and motionless too. Her stillness, the angularity of her lines, and the stick-like straightness of her legs make her look like a halfpenny gingerbread horse."**
(Paragraph: 1, Sentence: 4+5)

- "ويبدو أنه لو سقط عليه كوم كامل من الثلج فربما ما وجد ضرورة لنفضه وفرسه أيضا بيضاء تقف بلا حراك وتبدو بوقفتها الجامدة وعدم تناسق بدنها وقوائمها المستقيمة كالعصي حتى عن قرب أشبه بحصان الحلوى الرخيص..."

(فقرة: ١، جملة: ٥)

Subordination is an applied procedure in the Arabic translation of the English text. The Arabic translation "و تبدو بوقفتها الجامدة" is a subordination to the preceding compound sentence "وفرسه أيضا بيضاء تقف بلا حراك." in 'الواو' بوقفتها" resumes description of the shape of Iona's mare by having this phrase and the whole sentence as a subordinate to the preceding sentence to form a compound complex sentence. Subordination is used in this sentence to continue the description of Iona and his horse and to make the picture vivid and clear to the reader.

F. ***Major Reformulation***

It is a category where two source-text sentences are reformulated completely by making the translation rendered as a single sentence (Garcia, 2019). The following example reflects that principle:

"**He sits on the box without stirring, bent as double as the living body can be bent**."
(Paragraph: 1, Sentence:3)

- " انحنى متقوسا، بقدر ما يستطيع الجسد الحي أن يتقوس وهو جالس على المقعد بلا حراك".

(فقرة: ١، جملة: ٣)

Major Reformulation is a characteristic of translated Arabic texts where the translator reformulates the structure of successive sentences, merging them together to get a new compound sentence that carries the same message of the original English sentences. In the current example, the internal parts of the English sentences (subordinate and major sentences) are re-ordered in the Arabic version and became one long compound sentence.

6. Discussion

According to the performed analysis, the researcher emphasizes that the chosen text and its translation reflect both sentence splitting and sentence joining, as well as the phenomenon of maintaining sentence structure of the source text throughout the translation. Sentence preservation is mainly observed in the data investigated above. It is repeated frequently in the text, even though literary writings can be flexible when it comes to sentence structures during the translation process from one language to another, as stated by Malmkjaer (2010) and others. Sentence preservation undoubtedly reflects the translator's cleverness in expressing the same idea and highlights the presence of common syntactic elements, shared by most languages, that are reflected in the translation process. These common features (universals) help translators to maintain sentence boundaries to the greatest possible extent. This information answers the first question of the study, which is: “Do Garcia's criteria for sentence boundaries shift during the translation process apply to the Arabic translated texts (are they universal criteria)?”

Sentence splitting and joining are evident translation phenomena according to the data that is currently available. These processes have to do with a few syntactic characteristics of the language, a few semantic elements, and the discourse flow through sentences. Sometimes, splitting or joining sentences is used to make words clearer, to continue describing something, or to logically join one sentence to the next in a sequential manner. Sometimes these adjustments and changes necessitate changing the structure of sentences. To make the language flow naturally, there is a probability to link or split sentences. This result answers the second question of the study: "Does sentence splitting or sentence joining enhance explicitation of messages in translated texts and require syntactic and sentence type changes?”

The findings of the current study are in line with previous literature regarding sentence boundaries (sentence splitting and sentence joining), where there are some stylistic and pragmatic factors as well as syntactic rules that lead to changes translators do while translation from the source text to the target text (Borodinas & Barwikiené, 2021; Frankenberg-Garcia, 2019). The study also highlights the important role of punctuation marks as is the case with Al-Huraithi (2021) and the changes of sentence types while translation (Al-Momani & Fareh, 2022). It differs from AlQinai (2015) in that the use of punctuation marks in Arabic is similar, to some extent, to that of English. Although there are some differences regarding punctuation, but there are universal criteria that both English and Arabic share in relation to the use of punctuation marks. The research also differs in the reached findings from Malmkjaer (2010) and Haegeman (2013) in that literature is like any genre accepts direct transfer of the source message which is opposite to their point of view about literature. They say that literature has flexibility in syntactic structures more than other genres.

The researcher notices during performing the analysis that the translator ignores inserting some punctuation marks and the splitting of compound-complex sentences, which will not lead to prejudice to the content and meaning of sentences. For example, in sentence splitting (soft to hard punctuation –for stylistic reasons) the translator could have used a full-stop instead of using a comma after the sentence "حوذى عربة الحنطور ويسبه". He probably does that because he wants to have the description going on without interruption. There are other examples that support such a point of view. Another example is found in the major reformulation part in splitting sentences where the translator should have used a full-stop after "جديد ويمد الحوذى عنقه من" since it is a full image, then starts the following description as a separate image. The translator probably did that to attract

the attention of the reader to what he (the translator) is saying and to let the reader enjoy reading and following the successive images and description.

7. Conclusion

The current study deals with sentence boundaries during the translation process from English to Arabic; a topic that is dealt with from various aspects. The chosen data for analysis reflects the application of some of Garcia's principles in setting sentence boundaries exemplified in sentence joining and sentence splitting. It also reflects that although punctuation marks are borrowed from European countries last century, they are used, sometimes, differently according to the syntactic rules of the formation of Arabic sentences.

Sentence preservation is a characteristic of translation, particularly when translating from English to Arabic. Translators typically maintain the same lexical item order and structure in source text sentences and their target ones. One notable aspect of the translated text under analysis is coordination in translation.

The results of sentence splitting processes indicate that there is a similarity to a great extend to the criteria mentioned by Garcia concerning the performance of the English and Portuguese translators to the Arab ones. Most of Frankenberg-Garcia's translation criteria about the rules for sentence splitting while translating English to Portuguese apply to the translation from English to Arabic.

The performed analysis indicates that using subordination in English in place of coordination can greatly improve the maturity, sophistication, interest, and effectiveness of one's writing. It also helps with the flow of the sentences. English Literary writings make this point of view quite evident.

The analyzed data clearly shows that Arabic, as previously stated and often asserted by scholars, Arab and non-Arab, is a language that prefers coordination at the expense of subordination. As a result, there are certain distinctions between Arabic and English in terms of sentence structure, cohesive devices, and punctuation rules.

To determine whether Garcia's features regarding sentence boundaries are applicable and universal, future study can concentrate on comparing source and target texts in different languages and various genres. Garcia's features can be applied to numerous genres, such as news articles and international agreements.

References:

Al-Huraithi, M.A.M. (2021). Translating the English punctuation marks (as visual metadiscourse) into Arabic. *Journal of Tikrit University for The Humanities, 28* (10), 75-99. http://dx.doi.org/10.25130/jtuh.28.2021.04

Al-Momani, M.F.S. (2022). The sentence in Arabic and English political speeches: A contrastive study. *Webology, 19*(3), 3029 – 3052

AlQinai, J.B.S. (2015). Mediating punctuation in English Arabic translation. *Journal of Applied Linguistics and Professional Practice, 5*(1). https://doi.org/10.1558/japl.v5i1.5

Atasoy, F.O. (2010). The history of punctuation marks. *Turkish Studies, 5*(2), 823-861. https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.1345

Baker, M. (2018). *In other words: A coursebook on translation* (3rd ed.). Routledge.

Bason, J., & Roger, A. (2016). *University of Oxford style guide*. Oxford: Public Affairs Directorate.

Blum-Kulka, S. (1986). Shifts of cohesion and coherence in translation. In J. House & S. Blum-Kulka (Eds.), *Interlingual and intercultural communication: Discourse and cognition in translation and second language acquisition studies* (p.p. p 17–35). Gunter Narr.

Borodinas, A., & Bareikienė, J. (2021). Sentence structure and punctuation in advertisement slogans. *Mokslo Taikomieji Tyrimai Lietuvos Kolegijose, 2* (17), 5–11.

Checkov, A. (1995). *Misery* (A.B. Youssef, Trans.). Radouga.

Commapress.(2021, December 20). *Unit14'Misery' by AntonChekhov.* https://commapress.co.uk/resources/online-

short-stories/misery-anton-chekhov.

Dewi, H.D. (2018). Present and Future Trends in Translation Studies. *DESKRIPSI BAHASA, 1*(1), 9 – 13. https://doi.org/10.22146/db.v1i1.309

Duck, S., & McMahan, D.T. (2018). *Communication in everyday life: a survey of communication* (3rd ed.). SAGE.

Fabricius-Hansen, C. (1999). Information packaging and translation: aspects of translational sentence splitting (German–English/Norwegian). In M. Doherty (Ed.), *Sprachspezifissche aspekte der informationsverteilung* [Language-specific aspects of information distribution] (p.p. 175–214). Akademie Verlag.

Frankenberg-Garcia, A. (2014). Understanding Portuguese translations with the help of corpora. In T. Sardinha & T. Ferreira (Eds.), *Working with Portuguese corpora* (p.p. 161-176). Bloomsbury.

Frankenberg-Garcia, A. (2016). A corpus study of loans in translated and nontranslated texts. In G.C. Pastor & M. Seghiri (Eds.), *Corpus-based approaches to translation and interpreting: From theory to applications* (p.p. 19-42). Peter Lang.

Frankenberg-Garcia, A. (2019). A corpus study of splitting and joining sentences in translation. *Corpora, 14* (1), 1-15.

Giménez, A.M. (2022). *The Translation of Irony, Examining its Translatability into Narratives*. Peter Lang.

Haegeman, L., & Hill, V. (2013). The syntacticization of discourse. In R. Folli, C. Sevedali, & R. Truswell (Eds.), *Syntax and its Limits* (p.p. 370 -390). Oxford University Press.

Hatim, B. (2012). *Teaching and researching translation*. Longman.

Haussamen, B. (1994). The future of the English sentence. *Visible Language, 28*(1), 4–25. https://journals.uc.edu/index.php/vl/article/view/5595

Holes, C. (1995). *Modern Arabic: Structure, Functions and Varieties*. Longman.

Huddleston, R., & Pullum, G.K. (2002). *The Cambridge grammar of the English language*. Cambridge University Press.

Ibrahim, A.Z. (2013). *Altarqeem wa alamatihi fi al-lugha al-arabia* [Punctuation and its marks in Arabic]. Hindawei organization.

Kunilovskaya, M. (2013). Gains and pitfalls of sentence splitting in translation. *Translation Journal, 17* (4), 1-15.

Lauchman, R. (2010). *Punctuation at work: Simple principles for achieving clarity and good style*. AMACOM.

Malmkjaer, K. (Ed.). (2010). *The linguistics encyclopedia*. Routledge.

Malmkjær, K (2012). Translation Universals. In K. Malmkjær, & K. Windle (Eds.), *The Oxford Handbook of Translation Studies* (p.p. 83-93). Oxford University press.

Mascarell, L., Rios. A., & Volk, M. (2016). Crossing sentence boundaries in statistical machine translation. *Multilingual, 2*, 1-10.

Meylievna, T.D. (2022). The formation of punctuation in the writings of the peoples of Central Asia, the first separation of punctuation marks. *FRONTLINE SOCIAL SCIENCES AND HISTORY JOURNAL, 02*(06), 1-8. https://doi.org/10.37547/social-fsshj-02-06-01

Mulvey, C. (2016). The English project's history of English punctuation. *English Today, 32*(3), 45–51. https://doi.org/10.1017/S0266078416000110

Niranjana, T. (1995). *Siting Translation, History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*. University of California Press.

Pavlovic, V. (2018). On the blurred boundaries between superordinate and subordinate clauses in English. *Belgrade English Language and Literature Studies, 10*, 85-103. https://doi.org/10.18485/bells.2018.10.5

Prasoon, S. (2015). *English grammar and usage: Read swiftly, speak fluently and write correctly*. V&S Publishers.

Quirk, R., Greenbaum, S., Leech, G., & Svartvik, J. (1985). *A comprehensive grammar of the English language*. Longman.

Stilman, A. (2010). *Grammatically correct: The essential guide to spelling, style, usage, grammar, and punctuation*. Writer's Digest Books.

Toury, G. (1995). *Descriptive translation studies – and beyond.* John Benjamins Publishing.

Vanderauwera, R. (1985). *Dutch novels translated into English: The transformation of a 'Minority' literature*. Rodopi.

Woods, G. (2006). *Webster's new world punctuation- simplified and applied*. Wiley.

دورية علمية محكمة

مجلة جامعة جازان للعلوم الإنسانية

General Supervisor

Prof. Mohammed Hassan Aburasain

Editor-in-Chief

Dr. Khalid Hussain Moukali

Editorial Board

Prof. Ahmed Mousa Hantool | Prof. Ali Mohammed Medabesh | Prof. Ahlam Mohammed Hakami

Dr. Elham Abdullah Ghobain | Dr. Aisha Qasim Shamakhi | Dr. Ahmad Mohammad ALjarboa

Managing Editor

Mr. Abdulrahman Hassan Hobani

Administrative and Technical staff

Mr. Bassem Ali Alkaabi | Mr. Ahmad Mohammad Al-Hazmi | Mr. Ali Mohammad Qabi

Mr. Bandar Ali Wasli

Correspondence

All correspondence should be directed to:
Editor-in-chief of Jazan University Journal of Applied Sciences, Jazan - University City
Administrative Tower - PO Box 114 - Zip Code 4514, Kingdom of Saudi Arabia
jju@jazanu.edu.sa

© (2024) Jazan University
All copyrights reserved. No part of the magazine may be reproduced or copied in any form or by any means electronic or mechanical, including photocopying, recording, or entering into any information storage or retrieval system without obtaining on the written approval of the editor-in-chief of the magazine.

KINGDOM OF SAUDI ARABA

Ministry of Education

Jazan University

JOURNAL OF JAZAN UNIVERSITY For Human Sciences

A Refereed Scientific Periodical

VO 12 NO 3 May 2024 Dhul-Qa'dah 1445 H

ردمد : 1658-6921

JUJHS

JOURNAL OF
JAZAN UNIVERSITY
For Human Sciences

A Refereed Scientific Periodical

VO 12 NO 3 May 2024 Dhul-Qa'dah 1445 H

ISSN : 1658-6921