

مَجَلَّةُ الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ وَاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ

بجامعة الأمير سطاتم بن عبد العزيز

دورية علمية محكمة تعنى بنشر الدراسات في مجال العلوم الشرعية واللغة العربية
وتصدر مرتين في السنة

موضوعات العدد

- الأحاديث الواردة في المعدة.
- حديث مصارعة النبي ﷺ لركانة بن يزيد المطليبي (روايةً ودرايةً).
- بعضها بعضاً، وبياناً لكيفية الاجتهاد.
- النظر إلى السماء عند التفكير وفي الصلاة والدعاء (دراسةً حديثة).
- الظاهرية في ضوء البلاغة الجديدة.
- تعقبات الحافظ ابن حجر في كتابه فتح الباري على الحافظ
- عبد الغني المقدسي في كتابه عمدة الأحكام.
- التوماوية الجديدة و دعوى الخير الإنساني.
- نعت المهدي عند الإمامية الاثني عشرية (دراسة تحليلية نقدية).
- الآثار المترتبة على الفضالة: دراسة فقهية مقارنة بنظام المعاملات
- المدنية السعودي.
- الأحكام الفقهية المتعلقة باستخدام الوسائل الطبية الحديثة في
- ختان الصبيان (دراسة فقهية معاصرة).
- مقولة الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم
- بعضها بعضاً، وبياناً لكيفية الاجتهاد.
- الظاهرية في ضوء البلاغة الجديدة.
- تقدم المسند إليه وتأخير المسند عند البلاغيين (دراسة نقدية تحليلية).
- الإحالة النصية وأثرها في التماسك النصي
- (معلقة النابغة الذبياني نموذجاً).
- العفة والتعفف في شعر أبي الطيب.
- التنقل اللغوي: أصوله، وماهيته، وتطبيقاته التعليمية.
- التباين اللغوي والنحو الكلي.

العدد التاسع عشر

جمادى الآخرة 1446هـ - ديسمبر 2024م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَجَلَّةُ الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ وَاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ

بجامعة الأمير سقطام بن عبد العزيز

دورية علمية محكمة تعنى بنشر الدراسات في مجال العلوم الشرعية واللغة العربية
وتصدر مرتين في السنة

**A biannual peer-reviewed scientific periodical concerned with
publishing researches and studies
in Islamic sciences and Arabic Language**

العدد التاسع عشر

جمادى الآخرة ١٤٤٦هـ - ديسمبر ٢٠٢٤م

ردمك : ٧٢٧٨ - ١٦٥٨

Issue: 19

Jumada al-Akhirah 1446 AH - Dec 2025 AD

ISSN : 7278 - 1658

إدارة تحرير المجلة

الاسم	المنصب	الرتبة العلمية والتخصص
أ. د. مليحة بنت محمد القحطاني	رئيس هيئة التحرير	أستاذ النحو واللغة
د. وائل بن مطر بن حسن الحربي	مدير التحرير	أستاذ اللغويات التطبيقية المساعد

أعضاء هيئة التحرير

الاسم	الرتبة العلمية والتخصص	جهة العمل
أ.د. وليد بن عبد الله الدوسري	أستاذ النقد ومنهج الأدب الإسلامي	جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز
أ.د. عمر أبو المجد النعيمي	أستاذ الدعوة والاحتساب	جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز
أ. د. لفاي بن لافي السلمي	أستاذ علم اللغة	جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز
أ. د. فيصل بن محمد العسيري	أستاذ البلاغة والنقد	جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز
أ.د. سعاد بنت جابر الفيفي	أستاذ القرآن وعلومه	جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز
أ.د. إندونيسيا بنت خالد حسون	أستاذ الحديث وعلومه	جامعة الملك عبد العزيز
د. عبد الله بن حمد الجمعان	أستاذ القرآن وعلومه المشارك	جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز
د. سعد بن محمد التميمي	أستاذ الفقه المقارن المشارك	جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز
د. حياة بنت عبد الله المطلق	أستاذ الفقه وأصوله المشارك	جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

أعضاء الهيئة الاستشارية

الاسم	الدولة
أ.د. سعد بن ناصر الشثري	السعودية
أ.د. سعد بن تركي الخثلان	السعودية
أ.د. طارق بن محمد الطواري	الكويت
أ.د. أحمد سعد الخطيب	مصر
أ.د. سمير شريف استيتية	الأردن
أ.د. جمال إدريس	السودان
أ.د. غانم قدوري الحمد	العراق
أ.د. عمر يوسف حمدان	ألمانيا
أ.د. عبد الرزاق الهرماس	المغرب

Journal Editorial Board

Name	Position	Academic rank and specialization
Prof. Meleha Mohamed Al-Qhatani	Editor-in-Chief	Professor of Grammar and Language
Dr. Wael Matar Al-Harbi	Managing Editor	Assistant Professor of Applied Linguistics

Editorial Board

Name	Academic rank and specialization
Prof. Omar Aboualmajd Al-Noimi	Professor of Daawa and Ihtisab at Prince Sattam Bin Abdulaziz University
prof. Waleed Abdullah Al-Dossari	Professor of Criticism and Islamic Literary Method in Prince Sattam Bin Abdulaziz University
Prof. Suad Gaber Al-Fefy	Professor Holy Quran and its Sciences Prince Sattam Bin Abdulaziz University
Dr. Hayat Abdullah Al-Mutlaq	Associate Professor Fiqh and its Origins at Princess Nora Bint Abdulrahman University
Prof. Indonesia Khaled Hassoun	Professor Hadith and its Sciences at King Abdulaziz University
Dr. Abdullah Al-Gamaan	Associate Professor Holy Quran and its Sciences at Prince Sattam Bin Abdulaziz University
Dr. Faisal Mohamed Al-assiri	Associate Professor of Rhetoric and Criticism at Prince Sattam Bin Abdulaziz University
Dr. Saad Mohamed Al-Tamimi	Associate Professor of Comparative Jurisprudence at Prince Sattam Bin Abdulaziz University
Dr. Lafai Lafy Al-Sulami	Associate Professor of Linguistics Prince Sattam Bin Abdulaziz University

Editorial Board

Name	Country
Prof. Saad Nasser Al-Shathri	Saudi Arabia
Prof. Saad Turki Al-Khathlan	Saudi Arabia
Prof. Tariq Mohammed Al-Tawari	Kuwait
Prof. Ahmed Saad Al-Khatib	Egypt
Prof. Samir Sharif Estetia	Jordan
Prof. Jamal Idris	Sudan
Prof. Ghanem Qadouri Al-Hamad	Iraq
Prof. Omar Youssef Hamdan	Germany
Prof. Abdel Razzak Al Hermas	Morocco
Prof. Abdulwahab Lotf Al Dolaimi	Yemen

جميع المراسلات توجه إلى البريد الإلكتروني

sattamjournal@psau.edu.sa

١٤٤٦هـ/٢٠٢٤م، جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز

ردمد (ISSN) ٧٢٧٨ - ١٦٥٨ ، رقم الإيداع ١٤٣٧/٣٩٦٠

جميع الحقوق محفوظة لمجلة العلوم الشرعية واللغة العربية بجامعة الأمير سطام بن عبد العزيز، ولا يسمح بإعادة طباعة أي جزء من المجلة، أو نسخه، أو إدخاله في أي نظام حفظ معلومات دون الحصول على موافقة كتابية من رئيسة هيئة التحرير.

All correspondence should be emailed to:
sattamjournal@psau.edu.sa

1446 AH/2024 AD, Prince Sattam Bin Abdulaziz University
ISSN 7278 – 1658, deposit number 1437/3960

All rights are reserved for the Journal of Islamic Sciences and the Arabic Language at Prince Sattam bin Abdulaziz University. It is not permitted to reprint, copy, or enter any part of the journal into any information storage system without obtaining written approval from the head of the editorial.

التعريف بالمجلة

الرؤية:

أن تكون خيار الباحثين الأول لنشر بحوثهم في العلوم الشرعية واللغة العربية.

الرسالة:

نشر البحوث المحكّمة في العلوم الشرعية واللغة العربية مع الالتزام بالمعايير المهنية العالمية في النشر.

الأهداف:

- المشاركة في خدمة النشر العلمي المتخصص في العلوم الشرعية واللغة العربية من خلال نشر البحوث المحكّمة والدراسات الرصينة.
- تحقيق إضافة علمية للباحثين في الدراسات الإسلامية واللغة العربية من خلال محتوى المجلة.
- فتح نافذة جديدة للباحثين محلياً وعالمياً لنشر بحوثهم في التخصصات العلمية الشرعية والعربية.

Introduction to Journal of Islamic Sciences and Arabic Language at Prince Sattam Bin Abdulaziz University

Vision

To be the first choice for researchers to publish their research in Islamic Studies and Arabic language.

Mission

Publishing peer-reviewed research in Islamic Studies and Arabic language while adhering to international professional standards in publishing.

Objectives

1. Participation in academic publishing services specializing in Islamic Studies and the Arabic language through the publication of peer-reviewed research and rigorous studies.
2. Contributing to the scientific addition of researchers in Islamic and Arab studies through the Journal's content.
3. Providing a new platform for researchers locally and globally to publish their research into Islamic and Arab scientific disciplines.

قواعد وتعليمات النشر في المجلة

أولاً: طبيعة المواد المنشورة:

تهدف المجلة إلى إتاحة الفرصة للباحثين في جميع بلدان العالم لنشر إنتاجهم العلمي في مجالات العلوم الشرعية واللغة العربية الذي تتوفر فيه الأصالة والجدة، وأخلاقيات البحث العلمي، والمنهجية العلمية.

وتقوم المجلة بنشر المواد التي لم يسبق نشرها باللغة العربية، وتقبل المواد في أي الفئات التالية: البحوث الأصلية، والمراجعات العلمية، ومستخلصات الرسائل العلمية، وتقارير المؤتمرات والندوات، ولا تقبل البحوث المعدة بواسطة الذكاء الصناعي.

ثانياً: ضوابط النشر:

١. أن يكون البحث متسماً بالأصالة، سليم التوجه، خالياً من المخالفات العقدية والفكرية.

٢. ألا يكون البحث مستقلاً من رسالة نال بها الباحث درجة علمية.

٣. ألا يكون البحث قد سبق نشره.

٤. ألا تتجاوز عدد صفحات البحث (٤٠) صفحةً، مقاس (A٤)، شاملة كل ما يتعلق بالبحث، ولا يقل عن (٢٥) صفحة، على أن يلتزم الباحث بوضع بحثه في قالب المجلة المرفوع على موقعها.

٥. يرفق الباحث عدد (٤) نسخ من بحثه، وهي كالتالي:

أ. نسخة من البحث فيها بيانات الباحث كاملة بصيغة (word).

ب. نسخة من البحث فيها بيانات الباحث كاملة بصيغة (pdf).

ت. نسخة من البحث خالية من كل ما يدل على الباحث بصيغة (word).

ث. نسخة من البحث خالية من كل ما يدل على الباحث بصيغة (pdf).

٦. يقوم الباحث بتعبئة التعهد الخاص بقبول بحثه للتحكيم بعد موافقة هيئة التحرير.

٧. هوامش الصفحة تكون (٣سم) من كل الاتجاهات الأربعة، ويكون التباعد مفرداً.

٨. يستخدم خط (Traditional Arabic) للغة العربية، بحجم (١٨)، وبحجم (١٤).

للحاشية، وبحجم (١١) للجداول والأشكال.

٩. يستخدم خط (Times New Roman) للغة الانجليزية، بحجم (١٢)، وبحجم (١٠) للحاشية والجداول والأشكال.

١٠. تكتب الآيات القرآنية وفق المصحف الإلكتروني لمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بحجم (١٦) بلون عادي غير مسود.

١١. أن يعتني الباحث بسلامة البحث من الأخطاء اللغوية والنحوية.

ثالثاً: كتابة المستخلص:

على الباحث أن يكتب مستخلصاً لبحثه يحتوي على العناصر الآتية:

١. موضوع البحث.
٢. أهداف البحث.
٣. منهج البحث.
٤. أهم النتائج بدون تعداد.
٥. أهم التوصيات بدون تعداد.
٦. الكلمات المفتاحية.
٧. يجب ألا تزيد كلمات المستخلص عن (٢٠٠) كلمة.
٨. ترجمة المستخلص للغة الإنجليزية من مركز معتمد مع إرفاق ما يثبت الترجمة.

رابعاً: كتابة البحث:

ينظم الباحث بحثه وفق مقتضيات (منهج البحث العلمي) كالتالي:

١. كتابة مقدمة تحتوي على: (موضوع البحث، مشكلته، حدوده، أهدافه، منهجه، إجراءاته، وخطة البحث).
٢. بيان الدراسات السابقة إن وجدت.
٣. تقسيم البحث إلى أقسام وفق خطة البحث بحيث تكون مترابطة.
٤. كتابة الحاشية السفلية يكون بذكر الآتي: (اسم الكتاب، شهرة المؤلف، الجزء/الصفحة) حسب المنهج العلمي المعمول به في توثيق الدراسات الشرعية والعربية. مثال : مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧٧٧/٨).

أما الآيات القرآنية فيشار إليها في المتن فقط بذكر اسم السورة يتبعه نقطتان ثم رقم الآية، وتكون بين قوسين معكوفتين هكذا [البقرة: ١٧٥].

٥. يوثق الباحث المراجع في نهاية بحثه حسب النظام الآتي:

أ- إذا كان المرجع كتاباً:

اسم الكتاب، فشهرة المؤلف، فاسمه الأول، فاسم المحقق (إن وجد)، فالطبعة، فمكان النشر، فاسم الناشر، فسنة النشر.

مثال: الجامع الصحيح، الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، تحقيق: أحمد شاکر، ط: ٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٤ م.

ب- إذا كان المرجع رسالة علمية لم تطبع:

عنوان الرسالة، فالاسم الأخير، فالاسم الأول والأسماء الأخرى، فنوع الرسالة (ماجستير/دكتوراه)، فالمكان، فالكلية، فالجامعة، فالسنة.

مثال: الأحكام العقدية المتعلقة بالإكراه، الجنيدى، وائل يحيى، رسالة ماجستير، السعودية، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٧ هـ.

ت- إذا كان المرجع مقالاً في دورية:

عنوان المقال، فالاسم الأخير للمؤلف، فالاسم الأول والأسماء الأخرى، فاسم الدورية، فالمكان، فرقم المجلد أو العدد، فسنة النشر، فالصفحة من ص: ... إلى ص:

مثال: الاستغاثة الشرعية والبدعية في (اليوتوب) دراسة تحليلية، الظفيري، تركي خالد، مجلة جامعة الأمير سطاتم بن عبد العزيز، م (١)، ١٤٣٧ هـ، ١٥٥ - ١٨٤.

٦. يراعي الباحث ذكر بعض الاختصارات التي لا يوجد لها بيانات في المرجع، وهي كالتالي:

- أ. (د. م) بدون مكان النشر.
- ب. (د. ن) بدون اسم الناشر.
- ج. (د. ط) بدون رقم الطبعة.
- د. (د. ت) بدون تاريخ النشر.

خامساً: متطلبات عامة:

١. رفع البحث على الموقع الرسمي للمجلة وإرساله كذلك إلى بريدها الإلكتروني مع تعبئة النموذج؛ يُعدُّ تعهداً من الباحث بأن البحث لم يسبق نشره، وأنه غير مقدم للنشر، ولن يقدم للنشر في جهة أخرى حتى تنتهي إجراءات تحكيمه في المجلة.
٢. لهيئة التحرير في المجلة حق الفحص الأولي للبحث، وتقرير أهليته للتحكيم أو رفضه.
٣. في حال (قبول البحث للنشر) يتم إرسال خطاب يفيد بـ (قبول البحث للنشر)، وعند رفض نشر البحث يتم إرسال خطاب (اعتذار عن قبول النشر).
٤. لا يجوز للباحث بعد نشر بحثه في المجلة نشره في وعاء آخر إلا بعد مضي أربع سنوات من نشر بحثه، وأن يشير إلى نشر بحثه في المجلة.
٥. إرسال الباحث بحثه إلى بريد المجلة مع نموذج التعهد يُعدُّ قبولاً بـ (شروط النشر في المجلة).
٦. لهيئة التحرير الحق في تحديد أولويات نشر البحوث.
٧. الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين فقط، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
٨. نظام التوثيق المعتمد في المجلة للمراجع الأجنبية هو نظام (جامعة شيكاغو).
٩. في حال نشر البحث ورقياً يمنح الباحث خمس مستلزمات للبحث المنشور، مع ملاحظة أن المجلة تعتمد حالياً سياسة النشر الإلكتروني.
١٠. للمجلة حق الاعتذار عن البحث دون الإفصاح عن تقارير المحكمين.

جميع المراسلات وطلبات الاشتراك باسم:

رئيس التحرير

أ.د. مليحة بنت محمد القحطاني

مدير التحرير

د. وائل بن مطر الحربي

للمراسلة والاشتراكات:

البريد الإلكتروني: sattamjournal@psau.edu.sa

الموقع الإلكتروني: <https://jias.psau.edu.sa>

الهاتف / التحويلة: ٠١١٥٨٨٧١ ٤٦



Publication Rules and Instructions

First: The nature of the published materials:

The journal aims to provide an opportunity for researchers in all countries of the world to publish their scientific production in the fields of forensic sciences and the Arabic language. In these publications, originality, novelty, scientific research ethics, and scientific methodology are available.

The journal publishes materials that have not been previously published in the Arabic language and accepts materials in any of the following categories: original research, scientific reviews, abstracts of theses, and reports of conferences and seminars.

Second: General Instructions

1. The research should be original, well-oriented, and free from doctrinal and intellectual violations.
2. The research should not be derived from a dissertation in which the researcher obtained an academic degree.
3. The research should not have been previously published.
4. The number of research pages should not exceed (40) pages, A4 size, including everything related to the research, and not less than (25) pages.
5. The researcher attaches (4) copies of his research, as follows:
 - A copy of the research in which the researcher's data is complete in (word) format.
 - A copy of the research in which the researcher's data is complete in (pdf) format.
 - A copy of the research, devoid of all evidence of the researcher, in (word) format.
 - A copy of the research, devoid of all evidence of the researcher, in (pdf) format.
6. The researcher fills out the undertaking to accept his research for arbitration after the approval of the editorial board.
7. The page margins are 3 cm from all four directions, and the spacing is (single).
8. The (Traditional Arabic) font is used for the Arabic language, size (18), size (14) for footnotes, and size (11) for tables and figures.
9. Times New Roman font is used for the English language, size (12) and size (10) for footnotes, tables and figures.

10. The Quranic verses are written according to the electronic Quran of the King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran, size (16), in a plain, non-black color.
11. The researcher should take care of the integrity of the research from linguistic and grammatical errors.

Third: write the abstract.

The researcher should write an abstract of his research containing the following elements:

1. The subject of the research.
2. Research objectives.
3. Research Methodology.
4. The most important results without enumeration.
5. The most important recommendations without enumeration.
6. Keywords.
7. The abstract should not exceed (200) words.
8. Translating the abstract into English from an accredited center, with proof of translation attached.

Fourth: Writing the search

The researcher organizes his research according to the requirements of the scientific research method as follows:

1. Writing an introduction containing: (the research topic, problem, limits, objectives, methodology, procedures, and research plan).
2. Statement of previous studies, if any.
3. Divide the research into sections according to the research plan so that they are interrelated.
4. Writing the footnote shall be by mentioning the following: (the name of the book, the fame of the author, and the part/page) according to the scientific method used in documenting Sharia and Arabic studies. Example: Total Fatwas, Ibn Taymiyyah (8/ 777).
As for the Qur'anic verses, they are referred to in the text only by mentioning the name of the surah, followed by a colon, then the verse number, and they are in square brackets like this [Al-Baqara: 175]
5. The researcher documents the references at the end of his research according

to the following system:

a. If the reference is a book.

The book's name, the author's nickname, his first name, the investigator's name – if any – the edition, the place of publication, the publisher's name, and the year of publication

Example: Al-Jami Al-Sahih, Al-Tirmithi, Abu Issa Muhammad Bin Issa, investigation: Ahmed Shaker, ed: 2, Beirut, Dar Revival of Arab Heritage, 2004 AD.

b. If the reference is a scientific thesis that has not been printed:

The title of the thesis, then the last name, then the first name and the other names, then the type of the thesis (Master's/PhD), then the place, then the college, then the university, then the year.

Example: Doctrinal provisions related to coercion, Al-Junaidi, Wael Yahya, master's thesis, Saudi Arabia, College of Fundamentals of Religion, Imam Muhammad bin Saud Islamic University, 1437 AH.

c. If the reference is an article in a journal

Title of the article, then the last name of the author, then the first name and other names, then the name of the periodical, then the place, then the volume or issue number, then the year of publication, then the page from p: ... to p: ...

Example: Legal and Innovative Distress in YouTube, An Analytical Study, Al-Dhafiri, Turki Khaled, Prince Sattam Bin Abdulaziz University Journal, Vol. (1), 1437 AH, 155-184.

The researcher takes into account the mention of some abbreviations for which there is no data in the reference, as follows:

- a. (N. P) without the place of publication.
- b. (N. P) without the name of the publisher.
- c. (N. E) without the edition number.
- d. (N. D) without the date of publication

Fifth: General Requirements

1. Sending the research to the journal's mail with filling out the form is a pledge from the researcher that the research has not been previously published, that it has not been submitted for publication, and will not be submitted for pub-

lication in another entity until its arbitration procedures are completed in the journal.

2. The editorial board of the journal has the right to preliminary examine the research and to decide whether or not it is eligible for arbitration.
3. In the case of (accepting the research for publication), a letter will be sent stating (acceptance of the research for publication), and when refusing to publish the research, a letter (apology for accepting the publication) will be sent.
4. It is not permissible for the researcher, after publishing his research in the journal, to publish it in another container, except after the lapse of four years from the publication of his research, and to refer to the publication of his research in the journal.
5. The researcher sending his research to the journal's mail with the undertaking form is considered an acceptance of (the terms of publication in the journal).
6. The editorial board has the right to set priorities for publishing research.
7. The opinions contained in the published research express the researchers' point of view only and do not necessarily reflect the point of view of the journal.
8. The documentation system adopted in the journal for foreign references is the (University of Chicago) system.
9. In the event that the research is published, the researcher will be given (5) copies from the issue of the journal in which his research was published. Note that the journal currently adopts an electronic publishing policy.
10. The journal has the right to apologize without disclosing the reports of the arbitrators.

All correspondence and subscription requests are addressed to the

Editor-in-Chief

Prof. Maleha Mohamed Al-Qahtani

Managing Editor

Dr. Wael Matar Alharbi

Correspondence and subscriptions:

E-mail: sattamjournal@psau.edu.sa

Website: <https://jias.psau.edu.sa>

Ext: 0115887146



الصفحة	المحتويات
١	افتتاحية العدد
اسم الباحث	عنوان البحث
٧	الأحاديث الواردة في المعدة
٤٧	حديث مصارعة النبي ﷺ لركانة بن يزيد المطلبي (رواية ودراية)
٩٩	النَّظَرُ إِلَى السَّمَاءِ عِنْدَ التَّفَكُّرِ فِي الصَّلَاةِ وَالِدُّعَاءِ (دراسة حديثة)
١٤٥	تعقبات الحافظ ابن حجر في كتابه فتح الباري على الحافظ عبد الغني المقدسي في كتابه عمدة الأحكام
١٨٣	التوماوية الجديدة و دعوى الخير الإنساني
٢١٨	نعت المهدي عند الإمامية الاثني عشرية (دراسة تحليلية نقدية)
٢٥٢	الآثار المترتبة على الفضالة: دراسة فقهية مقارنة بنظام المعاملات المدنية السعودي
٣٠٩	الأحكام الفقهية المتعلقة باستخدام الوسائل الطبية الحديثة في ختان الصبيان (دراسة فقهية معاصرة)
٣٥٣	مقولة الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً"، وبيانها لكيفية الاجتهاد
٣٩٥	الظاهراتية في ضوء البلاغة الجديدة
٤٣٣	تقديم المسند إليه وتأخير المسند عند البلاغيين (دراسة نقدية تحليلية)
٤٧٥	الإحالة النصية وأثرها في التماسك النصي (معلقة النابعة الذبياني نموذجاً)
٥٠٩	العفة والتعفف في شعر أبي الطيب
٥٤٨	التنقل اللغوي: أصوله، وماهيته، وتطبيقاته التعليمية
٦٠٣	التباين اللغوي والنحو الكلي

Contents		page
Editorial		1
Research Title	Researcher	
The incoming hadiths about the Stomach	Dr. Malik bin Muhammad bin Ahmed Al-Amoudi	7
The Hadith of the Prophet Wrestling with Rukaanah Ibn Abdil-Yazeed Al-Muttalibee: Transmission and Meaning	Prof. Dr. Abdul Aziz Mukhtar Ibrahim	47
Looking towards the sky during pondering, prayer, and supplication: A Hadith Study	Dr. Afaf bint Ghanim Awad Al-Juhani	99
Alhafiz Ibn Hajar's Comments in Fateh Albari on Abdul-Ghani Al-Maqdesi in Umadat Al-Ahkam	Dr. Abdullah bin Hassan bin Ghaman Al-Shahri	145
The Neo Thomism and the Claim of Human Goodness	Dr. Latifa bint Abdul Aziz bin Abdullah Al-Mayouf	183
The epithet of Mahdi according to the Twelver Imami: a critical analytical study	Dr. Fawaz bin Ahmed bin Ali Radwan	218
Negotiorum gestio consequences: A jurisprudential study compared to Saudi Civil Transactions Law	Dr. Abdul Hamid bin Abdullah Al-Majli	252
The Jurisprudential Rulings Related to the Use of Modern Medical Instruments in Male Circumcision – A Contemporary Jurisprudential Study	Dr. Jumaa bint Hamid Yahya Al-Hari Al-Zahrani	309
Imam Al-Shatibi's saying: (As for the well-established, the Sharia is perceived as one image, serving each other) and its explanation on how to engage in Ijtihad (jurisprudential reasoning).	Dr. Ali bin Ahmed Al-Rashidi	353
Phenomenology in light of the new rhetoric	Dr. Hind Mustafa Ahmed Qanas	395
The Anastrophe of Predicates and Subjects According to Rhetoricians: A Critical and Analytical Study	Dr. Awad bin Mufei bin Zaid Al-Shammari	433
In-text references and their impact on text coherence: Al-Dhubiyani's Mu'allaqah (hanging poem) as an exemplar	Dr. Aisha Qasim Ali Mansour Al-Shamakhi	475
Chastity and abstinence in Abu-altayib's poetry	Dr. Khalid bin Fahd bin Mousa Al-Bihlhal	509
Translanguaging: its origins, definitions, and educational applications	Prof. Dr. Saleh bin Nasser bin Saleh Al-Shuwairikh	548
Linguistic Variation and Universal Grammar	Dr. Mansour bin Qaz'an bin Sayir Al-Otaibi	603



الافتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق فسوى، وقدر فهدى، وأعطى وأسدى، وأشهد أن لا إله إلا هو، لا تحصى نعمه عدا، ولا نوفيها شكرا، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله النبي المصطفى والخليل المجتبى، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ومن على النهج اقتفى، وسلم تسليماً كثيراً، أما بعد:

فيسر مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية بجامعة الأمير سقطام بن عبدالعزيز أن تقدم لقراءها الكرام العدد التاسع عشر من إصداراتها؛ والذي يضم دراسات متنوعة في مجالات العلوم الشرعية وعلوم اللغة العربية، حيث يقدم هذا العدد خمسة عشر في تخصصات (السنة النبوية وعلومها، والعقيدة والمذاهب المعاصرة، والفقه وأصوله، والبلاغة والنقد، والنحو والصرف، والأدب، واللغويات) أسهم بها باحثون أفاضل إثراءً للمكتبة الإسلامية والعربية بموضوعات جديدة بالاعتناء والاهتمام.

حيث تضمن هذا العدد في أبواب السنة النبوية أربعة بحوث؛ أولها: بحث استقرائي يتتبع الأحاديث النبوية المتعلقة بـ(المعدة) هادفة إلى التطلع إلى الهدى النبوي في كيفية المحافظة على نفس الإنسان، وكيفية اتقاء إفساد معدته، كيلا يفسد بدنه، حيث يعد حفظ النفس إحدى الضروريات الخمس في الشريعة الإسلامية، والثاني بحث يتناول جانباً آخر من جوانب الصحة في السنة النبوية حيث يستعرض البحث (حَدِيثُ مُصَارَعَةِ النَّبِيِّ ﷺ لِزُكَّانَةَ بْنِ عَبْدِ يَزِيدٍ الْمُطَّلَبِيِّ) والأحاديث الواردة في هذا الباب، متطرقاً إلى أنواع الرياضات المفيدة التي جاءت في السنة، مع بيان بعض الفوائد العلمية، والاستنباطات الفقهية من هذا الحديث الشريف، وفي السنة النبوية أيضاً يقدم العدد بحثاً استقرائياً نقدياً يهدف إلى جمع الأحاديث الواردة في النَّظَرِ إِلَى السَّمَاءِ عند التفكير على سبيل التمثيل، وفي الصلاة والدعاء، وذكر حكم ذلك من حيث الثبوت أو عدمه، وفي مجال علوم السنة يتناول العدد بالدراسة الاستقرائية التحليلية تعقبات الحافظ ابن حجر في كتابه فتح الباري على الحافظ عبد الغني المقدسي في كتابه عمدة الأحكام، وبيان أثرها في حفظ السنة النبوية، وفي مجال

العقيدة والمذاهب المعاصرة يتضمن العدد دراسةً عقدية وصفية نقدية حول أحد المذاهب النصرانية الذي انبعث من جديد في القرن العشرين، وأخذ مجالاً في الجدل الديني والفلسفي الغربي: (التوماوية) بمسماها الجديد: التوماوية الجديدة (neo Thomism)، في بحث بعنوان: (التوماوية الجديدة ودعوى الخير الإنساني)، وفي ذات المجال يقدم العدد بحثاً يبرز الاختلاف في (نعت المهدي عند الإمامية الاثني عشرية) هادفاً إلى معالجة أساس عقائديٍّ وأصلٍ تقوم عليه مباني الدين كله لدى الإمامية. وفي أبواب الفقه الإسلامي يقدم العدد بحثاً يدرس (مفهوم "الفضالة" - إحدى التعاملات المدنية- والآثار المترتبة عليها؛ دراسة فقهية مقارنة بنظام التعاملات المدنية السعودية) هادفاً إلى إظهار مدى توافق نظام التعاملات المدنية السعودي مع الفقه الإسلامي والقواعد العامة في الشريعة من خلال دراسة وتحليل نصوص النظام المتعلقة بموضوع الدراسة، ومُبرزاً قيمة الفقه الإسلامي، ومدى استيعابه لكافة التعاملات المدنية بين الأفراد، وأسبقيته في ذلك على سائر القوانين، ومن أبواب الفقه الإسلامي يقدم العدد بحثاً فقهياً طيباً يتناول بالوصف والتحليل (الأحكام الفقهية المتعلقة باستخدام الوسائل الطبية الحديثة في ختان الصبيان) مسلطاً الضوء على تلك الوسائل، مع ذكر مميزات وعيوب كل منها، وبيان الراجح في حكم استخدامها، ومن علم أصول الفقه ينتقي العدد بحثاً يتناول بالدراسة إحدى المقولات الأصولية لأحد كبار أئمة الأصول بعنوان (مقولة الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً"، وبيانها لكيفية الاجتهاد) التي تؤصل مفهوم (استحضار صورة الشريعة الواحدة) وبيان أثر ذلك في كيفية الاجتهاد.

وفي علوم اللغة العربية، يتضمن العدد من باب البلاغة والنقد بحثين؛ الأول: دراسة تطبيقية على نص من أحد كتب التراث الأدبي البلاغي الرائدة (كتاب البخلاء للجاحظ) تحت عنوان: (الظاهرية في ضوء البلاغة الجديدة) يعمل على توظيف المنهج الظاهراتي النقدي في دراسة بلاغة نص من التراث الأدبي البليغ، وإبراز خصائصه الأسلوبية؛ لتوليد أدبٍ بليغٍ أصيلٍ بحلة جديدة، والثاني: يناقش بدراسة نقدية تحليلية إحدى مسائل البلاغة العربية (تقديم المسند إليه وتأخير المسند عند البلاغيين)، هادفاً إلى تسليط الضوء على شواهد تقديم المسند إليه وتأخير المسند عند البلاغيين، وإبانة الخلل في نظام تراتبية



الجملة الاسمية والفعلية عند البلاغيين، وبيان وشائج القرى بين بعض مصطلحات النحو وبعض مصطلحات البلاغة. وفي مجال علم النحو والصرف؛ يقدم العدد بحثاً حول (الإحالة وأثرها في التماسك النصي)، يمزج فيه بين النحو والأدب، والأصالة والمعاصرة؛ بتطبيقه الدراسة على نص تراثي (معلقة النابغة الذبياني)، من خلال وسائل التماسك النصي من منظور اللسانيات الحديثة، ما يعرف بـ(الإحالة)، مبرزاً دور الإحالة في توضيح المعنى وتوكيده في النص اللغوي. وفي تخصص الأدب يقدم العدد لقائه تحفة أدبية سامية تسلط الضوء على (قيمة العفة والتعفف)، نماذج تطبيقية تحليلية من ديوان شعر أبي الطيب المتنبي ويختتم العدد بمجال اللغويات، وفيه بحثان؛ الأول: يقدم دراسة نظرية تأصيلية حول مفهوم (التنقل اللغوي) وأصله وكيفية توظيفه في فصول تعليم اللغة، ومناقشة طرق تطبيق إستراتيجية التنقل التعليمي، وبيان دور المعلم والمتعلم في تطبيق هذه الإستراتيجية. والثاني: يتناول بالدراسة والتحليل (ظاهرة التنوع اللغوي) داخل إطار مجتمعي واحد وقد اهتمت الدراسة بالجانب اللغوي الاجتماعي؛ مظهر الفرق بين مصطلحين متداخلين وهما اللغة واللهجة، ويهدف البحث لبيان دور النحو الكلي في تفسير ومعالجة ظاهرة التباين اللغوي، وبيان دوره في فهم طبيعة اللغات.

تأمل هيئة تحرير المجلة أن يسهم محتوى هذا العدد في تحقيق إثراء علمي وإضافة قيمة معرفية نافعة للقراء والباحثين، كما تُعرب عن خالص شكرها وتقديرها للباحثين الكرام على ما بذلوه من جهود مميزة وعطاء علمي مثمر، سائلين المولى عز وجل أن يبارك في إنجازاتهم ويكملها بالتوفيق.

وتنتطلع إلى استمرار عطائهم العلمي من خلال المزيد من البحوث والدراسات والتحليلات التي تُسهم في نشر نور العلم والمعرفة، وبناء مستقبل مشرق قائم على أسس العلم والتقدم. نسأل الله أن يوفق الجميع ويجعل جهودهم خالصة لوجهه الكريم، وينفع بها العلم وأهله.

رئيسة التحرير

أ. د. مليحة بنت محمد القحطاني

Editorial of the Journal Issue

IN THE NAME OF ALLAH, THE MOST GRACIOUS, THE MOST MERCIFUL.

ALL PRAISE IS DUE TO ALLAH, WHO CREATED AND PERFECTED, DETERMINED AND GUIDED, AND GRANTED AND BESTOWED. I TESTIFY THAT THERE IS NO DEITY WORTHY OF WORSHIP EXCEPT ALLAH, WHOSE BLESSINGS CANNOT BE COUNTED AND WHOSE GRATITUDE CANNOT BE FULFILLED. I ALSO TESTIFY THAT MUHAMMAD IS HIS SERVANT AND MESSENGER, THE CHOSEN PROPHET AND SELECTED BELOVED. MAY ALLAH'S BLESSINGS AND PEACE BE UPON HIM, HIS FAMILY, HIS COMPANIONS, AND THOSE WHO FOLLOW HIS PATH.

IT IS WITH GREAT PLEASURE THAT THE JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES AND ARABIC LANGUAGE AT PRINCE SATTAM BIN ABDULAZIZ UNIVERSITY PRESENTS TO ITS ESTEEMED READERS THE NINETEENTH ISSUE OF ITS PUBLICATIONS. THIS ISSUE INCLUDES DIVERSE STUDIES IN THE FIELDS OF ISLAMIC JURISPRUDENCE AND ARABIC LANGUAGE SCIENCES. IT CONTAINS FIFTEEN SPECIALIZED STUDIES IN THE DISCIPLINES OF (SUNNAH OF THE PROPHET AND THEIR SCIENCES, CREED AND CONTEMPORARY SECTS, JURISPRUDENCE AND ITS PRINCIPLES, RHETORIC AND CRITICISM, GRAMMAR AND MORPHOLOGY, LITERATURE, AND LINGUISTICS). THESE STUDIES WERE CONTRIBUTED BY DISTINGUISHED SCHOLARS, ENRICHING ISLAMIC AND ARABIC LIBRARIES WITH TOPICS DESERVING OF CARE AND ATTENTION.

THIS ISSUE CONTAINS FOUR RESEARCH PAPERS IN THE FIELD OF THE SUNNAH OF THE PROPHET. THE FIRST PUBLICATION IS AN INDUCTIVE STUDY TRACING PROPHETIC HADITHS RELATED TO THE HUMAN STOMACH, AIMING TO EXPLORE THE GUIDANCE OF THE PROPHET ON HOW TO PRESERVE HUMAN WELL-BEING AND PROTECT THE STOMACH FROM HARM, SO AS NOT TO SPOIL HIS BODY, AS SAFEGUARDING LIFE IS ONE OF THE FIVE NECESSITIES IN ISLAMIC SHARIA. THE SECOND PAPER EXAMINES ANOTHER ASPECT OF HEALTH IN THE PROPHETIC HADITHS BY REVIEWING THE NARRATION OF THE HADITH OF THE PROPHET WRESTLING WITH RUKAANAH IBN ABDIL-YAZEED AL-MUTTALIBEE, ALONG WITH RELATED HADITHS. IT EXPLORES BENEFICIAL SPORTS ENDORSED BY THE SUNNAH, PRESENTING SCIENTIFIC INSIGHTS AND JURISPRUDENTIAL DERIVATIONS FROM THIS BLESSED HADITH. ANOTHER STUDY IN THE PROPHETIC HADITHS IS A CRITICAL INDUCTIVE ANALYSIS THAT COLLECTS HADITHS ABOUT LOOKING TOWARDS THE SKY DURING PONDERING, PRAYER, AND SUPPLICATION, DISCUSSING THEIR AUTHENTICITY. FURTHERMORE, AN ANALYTICAL STUDY REVIEWS ALHAFIZ IBN HAJAR'S COMMENTS IN FATEH ALBARI ON ABDUL-GHANI AL-MAQDESI IN UMADAT AL-AHKAM AND EXAMINES THEIR IMPACT ON PRESERVING THE PROPHETIC HADITHS. IN THE FIELD OF CREED AND CONTEMPORARY SECTS, THE ISSUE FEATURES A DESCRIPTIVE AND CRITICAL STUDY OF NEO-THOMISM, A CHRISTIAN THEOLOGICAL SCHOOL THAT RE-EMERGED IN THE TWENTIETH CENTURY, ENGAGING IN RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL



DEBATES. TITLED " THE NEO THOMISM AND THE CLAIM OF HUMAN GOODNESS," THE STUDY CRITICALLY EXAMINES THIS DOCTRINE. ANOTHER STUDY ADDRESSES THE CONCEPT OF THE EPI-THET OF MAHDI ACCORDING TO THE TWELVER IMAMI, SEEKING TO ANALYZE A FUNDAMENTAL DOCTRINAL ASPECT OF THEIR BELIEF SYSTEM.

IN ISLAMIC JURISPRUDENCE, THE ISSUE INCLUDES A COMPARATIVE STUDY OF THE CONCEPT OF NEGOTIORUM GESTIO UNDER THE TITLE OF "NEGOTIORUM GESTIO CONSEQUENCES: A JURISPRUDENTIAL STUDY COMPARED TO SAUDI CIVIL TRANSACTIONS LAW." IT AIMS TO DEMONSTRATE THE EXTENT OF ALIGNMENT BETWEEN THE SAUDI CIVIL TRANSACTIONS SYSTEM AND ISLAMIC JURISPRUDENCE AND THE GENERAL PRINCIPLES OF SHARIA THROUGH THE STUDY AND ANALYSIS OF THE SYSTEM'S PROVISIONS RELATED TO THE SUBJECT OF THE STUDY. THIS HIGHLIGHTS THE VALUE OF ISLAMIC JURISPRUDENCE, ITS COMPREHENSIVENESS IN ADDRESSING ALL CIVIL TRANSACTIONS BETWEEN INDIVIDUALS, AND ITS PRECEDENCE OVER OTHER LEGAL SYSTEMS. ANOTHER RESEARCH PAPER PROVIDES A JURISPRUDENTIAL AND MEDICAL ANALYSIS OF THE RULINGS REGARDING THE USE OF MODERN MEDICAL TOOLS IN CIRCUMCISION, OUTLINING THEIR ADVANTAGES, DISADVANTAGES, AND PREFERRED RULES RELATED TO THEIR USAGE. FROM THE FIELD OF USUL AL-FIQH (PRINCIPLES OF ISLAMIC JURISPRUDENCE), THE ISSUE EXPLORES A CONCEPT FROM IMAM IMAM AL-SHATIBI'S SAYING: (AS FOR THE WELL-ESTABLISHED, THE SHARIA IS PERCEIVED AS ONE IMAGE, SERVING EACH OTHER), ESTABLISHING THE CONCEPT OF (INVOKING THE IMAGE OF ONE SHARIA) AND EXPLAINING THE IMPACT OF THIS ON THE METHOD OF IJTihad.

IN ARABIC LANGUAGE STUDIES, THE ISSUE INCLUDES TWO PAPERS IN RHETORIC AND CRITICISM. THE FIRST APPLIES A PHENOMENOLOGICAL APPROACH TO A TEXT FROM AL-JAHIZ'S KITAB AL-BUKHALA (BOOK OF MISERS BY AL-JAHIZ) UNDER THE TITLE OF "PHENOMENOLOGY IN LIGHT OF THE NEW RHETORIC". IT TRIES TO EMPLOY THE CRITICAL PHENOMENOLOGICAL APPROACH IN STUDYING THE RHETORIC OF A TEXT FROM THE ELOQUENT LITERARY HERITAGE AND HIGHLIGHTING ITS STYLISTIC CHARACTERISTICS IN ORDER TO GENERATE ELOQUENT, AUTHENTIC LITERATURE WITH A NEW LOOK. THE SECOND PAPER CRITICALLY EXAMINES THE CONCEPT OF THE ANASTROPHE OF PREDICATES AND SUBJECTS ACCORDING TO RHETORICIANS, HIGHLIGHTING INCONSISTENCIES AND THE CONNECTION BETWEEN GRAMMAR AND RHETORIC TERMS, AND EXPLAINING THE SIMILARITY BETWEEN SOME TERMS OF GRAMMAR AND SOME TERMS OF RHETORIC. IN GRAMMAR AND MORPHOLOGY SCIENCE, THE ISSUE PRESENTS A STUDY THAT FOCUSES ON IN-TEXT REFERENCES AND THEIR IMPACT ON TEXT COHERENCE. IT MERGES GRAMMAR WITH LITERATURE AND TRADITION WITH MODERNITY, BY APPLYING THE STUDY TO A CLASSICAL TEXT OF AL-DHUBIYANI'S MU'ALLAQAH (HANGING POEM) AS AN EXEMPLAR, UTILIZING METHODS OF TEXTUAL COHESION FROM THE PERSPECTIVE OF MODERN LINGUISTICS, KNOWN AS REFERENCE,

HIGHLIGHTING ITS ROLE IN CLARIFYING AND EMPHASIZING MEANING IN THE LINGUISTIC TEXT. IN THE LITERATURE FIELD, THE ISSUE OFFERS AN ANALYSIS THAT HIGHLIGHTS THE VIRTUE OF CHASTITY AND ABSTINENCE, WITH THE PRESENTATION OF APPLIED MODELS FROM ABU-ALTAYIB'S POETRY. FINALLY, IN THE LINGUISTICS FIELD, THE ISSUE PRESENTS ONE PAPER THAT INTRODUCES A FOUNDATIONAL STUDY ON THE CONCEPT OF TRANSLANGUAGING, ITS ORIGIN, AND ITS APPLICATION IN LANGUAGE TEACHING STRATEGIES. IT ALSO DISCUSSES THE METHODS OF TRANSLANGUAGING STRATEGY, AS WELL AS CLARIFYING THE ROLES OF BOTH THE TEACHER AND THE LEARNER IN APPLYING THIS STRATEGY.

THE SECOND EXAMINES AND ANALYZES THE PHENOMENON OF LINGUISTIC DIVERSITY WITHIN A SINGLE SOCIETAL FRAMEWORK, FOCUSING ON THE SOCIOLINGUISTIC ASPECT. THE STUDY HIGHLIGHTS THE DISTINCTION BETWEEN TWO OVERLAPPING TERMS: LANGUAGE AND DIALECT. THE RESEARCH AIMS TO DEMONSTRATE THE ROLE OF UNIVERSAL GRAMMAR IN INTERPRETING AND ADDRESSING THE PHENOMENON OF LINGUISTIC VARIATION AND ITS CONTRIBUTION TO UNDERSTANDING THE NATURE OF LANGUAGES. ANOTHER STUDY EXAMINES AND ANALYSES THE PHENOMENON OF LINGUISTIC DIVERSITY WITHIN A SINGLE SOCIETAL FRAMEWORK, WITH A FOCUS ON THE SOCIOLINGUISTIC ASPECT, DISTINGUISHING BETWEEN LANGUAGE AND DIALECT, EMPHASIZING UNIVERSAL GRAMMAR'S ROLE IN ADDRESSING LINGUISTIC VARIATION AND HIGHLIGHTING ITS ROLE IN UNDERSTANDING THE NATURE OF LANGUAGES.

THE EDITORIAL BOARD HOPES THIS ISSUE CONTRIBUTES TO SCIENTIFIC ENRICHMENT AND PROVIDES VALUABLE KNOWLEDGE TO READERS AND RESEARCHERS. WE EXTEND OUR SINCERE THANKS AND APPRECIATION TO THE HONORABLE CONTRIBUTORS AND RESEARCHERS FOR THEIR OUTSTANDING EFFORTS AND FRUITFUL CONTRIBUTIONS, ASKING ALLAH, THE ALMIGHTY, TO BLESS THEIR ACHIEVEMENTS AND CROWN THEM WITH SUCCESS.

WE LOOK FORWARD TO THE CONTINUATION OF THEIR SCIENTIFIC CONTRIBUTIONS THROUGH MORE RESEARCH, STUDIES, AND ANALYSES THAT CONTRIBUTE TO SPREADING THE LIGHT OF KNOWLEDGE AND BUILDING A BRIGHT FUTURE BASED ON THE FOUNDATIONS OF SCIENCE AND PROGRESS.

MAY ALLAH BLESS THEIR ENDEAVORS, GRANT THEM SUCCESS, AND MAKE THEIR EFFORTS SINCERE FOR HIS NOBLE SAKE, BENEFITING KNOWLEDGE AND ITS PEOPLE.

EDITOR-IN-CHIEF

PROF. MALIHA BINT MUHAMMAD AL-QAHTANI



الأحاديث الواردة في المعدة

مالك بن محمد بن أحمد العمودي

كلية الشريعة والقانون - جامعة جازان

التخصص: السنة وعلومها

ماجستير في السنة وعلومها من كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود

الإسلامية بالرياض

دكتوراه في الحديث وعلومه من كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى بمكة المكرمة

malikalamody@gmail.com

ملخص البحث

الحمد لله وكفى، والصلاة والسلام على النبي المصطفى، وعلى آله وصحبه ومن اقتفى، وبعد: فهذه دراسة بعنوان: "الأحاديث الواردة في المعدة".

وقد هدفت هذه الدراسة إلى إجراء دراسة حول الأحاديث الواردة في المعدة، وذلك من خلال البحث في بطون كتب السنة، واستخراج الأحاديث الواردة في السنة في ما يتعلق بالمعدة، وذلك اتباعاً لسنة النبي e، وأخذاً بهديه في كيفية المحافظة على نفس الإنسان، وعدم إفساد معدته، لكيلا يفسد بدنه، فالمحافظة على نفس الإنسان من الضروريات الخمس التي أرشدنا إليها الإسلام، فقد اهتمت السنة اهتماماً بليغاً بالمحافظة على نفس الإنسان ومعدته.

ولقد وقعت هذه الدراسة في مقدمة، وفيها: أهمية البحث، ومشكلاته، وتسألاته، وأهدافه، وحدوده، ومنهج البحث، والدراسات السابقة، وخطة البحث، وتمهيد فيه: التعريف بالحديث، وما المقصود بالمعدة، وما صفتها.

ثم عقدت خمسة مباحث؛ الأول: تناولت فيه ما ورد من الأحاديث في موضع المعدة من البدن وأهميتها، والثاني: تحدثت فيه عن ما ورد من الأحاديث في أمراض المعدة وأدويتها، والثالث: تعرضت فيه إلى ما ورد من الأحاديث في هيئات نافعة أو ضارة للمعدة، والرابع: تناولت فيه ما ورد من الأحاديث في النافع والضار من الأطعمة والأشربة، والخامس: تعرضت فيه إلى ما ورد من الأحاديث في فضل الصبر على مرض المعدة والموت بدائها. ثم أعقبت ذلك بخاتمة أظهرت فيها أهم النتائج التي وقعت في هذه الدراسة، ثم أبرزت المراجع والمصادر التي نخلت منها لتكوين هذه المادة البحثية.



Research Abstract

Praise be to God and that is enough, and may blessings and peace be upon the chosen Prophet, may God's prayers and peace be upon him and his family. This is a study entitled: "The incoming hadiths about the Stomach".

This study aimed to conduct a study on the incoming hadiths about the stomach, by searching in the bellies of Sunnah books, and extracting the incoming hadiths in Sunnah which mentioned the stomach, following the Sunnah of the Prophet, may God bless him and grant him peace. These hadiths show his guidance on how to preserve the human soul, in addition to the stomach, so as to also not spoil the body. Preserving a person's soul is one of the five necessities that Islam has guided us to it. The Sunnah has taken great care in preserving the person's soul and stomach.

This study is divided into an introduction, which includes: the importance of the research, its problems, research questions, objectives, limitations, the research method, previous studies, and the research plan. It also includes a preface, in which: the definition of the hadith, what is meant by the stomach, and what is its description.

After the introduction, there are five chapters. The first chapter mentioned hadiths about the position of the stomach in the body and its importance. The second stated in detail hadiths that related to stomach diseases and their medicines, while the third chapter dealt with hadiths explaining beneficial or harmful forms for the stomach. The fourth chapter dealt with what was narrated from hadiths about beneficial and harmful foods and drinks. The fifth discussed hadiths about the virtue of patience over stomach illness and/or death because of it.

Finally, a conclusion showing the most important results of the research of this study was presented

مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله؛

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عِمْرَانَ: ١٠٢] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ٧٠ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الْحَزَاب: ٧٠ - ٧١] ^(١).

أما بعد: فإن من أجل العلوم وأشرفها معرفة السنة النبوية المشرفة والعلم بحديث رسول الله ﷺ، وفيها بيان وتفصيل لكل ما يحتاجه الناس من أمور دينهم وأبدانهم وأموالهم وأعراضهم ومآلهم، ومن ذلك العلم بما ورد في ما يتعلق ببدن الإنسان من أعضاء وأطراف، ومنها المعدة التي وردت فيها أحاديث عدة، سوف أبيتها في هذا البحث بعون الله تعالى.

أهمية البحث:

للبحث أهمية من الجانب العلمي، والجانب العملي، والجانب التربوي.

الجانب العلمي: معرفة الأحاديث الواردة في ما يتعلق بالمعدة.

الجانب العملي: اتباع سنة النبي ﷺ.

الجانب التربوي: تربية الأولاد على سنته بالمحافظة على النفس ومنها تهيئهم عما يفسد أبدانهم.

مشكلات البحث: تتلخص مشكلة البحث في أنه -بحسب علمي- لم يسبق أحد من

الباحثين بجمع الأحاديث الواردة في المعدة ودراستها وتخرجها.

(١) هذه الخطبة تسمى خطبة الحاجة، وقد أخرجها -بهذا اللفظ- ابن ماجه ٦٠٩/١ ح (١٨٩٢)، وبنحوه الترمذي ٤١٣/٣ ح (١١٠٥)، والنسائي ٣٩٧/٦ ح (٣٢٧٧)، والطحاوي في "مشكل الآثار" ٧-٦/١ رقم (٢٥١)، والبيهقي في "السنن الكبرى" ٢١٤/٣، وقال الترمذي: "حديث حسن"، وللحديث طرق وشواهد عن جماعة من الصحابة [كتاب "خطبة الحاجة" للألباني، وصححها في "تحقيق مشكاة المصابيح" ٩٤١/٢ ح (٣١٤٩)].

تساؤلات البحث:

ما المعدة المقصودة؟

هل للمعدة حق على الإنسان؟ وما هو؟

هل اهتم الإسلام بالمحافظة عليها؟

هل أوصى النبي ﷺ بالاهتمام بالمعدة؟

أهداف البحث:

يهدف البحث للوصول إلى أهمية حرص الإنسان على معدته، وكيف حثت السنة النبوية على الاهتمام بالمعدة والحرص عليها وعدم تعريضها لما يؤذيها؛ لكون الحفاظ عليها داخل في حفظ النفس، وهو من الضروريات الخمس.

حدود البحث:

الحدود المكانية: اختصت هذه الدراسة بحصر الأحاديث الواردة في المعدة من خلال دواوين السنة المشهورة.

الحدود البشرية: طبقت هذه الدراسة على الاهتمام بمعدة الإنسان وليس على غيره من الكائنات.

منهج البحث:

اتبعت في بحثي المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي.

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة ولا كتاب بهذا العنوان بحسب علمي، وإنما أحاديث متفرقة في أبوابها وكتبها، وقد عولت على الصحيحين والسنن الأربع والمسانيد والموطآت والمعاجم ونحوها من دواوين السنة وشروحها.

خطة البحث:

قسمت البحث إلى مقدمة، وتمهيد، وخمسة مباحث، وخاتمة.

- المقدمة: وفيها: أهمية البحث، ومشكلاته، وتساؤلاته، وأهدافه، وحدوده، ومنهج البحث، والدراسات السابقة، وخطة البحث.
- التمهيد: التعريف بمفردات العنوان، وفيه مسألتان:
- الأولى: تعريف الحديث.
 - الثانية: مفهوم المعدة وصفتها.
- المبحث الأول: ما ورد من الأحاديث في موضع المعدة من البدن وأهميتها.
- المبحث الثاني: ما ورد من الأحاديث في أمراض المعدة وأدويتها.
- المبحث الثالث: ما ورد من الأحاديث في هيئات نافعة أو ضارة للمعدة.
- المبحث الرابع: ما ورد من الأحاديث والآثار في النافع والضار من الأطعمة والأشربة (كَمًّا أو نوعًا أو كَيْفًا).
- المبحث الخامس: ما ورد من الأحاديث في فضل الصبر على مرض المعدة والموت بدائها.
- الخاتمة والنتائج.
- الفهارس:
- فهرس المصادر.



تمهيد

التعريف بمفردات العنوان، وفيه مسألتان:

الأولى: تعريف الحديث.

تعريف الحديث لغة: ضد القديم، ويستعمل حقيقةً في الخبر^(١).
اصطلاحاً: ما أُضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو وصف خُلقي أو خُلقي^(٢).

الثانية: مفهوم المعدة وصفتها.

المعدة: عضو عصبي مجوف كقرعة طويلة العنق، رأسها الأعلى يسمى المريء الذي فيه ينحدر الطعام والشراب، والأسفل منها يسمى البواب، ومنه ينحدر الثفل في الأمعاء، وفم المعدة يسمى "الفؤاد"، وفي باطنها حمل، وهي في وسط البطن، وهي بيت الداء إذا كانت محل الهضم الأول، فإن فيها ينطبخ الغذاء وينحدر إلى الكبد، وجعلت عصبية؛ كي تقبل التمدد عند كثرة الغذاء ولا تنقطع، ويليهما ثلاثة أمعاء دقاق:

الأول: يسمى الاثني عشري، طوله اثنا عشر أصبعًا.

والثاني: يسمى الصائم؛ لأنه في أكثر الأوقات يكون خاليًا.

والثالث: طويل ملتف دقيق يسمى اللفافى.

ثم بعد هذه الثلاثة الدقيقة ثلاثة غلاظ:

الأول: يسمى "الأعور" وهو معى واسع ليس فيه منفذ في الجانب الآخر، وفيه ينتن

البراز.

والثاني: يسمى "قولون".

(١) ينظر: "النهاية في غريب الحديث والأثر" لابن الأثير ٣٥٠/١، "معجم مقاييس اللغة" لابن فارس ٣٦/٢، "القاموس المحيط" ص ١٦٧، "المعجم الوسيط" ص ١٨١، مادة: حَدَّثَ.

(٢) ينظر: "الغاية في شرح النهاية" للسخاوي ص ٦١، "البواقيت والدرر شرح نخبة الفكر" ٢٢٨/١، "منهج النقد في علوم الحديث" للدكتور نور الدين عثّر ص ٢٧، فتح الباقي بشرح ألفية العراقي للسنيني ٩١/١.

والثالث: يسمى "المستقيم" وطرفه الشُّرْم^(١).

فهذه ستة أمعاء، والمعدة تنمة سبعة أمعاء التي عدها رسول الله ﷺ كما في قوله: "المؤمن يأكل في مِعَى واحد^(٢)، والكافر يأكل في سبعة أمعاء"^(٣). قال ابن سينا^(٤): "إن الله تعالى لعنايته بالإنسان خلق أمعاء ذات عدد وتلافيف؛ ليكون للطعام المنحدر من المعدة مكثٌ فيها"^(٥).

المبحث الأول: ما ورد من الأحاديث في موضع المعدة من البدن وأهميتها.

ورد في بيان المعدة وأهميتها حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "المعدة حوض البدن، والعروق إليها واردة، فإذا صحت المعدة صدرت العروق بالصحة، وإذا فسدت المعدة صدرت العروق بالسقم"^(٦).

قال الطيبي: "شبه ﷺ المعدة بالحوض، والبدن بالشجر، والعروق الواردة إليها بعروق الشجر الضاربة إلى الحوض، الجاذبة ماءه إلى الأغصان والأوراق، فمتى كان الماء صافياً ولم يكن ملحاً أجاباً، كان سبباً لنضارة الأشجار وخصارتها، وإلا كان سبباً لذبولها وجفافها.

(١) الشُّرْم - بضم السين المهملة وسكون الراء فميم - يجمع على أسرام: وهو طرف المعدة المستقيم. [ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ١٩٤٩/٥].

(٢) مِعَى - بكسر الميم وفتح العين والألف المقصورة - واحد الأمعاء، وهي المصارين، قال ابن الأثير: "هذا مثل ضربه للمؤمن وزمده في الدنيا، والكافر وحرصه عليها، وليس معناه كثرة الأكل دون الاتساع في الدنيا، ولهذا قيل: الرغب شؤم؛ لأنه يحمل صاحبه على اقتحام النار، وقيل: هو تحضيض للمؤمن وتحامي ما يجره الشبع من القسوة وطاعة الشهوة، ووصف الكافر بكثرة الأكل إغلاظ على المؤمن وتأكيد لما رسم له". [معجم مقاييس اللغة ٣٣٥/٥، النهاية في غريب الحديث ٣٤٤/٤].

(٣) أخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب: الأطعمة، باب: المؤمن يأكل في مِعَى واحد، والكافر يأكل في سبعة أمعاء ١٦٣١/٣ (٢٠٦٠).

(٤) هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا البلخي، البخاري، الفيلسوف المشهور، صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق، رغب في الطب، وبرع في علوم شتى، توفي بممّذان سنة ٤٢٧هـ [سير أعلام النبلاء ٥٣٣/١٧، تاج التراجم لابن قطلوبغا ص ١٦٢، الدر الثمين في أسماء المصنفين ص ٣٥٣].

(٥) ينظر: "الطب النبوي" لابن القيم ص ٣٠٢.

(٦) أخرجه الطبراني في "المعجم الأوسط" ٣٢٩/٤ ح (٤٣٤٣)، وأبو نعيم في "الطب النبوي"، باب: ذكر المعدة وموضعها من البدن ٢١٩/١ ح (٨٥)، وضعفه الألباني في تحقيق "مشكاة المصابيح" ١٢٨٧/٢.



فكذا حكم البدن مع المعدة، وذلك أن الله تعالى بلطيف حكمته وبديع فطرته جعل الحرارة الغريزية في بدن الإنسان مسلطة عليه، تحلل الرطوبات تسليط السراج على السليط. وخلق فيه أيضاً قوة جاذبة سارية في مجاري عروق واردة إلى الكبد، طالبة منه ما صفي منه من الأخلاط، التي حصلت فيه بسبب عروق واردة منه إلى المعدة، جاذبة منها ما انخضم فيها من المشروب والمطعموم؛ ليطبخ في الكبد مرة أخرى فيصير بدلاً لما تحلل منه. هذا معنى الصدور بعد الورود؛ لأن العروق مجارٍ لما يرد فيها ويصدر منها كعروق الشجر. فالأسلوب من باب سال الوادي، وجرى الميزاب. فإذا كان ما في المعدة غذاء صالحاً، وانحدر من تلك العروق إلى الكبد، يحصل منه الغذاء المحمود للأعضاء خلفاً لما تحلل منها وإذا كان فاسداً إما لكثرة أكل وشرب أو إدخال طعام أو غير ذلك، كان سبباً لتوليد الأخلاط الرديئة الموجبة للأمراض الرديئة، وذلك بتقدير العزيز العليم^(١).

المبحث الثاني: ما ورد من الأحاديث في أمراض المعدة وأدويتها.

أمراض المعدة متعددة، ولكن ما جاء من الأحاديث في بيان علاجه كما يلي:

١ - مرض الاستطلاق (الإسهال)، وعلاجه بالعسل: فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: أخي يشتكي بطنه، فقال: "اسقِه عَسَلًا"، ثم أتى الثانية، فقال: "اسقِه عَسَلًا"، ثم أتاه الثالثة، فقال: "اسقِه عَسَلًا"، ثم أتاه فقال: قد فعلت؟ فقال: "صدق الله، وكذب بطن أخيك، اسقِه عَسَلًا"، فسقاه فبرأ^(٢).

وفي رواية عن أبي سعيد رضي الله عنه أيضاً قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: إن أخي استطلق بطنه، فقال: "اسقِه عَسَلًا"، فسقاه، فقال: إني سقيته فلم يزد إلا استطلاقاً، فقال: "صدق الله، وكذب بطن أخيك"^(٣).

وقد ذكر الخطابي -رحمه الله- أن من عرف شيئاً من أصول الطب ومعانيه علم صواب

(١) ينظر: شرح المشكاة للطبي المسمى "الكشاف عن حقائق السنن" ٢٩٧٤/٩.

(٢) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب: الطب، باب: الدواء بالعسل ١٢٣/٧ ح (٥٦٨٤).

(٣) أخرجه البخاري في "الموضع السابق" ١٢٨/٧ ح (٥٧١٦).

هذا التدبير، وذلك أن استطلاق بطن هذا الرجل إنما كان من هيضة^(١) حدثت من الامتلاء وسوء الهضم، والأطباء كلهم يأمرّون صاحب الهیضة بأن يترك الطبيعة وسومها لا يمسكها، وربما أمدت بقوة مسهلة حتى تستفرغ تلك الفضول، فإذا فرغت تلك الأوعية من تلك الفضول فرما أمسكت من ذاتها، وربما عولجت بالأشياء القابضة والمقوية إذا خافوا سقوط القوة، فخرج الأمر في هذا مذهب الطب مستقيماً حين أمر ﷺ بأن تمد الطبيعة بالعسل لتزداد استفرغاً حتى إذا قذفت تلك الفضول وتنفّت منها وقفت وأمسكت، وقد يكون ذلك أيضاً من ناحية التبرك؛ تصديقاً لقول الله عز وجل: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَنُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: ٦٩] (٢).

يقول ابن القيم رحمه الله تعالى: "والعسل فيه منافع عظيمة، فإنه جلاء للأوساخ التي في العروق والأمعاء وغيرها، محلل للرطوبات أكلاً وطلاءً، نافع للمشايخ وأصحاب البلغم، ومن كان مزاجه بارداً رطباً، وهو مغدّ مُلَيّن للطبيعة، حافظ لقوى المعاجين ولما استودع فيه، مُذهب لكيفيات الأدوية الكريهة، مُنقّ للكبد والصدر، مُدّرّ للبول، موافق للسعال الكائن عن البلغم، وإذا شُرب حاراً بدهن الورد نفع من نهش الهوامّ وشرب الأفيون، وإن شرب وحده ممزوجاً بماء نفع من عضّة الكلب وأكل الفطر، وإذا جعل فيه اللحم الطري حفظ طراوته ثلاثة أشهر، وكذلك إن جعل فيه القثاء والخيار والقرع والبادنجان، ويحفظ كثيراً من الفاكهة ستة أشهر، ويحفظ جثة الموتى، ويسمى الحافظ الأمين. وإذا لطخ به البدن المقمل والشعر، قتل قمله وصئبانه، وطوّل الشعر وحسنه، ونعمه، وإن اكتحل به جلا ظلمة البصر، وإن استنّ به يبيّض الأسنان وصقلها وحفظ صحتها وصحة اللثة، ويفتح أفواه العروق، ويدر الطمث، ولعقه على الريق يُذهب البلغم، ويغسل خمل المعدة، ويدفع

(١) قال الأسدي: الهیضة أن يتعبه المرض بعد البرء، وقال الكُميت: هيضة لا بلول، تقول: قد بلّ من مرضه بلولاً، وأبلّ، كل ذلك. وقال يعقوب: "الهیضة انطلاق البطن، والمستهاض: المریض يبرأ فيعمل عملاً يشق عليه فينكس، أو يشرب شراً أو يأكل طعاماً فينكس منه فهو المستهاض، والكسير يستهاض وهو أن يتماثل شيئاً فيعجل بالحمل عليه والسوق له فينكسر عظمه ثانية بعد جبر وتماثل، فذلك المستهاض والمهيض". وقال الخليل: "الهیض -بفتح الهاء وسكون الياء-: كسر العظم بعد ما كاد يستوي جبره، وتقول: هضته فانهاض، والهیضة معاودة الهم والحزن والمرضة بعد المریضة" [ينظر: الجيم ٣/٣٢٢، البار في اللغة ص ٨٩، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم ١٠/٧٠١٢].

(٢) ينظر: "أعلام الحديث" للخطابي ٣/٢١١٠.

الفضلات عنها، ويسخنها تسخيناً معتدلاً، ويفتح سدها، ويفعل ذلك بالكبد والكلية والمثانة، وهو أقل ضرراً لسدد الكبد والطحال من كل حلو، وهو مع هذا كله مأمون الغائلة، قليل المضار، مضرٌّ بالعرض للصفراويين، ودفعها بالخل ونحوه، فيعود حينئذٍ نافعاً له جداً، وهو غذاء مع الأغذية، ودواء مع الأدوية، وشراب مع الأشربة، وحلو مع الحلوى، وطلاء مع الأطلية، ومفرح مع المفرحات، فما خلق شيءٌ في معناه أفضل منه ولا مثله ولا قريباً منه، ولم يكن معول القدماء إلا عليه، وأكثر كتب القدماء لا ذكر فيها للسكر البتة ولا يعرفونه، فإنه حديث العهد حدث قريباً^(١).

٢- مرض الاستسقاء وعلاجه بالألبان: عن أنس رضي الله عنه أن ناساً كان بهم سقم فقالوا: يا رسول الله! آوينا وأطعمنا، فلما صَحَّحُوا قالوا: إن المدينة وخمة^(٢)؛ فأنزلهم الحرة^(٣) في دَوْدٍ^(٤) له، فقال: "اشربوا ألبانها"، فلما صَحَّحُوا قتلوا راعي النبي ﷺ واستاقوا دَوْدَه؛ فبعث في

(١) ينظر: "الطب النبوي" لابن القيم ص ٢٨.

(٢) قال الجوهري: وَخِمَ (بكسر الحاء)، وَوَحِمَ (بالتسكين)، وَوَحِيمٌ أي: ثَقِيلٌ بَيْنَ الْوَحَامَةِ وَالْوُحْمَةِ، والجمع وَخَامٌ وَأَوْخَام. وقال ابن فارس: "الواو والحاء والميم كلمة واحدة هي الوخم: الوبي من الشيء، واستوخمت البلاد وبلاد وخمة ووخيمة: لا توافق ساكنها، ورجل وخم ووخيم: ثَقِيلٌ، والتخمة من هذا، والتاء في الأصل واو". وفي "النهاية": وقد تكون الوخامة في المعاني؛ يقال: هذا الأمر وخيم العاقبة: أي ثَقِيلٌ رديء؛ ومنه حديث العرينيين: "واستوخموا المدينة": أي استثقلوها ولم يوافق هواؤها أبدانهم. [معجم مقاييس اللغة ٩٥/٦، الصحاح للجوهري ٢٠٤٩/٥، النهاية ١٦٤/٥].

(٣) الحرة: أرض ذات حجارة سود نخرة كأنها أحرقت بالنار، وما تحتها أرض غليظة من قاع ليس بأسود، وإنما سودها كثرة حجارها وتدانيتها، وجمعها: حَرَاتٌ وَحَرَارٌ، وتسمى اللَّابَةِ، وبالمدينة حرتان: البورة والواقم، وتعرفان حديثاً بالحرّة الشرقية والحرّة الغربية، وتلتقيان في جنوب المدينة، ثم تنفرجان كلما اتجهنا شمالاً، وفي الصحيح: "حُرْمٌ ما بين لابتي المدينة على لساني"، والمراد بالحرّة في الحديث: حرّة "الواقم" وهي الشرقية، وتنقطع قرب "سيد الشهداء"، وبها كانت الوقعة الشنيعة بأهل المدينة زمن يزيد بن معاوية. [ينظر: معجم البلدان لياقوت ٢٤٥/٢، الروض المعطار في خبر الأقطار ١٩٢/١].

(٤) قال ابن الأثير: الذود من الإبل ما بين الثنتين إلى التسع، وقيل: ما بين الثلاث إلى العشر، واللفظة مؤنثة ولا واحد لها من لفظها، وقال الخطابي: جمعه أذواد! وقال أبو عبيد: "الذود من الإناث دون الذكور"، تبعاً لليث بن سعد، لكن حديث: "ليس فيما دون خمس ذود صدقة" يلزم منه العموم؛ لأن من ملك خمسة من الإبل وجبت عليه فيها الزكاة ذكوراً كانت أو إناثاً. يقال: سميت ذوداً لأنها تذود الأذى -أي تطرده- عن بعضها، ومنه الحديث: "لِيَذَادَنَّ رجالٌ عن حَوْضِي" أي: ليطردن. [غريب الحديث للخطابي ٤٢٢/٣، غريب الحديث لابن الجوزي ٣٦٦/١، النهاية في غريب الحديث ١٧٢/٢].

آثارهم، فقطع أيديهم وأرجلهم، وسمّر أعينهم، فرأيت الرجل منهم يكدم^(١) الأرض بلسانه حتى يموت، قال سلام^(٢): فبلغني أن الحجاج قال لأنس رضي الله عنه: حدثني بأشد عقوبة عاقبه النبي ﷺ، فحدثه بهذا، فبلغ الحسن^(٣)، فقال رحمه الله: "وددتُ أنه لم يُحدِّثْ بهذا"^(٤). وعن أنس رضي الله عنه: "أن ناسًا اجتَوَوْا"^(٥) في المدينة، فأمرهم النبي ﷺ أن يلحقوا براعيه -يعني الإبل- فيشربوا من ألبانها وأبوالها، فلحقوا براعيه، فشربوا من ألبانها وأبوالها، حتى صلحت أبدانهم، فقتلوا الراعي وساقوا الإبل، فبلغ النبي ﷺ؛ فبعث في طلبهم، فجاء بهم، فقطع أيديهم وأرجلهم، وسمّر أعينهم". قال قتادة: فحدثني محمد بن سيرين: "أن ذلك كان قبل أن تنزل الحدود"^(٦).

وهذا المرض يسمى بالاستسقاء: والدليل على أن هذا المرض كان الاستسقاء، ما رواه مسلم في هذا الحديث أنهم قالوا: "إننا اجتوينا المدينة فعظمت بطوننا، وارتكشت أعضاؤنا..." وذكر تمام الحديث.

والجوى: داء من أدواء الجوف، والاستسقاء: مرض مادي سببه مادة غريبة باردة تتخلل الأعضاء فتربو لها إما الأعضاء الظاهرة كلها، وإما المواضع الخالية من النواحي التي فيها تدبير الغذاء والأخلاط، وأقسامه ثلاثة: لحمي (وهو أصعبها)، وزقي، وطبلي. ولما كانت الأدوية المحتاج إليها في علاجه هي الأدوية الجالبة التي فيها إطلاق معتدل، وإدراج بحسب الحاجة، وهذه الأمور موجودة في أبوال الإبل وألبانها، أمرهم النبي ﷺ بشربها،

(١) قال ابن فارس: الكاف والذال والميم أصل صحيح فيه كلمة واحدة، يقال: كدَمَ إذا عَضَّ بأدنى فيه كما يكدم الحمار، ويقال: الكدَمَةُ الحركة. [معجم مقاييس اللغة ١٦٥/٥].

(٢) سلام - بالتشديد - هو ابن مسكين الأزدي، راوي الحديث عن ثابت البناني، عن أنس رضي الله عنه، وما له في "البخاري" سوى حديثين [فتح الباري ١٠/١٤٢].

(٣) أي الحسن البصري رحمه الله، فقد وقع للإسماعيلي من رواية بهز بن أسد، عن سلام بن مسكين قال: "حدث ثابت الحسن وأصحابه وأنا شاهد معهم" [ينظر: فتح الباري ١٠/١٤٢].

(٤) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب: الطب، باب: الدواء بألبان الإبل ١٢٣/٧ ح (٥٦٨٥).

(٥) قال ابن فارس: "الجيم والواو والياء أصل يدل على كراهة الشيء، يقال: اجتويت البلاد إذا كرهتها وإن كنت في نعمة، وجويت". وقال القزاز: "اجتووا: أي لم يوافقهم طعامها"، وقال ابن العربي: "الجوى داء يأخذ من البواء"، وقيل: الجوى داء يصيب الجوف. [معجم مقاييس اللغة ٤٩١/١، فتح الباري لابن حجر ١/٣٣٧].

(٦) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب: الطب، باب: الدواء بألبان الإبل ١٢٣/٧ ح (٥٦٨٦).



فإن في لبن اللقاح جلاءً وتلييناً وإدراراً وتلطيفاً وتفتيحاً للسدد، إذ كان أكثر رعيها الشيخ، والقيصوم، والبابونج، والأقحوان، والإذخر، وغير ذلك من الأدوية النافعة للاستسقاء. وهذا المرض لا يكون إلا مع آفة في الكبد خاصة، أو مع مشاركة، وأكثرها عن السدد فيها، ولبن اللقاح العربية نافع من السدد، لما فيه من التفتيح، والمنافع المذكورة. قال الرازي: "لبن اللقاح يشفي أوجاع الكبد، وفساد المزاج". وقال الإسرائيلي^(١): "لبن اللقاح أرق الألبان، وأكثرها مائيةً وحِدةً، وأقلها غذاءً؛ فلذلك صار أقواها على تلطيف الفضول، وإطلاق البطن، وتفتيح السدد، ويدل على ذلك ملوخته اليسيرة التي فيه الإفراط حرارة حيوانية بالطبع، ولذلك صار أخص الألبان بتطرية الكبد، وتفتيح سددتها، وتحليل صلابة الطحال إذا كان حديثاً، والنفع من الاستسقاء خاصة إذا استعمل لحرارته التي يخرج بها من الضرع مع بول الفصيل، وهو حارٌّ كما يخرج من الحيوان، فإن ذلك مما يزيد في ملوخته، وتقطيعه الفضول، وإطلاقه البطن، فإن تعذر انحداره وإطلاقه البطن، وجب أن يطلق بدواء مسهل"^(٢).

قال ابن سينا: "ولا يلتفت إلى ما يقال من أن طبيعة اللبن مضادة لعلاج الاستسقاء"، قال: "واعلم أن لبن النوق دواء نافع لما فيه من الجلاء برفق، وما فيه من خاصية، وأن هذا اللبن شديد المنفعة، فلو أن إنساناً أقام عليه بدل الماء والطعام شُفي به، وقد جرّب ذلك في قوم دفعوا إلى بلاد العرب، فقادتهم الضرورة إلى ذلك، فعُوفُوا، وأنفع الأبول: بول الجمل الأعراي، وهو النجيب" اهـ، وفي القصة: دليل على التداوي والتطبب، وعلى طهارة بول مأكول اللحم، فإن التداوي بالمحرمات غير جائز، ولم يؤمروا مع قرب عهدهم بالإسلام بغسل أفواههم، وما أصابته ثيابهم من أبوالها للصلاة، وتأخير البيان لا يجوز عن

(١) هو إسحاق بن سليمان، الطبيب المعروف بالاسرائيلي، أستاذ مصنف مشهور بالحذق والبراعة في الطب، مصري سكن القيروان، ولزم إسحاق بن عمران البغدادي نزيل إفريقية الملقب بسّم ساعة، وخدم أبا محمد المهدي صاحب إفريقية وكان طبيبه، وطال عمره ولم يتزوج قط، ف قيل له: أيسرك أن لك ولداً؟ قال: أما إذا صار لي كتاب "الحُمَيَات" فلا. وقال: لي أربع كُتُب تحيي ذكري، وهي: "الحُمَيَات"، و"الأغذية والأدوية"، و"البول"، و"الأسطقصات"، وله كُتُب في الطب والمنطق. تُوفي قريباً من سنة ٣٢٠هـ [ينظر: تاريخ الإسلام ٣٨٣/٧، تراجم المؤلفين التونسيين ٤٧/١، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم - المخطوطات والمطبوعات ٦٣٢/١].

(٢) ينظر: "الطب النبوي" لابن القيم ص ٣٧.

وقت الحاجة. وعلى مُقاتلة الجاني بمثل ما فعل، فإن هؤلاء قتلوا الراعي، وسمّلوا^(١) عينيه^(٢).
المبحث الثالث: ما ورد من الأحاديث في هيئات نافعة أو ضارة للمعدة.

ورد في الأحاديث هيئات تضر بالمعدة وأخرى نافعة لها، ومنها:

١- الأكل والشرب قائماً: عن أنس رضي الله عنه: "أن رسول الله ﷺ نهي أن يشرب الرجل قائماً"^(٣).

قال الخطابي: "هذا نهي تأديب وتنزيه؛ لأنه أحسن وأرفق بالشارب، وذلك لأن الطعام والشراب إذا تناولهما الإنسان على حال سكون وطمأنينة كانا أنجع في البدن وأمرأ في العروق، وإذا تناولهما على حال وفاز^(٤) وحركة اضطربا في المعدة وتخصضا فكان منه الفساد وسوء الهضم"^(٥).

وللشرب قائماً آفات عديدة؛ منها:

١. لا يحصل به الري التام.
 ٢. لا يستقر في المعدة حتى يقسمه الكبد على الأعضاء.
 ٣. ينزل بسرعة وحدة إلى المعدة؛ فيخشى منه أن يبرد حرارتها ويشوشها.
 ٤. يُسرّع النفوذ إلى أسفل البدن بغير تدريج.
- وكل هذا يضر بالشارب، وأما إذا فعله نادراً أو لحاجة، لم يضره^(٦).
وعلى هذا فإن مما ينفع المعدة المحافظة على الأكل والشرب حال القعود؛ تأسيساً بنينا

(١) سمل عَيْنُهُ: فقأها، وقال ابن الأثير: أي فقأها بحديدة محمأة أو غيرها، وقيل: هو فقؤها بالشوك، وهو بمعنى السمر. [ينظر: القاموس المحيط ١/١٠١٦، النهاية في غريب الحديث ٢/٤٠٣].

(٢) ينظر: "الطب النبوي" لابن القيم ص ٣٧-٣٨.

(٣) أخرجه أبو داود في "سننه" كتاب: الأشربة، باب: الشرب قائماً ٥٥١/٥ ح (٣٧١٧).

(٤) وفَاز: قال ابن فارس: "وفز: الواو والفاء والزاء كلمة تدل على عجلة وقلة استقرار، وأنا على وفز وأوفاز أي عجلة، قال الشيباني: هو على أوفاز، ولم يقل منه واحد، والوفز: النشر من الأرض، وكذلك يقال: جلس مستوفراً، كأنه غير مستقر" [معجم مقاييس اللغة ٦/١٣٠ مادة (وَفَز)].

(٥) ينظر: "معالم السنن" لأبي سليمان الخطابي ٤/٢٧٥.

(٦) ينظر: "الطب النبوي" لابن القيم ص ١٧٠.



ﷺ، وامتنالاً لنهيهِ عن الشرب قائماً وسيأتي بيانه قريباً بعون الله تعالى.

٢- الأكل والشرب متكئاً: عن أبي جحيفة رضي الله عنه^(١) قال: قال رسول الله ﷺ: "لا أَكُلْ مُتَّكِئاً"^(٢). وعنه رضي الله عنه قال: كنت عند النبي ﷺ فقال لرجل عنده: "لا أكل وأنا مُتَّكِئٌ"^(٣).

قال الخطابي رحمه الله: "المتكئ: هو الذي اقتعد وسادةً، أو اعتمد وطاءً، وإنما يفعل ذلك مَنْ يَنْصِبُ الموائد، وينقل الألوان، ويستكثر من الطعام، يقول ﷺ إني لا أفعل ذلك، لكني أكل العلقه، وأجتزئ باليسير من الطعام، فأقعد مستوفزاً، وأقوم عنه مستعجلاً"^(٤). وبعضهم يتأول هذا الكلام على مذهب الطب ودفع الضرر عن البدن؛ إذ كان معلوماً أن الأكل مائلاً على أحد شقيه لا يكاد يسلم من ضغط يناله في مجاري طعامه، فلا يسيغه ولا يسهل نزوله إلى معدته^(٥).

وقد فُسِّرَ الاتكاء بالتربع، وفسر بالاتكاء على الشيء وهو الاعتماد عليه، وفسر بالاتكاء على الجنب، والأنواع الثلاثة من الاتكاء، فنوع منها يضر بالآكل، وهو الاتكاء على الجنب؛ فإنه يمنع مجرى الطعام الطبيعي عن هيئته، ويعوقه عن سرعة نفوذه إلى المعدة، ويضغط المعدة، فلا يستحكم فتحها للغذاء، وأيضاً فإنها تميل ولا تبقى منتصبه، فلا يصل الغذاء إليها بسهولة.

وأما النوعان الآخران: فمن جلوس الجبابة المنافي للعبودية؛ ولهذا قال ﷺ: "أكل كما يأكل العبد"^(٦)، وكان يأكل وهو مُقْعٍ، ويذكر عنه أنه كان يجلس للأكل متوركاً على ركبتيه،

(١) اسمه: وهب بن عبد الله السُّوَّائِي -بضم المهملة والمد-، ويقال: اسم أبيه وهب أيضاً، مشهور بكنيته، ويقال له: وهب الخير، من صغار الصحابة، صحب عليّاً رضي الله عنه، أخرج له الستة، مات سنة ٧٤هـ. [التقريب (٧٤٧٩)].

(٢) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب: الأطعمة، باب: الأكل متكئاً ٧٢/٧ ح (٥٣٩٨).

(٣) أخرجه البخاري في (الموضع السابق) ح (٥٣٩٩).

(٤) ينظر: "أعلام الحديث" للخطابي ٢٠٤٨/٣.

(٥) ينظر: "معالم السنن" له أيضاً ٢٤٢/٤.

(٦) أخرجه البزار في "مسنده" ١٥٤/١٢ ح (٥٧٥٢) -ومن طريقه: أبو نعيم في "أخبار أصبهان" ٢٧٣/٢-، وأبو الشيخ في "ذكر الأقران" ٦٦/١ ح (٢٠٩)، من طريق مبارك بن فضالة، عن عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن

ويضع بطن قدمه اليسرى على ظهر قدمه اليمنى تواضعاً لربه عز وجل، وأدباً بين يديه، واحتراماً للطعام وللمؤاكل، فهذه الهيئة أنفع هيئات الأكل وأفضلها، لأن الأعضاء كلها تكون على وضعها الطبيعي الذي خلقها الله سبحانه عليه مع ما فيها من الهيئة الأدبية، وأجود ما اغتذى الإنسان إذا كانت أعضاؤه على وضعها الطبيعي، ولا يكون كذلك إلا إذا كان الإنسان منتصباً الانتصاب الطبيعي، وأردأ الجلسات للأكل الاتكاء على الجنب، لما تقدم من أن المريء وأعضاء الزرداد تضيق عند هذه الهيئة، والمعدة لا تبقى على وضعها الطبيعي، لأنها تنعصر مما يلي البطن بالأرض، ومما يلي الظهر بالحجاب الفاصل بين آلات الغذاء وآلات التنفس.

وإن كان المراد بالاتكاء الاعتماد على الوسائد والوطاء الذي تحت الجالس، فيكون المعنى أني إذا أكلت لم أقعد متكئاً على الأوطية والوسائد، كفعل الجبابة، ومن يريد الإكثار من الطعام، لكي أكل بلغة كما يأكل العبد^(١).

قال إياس بن معاوية: إذا أكلت؛ فاتكئ على يسارك؛ فإن الكبد تقع على المعدة فتتهضم ما فيها من الطعام^(٢).

قال ابن هبيرة رحمه الله تعالى: "أكل الرجل متكئاً يدل على استخفافه بنعمة الله تعالى فيما قدمه بين يديه من رزقه، وفيما يراه الله من ذلك على تناوله، ويخالف عوائد الناس عند

عمر، مرفوعاً، به. قال البزار: "هذا الحديث لا نعلمه يروى عن رسول الله ﷺ بإسناد متصل عنه إلا من هذا الوجه، ولا نعلم رواه إلا ابن عمر، ولا رواه عن عبيد الله إلا مبارك، ولا عن مبارك إلا حفص بن عمار، ولم يتابع عليه!" ولكن للحديث شاهد مرسل عند أحمد في "الزهد" ص ٥-٦ من طريق جرير بن حازم، وعند المروزي في "زوائد الزهد" ح (٩٩٥) من طريق إسماعيل بن مسلم كلاهما عن الحسن، به. وأخرجه أحمد في "الزهد" ص ٥ بسنده إلى عطاء بن أبي رباح، مرسل، بنحوه. وله شاهد أيضاً من حديث عائشة -رضي الله عنها- وفي أوله قصة تخيير النبي ﷺ بين أن يكون نبياً ملكاً أو نبياً عبداً؟ أخرجه أبو يعلى ١٢٠٣/٣، وعنه أبو الشيخ في "أخلاق النبي ﷺ" ص ٢١٣، وعن أبي الشيخ أبو نعيم في "الدلائل" ح (٢١٦) من طريق نجيح أبي معشر، عن سعيد المقبري، عن عائشة، به، وقال الهيثمي في "المجمع" ١٩/٩: "رواه أبو يعلى وإسناده حسن"، وأخرجه ابن سعد في "الطبقات" ٤٦٥/١، وأبو الشيخ في "أخلاق النبي ﷺ" ص ١٦٦، والحديث صححه الألباني بشواهده في "سلسلة الأحاديث الصحيحة" ح (٥٤٤) و(٢٠٤٥) و(٢٤٨٤).

(١) ينظر: "الطب النبوي" لابن القيم ص ١٦٤.

(٢) ينظر: "المجالسة وجواهر العلم" ١٠٨/٦.



أكلهم الطعام؛ من الجلوس إلى أن يتكئ، فإن هذا يجمع بين سوء الأدب والجهل واحتقار النعمة، ولأنه إذا كان متكئاً لا يصل الغذاء إلى قعر المعدة، الذي هو محل الهضم؛ فلذلك لم يفعله النبي ﷺ، ونبه على كراهته^(١).

وعلى ذلك فإن مما يفيد المعدة وينفعها الأكل والشرب جالساً؛ لقول النبي ﷺ: "أكل كما يأكل العبد، وأجلس كما يجلس العبد؛ فإنما أنا عبد"^(٢).

قال الصنعاني رحمه الله تعالى: "(أكل): مضارع أكل، (كما يأكل العبد): أي كما يأكل العبد الذي ليس له صفة إلا العبودية، فلا آكل أكل المترفين، وملوك الدنيا، ولا أقعد قعدتهم وقت الأكل، وقد بيّنها بقوله فيما يأتي: "أما أنا فلا آكل متكئاً"، ويحتمل أن المراد بأكل العبد: المأكول نفسه أي: يأكل ما وجد ولا يتطلب ما يعدوه، وكانت هذه صفته -عليه الصلاة والسلام- في الأمرين: الهيئة والمأكول، (وأجلس كما يجلس العبد): أي متواضعاً متخشعاً"^(٣).

٣- الأكل والشرب مضطجعاً^(٤): عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن النبي ﷺ رأى رجلاً مضطجعاً على بطنه؛ فقال: "إن هذه ضِجَّةٌ^(٥) لا يحبُّها الله"^(٦). قال الدينوري المالكي^(٧): "قال هشام: ما نهاني الأطباء عن شيء ما نهوني عن الشرب

(١) نقله عنه ابن مفلح في "الآداب الشرعية" ١٧٠/٣.

(٢) حديث حسن في الشواهد، وقد سبق تخريجه ص ١٤-١٥.

(٣) ينظر: التنوير شرح الجامع الصغير (٢٠٦/١).

(٤) الاضطجاع: ضجع أصل يدل على لصوق بالأرض على جنب، والاضطجاع: النوم [معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٣٩٠/٣، النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير ٧٤/٣].

(٥) الضِجَّة - بالكسر -: اسم هيئة؛ كالجلسة من الجلوس، وفتحها المرة الواحدة [المصادر السابقة].

(٦) أخرجه أحمد في "المسند" ٤٠٩/١٣ ح (٨٠٤١).

(٧) هو أبو بكر أحمد بن مروان الدينوري المالكي، قاضٍ ومحدث، ألف كتاباً في الرد على الشافعي، وكتاباً في مناقب مالك، وكان بصيراً بمذهبه، سمع من ابن قتيبة وابن أبي الدنيا وعباس الدوري وعدة، وكان على قضاء القلم، ثم ولي قضاء أسوان بمصر عدة سنين، توفي بالقاهرة سنة ٣٣٣هـ [ينظر: سير أعلام النبلاء ٤٢٧/١٥، الأعلام للزركلي ٥٦/١].

متكئًا؛ فقال: والله لا أشرب متكئًا أبدًا^(١).

وعليه؛ فإن مما ينفع المعدة الأكل والشرب قاعدًا، وقد سبقت الإشارة إليه.

المبحث الرابع: ما ورد من الأحاديث والآثار في النافع والضار من الأطعمة والأشربة.

أولاً: ما ورد في النافع والضار من حيث الكم:

وردت أحاديث في السنة تحدد الكم النافع، وما زيد عليه عادةً يضر، ومنها:

١. عن المقدم بن معدني كُرب رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "ما ملأ ابنُ آدم وعاءَ شراً من بطنه، حسبُ ابنِ آدمَ أكالاتُ يُقْمَنَ صُلْبُه، فإن كان لا محالة، فثَلُثْ لطعامه، وثَلُثْ لشرابه، وثَلُثْ لِنَفْسِهِ"^(٢).

وقد كانت العرب تمتدح بقلة الأكل، وذلك معروف في أشعارها، فكيف بأهل الإيمان، وأما من عظمت الدنيا في عينه من كافر وسفيه فإنما همته في شبع بطنه ولذة فرجه^(٣).

يقول ابن الرومي:

فإن الداءَ أكثرَ ما تراه يكونُ من الطعامِ أو الشرابِ

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: "الأمراض نوعان: أمراض مادية تكون عن زيادة مادة أفرطت في البدن حتى أضرت بأفعاله الطبيعية، وهي الأمراض الأكثرية، وسببها إدخال الطعام على البدن قبل هضم الأول، والزيادة في القدر الذي يحتاج إليه البدن، وتناول الأغذية القليلة النفع، البطيئة الهضم، والإكثار من الأغذية المختلفة التراكيب المتنوعة، فإذا ملأ الآدمي بطنه من هذه الأغذية، واعتاد ذلك، أورثته أمراضاً متنوعة، منها بطيء الزوال وسريع، فإذا توسط في الغذاء، وتناول منه قدر الحاجة، وكان معتدلاً في كميته وكيفيته،

(١) ينظر: "المجاسة وجواهر العلم" ١٦٠/٥.

(٢) أخرجه النسائي في "الكبرى" كتاب: آداب الأكل، باب: ذكر القدر الذي يستحب للإنسان من الأكل ١٧٧/٤ ح (٦٧٦٨)، والطبراني في "مسند الشاميين" ١٣٦/٣ ح (١٩٤٦) واللفظ له، والحاكم في "المستدرک" كتاب: الرقاق ٦٠٣/٧ ح (٧٩٤٥)، وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه"، وصححه الألباني في "صحيح الجامع الصغير" ٩٩٠/٢ ح (٥٦٧٤).

(٣) ينظر: "الاستذكار" لابن عبد البر ٣٤٧/٨.

كان انتفاع البدن به أكثر من انتفاعه بالغذاء الكثير. ومراتب الغذاء ثلاثة: أحدها: مرتبة الحاجة، والثانية: مرتبة الكفاية، والثالثة: مرتبة الفضلة. فأخبر النبي ﷺ: أنه يكفيه لقيمات يقمن صلبه، فلا تسقط قوته، ولا تضعف معها، فإن تجاوزها، فليأكل في ثلث بطنه، ويدع الثلث الآخر للماء، والثالث للنفس، وهذا من أنفع ما للبدن والقلب، فإن البطن إذا امتلأ من الطعام ضاق عن الشراب، فإذا ورد عليه الشراب ضاق عن النفس، وعرض له الكرب والتعب بحمله بمنزلة حامل الحمل الثقيل، هذا إلى ما يلزم ذلك من فساد القلب، وكسل الجوارح عن الطاعات، وتحركها في الشهوات التي يستلزمها الشبع، فامتلاء البطن من الطعام مضر للقلب والبدن، هذا إذا كان دائماً أو أكثر، وأما إذا كان في الأحيان، فلا بأس به^(١).

٢. وعن نافع^(٢) قال: كان ابن عمر لا يأكل حتى يؤتى بمسكين يأكل معه، فأدخلت رجلاً يأكل معه فأكل كثيراً، فقال: يا نافع، لا تدخل هذا عليّ، سمعت النبي ﷺ يقول: "المؤمن يأكل في مِعى واحد، والكافر يأكل في سبعة أمعاء"^(٣).

٣. وعن سَمَّاك بن حرب^(٤) قال: سمعت النعمان رضي الله عنه يخطب قال: ذكر عمر رضي الله عنه ما أصاب الناس من الدنيا فقال: "لقد رأيتُ رسول الله ﷺ يظلُّ اليوم يلتوي ما يجد دَقْلاً^(٥) يملأ به بطنه"^(٦).

وقد عدَّ أبو حامد الغزالي -رحمه الله- عشر فوائد للتقلل من الطعام وهي:

(١) ينظر: "الطب النبوي" لابن القيم ص ١٦.

(٢) نافع، أبو عبد الله المدني، ثقة فقيه ثبت مشهور، روى عن: موله ابن عمر وأبي هريرة وعائشة وعدة، روى عنه: أيوب والليث ومالك وغيرهم من أئمة التابعين، أخرج له الستة، مات ١١٧هـ [الكاشف للذهبي ٣١٥/٢، تهذيب التهذيب ٤١٢/١٠، التقريب (٧٠٨٦)].

(٣) أخرجه البخاري في كتاب: الأطعمة، باب: المؤمن يأكل في مِعى واحد ٧١/٧ ح (٥٣٩٣).

(٤) سَمَّاك بن حرب بن أوس الذهلي البكري الكوفي، أبو المغيرة، صدوق، روى عن جابر بن سمرة والنعمان بن بشير وأنس وعكرمة وعدة، وعنه: الأعمش والثوري وآخرون، وروايته عن عكرمة خاصة مضطربة، وقد تغير بأخرة فكان ربما تلقن، من الرابعة، أخرج له البخاري تعليقاً وباقي الستة، مات سنة ١٢٣هـ [تهذيب التهذيب ٢٣٣/٤، التقريب (٢٦٢٤)].

(٥) الدَّقْل: رديء التمر ويابس [النهاية في غريب الحديث ١٢٧/٢].

(٦) أخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب: الزهد والرقائق ٢٢٨٥/٤ ح (٢٩٧٨).

الأولى: صفاء القلب، وإيقاد القريحة، ونفاذ البصيرة؛ فإن الشبع يورث البلادة ويُعمي القلب، ويكثر البخار في الدماغ كشبه السكر، حتى يحتوي على معادن الفكر؛ فيثقل القلب بسببه عن الجريان.

الثانية: رقة القلب وصفائه الذي به يتهيأ لإدراك لذة المناجاة والتأثر بالذكر.

الثالثة: الانكسار والذل وزوال البطر والأشر والفرح الذي هو مبدأ الطغيان، ولا تنكسر النفس بشيء ولا تذلل كما تذلل بالجوع، فعنده تستكين لربها وتقف على عجزها.

الرابعة: ألا ينسى بلاء الله وعذابه وأهل البلاء فإن الشبعان ينسى الجائعين والجوع.

الخامسة - وهي من كبار الفوائد -: كسر شهوات المعاصي كلها، والاستيلاء على النفس الأمارة بالسوء، وتقليلها يضعف كل شهوة وقوة، والسعادة كلها في أن يملك الرجل نفسه، والشقاوة في أن تملكه نفسه.

السادسة: دفع النوم ودوام السهر؛ فإن من شبع شرب كثيراً، ومن كثر شربه كثر نومه، وفي كثرة النوم ضياع العمر، وفوات التهجد، وبلادة الطبع، وقساوة القلب، والعمر أنفس الجواهر، وهو رأس مال العبد فيه يتجر، والنوم موت، فتكثيره تنقيص من العمر.

السابعة: تيسير المواظبة على العبادة؛ فإن الأكل يمنع من كثرة العبادات؛ لأنه يحتاج إلى زمان يشغل بالأكل، وربما يحتاج إلى زمان في شراء الطعام أو طبخه، ثم يحتاج إلى غسل اليد والخلال، ثم يكثر تردده إلى بيت الماء، ولو صرف هذه الأوقات في الذكر والمناجاة وسائر العبادات لكثير ربحه، قال السري^(١): "رأيت مع أبي علي الجرجاني^(٢) سويقاً يستف منه، فقلت: ما دعاك إلى هذا؟ فقال: إني حسبت ما بين المضغ إلى الاستفاف سبعين تسبيحة، فما مضغت الخبز منذ أربعين سنة!"

(١) هو السري بن يحيى بن إياس بن حرملة بن إياس الشيباني، البصري، أبو الهيثم، أو أبو يحيى، سمع الحسن البصري وثابتاً البناي وعمرو بن دينار وغيرهم، روى عنه ابن المبارك وحماد بن زيد وابن وهب والطيالسي وجماعة، مات سنة ٦٧هـ [ينظر: العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين ٤/١٨٤، النكت الجياد المنتخبة من كلام شيخ النقاد ٢٢٧/١].

(٢) هو: حمزة بن محمد بن عيسى الجرجاني البغدادي، أبو علي، الشيخ المعمر، الكاتب، لم يكن محدثاً، وإنما التقى في الحبس بالحافظ نعيم بن حماد، فأملى عليه جزءاً واحداً وهو جزء عالٍ طبرزدي يُعرف بـ "نسخة نعيم بن حماد"، حدث عنه: ابن الزيات وابن لؤلؤ ومحمد بن عمر الجعابي وغيرهم، وثقه الخطيب، مات ٣٠٢هـ، وقد جاوز التسعين [تاريخ بغداد للخطيب ٧/٤٦٤، السير ١٤/١٥١].

الثامنة: من قلة الأكل صحة البدن ودفع الأمراض؛ فإن سببها كثرة الأكل وحصول فضلة الأخطا في المعدة والعروق، ثم المرض يمنع من العبادات ويشوش القلب، ويحوج إلى الفصد والحجامة والدواء والطبيب، وكل ذلك يحتاج إلى مؤون، وفي الجوع ما يدفع عنه كل ذلك.

التاسعة: خفة المؤونة؛ فإن من تعود قلة الأكل كفاه من المال قدر يسير.

العاشرة: أن يتمكن من الإيثار والتصدق بما فضل من الأطعمة على المساكين، فيكون في يوم القيامة في ظل صدقته، فما يأكله فخرانتها الكنيف، وما يتصدق به فخرانتها فضل الله تعالى^(١).

وعن يحيى بن معاذ^(٢) - رحمه الله - قال: "قسم الدنيا على البلوى، والجنة على التقوى، وجوع التوابين تجربة، وجوع الزاهدين سياسة، وجوع الصديقين تكريمة، والجوع طعام يشبع الله منه أبدان الصديقين، وإذا امتلأت المعدة خرس الحكمة، وأشرف الجوع حالة ينظر إليك فيها العدو فيرحمك، وأمقت الشبع حالة ينظر إليك معها الصديق فيستثقلك، فالحزن يمنع الطعام، والخوف يمنع الذنوب، والرجاء يقوي على أداء الفرائض، وذكر الموت يزهد في الشيء، وفي لقاء الإخوان مدافعة ما فضل من النهار، وصلاح الأمر في ذلك كله أن يكون على نية"^(٣).

وعلى هذا فإن مما يضر بالمعدة: شبع البطن؛ لقول الله تعالى:

﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ٣١﴾ [الأعراف: ٣١]

تقول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: "إن أول بلاء حدث في هذه الأمة بعد قضاء نبينا ﷺ: الشبع؛ فإن القوم لما شبعوا بطونهم؛ سمنت أبدانهم؛ فتصعبت قلوبهم، وجمحت شهواتهم"^(٤).

(١) ينظر: "شرح الطيبي على مشكاة المصابيح" ٣٢٩٣/١٠.

(٢) يحيى بن معاذ الرازي، أبو زكريا، من أهل التصوف، له كلام في الرجاء خصوصاً، خرج إلى بلخ وأقام بها مدة، ورجع إلى نيسابور، ومات بها ٢٥٨ هـ [وفيات الأعيان ١٦٥/٦، تاريخ بغداد ٢٠٨/١٤].

(٣) أخرجه أبو نعيم في "حلية الأولياء" ٦٧/١٠.

(٤) ينظر: "الجوع" لابن أبي الدنيا ص ٤٣.

ثانيًا: ما ورد في النافع والضار من حيث النوع:

ورد في السنة أشياء بنوعها نافعة أو ضارة للمعدة ومنها:

أ. العسل واللبن كما تقدم^(١): ويشهد لهما أيضًا ما جاء عن عبد الملك بن عمير قال: قال الحجاج لطبيبه يومًا: صف لي شيئًا أعمل عليه؛ فإني أظن أني أفارقك سريعًا، قال: احفظ عني خللاً: "لا تشربن دواءً من غير وجع، ولا تأكلنَّ على شبع، ولا تأكلنَّ بشهوة عين، ولا تأكلنَّ فاكهة موليةً، ولا تأكلنَّ من اللحم إلا طريًا، ولا تلبس إلا نقيًا، ولا تنكحنَّ إلا فتيةً، واشرب من ألبان الإبل؛ فإنها تعضد القلب، وأما السويق؛ فسمنة، وأدم النظر إلى الخضرة؛ فإن ذلك يجلو البصر، وأما العسل؛ فشفاء يجثم على فم المعدة فيقذف الداء"^(٢).

ب. الرُّمَّان: عن ربيعة بنت عياض الكلابية قالت: سمعت عليًا رضي الله عنه يقول: "كلوا الرُّمَّانَ بشحمه"^(٣)؛ فإنه دباغ المعدة"^(٤).

الجبين: يقوي المعدة، فإذا أُكل بعد الطعام ذهب بالوَخامة والتَّبَشُّم^(٥)، ومن ذلك ما قاله

(١) ينظر: المبحث الثاني ص ٨ - ١٠.

(٢) ينظر: "المجالسة وجواهر العلم" لأبي بكر الدينوري ١٥٩/٥.

(٣) شحم الرمان: الهنئة (العازل) التي تفصل بين حَبِّها، ورُمَّانة شَحْمَة: غليظة الشحمة، وقيل: هو ما في جوفه سوى الحب، وشحم الرمانة: الأصفر بين ظهري الحب [لسان العرب لابن منظور ٤٧/٧].

(٤) أخرجه الإمام أحمد في "المسند" ٢٧٣/٣٨ ح (٢٣٢٣٧): حدثنا سعيد بن خُثيم، حدثني جدي ربيعة ابنة عياض، به، وهذا إسناد محتمل للتحسين؛ ربيعة بنت عياض الكلابية، وثقها العجلي وابن حبان، وأقرها الحافظ، لكن لم يرو عنها سوى سعيد بن خُثيم (وهو حفيدها)، فتكون مجهولة! [ينظر: الثقات للعجلي ٤٥٢/٢ (٢٣٣٤)، الثقات لابن حبان ٢٤٥/٤ (٢٧٣٠)، تعجيل المنفعة لابن حجر ٦٥٣/٢ (١٦٤١)]. وسعيد بن خُثيم، أبو معمر الهلالي الكوفي، ثقة، روى عن جدته ربيعة وأخيه معمر وحنظلة بن أبي سفيان وغيرهم، وعنه أحمد وابن أبي شيبه وغيرهم، مات ١٨٠هـ. [الكاشف ٤٣٥/١ (١٨٧٧)، التهذيب ٢٢/٤]. وأخرجه الدينوري في "المجالسة" (٦٣٤)، والبيهقي في "الشعب" (٥٩٥٨) من طريق سعيد بن خُثيم به. وأخرجه ابن عدي في "الكامل" ١٠٩٨/٣ من طريق سليمان بن عمرو بن عبد الله بن وهب، عن يزيد بن يزيد بن جابر، عن مكحول، عن عطية بن بسر، عن علي، به، وفيه زيادة. لكن قال ابن عدي: "سليمان بن عمرو اجتمعوا على أنه يضع الحديث!" [ينظر: "تحقيق المسند" لشعيب الأرنؤوط ٢٧٣/٣٨].

(٥) البَشْم - محرَّكة -: التُّخْمَة والسَّامة، بِشْمَ كَفَرَح، وأَبْشَمَهُ الطَّعامُ، وكَسَحَابٍ: شجر عَطِرُ الرائحة ورقه يُسَوِّدُ الشَّعْرَ، وَيُسَبِّكُ بَقُضِيهِ. قال ابن فارس: هو جنس من السَّامة لمأكول ما، يقال: بَشِمْتَ من الطعام، كأنك سَمَمْتَهُ،



يحيى بن أكثم^(١): دخلت على أمير المؤمنين المأمون وهو يأكل الجبن والجوز؛ فقلت: يا أمير المؤمنين جبن وجوز؟ فقال: نعم؛ حدثني أبي، عن أبيه، عن جدّه، عن ابن عباس -رضي الله عنهما-، عن النبي ﷺ قال: "الجبن داء، والجوز داء، فإذا اجتمعا صارا شفائين"^(٢). وإن مما يضر بالمعدة ما يأتي:

١. شرب الخمر: لحديث طارق بن سويد الجعفي، أنه سأل النبي ﷺ عن الخمر؟ فنهاه -أو كره- أن يصنعها، فقال: إنما أصنعها للدواء، فقال عليه الصلاة والسلام: "إنه ليس بدواء، ولكنه داء"^(٣).

٢. أكل لحم الخنزير: لقول الله عز وجل: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۚ فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرُ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥]

٣. الطعام الحار أو الساخن: لقول النبي ﷺ: "أبردوا بالطعام؛ فإن الطعام الحار غير ذي بركة"^(٤). وكان أبو هريرة رضي الله عنه يقول: "لا يؤكل طعامٌ حتى يذهب بخاره"^(٥). وكانت أسماء بنت أبي بكر إذا صنعت الثريد غطّته شيئاً حتى يذهب فوره، ثم تقول:

قال الخليل: البشم يخص به الدسم، وما شذ عن الأصل البشام، وهو شجر [ينظر: القاموس المحيط ص ١٠٨٠، معجم مقاييس اللغة ٢٥١/١].

(١) هو يحيى بن أكثم بن محمد بن قطن التميمي، المروزي، أبو محمد، القاضي المشهور، من ولد أكثم بن صيفي حكيم العرب، عالم بالفقه بصير بالأحكام، معدود في أصحاب الشافعي، روى له الترمذي، مات في آخر سنة اثنتين أو ثلاث وأربعين، وله ٨٣ سنة [وفيات الأعيان ١٤٧/٦].

(٢) أخرجه أبو نعيم الأصفهاني في "الطب النبوي" ٦٩٣/٢ ح (٧٦٩).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الأشربة، باب: تحريم التداوي بالخمر ١٥٧٣/٣ ح (١٩٨٤).

(٤) أخرجه الطبراني في "المعجم الأوسط" ٢٠٩/٦ ح (٦٢٠٩)، والحاكم في "المستدرک" ١٣٢/٤ ح (٧١٢٥) من حديث جابر رضي الله عنه، وفيه العزمي وهو ضعيف جداً، لكن له شواهد عدة صححه لأجلها الألباني في "الإرواء" ح (١٩٧٨) و(٢٠٣٨)، وفي "السلسلة الصحيحة" ح (٣٩٢). وقد ذكر الحافظ ابن كثير -رحمه الله تعالى- سبب وفاة ابن قتيبة أنه أكل لقمة من هريسة، فإذا هي حارة؛ فصاح صيحة شديدة، ثم أغمى عليه إلى وقت الظهر، فأفاق، ثم لم يزل يتشهد إلى أن مات وقت السحر [ينظر: البداية والنهاية ١٣٥/١١]. قال الحافظ ابن حجر -رحمه الله تعالى-: "إنه ازدرد الهريسة ساخنة قبل أن تنفثاً حرارتها، فأهلكته" [ينظر: لسان الميزان ٣٥٨/٣].

(٥) أخرجه البيهقي في "الكبرى" ٢٨٠/٧، وصححه الألباني في "إرواء الغليل" ح (١٩٧٨).

إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إنه أعظم للبركة"^(١).

٤. تناول ما فيه سُمّ: فعن أنس رضي الله عنه أن امرأة يهودية أتت رسول الله ﷺ بشاة مسمومة، فأكل منها، فجيء بها إلى رسول الله ﷺ، فسألها عن ذلك؟ فقالت: أردت لأقتلك، قال: "ما كان الله لیسْلَطَكِ على ذاك" أو قال: "علي"، قالوا: ألا نقتلها؟ قال: "لا"، قال: "فما زلت أعرّفها في لهوات رسول الله ﷺ"^(٢).

ثالثاً: ما ورد في النافع والضار من حيث الكيف:

ورد في السنة أحاديث تحدد كيفية تناول الطعام مما فيه صلاح للمعدة من حيث الهيئات كما تقدم، ومن حيث الإناء الذي يوضع في الطعام والشراب، ومن حيث الطريقة؛ فمنها: ١- عن سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، عن أبيه - رضي الله عنهما - قال: "نهى رسول الله ﷺ عن مطعمين: الجلوس على مائدة يُشرب عليها الخمر، وأن يأكل الرجل وهو منبطح على بطنه"^(٣).

ذكر السندي أن الانبطاح هو الافتراش والالتصاق بالبطحاء، ونقل عن الموفق عبد اللطيف البغدادي أنه قال: "هذه الهيئة المنهي عنها تمنع من حسن الاستمراء؛ فإن عروق الحلق تضيق عند دخول الطعام منها إلى البطن بالأرض، ومما يلي الظهر بالحجاب الفاصل بين آلات الغذاء وآلات التنفس، وإنما يكره القعدة على وضعها الأصلي إذا كان الإنسان

(١) أخرجه أحمد ٥٢١/٤٤ (٢٦٩٥٨)، والدارمي ١٠٠/٢، وابن حبان (١٣٤٤)، والحاكم ١١٨/٤، وابن أبي الدنيا في "الجوع" ٢/١٤، والبيهقي في "الكبرى" ٢٨٠/٧ من طرق عن ابن شهاب، عن عروة، عن أسماء بنت أبي بكر، به. وقال الحاكم: "صحيح على شرط مسلم"، ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في "الصحيحة" ٧٤٧/١ (٣٩٢)، وحسنه محققو "مسند أحمد" (٢٦٩٥٨).

(٢) أخرجه مسلم في "صحيحة"، كتاب: السلام، باب: السم ١٧٢١/٤ ح (٢١٩٠).

(٣) أخرجه أبو داود في "السنن"، كتاب: الأطعمة، باب: ما جاء في الجلوس على مائدة عليها بعض ما يكره ٣٤٩/٣ ح (٣٧٧٤)، وابن ماجه (٣٣٧٠)، والحاكم ١٤٣/٤ ح (٧١٧١)، والبيهقي في "الكبرى" ٤٣٤/٧ ح (١٤٥٥٠) من طرق عن جعفر بن برقان، عن الزهري، عن سالم، به. قال أبو داود: "هذا الحديث لم يسمعه جعفر من الزهري، وهو منكر"، ثم ذكر عقبه ما يدل على ذلك، وقال الحاكم: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه"، ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في "صحيح أبي داود" ٧١٩/٢ ح (٣٢٠٨)، ولفظ ابن ماجه: "وهو منبطح على وجهه".

قاعداً^(١).

وقد فُسِّرَ الاتكاء بالتربع، وفسر بالاتكاء على الشيء، وهو الاعتماد عليه، وفسر بالاتكاء على الجنب، والأنواع الثلاثة من الاتكاء^(٢)، فنوع منها يضر بالآكل، وهو الاتكاء على الجنب، فإنه يمنع مجرى الطعام الطبيعي عن هيئته، ويعوقه عن سرعة نفوذه إلى المعدة، ويضغط المعدة، فلا يستحكم فتحها للغذاء، وأيضاً فإنها تميل ولا تبقى منتصبه، فلا يصل الغذاء إليها بسهولة.

وأما النوعان الآخران: فمن جلوس الجبابة المنافي للعبودية؛ ولهذا قال: "أكل كما يأكل العبد"، وكان يأكل وهو مُقْع، ويذكر عنه أنه كان يجلس للأكل متوركاً على ركبتيه، ويضع بطن قدمه اليسرى على ظهر قدمه اليمنى تواضعا لربه عز وجل، وأدبا بين يديه، واحتراما للطعام وللمؤاكل، فهذه الهيئة أنفع هيئات الأكل وأفضلها، لأن الأعضاء كلها تكون على وضعها الطبيعي الذي خلقها الله سبحانه عليه مع ما فيها من الهيئة الأدبية، وأجود ما اغتذى الإنسان إذا كانت أعضاؤه على وضعها الطبيعي، ولا يكون كذلك إلا إذا كان الإنسان منتصباً الانتصاب الطبيعي، وأردأ الجلسات للأكل الاتكاء على الجنب، لما تقدم من أن المريء وأعضاء الزرداد تضيق عند هذه الهيئة، والمعدة لا تبقى على وضعها الطبيعي، لأنها تنعصر مما يلي البطن بالأرض، ومما يلي الظهر بالحجاب الفاصل بين آلات الغذاء وآلات التنفس.

وإن كان المراد بالاتكاء الاعتماد على الوسائد والوطاء الذي تحت الجالس، فيكون المعنى أنني إذا أكلت لم أقعد متكئاً على الأوطية والوسائد، كفعل الجبابة، ومن يريد الإكثار من الطعام، لكي أكل بلغة كما يأكل العبد^(٣).

٢- عن أم سلمة -رضي الله عنها- زوج النبي ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال: "الذي يشرب في إناء الفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم"^(٤).

(١) ينظر: حاشية السندي على "ابن ماجه" ٣٢٧/٢ ح (٣٣٧٠).

(٢) ينظر في الاتكاء: كشف المشكل من حديث الصحيحين لابن الجوزي ٤٣٨/١-٤٣٩ ح (٥١٣).

(٣) ينظر: "الطب النبوي" لابن القيم ص ١٦٤.

(٤) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب: الأشربة، باب: آنية الفضة ١١٣/٧ ح (٥٦٣٤).

قيل: علة التحريم تضيق النقود، فإنها إذا أخذت أو أتي فاتت الحكمة التي وضعت لأجلها من قيام مصالح بني آدم.

وقيل: العلة الفخر والخيلاء.

وقيل: العلة كسر قلوب الفقراء والمساكين إذا رأوها وعانيوها.

وهذه العلل فيها ما فيها، فإن التعليل بتضييق النقود يمنع من التحلي بها وجعلها سبائك ونحوها مما ليس بآنية ولا نقد، والفخر والخيلاء حرام بأي شيء كان، وكسر قلوب المساكين لا ضابط له، فإن قلوبهم تنكسر بالدور الواسعة، والحدائق المعجبة، والمراكب الفارهة، والملابس الفاخرة، والأطعمة اللذيذة، وغير ذلك من المباحات، وكل هذه علل منتقضة، إذ توجد العلة، ويتخلف معلولها.

قال ابن القيم - رحمه الله -: "الصواب أن العلة - والله أعلم - ما يُكسب استعمالها القلب من الهيئة والحالة المنافية للعبودية منافاةً ظاهرة، ولهذا علل النبي ﷺ بأنها للكفار في الدنيا، إذ ليس لهم نصيب من العبودية التي ينالون بها في الآخرة نعيمها، فلا يصلح استعمالها لعبيد الله في الدنيا، وإنما يستعملها من خرج عن عبوديته، ورضي بالدنيا وعاجلها من الآخرة" (١).

٣- وعن ضمرة بن حبيب قال: اجتمع رجال من أهل الطب عند ملك من الملوك، فسألهم: ما رأس دواء المعدة؟ فقال كل رجل منهم قولاً، ورجل ساكت! فلما فرغوا قال له: ما تقول أنت؟ قال: "قد ذكروا أشياء كلها قد تنفع بعض النفع، ولكن ملاك ذلك ثلاثة أشياء: لا تأكلن طعاماً أبداً إلا وأنت تشتهي، ولا تأكلن لحماً حتى تُنعم إنضاجه، ولا تبتلعن لقمة حتى تمضغها مضغاً شديداً؛ حتى لا تكون على المعدة منها مؤونة" (٢).
وإن ما ينفع المعدة - إضافة لما ورد في الهيئات -:

١- التنفس خارج الإناء ثلاثاً: فعن أنس رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يتنفس في الشراب ثلاثاً، ويقول: "إنه أروى وأبرأ وأمرأ"، قال أنس رضي الله عنه: "فأنا أتنفس في

(١) ينظر: "الطب النبوي" لابن القيم ص ٢٦٥.

(٢) أخرجه ابن أبي الدنيا في "الجوع" ص ١٦٧ ح (٢٧٧).



الشراب ثلاثاً^(١).

قال النووي رحمه الله: "وقوله ﷺ (أروى) من الرِّي أي أكثر رِيًّا، (وأمرأ وأبرأ): مهموزان، ومعنى أبرأ: أي أبرأ من ألم العطش، وقيل: أبرأ: أي أسلم من مرض أو أذى يحصل بسبب الشرب في تَقَسُّ واحد، ومعنى أمرأ: أي أجمل انسياغاً^(٢).

٢- تغطية الإناء: يقول عليه الصلاة والسلام: "غَطُّوا الإناء، وأوكُوا السقاء؛ فإن في السنة ليلة ينزل فيها وباء، لا يمر بإناء ليس عليه غطاء، أو سقاء ليس عليه وكاء، إلا نزل فيه من ذلك الوباء"^(٣).

قال النووي رحمه الله: "ذكر العلماء للأمر بالتغطية فوائد؛ منها: الفائدتان اللتان وردتا في هذه الأحاديث وهما: صيانته من الشيطان؛ فإن الشيطان لا يكشف غطاءً، ولا يحل سقاءً، وصيانته من الوباء الذي ينزل في ليلة من السنة، والفائدة الثالثة: صيانته من النجاسة والمقدّرات، والرابعة: صيانته من الحشرات والموام؛ فربما وقع شيء منها فيه فشربه وهو غافل أو في الليل؛ فيتضرر به"^(٤).

٣- عدم التنفس في الأكل والشرب: قال ﷺ: "إذا شرب أحدكم فلا يتنفس في الإناء"^(٥).

يقول الحافظ ابن حجر رحمه الله: "والمراد بالنهي عن التنفس في الإناء أن لا يجعل نفسه داخل الإناء، وليس المراد أن يتنفس خارجه؛ طلب الراحة"^(٦).

وقال أيضاً: "وهذا النهي للتأدب لإرادة المبالغة في النظافة؛ إذ قد يخرج مع النفس بصاق أو مخاط أو بخار رديء؛ فيكسبه رائحة كريهة؛ فيتقذر بها هو أو غيره عن شربه"^(٧).

(١) أخرجه مسلم في كتاب: الأشربة، باب: كراهة التنفس في نفس الإناء ١٦٠٢/٣ ح (٢٠٢٨).

(٢) ينظر: شرح النووي على مسلم ١٩٩/١٣.

(٣) أخرجه مسلم في الأشربة، باب: الأمر بتغطية الإناء وإيكاء السقاء ١٥٩٦/٣ ح (٢٠١٤).

(٤) ينظر: شرح النووي على مسلم ١٨٣/١٣.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الوضوء، باب: النهي عن الاستنجاء باليمين ٤٢/١ ح (١٥٣).

(٦) ينظر: فتح الباري لابن حجر ٩٣/١٠.

(٧) المرجع السابق ٢٥٣/١.

هذا وإن مما تجدر الإشارة إليه هنا أن العمليات المنتشرة بين كثير من الناس وهي عملية ربط المعدة وتكميمها، قد جوزها الفقهاء لا سيما إذا زاد وزن المرء، وقد أثبتت الدراسات الطبية أنها مفيدة للمعدة، وأن فيه حفاظاً على النفس البشرية، وحفظ النفس إحدى الضروريات الخمس التي جاءت بها الشريعة الغراء^(١).

ويقصد بذلك عصمة الذات الإنسانية بإقامة أصلها الذي يتحقق به معنى الاستخلاف وعمارة الأرض، وتحفظ النفس بحفظ شقيها الجسدي والروحي، وتحصيل ذلك من جانبين: حفظ وجودها، وحفظها من جانب العدم.

الجانب الأول: حفظ الوجود بتحقيق ما يضمن بقاء النفس، ويتم بثلاثة طرق:

الطريق الأول: مشروعية الزواج والحث عليه؛ لحفظ النوع الإنساني.

الطريق الثاني: إحياء النفس جسدياً بإنقاذها من الهلاك، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]، فُيَعَدُّ منقذاً للناس جميعاً؛ لأنه تسبب في استمرار الحياة، ويكون الإحياء الجسدي بأمور:

١. الأكل والشرب والسكن واللبس، قال العز بن عبد السلام رحمه الله تعالى: "ولن تتم حياته إلا بدفع ضروراته وحاجاته من المأكل والمشرب والملابس والمناكح وغير ذلك من المنافع، ولن يتم ذلك إلا بإباحة التصرفات الرافعة للضرورات والحاجات"^(٢).

٢. الوقاية والتداوي: فالوقاية - كما قيل - خير من العلاج، وتحصل بالنظافة والرياضة، وأخذ الاحترازمات الوقائية، والحجر الصحي ونحوه، ثم التداوي عند إصابة الإنسان بأي مرض؛ حيث جاء التوجيه الشرعي بالمبادرة إلى معالجة ما يطرأ على الإنسان من أدواء تقعه عن واجباته، أو تعرضه للمهانة، وعُظِّم شأن التداوي في شريعتنا حتى جعل في بعض أحواله من الواجبات، وحرّم على الإنسان أن يتصرف تصرفاً يعود عليه بالضرر والأذى، ولم تعط الشريعة الحق المطلق في أن يفعل الإنسان بنفسه ما يشاء؛ قال عليه الصلاة والسلام: "تَدَاوَوْا عِبَادَ اللَّهِ؛ فَإِنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ مَعَهُ شِفَاءً، إِلَّا

(١) ينظر: "فتاوى اللجنة الدائمة" ٥٥/٢٥.

(٢) ينظر: "قواعد الأحكام" للعز بن عبد السلام ٥٨/١.



الهرم"^(١)، والدواء لم يعد مقصوراً على مواد يتناولها المريض بالأكل أو الشرب أو البلع أو الدهن ونحو ذلك، بل هناك أجهزة تشخيصية يقصد بها اكتشاف علل الإنسان وحالة أعضائه، ويتم إدخالها إلى الجسم كالمناظير الطبية ونحوها. فالإنسان لا يمكنه القيام بواجب العبودية الحققة لله، وبالمقصود من خلقه في عمارة الأرض، إلا إذا كان سليماً معافى؛ ومن هنا تظهر أهمية ما يحفظ هذا الإنسان، ويعينه على القيام برسائله ووظيفته، من خلال حفظ نفسه ووقايتها والعناية بها، وبالتداوي والأخذ بأسباب الشفاء.

الطريق الثالث: إحياء النفس معنوياً؛ ويتم بتأديبها وإكramها وإعطائها حقوقها، وبتركية النفس يستحق المرء في الدنيا الأوصاف الحميدة، وفي الآخرة المقامات المجيدة؛ ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۖ ۙ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ [الشَّمْسُ : ٩ - ١٠] .

الطريق الرابع: حفظ النفس بحفظ سائر الأعضاء؛ فإن المحافظة على الأعضاء وسيلة للحفاظ على النفس.

الجانب الثاني: حفظ النفس من جانب العدم؛ أي حمايتها من التلف؛ وذلك بحفظها وحفظ أطرافها وأجزائها، ولذا حُرِّم الاعتداء على النفس بغير حق، وشرع القصاص لمن فعل ذلك، كما حرم الاعتداء على أي جزء أو طرف في الجسد، وشرع لأجل ذلك أحكام جنائية تفصيلية مبينة في كتب الفقه الإسلامي^(٢).

المبحث الخامس: الأحاديث الواردة في فضل الصبر على مرض المعدة والموت بدائها.

وردت أحاديث تبين ثواب الصبر على مرض المعدة والاستشهاد لمن مات به صابراً، ومنها:

١- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "بينما رجل يمشي بطريق وجد غصن شوكٍ على الطريق فأخَّره؛ فشكر الله له فغفر له، ثم قال: الشهداء خمسة: المطعون،

(١) أخرجه - بهذا السياق - ابن ماجه ١١٧٣/٢ (٣٤٣٦)، وصححه الألباني في "صحيح ابن ماجه". وأخرجه مطولاً ومختصراً: البخاري في "الأدب المفرد" ح (٢٩١)، وأبو داود ح (٣٨٥٥)، والترمذي ح (٢٠٣٨)، والنسائي في "الكبرى" ح (٥٨٧٥)، وأحمد ٣٩٤/٣٠ ح (١٨٤٥٤)، وقال الترمذي: "حديث حسن صحيح".

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، مقال منشور على موقع وزارة الأوقاف بالسعودية (بدون بيانات)، عدد صفحات (الكتاب الورقي): ٢٢.

والمبطون، والغريق، وصاحب الهدم، والشهيد في سبيل الله" (١).
والمبطون: هو صاحب داء البطن وهو الإسهال، قال القاضي (٢):
"وقيل هو الذي به الاستسقاء وانتفاخ البطن، وقيل: هو الذي يموت بداء بطنه مطلقاً" (٣).

وقال الدهلوي: "وإنما كان بهذه المعاني من الشهداء؛ لشدتها وكثرة أَلَمها" (٤).
والمُتأمل للأمراض والآفات التي حكم رسول الله ﷺ لأصحابها بالشهادة يجدها من الأمراض التي لا علاج لها؛ كالمطعون، والمبطون، والمجنون، والحريق، والغريق، وموت المرأة يقتلها ولدها في بطنها؛ فإن هذه بلايا من الله عز وجل، لا صنع للعبد فيها، ولا علاج

(١) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب: الأذان، باب: فضل التهجير إلى الظهر ١٣٢/١ ح (٦٥٢). والأخير هو شهيد الدنيا والآخرة، وهو الذي لا يُغسَل ولا يُكفَّن بغير ثيابه التي قُتل فيها ولا يُصلَّى عليه، بخلاف الأربعة السابقين فإنهم شهداء في الآخرة فقط، لهم من الثواب مثل الشهيد، وأما في الدنيا فيُغسلون ويُكفَّنون ويُصلَّى عليهم كسائر أموات المسلمين [ينظر: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري للقسطلاني ٢٩/٢ (٦٥٣)]، والعدد المذكور في هذا الحديث لا يفيد الحصر؛ فقد ذُكر أنواع من الشهداء غير هؤلاء، ففي "الصحيحين" عن عبد الله بن عمرو -رضي الله عنهما- مرفوعاً: "مَنْ قُتل دون ماله فهو شهيد" [أخرجه البخاري ح (٢٤٨٠)، ومسلم ح (٢٢٦)]، وفي "السنن" عن سعيد بن زيد رضي الله عنه مرفوعاً: "مَنْ قُتل دون دينه فهو شهيد، ومَنْ قُتل دون دمه فهو شهيد، ومَنْ قُتل دون أهله فهو شهيد" [أخرجه أبو داود ح (٤٧٧٢)، والترمذي ح (١٤١٨)، والنسائي ١١٦/٧ ح (٤٠٩٠)، وابن ماجه ح (٢٥٨٠)، وأحمد ١٩٠/٣ ح (١٦٥٢)، وغيرهم، وبعضهم يزيد فيه على بعض، وإسناده على شرط البخاري، وصححه الألباني "صحيح النسائي" ح (٣٨١٢)]، والبخاري أشار إلى هذا لما بوب في (صحيحه) ح (٢٨٢٩): "باب: الشهادة سبع سوى القتل"، وقد وردت أحاديث في الشهداء، جمعها السيوطي بجزء سماه: "أبواب السعادة في أسباب الشهادة"، ولا تعارض بينها؛ فالاختلاف بحسب اختلاف الوحي على النبي ﷺ، فكأنَّ الوحي نزل تباركاً، في كل مرة يخبره ببعض أنواع الشهداء، ويجمعهم ال شدة وكثرة الألم، والله أعلم. [ينظر: عمدة القاري للعيني ١٧٠/٥ ح (٦٥٢)، تنوير الحوالك للسيوطي ١٨٢/١ ح (٥٥٤)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح للملا علي القاري ١١٣٢/٣ ح (١٥٤٦)].

(٢) هو عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، أبو الفضل، فقيه محدث أديب، وإمام عالم مصنف، من أهل سبته، ولد سنة ٤٧٦هـ، وأخذ عن مشايخ المغرب بالأندلس، وجمع من الحديث كثيراً، له: "الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع"، و"إكمال المعلم في شرح مسلم"، و"الشفاء بتعريف حقوق المصطفى"، وغيرها، يروي عن أبي عبد الله التميمي وأبي بكر بن العربي، وغيرها، توفي سنة ٥٤٤هـ بمراكش [ينظر: بغية الملتبس ٤٣٧/١، إنباه الرواة ٣٦٣/٢].

(٣) ينظر: تعليق الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي على "صحيح مسلم" ١٥٢١/٣.

(٤) ينظر: "لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح" للدهلوي ٢٧/٤.



لها، وليست أسبابها محرمةً، ولا يترتب عليها من فساد القلب وتعبده لغير الله^(١).

٢- وعن طريف أبي تيممة^(٢) قال: شهدت صفوان وجندباً وأصحابه وهو يوصيهم، فقالوا: هل سمعت من رسول الله ﷺ شيئاً؟ قال: سمعته يقول: "مَنْ سَمِعَ سَمِعَ الله به يوم القيامة، ومن يُشَاقِقْ يَشَقُقْ الله عليه يوم القيامة". فقالوا: أوصنا.

فقال: إن أول ما ينتن من الإنسان بطنه، فمن استطاع أن لا يأكل إلا طيباً فليفعل، ومن استطاع أن لا يحال بينه وبين الجنة بملء كفه من دم أهراقه فليفعل.

قلت لأبي عبد الله^(٣): من يقول: سمعت رسول الله ﷺ جندب؟ قال: نعم جندب^(٤).

والله تعالى أعلم، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

(١) ينظر: "الطب النبوي" لابن القيم ص ٢٠٨.

(٢) هو طريف بن مجالد الأهجيمي، أبو تيممة، مشهور بكنيته، يروي عن أبي هريرة وابن عمر وطائفة، وعنه بكر بن عبد الله وقتادة وخالد الحذاء، وهو ثقة، أخرج له الجماعة إلا مسلماً، مات ٩٧هـ. [الكاشف للذهبي ٥١٣/١ (٢٤٦٦)، التقريب لابن حجر (٣٠١٤)].

(٣) يعني الإمام البخاري رحمه الله تعالى.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب: الأحكام، باب: من شاق شق الله عليه ٦٤/٩ ح (٧١٥٢).

خاتمة

- الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وفي خاتمة هذا البحث توصلت إلى النتائج الآتية:
١. المعدة: عضو عصبي مجوف كقرعة طويلة العنق، رأسها الأعلى يسمى المريء، والأسفل منها يسمى البواب، وفم المعدة يسمى الفؤاد.
 ٢. المعدة أصل كل داء، ودواؤها المحافظة عليها.
 ٣. في السنة علاج لأمراض البدن، ومنه المعدة، ومن ذلك التداوي بالعسل؛ لما فيه من المنافع العظيمة والتأثير لعلاج كثير من الأمراض كالاستطلاق، كما أن في الألبان علاجاً لمرض الاستسقاء.
 ٤. أن في هيئات الأكل ما يضر بالمعدة؛ كالأكل والشرب قائماً، ومتكئاً، ومضطجعاً.
 ٥. أن مما يضر بالمعدة الإسراف في الطعام والشراب، وملء المعدة منهما.
 ٦. جاءت السنة بما يحافظ على المعدة وسلامتها من الأدوية؛ كتغطية الإناء، والتنفس خارجه عند الأكل والشرب.
 ٧. إباحة عملية ربط المعدة على القول الراجح، لا سيما لمن زاد وزنه وتضرر به.
 ٨. بيان فضل الصبر على مرض المعدة والموت بدائها.



فهرس المراجع

١. الأبدال الأدوية المستعملة في الطب والعلاج، الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا، ط ١، القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، ١٢٧٠هـ.
٢. أخبار أصبهان، الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى، تحقيق: سيد كسروي، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ.
٣. أربعون حديثاً من الجزء الرابع من كتاب الطب، الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، مخطوط نشر في برنامج جوامع الكلم المجاني التابع لموقع الشبكة الإسلامية، ط ١، ٢٠٠٤م.
٤. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، القسطلاني، شهاب الدين أبو العباس أحمد ابن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القتيبي المصري، ط ٧، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٢٣هـ.
٥. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، تحقيق: سالم عطا ومحمد معوض، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ.
٦. الأعلام، الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي، ط ١٥، بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م.
٧. أعلام الحديث، الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد، تحقيق: د. محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، ط ١، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، (مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي)، ١٤٠٩هـ.
٨. الأمراض والكفارات والطب والرقيات، المقدسي، ضياء الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد، تحقيق: أبي إسحاق الحويني، ط ١، مصر: دار ابن عفان، ١٤١٥هـ.
٩. إنباه الرواة على أنباه النحاة، القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف، ط ١، بيروت: المكتبة العنصرية، ١٤٢٤هـ.

١٠. البحر الزخار، البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق العتكي، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله حقق الأجزاء (١-٩)، وعادل بن سعد حقق الأجزاء (١٠-١٧)، وصبري عبد الخالق الشافعي حقق الجزء (١٨)، ط١، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، (بدأت ١٩٨٨م، وانتهت ٢٠٠٩م).
١١. بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، الضبي، أبو جعفر أحمد بن يحيى بن أحمد ابن عميرة، (د. ط)، القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م.
١٢. تاج التراجم، ابن قطلوبغا، أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن قُطْلُوبغا السودوني (نسبةً إلى مُعتق أبيه سودون الشيوخوني) الجمالي الحنفي، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، ط١، دمشق: دار القلم، ١٤١٣هـ.
١٣. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، ط٢، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م.
١٤. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ.
١٥. تقريب التهذيب، العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، تحقيق: محمد عوامة، ط١، سوريا: دار الرشيد، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
١٦. تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، السيوطي، جلال الدين أبو بكر عبد الرحمن بن أبي بكر، (د. ط)، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٨٩-١٩٦٩.
١٧. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، تحقيق: عبد الرحمن بن معلاً اللويحق، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ.
١٨. الجامع الصحيح، الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، تحقيق: (ج١ و٢) أحمد محمد شاكر، (ج٣) محمد فؤاد عبد الباقي، (ج٤ و٥) إبراهيم عطوة عوض، ط٢، مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي ١٣٩٥هـ.
١٩. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، البخاري، أبو عبد الله محمد بن محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي، تحقيق: محمد زهير الناصر، ترقيم: محمد



- فؤاد عبد الباقي، ط ١، نشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية)، ١٤٢٢هـ.
٢٠. الجوع، ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان البغدادي الأموي القرشي، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، ط ١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٧هـ.
٢١. الجيم، الشيباني، أبو عمرو إسحاق بن مزار، تحقيق: إبراهيم الإياري، مراجعة: محمد خلف أحمد، (د. ط)، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٣٩٤هـ.
٢٢. الحاوي في الطب، الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا، عناية: هيثم خليفة طيمي، ط ١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
٢٣. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد، (د. ط)، مصر: دار السعادة، ١٣٩٤هـ، وصورتها منها دور عدة ببيروت: دار الكتاب العربي، ودار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ودار الكتب العلمية، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
٢٤. ذكر الأقران وروايتهم عن بعضهم بعضاً، أبو الشيخ الأصبهاني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأنصاري، تحقيق: مسعد السعدي، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
٢٥. الروض المعطار في خبر الأقطار، الحميري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم، تحقيق: إحسان عباس، ط ٢، بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة - دار السراج، ١٩٨٠م.
٢٦. زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، ط ٢٧، بيروت: مؤسسة الرسالة، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
٢٧. الزهد، الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد، عناية: محمد عبد السلام شاهين، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٢٨. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم الأشقودري الأرناؤوط، ط ١، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، عام النشر: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، ج ٦: ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ج ٧: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٢٩. السنن، النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر الخراساني، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط ٢، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦هـ، الرياض: مكتبة المعارف، عناية: مشهور بن حسن آل سلمان، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
٣٠. السنن، القزويني، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (د. ط)، مصر: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
٣١. السنن، السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (د. ط. ت)، بيروت: المكتبة العصرية.
٣٢. شرح مشكاة المصابيح، الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، ط ١، مكة المكرمة-الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٧م.
٣٣. شعب الإيمان، البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، تحقيق وتخراج: د. عبد العلي عبد الحميد حامد، إشراف: مختار أحمد الندوي (صاحب الدار السلفية بيومباي - الهند)، ط ١، الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، بالتعاون مع الدار السلفية بيومباي - الهند، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
٣٤. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، الحميري، نشوان بن سعيد اليمني، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري، مطهر بن علي الإرياني، يوسف بن محمد عبد الله، ط ١، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٩م.
٣٥. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط ٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ.
٣٦. صحيح الجامع الصغير وزيادته، الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين بن نوح نجاتي بن آدم الأشقودري الأرنؤوط، بيروت: المكتب الإسلامي.
٣٧. الطب النبوي (جزء من كتاب زاد المعاد)، ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي، (د. ط)، بيروت: دار الهلال، (د. ت).
٣٨. الطب النبوي، الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق، تحقيق: مصطفى خضر التركي، ط ١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٦م.
٣٩. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد بن

- موسى الغيتابي الحنفي، (د.ط)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت).
٤٠. الغاية في شرح الهداية في علم الرواية، السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر، تحقيق: أبي عائش عبد المنعم إبراهيم، ط ١، (د.م)، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، ٢٠٠١م.
٤١. غريب الحديث، الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، تخرج أحاديثه: عبد القيوم عبد رب النبي، ط ٢، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
٤٢. غريب الحديث، ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، تحقيق: د. عبد المعطي أمين القلعجي، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ.
٤٣. فتاوى الشيخ عبد الله بن عبد العزيز بن عقيل، ابن عقيل، عبد الله بن عبد العزيز، (المكتبة الشاملة بدون بيانات).
٤٤. فتاوى اللجنة الدائمة (المجموعة الأولى)، تأليف: اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، (د.ط)، الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامة للطبع، (د.ت).
٤٥. فتح الباري شرح صحيح البخاري، العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر الشافعي، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، إشراف: محب الدين الخطيب، تعليق: العلامة عبد العزيز بن عبد الله بن باز، (د.ط)، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.
٤٦. فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن السلامي البغدادي ثم الدمشقي الحنبلي، تحقيق: محمود شعبان عبد المقصود ومجموعة من الأساتذة الكبار، ط ١، المدينة النبوية: مكتبة الغرباء الأثرية، القاهرة: مكتب تحقيق دار الحرمين، ١٤١٧هـ.
٤٧. فتح الباقي بشرح ألفية العراقي، السنيكي، زين الدين أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، تحقيق: عبد اللطيف هميم وماهر الفحل، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
٤٨. القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، تحقيق:

- مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، ط ٨، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م.
٤٩. القانون في الطب، ابن سينا، شرف الملك أبو علي الحسين بن عبد الله، تحقيق: أمين الضناوي، (د. ط، ت، م).
٥٠. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، تحقيق: محمد عوامة وأحمد نمر الخطيب، ط ١، جدة: دار القبلية للثقافة الإسلامية - مؤسسة علوم القرآن، ١٩٩٢م.
٥١. الكامل في ضعفاء الرجال، الجرجاني، أبو أحمد عبد الله بن عدي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، شارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة، ط ١، بيروت: الكتب العلمية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٥٢. كشف المشكل من حديث الصحيحين، ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، تحقيق: علي حسين البواب، (د. ط. ت)، الرياض: دار الوطن.
٥٣. لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح، الدهلوي، عبد الحق سيف الدين بن سعد الله، تحقيق: تقي الدين الندوي، طبع على نفقة سمو الشيخ / سلطان بن زايد آل نهيان، سنة النشر: ١٤٣٥ - ٢٠١٤، المكتبة الشاملة.
٥٤. المجالسة وجواهر العلم، الدينوري، أبو بكر أحمد بن مروان المالكي، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (د. ط)، البحرين - أم الحصم: جمعية التربية الإسلامية، بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٩هـ.
٥٥. مجموع الفتاوى، ابن تيمية، تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (د. ط)، المملكة العربية السعودية - المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م.
٥٦. مجموع فتاوى ورسائل محمد بن صالح العثيمين، ابن عثيمين، محمد بن صالح، جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان، (د. ط)، الرياض: دار الوطن - دار الثريا، ١٤١٣هـ.
٥٧. مختار القاموس، الطاهر أحمد الزاوي، ط ١، مطبعة: عيسى الحلبي وشركاه، ١٣٨٣هـ.
٥٨. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الملا علي القاري، نور الدين أبو الحسن علي

٥٩. بن سلطان محمد الهروي، ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
٦٠. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، القشيري النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، ط٢، مصر: دار ابن رجب، ١٤٢٧هـ.
٦١. المسند، الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرين، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
٦٢. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، (د. ط)، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٧م.
٦٣. المصنف في الأحاديث والآثار، العبسي، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن أبي شيبة، تحقيق: كمال الحوت، ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ.
٦٤. المصنف، الحميري، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع اليماني الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط٢، الهند: المجلس العلمي، يطلب من بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٦٥. معالم السنن، الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد، تحقيق: سعد بن نجدت عمر وشعبان العودة، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
٦٦. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى، وأحمد الزيات، وحامد عبد القادر، ومحمد النجار، تحقيق: مجمع اللغة العربية، (د. ط)، دار الدعوة، (د. م)، ومكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤م.
٦٧. معجم البلدان، الحموي، شهاب الدين أبوعبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي، ط٢، بيروت: دار صادر، ١٩٩٥م.
٦٨. معجم مقاييس اللغة، القزويني، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء الرازي، تحقيق: عبد السلام هارون، (د. ط)، بيروت: دار الجليل، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٦٩. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، ط: ٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
٧٠. المنهل الروي في الطب النبوي، الصالح، شمس الدين محمد بن علي بن خمارويه بن طولون الدمشقي الحنفي، تحقيق: الحافظ عزيز بيك، ط ١، الرياض: دار عالم الكتب، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
٧١. الموسوعة العربية العالمية، دائرة المعارف العلمية، الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
٧٢. الموطأ، الأصبحي، أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر المدني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (د. ط)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٦هـ.
٧٣. النهاية في غريب الحديث والأثر، الجزري، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد ابن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن الأثير الشيباني، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٧٩م.
٧٤. الواضحة في السنن، الألبيري، أبو مروان عبد الملك بن حبيب بن سليمان السلمي القرطبي، (د. ط. م. ن).
٧٥. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، الإربلي، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن حَلِّكان البرمكي، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، من ١٩٠٠ - ١٩٩٤م.
٧٦. اليواقيت والدرر في شرح نخبة ابن حجر، المناوي، زين الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي، القاهرة، تحقيق: المرتضي الزين أحمد، ط ١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.



حَدِيثُ مُصَارَعَةِ النَّبِيِّ ﷺ لِرُكَّانَةَ بْنِ عَبْدِ يَزِيدٍ الْمُطَّلِبِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رَوَايَةً وَدِرَايَةً
إِعْدَادُ

أ.د. عَبْدُ الْعَزِيزِ مُخْتَارُ إِبْرَاهِيمَ

أستاذ الحديث وعلومه، جامعة أم القرى/كلية الدعوة وأصول الدين/قسم الكتاب والسنة.

البكايريوس: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

الماجستير: جامعة أم درمان الإسلامية بالسودان.

الدكتوراه: جامعة أم درمان الإسلامية بالسودان.

البريد الإلكتروني: mokhtar9970@gmail.com

المستخلص بالعربي:

موضوع البحث:

تخريج حديث مُصَارَعَةِ النَّبِيِّ ﷺ لِرُكَانَةَ بْنِ عَبْدِ يَزِيدٍ الْمُطَّلَبِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رِوَايَةً وَدِرَايَةً.

أهداف البحث:

تتبع طرق حديث مُصَارَعَةِ النَّبِيِّ -عليه الصلاة والسلام- لِرُكَانَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مِنْ بَطُون كُتُبِ السَّنَةِ الْمُخْتَلَفَةِ، وَدِرَاسَتَهُ، وَبَيَانِ دَرَجَتِهِ، وَبَيَانِ فَقْهِهِ.

منهج البحث:

المنهج الاستقرائي، والمنهج الوصفي التحليلي.

أهم التوصيات:

يوصي الباحث باتباع هذا النوع من البحوث العلمية، واتباع طرق حديث ما من مظانه من كُتُبِ السَّنَةِ الْمُخْتَلَفَةِ، وَدِرَاسَتَهُ، وَبَيَانِ دَرَجَتِهِ، مَعَ شَيْءٍ مِنْ فَقْهِ الْحَدِيثِ.

الكلمات المفتاحية:

حديث، مصارعة، ركانة، رواية، دراية.



المستخلص الإنجليزي:

Topic:

The Hadith of the Prophet Wrestling with Rukaanah Ibn Abdil-Yazeed Al-Muttalibee (May Allaah Grant the Prophet Commendation and Protection): Transmission and Meaning

Objectives:

A comprehensive survey of the hadith chains of the Prophet wrestling with Rukaanah Ibn Abdil-Yazeed Al-Muttalibee (may Allaah grant the Prophet commendation and protection, and may Allaah be pleased with Rukaanah).

Methodology:

The comprehensive survey and descriptive analysis methods.

Top Results:

There are recorded narrations that mention that the Prophet (may Allaah grant him commendation and protection) wrestled with Rukaanah and that the grades of the different narrations vary between authentic at the grade of Saheeh (Authentic), authentic at the grade of Hasan (Good), inauthentic at the grade of Da'eef (Weak), and inauthentic at the grade of Da'eef Jiddan (Very Weak).

Another significant result is that some of the narrations of the Prophet (may Allaah grant him commendation and protection) wrestling with Rukaanah are authentic, and have been graded authentic by a multitude of Islamic scholars, as mentioned in the study.

Also, the hadith is widely acknowledged and well-known, and the meaning of the hadith contains many valuable lessons, some of which were mentioned in the study.

Top Recommendation:

Other hadiths, similar to this one, can be studied in the aforementioned manner, which consists of surveying and collecting the chains of narration for each hadith from various books of Sunnah. In these books, hadiths are likely to be found followed by the analyses and grading of those narrations without neglecting to mention some of the meanings which can be gleaned from the hadith.

Keywords:

Hadith, Wrestling, Rukaanah, transmission, Meaning.

مُلَخَّصُ البَحْثِ

تناول البحث الأحاديث الواردة في مُصَارَعَةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، لِزُكَّانَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

- ترجمتُ لِزُكَّانَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ترجمةً مُختصرةً، تناولت اسمه، ونسبه، وأسرته، وإسلامه، ومروياته، ووفاته.
- ثم تناولت الأحاديث الواردة في مُصَارَعَةِ النَّبِيِّ ﷺ لِزُكَّانَةَ، وبلغت ستة أحاديث، أربعة أحاديث مَوْضُوعَة، وحديثين مُرسَلين.
- وهي أحاديث زُكَّانَةَ، وابن عباس، وعبد الله بن الحارث، وأبي أُمَامَةَ، ومُرسَل لسعيد بن المسيب، وآخر لِإِسْحَاق بن يسار.
- وحديث واحد إسناده حسن، وهو: حديث ابن عباس، ومُرسَل إسناده حسن أيضًا، وهو مُرسَل سعيد بن المسيب، وحديثان ضعيفان، وهما حديث زُكَّانَةَ، وعبد الله بن الحارث، وحديث ضعيف جدًّا، وهو حديث أبي أُمَامَةَ، ومُرسَلٌ ضعيف، وهو مُرسَل لِإِسْحَاق بن يسار.
- وتبين أن المقبول منها هو حديث ابن عَبَّاس، ومُرسَل سعيد بن المسيب، وكلاهما حسن.
- وتبين أيضًا أن الحديث صحيح لغيره، بانضمام حديث ابن عَبَّاس، وحديث زُكَّانَةَ، ومُرسَل لِإِسْحَاق بن يسار، وحديث عبد الله بن الحارث.
- كما خلصت الدراسة إلى أن الحديث الوارد في مُصَارَعَةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، لِزُكَّانَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بلغ حدَّ الشهرة والاستفاضة، وقد صححه جمعٌ من علماء الحديث من المتقدمين والمتأخرين، ذكروا في الدراسة.
- كما تناولت الدراسة شيئًا من فوائد الحديث وفقهه، والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.
- الكلمات المفتاحية: حديث، مصارعة، زكّانة، رواية، دراية.



Abstract

- This paper is concerned with hadiths in which the Prophet (may Allaah grant him commendation and protection) wrestled with the companion Rukaanah (may Allaah be pleased with him).
- The study began with a brief biography of Rukaanah (may Allaah be pleased with him). It includes his name, his lineage, his family, how he embraced Islaam, his narrations, and his death.
- It concluded that this narrative appears in six hadiths: four of which have intact chains, and two of which are mursal (which means that one or possibly more narrators are omitted to mention at the top of the chain).
- The six hadiths are: from Rukaanah, Ibn ‘Abbaas, ‘Abdullaah Ibn Al-Haarith, Aboo Umaamah, a mursal hadith from Sa‘eed Ibn Al-Musayyab, and a mursal hadith from Is-haaq Ibn Yasaar.
- The study concluded that authentic hadiths are those of Ibn ‘Abbaas and the mursal hadith of Sa‘eed ibn al-Musayyab, and both hadiths are authentic at the grade of Hasaan.
- The study also concluded that overall the hadith is authentic at the grade of Saheeh li-ghayrihi (i.e., authentic due to other narrations) especially when the hadith of Ibn ‘Abbaas, the mursal hadith of Is-haaq Ibn Yasaar, and the hadith of ‘Abdullaah ibn al-Haarith are viewed together as a collective.
- It was also concluded that the hadith is widely acknowledged, well-known, and graded Saheeh by many scholars of hadith from both earlier generations and later generations.
- The study also covered some of the benefits and understanding that can be derived from the hadith.
- Keywords: Hadith, Wrestling, Rukaanah, Transmission, Meaning.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، الذي أرسله الله رحمة للعالمين، وبعد.

فإن الشرع الحكيم، اعتنى بالتوازن بين متطلبات وحاجيات الروح والبدن، فإن النبي ﷺ لما رأى من عبد الله بن عمرو بن العاص -رضي الله عنهما- زيادة في التعب على حساب حاجات أخرى أمره بالتوازن، فقال له: ”يَا عَبْدَ اللَّهِ، أَلَمْ أُخْبَرْ أَنَّكَ تَصُومُ النَّهَارَ، وَتَقُومُ اللَّيْلَ؟ قَالَ: قُلْتُ: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: فَلَا تَفْعَلْ، صُمْ وَأَفْطِرْ، وَتَمَّ، فَإِنَّ لِحْسَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِرُؤُوجِكَ عَلَيْكَ حَقًّا“^(١).

فأباح لأتباعه ممارسة جميع أنواع الرياضات المفيدة، كالمصارعة والسباحة، والمبارزة، والرمية، وركوب الخيل، والجري على الأقدام أو الدراجات أو السيارات، وحمل الأثقال، والسباق على البغال والحمير، أو الزوارق البحرية، وغيرها.

قال ابن القيم رحمه الله: ”ثَبَّتَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ سَابِقٌ بِالْأَقْدَامِ، وَثَبَّتَ عَنْهُ أَنَّهُ سَابِقُ بَيْنِ الْإِبِلِ، وَثَبَّتَ عَنْهُ أَنَّهُ سَابِقُ بَيْنِ الْخَيْلِ، وَثَبَّتَ عَنْهُ أَنَّهُ حَضَرَ نِضَالَ السِّهَامِ وَصَارَ مَعَ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ، فَأَمْسَكَتِ الْآخَرَى، وَصَارَ مَعَ الطَّائِفَتَيْنِ، كِلْتَاهُمَا، وَثَبَّتَ عَنْهُ أَنَّهُ رَمَى بِالْقَوْسِ، وَثَبَّتَ عَنِ الصَّدِيقِ أَنَّهُ زَاهَنَ كِفَارَ مَكَّةَ عَلَى غَلَبَةِ الرُّومِ لِلْفَرَسِ، وَرَاهَنُوهُ عَلَى أَنْ لَا يَكُونَ ذَلِكَ، وَوَضَعُوا الْخُطَرَ مِنَ الْجَانِبَيْنِ، وَكَانَ ذَلِكَ يَعْلَمُ النَّبِيُّ ﷺ، وَإِذْنُهُ، وَثَبَّتَ عَنْهُ ﷺ أَنَّهُ طَعَنَ بِالرُّمَحِ، وَرَكَبَ الْخَيْلَ مُسْرَجَةً وَمَعْرَةً، وَتَقَلَّدَ السَّيْفَ“^(٢).

كما ثبت عنه -عليه الصلاة والسلام- أنه سابق عائشة -رضي الله عنها- وغير ذلك من أنواع الرياضة التي تعين على الجهاد في سبيل الله.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: ”وقد صارع النبي ﷺ رُكَانَةَ بْنَ يَزِيدَ، وَسَابِقَ عَائِشَةَ، وَكَانَ أَصْحَابُهُ -رضي الله عنهم- يتسابقون على أقدامهم بحضرته“^(٣).

(١) أخرجه البخاري، في النكاح، باب لزوجك عليك حق (٥١٩٩)، ومسلم، في الصيام، باب النهي عن صوم الدهر (٢٨٠٠).

(٢) انظر: الفروسية (ص: ٨٤).

(٣) انظر: مختصر الفتاوى المصرية (٥٢٧/١)، والمستدرک على مجموع فتاوى ابن تيمية (٤٩/١).

وقال ابن قدامة، رحمه الله: ”وَأَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى جَوَازِ الْمُسَابَقَةِ فِي الْجُمْلَةِ، وَالْمُسَابَقَةِ عَلَى ضَرْبَيْنِ: مُسَابَقَةٌ بِغَيْرِ عَوْضٍ، وَمُسَابَقَةٌ بِعَوْضٍ. فَأَمَّا الْمُسَابَقَةُ بِغَيْرِ عَوْضٍ، فَتَجُوزُ مُطْلَقًا مِنْ غَيْرِ تَقْيِيدٍ بِشَيْءٍ مُعَيَّنٍ، كَالْمُسَابَقَةِ عَلَى الْأَقْدَامِ، وَالسُّفْنِ، وَالطُّيُورِ، وَالْبَعَالِ، وَالْحَمِيرِ، وَالْفَيْلَةِ، وَالْمَزَارِيقِ، وَتَجُوزُ الْمُصَارَعَةُ، وَرَفْعُ الْحَجَرِ، لِيُعْرَفَ الْأَشَدُّ، وَغَيْرُ هَذَا“^(١). فجاءت الشريعة بكل ما يقوي بدن المسلم وجسمه، لتحقيق أعظم الغايات، وهو الجهاد في سبيله، فصح عنه -عليه الصلاة والسلام- أنه قال: ”الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ وَفِي كُلِّ خَيْرٍ“^(٢).

وهذه القوة، تشمل القوتين، قوة الإيمان، وقوة الجسم، فامتدح الله العبد الصالح جالوت، فقال: ﴿قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧]، أي: فضّله على غيره من الجنود بقوة الجسم ليتقوى على جهاد العدو، وقوة العلم والبصيرة والخشية، اللتين بهما تدار الملك.

فقوة البدن وسلامته عون للعبد على طاعة الله من صلاة، وصيام، وحج لبيت الله، وجهاد في سبيله، وفي حديث عبد الله بن عمرو -رضي الله عنهما- أنه -عليه الصلاة والسلام- أرشد أمته إذا عادوا مريضاً يقولوا: ”اللَّهُمَّ اشْفِ عَبْدَكَ يَنْكَأُ لَكَ عَدُوًّا، أَوْ يَمْشِي لَكَ إِلَى صَلَاةٍ“^(٣).

فأرشد ديننا الحنيف إلى كل ما فيه صلاح العباد في دينهم ودنياهم، ومن ذلك ممارسة أنواع الرياضة المختلفة من سبق، وجري بالأقدام، وعلى الخيل والإبل، ورماية وسباحة، وغير ذلك من أنواع الرياضة الهادفة النافعة، بعيداً من الرياضة التي لا فائدة منها، مما هي

(١) انظر: المغني (٣٦٨/٩).

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة، مسلم في القدر، باب في الأمر بالقوة، وترك العجز، والإستعانة بالله، وتفويض المقادير لله (٢٦٦٤).

(٣) أخرجه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، أبو داود في السنن، الجنائز، باب الدعاء للمريض عند العيادة (٣١٠٧)، والإمام أحمد في المسند (٦٦٠٠)، والحاكم في المستدرک (١٢٧٣)، وابن حبان في صحيحه (٢٩٧٤)، والطبراني في الكبير (١٠٧)، وفي الدعاء (٧٢٤)، وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وغيرهما، وحسنه ابن حجر، وصححه السيوطي، وأحمد شاكر، والألباني، انظر: نتائج الأفكار (١٨٨/٤)، والجامع الصغير (٧٥٢)، والتعليق على المسند (١٧٣/٦)، والسلسلة الصحيحة (١٣٠٤).

مستوردة من أعداء الملة، بل فيها ضرر بيّن على العقول والأجسام^(١). فلما وقفت على بعض الأحاديث من ممارسة النبي ﷺ نوعاً من أنواع تلك الرياضة، وهي: مصارعته - عليه الصلاة والسلام - للصحابي الجليل، ركانة بن عبد يزيد رضي الله عنه، رغبت جمع الأحاديث الواردة في ذلك، وتخرجها وبيان درجتها، والحكم عليها، ودراسة بعض مسائلها وفوائدها من خلال الآتي:

أَهْمِيَّةُ الْمَوْضُوعِ وَأَسْبَابُ اخْتِيَارِهِ:

- سمو الإسلام، وأنه يحقق الرغبات الروحية والجسمانية للإنسان.
- حاجة معرفة الأحاديث الواردة في مصارعة النبي - عليه الصلاة والسلام - لركانة.
- تخريج الحديث من مصادره المختلفة من كتب السنة المختلفة.
- دراسة إسناد الحديث، والحكم عليه على ضوء الأصول العلمية، والضوابط التي وضعها علماء الحديث.
- بيان بعض الفوائد العلمية، والاستنباطات الفقهية للحديث.

مُشْكَلَةُ الْبَحْثِ:

وأما مشكلة البحث فيمكن حلها من خلال الإجابة عن التساؤلات الآتية:

- هل وردت أحاديث في مصارعة النبي ﷺ لركانة رضي الله عنه؟
- ما درجة الأحاديث الواردة في ذلك؟
- وهل بلغت الأحاديث الواردة في ذلك درجة الشهرة؟
- وما المسائل المستنبطة من الحديث؟

حُدُودُ الْبَحْثِ:

وأما حدود بحثي، فكل مصادر السنة المعروفة - مما وقفت عليها - من كتب الصحاح، والسنن والمسانيد، والمصنفات والأجزاء الحديثية، وكتب التراجم، والتواريخ المسندة، وكتب

(١) انظر: تكملة المجموع للمطيعي (١٤١/١٥).

التخارج، وشرح السنة المختلفة، وغيرها من مصادر الحديث.

الدِّراسَاتُ السَّابِقَةُ:

وأما الدراسات السابقة، فلم أقف - حسب علمي - على دراسة علمية جمعت طرق حديث مصارعة النبي ﷺ لركانة سوى رسالتين، الأولى: رسالة للعلامة جلال الدين السيوطي، وهي:

- (المسارعة إلى المصارعة) للعلامة جلال الدين السيوطي، المتوفى عام (٩١١هـ) وهي رسالة لطيفة، ذكر فيها ثمانية عشر حديثاً وأثراً، فيها أحاديث فعلية من مصارعته عليه الصلاة والسلام، أو من قوله، وحققها الشيخ مشهور حسن سليمان، وليست فيها من الأحاديث المذكورة في بحثي، إلا ثلاثة أحاديث، وهي حديث رُكانة، وحديث أبي أمامة الباهلي، ومرسل ابن إسحاق.
- وأما الرسالة الثانية، وهي: "المصارعة: تعريفها، وأنواعها، وتأريخها، وحكمها، وأحكامها، للشيخ مشهور حسن سليمان، وهي دراسة فقهية، تناولت الدراسة الفقهية"^(١).

خُطَّةُ البَحْثِ:

وَتَتَكَوَّنُ خُطَّةُ البَحْثِ مِنْ خِلَالِ المَبَاحِثِ الآتِيَةِ:

سلكت في هذا البحث المنهج الاستقرائي، والمنهج الوصفي التحليلي، وفق المناهج العلمية المتبعة، وتتكون خطة البحث من مقدمة، وأهمية الموضوع، ومشكلة البحث، والدراسات السابقة، وحدود البحث ومنهجه، وثلاثة فصول، ثم الخاتمة، وأهم النتائج، ثم المراجع والمصادر.

الفصل الأول: وفيه مباحث:

المبحث الأول: التعريف بالمصارعة لغة واصطلاحاً.

المبحث الثاني: تأريخ هذه الرياضة عند العرب.

المبحث الثالث: المصارعة في الإسلام.

(١) وقفت عليها بعد الانتهاء من البحث، وتقديمها للتحكيم.

المبحث الرابع: ترجمة ركانة بن عبد يزيد.

الفصل الثاني: وفيه مباحث:

المبحث الأول: تخريج حديث ركانة، ودراسة إسناده، والحكم عليه.

المبحث الثاني: تخريج حديث مرسل سعيد بن المسيب، والحكم عليه.

المبحث الثالث: تخريج حديث عبد الله بن عباس، والحكم عليه.

المبحث الرابع: تخريج حديث عبد الله بن الحارث، والحكم عليه.

المبحث الخامس: تخريج حديث أبي أمامة الباهلي، والحكم عليه.

المبحث السادس: تخريج حديث مرسل إسحاق بن يسار، والحكم عليه.

الفصل الثالث: بيان فقه وفوائد الحديث: دراية، وفيه مباحث:

المبحث الأول: جواز المصارعة بين المسلم والكافر.

المبحث الثاني: جواز المسابقة بعوض.

المبحث الثالث: ما وهبه الله لنبيه من القوة والشجاعة.

المبحث الرابع: اهتمام النبي بالدعوة إلى الله تعالى.

المبحث الخامس: مقصده -عليه السلام- من المصارعة لم يكن كسب المال.

المبحث السادس: ما وهبه الله لنبيه من القوة الجسمانية.

المبحث السابع: حرمة النظر إلى عورة المصارعين.

المبحث الثامن: جواز النظر إلى المتصارعين.

المبحث التاسع: عدم إيقاع الضرر على الخصم المصارع.

المبحث العاشر: تكون المصارعة لغاية سامية مقصودة.

المبحث الحادي عشر: بيان المعجزات التي تدل على صدق النبوة.

الفصل الأول: وفيه مباحث:

المبحث الأول: التعريف بالمصارعة لغة واصطلاحًا:

المُصَارَعَةُ "بِضَمِّ الميم، وفتح الرَّاء"، مصدرٌ: صَارَعَ، قال في لسان العرب: "صرع: الصَّرْعُ: الطَّرْحُ بالأرض، وَخَصَّه فِي التَّهْذِيبِ بِالْإِنْسَانِ، صَارَعَهُ فَصَرَعَهُ يَصْرَعُهُ صَرْعًا وَصَرَعًا... فَهُوَ مَصْرُوعٌ وَصَرِيعٌ، وَالْجَمْعُ صَرَعَى، وَالْمُصَارَعَةُ وَالصَّرَاعُ: مُعَالَجَتُهُمَا أَيُّهُمَا يَصْرَعُ صَاحِبَهُ. وَفِي الْحَدِيثِ: "مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَالْحَامَةِ مِنَ الزَّرْعِ تَصْرَعُهَا الرِّيحُ مَرَّةً وَتَعْدِلُهَا أُخْرَى" (١)، أي تَمِيلُهَا وَتَرْتِمِيهَا مِنْ جَانِبٍ إِلَى جَانِبٍ... وَالصَّرْعَةُ: هُمُ الْقَوْمُ الَّذِينَ يَصْرَعُونَ مَنْ صَارَعُوا" (٢).

وقال في مقاييس اللغة: "صَرََعَ" الصَّادُ وَالرَّاءُ وَالْعَيْنُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى سُقُوطِ شَيْءٍ إِلَى الْأَرْضِ عَنْ مِرَاسٍ اثْنَيْنِ، ثُمَّ يُحْمَلُ عَلَى ذَلِكَ وَيُشْتَقُّ مِنْهُ، مِنْ ذَلِكَ صَرَعْتُ الرَّجُلَ صَرْعًا، وَصَارَعْتُهُ مُصَارَعَةً، وَرَجُلٌ صَرِيعٌ. وَالصَّرِيعُ مِنَ الْأَعْصَانِ: مَا تَهْدَلُ وَسَقَطَ إِلَى الْأَرْضِ، وَالْجَمْعُ: صُرْعٌ. وَإِذَا جُعِلَتْ مِنْ ذَلِكَ السَّاقِطِ قَوْسٌ، فَهِيَ صَرِيعٌ... (٣).

تعريف المُصَارَعَةِ فِي الاصْطِلَاح:

مما سبق يمكن تعريفها بأنها: حركة رياضية، يتنافس فيها خصمان. أو هي رياضة يتنافس فيها خصمان، يحاول كل منهما التغلب على الآخر، وإسقاطه أرضاً (٤). قال في المعجم الوسيط: "المصارعة: رياضة بدنية عنيفة تجري بين اثنين يحاول كل منهما أن يصرع الآخر على أصول مقررة محدثة" (٥).

(١) أخرجه من حديث كعب بن مالك البخاري في المرضى، باب ما جاء في كفارة المرض (٥٦٤٣)، ومسلم في صفات المنافقين، باب مثل المؤمن كالزراع (٢٨١٠)، والإمام أحمد في المسند (٢٧١٧١).

(٢) انظر: لسان العرب (١٩٧/٨)، مادة «صرع».

(٣) انظر: مقاييس اللغة (٣/٣٤٢)، المادة نفسها.

(٤) انظر: الموسوعة العربية العالمية (١/١).

(٥) انظر: المعجم الوسيط (١/٥١٣).

أو هي: ”رِيَاضَةُ بَدَنِيَّةٍ، وَهِيَ تَوْعُّ مِّنَ الْمُبَارَزَةِ الْعَنِيفَةِ مَا بَيْنَ مُصَارِعَيْنِ يُحَاوِلُ كُلُّ مِنْهُمَا أَنْ يُصَارِعَ الْآخَرَ لِيَطْرَحَهُ أَرْضًا“.

وهي أنواع كثيرة، ولها قوانين يضبطها، والذي نقصدها هي: المصارعة المعروفة المعتادة، والتي كان يعرفها العرب قديماً، وهي محاولة تغلب كل طرف عن الآخر، بالمغالبة وطرحه أرضاً.

الخلاصة أن هناك ارتباطاً بين المعنى اللغوي والاصطلاحي، فالمصارعة في اللغة هي: ”مغالبة ومحاولة بين اثنين فأكثر، يحاول كل منهم المغالبة على صاحبه وطرحه أرضاً، وفي الاصطلاح: هي رياضة بدنية، تجري بين اثنين فأكثر، يحاول كل منهم التغلب على الآخر، وهي أنواع كثيرة، ولها ضوابط عندهم، والمقصود بها هنا، المصارعة البدنية“.

المبحث الثاني: تأريخ هذه الرياضة عند العرب
عرف العرب رياضة المصارعة قبل الإسلام، وكانت عندهم فخراً من مفاخر القوي عندهم.

وكانت حلبات المصارعات تقام في منتدياتهم وأسواقهم، وكانوا يجتمعون بسوق عُكاظ التي كانت تقيمها العرب كل عام لمشاهدة أقوى عروض المصارعات فيها.
قال الأنطاكي: ”وكان الرعايا والرّعايع يجتمعون في الأسواق بين يديه^(١)، فيتصارعون ويتدافعون ويتلاكمون“^(٢)

وكان من أقوى المصارعين في الجاهلية، عمر بن الخطاب -قبل إسلامه- وزُكَّانة بن عبد يزيد، ”وكان مصارعاً قوياً شديداً، يحكى أنه كان يقف على جلد بعير لين جديد حين سلخه، فيجذبه من تحته عشرة فيتمزق الجلد ولا يتزحزح هو عن مكانه“^(٣).

ولما جاء الإسلام أقرهم على ممارسة تلك الرياضة البدنية، ووضع لذلك القوانين والضوابط الكفيلة من الاستفادة منها لغايات سامية، وجعلها وسيلة من وسائل الجهاد في سبيل الله،

(١) يعني الحاكم بن المعز الفاطمي، الأمير الظالم، قال ابن كثير: «كان جباراً عنيداً، وشيطاناً مريداً»، انظر: البداية والنهاية (٩/١٢).

(٢) انظر: تاريخ الأنطاكي (ص: ٢٥١).

(٣) انظر: تاريخ العرب قبل الإسلام (٩/ ١٢٥)، وإمتاع الأسماع (٤/ ٣٩٨).

ووسيلة من وسائل الدعوة إلى الله.

وظهر فيهم كبار المصارعين، مثل علي بن أبي طالب الذي وصفه الشَّعبي بقوله: ”رَأَيْتُ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ وَرَأْسَهُ وَلَحِيَّتَهُ قُطْنَةً بَيْضَاءَ، وَكَأَنَّ إِذَا مَشَى تَكَفَّأَ وَإِذَا أَمْسَكَ بِذِرَاعِ رَجُلٍ أَمْسَكَ بِنَفْسِهِ، فَلَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَتَنَفَسَ، وَهُوَ قَرِيبٌ إِلَى السَّيِّئِ شَدِيدُ السَّاعِدِ وَالْيَدِ، وَإِذَا مَشَى إِلَى الْحَرْبِ هَرُولٌ، ثَبَتَ الْجَنَانُ، مَا صَارَ قَطُّ أَحَدٌ إِلَّا صَرَعَهُ“^(١). ووصفه ابن قتيبة بقوله: ”كَانَ ضَخْمَ الْبَطْنِ، أَفْطَسَ الْأَنْفَ، دَقِيقَ الذَّرَاعَيْنِ“^(٢)، لم يصارع أحدًا قطُّ إلا صَرَعَهُ، شَدِيدُ الْوُثْبِ، قَوِيَّ الضَّرْبِ“^(٣).

كيف ذلك؟ وهو الذي بارز يوم بدر، عمرو بن عبد ود، المعروف بشدة البأس، فبارزه وقتله^(٤). وكذا ابنه محمد بن الحنفية^(٥)، الذي اشتهر بقوة المصارعة، فأرسل ملك الروم إلى معاوية بن أبي سفيان برجلين من جيشه، يزعم أن أحدهما أقوى الروم مصارعة، فقال له: إن كان في جيشك من يفوقهما في القوة بعثت إليك من الأسارى كذا وكذا، فبعث معاوية ابن الحنفية إليه وهزمه^(٦).

المبحث الثالث: المصارعة في الإسلام

سبق القول بأن رياضة المصارعة كانت معروفة عند العرب قبل الإسلام، ولما جاء الإسلام أقرهم علي ممارستها لغايات سامية، فمارس ﷺ بنفسه أنواعًا كثيرة من الرياضة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: ”من المغالباتِ مَا هُوَ مُبَاحٌ لِعَدَمِ الْمَضَرَّةِ الرَّاجِحَةِ،

(١) انظر: سمط النجوم العوالي (٢/٥٥٤).

(٢) أَفْطَسُ الْأَنْفِ، قال ابن الأثير: «انخفاض قُصْبَةِ الْأَنْفِ وَأَنْفَرَشَهَا...»، انظر: النهاية في غريب الحديث (٤٥٨/٣).

(٣) انظر: المعارف (١/٢١٠).

(٤) انظر: الروض الأنف للسهيلي (٦/٢١١).

(٥) هو مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الْقُرَشِيُّ لَهَا شَيْءٌ أَبُو الْقَاسِمِ، وَيُقَالُ: أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْمَدَنِيُّ الْمَعْرُوفُ بِابْنِ الْحَنْفِيَّةِ، كَانَتْ أُمَّةٌ لِبَنِي حَنْفِيَّةٍ، فَتُسَبُّ إِلَيْهِمْ، وَتُوفِّي سَنَةَ (٨١). انظر: تهذيب الكمال (١٤٧/٢٦)، وتهذيب الأسماء (٨٨/١).

(٦) انظر: البداية والنهاية (١١/٣٦٠).

وَلَيْسَ مَأْمُورًا بِهِ عَلَى الْإِطْلَاق لِعَدَمِ احْتِيَاجِ الدِّينِ إِلَيْهِ، وَلَكِنْ قَدْ يَقَعُ أَحْيَانًا، كالمصارعة والمسابقة على الأقدام وَنَحْوِهِ، فَهَذَا مُبَاحٌ بِاتِّفَاقِ الْمُسْلِمِينَ إِذَا خَلَا عَنْ مَفْسَدَةٍ، وَقَدْ صَارَ النَّبِيُّ ﷺ رُكَّانَةَ بن عبد يزيد وسابق عَائِشَةَ، وَكَانَ أَصْحَابُهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ يَتَسَابِقُونَ عَلَى أَقْدَامِهِمْ بِحَضْرَتِهِ^(١).

بل شجع -عليه الصلاة والسلام- على ممارسة المصارعة، ليعلم ممن يتقوى على الجهاد من غيره.

فعن سَمُرَةَ بن جُنْدَب رضي الله عنه قال: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَعْزِضُ غِلْمَانَ الْأَنْصَارِ فِي كُلِّ عَامٍ، فَمَنْ بَلَغَ مِنْهُمْ بَعَثَهُ، فَعَرَضَهُمْ ذَاتَ عَامٍ، فَمَرَّ بِهِ غُلَامٌ، فَبَعَثَهُ فِي الْبُعْثِ، وَعَرِضَ عَلَيْهِ سَمُرَةُ مِنْ بَعْدِهِ فَرَدَّهُ، فَقَالَ سَمُرَةُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَجَزْتَ غُلَامًا، وَرَدَدْتَنِي، وَلَوْ صَارَعَنِي لَصَرَعْتُهُ؟ قَالَ: فَذُنُوكَ، فَصَارَعَهُ قَالَ: فَصَرَعْتُهُ، فَأَجَارَنِي فِي الْبُعْثِ^(٢).

كما مارس ﷺ بنفسه أنواعًا كثيرة من الرياضة، فصارع رُكَّانَةَ -رضي الله عنه- كما سيأتي، وسابق زوجته، عائشة رضي الله عنها، قَالَتْ: خَرَجْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي بَعْضِ أَسْفَارِهِ وَأَنَا جَارِيَةٌ لَمْ أَحْمِلِ اللَّحْمَ وَلَمْ أَبْذُنْ، فَقَالَ لِلنَّاسِ: "تَقَدَّمُوا" فَتَقَدَّمُوا، ثُمَّ قَالَ لِي: "تَعَالِي حَتَّى أُسَابِقَكَ" فَسَابَقْتُهُ فَسَبَقْتُهُ، فَسَكَتَ عَنِّي، حَتَّى إِذَا حَمَلْتُ اللَّحْمَ وَبَدَأْتُ وَنَسِيتُ، خَرَجْتُ مَعَهُ فِي بَعْضِ أَسْفَارِهِ، فَقَالَ لِلنَّاسِ: "تَقَدَّمُوا" فَتَقَدَّمُوا، ثُمَّ قَالَ: "تَعَالِي حَتَّى أُسَابِقَكَ"، فَسَابَقْتُهُ، فَسَبَقَنِي، فَجَعَلَ يَضْحَكُ، وَهُوَ يَقُولُ: "هَذِهِ بَيْتُكَ"^(٣).

فقد شجع الإسلام على كل ما يعين على الجهاد في سبيل الله، من ركوب الخيل، والسبق وتعليم الرماية، وكان السلف يعلمون أبناءهم والناشئة إلى ذلك، وقد نوه الله تعالى

(١) انظر: مختصر الفتاوى المصرية (ص: ٥٢٧).

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرک (٢٣٥٦)، والطبراني في الكبير (٦٧٤٩)، وأبو أحمد الحاكم في الأسامي والكنى (٣٠٦/٥)، وأبو نعيم في معرفة الصحابة (٣٥٧٨)، والبغوي في معجم الصحابة (١١٣٥)، وقال الهيثمي في الجمع (٣١٩/٥): «رواه الطبراني مرسلاً، ورجاله ثقات».

(٣) أخرجه أبو داود في السنن، في الجهاد، باب في السبق على الرجل (٢٥٧٢)، وابن ماجه في سننه، في النكاح، باب حُسن معاشرَةِ النساء (١٩٧٩)، والإمام أحمد في المسند (٢٦٢٧٧)، وابن أبي شيبه في المصنف (٣٣٥٨٨)، والحميدي في المسند (٢٦٣)، والنسائي في الكبرى (٨٨٩٤)، وابن حبان في صحيحه (٤٦٩١)، والطبراني في الكبير (١٢٤)، والبيهقي في الكبرى (١٩٧٥٨)، وفي معرفة الآثار (١٩٤٥١)، والطحاوي في مشكل الآثار (١٨٨٠)، وهو حديث صحيح. انظر: تخریج الإحياء (١٣٦١)، والبدر المنير (٤٢٤/٩)، وإرواء الغلیل (١٥٠٢).

بأعظم وسائل الجهاد والقوة في زمنهم، وأقسم بها كما في قوله: ﴿وَالْعَدِيَّتِ ضَبْحًا ١ فَأَلْمُورِيَّتِ قَدْحًا ٢ فَأَلْمُغِيرَتِ صُبْحًا ٣ فَأَثَرَنَ بِهِ نَقْعًا ٤ فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا﴾ [العاديات: ١-٥]، وقال أيضًا: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تَرَاهُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠]، وفسر النبي ﷺ أن المراد بالإعداد، هو الرمي، فعن عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ يَقُولُ: "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ، أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمْيُ أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمْيُ" (١). فقال عليه الصلاة والسلام: "ارْمُوا بَنِي إِسْمَاعِيلَ فَإِنَّ آبَاءَكُمْ كَانَ رَامِيًا..." (٢).

بل اعتبر الشرع أن من تعلّم الرمي ثم نسيه فهو عاصٍ لله، فليس من المسلمين، فقال ﷺ: "مَنْ عَلِمَ الرَّمْيَ ثُمَّ تَرَكَهُ فَلَيْسَ مِنَّا أَوْ قَدْ عَصَى" (٣).

بل اعتبر الشرع الحكيم أن السهم الواحد، يدخل به الجنة ثلاثة: صانعه، والرامي به، ومنبله إذا قصدوا بذلك وجه الله، واعتبر أيضًا أن تأديب الرجل فرسه ورميه بالقوس تدريبًا في سبيله، ليس من اللهو في شيء، فعن عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُدْخِلُ بِالسَّهْمِ الْوَاحِدِ ثَلَاثَةَ تَقَرُّ الْجَنَّةُ: صَانِعُهُ يَخْتَسِبُ فِي صَنْعَتِهِ الْخَيْرَ، وَالرَّامِيَ بِهِ، وَمُنْبِلُهُ... لَيْسَ مِنَ اللَّهِوَ إِلَّا ثَلَاثٌ: تَأْدِيبُ الرَّجُلِ فَرَسَهُ، وَمُلَاعَبَتُهُ أَهْلَهُ، وَرَمْيُهُ بِقَوْسِهِ وَتَبْلِيهِ..." (٤).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "ولعب الكرة إذا كان قصد صاحبه المنفعة للخيال والرجال، بحيث يستعان بها على الكرّ والفرّ والدخول والخروج ونحوه في الجهاد،

(١) حديث عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، أخرجه مسلم، في الإمامة، باب: فضل الرمي، والحث عليه (١٩١٧).

(٢) أخرجه البخاري من حديث سلمة بن الأكوع، في الأنبياء، باب قوله الله: «وأذكر في الكتاب إسماعيل...» (٣٣٧٣).

(٣) أخرجه مسلم، في الجهاد، باب فضل الرمي، والحث عليه، وذم من علمه ثم نسيه (٥٠٥٨).

(٤) أخرجه أبو داود في الجهاد، باب الرمي (٢٥١٣)، والترمذي في فضل الجهاد، باب في فضل الرمي في سبيل الله (١٦٣٧)، والنسائي في الجهاد، باب ثواب من رمى بسهم في سبيل الله تعالى (٣٥٧٨)، والإمام أحمد في المسند (١٧٣٣٧)، وابن أبي شيبة في المصنف (١٩٤٣٣)، والدارمي في سننه (١٤٤٩)، وغيرهم، وهو حديث صحيح، وحسنه الترمذي، وله شواهد كثيرة، انظر: صحيح الجامع (١٧٩٥)، وأنيس الساري (١٧٠٠/٣).

وغيره الاستعانة على الجهاد الذي أمر الله بها رسوله ﷺ فهو حسن^(١).

المبحث الرابع: ترجمة رُكَّانة رضي الله عنه

رُكَّانَةُ: هُوَ: رُكَّانَةُ بْنُ عَبْدِ يَزِيدَ بْنِ هِشَامِ بْنِ الْمُطَّلِبِ بْنِ عَبْدِ مَنَافٍ بْنِ قُصَيِّ بْنِ كِلَابِ بْنِ مُرَّةَ بْنِ كَعْبٍ بْنِ لُؤَيٍّ بْنِ غَالِبِ الْقُرَشِيِّ الْمُطَّلِبِيِّ. وَأُمُّهُ: هِيَ: الْعَجَلَةُ بِنْتُ الْعَجْلَانِ بْنِ الْبَيْعِ مِنْ بَنِي لَيْثٍ. وَأَوْلَادُهُ: يَزِيدٌ، وَمَعْبُدٌ، وَشَدَّادٌ، وَنَافِعٌ، وَأُمُّ كُلْثُومٍ، وَزَيْنَبٌ. إِسْلَامُهُ: وَأَسْلَمَ بِمَكَّةَ يَوْمَ الْفَتْحِ، وَقَدِمَ الْمَدِينَةَ بَعْدَ ذَلِكَ، فَتَزَوَّجَهَا إِلَى أَنْ مَاتَ فِيهَا فِي أَوَّلِ خِلَافَةِ مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَقِيلَ: تُوفِيَ فِي خِلَافَةِ عُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَقِيلَ: تُوفِيَ سَنَةَ اثْنَتَيْنِ وَأَرْبَعِينَ.

قَالَ ابْنُ سَعْدٍ، وَالذَّهَبِيُّ: "وَأَطْعَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رُكَّانَةَ حِينَ أَسْلَمَ بِحَبِيرٍ خَمْسِينَ وَسَقَا بِحَبِيرٍ".

وَلَهُ أَحَادِيثٌ وَرَوَايَاتٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَخْرَجَهَا أَبُو دَاوُدَ، وَالتِّرْمِذِيُّ وَابْنُ مَاجَهَ، وَغَيْرُهُمْ^(٢). رَوَى عَنْهُ ابْنُ ابْنِهِ عَلِيُّ بْنُ يَزِيدَ بْنِ رُكَّانَةَ، وَنَافِعُ بْنُ عُجَيْرٍ، وَقِيلَ: يَزِيدُ بْنُ رُكَّانَةَ^(٣).

الفصل الثاني: تخريج حديث مُصَارَعَةِ النَّبِيِّ ﷺ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِرُكَّانَةَ وَطَرَقِهِ

المبحث الأول: تخريج حديث رُكَّانة ودراسة إسناده، والحكم عليه

قَالَ: أَبُو دَاوُدَ فِي السُّنَنِ (٤٠٧٨) فِي اللَّبَاسِ: بَابٌ فِي الْعَمَائِمِ، قَالَ: حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ الثَّقَفِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَبِيعَةَ، حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ الْعَسْقَلَانِيُّ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ بْنِ

(١) انظر: مختصر الفتاوى المصرية (١/ ٤٨٥).

(٢) انظر: تحفة الأشراف (١٧٢/٣)، وتهذيب الكمال (٢٢١/٩).

(٣) انظر في ترجمته: الطبقات الكبرى (١٩٠/١)، وطبقات خليفة (٩/١)، والتاريخ الكبير (٣٣٧/٢)، والجرح والتعديل (٥١٩/٢)، والثقات لابن حبان (١٣٠/٣)، ومشاهير علماء الأمصار (٦١/١)، وتاريخ الطبري (٥٥٣/١١)، ومعجم الصحابة للبغوي (٤٠٤/٢)، ومعرفة الصحابة لابن مندة (٦٤٩/١)، ومعرفة الصحابة لأبي نعيم (١١١٢/٢)، والاستيعاب (١٥٠/١)، وأسد الغابة (٢٩٣/٢)، والمنظوم (١٨٧/٥)، وتهذيب الكمال (٢٢١/٩)، وإكمال تهذيب الكمال (٤٠١/٤)، وتهذيب التهذيب (٢٥٢/٢)، وتهذيب الأسماء (١٩١/١)، والكمال في التاريخ (٢٣/٣)، والكاشف (١٥٨٧)، وتاريخ الإسلام (٤٠٧/٢)، والمعين في طبقات المحدثين (٤٠)، وتهذيب التهذيب (٢٨٧/٣)، والإصابة (٤٩٧/٢)، والوفاة بالوفيات (٤٢/٢٨).

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ ابْنِ رُكَانَةَ، عَنْ أَبِيهِ: "أَنَّ رُكَانَةَ صَارَعَ النَّبِيَّ ﷺ فَصَرَعَهُ النَّبِيُّ ﷺ، قَالَ رُكَانَةُ: وَسَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: فَرَّقَ مَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْمُشْرِكِينَ، الْعَمَائِمُ عَلَى الْقَلَانِسِ" (١).

ومن طريق محمد بن ربيعة، أخرجه الترمذي في السنن، في اللباس، باب العمائم على القلانس (١٧٨٤)، والبخاري في التاريخ الكبير (٨٢/١)، وابن سعد في الطبقات الكبرى (٣٧٤/١)، والحاكم في المستدرک (٥٩٠٣)، والبيهقي في دلائل النبوة (٢٥١/٦)، والبيهقي أيضًا في الآداب (٥١٥)، وفي شعب الإيمان (٥٨٤٧)، وأبو يعلى في مسنده (١٤١٢)، والطبراني في الكبير (٤٦١٤)، وابن منده في معرفة الصحابة (٦٥١/١)، وأبو نعيم في معرفة الصحابة (٢٨٠٨)، والدولابي في الكنى (٧٥١)، والخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (٨٩١)، والبعوي في معجم الصحابة (٧٦٩)، وابن الجوزي في المنتظم (٣٢١).

دراسة إسناده:

- قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ الثَّقَفِيُّ: هُوَ قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ بن جميل، أبو رجاء الثَّقَفِيُّ. وَهُوَ: إِمَامٌ حَافِظٌ ثَقَّةٌ، وَثِقَةٌ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ، وَأَبُو حَاتِمٍ، وَالنَّسَائِيُّ، وَالْخَطِيبُ الْبَغْدَادِيُّ، وَقَالَ الْحَافِظُ فِي التَّقْرِيبِ: ثَقَّةٌ ثَبَّتْ، مِنْ الْعَاشِرَةِ، التَّقْرِيب. توفي سنة (١٤٥هـ) (٢).
- مُحَمَّدُ بْنُ رَيْبَعَةَ: وَهُوَ: مُحَمَّدُ بْنُ رَيْبَعَةَ الْكِلَابِيِّ الرَّوَّاسِي، أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ ابْنِ عَمِّ وَكِيعِ بْنِ الْجَرَّاح. وَثَقَهُ ابْنُ مَعِينٍ، وَقَالَ: "ليس به بأس". وَثَقَهُ الدَّارِقُطِيُّ، وَأَبُو دَاوُدَ، وَقَالَ أَبُو حَاتِمٍ: "صالح الحديث"، وذكره ابن حبان في ثقاته.

وقال الحافظ: "صدوق من التاسعة، مات بعد التسعين ومئة" (٣).

(١) الْقَلَانِسُ: جَمْعُ قَلَنْسُوَّةٍ، وَالْقَلَنْسُوَّةُ قِبَاءٌ مُبَطَّنٌ يُلبَسُ عَلَى الرَّأْسِ مَخْتَلِفِ الْأَنْوَاعِ وَالْأَشْكَالِ. انظر: المحكم (٢٣٣/٦)، ومختار الصحاح (٢٥٩/١).

(٢) انظر: الجرح والتعديل (١٤٠/٧)، وتاريخ بغداد (٤٦٠/١٢)، وتهذيب الكمال (٥٢٣/٢٣)، وسير أعلام النبلاء (١٣/١١)، والتقريب (٦٤٢٥).

(٣) انظر: تاريخ ابن معين، رواية الدارمي (١٣٠٠)، وسؤالات الآجري لأبي داود (٦٧)، والجرح والتعديل

قلتُ: والظاهر أنه ثقة، وقد وثقه ابن معين، والدارقطني، وأبو داود.

- أَبُو الْحَسَنِ الْعَسْقَلَانِيُّ: روى عن: أبي جعفر بن مُحَمَّد بن ركانة، وَرَوَى عَنْهُ: مُحَمَّد بن ربيعة الكِلَابِي.
- أخرج حديثه أبو داود، والترمذي، وهو مجهول، جهله الترمذي، والذهبي، وقال الترمذي: "وَلَا نَعْرِفُ أَبَا الْحَسَنِ الْعَسْقَلَانِيَّ". وذكره البخاري، وابن أبي حاتم، ولم يحكيا فيه جرحًا ولا تعديلاً. وقال الحافظ: "مجهول، من السابعة"^(١).
- أَبُو جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ رُكَانَةَ: هُوَ: أَبُو جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ رُكَانَةَ الْقَرَشِي المِطْلَبِي. ذكره البخاري، وابن أبي حاتم، ولم يحكيا فيه شيئاً. قلتُ: فهو مجهول، جهله الحافظان: الذهبي، وابن حجر^(٢).
- أَبُوهُ: هُوَ: مُحَمَّد بن رُكَانَةَ بن عَبْدِ يَزِيدِ المِطْلَبِي الْقَرَشِي. ذكره ابن أبي حاتم، ولم يحك فيه شيئاً. قال ابن الأثير: "ذكره ابن منيع في الصحابة، وهو تابعي". قال الذهبي: "لَا يُدْرَى مَنْ هُوَ؟"، وقال أيضاً: "انفرد به أبو الحسن، شيخ لا يُدْرَى مَنْ هُوَ؟". وقال الحافظ: "مجهول، من الثالثة، وَوَهَمَ مَنْ ذَكَرَهُ فِي الصَّحَابَةِ"^(٣).
- رُكَانَةَ بن عَبْدِ يَزِيدِ المِطْلَبِي: صحابي سبقت ترجمته، في الفصل الأول، المبحث الرابع.

(٢٥٢/٧)، والثقات لابن حبان (٤٤٣/٧)، وتهذيب الكمال (١٩٦/٢٥).

(١) انظر: التاريخ الكبير (٢٢/٩)، والجرح والتعديل (٣٥٦/٩)، وتهذيب الكمال (٢٤٤/٣٣)، والميزان (٥١٥/٤)، وتهذيب التهذيب (٧٣/١٢)، والتقريب (٨٠٤٨).

(٢) انظر: التاريخ الكبير (١٨/٩)، والجرح والتعديل (٣٥٣/٩)، تهذيب الكمال (١٩٠/٣٣)، والميزان (٥١٠/٤)، والتقريب (٨٠١٦).

(٣) انظر: الجرح والتعديل (٢٥٤/٧)، وأسد الغابة (٨٦/٥)، والميزان (٥٤٦/٣)، والمغني في الضعفاء (٥٤٩٩)، وتهذيب الكمال (٢٠٢/٢٥)، والتقريب (٥٨٨٠).

درجة الحديث:

الحديث إسناده ضعيف، لجهالة كل من أبي الحسن العسقلاني، و أبي جعفر بن محمد بن علي بن ركانة، ومحمد بن ركانة بن عبد يزيد المطلي القرشي.

قال البخاري: "إسناده مجهول لا يعرف سماع بعضه من بعض".

وقال الترمذي: "هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ وَإِسْنَادُهُ لَيْسَ بِالْقَائِمِ، وَلَا تَعْرِفُ أَبَا الْحَسَنِ الْعَسْقَلَانِيَّ، وَلَا ابْنَ رُكَانَةَ".

وقال ابن حبان: "في إسناده خبره في المصارعة نظر"، وقال أبو الحسن بن القطان: "وَأَمَّا عَلَّةُ هَذَا الْخَبَرِ أَنَّهُ مِنْ رِوَايَةِ أَبِي الْحَسَنِ الْعَسْقَلَانِيَّ، عَنْ أَبِي جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ رُكَانَةَ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ رُكَانَةَ، فَذَكَرَهُ، وَمَا مِنْ هَؤُلَاءِ مَنْ تَعْرِفُ لَهُ حَالٌ".

وقال الذهبي، في ترجمة محمد بن ركانة: "لم يصح حديثه، انفرد به أبو الحسن، شيخ لا يُدرى من هو؟"، وقال: "لا يُعرف، تفرّد عنه أبو الحسن العسقلاني، فمن أبو الحسن؟".
فالحديث إسناده ضعيف^(١).

المبحث الثاني: تخريج حديث مُرسَل ابن المسيب، في مصارعة النبي لركانة، والحكم عليه

قَالَ أَبُو دَاوُدَ: فِي الْمَرَاثِيلِ (٢٩٩): حَدَّثَنَا مُوسَى، أَخْبَرَنَا حَمَّادٌ، عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ بِالْبَطْحَاءِ فَأَتَى عَلَيْهِ يَزِيدُ بْنُ رُكَانَةَ، أَوْ رُكَانَةُ بْنُ يَزِيدَ، وَمَعَهُ أُعْنَزٌ لَهُ، فَقَالَ: لَهُ: "يَا مُحَمَّدُ هَلْ لَكَ أَنْ تُصَارِعَنِي؟"، قَالَ: مَا تَسْبِقُنِي، قَالَ: شَاةٌ مِنْ غَنَمِي، فَصَارَعَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَصَرَعَهُ، فَأَخَذَ شَاةً، قَالَ رُكَانَةُ: هَلْ لَكَ فِي الْعَوْدَةِ؟، فَقَالَ: مَا تَسْبِقُنِي، قَالَ: أُخْرَى، فَصَارَعَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَصَرَعَهُ، فَقَالَ: لَهُ مِثْلُ مَا قَالَ: قَالَ: مَا تَسْبِقُنِي، قَالَ: أُخْرَى، فَصَارَعَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَصَرَعَهُ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ وَاللَّهِ مَا وَضَعَ جَنْبِي أَحَدٌ إِلَى الْأَرْضِ، وَمَا أَنْتَ بِالَّذِي تَصْرَعُنِي، فَأَسْلَمَ وَرَدَّ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ غَنَمَهُ".

(١) انظر: التاريخ الكبير (٨٢/١)، والنفقات لابن حبان (١٣٠/٣)، وتهذيب الأسماء واللغات (١٦٢/٢)، بيان الوهم والإيهام (٢٨٧/٣)، وتفسير القرطبي (١٩٧/٤)، والميزان (٤٦٦/٤)، (١٨٤/٦)، والكاشف (١٧١/٢)، وإكمال تهذيب الكمال (٤٠١/٤)، والبدر المنير (٤٢٦/٩)، والإصابة (٥٤٢/٢)، ونيل الأوطار (١٧٣/٨)، وإرواء الغليل (٣٢٩/٥)، وضعيف أبي داود (٨٨٢)، وضعيف الترمذي (٤١)، وضعيف الجامع (٣٩٥٩).

ومن طريق موسى بن إسماعيل، أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (١٩٧٦١)، وأبو نعيم في معرفة الصحابة (٢٨٠٧).

دراسة إسناد:

- **مُوسَى:** هُوَ: مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْمِنْقَرِيِّ التَّبُودَكِيُّ الْبَصْرِيُّ، وَيُكْنَى أَبَا سَلَمَةَ. وَهُوَ إِمَامٌ حَافِظٌ، رَوَى لَهُ الْجَمَاعَةُ، وَثَّقَهُ ابْنُ مَعِينٍ، وَأَبُو حَاتِمٍ، وَابْنُ سَعْدٍ، وَقَالَ الْحَافِظُ: "ثَقَّةٌ ثَبَّتْ مِنْ صَغَارِ التَّاسِعَةِ..."، تَوَفَّى سَنَةَ (٢٢٣هـ)^(١).
- **حَمَّادٌ:** هُوَ حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ بْنِ دِينَارٍ، أَبُو سَلَمَةَ الْبَصْرِيُّ، وَثَّقَهُ الْإِمَامُ أَحْمَدُ، وَيُحِبُّ بَنُ مَعِينٍ، وَعَلِيُّ بْنُ الْمَدِينِيِّ، وَقَالَ الْحَافِظُ: ثَقَّةٌ عَابِدٌ أَثَبَتَ النَّاسُ فِي ثَابِتٍ، تَغْيِيرَ حَفْظِهِ بِأَخَرَةٍ، مِنَ الثَّامِنَةِ^(٢).
- **عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ:** هُوَ: عَمْرُو بْنُ دِينَارِ الْبَصْرِيِّ، أَبُو يَحْيَى الْأَعْمُورِيُّ قَهْرْمَانُ آلِ الزُّبَيْرِ، ابْنُ شُعَيْبِ الْبَصْرِيِّ. وَهُوَ إِمَامٌ حَافِظٌ حُجَّةٌ، رَوَى لَهُ الْجَمَاعَةُ، وَثَّقَهُ الْإِمَامُ أَحْمَدُ، وَابْنُ مَعِينٍ، وَأَبُو زُرْعَةَ، وَابْنُ سَعْدٍ، وَالنَّسَائِيُّ، وَغَيْرُهُمْ.
- **وَقَالَ الْحَافِظُ:** "ثَقَّةٌ مِنَ الرَّابِعَةِ مَاتَ سَنَةَ سَبْعٍ وَعَشْرِينَ"^(٣).
- **سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ:** هُوَ سَيِّدُ التَّابِعِينَ، سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرِ بْنِ هِشَامِ الْأَسَدِيِّ الْوَالِجِيِّ، مَوْلَاهُمْ أَبُو مُحَمَّدٍ، وَيُقَالُ: أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ. وَهُوَ إِمَامٌ حَافِظٌ حُجَّةٌ، أَخْرَجَ حَدِيثَهُ الْجَمَاعَةُ^(٤).

(١) انظر: الجرح والتعديل (١٣٦/٨)، والطبقات الكبرى (٣٠٦/٧)، وتهذيب الكمال (٢١/٢٩)، وتذكرة الحفاظ (١/٢٣٥)، وسير أعلام النبلاء (٢٢٣/٨)، والتهذيب (١١/١٦٩)، والتقريب (٦٩٤٣).

(٢) انظر: الجرح والتعديل (٣/١٤٠)، وتهذيب الكمال (٧/٢٥٣)، والسير (٧/٤٤٤)، والتقريب (١٤٩٩).

(٣) انظر: الجرح والتعديل (٥/٤٦)، والطبقات الكبرى (١/٣٠٥)، وتهذيب الكمال (١٤/٤٧١)، والسير (٥/٢٥٣)، والتقريب (٣٣٠٠).

(٤) انظر: الطبقات الكبرى (٦/٢٦٧)، والجرح والتعديل (٤/٩)، وتهذيب الكمال (١٠/٣٥٨)، والسير (٤/٣٢١).

درجة الحديث:

الحديث إسناده صحيح، رجاله كلهم ثقات، إلا أنه مُرسل.
قال البيهقي: "وهو مُرسلٌ جيّد، وقد رُوِيَ بإسنادٍ آخَرَ مَوْصُولًا إِلَّا أَنَّهُ ضَعِيفٌ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ".

وقال الحافظ ابن حجر: "إِسْنَادُهُ صَحِيحٌ إِلَى سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، إِلَّا أَنَّ سَعِيدًا لَمْ يُدْرِكْ رُكْنَانَهُ"^(١).

المبحث الثالث: تخرّيج حديث عبد الله بن عباس، والحكم عليه

قَالَ الْحَطِيبُ الْبَغْدَادِيُّ فِي الْمُؤْتَلَفِ وَالْمُخْتَلَفِ، كَمَا فِي الْإِصَابَةِ فِي تَمْيِزِ الصَّحَابَةِ (٥١٤/٦)، حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَتَّابٍ الْعَسْكَرِيُّ، حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا "أَنَّ يَزِيدَ بْنَ رُكَّانَةَ صَارَعَ النَّبِيَّ ﷺ فَصَرَعَهُ النَّبِيُّ ﷺ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، كُلُّ مَرَّةٍ عَلَى مِئَةٍ مِنَ الْغَنَمِ، فَلَمَّا كَانَ فِي الثَّالِثَةِ، قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، مَا وَضَعَ ظَهْرِي إِلَى الْأَرْضِ أَحَدٌ قَبْلَكَ، وَمَا كَانَ أَحَدٌ أَبْغَضَ إِلَيَّ مِنْكَ، وَأَنَا أَشْهَدُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ، فَقَامَ عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَرَدَّ عَلَيْهِ غَنَمَهُ".

دراسة إسناده:

- أحمد بن عتاب العسكري: هو: أحمد بن عتّاب المروزي.
قال أحمد بن سعيد بن معدان: "شيخ صالح، روى الفضائل والمناكير".
وتعقبه الذهبي بقوله: "قلت: ما كل من روى المناكير يُضَعَّفُ، وإنما أوردتُ هذا الرجل لأن يوسف الشيرازي الحافظ ذكره في الجزء الأول من الضعفاء من جمعه"^(٢).
- حفص بن عمر: هو: حفص بن عمر، أبو عمر الضرير الأكبر البصري.
قال أبو حاتم: "صدوق، صالح الحديث، عامة حديثه يحفظه".

(١) انظر: تلخيص الحبير (٣٩٧/٤)، والإصابة (٥٤٢/٢)، ونيل الأوطار (١٧٣/٨)، وإرواء الغليل (٣٢٩/٥)، وغاية المرام (٣٧٨).

(٢) انظر: الميزان (١١٨/١)، ولسان الميزان (٢٥٩/١).

وقال ابن حبان: "كان من العلماء بالفرائض، والحساب، والشَّعْر، وأيام الناس، والفقه، وُلِدَ وهو أعمى".

وقال الحافظ: "لا بأس به من العاشرة"^(١).

- حماد بن سلمة: هو حماد بن سلمة البصري، إمام حافظ، سبق.
- عمرو بن دينار: هو عمرو بن دينار البصري، إمام ثقة مشهور، سبق.
- سعيد بن جبير: هو سعيد بن جبير، وهو سيد التابعين، سبق.

درجة الحديث:

إسناده حسن، من أجل، أحمد بن عتاب العسكري، وحفص بن عمر، فهما لا بأس بهما.

وقال العلامة ابن القيم، رحمه الله: "هذا إسناده جيد متصل"، وجوّد إسناده ابن كثير.

وقال الشيخ الألباني: "فهذا الإسناد أقل أحواله عندي أنه حسن، والله أعلم"^(٢).

قُلْتُ: هو بلا شك بهذا الإسناد حسن، وإذا انضم إليه مُرسَل سعيد بن المسيب، فلا شك أنه يرتقي إلى الصحيح لغيره في أقل أحواله، والله أعلم.

وأخرجه الفاكهي في أخبار مكة (٢٣٢٦)، والبلاذري في أنساب الأشراف (٣٣٨)، من طريق هشام بن الكلبي، عن أبيه، عن أبي صالح، عن ابن عباس، وإسناده ضعيف جداً، هشام بن الكلبي، قال الدارقطني: "متروك"، وتركه الإمام أحمد، وابن حبان، وابن عساكر، والذهبي، وغيرهم^(٣).

وأبوه هو: محمد بن السائب الكلبي، كذاب متهم بالكذب، متروك الحديث، مجمع على ترك حديثه^(٤).

المبحث الرابع: حديث عبد الله بن الحارث

(١) انظر: الجرح والتعديل (١٨٣/٣)، والفتاوى لابن حبان (١٩٩/٨)، وتهذيب الكمال (٤٥/٧)، وتاريخ بغداد (٨٩/٩)، وتاريخ الإسلام (٣٠١/٥)، والتهذيب (٤١١/٢)، والتقريب (١٤١٦).

(٢) انظر: الفروسية (ص: ٢٠٢)، والبدية والنهاية (٢٥٦/٤)، والإرواء (٣٣١/٥)، وصحيح السيرة (٢١٧/١).

(٣) انظر: المجروحين (٩١/٣)، والميزان (٣٠٤/٤)، والمغني (٧١١/٢)، وتاريخ الإسلام (٢١١/٥).

(٤) انظر: الجرح والتعديل (٢٧٠/٧)، والمجروحين (٢٥٣/٢)، والكامل (٢٧٣/٧)، والضعفاء الكبير (٧٦/٤)، وتهذيب الكمال (٢٤٦/٢٥)، والميزان (٥٥٦/٣).



قَالَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ (٢٠٩٠٩)، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ، قَالَ: (أَحْسِبُهُ) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ، قَالَ: صَارَعَ النَّبِيُّ ﷺ أَبَا رُكَّانَةَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَكَانَ شَدِيدًا، فَقَالَ: شَاءَ بِشَاءَةٍ، فَصَرَعَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: عَاوِدْنِي فِي أُخْرَى، فَصَرَعَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: عَاوِدْنِي، فَصَرَعَهُ الثَّالِثَةَ، فَقَالَ أَبُو رُكَّانَةَ: مَاذَا أَقُولُ لِأَهْلِي! شَاءَ أَكَلَهَا الذَّنْبُ، وَشَاءَ تَكَسَّرَتْ، فَمَا أَقُولُ فِي الثَّالِثَةِ! فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: ”مَا كُنَّا لِنَجْمَعَ عَلَيْكَ أَنْ نَصْرَعَكَ، وَنُعَرِّمَكَ، حُذْ غَنَمَكَ“. ومن طريقه أخرجه أبو الشيخ الأصبهاني في السبق والرمي، كما في الفروسية لابن القيم (ص: ٢٠٠)، وتلخيص الحبير (٣٩٧/٤).

دراسة إسناده:

- مَعْمَرُ بْنُ رَاشِدٍ الْأَزْدِيُّ.
هُوَ مَعْمَرُ بْنُ رَاشِدٍ الْأَزْدِيُّ، أَبُو عُرْوَةَ بْنُ أَبِي عَمْرِو الْأَزْدِيُّ، مَوْلَاهُم، الْبَصْرِيُّ، نَزِيلُ الْيَمَنِ.
روى عن: أيوب السَّخْتِيَّانِي، وثابت البُنَّانِي، وسُلَيْمَانَ الْأَعْمَشِ، وجماعة.
وروى عنه: حماد بن زيد، وسُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، وابن المبارك، وجماعة.
وهو إمام حافظ، أخرج حديثه الجماعة، ووثقه الإمام أحمد، وابن معين، وأبو حاتم، والدارقطني، والنسائي، وجماعة.
لكن ما حَدَّثَ بالبصرة فيه غلط، قال أبو حاتم: ”ما حَدَّثَ معمرٌ بالبصرة فيه أغاليط، وهو صالحُ الحديث“، وقال الذهبي: ”ثقة إمام، وله أوهام احتملت له“.
وقال الحافظ: ”ثقة ثبتٌ فاضلٌ، إلا أن في روايته عن ثابت والأعمش، وعاصم بن أبي الجُود، وهشام بن عروة شيئًا، وكذا فيما حَدَّثَ به بالبصرة، من كبار السَّابِعة“^(١).
• يَزِيدُ بْنُ أَبِي زِيَادٍ: هُوَ يَزِيدُ بْنُ أَبِي زِيَادٍ الْقُرَشِيُّ الْهَاشِمِيُّ، أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ.
قال الإمام أحمد: ”لم يكن بالحافظ، ليس بذاك“، وقال ابن معين: ”لا يُتَّجَعُ بحديثه، ليس بالقوي“.
وقال أبو حاتم والنسائي: ”ليس بالقوي“، وقال أبو زُرْعَةَ: ”كوفي لَيِّنٌ، يُكْتَبُ حديثه،

(١) انظر: الجرح والتعديل (٢٥٥/٨)، وتهذيب الكمال (٣٠٣/٢٨)، والميزان (١٥٤/٤)، والتقريب (٦٨٠٩).

ولا يحتج به“، وقال العجلي: ”جائز الحديث، وكان بأخرة يُلقَّن ...“.”
وقال الحافظ في التقريب: ”ضعيفٌ كبير فتغير، وصار يتلقَّن، وكان شيعيًا، من الخامسة“^(١).

• عبد الله بن الحارث: هو عبد الله بن الحارث بن نوفل بن الحارث بن عبد المطلب بن هاشم القرشي الهاشمي، أبو محمد المدني. وُلِدَ على عهد النبي ﷺ فحنَّكه النبي ﷺ وتحول إلى البصرة.

روى له الجماعة، ووثقه ابن معين، وعلي بن المديني، وأبو زرعة، والنسائي، وجماعة.
قال الحافظ: ”أمير البصرة له رؤية ولأبيه وجده صحبة، قال ابن عبد البر: أجمعوا على ثقته، مات سنة تسع وسبعين ويُقال سنة أربع وثمانين“^(٢).

درجة الحديث:

الحديث إسناده ضعيف، يزيد بن أبي زياد: هو يزيد بن أبي زياد القرشي، ضعيف الحديث، كما سبق. وفيه انقطاع أيضًا فإن عبد الله بن الحارث، ليس له رواية عن النبي ﷺ.

قال الحافظ ابن حجر: ”هكذا وقع فيه أبو رُكَّانَة، وكذا أخرجه أبو الشيخ من طريقه، ويزيد فيه ضَعْفٌ، وَالصَّوَابُ رُكَّانَة“^(٣).

المبحث الخامس: تخريج حديث أبي أمامة الباهلي

قَالَ أَبُو نُعَيْمٍ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، ثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ حَمَّادٍ، ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ وَهْبٍ ابْنِ أَبِي كَرِيمَةَ، أَتَبَأَ مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحِيمِ، حَدَّثَنِي أَبُو عَبْدِ الْمَلِكِ، عَنْ الْقَاسِمِ، عَنْ أَبِي أُمَامَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: ”كَانَ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ: رُكَّانُهُ وَكَانَ مِنْ أَفْقَلِكِ

(١) انظر: الجرح والتعديل (٩/ ٢٦٥)، والضعفاء والمتروكين للنسائي (٦٥١)، وتهذيب الكمال (٣٢/ ١٣٥)، والميزان (٤/ ٤٢٣)، التقريب (٧٧١٧).

(٢) انظر: طبقات ابن سعد (٥/ ٢٤)، والجرح والتعديل (٥/ ٣٠)، وتهذيب الكمال (١٤/ ٣٩٦)، والسير (١/ ٢٠٠)، والتقريب (٣٢٦٥).

(٣) انظر: تلخيص الحبير (٤/ ٣٩٨)، وتتممة المجموع شرح المذهب (١٥/ ١٣٨)، ونيل الأوطار (٨/ ١٠٥).



النَّاسِ وَأَشَدَّهُمْ، وَكَانَ مُشْرِكًا، وَكَانَ يَرَعَى غَنَمًا لَهُ فِي وَادٍ يُقَالُ لَهُ: أَضَمُّ، فَخَرَجَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ مِنْ بَيْتِ عَائِشَةَ ذَاتَ يَوْمٍ، فَتَوَجَّهَ قِبَلَ ذَلِكَ الْوَادِي فَلَقِيَهُ رُكَانُهُ، وَلَيْسَ مَعَ نَبِيِّ اللَّهِ ﷺ أَحَدٌ، فَقَامَ إِلَيْهِ رُكَانُهُ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، أَنْتَ الَّذِي تَشْتُمُ آهَتَنَا اللَّاتَ وَالْعُزَّى، وَتَدْعُو إِلَى إِهْلِكَ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ، لَوْلَا رَحْمَةُ بَنِيِّ وَبَيْنِكَ مَا كَلَّمْتُ الْكَلامَ يَعْني: حَتَّى أَقْتُلَكَ، وَلَكِنْ ادْعُ إِهْلَكَ الْعَزِيزَ الْحَكِيمَ يُجِيبِكَ مَتَى الْيَوْمَ وَسَأَعْرِضُ عَلَيْكَ أَمْرًا هَلْ لَكَ إِنْ صَارَعْتُكَ وَتَدْعُو إِهْلَكَ الْعَزِيزَ الْحَكِيمَ فَيُعِينِكَ عَلَيَّ، وَأَنَا أَدْعُو اللَّاتَ وَالْعُزَّى، فَإِنْ أَنْتَ صَرَعْتَنِي فَلَكَ عَشْرٌ مِنْ غَنَمِي هَذِهِ تَخْتَارُهَا؟

فَقَالَ عِنْدَ ذَلِكَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ: ”نَعَمْ، إِنْ شِئْتَ“ فَاتَّخَذَا، فَدَعَا نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ إِهْلَهُ الْعَزِيزَ الْحَكِيمَ أَنْ يُعِينَهُ عَلَى رُكَانِهِ، وَدَعَا رُكَانُهُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى: أَعْيِي الْيَوْمَ عَلَى مُحَمَّدٍ، فَأَخَذَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَصَرَعَهُ وَجَلَسَ عَلَى صَدْرِهِ، فَقَالَ رُكَانُهُ: قُمْ، فَلَسْتَ الَّذِي فَعَلْتَ بِي هَذَا، إِنَّمَا إِهْلَكَ الْعَزِيزَ الْحَكِيمَ، وَخَذَلَنِي اللَّاتُ وَالْعُزَّى، وَمَا وَضَعَ جَنَبِي أَحَدٌ قَبْلَكَ، فَقَالَ لَهُ رُكَانُهُ: فَإِنْ أَنْتَ صَرَعْتَنِي فَلَكَ عَشْرٌ أُخْرَى تَخْتَارُهَا، فَأَخَذَهُ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ وَدَعَا كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِهْلَهُ، كَمَا فَعَلَا أَوَّلَ مَرَّةٍ، فَصَرَعَهُ ﷺ وَجَلَسَ عَلَى كَبِدِهِ، فَقَالَ لَهُ رُكَانُهُ: لَسْتَ أَنْتَ الَّذِي فَعَلْتَ بِي هَذَا، إِنَّمَا فَعَلَهُ إِهْلَكَ الْعَزِيزَ الْحَكِيمَ، وَخَذَلَنِي اللَّاتُ وَالْعُزَّى، وَمَا وَضَعَ جَنَبِي أَحَدٌ قَبْلَكَ، فَقَالَ رُكَانُهُ: فَإِنْ أَنْتَ صَرَعْتَنِي فَلَكَ عَشْرٌ أُخْرَى تَخْتَارُهَا، فَأَخَذَهُ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ وَدَعَا كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِهْلَهُ، كَمَا فَعَلَا أَوَّلَ مَرَّةٍ فَصَرَعَهُ النَّبِيُّ ﷺ الثَّالِثَةَ، فَقَالَ لَهُ رُكَانُهُ: لَسْتَ أَنْتَ الَّذِي فَعَلْتَ بِي هَذَا، إِنَّمَا فَعَلَهُ إِهْلَكَ الْعَزِيزَ الْحَكِيمَ، وَخَذَلَنِي اللَّاتُ وَالْعُزَّى، فَدُونَكَ ثَلَاثِينَ شَاةً مِنْ غَنَمِي فَاخْتَرَهَا، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: ”مَا أُرِيدُ ذَلِكَ، وَلَكِنْ أَدْعُوكَ إِلَى الْإِسْلَامِ يَا رُكَانُهُ، وَأَتَقَسُّ بِكَ أَنْ تَصِيرَ إِلَى النَّارِ، إِنَّكَ إِنْ تَسْلِمَ تَسْلِمَ“، فَقَالَ لَهُ رُكَانُهُ: لَا إِلَّا أَنْ تُرَبِّنِي آيَةً، فَقَالَ لَهُ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ: ”اللَّهُ عَلَيْكَ شَهِيدٌ، لَئِنْ أَنَا دَعَوْتُ رَبَّكَ فَأَرَيْتَكَ آيَةً لَتُجِيبَنِي إِلَى مَا أَدْعُوكَ إِلَيْهِ؟“ قَالَ: نَعَمْ، وَقَرِيبٌ مِنْهُمَا شَجَرَةٌ سَمَرٌ ذَاتُ فُرُوعٍ وَقُضْبَانٍ، فَأَشَارَ إِلَيْهَا نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ وَقَالَ لَهَا: ”أَقْبِلِي بِإِذْنِ اللَّهِ“ فَانْشَقَّتْ بَاتْنَيْنِ فَأَقْبَلَتْ عَلَى نِصْفِ سَاقِهَا وَقُضْبَانِهَا وَفُرُوعِهَا حَتَّى كَانَتْ بَيْنَ يَدَيْ نَبِيِّ اللَّهِ ﷺ وَبَيْنَ رُكَانِهِ، فَقَالَ لَهُ رُكَانُهُ: أَرَيْتَنِي عَظِيمًا، فَمُرَّهَا فَلْتَرَجِعْ، فَقَالَ لَهُ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ: ”عَلَيْكَ اللَّهُ شَهِيدٌ، إِنْ أَنَا دَعَوْتُ رَبِّي ثُمَّ أَمَرْتُهَا فَرجعت لتُجِيبَنِي إِلَى مَا أَدْعُوكَ إِلَيْهِ؟“ قَالَ: نَعَمْ، فَأَمَرَهَا، فَرجعت بِقُضْبَانِهَا وَفُرُوعِهَا،

حَتَّى إِذَا التَّامَّتْ بِشِقِّهَا، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: "أَسْلِمَ تَسْلَمَ" فَقَالَ لَهُ رُكَانَةُ: مَا بِي إِلَّا أَنْ أَكُونَ قَدْ رَأَيْتُ عَظِيمًا، وَلَكِنِّي أَكْرَهُ أَنْ تَسَامَعَ نِسَاءُ الْمَدِينَةِ وَصَبِيَّاهُمْ أَنِّي إِنَّمَا أَجْبُثُكَ لِرُغْبٍ دَخَلَ قَلْبِي مِنْكَ وَلَكِنْ قَدْ عَلِمْتُ نِسَاءَ الْمَدِينَةِ وَصَبِيَّاهُمْ أَنَّهُ لَمْ يُوَضَّعْ جَنْبِي قَطُّ وَلَمْ يَدْخُلْ قَلْبِي رُغْبٌ سَاعَةً قَطُّ لَيْلًا وَلَا نَهَارًا، وَلَكِنْ دُونَكَ، فَاخْتَرْتُ عَنْكَ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: "لَيْسَ بِي حَاجَةٌ إِلَى عَنَمِكَ إِذَا أَتَيْتَ أَنْ تُسْلِمَ"، فَانْطَلَقَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ رَاجِعًا، وَأَقْبَلَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، يَلْتَمِسَانِهِ فِي بَيْتِ عَائِشَةَ، فَأَخْبَرَتْهُمَا أَنَّهُ قَدْ تَوَجَّهَ قِبَلَ وَادِي أَضَمٍّ، وَقَدْ عَرَفَا أَنَّهُ وَادِي رُكَانَةَ لَا يَكَادُ يُخْطِئُهُ، فَخَرَجَا فِي طَلَبِهِ وَأَشْفَقَا أَنْ يَلْقَاهُ رُكَانَةُ فَيَقْتُلُهُ فَجَعَلَا يَتَصَاعَدَانِ عَلَى كُلِّ شَرْفٍ وَيَتَشَرَّفَانِ لَهُ، إِذْ نَظَرَا نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ مُقْبِلًا فَقَالَا: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، كَيْفَ تَخْرُجُ إِلَى هَذَا الْوَادِي وَحَدِّكَ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ جِهَةٌ رُكَانَةُ، وَأَنَّهُ مِنْ أَقْتَلِ النَّاسِ وَأَشَدِّهِمْ تَكْذِيبًا لَكَ؟ فَصَحَّحَكَ إِلَيْهِمَا، ثُمَّ قَالَ: "أَلَيْسَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى لِي: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧]؟ إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَصِلُ إِلَيَّ وَاللَّهُ مَعِي"، فَأَنْشَأَ يُحَدِّثُهُمَا حَدِيثَ رُكَانَةَ وَالَّذِي فَعَلَ بِهِ وَالَّذِي أَرَاهُ، فَعَجَبَا مِنْ ذَلِكَ، فَقَالَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَصَرَعْتَ رُكَانَةَ، فَلَا وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا وَضَعَ جَنْبِيهِ إِنْ سَانَ قَطُّ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: "إِنِّي دَعَوْتُ اللَّهَ رَبِّي فَأَعَانَنِي عَلَيْهِ، وَإِنَّ رَبِّي أَعَانَنِي بِبُضْعِ عَشْرَةٍ وَبِقُوَّةِ عَشْرَةٍ".

أَخْرَجَهُ أَبُو ثَعِيمٍ فِي مَعْرِفَةِ الصَّحَابَةِ (٢٨٠٧)، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ حَمَّادٍ، ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ وَهَبٍ بْنُ أَبِي كَرِيمَةَ، أَتَبَأَ مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحِيمِ، حَدَّثَنِي أَبُو عَبْدِ الْمَلِكِ، عَنِ الْقَاسِمِ، عَنْ أَبِي أُمَامَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: وَذَكَرَهُ. وَمِنْ طَرِيقِ مُحَمَّدِ بْنِ وَهَبٍ، أَخْرَجَهُ الْبَيْهَقِيُّ فِي دَلَائِلِ النُّبُوَّةِ (٢٥١/٦)، وَالثَّلْعَلِيُّ فِي الْكُشْفِ وَالْبَيَانِ (٩٣/٤).

دراسة إسناذه:

- محمد بن إبراهيم: هو: محمد بن إبراهيم بن علي بن عاصم بن زاذان، أبو بكر بن المقرئ.

قال ابن مردويه: "هو ثقة مأمون، صاحب أصول"، وقال أبو نعيم: "محدث كبير ثقة، صاحب مسانيد، سمع ما لا يحصى كثرة".



ووصفه الذهبي بقوله: ”الشيخ الحافظ الجوال الصدوق، مُسند الوقت“، وبقوله أيضاً: ”محدث أصبهان الإمام الرَّحَّال الحافظ الثقة“^(١).

• الحسين بن محمد بن حماد: هُوَ: أَبُو عَرُوبَةَ الحسين بن محمد بن مودود الحراني. قال ابن عدي: ”كان عارفاً بالرجال والحديث، وكان مع ذلك مفتي أهل حران، شفاني حين سألته عن قوم من المحدثين“.

وقال أبو أحمد الحاكم: ”كان من أثبت من أدركناه، وأحسنهم حفظاً، يُرجع إلى حسن المعرفة بالحديث، والفقه، والكلام“.

وقال الخليلي: ”ثقة حافظ، مشار إليه، ارتحل إلى العراق والحجاز، وله تصانيف كثيرة، أكثر عنه ابن المقرئ الأصبهاني“.

ووصفه الذهبي بقوله: ”الإمام، الحافظ، المعمر، الصَّادِق، أَبُو عَرُوبَةَ الحسين بن محمد بن أبي معشر مودود السُّلَمي، الجزري، الحراني، صاحب التصانيف“^(٢).

• محمد بن وهب بن أبي كريمة: هُوَ: محمد بن وهب بن أبي كريمة الحراني أَبُو المعاني. قال النسائي: ”لا بأس به“، وقال الذهبي: ”صدوق“، وقال الحافظ: ”صدوق من العاشرة“^(٣).

• محمد بن سلمة: هُوَ: مُحَمَّدُ بن سلمة بن عَبْدِ اللَّهِ الباهلي، مولاهم، أَبُو عبد الله الحراني. قال ابن سعد: ”وَكَانَ صَدُوقًا، ثِقَةً إِنْ شَاءَ اللَّهُ، وَكَانَ لَهُ فَضْلٌ وَرَوَايَةٌ وَفَتْوَى“.

كَانَ ثِقَةً فَاضِلاً عَالِماً، لَهُ فَضْلٌ وَرَوَايَةٌ وَفَتْوَى“، ووثقه النسائي، والعجلي، وذكره ابن حبان في ثقاته، وقال الحافظ: ”ثقة من التاسعة“^(٤).

• أبو عبد الرحيم: هُوَ: أَبُو عبد الرحيم خالد بن أَبِي يزيد الحراني.

(١) انظر: أخبار أصبهان (٤٠١/٨)، وتاريخ الإسلام (٥٢٤/٨)، والسير (٣٨١/١٢)، وتذكرة الحفاظ (١٢١/٣).

(٢) انظر: الأسماء والكنى (٣٨١/٥)، والإرشاد (٤٥٨/١)، والكمال (١٣٨/١)، والسير (٥١٠/١٤).

(٣) انظر: مشيخة النسائي (١٨)، وتهذيب الكمال (٦٠٢/٢٦)، وتاريخ الإسلام (١٢٥٢/٥)، والكاشف (٥٢٠٥)، والتقريب (٦٣٧٩).

(٤) انظر: الطبقات الكبرى (٤٨٥/٧)، والثقات لابن حبان (٤٠/٩)، والثقات للعجلي (٤٠٤/١)، وتهذيب الكمال (٢٨٩/٢٥)، والتهذيب (١٩٣/٩)، والتقريب (٥٩٢٢).

- قال الإمام أحمد، وأبو حاتم: "لا بأس به"، ووثقه ابن معين، وأبو القاسم البغوي. وذكره ابن حبان في ثقاته، وقال: "حسن الحديث متقن فيه". وقال الحافظ: "ثقة من السادسة"^(١).
- أبو عبد الملك: هو: علي بن يزيد بن أبي هلال الألهاني، أبو عبد الملك، الشامي الدمشقي.
 - قال أبو حاتم: "ضعيف الحديث، حديثه منكر"، وقال البخاري: "منكر الحديث، وقال الدارقطني، والنسائي: "متروك"، وقال أبو زرعة: "ليس بقوي". وضعفه الإمام أحمد، وابن معين، وابن حجر، وقال يعقوب بن شيبه: "واهي الحديث، كثير المنكرات"^(٢).
 - القاسم: هو القاسم بن عبد الرحمن الشامي، أبو عبد الرحمن الدمشقي مولى آل أبي سفيان بن حرب الأموي.
 - قال ابن سعد: "وله حديث كثير في بعض حديث الشاميين أنه أدرك أربعين بدرية". وثقه ابن معين، والترمذي، ويعقوب بن سفيان، والعجلي، ويعقوب بن شيبه، وأبو إسحاق الحربي، وجماعة^(٣).
 - أبو أمامة: هو صُدي بن عجلان بن وهب، أبو أمامة الباهلي.
 - روى عن: النبي صلى الله عليه وسلم، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وعبادة بن الصامت، وغيرهم.
 - وروى عنه: مكحول الشامي، وأبو إدريس الخولاني، ورجاء بن حيوة، وغيرهم.
 - تحول إلى الشام، وتوفي بجمص، سنة (٨١هـ)^(٤).

(١) انظر: الثقات لابن حبان (٢٢٢/٨)، وتهذيب الكمال (٢١٧/٨)، والتهذيب (١٣٢/٣)، والتقريب (١٦٩٧).

(٢) انظر: الجرح والتعديل (٢٥٤/٦)، والضعفاء الكبير (٢٥٤/٣)، وتهذيب الكمال (١٧٩/١٢)، والتهذيب (٣٩٦/٧)، والتقريب (٤٨١٧).

(٣) انظر: طبقات ابن سعد (٣١٢/٧)، وتهذيب الكمال (٣٨٩/٢٣)، وتاريخ الإسلام (٢٩٩/٣)، والكاشف (٣٦٢٨)، والتهذيب (٣٢٢/٨).

(٤) انظر: الاستيعاب (٧٣٦/٢)، وأسد الغابة (١٦/٣)، وتهذيب الكمال (١٥٨/١٣)، والسير (٣٥٩/٣)،

درجة الحديث:

الحديث إسناده ضعيف جداً، من أجل علي بن يزيد بن أبي هلال الألهاني، فهو منكر الحديث كما سبق.

فالحديث ضعفه الحافظ ابن حجر، وابن الملقن، والشوكاني، والألباني، وغيرهم^(١). ومما يدل على أنه حديث منكر باطل، أن فيه أن النبي ﷺ خرج من بيت عائشة، ومعلوم أنه -عليه الصلاة والسلام- لم يتزوج عائشة إلا بالمدينة النبوية، ولم تكن لها بيت إلا بالمدينة.

وأيضاً مما يدل على نكارة الحديث، أنه عليه الصلاة والسلام قال لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما: "أَلَيْسَ يَقُولُ اللَّهُ لِي: ﴿وَاللَّهُ يَعِصُكُمْ مِنَ النَّاسِ﴾" [المائدة: ٦٧]؟ وهي في سورة المائدة، ومعلوم أن سورة المائدة نزلت بالمدينة، وهي من أواخر ما نزل بالمدينة، والله أعلم.

المبحث السادس: تخريج مُرسَل حديث إسحاق بن يسار، والحكم عليه

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ (٢/٢ سِيرَةُ ابْنِ هِشَامَ)، وَحَدَّثَنِي أَبِي: إِسْحَاقُ بْنُ يَسَارٍ قَالَ: كَانَ زُكَّانَةُ بْنُ عَبْدِ يَزِيدَ بْنِ هَاشِمٍ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ بْنِ عَبْدِ مَنَافٍ بْنِ أَشَدِّ قُرَيْشٍ؛ فَحَلَا يَوْمًا بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي بَعْضِ شَعَابِ مَكَّةَ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا زُكَّانَةُ، أَلَا تَتَّقِي اللَّهَ وَتَقْبَلُ مَا أَدْعُوكَ إِلَيْهِ؟ قَالَ: إِنِّي لَوْ أَعْلَمُ أَنَّ الَّذِي تَقُولُ حَقٌّ لَا تَبْعُثُكَ؛ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَفَرَأَيْتَ إِنْ صَرَعْتُكَ؛ أَتَعْلَمُ أَنَّ مَا أَقُولُ حَقٌّ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَقُمْ حَتَّى أَصَارِعَكَ.

قَالَ: فَقَامَ إِلَيْهِ زُكَّانَةُ يُصَارِعُهُ فَلَمَّا بَطَشَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَضْجَعَهُ، وَهُوَ لَا يَمْلِكُ مِنْ نَفْسِهِ شَيْئًا، ثُمَّ قَالَ: عُدْ يَا مُحَمَّدُ، فَعَادَ فَصَرَعَهُ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ وَاللَّهِ إِنَّ هَذَا لِلْعَجَبِ أَتَصْرَعُنِي؟! فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: وَأَعْجَبُ مِنْ ذَلِكَ إِنْ شِئْتَ أَنْ أُرِيكَهُ، إِنْ اتَّقَيْتَ اللَّهَ وَاتَّبَعْتَ أَمْرِي؛ قَالَ: مَا هُوَ؟ قَالَ: أَدْعُو لَكَ هَذِهِ الشَّجَرَةَ الَّتِي تَرَى فَتَأْتِينِي، قَالَ: أَدْعُهَا، فَدَعَاها، فَأَقْبَلْتُ حَتَّى وَقَفْتُ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: فَقَالَ لَهَا ارْجِعِي إِلَى مَكَانِكَ.

والإصابة (٣/ ٣٣٩).

(١) انظر: البدر المنير (٩/ ٤٢٨)، وتلخيص الحبير (٤/ ٢٩٩)، ونيل الأوطار (٨/ ١٧٣).

قَالَ: فَرجَعْتُ إِلَى مَكَانَهَا.

قَالَ: فَذَهَبَ رُكَّانَةٌ إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ: يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ، سَاحِرُوا بِصَاحِبِكُمْ أَهْلَ الْأَرْضِ، فَوَاللَّهِ مَا رَأَيْتُ أُسْحَرَ مِنْهُ قَطُّ، ثُمَّ أَخْبَرَهُمْ بِالَّذِي رَأَى وَالَّذِي صَنَعَ. ومن طريقه أخرجه البيهقي في دلائل النبوة (٢٥٠/٦)، وإسماعيل الأصبهاني في دلائل النبوة أيضاً (٢٤٥).

درجة الحديث:

إسناده ضعيف لإرساله، قال ابن كثير: ”هَكَذَا رَوَى ابْنُ إِسْحَاقَ هَذِهِ الْقِصَّةَ مُرْسَلَةً بِهَذَا السِّيَاقِ“^(١).

فخلاصة القول في الحديث أنه حديث إسناده حسن، مرفوعاً من حديث ابن عباس، كما سبق، ومُرْسَلًا أيضاً من حديث سعيد بن المسيب، وإذا انضم إليه بقية الأحاديث، فيرتقي إلى درجة الصحيح لغيره، إن شاء الله تعالى، وقد ذهب جمع من أهل العلم إلى صحة الحديث.

قال ابن القيم، رحمه الله: ”وقصة مصارعة للنبي ﷺ مَعْرُوفَةٌ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ وَإِنَّمَا يُنْكِرُونَ مُصَارَعَةَ النَّبِيِّ ﷺ لِأَبِي جَهْلٍ كَمَا تَقْدُمُ التَّثْبِيهِ عَلَيْهِ“. وقال عبد الغني المقدسي: ”وهذا الحديث أمثل ما روي في مُصَارَعَةِ النَّبِيِّ ﷺ، فأما ما روي في مصارعة أبا جهل فلا أصل له، وركانة هذا هو الذي طلق امرأته سهيمة البتة، ولا أعرف له غير هذين الحديثين“. وقال الحافظ: ”إسناده صحيح إلى سعيد بن جبير، إلا أن سعيداً لم يدرك رُكَّانَةً“. وحسنه الألباني، وقال الحافظ: ”فإن قصة المصارعة مشهورة لركانة بن عبد يزيد، وقد أورده الترمذي وابن قانع وغيرهما“^(٢).

(١) انظر: البداية والنهاية (٤/ ٢٥٦).

(٢) انظر: التاريخ الكبير (٨٢/١)، والفروسية (ص: ٢٠٢)، البدر المنير (٩/ ٤٢٨)، والإصابة (٢/ ٥٤٢)، والمجموع شرح المذهب (المتتم ١٣٨/١)، ونيل الأوطار (٨/ ١٠٤)، وإرواء الغليل (٥/ ٣٢٩)، وغاية المرام (٣٧٨).

الفصل الثالث: حديث رُكَّانةِ دراية، وفيه مباحث:

حديث رُكَّانة هذا فيه من الفوائد الشيء الكثير، نجملها في الفوائد الآتية:

المبحث الأول: دل الحديث على جواز المصارعة بين المسلم والكافر، فركانة رضي الله عنه يوم صارعه الرسول ﷺ كان كافرًا، ولم يمنع كفره من مصارعة الرسول ﷺ له، وخاصة إذا كان في مصارعته رجاء إسلامه^(١).

قال عبد الغني المقدسي: ”فدل على جواز المصارعة وجوازها بين المسلم والكافر“^(٢). وقال الشوكاني: ”ففيه دليلٌ على جَوَازِ الْمُصَارَعَةِ بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَالْكَافِرِ، وَهَكَذَا بَيَّنَّ الْمُسْلِمِينَ، وَلَا سَيِّمًا إِذَا كَانَ مَطْلُوبًا لَا طَالِبًا، وَكَانَ يَرْجُو حُصُولَ حَصْلَةٍ مِنْ خِصَالِ الْخَيْرِ بِذَلِكَ أَوْ كَسَرَ سُورَةَ كَبِيرٍ مُتَكَبِّرٍ أَوْ وَضَعَ مُتَرَقِّعٍ بِإِظْهَارِ الْعَلَبِ لَهُ“^(٣).

المبحث الثاني: في الحديث أيضًا جواز المسابقة بعوض، فيدخل فيها كل مغالبة يقصد بها مصلحة دينية، قال العلامة ابن القيم رحمه الله: ”وَكَانَتْ الْمَشَارِطَةُ عَلَى ذَلِكَ كَالْمَشَارِطَةِ فِي قِصَّةِ الصَّدِيقِ، لَكِنْ قِصَّةُ الصَّدِيقِ فِي الظُّهُورِ بِالْعِلْمِ، وَهَذِهِ فِي الظُّهُورِ بِالْقُوَّةِ وَالْقُدْرَةِ وَالْدِّينِ، إِنَّمَا يَقُومُ هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ الْعِلْمُ وَالْقُدْرَةُ، فَكَانَتْ الْمُرَاهَنَةُ عَلَيْهِمَا نَظِيرَ الْمُرَاهَنَةِ عَلَى الرَّمْيِ وَالرُّكُوبِ، لَمَّا فِيهِمَا مِنَ الْعَوْنِ عَلَى إِظْهَارِ الدِّينِ وَتَأْيِيدِهِ، فَهِيَ مُرَاهَنَةٌ عَلَى حَقٍّ وَأَكَلَ الْمَالِ بِهَا أَكَلَ لَهُ بِالْحَقِّ“^(٤).

وقال أيضًا: ”فَإِذَا كَانَ أَكَلَ الْمَالِ بِهَذِهِ الْمُسَابَقَةِ أَكْلًا بِحَقٍّ، فَأَكَلَهُ بِمَا يَتَضَمَّنُ نَصْرَةَ الدِّينِ وَظُهُورَ أَعْلَامِهِ وَآيَاتِهِ أُولَى وَأُخْرَى، وَعَلَى هَذَا فَكُلُّ مُغَالَبَةٍ يَسْتَعَانُ بِهَا عَلَى الْجِهَادِ

(١) قلت: ما جاء في بعض ألفاظ الحديث وبعض الروايات أن إسلام رُكَّانة - رضي الله عنه - كان بسبب مُصارعة النبي ﷺ فيها نظر، وقد ذكرها ابن إسحاق، وابن كثير.

فالصحيح أنها كانت بمكة قبل إسلامه، وقد أسلم يوم فتح مكة، كما سبق، لكن قد يُقال أن تلك المغالبة من رسول الله ﷺ ثم رد غنمه عليه، كان له أثر كبير في نفسه، حتى أداه أخيرًا إلى إعلان إسلامه يوم الفتح، والله أعلم.

(٢) انظر: الإحكام شرح أصول الأحكام لابن قاسم (٣/ ٢٩١).

(٣) انظر: نيل الأوطار (٨/ ١٧٣).

(٤) انظر: الفروسية (ص: ٢٠٣).

تجوز بِالْعَوْضِ، بِخِلَافِ الْمَغَالِبَاتِ الَّتِي لَا يَنْصُرُ الدِّينَ بِهَا كَنْقَارِ الدِّيُوكِ، وَنَطَاحِ الْكَبَاشِ وَالسَّبَاحَةِ، وَالصَّنَاعَاتِ الْمُبَاحَةِ“^(١).

وقال ابن مفلح: ”وَالصِّرَاعُ وَالسَّبْقُ بِالْأَقْدَامِ وَنَحْوُهَا طَاعَةً، إِذَا قُصِدَ بِهِ نَصْرُ الْإِسْلَامِ، وَأَخَذَ السَّبْقُ عَلَيْهِ أَحَدٌ بِالْحَقِّ، فَالْمَغَالِبَةُ الْجَائِزَةُ مَحْلٌ بِالْعَوْضِ إِذَا كَانَتْ مِمَّا يَنْفَعُ فِي الدِّينِ“^(٢).

وهذه المسألة، أعني أخذ الأجر والجعل في المسابقة كالمصارعة ونحوها، فيها خلاف بين الفقهاء قديماً وحديثاً، فذهب جمهور الفقهاء إلى عدم جواز المصارعة إذا كان يبذل العوض من أحد المتصارعين، واستدلوا بحديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعاً: ”لَا سَبْقَ إِلَّا فِي حُفٍّ، أَوْ حَافِرٍ، أَوْ نَصْلٍ“^(٣). فإن منطوق الحديث حصر السبق -وهو الجعل- في هذه الأمور المذكورة فقط، ولا تدخل فيها المصارعة، وكذا أن هذه المذكورات هي من وسائل الحرب والجهاد، فأبيحت من أجله، والمصارعة ليست منها^(٤).

وذهب بعض الحنفية^(٥)، والشافعية^(٦)، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية^(٧)، وتلميذه ابن

(١) انظر: الفروسية (ص: ٢٠٦).

(٢) انظر: الفروع وتصحيح الفروع (١٩٠/٧).

(٣) أخرجه من حديث أبي هريرة، أبو داود في الجهاد، باب في السبق (٢٥٧٤)، والترمذي في الجهاد، باب ما جاء في الرهان والسبق (١٧٠٠)، والنسائي في الخيل، باب في السبق، وابن ماجه في الجهاد، باب السبق والرهان (٢٨٧٨)، والطيلوسي في مسنده (٢٤٩٦)، والإمام أحمد في المسند (٧٤٨٢)، وابن أبي شيبة في المصنف (٣٣٥٦٢)، وابن حبان في صحيحه (٤٦٩٠)، والبيهقي في الكبرى (١٩٧٤)، والطبراني في الأوسط (٢١٦٨)، وفي الصغير (٥٠)، والبغوي في شرح السنة (٢٦٥٣)، وغيرهم. وهو حديث صحيح، حسنه الترمذي، وصححه ابن حبان، وابن الملقن، وابن حجر، والسيوطي، والألباني، وغيرهم، انظر: البدر المنير (٤١٨/٩)، وتلخيص الحبير (٣٩٥/٤)، والجامع الصغير (٩٨٨٨)، وإرواء الغليل (٣٣٣/٥).

(٤) انظر: المغني (٤٦٧/٩)، ومغني المحتاج (١٦٦/٦)، ومجموع فتاوى ابن تيمية (٦١/٤)، والموسوعة الكويتية (٧٩/١٥)، (١٢٥/٢٤).

(٥) انظر: حاشية ابن عابدين (٤٠٢/٦)، وروضة الطالبين (٥٤٢/٧)، والمجموع (١٢٨/١٥).

(٦) انظر: حاشية ابن عابدين (٤٠٢/٦)، وروضة الطالبين (٥٤٢/٧)، والمجموع (١٢٨/١٥).

(٧) انظر: مجموعة فتاوى ابن تيمية (٢٢٧/٢٣).

القيم^(١)، إلى جواز المسابقة ببذل العوض من أحد المتصارعين، أو من طرف ثالث، واستدلوا بحديث زُكَّانة، وهو صريح في جواز الجُّعل، ولأن في ذلك تشجيعاً وتدريباً على الجهاد في سبيل الله، وأن حديث أبي هريرة في حصر العوض فيه لا يمنع جوازه في غيره، لأن تلك الأمور الثلاثة كانت أهم وسائل الجهاد في ذلك الوقت، فلا يمنع دخول غيره من الوسائل، وأن حديث زُكَّانة صريح في جوازه، وإلى هذا ذهب العلامة ابن القيم رحمه الله قال: ”فَإِنْ النَّبِيُّ ﷺ قَدْ صَارَعَ وَرَاهَنَ عَلَى الصَّرَاعِ، وَكَانَ ذَلِكَ مِنَ الْجَانِبَيْنِ“ إلى أن قال: ”وَإِذَا ثَبِتَ هَذَا فَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى الْمُرَاهَنَةِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ بِلَا مُحْلَلٍ وَهُوَ نَظِيرُ مُرَاهَنَةِ الصَّدِيقِ، فَإِنْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مُرَاهَنَةٌ عَلَى مَا فِيهِ ظُهُورُ الدِّينِ“^(٢).

والمسابقة على ضربين: مسابقة بعوض وهو الجعل أو الجائزة، ومسابقة بغير عوض. فإن كانت المسابقة بغير جعل فتجوز من غير تقييد بشيء معين، فهذا جائز بلا خلاف، لحديث سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ، رضي الله عنه، قَالَ مَرَّ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى نَقَرٍ مِنْ أَسْلَمَ يَنْتَضِلُونَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: ازْمُوا بَنِي إِسْمَاعِيلَ فَإِنَّ أَبَاكُمْ كَانَ رَامِيًا....“^(٣). ولحديث ابن عمر: ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سَابَقَ بَيْنَ الْخَيْلِ الَّتِي لَمْ تُضَمَّرْ وَكَانَ أَمْدُهَا مِنْ النَّتِيَةِ إِلَى مَسْجِدِ بَنِي زُرَيْقٍ...“^(٤) وغير ذلك من النصوص.

(١) انظر: الفروسية (ص: ١٩٩).

(٢) انظر: الفروسية (ص: ١٩٩)، و(ص: ٢٠٣).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه من حديث ابن عمر، البخاري، الجهاد، باب السبق بين الخيل (٢٨٦٩)، ومسلم، في الإمارة، باب المسابقة بين الخيل وتضميرها (١٨٧٠)، وأبوداود، في الجهاد، باب السبق (٢٥٧٥)، والترمذي في الجهاد، باب ما جاء في الرهن والسبق (١٦٩٩)، والنسائي السنن في الخيل، باب غاية السبق للتي لم تضم (٣٥٨٣)، وفي الكبرى (٤٤٠٨)، وابن ماجه في الجهاد، باب السبق (٢٨٧٧)، والإمام أحمد في المسند (٤٤٨٧)، والحميد في مسنده أيضاً (٧٠١)، وابن أبي شيبه في المصنف (١٣٦٦٧)، وابن حبان في صحيحه (٤٦٨٦)، وسعيد بن منصور في السنن (٢٩٥٦)، والدارمي في السنن (٢٤٧٣)، والبخاري في مسنده (٥٤٣٨)، والطحاوي في مشكل الآثار (١٩٠٠)، وابن حبان في صحيحه (٤٦٨٦)، وأبو يعلى في المسند (٥٨٣٩)، وأبو عوانة في المستخرج (٧٢٤٦)، والدارقطني في السنن (٤٨١٧١)، والبيهقي في الكبرى (١٩٧٥٢)، وفي الصغير (٣١٤٢)، وفي معرفة السنن والآثار (١٩٤٤٥)، والطحاوي في مشكل الآثار (١٩٠٠)، والطبراني في الكبير (١٣٤٥٩)، وفي الأوسط (٨٩٦٩)، والبغوي في شرح السنة (٢٦٥٠)، وغيرهم.

وأما إن كانت بعوض، ففيها الخلاف الذي سبق.

المبحث الثالث: من فوائد هذا الحديث، ما وهبه الله تعالى لنبيه ﷺ من القوة والشجاعة، حيث استطاع بقوته وشجاعته مصارعة ومقاومة وهزيمة أكبر مصارع عرفته العرب في زمانه، وهذا فيه قوة شجاعته، كيف ذلك، وهو ﷺ أشجع البشر، فعن أنس رضي الله عنه، قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ أَحْسَنَ النَّاسِ وَأَشَجَعَ النَّاسِ وَأَجْوَدَ النَّاسِ، وَلَقَدْ فَزَعَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ، فَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ سَبَقَهُمْ عَلَى فَرَسٍ، وَقَالَ وَجَدْنَاهُ بَحْرًا^(١).
فهكذا شجاعة القائد هي أصل أصيل في الانتصار على العدو، وإنزال الهزائم بهم، فكانت هذه سمة ظاهرة في شخصية الرسول ﷺ قال السُّبُكِيُّ: ”وقد كان ﷺ أوتي قوة أربعين رجلاً، صارع ركانة فصرة النبي ﷺ ثلاث مرات في وقت واحد، وكان ركانة من أشد الناس قوة“^(٢).

وقال القُرطبي: ”وفي هذا الحديث ما يدلُّ على أن النبي ﷺ كان قد جمع له من جودة ركوب الخيل، والشجاعة، والشهامة، والانتهاض الغائي في الحروب، والفروسية وأهوالها، ما لم يكن عند أحد من الناس، ولذلك قال أصحابه عنه: إنه كان أشجع الناس، وأجراً الناس في حال البأس، ولذلك قالوا: إن الشجاع منهم كان الذي يلوذ بجنابه إذا التحمت الحروب...“^(٣).

وقال النووي: ”شجاعته ﷺ من شدة عجلته في الخروج إلى العدو قبل الناس كلهم،

(١) أخرجه البخاري في الجهاد، باب الشجاعة في الحرب والجبن (٢٨٢٠)، وفي الأدب المفرد (٣٠٣)، ومسلم في الفضائل، باب شجاعة النبي وتقدمه للحرب (٦١٤٦)، وأبوداود في السنن، في الأدب، باب، رقم (٨٧)، (٤٩٨٨)، والترمذي في الجهاد، باب ما جاء في الخروج عند الفزع (١٦٨٧)، والنسائي في الكبرى (٨٧٧٨)، وفي عمل اليوم والليلة (١٠٦٥)، وابن ماجه في الجهاد، باب الخروج في التَّفِير (٢٧٧٢)، والإمام أحمد في المسند (١٢٤٩٤)، والحميدي في مسنده (٢١٣٧)، وعبدُ بن مُحمَّد في المنتخب من مسنده (١٣٤١)، وابن حبان في صحيحه (٦٣٦٩)، وأبو عوانة في صحيحه أيضاً (١٠٢٠٤)، والخلال في السنة (٢٣٢)، والبيهقي في الكبرى (١٨٥٦٠)، وفي شُعب الإيمان (١٣٥٧)، وفي دلائل النبوة (٣١٣/١)، وأبو الشيخ الأصبهاني في أخلاق النبي (١١٠)، والبغوي في شرح السنة (٣٦٨٨)، وغيرهم.

(٢) انظر: السيف المسلول على من سب الرسول (ص: ٤٧٣).

(٣) انظر: المفهم (١٠٠/٦).

بحيث كشف الحال ورجع قبل وصول الناس“ (١).

وقال العلامة أبو شُهبة: ”وأما الشَّجاعة والنَّجدة، والقوة والثبات في وجه الموت، فقد كان ﷺ منها بالمكان الذي لا يجهل، والمنزلة التي لا تدفع، وقد بلغ من قوته أنه صار ككانة بن يزيد فصرعه، وما صرعه أحد قط، فكان هذا سبب إسلامه...“ (٢).

وقال ابن القيم، رحمه الله: ”وَلَمَّا كَانَتْ الشَّجَاعَةُ حُلْفًا كَرِيمًا مِنْ أَخْلَاقِ النَّفْسِ تَرْتَّبَ عَلَيْهَا أَرْبَعَةُ أُمُورٍ وَهِيَ مَظْهَرُهَا وَثَمَرُهَا الْإِقْدَامُ فِي مَوْضِعِ الْإِقْدَامِ، وَالْإِحْجَامُ فِي مَوْضِعِ الْإِحْجَامِ، وَالثَّبَاتُ فِي مَوْضِعِ الثَّبَاتِ، وَالزَّوَالُ فِي مَوْضِعِ الزَّوَالِ... وَإِذَا اجْتَمَعَ فِي الرَّجُلِ الرَّأْيُ وَالشَّجَاعَةُ، فَهُوَ الَّذِي يَصْلَحُ لَتَدْبِيرِ الْجِيُوشِ، وَسِيَاسَةِ أَمْرِ الْحَرْبِ“ (٣).

ومن شجاعته -عليه الصلاة والسلام- أنه لما فرَّ مَنْ فرَّ من المسلمين يوم حُنين، فثبت في الميدان، فقابل السِّهَامَ بصدرة، فالبَراءُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ سَأَلَهُ رَجُلٌ مِنْ قَيْسٍ: ”أَفَرَزْتُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ حُنَيْنٍ؟

فَقَالَ: لَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَفِرَّ، كَانَتْ هَوَازِنْ رُمَاةٍ، وَإِنَّا لَمَّا حَمَلْنَا عَلَيْهِمْ انْكَشَفُوا، فَأَكْبَبْنَا عَلَى الْعَنَائِمِ فَاسْتَقْبَلْنَا بِالسِّهَامِ، وَلَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَعْغَتِهِ الْبَيْضَاءِ، وَإِنَّ أَبَا سُفْيَانَ بْنَ الْحَارِثِ آخِذٌ بِرِمَامِهَا، وَهُوَ يَقُولُ: أَنَا النَّبِيُّ لَا كَذِبَ، أَنَا النَّبِيُّ لَا كَذِبَ، أَنَا ابْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ“ (٤).

(١) انظر: شرح مسلم للنووي (٦٨/١٥).

(٢) انظر: السيرة النبوية (٦٤٢/٢).

(٣) انظر: الفروسية (ص: ٥٠٤).

(٤) أخرجه البخاري، في المغازي، باب قوله تعالى: «ويوم حُنين إذ أعجبتكم كثرتكم (٤٣١٧)، ومسلم في الجهاد والسير، باب غزوة حُنين (٤٧١٥)، والترمذي في سننه، في الجهاد، باب ما جاء في الثبات عند القتال (١٦٨٨)، والطيلاسي في مسنده (٧٤٢)، والإمام أحمد في المسند (١٨٤٦٨)، وفي فضائل الصحابة (١٨٢٠)، وابن أبي شيبه في المصنف (٢٦٠٧٠)، وفي الآداب (٤١٧)، وابن أبي عاصم في الجهاد (٢٥٤)، والنسائي في الكبرى (٨٥٧٥)، وفي عمل اليوم والليلة (٦٠٥)، وابن حبان في صحيحه (٤٧٧٠)، وسعيد بن منصور في سننه (٢٨٣٩)، والبيهقي في الكبرى (١٣٢٩٤)، وفي دلائل النبوة (١٧٧/١)، وأبو يعلى في مسنده (١٧٢٧)، وابن السني في عمل اليوم والليلة (٤١٤)، وابن الجارود في المنتقى (١٠٦٦)، والطحاوي في مشكل الآثار (٣٣٢٢)، وفي معاني الآثار (٥٣٢٣)، وأبو عوانة في المستخرج (٦٧٥٨)، والرويان في مسنده (٢٧٩)، والبغوي في شرح السنة (٢٧٠٦)، وغيرهم.

فَعَنِ الْبَرَاءِ أَيْضًا، قَالَ: إِنَّ هَذَا الْحَيَّ مِنْ هَوَازِنَ، وَهُمْ قَوْمٌ رُمَاةٌ فَرَمَوْهُمْ بِرِشْقٍ مِنْ تَبَلٍ كَأَتَهِهَا رَجُلٌ مِنْ جَرَادٍ فَأَنكَشَفُوا، فَأَقْبَلَ الْقَوْمُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ، وَأَبُو سُفْيَانَ بْنُ الْحَارِثِ يَقُودُ بِهِ بَعْلَتَهُ، فَتَزَلَّ وَدَعَا وَاسْتَنْصَرَ، وَهُوَ يَقُولُ: "أَنَا النَّبِيُّ لَا كَذِبَ، أَنَا ابْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، اللَّهُمَّ تَزَلْ نَصْرَكَ". وَقَالَ الْبَرَاءُ: كُنَّا وَاللَّهِ إِذَا أَحْمَرَ الْبَأْسُ نَتَّقِي بِهِ، وَإِنَّ الشُّجَاعَ مِنَّا لِلَّذِي يُحَازِي بِهِ"^(١).

فَعَنْ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: "كُنَّا إِذَا أَحْمَرَ الْبَأْسُ، وَلَقِيَ الْقَوْمُ الْقَوْمَ، اتَّقَيْنَا بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَمَا يَكُونُ مِنَّا أَحَدٌ أَدْنَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْهُ"^(٢).

المبحث الرابع: فمن فوائد هذا الحديث، اهتمام النبي ﷺ بالدعوة إلى الله تعالى، وتقديمها لكل الناس، غنيهم وفقيرهم، عالمهم وجاهلهم، والحرص على هدايتهم، ومعرفة السمات الاجتماعية والثقافية والنفسية للمدعوين، وخاصة هؤلاء المشاهير في المجتمع لأن في إسلامهم واستجابتهم، تشجيع لغيرهم من العامة، فهذا رسول الله ﷺ يحرص على إسلام العظماء في زمنه، هرقل ملك الروم، وكسرى ملك الفرس، والمقوقس عظيم القبط بمصر، والنجاشي ملك الحبشة وغيرهم، بل كتب إلى ملوك الأرض في زمانه، فعن أنس بن مالك، رضي الله عنهما، قال: أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ كَتَبَ إِلَى كِسْرَى وَإِلَى قَيْصَرَ، وَإِلَى النَّجَاشِيِّ وَإِلَى كُلِّ جَبَّارٍ يَدْعُوهُمْ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى..."^(٣).

(١) أخرجه مسلم، في الجهاد والسير، باب غزوة حنين (٤٧١٦)، وابن أبي شيبة في المصنف (٣٢٦١٥)، وابن أبي عاصم في الجهاد (٢٥٠)، وأبو عوانة في مستخرجه (٦٧٦٢)، والبيهقي في دلائل النبوة (١٣٥/٥)، وأبو الشيخ في أخلاق النبي (١٠٦)، والبغوي في شرح السنة (٣٦٩٧)، وغيرهم.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند (١٣٤٧)، النسائي في الكبرى (٨٥٨٥)، وأبو يعلى في مسنده (٣٠٢)، وابن الجعد في مسنده (٢٥٦١)، والبخاري في مسنده (٧٢٢)، والحاثر بن أبي أسامة في مسنده، كما في بغية الباحث (٩٣٨)، وأبو الشيخ في أخلاق النبي (١٠٤)، والبغوي في شرح السنة (٣٦٩٨)، وغيرهم.

وهو حديث صحيح، صححه أحمد شاكر، والأرنؤوط. انظر التعليق على المسند، للشيخ شاكر (١٥٦/٢)، والشيخ شعيب (٣٠٧/٢).

(٣) أخرجه مسلم في الجهاد، باب كتب النبي صلى الله عليه وسلم إلى ملوك الكفار يدعوهم إلى الله (٤٧٠٩)، والترمذي في الشمائل المحمدية (٩٢)، والنسائي في الكبرى (٨٧٩٦)، والإمام أحمد في المسند (١٢٣٥٥)، وابن حبان في صحيحه (٦٥٥٤)، والبخاري في مسنده (٧٢٣٩)، وأبو يعلى في مسنده (٢٩٥٤)، وأبو عوانة في مستخرجه (٦٧٤٠)، والبيهقي في الكبرى (١٨٢٣١)، والبغوي في شرح السنة (٣١٣٢)، وغيرهم.



المبحث الخامس: دل الحديث أيضاً على أن مقصد النبي ﷺ لم يكن كسب المال، وأخذ مال رُكَّانة -رضي الله عنه- بل كان مقصوده إسلامه وهدايته، وقد تم مقصوده، لذا رد عليه غنمه، فقال له: "مَا كُنَّا لِنَجْمَعَ عَلَيْكَ أَنْ نَصْرَعَكَ، وَنَعَرِّمَكَ، حُذْ غَنَمَكَ"، فإن المقصود الأسمى من الدعوة هداية الناس، لا أخذ الأجر والأموال، فقال الله لنبيه: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٥٧].

وهذا شُعيب -عليه الصلاة والسلام- يَقُولُ لِقَوْمِهِ ﴿قَالَ يَقُومُ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْنَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقْنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: ٨٨]؛ لذا حرمت الصدقة على جميع الأنبياء، وكذا إرث ما تركوه، فقال ﷺ: "لَا نُورَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةً، إِنَّمَا يَأْكُلُ آلُ مُحَمَّدٍ مِّنْ هَذَا الْمَالِ..."^(١)، وحتى لا يظن ظانٍ أنهم جاؤوا لجمع المال، وتركها لوراثتهم من بعدهم، والله أعلم.

المبحث السادس: دل الحديث أيضاً على ما وهبه الله لنبيه من القوة الجسمانية، كما وهبه القوة الروحية، وقد نال رسول الله ﷺ أوفر الحظ من القوة، في روحه وجسده، فمما يدل على ذلك، سيره على الأقدام من مكة إلى الطائف، مع وعورة الطريق في ذلك الزمن من جبال وهضاب، فرغم ذلك كله، فقد تسلق تلك الجبال الشاهقة، مما يدل على قوته عليه الصلاة والسلام.

وفي غزوة الأحزاب، أمر النبي ﷺ بحفر الخندق حول المدينة، بإشارة من سلمان الفارسي رضي الله عنه، وبدأ الصحابة الكرام بحفر الخندق، وعرضت صخرة عظيمة، لم يستطيعوا

(١) أخرجه من حديث عائشة، البخاري في الفرائض، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «ما تركناه صدقة»، (٦٧٣٠)، ومسلم في الجهاد، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا نورث، ما تركناه فهو صدقة»، (١٧٥٨)، وأبوداود في السنن، باب في صفايا رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأموال (٢٩٦٨)، والإمام مالك في الموطأ (٢٧)، والإمام أحمد في المسند (٢٥١٢٥)، وفي فضائل الصحابة (٥٣١)، وعبد الرزاق في المصنف (٩٧٧٣)، وإسحاق بن راهويه في مسنده (٨٦٨)، والنسائي في الكبرى (٤٤٢٧)، وابن الجارود في المنتقى (١٠٩٨)، وابن حبان في صحيحه (٦٦١١)، والطحاوي في مشكل الآثار (١٤٣)، وابن خزيمة في صحيحه (٢٣٥٣)، وأبو عوانة في مستخرجه (٦٦٧٦)، والبيهقي في الكبرى (١٢٧٣٢)، والطبراني في الأوسط (٣٧١٧)، والبغوي في شرح السنة (٢٧٤١)، وغيرهم، وصح الحديث من جماعة، من الصحابة، منهم أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، والزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، وأبي هريرة، وحذيفة بن اليمان، وسعد بن الوقاص، وجماعة.

إزالتها، وأخبروا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بذلك، وأزالها وحده ﷺ فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: إِنَّا يَوْمَ الْحَنْدَقِ نَحْفُرُ، فَعَرَضْتُ كُدْيَةً شَدِيدَةً، فَجَآؤُوا النَّبِيَّ ﷺ فَقَالُوا: هَذِهِ كُدْيَةٌ عَرَضَتْ فِي الْحَنْدَقِ، فَقَالَ: أَنَا نَازِلٌ ثُمَّ قَامَ وَبَطْنُهُ مَعْصُوبٌ بِحَجَرٍ ... فَأَخَذَ النَّبِيُّ ﷺ الْمِعْوَلَ فَضَرَبَ فَعَادَ كَثِيرًا أَهْيَلًا أَوْ أَهْيَمَ ...“ (١).

المبحث السابع: ودل الحديث أيضًا على حرمة النظر إلى عورة الرجل المغلظة، فلا شك أنه عليه الصلاة والسلام نظر إلى رُكَّانة، وكان رُكَّانة ينظر إليه أيضًا، لكنهما كانا مستورين العورة، وفي الحديث: ”عَطَّ فَحَذَّكَ، فَإِنَّ الْفَخْدَ عَوْرَةٌ“ (٢).

وفي حديث أبي سعيد الخدري مرفوعاً: ”لَا يَنْظُرُ الرَّجُلُ إِلَى عَوْرَةِ الرَّجُلِ، وَلَا تَنْظُرُ الْمَرْأَةُ إِلَى عَوْرَةِ الْمَرْأَةِ، وَلَا يُفْضِي الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ، وَلَا تُفْضِي الْمَرْأَةُ إِلَى الْمَرْأَةِ فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ“ (٣)، قال الشيخ ابن باز رحمه الله: ”أما المصارعة الحرة التي ليس فيها خطر، ولا أذى ولا كشف للعورات، فلا حرج فيها لحديث مصارعة النبي ﷺ ليزيد بن

(١) أخرجه البخاري، في المغازي، باب غزوة الخندق، وهي الأحزاب (٤١٠١)، وابن أبي شيبة في المصنف (٣١٧٠٩)، والدارمي في سننه (٤٣)، والبيهقي في دلائل النبوة (٤١٦/٣)، والبغوي في شرح السنة (٣٧٩٣)، وغيرهم.

(٢) علقه البخاري في الصلاة، باب ما يذكر في الفخذ (٨٣/١)، وأخرجه أبو داود في السنن، في الحمام، باب النهي عن التعري (٤٠١٤)، والترمذي في الأدب، باب ما جاء أن الفخذ عورة (٢٧٩٥)، والإمام مالك في الموطأ (١٢٠/١)، والإمام أحمد في المسند (١٥٩٢٦)، والحيمدي في مسنده أيضاً (٨٨٠)، وابن أبي شيبة في المصنف (٢٦٦٩٢)، والطحاوي في مشكل الآثار (١٧٠٣)، وفي معاني الآثار (٢٧٢٨)، والحاكم في المستدرک (٧٣٦٠)، وابن حبان في صحيحه (١٧١٠)، والدارقطني في سننه (٨٧٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣٢٢٨)، وفي معرفة السنن والآثار (٤٠٩٦)، والطبراني في الكبير (٢١٣٨)، والخراطي في مكارم الأخلاق (٤٦٠)، وإسناده صحيح، وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وحسنه الترمذي، وله شاهد من حديث ابن عباس، وغيره، وانظر: البدر المنير (١٤٦/٤)، والجامع الصغير (٢٠٨٣)، والإرواء (٢٦٩).

(٣) أخرجه مسلم، في الحيض، باب تحريم النظر إلى العورات (٣٣٨)، وأبو داود في الحمام، باب ما جاء في التعري (٤٠١٨)، والترمذي، في الأدب، باب مباشرة الرجال الرجال.. (٢٧٩٣)، والإمام أحمد في المسند (١١٦٠١)، وابن أبي شيبة في المصنف (١١٣٦)، والحاكم في المستدرک (٥٦٠)، وابن خزيمة في صحيحه (٧٢)، وابن حبان أيضاً في الصحيح (٥٥٧٤)، والنسائي في الكبرى (٩١٨٥)، والطحاوي في مشكل الآثار (٣٢٥٧)، وأبو عوانة في المستخرج (٨٠٧)، وأبو يعلى الموصلي (١١٣٦)، والخراطي في مساوئ الأخلاق (٧٧٢)، والبيهقي في الكبرى (١٣٥٦٤)، وفي شعب الإيمان (٥٠٧٣)، وفي الآداب (٥٧٧)، والطبراني في الكبير (٥٤٣٨)، وفي الأوسط (٣٦٨٠)، والبغوي في شرح السنة (٢٢٥٠)، وغيرهم.

ركانة، فصرعه عليه الصلاة والسلام^(١).

المبحث الثامن: وفي الحديث دليل على جواز النظر إلى المتصارعين، إذا كانوا من غير كشف العورات، فقد نظر الرسول ﷺ إلى مصارعة سمرة بن جندب والغلام الأنصاري، وأما ما يُسمى اليوم بالمصارعات الحرة، والتي يشاهدها بعض الناس من الرجال والنساء، فلا يشك عاقل أنه لا يجوز، لما فيها من كشف العورات، بل في بعضها كشف للعورة المغلظة، مع مخالفات ومنكرات أخرى، من العدوان والانتقامية، وإيقاع الأذى بخصمه، والتغلب عليه، بالضرب والانتقام، وإضاعة للوقت، فيما لا فائدة منه، وغير ذلك.

أما إذا خلا ذلك من المخالفات السابقة، ووجد من يتصارعون مع الالتزام بالضوابط الشرعية، وكان المقصد منه تقوية الأجسام، والترويح عن النفوس، فلا بأس به، قال الشيخ ابن باز رحمه الله: "أما المصارعة الحرة التي ليس فيها خطر ولا أذى ولا كشف للعورات فلا حرج فيها؛ لحديث مصارعة النبي ﷺ ليزيد بن ركانة فصرعه عليه الصلاة والسلام، ولأن الأصل في مثل هذا الإباحة إلا ما حرمه الشرع المظهر.."^(٢).

وقال الشيخ ابن باز أيضاً: "أما إذا كان فيه بدو عورات فلا يجوز للمتصارعين ولا للمشاهدين، إذا كان مع بدو الأفخاذ أو العورة الشديدة القبيحة فهذا محرم، والمقصود أن جنس المصارعة لا بأس بها على الطريقة التي ليس فيها خطر، فقد صارع النبي ﷺ يزيد بن ركانة فصرعه، وهذا الأمر معروف عند العرب، وفيها تمرن على القوة، لكن بشرط أن يكون ذلك على طريقة سليمة، ليس فيها تعرض لأسباب الهلاك، ولا يكون فيها كشف للعورات، ومشاهدتها لا تجوز إذا كان فيها كشف للعورات كالفخذ أو السوءة العظمى، فلا يجوز ذلك"^(٣).

المبحث التاسع: كما دل الحديث أيضاً على أنه المقصود من المصارعة عدم إيقاع الضرر على الخصم المصارع، فإن النبي -عليه الصلاة والسلام- مع تمكنه من خصمه ركانة

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن باز (٤/ ٤١١).

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن باز (٤/ ٤١١).

(٣) انظر: دروس للشيخ ابن باز (ص: ٢٠).

-رضي الله عنه- وأنه جثى على صدره كما في حديث (أبي أُمَامَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، إلا أنه عليه الصلاة والسلام لم يتعد عليه بالضرب والانتقام، كما هو الغالب بين المتصارعين اليوم، من التعدي على الخصم، وضربه بدون رحمة، حتى في أماكن ممنوعة شرعاً، كالضرب في الوجه، وفي الحديث: **”إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ“**^(١).

قال الصاوي: **”إن كان مجرد اللهو واللعب كما يفعله أهل الفسوق لم تجز، ولا سيما إن حصل بلعهم الإيذاء بضرب وغيره“**^(٢).

وقال الشيخ ابن باز رحمه الله: **”أما المصارعة الحرة التي ليس فيها خطر ولا أذى ولا كشف للعورات فلا حرج فيها، لحديث مصارعة النبي ﷺ ليزيد بن ركانة فصرعه عليه الصلاة والسلام“**^(٣).

وفي قرار المجمع الفقهي الإسلامي: **”يرى مجلس المجمع بالإجماع أن الملائكة المذكورة التي أصبحت تمارس فعلاً في حلبات الرياضة والمسابقة في بلادنا اليوم هي ممارسة محرمة في الشريعة الإسلامية؛ لأنها تقوم على أساس استباحة إيذاء كل من المتغالبين للآخر إيذاء بالغاً في جسمه قد يصل به إلى العمى أو التلف الحاد أو المزمّن في المخ أو إلى الكسور البليغة أو إلى الموت، دون مسؤولية على الضارب، مع فرح الجمهور المؤيد للمنتصر، والابتهاج بما حصل للآخر من الأذى، وهو عمل محرم مرفوض كلياً وجزئياً في حكم الإسلام لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]، وقوله تعالى: ﴿**

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة البخاري في العتق، باب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه (٢٥٥٩)، ومسلم، في البر والصلة، باب النهي عن ضرب الوجه (٢٦١٢)، الطيالسي في مسنده (٢٦٨١)، وإسحاق بن راهويه في المسند (١٣١)، والإمام أحمد أيضاً في مسنده (٨١٢٥)، وعبد الرزاق في مصنفه (١٧٩٥٢)، والحميدي أيضاً في مسنده (١١٥٤)، وابن حبان في صحيحه (٥٦٠٤)، وأبو يعلى الموصلي (٦٣١١)، وابن أبي عاصم في السنة (٥١٦)، وابن خزيمة في التوحيد (٦)، وأبو عوانة في مستخرجه (١٥٢٨)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٦٣٧)، والخراطي في مساوئ الأخلاق (٦٩٥)، وابن الأعرابي في معجمه (١٣١٤)، والطبراني في الأوسط (٢٩٧٣)، وفي مسند الشاميين (١٨١٠)، وابن بطة في الإبانة (١٨٩)، واللاكائي في أصول اعتقاد أهل السنة (٧١٤)، والبغوي في شرح السنة (٢٥٧٣)، وغيره.

(٢) حاشية الصاوي على الشرح الصغير (٣٧٣/١).

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن باز (٤/٤١٣).

وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ﴿[النساء: ٢٩]، وقوله ﷺ: "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ" (١)(٢).

وفي قرار مجلس الجمع الفقهي أيضاً: "وأما المصارعة الحرة التي يستباح فيها كل من المتصارعين إيذاء الآخر والإضرار به، فإن المجلس يرى فيها عملاً مشابهاً تمام المشابهة للملاكمة المذكورة وإن اختلفت الصورة؛ لأن جميع المحاذير الشرعية التي أشير إليها في الملاكمة موجودة في المصارعة الحرة التي تجرى على طريقة المبارزة، وتأخذ حكمها في التحريم.

وأما الأنواع الأخرى من المصارعة التي تمارس لمحض الرياضة البدنية ولا يستباح فيها الإيذاء فإنها جائزة شرعاً، ولا يرى المجلس مانعاً منها" (٣).

المبحث العاشر: كما دل الحديث على أن المصارعة، إذا كانت لغاية غير مقصودة، فلا تجوز، كأن تكون لمجرد اللهو واللعب والمفاخرة، كما يفعله الفساق، قال أحمد الصاوي المالكي: "فإن لم يصح بأن كان لمجرد اللهو واللعب كما يفعله أهل الفسوق لم تجز" (٤).

وقال ابن القيم: "فأما إذا كان لعباً محضاً ولا مكسب فيه فإن النفس لا تؤثره على مصالح دنياها ودينها، ولا تؤثره عليها إلا النفوس التي خلقت للبطالة" (٥).

قال أيضاً: "المغالبات ثلاثة أقسام قد تقدم أن المغالبات ثلاثة أقسام: قسم محبوب

(١) أخرجه من حديث عبادة بن الصامت، ابن ماجه، في الأحكام، باب من بنى في حق ما يضر بجاره (٢٣٤١)، وأحمد في المسند (٢٨٦٥)، والبيهقي في الكبرى (١١٨٧٧)، وله شاهد من حديث ابن عباس، وابن ماجه في سننه، (٢٣٤٠)، والإمام أحمد في المسند (٢٨٦٥)، والدارقطني في سننه (٤٥٩٦)، وأبو يعلى الموصلي (٢٥٢٠)، والطبراني في الكبير (١١٥٧)، وفي الأوسط (٣٧٧٧)، ومن حديث ثعلبة بن أبي مالك، أخرجه ابن أبي عاصم في الأحاد والمثنائي (٢٢٠٠)، والطبراني في الكبير (١٣٨٧)، ومن حديث عائشة، أخرجه الدارقطني في السنن (٤٥٣٩)، والطبراني في الأوسط (١٠٣٣)، ومن حديث أبي سعيد الخدري، أخرجه الحاكم في المستدرك (٢٣٤٥)، والدارقطني في السنن (٣٠٧٩)، والبيهقي في الكبرى (١١٣٨٤)، وأبو بكر الدينوري المالكي في المجالسة (٣١٦٠)، وفي أسانيدنا مقال، لكن مجموعها صحيحة، انظر: نصب الرأية (٣٨٤/٤)، والبدر المنير (٨٣/٧)، والدرية (٢٨٢/٢)، وإرواء الغليل (٤٠٨/٣)، والسلسلة الصحيحة (٢٥٠).

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن باز (٤/٤١٢).

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن باز (٤/٤١٣).

(٤) حاشية الصاوي على الشرح الصغير (١/٣٧٣).

(٥) انظر: الفروسية (ص: ١٧٢).

مرضٍ لله وَرَسُولَهُ مَعِينٍ عَلَى تَحْصِيلِ مَحَابِهِ كَالسِّبَاقِ بِالْحَيْلِ وَالْإِبِلِ وَالرَّمْيِ بِالنَّشَابِ، وَقَسَمَ مَبْغُوضَ مَسْخُوطِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ مُوَصَّلَ إِلَى مَا يَكْرَهُهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ كَسَائِرِ الْمَغَالِبَاتِ الَّتِي تَوَقَّعُ الْعِدَاوَةَ وَالْبُغْضَاءَ وَتَصَدُّ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ كَالنَّارِ وَالشَّطْرَنْجِ وَمَا أَشْبَهَهُمَا، وَقَسَمَ لَيْسَ بِمَحْبُوبِ اللَّهِ وَلَا مَسْخُوطَ لَهُ بَلْ هُوَ مُبَاحٌ لِعَدَمِ الْمَضَرَّةِ الرَّاحِجَةِ كَالسِّبَاقِ عَلَى الْأَقْدَامِ وَالسِّبَاحَةِ وَشَيْلِ الْأَخْجَارِ وَالصَّرَاحِ وَنَحْوِ ذَلِكَ“ (١).

المبحث الحادي عشر: في الحديث دليل أيضاً على كمال معجزاته ﷺ والتي تدل على صدق نبوته وتأيد الله له، فهذا رُكَّانَةٌ معروف بأنه أقوى من عرفته العرب، من شدة بأسه وقوته، وعرف ذلك هو من نفسه، وكان على ثقة تامة بأن أحداً من الناس لا يستطيع مغالبتها، وقال في حديث ابن عباس: ”يَا مُحَمَّدُ، مَا وَضَعَ ظَهْرِي إِلَى الْأَرْضِ أَحَدٌ قَبْلَكَ“. وفي حديث أبي أمامة: ”وَمَا وَضَعَ جَنْبِي أَحَدٌ قَبْلَكَ“، وفي مُرْسَلِ إِسْحَاقَ بْنِ يَسَارٍ: ”يَا مُحَمَّدُ، وَاللَّهِ إِنَّ هَذَا لِلْعَجْبِ! أَتَضَرَّعُنِي؟“.

ورغم هذا كله فعالبه الرسول ﷺ وانتصر عليه، وهذا كله يدل على تمام معجزاته الباهرة التي أيدته الله بها، فلذا أورد حديث رُكَّانَةَ هذا بعض العلماء في معجزاته، كما فعل البيهقي وأبو نعيم الأصبهاني، وغيرهما.

قال البيهقي: ”بَابُ مَا جَاءَ فِي اسْتِنْصَارِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِأَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى رُكَّانَةِ فِي الْمُصَارَعَةِ، وَنُصْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى إِيَّاهُ عَلَيْهِ، وَمَا رُويَ فِي تِلْكَ الْقِصَّةِ مِنْ آثَارِ النُّبُوَّةِ“ (٢). وقال الحافظ ابن كثير: ”وَهُوَ الَّذِي صَارَعَهُ النَّبِيُّ ﷺ -يعني رُكَّانَةَ- فَصْرَعَهُ، وَكَانَ هَذَا مِنْ أَشَدِّ الرِّجَالِ، وَكَانَ غَلَبَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَهُ مِنَ الْمُعْجَزَاتِ كَمَا قَدَّمْنَا فِي دَلَائِلِ النُّبُوَّةِ...“ (٣).

وقال المقريزي: ”وأيد الله من كان معه وأجاب دعاءه حتى صرع رُكَّانَةَ بن عبد يزيد، ولم يكن أحد يصصره لشدة“ (٤).

(١) انظر: الفروسية (ص: ٣٠١).

(٢) انظر: دلائل النبوة (٦/ ٢٥٠).

(٣) انظر: البداية والنهاية (٨/ ٢٣).

(٤) انظر: إمتاع الأسماع (٤/ ٣٩٨).

وقال الكتاني نقلاً عن الخفاجي، قال "قصته مشهورة وصرع النبي ﷺ إياه، من أعظم معجزاته، وكان ركانة أصرع أهل زمانه، وكان من شدته أنه يقف على جلد بعير لين جيد حين سلخه، فيجذبه من تحته عشرة، فيتمزق الجلد ولا يتزحزح هو عن مكانه" (١).

هذا ما تيسر من الفوائد هذا الحديث، والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الخاتمة وأهم النتائج

الحمد لله على نعمة الكمال والتَّمام، والصَّلَاة والسَّلَام على خير الأنام، وعلى آله وصحبه وسلَّم وبعد، فقد تبين لي بعد جمع الأحاديث الواردة في مُصارعة النبي ﷺ لركانة، رضي الله عنه الآتي:

- أن رُكانة كان في جاهليته، من أشدَّ مَنْ عُرف بالشجاعة والمصارعة في زمنه.
- وأنه عليه الصلاة والسلام، صارعه وأعانه الله عليه، وغلبه وأسلم بعد ذلك.
- وأنه من جُلِّ الأصحاب، وأسلم وحسن إسلامه، وله بعض الأحاديث عن رسول الله ﷺ وروى عنه البعض.
- وجاءت أحاديث في مُصارعة النبي ﷺ له، بعضها صحيحة، وبعضها حسنة، وبعضها ضعيفة، وبعضها ضعيفة جداً، خرجتها كما في الدراسة.
- وأنه صح في مصارعة النبي ﷺ له بعض الأحاديث، صحح بعضها جمع من أهل العلم، ذكروهم في الدراسة.
- وتبين من الدراسة أن الأحاديث التي وردت في مُصارعة النبي عليه الصَّلَاة والسَّلَام، لركانة -رضي الله عنه- بلغت حدَّ الشُّهرة والاستفاضة، وفيها من الفقه والدراية والفوائد الشيء الكثير، ذكرت بعضها في الدراسة، والله أعلم.

(١) انظر: التراتيب الإدارية (٩٦/٢).

فهرس المراجع

١. أخبار أصبهان، أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله، ط، الهند: الدار العلمية، ١٤٠٥هـ.
٢. أخبار مكة، الفاكهي، محمد بن إسحاق، تحقيق: بن دهيش، ط٢، بيروت: دار خضر، ١٤١٤هـ.
٣. الآداب، البيهقي، أحمد بن الحسين، تحقيق: عبد القادر عطا، ط١، بيروت: الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ.
٤. الإرشاد للخليلي، الخليل بن عبد الله، تحقيق: محمد سعيد، ط١، الرياض: الرشد، ١٤٠٩هـ.
٥. إرواء الغليل، الألباني، محمد ناصر الدين، ط٢، دمشق: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ.
٦. الأسماء والكنى، أبو أحمد الحاكم، محمد بن محمد، تحقيق: الدخيل، ط١، المدينة: الغرباء، ١٤١٤هـ.
٧. الاستيعاب، ابن عبد البر، يوسف النمري، تحقيق: عادل مرشد، ط١، دار الأعلام، ١٤٢٣هـ، (ب.م).
٨. أسد الغابة، ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد، ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٧هـ.
٩. الأسماء والصفات، البيهقي، أحمد بن الحسين، تحقيق: عماد حيدر، ط٢، بيروت: الكتاب العربي، ١٤١٥هـ.
١٠. الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر، أحمد بن علي، د.ط، دار الكتب العلمية، د.ت.
١١. إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، مغطاي بن قليج بن عبد الله البكجري، تحقيق: عادل محمد، وأسامة إبراهيم، ط١، القاهرة: مكتبة الفاروق، ١٤٢٢هـ.
١٢. أنيس الساري في تخريج الأحاديث التي ذكرها ابن حجر، نبيل البصارة، ط١، بيروت: مؤسسة الريان، ١٤٢٦هـ.

١٣. البداية والنهاية، ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تحقيق: عبد الله التركي، ط ١، مصر: دار هجر، ١٤١٩هـ.
١٤. البدر المنير، ابن الملقن، عمر بن علي، تحقيق: جمال السيد، ط ١، الرياض: دار العاصمة، ١٤١٤هـ.
١٥. بلوغ المرام، ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، تحقيق: الزهيري، ط ٧، الرياض: دارالفلق، ١٤٢٤هـ.
١٦. بيان الوهم والإيهام، ابن القطان، علي بن محمد، تحقيق: الحسين سعيد، ط ١، الرياض: دار طيبة، ١٤١٨هـ.
١٧. تاريخ ابن معين (رواية الدارمي) يحيى بن معين، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، د.ط، دمشق: دار المأمون للتراث، ١٤٠٠هـ.
١٨. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: بشار عواد، ط ١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٤هـ.
١٩. تاريخ الأنطاكي، يحيى بن سعيد الأنطاكي، تحقيق: عمر تدمري، د.ط، لبنان: جروس برس، ١٩٩٠م.
٢٠. تاريخ العرب قبل الإسلام، د.جواد علي، د.ط، العراق: مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٣٧هـ.
٢١. التاريخ الكبير، البخاري، محمد بن إسماعيل، د.ط، الهند: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، د.ت.
٢٢. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، تحقيق: بشار عواد، ط ١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ.
٢٣. تاريخ دمشق، ابن عساكر، أبو القاسم هبة الله علي بن الحسن، تحقيق: عمر بن غرامة العمروي، ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ.

٢٤. تذكرة الحفاظ، الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: المعلمي اليماني، د. ط، دار إحياء التراث العربي، د. ت.
٢٥. التراتيب الإدارية- نظام الحكومة النبوية، عبد الحي الكتاني، محمد عبد الحي بن عبد الكبير، د. ط، بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت.
٢٦. تقريب التهذيب، ابن حجر، أحمد بن علي، تحقيق: صغير شاغف، ط ١، الرياض: دارالعاصمة، ١٤١٦هـ.
٢٧. تلخيص الحبير، ابن حجر، أحمد بن علي، تحقيق: محمد الثاني بن عمر، ط ١، الرياض: مكتبة أضواء السلف، ١٤٢٨هـ.
٢٨. تهذيب التهذيب، ابن حجر، أحمد بن علي، ط ١، الهند: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٢٦هـ.
٢٩. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المزي، يوسف بن عبد الرحمن، تحقيق: بشار عواد، ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة ١٤١٣هـ.
٣٠. الثقات، ابن حبان، محمد بن حبان، ط ١، الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٤٠١هـ.
٣١. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تحقيق: محمود الطحان، ط ١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٣هـ.
٣٢. جامع معمر بن راشد، منشور كملحق بمصنف عبد الرزاق، معمر بن راشد، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط ٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ.
٣٣. الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد الرازي، ط ١، الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٢٧١هـ.
٣٤. جمل من أنساب الأشراف، البلاذري، أحمد بن يحيى، تحقيق: سهيل زكار، ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٤١٧هـ.
٣٥. حاشية ابن عابدين (رد المختار على الدر المختار)، ابن عابدين، محمد أمين، د. ط: دار إحياء التراث العربي، د. ت.



٣٦. حاشية الصاوي على الشرح الصغير، الصاوي، أحمد بن محمد الخلوئي، دار المعارف، ط ١، ١٩٨٦م.
٣٧. دلائل النبوة، البيهقي، أحمد بن الحسين، تحقيق: قلعجي، ط ١، بيروت: الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ.
٣٨. الروض الأنف، السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله، عناية: طه عبد الرؤوف، د. ط، مكتبة الكليات الأزهرية في مصر، ١٣٩١هـ.
٣٩. روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي، يحيى بن شرف، تحقيق: زهير الشاويش، ط ٣، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٢هـ.
٤٠. زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، تحقيق: الأرناؤوط، ط ٢٨، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ.
٤١. سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل، العصامي، عبد الملك بن حسين، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ.
٤٢. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد الربيعي، ط ١، الرياض: دار السلام، ١٤٢٠هـ.
٤٣. سنن أبي داود، أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: عزت الدعاس، ط ١، نشر وتوزيع محمد علي السيد، ١٣٨٩هـ.
٤٤. سنن الترمذي، محمد بن سورة، ط ١، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ١٤٢٠هـ.
٤٥. السنن الكبرى، البيهقي، أحمد بن الحسين، ط ١، الهند: دائرة المعارف العثمانية، ط ١، ١٣٥٦هـ.
٤٦. سؤالات الآجري لأبي داود السجستاني في "الجرح والتعديل"، أبو داود، سليمان بن الأشعث، ط ١، تحقيق: محمد علي قاسم، إحياء التراث الإسلامي، ١٤٠٣هـ.
٤٧. سير أعلام النبلاء، الذهبي، محمد بن أحمد، تحقيق: جماعة، ط ٦، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩هـ.

٤٨. السيرة النبوية على ضوء القرآن والسنة، محمد أبو شُهبة، ط٨، دمشق: دار القلم، ١٤٢٧هـ.
٤٩. السيرة النبوية، ابن هشام، عبد الملك بن هشام، تحقيق: مصطفى السقا، ط٢، مصر: الحلبي، ١٣٧٥هـ.
٥٠. السيف المسلول على من سب الرسول، السبكي، علي بن عبد الكافي، تحقيق: إياد أحمد الغوج، ط١، الأردن: دار الفتح، ١٤٢١هـ.
٥١. شعب الإيمان، البيهقي، أحمد بن الحسين، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٠هـ.
٥٢. صحيح الإمام البخاري، محمد بن إسماعيل، ط٢، الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ.
٥٣. صحيح الإمام مسلم، مسلم بن الحجاج، ط١، الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ.
٥٤. صحيح الجامع الصغير، الألباني، محمد ناصر الدين، ط٣، دمشق: المكتب الإسلامي، ١٤١٠هـ.
٥٥. صحيح السيرة النبوية، الألباني، محمد ناصر الدين، ط١، الأردن: المكتبة الإسلامية، ١٤٢١هـ.
٥٦. الضعفاء الكبير، العقيلي، محمد بن عمرو، تحقيق: قلنجي، ط١، بيروت: الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ.
٥٧. الضعفاء والمتروكين النسائي، أحمد بن شعيب، تحقيق: محمود زايد، ط١، بيروت: المعرفة، ١٤٠٦هـ.
٥٨. الطبقات الكبرى، ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، ط١، بيروت: دار صادر، ١٤٠٠هـ.
٥٩. طبقات خليفة بن خياط، أبو عمرو خليفة بن خياط العصفري، تحقيق: سهيل زكار، د.ط، بيروت: دار الفكر، ١٤١٤هـ.
٦٠. غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، الألباني، محمد ناصر الدين، ط٤، بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ.

٦١. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، تعليق: الشيخ: ابن باز، ط ١، المدينة المنورة: المكتبة السلفية، ١٣٨٠هـ.
٦٢. الفروسية، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، بيروت: دار الكتب العلمية، تصحيح، عزت العطار.
٦٣. الفروسية، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، تحقيق: مشهور بن حسن، ط ١، السعودية: دار الأندلس، ١٤١٤هـ.
٦٤. الفروع، ابن مفلح، محمد بن مفلح، راجعه: عبد الستار فراج، ط ٤، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٥هـ.
٦٥. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: عزت عطية، ط ١، بيروت: الكتب الحديثة، ١٣٩٢هـ.
٦٦. الكامل، لابن عدي، عبد الله الجرجاني، تحقيق: سهيل زكار، ط ٣، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩هـ.
٦٧. كتاب المجروحين لابن حبان، محمد البستي، تحقيق: السلفي، ط ١، الرياض: الصميعي، ١٤٢٠هـ.
٦٨. كتاب المراسيل، أبو داود، أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: عبد الله مساعد الزهراني، ط ١، الرياض: دار الصميعي، ١٤٢٢هـ.
٦٩. الكشف والبيان، الثعلبي، أحمد بن محمد، تحقيق: ابن عاشور، ط ١، بيروت: إحياء التراث العربي، ١٤٢٢هـ.
٧٠. الكنى، الدولابي، محمد بن أحمد، تحقيق: نظر الفارابي، ط ١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢١هـ.
٧١. لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، ط ٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٧هـ.
٧٢. مجمع الزوائد، الهيثمي، علي بن أبي بكر، ط ٣، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٢هـ.
٧٣. المجموع شرح المذهب، النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، تحقيق: محمد نجيب

المطيعي، جدة: مكتبة الإرشاد، د.ت.

٧٤. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم، ط ١، جمع الملك فهد بالمدينة، ١٤١٦هـ.

٧٥. مجموع فتاوى ومقالات متنوعة للشيخ ابن باز، جمع وترتيب: محمد سعد الشويعر، د.ط، السعودية: رئاسة الإفتاء، ١٤٢٦هـ.

٧٦. المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده، علي بن إسماعيل، تحقيق: عبد الحميد هنداي، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ.

٧٧. مختار الصحاح الرازي، محمد بن أبي بكر، د.ط، مصر: الكتب العلمية، د.ت.

٧٨. مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية، البعلي، محمد بن علي، تصحيح: عبدالمجيد سليم، د.ط، مصر: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٦٨هـ.

٧٩. المسارعة إلى المصارعة، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تحقيق: مشهور حسن سلمان، ط ١، جدة: مكتبة السوادى، ١٤١٣هـ.

٨٠. المستدرك على الصحيحين، الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري، د.ط، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.

٨١. مسند الإمام أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ.

٨٢. مصنف ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد، تحقيق: حمدان الجمعة، ومحمد إبراهيم اللحيدان، ط ١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٥هـ.

٨٣. مصنف عبد الرزاق، عبد الرزاق بن همام بن نافع، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط ٢، دمشق: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ.

٨٤. المعارف، ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق: ثروت عكاشة، ط ٦، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م.



٨٥. معجم الصحابة، ابن قانع، أبو الحسين عبد الباقي بن قانع، تحقيق: صلاح سالم، ط ١، المدينة النبوية: مكتبة الغرباء، ١٤١٨هـ.
٨٦. معجم الصحابة، البغوي، أبو القاسم عبد الله بن محمد، تحقيق: محمد الأمين الجنكي، ط ٢، الكويت: مكتبة دار البيان، ١٤٢٨هـ.
٨٧. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، د. ط، بيروت: إحياء التراث العرب، د. ت.
٨٨. معرفة الثقات، العجلي، أحمد بن عبد الله، تحقيق: عبد العليم البستوي، ط ١، المدينة النبوية: مكتبة الدار، ١٤٠٥هـ.
٨٩. معرفة الصحابة، ابن منده، محمد بن إسحاق، تحقيق: عامر صبري، ط ١، الإمارات: مطبوعات جامعة الإمارات، ١٤٢٦هـ .
٩٠. معرفة الصحابة، أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني، تحقيق: عادل الغزاوي، ط ١، الرياض: دار الوطن، ١٤١٩هـ.
٩١. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، ط ١، بيروت، الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.
٩٢. المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، العراقي، عبد الرحيم بن الحسين، تحقيق: أشرف عبد المقصود، ط ١، الرياض: مكتبة دار طبرية، ١٤١٥هـ.
٩٣. المغني، ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد الحنبلي، تحقيق: عبد الله التركي، ط ١، مصر: دار هجر، ١٤١٧هـ.
٩٤. المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم، القرطبي، أحمد بن عمر، تحقيق: محيي الدين مستو وجماعة، ط ١، دمشق: دار ابن كثير، ١٤١٧هـ.
٩٥. مقاييس اللغة، ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الجيل، ١٤٢٠هـ.
٩٦. المنتظم، ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى

- عبد القادر، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ.
٩٧. المؤلف والمختلف، الدراقطني، علي بن عمر، تحقيق: موفق عبد القادر، ط ١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٦هـ.
٩٨. الموسوعة العربية العالمية (٣٩٠/١٧) ط ١، الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
٩٩. الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، ١٤٢٧هـ.
١٠٠. موطأ الإمام مالك بن أنس، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، د. ط، القاهرة: دار الحديث، د. ت.
١٠١. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي، محمد بن أحمد، تحقيق: علي بن محمد البجاوي، د. ط، بيروت: دار الفكر العربي، د. ت.
١٠٢. نتائج الأفكار في تخريج الأذكار، ابن حجر، أحمد بن علي، تحقيق: حمدي السلفي، ط ١، دمشق: دار ابن كثير، ١٤٢١هـ.
١٠٣. نيل الأوطار الشوكاني، محمد بن علي، تحقيق: أنور الباز، ط ٢، مصر: دار الوفاء، ١٤٢٣هـ.
١٠٤. الوافي بالوفيات، الصفدي، خليل بن أيك، تحقيق: الأرنؤوط، د. ط، بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ.
١٠٥. وفيات الأعيان، ابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، د. ط، بيروت: دار الثقافة، د. ت.



النظر إلى السماء عند التفكير وفي الصَّلَاة والدُّعَاء (دراسة حديثة)

إعداد

د. عفاف غنيم عَوَّاد الجهني

الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة طيبة

حاصلة على الماجستير من جامعة أم القرى، زلية الدعوة وأصول الدين، تخصص الحديث وعلومه.

حاصلة على الدكتوراه جامعة الملك عبد العزيز، دراسات إسلامية، تخصص الكتاب

والسنة، بأطروحة: مصطلح (يكتب حديثه - لا يكتب حديثه) دراسة تطبيقية.

البريد الإلكتروني: agalj1434@gmail.com



المستخلص

موضوع البحث:

النظر إلى السماء عند التفكير وفي الصلاة والدعاء (دراسة حديثة).

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى جمع الأحاديث الواردة في النَّظَر إلى السَّمَاء عند التفكير على سبيل التمثيل وفي الصلاة والدعاء، وذكر حكم النَّظَر إلى السَّمَاء عند التفكير وفي الصلاة والدعاء.

منهج البحث:

اتَّبَعْتُ في هذا البحث منهجين: المنهج الاستقرائي: باستقراء الأحاديث الواردة في الموضوع وتتبعها عن طريق البرامج الحاسوبية، والمنهج النقدي: بدراسة هذه الأحاديث والحكم عليها.

نتائج البحث:

لقد خَلَصْتُ في هذا البحث -الذي اشتمل على (٢٣) حديثاً من مصادر السُّنَّة تَتَعَلَّقُ بالأحاديث الواردة فيه رفع الرأس أو النَّظَر إلى السَّمَاء في حالِ التَّأَمُّلِ أو الصَّلَاةِ أو الدُّعَاءِ- إلى نتائج أهمها:

- اختلف العلماء في حكم رفع الرأس إلى السَّمَاء في الدُّعَاء؛ فمنهم من كرهه، والأكثرون على جوازه، وهذا ما دلَّت عليه الأدلة.
- لم أقف على حديثٍ فيه النَّهْيُ عن رفع الرأس إلى السماء في الدعاء إلا ما كان في الصلاة، والله أعلم.

الكلمات الافتتاحية:

النَّظَر، السماء، التفكير.

Abstract

Research Subject:

Looking towards the sky during pondering, prayer, and supplication - A Hadith Study.

Research Objectives:

This research aims to collect the reported Hadiths and the related ruling on looking towards the sky during pondering, prayer, and supplication.

Research Methodology:

In this research, two methodologies were followed. The first method is the inductive approach: by extrapolating Hadiths related to the topic and tracking them through computer programs, and the second is the critical approach: by studying these Hadiths and ruling on them.

Research Findings:

This research included (23) Hadiths from various Sunnah sources where all of these Hadiths involved raising the head or looking towards the sky while pondering, praying, or supplication. The most important results were that scholars differed in their ruling on raising the head towards the sky during supplication. Some scholars disliked it, while the majority deemed it permissible, and this is what the evidence indicates. No Hadith prohibiting raising the head towards the sky during supplication was found, except for what was during prayer, and Allah knows best.

Keywords:

Looking, Sky, Pondering.

المقدمة

الحمد لله حمدًا يليق بجلاله وعظيم سلطانه، وأصليّ وأسلم على نبيّنا محمدٍ، وعلى آله وصحبه، أمّا بعدُ:

فإن النّظر إلى السّماء له دلائل كثيرة، منها النّظر للتأمّل، ومنها النّظر للإلحاح في الدّعاء والطّمع في إجابته، ومنها النّظر ترفُّبًا للوحي. وقد اختلف العلماء في حكم النّظر إلى السّماء في غير الصّلاة؛ فمنهم من يرى الكراهية، والأكثر على خلاف ذلك؛ ولذلك رأيتُ أن أجمع الأحاديث التي ورد فيها أنّ النّبيّ -صلى الله عليه وسلم- رفع رأسه أو رفع بصره إلى السّماء في الدّعاء أو الذّكر، وكذلك ما ورد في النّهي عن رفع البصر إلى السّماء في الصّلاة ودراستها، ومعرفة حكمها من حيث الثّبوت أو عدمه، وذكرتُ أحاديث على سبيل التّمثيل لا الحصر عن رفع الرّأس إلى السّماء للتأمّل والتّفكّر، مستعينةً بالله تعالى، راجيةً منه التّوفيق والسّداد.

أهمية البحث:

١. كونه يبحث في مسألة النّظر إلى السّماء عند التّفكر وفي الصّلاة والدّعاء.
٢. الحاجة إلى معرفة حكم النّظر إلى السّماء للتّفكر وفي الصّلاة والدّعاء.
٣. أهميّة جمع الأحاديث الواردة في النّظر إلى السّماء عند التّفكر وفي الصّلاة والدّعاء في بحثٍ مستقلٍّ، وذكر نماذجٍ للأحاديث الواردة في النّظر إلى السّماء للتأمّل.

مشكلة البحث:

تكمن في ورود أحاديث في النظر إلى السماء للتفكر والتأمل، وأحاديث تنهى عن رفع النظر إلى السماء في حالات معينة فتحتاج لدراستها والخروج بحكم عليها واستنباط الحكم الشرعي منها.

أهداف البحث:

١. جمع الأحاديث الواردة في النّظر إلى السّماء عند التّفكر على سبيل التّمثيل وفي الصّلاة والدّعاء.



٢. ذكر حكم النَّظر إلى السَّماء عند التفكير وفي الصلاة والدعاء.

حدود البحث:

يقتصر البحث على جمع الأحاديث الواردة في النظر إلى السماء عند التفكير على سبيل التمثيل وفي الصلاة والدعاء على سبيل الاستيعاب حسب ما وقفت عليه من كافة مصادر السنة المسندة في البرامج الحاسوبية.

منهج البحث:

أتبعْتُ في هذا البحث منهجين:

١. المنهج الاستقرائي: باستقراء الأحاديث الواردة في الموضوع وتتبعها عن طريق البرامج الحاسوبية.
٢. المنهج التَّقدي: بدراسة هذه الأحاديث والحُكم عليها.

إجراءات البحث:

جمعتُ المادَّة العلمية وحرَّرتها وفقَّ الإجراءات التَّالية:

١. ذكر متن الحديث الذي ذُكر فيه النَّظر إلى السَّماء أو رفعُ الرأس وراويهِ الأعلى، ثمَّ تخرِيجه بحسب المتابعات، والاقتصارُ على ذكر مدار الحديث، إلَّا إذا اقتضت طبيعة الحديث غير ذلك.
٢. إذا كان الحديث في الصَّحيحين أو أحدهما أقتصِرُ على ذلك، إلَّا إذا اقتضت طبيعة الحديث غير ذلك.
٣. دراسة الإسناد، ولا أترجم لِرأوٍ إلَّا إذا كان له أثرٌ في تضعيف الحديث.
٤. ذكر الحُكم على الحديث.
٥. ترقيم الأحاديث الواردة في البحث ترقيمًا متسلسلاً، وكذلك ترقيم كلِّ مطلب.
٦. ذكر حُكم النَّظر إلى السَّماء في عددٍ من الحالات بإيجازٍ في بداية كلِّ مطلب.

الدِّراسات السَّابقة:

- لم أقفْ على أيِّ بحثٍ أو دراسةٍ جمعتْ أحاديثَ هذا الباب، وإنما وجدتُ أبحاثاً في التفكير والتدبر على وجه العموم، وبحثاً في نظر المصلي في صلاته، ومن هذه الأبحاث:
- عبادة التفكير، عبد الرحمن القرشي، مجلة مركز الخدمة للاستشارات البحثية، جامعة المنوفية.
- الإبصار في القرآن والسنة النبوية رؤية استراتيجية، أحمد كمال الدين، رسالة دكتوراة من جامعة أم درمان الإسلامية.
- أحكام نظر المصلي في صلاته، سليمان بن صالح الخليوي، جامعة الحديدة. والله أعلم.

خطة البحث:

- يشتمل البحثُ على: مقدِّمةٍ وثلاثةٍ مطالبٍ؛ على النحو التالي:
- المطلب الأول: رفعُ الرَّأسِ أو النَّظْرُ إلى السَّمَاءِ للتَّفَكُّرِ أو لتَرَقُّبِ نزولِ الوحي.
- المطلب الثاني: رفعُ الرَّأسِ أو النَّظْرُ إلى السَّمَاءِ في الصَّلَاةِ.
- المطلب الثالث: رفعُ الرَّأسِ أو النَّظْرُ إلى السَّمَاءِ في الدُّعَاءِ.
- الخاتمة.
- فهرس المصادر والمراجع.



المطلب الأول: رفع الرأس أو النظر إلى السماء للتفكير أو لترقب نزول الوحي

النظر في آيات الله تعالى للتفكير فيها والتأمل مما دلّ عليه الكتاب والسنة، ومن تلك الآيات العظيمة خلق السماوات؛ قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ﴾ [ق: ٦]، وقال تعالى: ﴿فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ۚ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك: ٣-٤]، وقال تعالى: ﴿وإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾ [الغاشية: ١٨] وغير ذلك من الآيات في هذا الباب كثير، وورد في السنة أحاديث ثابتة تدلّ على مشروعية رفع الرأس إلى السماء تأملًا وتفكيرًا؛ ففي الأدلة الثابتة ردّ على جهلة المتعبدین الذين وصفوا بأنّ أحدهم بقيّ سنين لا يرفع رأسه إلى السماء حياءً من الله عز وجل، ولولا جهل هؤلاء لعلموا أنّ إطرافهم إلى الأرض في باب الحياء كرفع الأبصار إلى السماء، ولكن الجهل يتلاعب بالعباد والزهاد، فلا يخلص منه إلّا علماءهم^(١)، وقد بوّب البخاري في صحيحه باب رفع البصر إلى السماء؛ ليكون حجةً على قول بعض الزهاد "لا ينبغي النظر إلى السماء تخشعًا وتذللًا"؛ فقد روي عن عطاء السلمي أنّه مكث أربعين سنة لا ينظر إلى السماء، فحانت منه نظرة فخر مغشياً عليه فأصابه فتق في بطنه^(٢).

أمّا ما ورد من أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "أرايتم سليمان وما أُعطي من ملكه؟ فإنّه لم يرفع رأسه إلى السماء تخشعًا حتّى قبضه الله"؛ فقد روي من وجهين:

الوجه الأوّل: عبد الرحمن بن زياد، عن سلمان بن عامر. أخرجه ابن المبارك^(٣) عن رشدين بن سعد، وابن أبي شيبة^(٤) من طريق أبي أسامة حمّاد، وأبو عبيد^(٥) من طريق ابن هبيرة.

(١) انظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين، لابن الجوزي (١/٤١٨).

(٢) التوضيح لشرح الجامع الصحيح، لابن الملقن (٢٨/٦٤٤).

(٣) أخرجه في الزهد والرقائق، (٢/٤٧).

(٤) أخرجه في مصنفه (٧/٧٠)، ح ٣٤٢٧٠.

(٥) أخرجه في الخطب والمواظ ح ٦٨، ص: ١٤٩.

الوجه الثاني: عبد الرحمن بن زياد، عن عبد الله بن عمرو. أخرجه أبو سعيد الأشج^(١) عن ابن إدريس، ومن طريقه ابن عساكر^(٢).

الحكم على الحديث:

ضعيف، مداره على عبد الرحمن بن زياد، وقد اختلف عليه فيه، وعبد الرحمن مختلف فيه، وأكثر النقاد على تضعيفه^(٣)، قال ابن عدي: "عامه حديثه لا يتابع عليه"^(٤) قال ابن حجر رحمه الله: "ضعيف في حفظه"^(٥)، وضعف الألباني الحديث^(٦). وسوف أورد عددًا من الأحاديث في هذا المطلب على سبيل التمثيل لا الحصر، منها ما هو ثابت ومنها غير ذلك، بيّنتها في مواضعها سائلة الله السداد.

(١) حديث أبي موسى رضي الله عنه: صلينا المغرب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قلنا: لو جلسنا حتى نُصلي معه العشاء. قال: فجلسنا فخرج علينا فقال: "ما زلتم ها هنا؟! قلنا: يا رسول الله، صلينا معك المغرب، ثم قلنا: نجلس حتى نُصلي معك العشاء. قال: "أحسنتم" أو "أصبتم" قال فرفع رأسه إلى السماء - وكان كثيرًا مما يرفع رأسه إلى السماء - فقال: "النجوم أمانة للسماء، فإذا ذهبَت النجوم أتى السماء ما تُوعَد، وأنا أمانة لأصحابي، فإذا ذهبَت أتى أصحابي ما يُوعَدون، وأصحابي أمانة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يُوعَدون".

تخريج الحديث:

أخرجه مسلم^(٧) من طريق سعد بن أبي بريدة، عن أبي بريدة، عنه رضي الله عنه.

(١) أخرجه في حديث أبي سعيد الأشج ح: ١٥٢، ص: ٢٦٨.

(٢) أخرجه في تاريخ دمشق (٢٢/٢٧٤).

(٣) انظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر (١٧٣/٦).

(٤) الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي (٥/٤٦٠).

(٥) تقريب التهذيب، ابن حجر (ص: ٣٤٠).

(٦) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، الألباني (٩/٤٣٨)، ح: ٤٤٥٠.

(٧) أخرجه في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب بيان أن بقاء النبي ﷺ أمان لأصحابه (٤/١٩٦١)، ح: ٢٥٣١.

(٢) حديث ابن عباس رضي الله عنه قال: بِتُّ عند خالتي مَيْمُونَةَ، فَتَحَدَّثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مع أهلِهِ سَاعَةً ثُمَّ رَقَدَ، فَلَمَّا كَانَ ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرُ قَعَدَ فَنَظَرَ إِلَى السَّمَاءِ فَقَالَ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٠]، ثُمَّ "قَامَ فَتَوَضَّأَ وَاسْتَنَّ^(١) فَصَلَّى إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً"، ثُمَّ أَذَّنَ بِبَلَاءٍ، "فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ خَرَجَ فَصَلَّى الصُّبْحَ".

تخريج الحديث:

أخرجه البخاري^(٢) من طريق كُريبٍ، ومسلم^(٣) من طريق أبي المتوكل، كلاهما عنه به.

(٣) حديث علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- قال: صَلَّى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الصُّبْحِ، فَلَمَّا صَلَّى صَلَاتَهُ ناداه رجلٌ: متى السَّاعَةُ؟ فزَبَرَهُ^(٤) رسول الله صلى الله عليه وسلم وانتهره وقال: "اسْكُتْ"، حتَّى إِذَا أُسْفِرَ رَفَعَ طَرْفَهُ إِلَى السَّمَاءِ فَقَالَ: "تَبَارَكَ رَافِعُهَا وَمُدَبِّرُهَا"، ثُمَّ رَمَى بِيَصْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ فَقَالَ: "تَبَارَكَ دَاخِيهَا"^(٥) وخالفها، ثُمَّ قَالَ: "أَيْنَ السَّائِلُ عَنِ السَّاعَةِ؟" فَجَثَا الرَّجُلُ عَلَى رُكْبَتَيْهِ فَقَالَ: أَنَا أَبُي وَأُمِّي سَأَلْتُكَ، فَقَالَ: "ذَلِكَ عِنْدَ خَيْفِ^(٦) الْأَثَمَةِ، وَتَصْدِيقٍ بِالنُّجُومِ، وَتَكْذِيبٍ بِالْقَدَرِ، وَحِينَ تَتَّخِذُ الْإِمَامَةَ مَعْنَمًا، وَالصَّدَقَةَ مَعْرَمًا وَالْفَاحِشَةَ زِيَادَةً؛ فَعِنْدَ ذَلِكَ هَلَكَ قَوْمُكَ".

(١) واستن: استاك. لسان العرب، ابن منظور (٢٢٣/١٣).

(٢) أخرجه في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٠]، وباب ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩١] (٤١/٦)، ح: ٤٥٦٩، ٤٥٧٠، وفي كتاب التَّوْحِيدِ، باب ما جاء في تَخْلِيقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْخَلَائِقِ (١٣٥/٩)، ح: ٧٤٥٢.

(٣) أخرجه في صحيحه، كتاب الطَّهَّارَةِ، باب السِّتَاكِ (٢٢١/١)، ح: ٢٥٦.

(٤) الزبر -بالفتح-: الزجر والمنع. لسان العرب، لابن منظور (٣١٥/٤).

(٥) الدحو: البسط، دحا الأرض يدحوها دحوا: بسطها. لسان العرب، لابن منظور (٢٥١/١٤).

(٦) الخيف: الميل في الحكم، والجور والظلم. لسان العرب، لابن منظور (٦٠/٩).

تخريج الحديث:

أخرجه البزار^(١) عن محمد بن الحصين القيسي عن يونس بن أرقم، عن إبراهيم بن عبد الله بن حسن بن حسن، عن زيد بن علي بن الحسين، عن أبيه، عن جدّه، عنه رضي الله عنه.

الحكم على الحديث:

ضعيف. فيه محمد بن الحصين، وإبراهيم بن عبد الله لم أقف على جرح فيهم أو تعديل والله أعلم، قال البزار^(٢): وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم بهذا اللفظ إلا من هذا الوجه بهذا الإسناد. ويونس بن أرقم كان صدوقاً، روى عنه أهل العلم واحتملوا حديثه، على أن فيه شيعيّة شديدة. وقال الهيثمي^(٣): رواه البزار، وفيه من لم أعرفهم.

(٤) حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أهّمه الأمر رفع رأسه إلى السماء فقال: "سبحان الله العظيم"، وإذا اجتهد في الدعاء قال: "يا حيّ، يا قيّوم".

تخريج الحديث:

أخرجه الترمذي^(٤)، وأبو يعلى^(٥) من طريق ابن أبي فديك، عن إبراهيم بن الفضل، عن المقرئ عنه رضي الله عنه.

الحكم على الحديث:

ضعيف جداً؛ فيه إبراهيم بن الفضل ضعيف جداً^(٦)، وقال ابن حجر^(٧): متروك. وحكم

(١) أخرجه في مسنده (١٤٥/٢)، ح: ٥٠٧.

(٢) المسند، البزار (١٤٥/٢).

(٣) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي (٣٢٨/٧).

(٤) أخرجه في جامعه (٤٩٥/٥)، ح: ٣٤٣٦.

(٥) أخرجه في مسنده (٤٢٢/١١، ٤٢٤)، ح: ٦٥٤٥، ٤٥٤٦.

(٦) انظر: تهذيب التهذيب، لابن حجر (١٥٠/١).

(٧) تقريب التهذيب، ابن حجر (ص: ٩٢).



عليه الترمذي^(١) بقوله: غريب. وقال الألباني^(٢): ضعيف جداً.

وقد رفع النبي صلى الله عليه وسلم رأسه في مرضه الذي مات فيه عندما حُير كما في:

(٥) حديث عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم -وهو صحيح- يقول: "إنه لم يُقبَضْ نبي قط حتى يرى مقعده من الجنة، ثم يحيا أو يمُيّر"، فلما اشتكى وحضره القبض ورأسه على فخذ عائشة عُشي عليه، فلما أفاق شَخَصَ بصره نحو سقف البيت، ثم قال: "اللهم في الرفيق الأعلى"، فقلت: إذن لا يُجاورنا، فعرفت أنه حديثه الذي كان يحدثنا وهو صحيح.

تخريج الحديث:

أخرجه البخاري^(٣)، ومسلم^(٤) من عدّة طرقٍ عنها رضي الله عنها.

ورفع صلى الله عليه وسلم بصره إلى السماء ورأى جبريل عليه السلام كما في:

(٦) حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "ثم فتر عني الوحي فترة، فبينما أنا أمشي سمعتُ صوتاً من السماء، فرفعتُ بصري قبل السماء فإذا الملك الذي جاءني بحراً قاعدٌ على كُرسي بين السماء والأرض، فجئْتُ منه حتى هَوَيْتُ إلى الأرض، فجئتُ أهلي فقلتُ: زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي، فأنزل الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ [المدثر: ١-٢] إلى قوله ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ [المدثر: ٥]"، قال أبو سلمة: والرُّجْزُ الأوثانُ.

(١) أخرجه في جامعه (٤٩٥/٥).

(٢) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، الألباني (٧٧٥/١٣).

(٣) أخرجه في صحيحه، كتاب المغازي، باب مرض النبي صلى الله عليه وسلم، (١٠/٦، ١٣، ١٥)، ح: ٤٤٣٧، ٤٤٣٨، ٤٤٤٩، ٤٤٥١، ٤٤٦٣، وفي كتاب الدعوات، باب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم: اللهم الرفيق الأعلى (٧٥/٨)، ح: ٦٣٤٨، وكتاب الرقاق، باب من أحب لقاء الله (١٠٦/٨)، ح: ٦٥٠٩.

(٤) أخرجه في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل عائشة رضي الله عنها (١٨٩٤/٤)، ح: ٢٤٤٤.

تخريج الحديث:

أخرجه البخاري^(١)، ومسلم^(٢)، من طريق أبي سلمة بن عبد الرحمن، عنه رضي الله عنه.
(٧) حديث عبد الله بن سلام رضي الله عنه قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا جلس يتحدث يُكثِرُ أَنْ يَرَفَعَ طَرْفَهُ إِلَى السَّمَاءِ".

تخريج الحديث:

أخرجه أبو داود^(٣) من طريق محمد بن سلمة. والباغندي^(٤) من طريق يونس بن بكير. كلاهما (محمد بن سلمة، ويونس بن بكير) عن محمد بن إسحاق، عن يعقوب بن عتبة، عن عمر بن عبد العزيز، عن يوسف بن عبد الله بن سلام، عنه رضي الله عنه به. وقال محمد بن إسحاق في رواية الباغندي: حَدَّثَنِي يَعْقُوبُ بْنُ عُتْبَةَ.
وأخرجه الباغندي^(٥) من طريق عبد السلام بن عبد الحميد، عن محمد بن سلمة، عن محمد بن إسحاق، عن يعقوب، عن عمر بن عبد العزيز عن يوسف بن عبد الله بن سلام قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم، من دون ذكر أبيه عبد الله بن سلام رضي الله عنه.
الحكم على الحديث:

إسناده ضعيف؛ فيه محمد بن إسحاق وُصف بالتدليس، وعده ابن حجر^(٦) في المرتبة الرابعة من المدلسين، وقال: صدوق مشهور بالتدليس عن الضعفاء والمجهولين وعن شَرِّ

(١) أخرجه في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب إذا قال أحدكم: آمين، والملائكة في السماء (١١٦/٤)، ح: ٣٢٣٨، كتاب تفسير القرآن، باب قول قوله: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ [المدثر: ٥]، (١٦٢/٦)، ح: ٤٩٢٦، كتاب الأدب، باب رفع البصر إلى السماء (٤٧/٨)، ح: ٦٢١٤.

(٢) أخرجه في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، (١٤٣/١)، ح: ١٦١.

(٣) أخرجه في سننه، كتاب الأدب، باب الهدى في الكلام، (٢٦٠/٤)، ح: ٤٨٣٧.

(٤) أخرجه في مسند عمر بن عبد العزيز ح: ٤، ص: ٤٢.

(٥) المرجع السابق، الباغندي ح: ٣، ص: ٤٢.

(٦) طبقات المدلسين، ابن حجر (ص: ٥١).



منهم، وصفه بذلك أحمد والدارقطني وغيرهما. وقال الألباني^(١): ضعيف. والطريق التي صرح فيه بالتحديث فيه سُفيان بن وكيع ضعفه النُّقَّادُ، ومنهم مَنْ ضَعَفَه تَضْعِيفًا شَدِيدًا. قال ابنُ عَدِيٍّ: وَلِسُفْيَانَ بْنِ وَكَيْعٍ حَدِيثٌ كَثِيرٌ، وَإِنَّمَا بَلَاؤُهُ أَنَّهُ كَانَ يَتَلَقَّنُ مَا لُقِّنَ، وَيَقَالُ: كَانَ لَهُ وَرَاقٌ يَلْقَنَهُ مِنْ حَدِيثٍ مُوقُوفٍ يَرْفَعُهُ وَحَدِيثٍ مُرْسَلٍ فَيُوصِلُهُ، أَوْ يُبَدِّلُ فِي الْإِسْنَادِ قَوْمًا بَدَلَ قَوْمٍ. وقال ابنُ حجر: كَانَ صَدُوقًا، إِلَّا أَنَّهُ ابْتُلِيَ بِوَرَّاقِهِ فَأَدْخَلَ عَلَيْهِ مَا لَيْسَ مِنْ حَدِيثِهِ فَتُصَحِّحُ فَلَمْ يَقْبَلْ فَسَقَطَ حَدِيثُهُ^(٢). وكذلك فِيهِ يُؤْنَسُ بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ عَنْهُ ابْنُ حَجَرٍ^(٣): صَدُوقٌ يَخْطِئُ. وَالطَّرِيقُ الثَّلَاثُ لَمْ يَصْرَحْ فِيهِ ابْنُ إِسْحَاقَ بِالتَّحْدِيثِ، وَلَمْ يَذْكُرْ فِيهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ، وَفِيهِ أَيْضًا عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ ذَكَرَهُ ابْنُ حَبَّانَ فِي (الثِّقَاتِ) وَقَالَ: رُبَّمَا أَخْطَأَ. وَقَالَ أَبُو عَرُوبَةَ: قَدْ كُتِبَتْ عَنْهُ وَلَا أُحَدِّثُ عَنْهُ. وَقَالَ ابْنُ عَدِيٍّ: لَا أَعْلَمُ بِحَدِيثِهِ بِأَسَاءَ، وَلَمْ أَرِ فِي حَدِيثِهِ مُنْكَرًا^(٤).

وقد ثَبَّتَ فِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ مِنْ حَدِيثِ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَوْلُهُ: (وَكَانَ كَثِيرًا مِمَّا يَرْفَعُ رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ)^(٥)، وَلَمْ يَذْكُرْ: عِنْدَمَا يَتَحَدَّثُ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ. وَقَدْ حَكَمَ عَلَيْهِ الْأَرْنَؤُوطُ^(٦) بِأَنَّهُ صَحِيحٌ لَعِيْرِهِ.

المطلب الثاني: رفع الرأس أو النظر إلى السماء في الصلاة

وردت أحاديثُ فيها النَّهْيُ عَنْ رَفْعِ الْبَصَرِ إِلَى السَّمَاءِ فِي الدُّعَاءِ فِي الصَّلَاةِ وَالْوَعِيدُ فِي ذَلِكَ، وَهَذَا بِخِلَافِ الدُّعَاءِ فِي غَيْرِ الصَّلَاةِ؛ لِأَنَّ حَكَمَ الصَّلَاةِ اسْتِقْبَالُ الْقِبْلَةِ وَالِانْتِصَابُ إِلَيْهَا وَتَرْكُ الْإِلْتِفَاتِ وَالنَّظَرِ إِلَى جِهَةٍ، وَفِي رَفْعِ الْبَصَرِ إِلَى السَّمَاءِ إِعْرَاضٌ عَنِ الْقِبْلَةِ وَخُرُوجٌ

(١) سلسلة الأحاديث الضعيفة، الألباني (٢٥١/٤).

(٢) انظر: الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عديٍّ (٤٨٢/٤)، وتهذيب التهذيب، ابن حجر (١٢٣/٤)، وتقريب التهذيب، ابن حجر (ص: ٢٤٥).

(٣) تقريب التهذيب، ابن حجر (ص: ٦١٣).

(٤) الثِّقَاتِ، ابن حَبَّانَ (٤٢٨/٨)، والكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي (٢٤/٧).

(٥) تقدَّم في الحديث رقم (١).

(٦) سنن أبي داود، بتحقيق: شعيب الأرناؤوط (٢٠٧/٧).

عن هيئة الصَّلَاة، وقد حكى بعض العلماء الإجماع على النهي عن ذلك في الصَّلَاة^(١). قال الشَّيْخُ ابْنُ عَثِيمِينَ: "...النَّظَرُ إِلَى السَّمَاءِ فَإِنَّهُ مُحَرَّمٌ، بَلْ مِنْ كِبَائِرِ الذُّنُوبِ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ ذَلِكَ، وَاشْتَدَّ قَوْلُهُ فِيهِ حَتَّى قَالَ: "لَيَنْتَهِيَنَّ -يعني الذين يرفعون أبصارهم إلى السَّمَاءِ في الصَّلَاة- أَوْ لَتُخَطَفَنَّ أَبْصَارُهُمْ"، وفي لفظ: "أَوْ لَا تَرْجِعْ إِلَيْهِمْ"، وهذا وعيدٌ، والوعيدُ لا يكون إلَّا على شيءٍ مِنْ كِبَائِرِ الذُّنُوبِ، بَلْ قَالَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ: إِنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا رَفَعَ بَصَرَهُ إِلَى السَّمَاءِ وَهُوَ يَصَلِّي بَطَلَتْ صَلَاتُهُ، وَاسْتَدَلُّوا لَذَلِكَ بِدَلِيلَيْنِ:

الأول: أَنَّهُ انْصَرَفَ بِوَجْهِهِ عَنْ جِهَةِ الْقِبْلَةِ لِأَنَّ الْكَعْبَةَ فِي الْأَرْضِ وَلَيْسَتْ فِي السَّمَاءِ.

الثاني: أَنَّهُ فَعَلَ مُحَرَّمًا مِنْهًيًّا عَنْهُ فِي الصَّلَاةِ بِخُصُوصِهَا، وَفَعَلَ الْمُحَرَّمَ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ فِي الْعِبَادَةِ بِخُصُوصِهَا يَقْتَضِي بَطْلَانَهَا.

وَلَكِنَّ جُمْهُورَ أَهْلِ الْعِلْمِ عَلَى أَنَّ صَلَاتَهُ لَا تَبْطُلُ بِرَفْعِ بَصَرِهِ إِلَى السَّمَاءِ، لَكِنَّهُ -عَلَى الْقَوْلِ الرَّاجِحِ- أَثِمَّ بِلَا شَكٍّ؛ لِأَنَّ الْوَعِيدَ لَا يَأْتِي عَلَى فَعْلٍ مَكْرُوهٍ فَقَطْ^(٢).

وَسَأُورِدُ مَا وَقَفْتُ عَلَيْهِ مِنْ أَحَادِيثَ فِي هَذَا الْمَعْنَى، سَائِلَةً الْمَوْلَى التَّوْفِيقَ وَالسَّدَادَ:

(١) حَدِيثُ أَنَسٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَرْفَعُونَ أَبْصَارَهُمْ إِلَى السَّمَاءِ فِي صَلَاتِهِمْ"، فَاشْتَدَّ قَوْلُهُ فِي ذَلِكَ حَتَّى قَالَ: "لَيَنْتَهِيَنَّ عَنْ ذَلِكَ أَوْ لَتُخَطَفَنَّ أَبْصَارُهُمْ".

تخریج الحديث:

أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ^(٣)، مِنْ طَرِيقِ قَتَادَةَ عَنْهُ.

(٢) حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ: "لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ عَنْ رَفْعِهِمْ أَبْصَارَهُمْ عِنْدَ الدُّعَاءِ فِي الصَّلَاةِ إِلَى السَّمَاءِ أَوْ لَتُخَطَفَنَّ أَبْصَارُهُمْ".

(١) انظر: إكمال المغلِّم بفوائد مسلم، للقاظمي عياض (٣٤١/٢).

(٢) الشَّرحُ الْمَمْتَعُ عَلَى زَادِ الْمُسْتَقْنَعِ، ابْنُ عَثِيمِينَ (٤٠/٣، ٤١).

(٣) أَخْرَجَهُ فِي صَحِيحِهِ، كِتَابُ الْأَذَانِ، بَابُ رَفْعِ الْبَصَرِ إِلَى السَّمَاءِ فِي الصَّلَاةِ، (١٥٠/١)، ح: ٧٥٠.

تخريج الحديث:

أخرجه مسلم^(١) من طريق عبد الرحمن الأعرج عنه.

(٣) حديث جابر بن سمرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ يَرَفَعُونَ أَبْصَارَهُمْ إِلَى السَّمَاءِ فِي الصَّلَاةِ أَوْ لَا تَرْجِعُ إِلَيْهِمْ".

تخريج الحديث:

أخرجه مسلم^(٢) من طريق تميم بن طرفة عنه.

(٤) حديث رجلٍ من أصحاب النَّبِيِّ - صلى الله عليه وسلم - أنه سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: (إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلَاةِ فَلَا يَرْفَعُ بَصَرَهُ إِلَى السَّمَاءِ أَنْ يَلْتَمَعَ بِبَصَرِهِ).

تخريج الحديث:

الحديثُ رُوِيَ عن الزُّهْرِيِّ مِنْ عِدَّةٍ أَوْجُهُ:

الوجه الأول: الزُّهْرِيُّ، عن عُبيدِ اللهِ بن عبدِ اللهِ بن عُتبَةَ، عن رجلٍ من أصحاب النَّبِيِّ - صلى الله عليه وسلم - عن النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم. رواه عنه على هذا الوجه يُؤنِّسُ بن يزيد.

كما أخرجه النَّسَائِيُّ^(٣) وأحمد^(٤) من طريق ابنِ المبارك عنه به.

الوجه الثاني: الزُّهْرِيُّ، عن سالم بن عبدِ اللهِ، عن عبدِ اللهِ بن عُمر، عن النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم.

(١) أخرجه في صحيحه، كتاب الصَّلَاة، باب النَّهْي عن رفعِ البصرِ إلى السَّمَاءِ في الصَّلَاة، (٣٢١/١)، ح: ٤٢٩.

(٢) أخرجه في صحيحه، كتاب الصَّلَاة، باب النَّهْي عن رفعِ البصرِ إلى السَّمَاءِ في الصَّلَاة، (٣٢١/١)، ح: ٤٢٨.

(٣) أخرجه في سننه، كتاب السَّهْو، باب النَّهْي عن رفعِ البصرِ إلى السَّمَاءِ في الصَّلَاة، (٧/٣)، ح: ١١٩٤٤، وفي الكبرى (٣٧/٢)، ح: ١١١٨.

(٤) أخرجه في مسنده (٤١٠/٢٤)، ح: ١٥٦٥٢، (١٩٤/٣٧)، ح: ٢٢٥١٦.



رواه عنه على هذا الوجه: يُونس بن يزيد، كما أخرجه ابنُ حَبَّان^(١) من طريق إسماعيل بن أبي أُويس، عن سليمان بن بلال، عنه به.

الوجه الثالث: الزُّهري، عن عُبيد الله بن عبد الله بن عُتبة، عن أبي سعيد الخُدري رضي الله عنه، عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم.

رواه على هذا الوجه: يزيد بن أبي حبيب.

كما أخرجه الطَّبْراني^(٢) من طريق ابن لهيعة عنه به.

الوجه الرابع مُرسلاً: الزُّهري، عن عُبيد الله بن عبد الله بن عُتبة، عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم.

رواه عنه على هذا الوجه: مَعْمَرٌ، كما أخرجه عبدُ الرَّزَّاق^(٣).

وُروِي مِنْ وَجْهِ آخَرَ عَنْ غَيْرِ الزُّهري: أخرجه عبدُ الرَّزَّاق^(٤)، عن ابنِ جُرَيْج، عن عبدِ الله بن عُبيدِ الله بن عُتبة أَنَّ رجلاً حَدَّثَهُ عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم.

الحكم على الحديث:

صحيح على الوجه الأول وقد رواه على هذا الوجه ابن المبارك عن يونس بن يزيد، عن الزهري عن عُبيدِ الله بن عبد الله بن عُتبة، عن رجلٍ مِنْ أصحابِ النَّبي -صلى الله عليه وسلم- عن النبي صلى الله عليه وسلم، ورجال الإسناد ثقات، وقد خالف سليمان بن بلال ابن المبارك فرواه عن يونس بن يزيد كما في الوجه الثاني عن الزُّهري، عن سالم بن عبد الله، عن عبدِ الله بن عُمر، عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم، ورواية ابن المبارك عن يونس هي الصحيحة، فابن المبارك مقدم بالحفظ والإمامة؛ قال أحمد: "لم يكن في زمانه أطلب للعلم منه جمع أمراً عظيماً ما كان أحد أقل سقطاً منه، كان رجلاً صاحب حديث حافظ وكان يحدث من كتاب"^(٥)، بالإضافة إلى أن هذا الحديث رواه عن سليمان من هذا الوجه: إسماعيل بن

(١) أخرجه في صحيحه (٢٥٨/٦)، ح: ٢٢٨١.

(٢) أخرجه في معجمه (٣٥/٦)، ح: ٥٤٣٦، وفي المعجم الأوسط (١٠٣/١)، ح: ٣١٩.

(٣) أخرجه في مصنفه (٢٥٣/٢)، ح: ٣٢٥٧.

(٤) المرجع السابق، عبد الرزاق (٢٥٣/٢)، ح: ٣٢٥٨.

(٥) تهذيب التهذيب، ابن حجر (٣٨٤/٥).

أبي أويس وقد قال عنه ابن عدي: "وابن أبي أويس هذا روى عن خاله مالك أحاديث غير أنه لا يتابعه أحد عليها"، وعن سليمان بن بلال وغيرهما من شيوخه، وقد حدث عنه الناس، وأثنى عليه ابن معين وأحمد والبخاري، يحدث عنه الكثير، وهو خير من أبيه أبي أويس^(١)، وقال ابن حجر: "صدوق أخطأ في أحاديث من حفظه"^(٢). أما بقية الأوجه عن الزهري فالوجه الثالث تفرد فيه ابن لهيعة وهو صدوق خلط بعد احتراق كتبه ورواية ابن المبارك وابن وهب عنه أعدل من غيرهما^(٣)، وقال الطبراني: لم يَرَوْ هذا الحديث عن الزُّهريّ، عن عُبيدِ الله، عن أبي سَعِيدٍ، إلّا يزيدُ بنُ أبي حَبِيبٍ، تفرّد به ابنُ لهيعة^(٤) أما الوجه الرابع فهي من رواية معمر عن الزهري وجاءت مرسلّة وإن كان من أثبت أصحاب الزهري إلا أن من النقاد أيضا من عد يونس بن يزيد من أثبت أصحاب الزهري ومن أكثرهم ملازمة له، قال حنبل بن إسحاق: سمعت أبا عبد الله يقول: "ما أحد أعلم بحديثه -يعني الزهري- من معمر إلا ما كان من يونس الأيلي فإنه كتب كل شيء هناك"، وقال أحمد بن صالح المصري: "نحن لا نقدم في الزهري على يونس أحدا"، قال: "وكان الزهري إذا قدم أيلة نزل على يونس، وإذا سار إلى المدينة زامله يونس"، وذكر المزري أنه صحب الزهري ثنتي عشرة سنة، وقيل أربع عشرة سنة^(٥)، وقد سئل الدارقطني عن أثبت أصحاب الزُّهريّ فذكر منهم مَن رَوَوْا هذا الحديث يُؤنّس^(٦)، وكذلك جاءت رواية من طريق غير الزُّهريّ كما على الوجه الأول. والله أعلم.

(٥) حديث كعب بن مالك -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ عَنْ رَفْعِهِمْ أَبْصَارَهُمْ إِلَى السَّمَاءِ أَوْ لَيُخْطَفَنَّ أَبْصَارُهُمْ".

(١) الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي (٥٢٧/١).

(٢) تقريب التهذيب، ابن حجر (ص: ١٠٨).

(٣) المرجع السابق، ابن حجر (ص: ٣١٩).

(٤) المعجم الأوسط، الطبراني (١٠٣/١)، ح: ٣١٩.

(٥) تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المزري (٥٥٣/٣٢).

(٦) سؤالات أبي عبد الله ابن بكير البغدادي للإمام أبي الحسن الدارقطني، لأبي عبد الله، الحسين بن أحمد ابن بكير البغدادي (ص: ١٤٧).

تخريج الحديث:

أخرجه الطَّبْرَانِيُّ^(١) مِنْ طَرِيقِ هِشَامِ بْنِ عَمَّارٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عِيَّاشٍ، عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ، عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ عَمْرٍو بْنِ عَطَاءٍ، عَنْ ابْنِ كَعْبٍ بْنِ مَالِكٍ، عَنْهُ بِهِ.

الحكم على الحديث:

إِسْنَادُهُ ضَعِيفٌ؛ فِيهِ عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ وَالتَّنَادُ عَلَى تَضْعِيفِهِ، وَمِنْهُمْ مَنْ ضَعَّفَهُ تَضْعِيفًا شَدِيدًا^(٢). وَقَالَ ابْنُ حَجَرٍ^(٣): "ضَعِيفٌ"، وَلَمْ يَرَوْهُ عَنْهُ غَيْرُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عِيَّاشٍ، وَلِلْحَدِيثِ شَوَاهِدٌ مِنْ حَدِيثِ أَنَسٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- فِي صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ، وَحَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ وَجَابِرٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا- فِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ.

(٦) حَدِيثُ ابْنِ سِيرِينَ قَالَ: "كَانَ النَّبِيُّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يَرْفَعُ بَصْرَهُ إِلَى السَّمَاءِ فَأَمُرُ بِالْخُشُوعِ فَرَفَعَ بَصْرَهُ نَحْوَ مَسْجِدِهِ"، وَفِي الرَّوَايَةِ الْآخَرَى: "كَانَ إِذَا صَلَّى رَفَعَ بَصْرَهُ إِلَى السَّمَاءِ فَتَزَلَّتْ: ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خُسُوعُونَ﴾ [المؤمنون: ٢] فطأطأ رأسه".

تخريج الحديث:

رُويَ الْحَدِيثُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الوجه الأول: ابْنُ سِيرِينَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

رواه عنه على هذا الوجه: خالد الحذاء، وأيوب، وعبد الله بن عون.

أما رواية خالد الحذاء فأخرجها عبدُ الرَّزَّاقِ^(٤) عن الثوري، ورواية أيوب أخرجها عبدُ الرَّزَّاقِ^(٥) عن معمر، والبيهقي^(٦) مِنْ طَرِيقِ سَعِيدِ بْنِ مَنْصُورٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، وَقَدْ

(١) أخرجه في معجمه الكبير (٩٩/١٩)، ح: ١٩٨.

(٢) انظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر (٣٤٨/٦).

(٣) تقريب التهذيب، ابن حجر (ص: ٣٥٨).

(٤) أخرجه في مصنفه (٢٥٤/٢)، ح: ٣٢٦١.

(٥) أخرجه في مصنفه (٢٥٤/٢)، ح: ٣٢٦٢.

(٦) أخرجه في سننه الكبرى (٤٠٢/٢)، ح: ٣٥٤١.

اختلف عليه أيضا فروي موصولا كما سيأتي. ورواية عبد الله بن عون: أخرجها ابن أبي شَيْبَةَ^(١) عن هُشَيْمٍ، وأبو داود^(٢) عن أحمد بن يونس عن أبو شهاب، والمَرْوَزِيُّ^(٣) عن إسحاق بن عيسى بن يونس، والْبَيْهَقِيُّ^(٤) من طريق يُونُسَ بن بُكَيْرٍ. والمَرْوَزِيُّ^(٥) من طريق إبراهيم عن جرير عن هشام. بلفظ: "كانوا يرفعون أبصارهم ويلتفتون يمينا وشمالا حتى نزلت هذه الآية: ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خُشْعُونَ﴾ [المؤمنون: ٢]".

الوجه الثاني: ابن سيرين، عن أبي هريرة -رضي الله عنه- أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم. رواها على هذا الوجه: ابن عون، وأيوب.

أما رواية ابن عون فأخرجها الطَّبْرَانِيُّ^(٦) من طريق حبرة بن لحَم، عن عبد الله بن وهب عن جرير بن حازم. ورواية أيوب أخرجها الحاكم^(٧) والْبَيْهَقِيُّ^(٨) من طريق أبو شعيب الحراني عن أبيه عن إسماعيل ابن عُليَّة.

الحكم على الحديث:

مُتَخَلَّفٌ في وصله وإرساله، وقد رواه على الوجه المرسل خالد الحذاء والإسناد رجاله ثقات، وعبد الله بن عون وقد اختلف عليه ورواه عنه على هذا الوجه: هشيم بن بشير وهو مدلس وقد عنعن، قال ابن حجر: "ثقة ثبت كثير التدليس والإرسال الخفي"^(٩)، وأبو شهاب عبد ربه بن نافع وهو صدوق يهيم^(١٠) وبقية الرواة ثقات، وعيسى بن يونس ثقة

(١) أخرجه في مصنفه (٤٨/٢)، ح: ٦٣٢.

(٢) أخرجه في مراسيله، ح: ٤٥، (ص: ٩٦).

(٣) أخرجه في تعظيم قَدْر الصَّلَاة (١٨٧/١)، ح: ١٣٧.

(٤) أخرجه في سننه الكبرى (٤٠١/٢)، ح: ٣٥٣٩.

(٥) تعظيم قَدْر الصَّلَاة، المروزي (١٨٦/١)، ح: ١٣٦.

(٦) أخرجه في معجمه الأوسط (٢٤٠/٤)، ح: ٤٠٨٢.

(٧) أخرجه في مستدركه على الصَّحِيحَيْن (٤٢٦/٢)، ح: ٣٤٨٣.

(٨) أخرجه في سننه الكبرى (٤٠٢/٢)، ح: ٣٥٤١، وفي سننه الصغرى (٣٠٢/١)، ح: ٨٤١.

(٩) تقريب التهذيب، ابن حجر (ص: ٥٧٤).

(١٠) المرجع السابق، ابن حجر (ص: ٣٣٥).

مأمون^(١) وبقية رجال الإسناد ثقات، ويونس بن بكير صدوق يخطئ^(٢)، ورواه عنه على الوجه الموصول: جرير بن حازم وهو ثقة لكن في حديثه عن قتادة ضعف وله أوهام إذا حدث من حفظه^(٣)، وقد قال الطبراني: "لم يرو هذا الحديث عن ابن عون إلا جرير ولا عن جرير إلا ابن وهب تفرد به حبرة"^(٤). ورواه عن ابن سيرين أيضاً على الوجه المرسل أيوب ورواه عنه على هذا الوجه إسماعيل بن إبراهيم وقد اختلف عليه فيه فروي عنه أيضاً موصولاً، ومن رواه عنه على الوجه المرسل معمر والإسناد رجاله ثقات، وسعيد بن منصور، ورواه عنه على الوجه الموصول عبد الله بن الحسن بن أحمد بن أبي شعيب الحراني يخطئ ويهم^(٥).

فخلاصة الحكم: أن الوجه المرسل هو الصحيح كما قال البيهقي^(٦)، وكذلك قال الحاكم^(٧) عقب إخراجهم للحديث من الوجه الموصول: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين لولا خلاف فيه على محمد؛ فقد قيل عنه مُرسلاً، ولم يخرجاه". وقال الذهبي: "الصحيح مُرسَل".

المطلب الثالث: رفع الرأس أو النظر إلى السماء في الدعاء أو إشهد الله على التبليغ

اختلف العلماء في رفع البصر إلى السماء في الدعاء خارج الصلاة؛ فقال شريح لرجلٍ رآه رفع بصره ويده إلى السماء: "أكُفَّ يَدَكَ وَاخْفِضْ بَصْرَكَ؛ فَإِنَّكَ لَنْ تَرَاهُ وَلَنْ تَنَالَهُ". وذكر الطبري عن إبراهيم التيمي أنه كان يكره أن يرفع الرجل بصره إلى السماء في الدعاء؛ يعني: في غير الصلاة. وجوزوه الأكثرون وقالوا إن السماء قبله الدعاء كما أن الكعبة قبله الصلاة؛ فلا يُنكر رفع البصر إليها كما لا يكره رفع اليد؛ قال تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات: ٢٢]^(٨). وقال ابن تيمية رحمه الله: "ولا يكره رفع بصره إلى السماء في الدعاء

(١) تقريب التهذيب، ابن حجر (ص: ٤٤١).

(٢) المرجع السابق، ابن حجر (ص: ٦١٣).

(٣) المرجع السابق، ابن حجر (ص: ١٣٨).

(٤) المعجم الأوسط، الطبراني (٤/٢٤٠)، ح: ٤٠٨٢.

(٥) الثقات، ابن حبان (٣٦٩/٨).

(٦) الشنن الكبرى، البيهقي (٤٠١/٢).

(٧) المستدرک على الصحيحين، الحاكم (٤٢٦/٢).

(٨) انظر: التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ابن الملقن (٣٦/٧).

لِفَعْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ قَوْلُ مَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ، وَلَا يُسْتَحَبُّ^(١).
وقد رفع النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم- بصره إلى السَّمَاءِ رَجَاءً مِنْ اللَّهِ أَنْ يَحْقُقَ مُرَادَهُ
بتحويل القِبلة إلى المسجد الحرام؛ فقال تعالى: ﴿قَدْ تَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ
قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾ [البقرة: ١٤٤]، قال ابنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنه: "كان أوَّلُ ما نُسخ من القرآن
القِبلة؛ وذلك أَنَّ رسولَ الله -صلى الله عليه وسلم- لَمَّا هاجر إلى المدينة وكان أكثرُ أهلها
اليهودَ، فأمره الله أَنْ يستقبلَ بَيْتَ المَقْدَسِ ففرحت اليهودُ، فاستقبلها رسولُ الله -صلى
الله عليه وسلم- بِضِعَةِ عَشَرَ شهرًا، وكان يحبُّ قِبلةَ إِبْرَاهِيمَ فكان يدعو إلى الله وينظرُ إلى
السَّمَاءِ؛ فأنزل الله: ﴿قَدْ تَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ إلى قوله: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ
شَطْرَهُ﴾^(٢). ووردتْ أحاديثٌ فيها رفعُ الرَّأسِ أو النَّظَرُ إلى السَّمَاءِ حالَ الدُّعاء، وبحسبِ
ما وقفتُ عليه ورد حديثٌ يُثبت ذلك هو الحديثُ الأولُ في هذا المطلب، وورد أيضًا حديثٌ
ثابتٌ في رفع النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- رأسه لإشهاد الله تعالى على التَّبليغ بقوله: "اللَّهُمَّ
هَلْ بَلَّغْتُ" كما سيأتي.

وسأورد الأحاديثَ التي وقفتُ عليها في هذا الباب، سائلةً الله التَّوفيقَ والإعانة:

(١) عن المِقْدَادِ قال: "أقبلتُ أنا وصاحبان لي وقد ذهبَتْ أَسْمَاعُنَا وَأَبْصَارُنَا مِنَ الجُهدِ،
فَجَعَلْنَا نَعْرِضُ أَنْفُسَنَا عَلَى أَصْحَابِ رسولِ الله -صلى الله عليه وسلم- فليس أحدٌ منهم
يَقْبَلُنَا، فَأَتَيْنَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَانْطَلَقَ بِنَا إِلَى أَهْلِهِ فَإِذَا ثَلَاثَةُ أَعْنَزٍ، فَقَالَ النَّبِيُّ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "احْتَلِبُوا هَذَا اللَّبَنَ بَيْنَنَا". قال: فَكُنَّا نَحْتَلِبُ فَيَشْرَبُ كُلُّ إِنْسَانٍ
مِنَّا نَصِيْبَهُ وَنَرْفَعُ لِلنَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- نَصِيْبَهُ. قال: فَيَجِيءُ مِنَ اللَّيْلِ فَيُسَلِّمُ
تَسْلِيمًا لَا يُوقِظُ نَائِمًا، وَيُسَمِعُ اليَقْظَانَ. قال: ثُمَّ يَأْتِي المَسْجِدَ فَيُصَلِّي، ثُمَّ يَأْتِي شَرَابَهُ
فَيَشْرَبُ. فَأَتَانِي الشَّيْطَانُ ذَاتَ لَيْلَةٍ وَقَدْ شَرِبْتُ نَصِيْبِي فَقَالَ: مُحَمَّدٌ يَأْتِي الْأَنْصَارَ فَيُتَحِفُونَهُ
وَيُصِيبُ عِنْدَهُمْ، مَا بِهِ حَاجَةٌ إِلَى هَذِهِ الجُرْعَةِ، فَأَتَيْتُهَا فَشَرِبْتُهَا، فَلَمَّا أَنْ وَعَلْتُ فِي بَطْنِي
وَعَلِمْتُ أَنَّهُ لَيْسَ إِلَيْهَا سَبِيلٌ قال: نَدَمَنِي الشَّيْطَانُ فَقَالَ: وَيْحَكَ، مَا صَنَعْتَ! أَشَرِبْتَ

(١) الفتاوى الكبرى، ابن تيمية (٣٣٨/٥).

(٢) جامع البيان، ابن جرير الطبري (٥٢٧/٢).

شَرَابَ مُحَمَّدٍ؟ فَيَجِيءُ فَلَا يَجِدُهُ فَيَدْعُو عَلَيْكَ فَتَهْلِكُ فَتَذْهَبُ دُنْيَاكَ وَآخِرَتُكَ! وَعَلَيَّ شَمْلَةٌ إِذَا وَضَعْتُهَا عَلَى قَدَمِي خَرَجَ رَأْسِي، وَإِذَا وَضَعْتُهَا عَلَى رَأْسِي خَرَجَ قَدَمَايَ، وَجَعَلَ لَا يَجِئُنِي النَّوْمُ، وَأَمَّا صَاحِبَايَ فَنَامَا وَلَمْ يَصْنَعَا مَا صَنَعْتُ. قَالَ: فَجَاءَ النَّبِيُّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فَسَلَّمَ كَمَا كَانَ يُسَلِّمُ، ثُمَّ أَتَى الْمَسْجِدَ فَصَلَّى، ثُمَّ أَتَى شَرَابَهُ فَكَشَفَ عَنْهُ فَلَمْ يَجِدْ فِيهِ شَيْئًا، فَرَفَعَ رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ فَقُلْتُ: الْآنَ يَدْعُو عَلَيَّ فَأَهْلِكُ، فَقَالَ: "اللَّهُمَّ أَطْعِمْ مَنْ أَطْعَمَنِي، وَاسْقِ مَنْ أَسْقَانِي"، قَالَ: فَعَمَدْتُ إِلَى الشَّمْلَةِ فَشَدَدْتُهَا عَلَيَّ، وَأَخَذْتُ الشُّفْرَةَ فَاَنْطَلَقْتُ إِلَى الْأَعْزَى أَتَيْهَا أَسْمُنُ فَأَذْبَحُهَا لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِذَا هِيَ حَافِلَةٌ^(١) وَإِذَا هُنَّ حُفْلٌ كُلُّهُنَّ، فَعَمَدْتُ إِلَى إِنْاءٍ لِأَلِ مُحَمَّدٍ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- مَا كَانُوا يَطْمَعُونَ أَنْ يَحْتَلِبُوا فِيهِ. قَالَ: فَحَلَبْتُ فِيهِ حَتَّى عَلَتْهُ رَغْوَةٌ، فَجِئْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فَقَالَ: "أَشْرَبْتُمْ شَرَابَكُمْ اللَّيْلَةَ؟" قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، اشْرَبْتُ فَشَرِبْتُ، ثُمَّ نَاوَلَنِي فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، اشْرَبْتُ فَشَرِبْتُ، ثُمَّ نَاوَلَنِي، فَلَمَّا عَرَفْتُ أَنَّ النَّبِيَّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَدْ رَوَى وَأَصَبْتُ دَعْوَتَهُ ضَحِكْتُ حَتَّى أُلْقَيْتُ إِلَى الْأَرْضِ. قَالَ: فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِحْدَى سَوَاتِكُ يَا مِقْدَادُ"، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَانَ مِنْ أَمْرِي كَذَا وَكَذَا وَفَعَلْتُ كَذَا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَا هَذِهِ إِلَّا رَحْمَةٌ مِنَ اللَّهِ، أَفَلَا كُنْتَ آذَنْتَنِي فَنُوقِظُ صَاحِبَيْنَا فَيُصِيبَانِ مِنْهَا!" قَالَ: فَقُلْتُ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ، مَا أَبَالِي إِذَا أَصَبْتُهَا وَأَصَبْتُهَا مَعَكُمْ مَنْ أَصَابَهَا مِنَ النَّاسِ".

تخریج الحديث:

أخرجه الإمام مسلم^(٢) من طريق عبد الرحمن بن أبي ليلى، عنه به.

(٢) عن عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- قَالَ أَتَاهُ خَرَجَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فِي غَزْوَةِ تَبُوكَ، فَجَلَسَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يَوْمًا يَحْدِثُ أَصْحَابَهُ فَقَالَ: "مَنْ قَامَ إِذَا اسْتَقَلَّتِ الشَّمْسُ فَتَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الْوُضُوءَ، ثُمَّ قَامَ فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ؛ غُفِرَ لَهُ خَطَايَاهُ

(١) الحافلة: الناقة أو البقرة أو الشاة لا يخلبها صاحبها أياما حتى يجتمع لبنها في ضرعها. لسان العرب، ابن منظور، (١٥٧/١١).

(٢) أخرجه في صحيحه، كتاب الأشربة، باب إكرام الضيف وفضل إيثاره، (١٦٢٥/٣)، ح: ٢٠٥٥.

فكان كما ولدته أمه". قال عُقْبَةُ بن عامرٍ: فقلتُ: الحمدُ لله الذي رزقني أن أسمعَ هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لي عمرُ بن الخطَّاب، وكان بُجَاهِي جالسًا: أتعجب من هذا؟ فقد قال رسولُ الله -صلى الله عليه وسلم- أعجب من هذا قبل أن تأتي، فقلتُ: وما ذاك، بأبي أنت وأمي؟ فقال عمرُ: قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: "مَنْ تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الوُضوءَ ثُمَّ رَفَعَ نَظْرَهُ إِلَى السَّمَاءِ فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ؛ فَتُحِتَ لَهُ ثَمَانِيَةُ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ".

تخريج الحديث:

أخرجه أبو داود^(١)، وأحمد^(٢)، والدارمي^(٣)، والنسائي^(٤)، وأبو يعلى^(٥) من طريق حيوة بن شريح، وأخرجه البزار^(٦) من طريق سعيد بن أبي أيوب، كلاهما عن أبي عقيل زهرة بن معبد، عن ابن عمه، عن عُقْبَةَ به، واللفظ لأحمد. وأخرجه أحمدُ ابن حنبل^(٧) من طريق سعيد بن أبي أيوب، عن زهرة بن معبد، عن ابن عمه، عن عُقْبَةَ بن عامرٍ برفعه مُباشرةً للنبي صلى الله عليه وسلم، وفيه رفعُ النظر. وأخرجه أبو داود^(٨) من طريق جُبَيْر بن نفيير. وأخرجه أبو داود أيضًا^(٩)، والنسائي^(١٠)،

(١) أخرجه في سننه، كتاب الصلاة، باب ما يقول الرجل إذا تَوَضَّأَ (٤٤/١)، ح: ١٧٠.

(٢) أخرجه في مسنده (٢٧٤/١)، ح: ١٢١.

(٣) أخرجه في سننه (٥٥٨/١)، ح: ٧٤٣.

(٤) أخرجه في سننه الكبرى (٣٨/٩)، ح: ٩٨٣٢.

(٥) أخرجه في مسنده (١٦٢/١)، ح: ١٨٠.

(٦) أخرجه في مسنده (٣٦١/١)، ح: ٢٤٢.

(٧) أخرجه في مسنده (٥٩٢/٢٨)، ح: ١٧٣٦٣.

(٨) أخرجه في سننه، كتاب الصلاة، باب القول بعد الفراغ من الوضوء، (٤٣/١)، ح: ١٦٩.

(٩) المرجع السابق، (٤٣/١)، ح: ١٦٩.

(١٠) أخرجه في سننه (٩٢/١)، ح: ١٤٨، والسنن الكبرى (١٢٩/١)، ح: ١٤٠.

والبزاز^(١)، والبيهقي^(٢) من طريق زيد بن الحباب، عن معاوية بن صالح، عن ربيعة بن يزيد، عن أبي إدريس، وعند النسائي والبيهقي مقروناً بأبي عثمان، عن عقبة، عن عمر رضي الله عنه، من بدون رفع النظر.

وأخرجه عبد الرزاق^(٣)، والحاكم^(٤) من طريق أبي إسحاق، عن عبد الله بن عطاء، عن عقبة بن عامر، عن عمر رضي الله عنه، من دون رفع البصر.

وؤوي من حديث أنس - رضي الله عنه - مختصراً ومن دون رفع النظر، وفيه تكرار الذكر ثلاث مرات، كما أخرجه أحمد ابن حنبل^(٥) من طريق زائدة، عن عمرو بن عبد الله بن وهب، عن زيد العمي، عنه رضي الله عنه.

الحكم على الحديث:

حسن، ما عدا قوله: (ثم رفع نظره إلى السماء) لم أقف عليها إلا من طريق فيه ابن عم زهرة وهو مجهول. والله أعلم. فحديث عقبة عن عمر جاء من ثلاث طرق؛ الطريق الأول: فيه راو مجهول، والطريق الثاني عن عقبة من دون رفع النظر إلى السماء، إسناده حسن؛ فيه معاوية بن صالح بن حدير مختلف فيه؛ قال الذهبي^(٦): "صدوق إمام"، وقال ابن حجر^(٧): "صدوق له أوهام". والطريق الثالث أيضاً من دون رفع النظر إلى السماء، وهو ضعيف؛ فيه عبد الله بن عطاء، روايته عن عقبة مرسلة^(٨). وأيضاً عطاء مختلف فيه، وقال ابن حجر^(٩): "صدوق يخطئ ويدلس". أمّا حديث أنس - رضي الله عنه - لم يذكر فيه رفع النظر إلى

(١) أخرجه في مسنده (٣٦١/١) ح: ٢٤٢.

(٢) أخرجه في سننه الكبرى (١٢٦/١)، ح: ٣٦٩، والسنن الصغير (٥٠/١)، ح: ١٠٨.

(٣) أخرجه في مصنفه (٤٥/١)، ح: ١٤٢.

(٤) أخرجه في مستدركه (٤٣٢/٢)، ح: ٣٥٠٨.

(٥) أخرجه في مسنده (٣٠٧/٢١)، ح: ١٣٧٩٢.

(٦) الكاشف، الذهبي (٢٧٦/٢).

(٧) تقريب التهذيب، ابن حجر (ص: ٥٣٨).

(٨) انظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر (٣٢٢/٥)، وثخفة التّحصيل في ذكر رؤاة المراسيل، العراقي (ص: ١٢٨).

(٩) تقريب التهذيب، ابن حجر (ص: ٣١٤).

السَّماء، وفيه تَكَرُّرُ الذِّكْرِ بعد الفراغِ مِنَ الوضوءِ ثلاثَ مَرَّاتٍ، ولم تُذكر في رواية أخرى -بحسب ما وقفتُ عليه- إِلَّا مِنْ حديثه، ومَدَّاهُ على زَيْدِ الْعَمِيِّ وهو ضعيفٌ؛ قال فيه الذَّهَبِيُّ^(١): "فيه ضَعْفٌ"، وقال ابنُ حجرٍ^(٢): "ضعيفٌ". وكذلك روايته عن أنسٍ -رضي الله عنه- مُرسَلةٌ.

(٣) عن ابنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنه قال: رأيتُ رسولَ الله -صلى الله عليه وسلم- جالسًا عند الرُّكنِ. قال: فرفع بصره إلى السَّماء فضَحِكَ فقال: "لعن الله اليهودَ ثلاثًا، إِنَّ اللهَ حَرَّمَ عليهم الشُّحومَ فباعوها وأكلوا أثمانها، وَإِنَّ اللهَ إِذا حَرَّمَ على قَوْمٍ أَكلَ شيءٍ حَرَّمَ عليهم ثَمَنَهُ".

تخريج الحديث:

روي الحديث من عدة أوجه:

الأول: بركة أبي الوليد عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم، كما أخرجه أبو داود^(٣)، من طريق بِشْرِ بن المُفَضَّل وخالد بن عبد الله. وأخرجه أحمد^(٤) عن علي بن عاصم، وأخرجه أيضًا من طريق هُشَيْم، وكذلك من طريق محبوب بن الحسن. والبيهقي^(٥) من طريق يزيد بن زريع، والبيهقي^(٦) أيضًا من طريق وهيب، جميعهم (بِشْرٌ، وخالدٌ، وعلي بن عاصم، وهُشَيْمٌ، ومحبوبٌ، ويزيدٌ، وهُيبٌ) عن خالد الحذاء، عنه. وهُشَيْمٌ قال: بركة بنُ العُريان، واللفظُ لأبي داود من رواية بِشْرِ بن المُفَضَّل، والبقيةُ بنحوه. وعند هُشَيْمٍ ومحبوبٍ مختصرًا من دون رفع الرأس.

الثاني: طاووس عن ابنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنه قال: بلغ عُمرَ أَنَّ سَمْرَةَ باعَ خمرًا، فقال: "قَاتَلَ اللهُ سَمْرَةَ، أَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم..."، رواه على هذا الوجه: طاووس

(١) الكاشف، الذهبي (١/٤١٦).

(٢) تقريب التهذيب، ابن حجر (ص: ٢٢٣).

(٣) أخرجه في سننه، كتاب البيوع، باب في ثمن الخمر والميتة، (٢٨٠/٣)، ح: ٣٤٨٨.

(٤) أخرجه في مسنده (٤/٩٥، ٤١٦)، ح: ٢٢٢١، ٢٦٧٨، (١١٥/٥)، ح: ٢٩٦١.

(٥) أخرجه في سننه الكبرى (٦/٢١)، ح: ١١٠٥١، السنن الصغرى (٢/٢٧٩)، ح: ١٩٩٠.

(٦) أخرجه في سننه الكبرى (٦/٢١)، ح: ١١٠٥١.

كما أخرجه عبد الرزاق^(١)، والحُمَيْدِيُّ^(٢)، وابنُ أَبِي شَيْبَةَ^(٣) عن ابن عُيَيْنَةَ، ومن طريقه البخاري^(٤) ومسلم^(٥) وابنُ مَاجَةَ^(٦) وأحمد^(٧) وأبو يعلى^(٨) وابنُ حَبَّانَ^(٩)، وأخرجه مسلم^(١٠) من طريق روح بن القاسم. كلاهما (سفيان بن عيينة، وروح بن القاسم) عن عمرو بن دينار، عنه وذكر الحديث من دون رفعِ البصرِ إلى السَّماءِ، وروي عن عمرو بن دينار من وجه آخر بدون ذكر ابن عباس -رضي الله عنه- كما أخرجه يعقوب بن شيبَةَ^(١١) من طريق حماد بن زيد عن عمرو بن دينار عن طاووس قال بلغ عمر -رضي الله عنه- وذكر الحديث.

الثالث: رجلاً عن ابن عباس -رضي الله عنه- قال: رأيت عمر رضي الله عنه (موقوفاً عليه).

أخرجه عبد الرزاق^(١٢) عن ابن عيينة عن عبد الملك بن عمير عنه.

وفي الباب عن جابر -رضي الله عنه- وبدون رفع البصر إلى السماء.

الحكم على الحديث:

الحديث روي من عدة أوجه ولم يذكر رفع البصر إلا في وجه واحد من طريق بركة أبي الوليد ومع أنه ورد من طرق رجاله ثقات إلا أنه تفرد بجعله من مسند ابن عباس رضي

(١) أخرجه في مصنفه (٧٥/٦)، ح: ١٠٠٤٦.

(٢) أخرجه في مسنده (١٥٤/١)، ح: ١٥٤.

(٣) أخرجه في مصنفه (١٢/٤)، ح: ١٥٨٢.

(٤) أخرجه في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل (١٧٠/٤)، ح: ٣٤٦٠.

(٥) أخرجه في صحيحه، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام (١٢٠٧/٣)، ح: ١٥٨٢.

(٦) أخرجه في سننه، كتاب الأشربة، باب التجارة في الخمر (١١٢٢/٢)، ح: ٣٢٨٣.

(٧) أخرجه في مسنده (٣٠٥/١)، ح: ١٧٠.

(٨) أخرجه في مسنده (١٧٨/١)، ح: ٢٠٠.

(٩) أخرجه في صحيحه (١٤٦/١٤)، ح: ٦٢٥٣.

(١٠) أخرجه في صحيحه، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام (١٢٠٧/٣)، ح: ١٥٨٣.

(١١) أخرجه في مسند عمر بن الخطاب ح ١٣، (ص: ٦٦٦).

(١٢) أخرجه في مصنفه (٥/٦)، ح: ١٠٠٤٧.

الله عنه، وكذلك تفرد بذكر رفع البصر حسب ما وقفت عليه، والوجه الثاني في الصحيحين من حديث ابن عباس عن عمر رضي الله عنهما وبدون ذكر رفع البصر والله أعلم، قال ابن القيم: "فهذا من (مسند عمر) - رضي الله عنه - وقد رواه البيهقي، والحاكم في (مستدركه) فجعله من (مسند ابن عباس)، وفيه زيادة... وإسناده صحيح، فإن البيهقي رواه عن ابن عبدان، عن الصفار، عن إسماعيل القاضي، حدثنا مسدد، حدثنا بشر بن المفضل، حدثنا خالد الحذاء، عن بركة أبي الوليد، عن ابن عباس رضي الله عنه^(١)، وكذلك قال ابن الملقن: رواه أبو داود بإسنادٍ صحيح^(٢). أما قول هشيم عن بركة بن العريان وهم كما قال أبو زرعة: هذا خطأ؛ إنما هو: عن بركة أبي الوليد؛ وهم فيه هشيم^(٣).

(٤) عن أمِّ سلمة رضي الله عنها قالت: ما خرج النَّبيُّ - صلى الله عليه وسلم - من بيتي قَطُّ إِلَّا رفع طَرْفَه إلى السَّمَاء فقال: "اللَّهُمَّ أعوذ بك أنْ أَضِلَّ أو أُضَلَّ، أو أَزِلَّ أو أُزَلَّ، أو أَظْلِمَ أو أُظْلَمَ، أو أَجْهَلَ أو يُجْهَلَ عَلَيَّ".

تخريج الحديث:

رُوي هذا الحديث على عدَّة أوجه:

الأول: عن الشَّعْبِيِّ، عن أمِّ سلمة، عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم.

رواه عنه على هذا الوجه: منصور بن المُعْتَمِر، وعاصمٌ، وزُبيد، ومُجاهدٌ.

أمَّا روايته منصورٌ فأخرجها أبو داود^(٤) والطَّبْرَانِيُّ^(٥) من طريق مُسلم بن إبراهيم، وأبو داود

(١) زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن القيم (٦٦١/٥).

(٢) تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج، ابن الملقن (٢٠٤/٢).

(٣) علل الحديث، ابن أبي حاتم (٤٣١/٤).

(٤) أخرجه في سننه، كتاب الأدب، باب ما يقول إذا خرج من بيته (٣٢٥/٤)، ح: ٥٠٩٤.

(٥) أخرجه في معجمه الكبير (٣٢٠/٢٣)، ح: ٧٢٦.

الطَّيَالِسِيُّ^(١) وأحمد^(٢) مِنْ طريق محمد بن جعفر، والطَّبْرَائِيُّ^(٣) مِنْ طريق مُؤَمِّلٍ، جَمِيعُهُمْ (مُسْلِمٌ بن إبراهيم وأبو داود الطَّيَالِسِيُّ ومحمد بن جعفر ومؤمل) عَنْ شُعْبَةَ، وَعِنْدَ الطَّبْرَائِيِّ فِي الْمَوْضِعِ الثَّانِي مَقْرُونًا بِعَاصِمٍ.. وَالتِّرْمِذِيُّ^(٤) وَأحمدُ ابْنِ حَنْبَلٍ^(٥) وَعَبْدُ بنِ حَمِيدٍ^(٦) وَالْحَاكِمُ^(٧) مِنْ طريق سَفِيَانَ. وَالتَّسَائِيُّ^(٨) وَإِسْحَاقُ بنِ رَاهَوِيَةَ^(٩) مِنْ طريق جَرِيرٍ، وَعِنْدَ النَّسَائِيِّ^(١٠) فِي مَوْضِعٍ مَقْرُونًا بِالْقَاسِمِ بنِ مَعْنٍ، وَابْنُ مَاجَهَ^(١١) وَالطَّبْرَائِيُّ^(١٢) مِنْ طريق عَبْدِ بنِ حَمِيدٍ. وَالْحَمِيدِيُّ^(١٣) وَالطَّبْرَائِيُّ^(١٤) مِنْ طريق الْفُضَيْلِ بنِ عِيَاضٍ. جَمِيعُهُمْ (شُعْبَةُ، وَسَفِيَانَ، وَجَرِيرٌ، وَالْقَاسِمُ بنِ مَعْنٍ، وَعَبِيدَةُ بنِ حَمِيدٍ، وَالْفُضَيْلُ بنِ عِيَاضٍ) عَنْهُ بَنَحُوهُ وَاللَّفْظُ لِأَبِي دَاوُدَ، وَلَمْ يُذَكَّرْ رَفْعُ النَّظَرِ إِلَّا مِنْ طريق مُسْلِمٍ بنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ شُعْبَةَ، وَفِي رَوَايَةٍ عِنْدَ الطَّبْرَائِيِّ فِي الدُّعَاءِ مِنْ طريق الْفُضَيْلِ بنِ عِيَاضٍ.

وَرُويَ مِنْ وَجْهِ آخَرَ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنِ الْحَكَمِ، عَنْ مِقْسَمٍ، عَنْهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

- (١) أَخْرَجَهُ فِي مُسْنَدِهِ (١٨٠/٣)، ح: ١٧١٢.
- (٢) أَخْرَجَهُ فِي مُسْنَدِهِ (٣١٦/٤٤)، ح: ٢٦٧٢٩.
- (٣) أَخْرَجَهُ فِي مُعْجَمِهِ الْكَبِيرِ (٣٢٠/٢٣)، ح: ٧٣٠.
- (٤) أَخْرَجَهُ فِي جَامِعِهِ، أَبْوَابُ الدَّعَوَاتِ، بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا خَرَجَ مِنْ بَيْتِهِ، (٣٦٦/٥)، ح: ٣٤٢٧.
- (٥) أَخْرَجَهُ فِي مُسْنَدِهِ (٢٩٩/٤٤)، ح: ٢٦٧٠٤.
- (٦) أَخْرَجَهُ فِي مُسْنَدِهِ ح: ١٥٣٦، (ص: ٤٤٣).
- (٧) أَخْرَجَهُ فِي مُسْتَدْرَكِهِ عَلَى الصَّحِيحَيْنِ (٧٠٠/١)، ح: ١٩٠٧.
- (٨) أَخْرَجَهُ فِي سَنَنِ الصَّغَرَى، كِتَابُ الاسْتِعَاذَةِ، بَابُ الاسْتِعَاذَةِ مِنَ الضَّلَالِ (٢٦٨/٨)، ح: ٥٤٨٦، وَالسُّنَنِ الْكُبْرَى (٢٢٢/٧)، ح: ٣٢١، (٢٨٦٩، ٧٨٦٨).
- (٩) أَخْرَجَهُ فِي مُسْنَدِهِ (١٢٢/٤)، ح: ١٨٨٩.
- (١٠) أَخْرَجَهُ فِي سَنَنِ الْكُبْرَى (٣٢١/٧)، ح: ٧٨٦٩.
- (١١) أَخْرَجَهُ فِي سَنَنِ، كِتَابُ الدُّعَاءِ، بَابُ مَا يَدْعُو الرَّجُلُ إِذَا خَرَجَ مِنْ بَيْتِهِ (١٢٧٨/٢)، ح: ٣٨٨٤.
- (١٢) أَخْرَجَهُ فِي مُعْجَمِهِ الْكَبِيرِ (٣٢١/٢٣)، ح: ٧٣٢.
- (١٣) أَخْرَجَهُ فِي مُسْنَدِهِ (٣١١/١)، ح: ٣٠٥.
- (١٤) أَخْرَجَهُ فِي الدُّعَاءِ ح: ٤١٣، (ص: ١٤٧).



كما رواه على هذا الوجه مسلمٌ بن إبراهيم كما أخرجه ابنُ راهَوِيَه^(١) ومِن دون رفعِ النَّظَرِ إلى السَّمَاءِ. أمَّا روايةُ عاصمٍ فأخرجها النَّسَائِيُّ^(٢) مِن طريقِ مُؤَمِّلِ بنِ إِسْمَاعِيلَ، عن شُعْبَةَ، عنه به، مِن دون رفعِ النَّظَرِ.

وأمَّا روايةُ زُبَيْدٍ فأخرجها الطَّبْرَانِيُّ^(٣) مِن طريقِ أَبِي حُذَيْفَةَ، عن سَفِيَّانَ، عنه به وقد اختلف أيضًا عليه.

وأمَّا روايةُ مُجَاهِدٍ فأخرجها الطَّبْرَانِيُّ في الدُّعَاءِ (ح: ٤١٨، ص: ١٤٨)، من طريقِ الأَشْعَثِ بنِ زُرْعَةَ، عن شُعْبَةَ، عن الحكم، عنه به.

الثَّانِي: الشَّعْبِيُّ، عن النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- مُرْسَلًا. رواه على هذا الوجه زُبَيْدٌ كما أخرجه النَّسَائِيُّ^(٤) مِن طريقِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عن سَفِيَّانَ، عنه به.

الثَّلَاث: الشَّعْبِيُّ، عن عَبْدِ اللَّهِ بنِ شَدَادٍ، عن مَيْمُونَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، عن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

رواه على هذا الوجه أَبُو بَكْرٍ الهُذَلِيُّ كما أخرجه الطَّيَالِسِيُّ^(٥) عنه، وَمِن طريقه ابنُ الأَعْرَابِيِّ^(٦) والطَّبْرَانِيُّ^(٧)، وفيه رفعُ النَّظَرِ إلى السَّمَاءِ.

الرَّابِع: الشَّعْبِيُّ، عن مَسْرُوقٍ، عن عائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا. ذكره الدَّارِقُطِيُّ^(٨) فقال: ورواه مُجَالِدٌ، عن الشَّعْبِيِّ، عن مَسْرُوقٍ، عن عائِشَةَ. قال ذلك إِسْمَاعِيلُ بنُ مُجَالِدٍ، عن أَبِيهِ.

(١) أخرجه في مسنده (١٢٣/٤)، ح: ١٨٩٠.

(٢) أخرجه في السنن الكبرى (٣٨/٩)، ح: ٩٨٣٣.

(٣) أخرجه في معجمه الكبير (٣٢٠/٢٣)، ح: ٧٢٩.

(٤) أخرجه في سننه الكبرى (٣٩/٩)، ح: ٩٨٣٦.

(٥) أخرجه في مسنده (١٩٩/٣)، ح: ١٧٣٥.

(٦) أخرجه في معجمه الكبير (٨٩١/٣)، ح: ١٨٥٩.

(٧) أخرجه في معجمه الكبير (٩٢٤/١١)، والمعجم الأوسط (٣٤/٣)، ح: ٢٣٨٣.

(٨) العِلل الواردة في الأحاديث النبوية، الدارقطني (٢٢٢/١٥).

الحكم على الحديث:

الحديث منقطع، فيه عامر الشعبي لم يسمع من أم سلمة رضي الله عنه، أما ما ورد في هذا الحديث من لفظ رفع طرفه إلى السماء لم أقف عليها إلا من رواية مسلم بن إبراهيم عن شعبة عن منصور، فجميع الرواة عن شعبة لم يذكروها إلا مسلم بن إبراهيم، ورواية الفضيل بن عياض عن منصور، ولم يذكرها من رواة الحديث سواهما مع كثرتهما والله أعلم. وأيضاً الحديث اختلف فيه على عامر الشعبي، وأصح الأوجه الوجه الأول، وقد رواه على هذا الوجه (منصور بن المُعْتَمِر، وعاصم، وزبيد، ومجاهد)، ورواية عاصم قال النسائي^(١): "هذا خطأ (عاصم) عن الشعبي، والصواب: شعبة عن منصور"، ومؤمل بن اسماعيل كثير الخطأ، خالفه بهز بن أسد، رواه عن شعبة، عن منصور، عن الشعبي. وقد اختلف على زبيد فروي عنه أيضاً من وجه مرسل عن الشعبي عن النبي صلى الله عليه وسلم، وروايته الصحيحة ما وافق فيها بقية الرواة عن الشعبي عن أم سلمة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - والله أعلم، وقد ذكر الدارقطني^(٢) الاختلاف في الحديث وقال: والمحفوظ حديث منصور ومن تابعه. والحديث منقطع؛ اختلف في سماع عامر الشعبي من أم سلمة ر - رضي الله عنها - فقال الحاكم^(٣): "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه"، وربما توهم متوهم أن الشعبي لم يسمع من أم سلمة، وليس كذلك؛ فإنه دخل على عائشة وأم سلمة جميعاً، ثم أكثر الرواية عنهما جميعاً. وتعبه ابن حجر فقال: "وقد خالف ذلك في علوم الحديث له فقال: لم يسمع الشعبي من عائشة". وقال علي بن المديني في كتاب العِلل: "لم يسمع الشعبي من أم سلمة، وعلى هذا فالحديث منقطع..."، فما له علة سوى الانقطاع؛ فلعل من صححه سهل الأمر فيه لكونه من الفضائل، ولا يقال: اكتفى بالمُعاصرة؛ لأن محل ذلك أن لا يحصل الجزم بانتفاء التقاء المتعاصرين إذا كان الثاني واسع الاطلاع مثل ابن المديني، والله أعلم^(٤). ورأى الشيخ الألباني

(١) السُّنَنُ الكُبْرَى، للنسائي (٣٨/٩).

(٢) العِللُ الواردة في الأحاديث النبوية، الدارقطني (٢٢٢/١٥).

(٣) المستدرک على الصحيحين، الحاكم (٧٠٠/١).

(٤) انظر: نتائج الأفكار، ابن حجر (١٥٩/١)، ومعرفة علوم الحديث، الحاكم (ص: ١١١).

رحمه الله صحّة الحديث عن أمّ سلمة - رضي الله عنها - فصحه في صحيح سنن أبي داود^(١) وكذلك صححه في السلسلة الصحيحة^(٢) ما عدا (رفع طرفه إلى السماء) وقال: "وأنّ ما أُعلِّلَ به من الانقطاع لا يقدح في صحّته؛ ولا سيّما وقد صحّحه الترمذي والحاكم والذهبي، وحسنه الحافظ، ثمّ رأيت النووي قد صحّحه أيضًا في الأذكار، ويرى أنّ زيادة: (رَفَعَ طَرَفَهُ إِلَى السَّمَاءِ) لا تصح؛ لعدم اتّفاق الرّواة عن شعبة عليها، ومُخَالَفَتِهما لرواية الآخرين الثّقات. ثمّ هي مُخَالَفَةٌ للأحاديث الصّحيحة النّاهية عن رفع البصر في الصّلاة في الصّحّاحين وغيرهما"، وقال أيضًا: "لا يبدو لي اختصاصُ هذا النّهي بالدّعاء في الصّلاة دون الدّعاء خارجها، بل الظّاهر أنّ الرّفْعَ منهّي عنه في الحالتين. والله أعلم". لكن ثبتت أحاديث أخرى كما في هذا البحث فيها رفع البصر أثناء الدعاء والمنهي عنه في حال الصلاة والله أعلم.

- أمّا الوجه الثّاني فمرسلٌ ومُخَالَفٌ لِمَا رواه بقية الرّواة عن الشّعبي.
- وأمّا الوجه الثّالث فقال عنه الطّبراني^(٣): "لم يرو هذا الحديث عن الشّعبي، عن عبد الله بن شدّاد، عن ميمونة، إلّا أبو بكر، تفرد به مسلم".
- والوجه الرّابع خالف فيه مجالدٌ بقية الرّواة عن الشّعبي.

(٥) حديث عائشة رضي الله عنها أنّها قالت: "ما رفع رسولُ الله - صلى الله عليه وسلم - رأسه إلى السّماء إلّا قال: يا مُصْرِفَ القلوب، ثَبِّتْ قلبي على طاعتك".

تخريج الحديث:

أخرجه الإمام أحمد^(٤)، وعبدُ بنُ حميد^(٥)، والنّسائي^(٦)، وأبو يعلى المَوْصِلِي^(٧)، من طريق

(١) صحيح سنن أبي داود، الألباني (٣/ ٢٥١)، ح: ٥٠٩٤.

(٢) سلسلة الأحاديث الصّحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الألباني (٧/ ٤٩٣)، في صحيح سنن أبي داود، الألباني (٣/ ٢٥١)، ح: ٥٠٩٤.

(٣) المعجم الأوسط، الطبراني (٣/ ٣٤).

(٤) أخرجه في مسنده (١٥/ ٢٤٥)، ح: ٩٤٢٠.

(٥) أخرجه في مسنده ح: ١٥١٨، (ص: ٤٣٩).

(٦) أخرجه في سننه الكبرى (٩/ ١٢١)، ح: ١٠٠٦٣.

(٧) أخرجه في مسنده (٨/ ٢٤٥)، ح: ٤٨٢٤.

حاتم بن إسماعيل، عن صالح بن محمد بن زائدة، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عنها رضي الله عنها.

وقد جاء في حديثٍ لعائشة رضي الله عنها: دعواتُ كان رسولُ الله صلى الله عليه وسلم يُكثرُ أن يدعُو بها: "يا مُقَلِّبَ القلوب، ثَبِّتْ قلبي على دينك". قالت: فقلتُ: يا رسولَ الله، إنَّك تُكثرُ تدعو بهذا الدعاء، فقال: "إنَّ قلبَ الآدميِّ بين أصبعين من أصابع الله؛ فإذا شاء أزاغه وإذا شاء أقامه" من دون ذكر رفعِ البصر إلى السَّمَاء. أخرجه أحمد^(١) والنسائي^(٢) من طريق الحسنِ البصريِّ. وأخرجه أحمدُ ابن حنبل^(٣)، وابنُ أبي شَيْبَةَ^(٤)، والنسائي^(٥)، وأبو يعلى^(٦)، من طريق عليِّ بن زيَدٍ، عن أمِّ محمدٍ. وأخرجه الطَّبْرانيُّ^(٧) من طريق عليِّ بن زيَدٍ، عن ابن أبي مُليكة، ثلاثتهم عنها رضي الله عنها.

الحكم على الحديث:

إسناده ضعيف؛ فيه صالح بن محمد بن زائدة المدني، أبو واقدٍ الليثي الصَّغير ضعيفٌ كما قال ابن حجر^(٨). ولم أقف على لفظ: (ما رفع رسولُ الله -صلى الله عليه وسلم- رأسه إلى السَّمَاء إلَّا قال...) إلَّا من حديث عائشة رضي الله عنها ومن طريق صالح بن محمد. وثبت في صحيح مسلم^(٩) من حديث عبد الله بن عمرو أنه سمع النَّبيَّ -صلى الله عليه وسلم- يقول: "إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن، كقلب واحد، يصرفه

(١) أخرجه في مسنده (١٥١/٤١)، ح: ٢٤٦٠٤.

(٢) أخرجه في سننه الكبرى (١٥٦/٧)، ح: ٧٦٩٠.

(٣) أخرجه في مسنده (٣٠/٤٣)، ح: ٢٦١٣٣.

(٤) أخرجه في مصنفه (٢٥/٦)، ح: ٢٩١٩٩، ح: ٣٠٤٠٧.

(٥) أخرجه في سننه الكبرى (١٠٤/١)، ح: ٢٣٣.

(٦) أخرجه في مصنفه (١٢٨/٨)، ح: ٤٦٦٩.

(٧) أخرجه في معجمه الأوسط (١٤٧/٢).

(٨) تقريب التهذيب، ابن حجر (ص: ٢٧٣).

(٩) (٢٠٤٥/٤)، ح: ٢٦٥٤.



حيث يشاء" ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا على طاعتك"، أمّا ما جاء من حديث عائشة -رضي الله عنها- فقد ورد من طرق ضعيفة بحسب ما وقفت عليها. والله أعلم.

(٦) حديث علي بن ربيعة قال: حملني علي خلفه، ثم سار بي إلى جانب الحرة، ثم رفع رأسه إلى السماء فقال: اغفر لي ذنوبي؛ إنه لا يغفر الذنوب أحد غيرك. ثم التفت إليّ فضحك، قلت: يا أمير المؤمنين، استغفارك ربك والتفاتك إليّ تضحك؟ قال: حملني رسول الله -صلى الله عليه وسلم- خلفه، ثم سار بي إلى جانب الحرة، ثم رفع رأسه إلى السماء فقال: "اللهم اغفر لي ذنوبي؛ إنه لا يغفر الذنوب أحد غيرك. ثم التفت إليّ فضحك، فقلت: يا رسول الله، استغفارك ربك والتفاتك إليّ تضحك؟ قال: ضحكك لي لعجبه لعبدّه أنه يعلم أنه لا يغفر الذنوب أحد غيره".

تخريج الحديث:

أخرجه ابن أبي شيبة^(١) عن الفضل بن دكين، والبراء^(٢) من طريق أبي عاصم، والطبراني^(٣) من طريق خلاد بن يحيى، وأخرجه الأجرى^(٤) من طريق أبي يحيى الحماني، جميعهم (أبو نعيم، الفضل بن دكين، وأبو عاصم، والضحاك بن مخلد، وخلاد بن يحيى، وأبو يحيى الحماني) عن إسماعيل بن عبد الملك، عنه به، واللفظ لابن أبي شيبة. وأخرجه بنحوه مع ذكر ركوب الدابة ومن دون رفع رأسه إلى السماء: أبو داود^(٥).

(١) أخرجه في مصنفه (٥١/٦)، ح: ٢٩٤٠١.

(٢) أخرجه في مسنده (٢٣/٣)، ح: ٧٧١.

(٣) أخرجه في الدعاء (ص: ٢٤٧)، ح: ٧٧٧.

(٤) أخرجه في الشريعة (١٠٥٩/٢)، ح: ٦٤٢.

(٥) أخرجه في سننه، كتاب الجهاد، باب ما يقول الرجل إذا ركب (٣٤/٣)، ح: ٢٦٠٢.

والتَّرمذِيُّ^(١)، والطَّيَالِسِيُّ^(٢)، والنَّسَائِيُّ^(٣)، وابنُ حَبَّانَ^(٤)، والبيهَقِيُّ^(٥)، من طريق أبي الأَحْوصِ، وأحمدُ^(٦) من طريق شريك بن عبد الله، وأحمدُ أيضًا^(٧) وعبدُ بن حميد^(٨) والبيهَقِيُّ^(٩) من طريق مَعْمَرٍ، وأحمدُ^(١٠) وعبدُ بن حميد^(١١) والبيهَقِيُّ^(١٢) من طريق إسرائيل، والنَّسَائِيُّ^(١٣) وأبو يعلى^(١٤) والحاكِمُ^(١٥) من طريق منصور بن المُعْتَمِر، وابنُ حَبَّانَ^(١٦) من طريق أبي نُوفَلٍ، عليّ بن سليمان، والأَجْرِيُّ^(١٧) من طريق سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، جميعهم (أبو الأَحْوصِ سَلَامٌ، وَمَعْمَرٌ، وإِسْرَائِيلُ، ومنصورٌ، وعليّ بن سليمان، وسُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ) عن أبي إِسْحَاقَ السَّبَّيْعِيِّ. والطَّبْرَانِيُّ^(١٨) من طريق ابنِ أَبِي هَيْعَةَ، عن عبدِ رَبِّهِ بن سعيدٍ، عن يُونُسَ بن حَبَّابٍ، عن

(١) أخرجه في جامعه، أبواب الدعوات، باب ما يقول إذا ركب دابة (٥/٥٠١)، ح: ٣٤٤٦.

(٢) أخرجه في مسنده (١/١٢٠)، ح: ١٣٤.

(٣) أخرجه في سننه الكبرى (٨/٥)، ح: ٨٧٤٨.

(٤) أخرجه في صحيحه (٦/٤١٥)، ح: ٢٦٩٨.

(٥) أخرجه في كتابه الأسماء والصفات (٢/٤٠٥)، ح: ٩٨١.

(٦) أخرجه في مسنده (٢/١٤٨)، ح: ٧٥٣.

(٧) أخرجه في مسنده (٢/٢٤٨)، ح: ٩٣٠.

(٨) أخرجه في مسنده (ص: ٥٨)، ح: ٨٨.

(٩) أخرجه في كتابه الآداب (ص: ٢٦٣)، ح: ٦٤٢.

(١٠) أخرجه في مسنده (٢/٣١٤)، ح: ١٠٥٦.

(١١) أخرجه في مسنده (ص: ٥٨)، ح: ٨٨.

(١٢) أخرجه في كتابه الدَّعَوَاتُ الكبير (٢/٤٥)، ح: ٤٥٩.

(١٣) أخرجه في سننه الكبرى (٨/١٠٦)، ح: ٨٧٤٩، (٩/١٨٧)، ح: ١٠٢٦٣.

(١٤) أخرجه في مسنده (١/٤٣٩)، ح: ٥٨٦.

(١٥) أخرجه في مستدركه على الصحيحين (٢/١٠٨)، ح: ٢٤٨٣.

(١٦) أخرجه في صحيحه (٦/٤١٤)، ح: ٢٦٩٧.

(١٧) أخرجه في كتابه الشريعة (٢/١٠٦٢)، ح: ٦٤٤.

(١٨) أخرجه في معجمه الأوسط (١/٦٢)، ح: ١٧٥.



شقيق. والحاكم^(١) من طريق ميسرة بن حبيب، عن المنهال بن عمرو. ثلاثتهم عن علي بن ربيعة، عن علي - رضي الله عنه - وفيه ذكر ركوب الدابة ومن دون رفع الرأس إلى السماء.

الحكم على الحديث:

حديث حسن، ما عدا رفع الرأس إلى السماء فقد تفرّد بذكرها إسماعيل بن عبد الملك، وإسماعيل مختلف فيه، وقال ابن حجر^(٢): "صدوق كثير الوهم". فهذه الزيادة ضعيفة. والله أعلم. والحديث رواه عن علي بن ربيعة - من دون رفع النظر إلى السماء - أبو إسحاق السبيعي، وأبو إسحاق مودّس، وقد أسقط زواة بينه وبين علي بن ربيعة. قال أبو حاتم: حدّثني أبو زياد القطّان، عن يحيى بن سعيد قال: كنتُ أعجب من حديث علي بن ربيعة: كنتُ ردّف علي... لأنّ علي بن ربيعة كان حدّثاً في عهد علي، ومثله أنكرتُ أن يكون ردّف علي، حتّى حدّثنا سفيان، عن أبي إسحاق، عن علي بن ربيعة. قلتُ لسفيان: سمعه أبو إسحاق من علي بن ربيعة؟ فقال: سألتُ أبا إسحاق عنه؟ فقال: حدّثني رجل عن علي بن ربيعة. وقال الدارقطني^(٣): "أبو إسحاق لم يسمع هذا الحديث من علي بن ربيعة"؛ يبيّن ذلك ما رواه عبد الرحمن بن مَهْدِيٍّ عن شعبة قال: قلتُ لأبي إسحاق: سمعته من علي بن ربيعة؟ فقال: حدّثني يونس بن حَبَّابٍ، عن رجل، عنه. ورواه كذلك شقيق، قال الطبراني^(٤): لم يَرَوْ هذا الحديث عن شقيق الأزدي - وهو شقيق بن أبي عبد الله - إلّا يونس بن حَبَّابٍ، ولا عن يونس إلّا عبد ربّه بن سعيد، تفرّد به ابنُ هُيعة. وقال الحافظ^(٥): "وشقيق هذا ما عرفتُ اسمَ أبيه ولا حاله هو"، والعلم عند الله تعالى.

ورواه كذلك: المنهال بن عمرو، قال الدارقطني^(٦): "ورواه المنهال بن عمرو وإسماعيل بن

(١) أخرجه في مستدركه على الصحيحين (١٠٨/٢)، ح: ٢٤٨٢.

(٢) تقريب التهذيب، ابن حجر (ص: ١٠٨).

(٣) اللعل الواردة في الأحاديث النبوية، الدارقطني (٦١/٤).

(٤) المعجم الأوسط، الطبراني (٦٢/١).

(٥) الفتوحات الربائية على الأذكار النواوية، ابن علان (١٢٦/٥).

(٦) اللعل الواردة في الأحاديث النبوية، الدارقطني (٦٢/٤).



عبد الملك بن أبي الصَّغِير، عن عليِّ بن ربيعة؛ فهو من رواية أبي إسحاق مُرسَّلاً، وأحسنها إسناداً حديثُ المنهالِ بن عمرو، عن عليِّ بن ربيعة. والله أعلم. وقال الحاكم^(١): "هذا حديثٌ صحيح على شرط مسلمٍ ولم يخرِّجْه". وقال الحافظ^(٢): "رجاله كلُّهم مُوثَّقون من رجال الصَّحيح، إلَّا ميسرة وهو ثقة". وكذلك قال ابنُ القيم^(٣): "وكذلك شرَّع لأُمَّته عند ركوب الدَّابة ما رواه أهلُ السُّنن بالإسنادِ الصَّحيح عن عليِّ بن ربيعة".

(٧) حديث سهل بن سعد السَّاعِدِيّ قال: خَرَجْنَا مع رسولِ الله -صلى الله عليه وسلم- في بعض أسفاره في القَيْظ. قال: فقام رسولُ الله -صلى الله عليه وسلم- ذاتَ يومَ لِبَعْض حاجته، أو قال: لِيَتَوَضَّأَ، فقام إليه العَبَّاسُ بن عبد المطلب فستره بكِسَاءٍ من صُوفٍ، فقال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: "من هذا؟ قال: عُمُّك يا رسولَ الله، العَبَّاسُ. فقال: فكأني أنظرُ إليه من حَلَلِ الكِسَاءِ وهو رافعُ رأسه إلى السَّمَاءِ وهو يقول: اللَّهُمَّ اسْئِرِ العَبَّاسَ وولَدَ العَبَّاسِ مِنَ النَّارِ".

تخريج الحديث:

أخرجه عبدُ الله بن أحمد^(٤)، والرُّوياني^(٥)، والطَّبْرَانِي^(٦)، والآجُرِّي^(٧)، وأبو الفضل الزُّهْرِي^(٨)، وأبو طاهر المَخْلِصُ^(٩)، من طريق إسماعيل بن قيس بن سعد، عن أبي حازم، عنه به، واللفظُ لعبدِ الله بن أحمد، وعند الآجُرِّيِّ من دون رفع الرأس إلى السَّمَاءِ، وفي المَخْلِصِيَّاتِ الموضع

(١) المستدرک علی الصحیحین، الحاكم (١٠٨/٢).

(٢) الفتوحات الربائیة علی الأذکار التَّوَابِیة، ابن علان (١٢٥/٥).

(٣) صِبْغَ الحَمد، ابن القيم (ص: ٤٣).

(٤) فضائل الصَّحابة، أحمد (٩٤٠/٢، ٩٤١)، ح: ١٨١١، ١٨١٠.

(٥) أخرجه في مسنده (٢١٤/٢).

(٦) أخرجه في معجمه الكبير (١٥٤/٦)، ح: ٥٨٢٩.

(٧) أخرجه في كتابه الشريعة (٢٢٥٢/٥)، ح: ١٧٣٣.

(٨) أخرجه في كتابه حديث أبي الفضل (ص: ٦٢٠)، ح: ٦٧٤.

(٩) أخرجه في كتابه المَخْلِصِيَّاتِ (٢٨٥/٢)، ح: ١٥٥٩، (١٣٩/٤)، ح: ٣١٢٣.

الثَّانِي بلفظ: رافعاً يديه إلى السَّمَاء، وعند الرُّويانيّ بلفظ: فرفع يديه حتّى اطلَّعنا عليه من الكِساء، وبنحوها عند الطُّبراني.

وفي الباب من حديث جابر رضي الله عنه بلفظ: "كان النَّبيُّ صلى الله عليه وسلم يغتسل بفلاةٍ من الأرض، فأتاه العباسُ بكِساءٍ فستره، فقال النَّبيُّ عليه السلام: "اللَّهُمَّ اسْئُرْ الْعَبَّاسَ وولده من النَّار". أخرجه العُقيليُّ^(١) من طريق غالب بن الصَّعب العمِّي، عن سُفيان، عن عمرو بن دينار، عنه رضي الله عنه.

الحكم على الحديث:

ضعيف، والله أعلم. مداره على إسماعيل بن قيسٍ وقد قال البخاريُّ^(٢): "مُنْكَرُ الْحَدِيثِ"، وكان قد أتى عليه إحدى وتسعون سنةً، وكان عنده كتابٌ عن أبي حازمٍ فَضَّاع منه، ولم يكن عنده كتابٌ إلَّا عن يحيى بن سعيدٍ الأنصاريِّ، حدَّثه عبدُ الرَّحْمَنِ بْنُ شَيْبَةَ. وقال أبو حاتمٍ^(٣): "ضعيفُ الحديث، مُنْكَرُ الحديث، يحدِّث بالمناكير، لا أعلم له حديثًا قائمًا، وأتعبت من أبي زُرْعَةَ حيث أدخل حديثه عن ابن عبد الملك بن شَيْبَةَ في فوائده، ولا يُعْجِبُنِي حديثه..." وقال الحاكمُ^(٤): هذا حديثٌ صحيحٌ الإسناد، ولم يخرِّجَاهُ، وتعبه الذهبيُّ في التلخيص فقال: إسماعيلُ بن قيس بن سعدٍ ضعُفوه.

وحديث جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - فيه غالب بن الصَّعب، قال عنه العُقيليُّ^(٥): مجهولٌ بالنقل، لا يُعرف إلَّا به، ليس بمحفوظ.

(٨) حديث مَوْلى لأبي الدَّرْدَاء قال: سمعتُ أبا الدَّرْدَاء رضي الله عنه وهو يوصي حبيب بن مسلمة فقال: إِيَّاكَ ودعوة المظلوم؛ فإِنِّي سمعتُ رسولَ الله - صلى الله عليه وسلم - يقول:

(١) الضُّعفاء الكبير، العقيلي (٤٣٥/٣).

(٢) الضُّعفاء الصغير، البخاري (ص: ٢٥).

(٣) الجرح والتَّعديل، ابن أبي حاتم (١٩٣/٢).

(٤) المستدرک على الصَّحَّيْحين، الحاكم (٣٦٩/٣).

(٥) الضُّعفاء الكبير، العقيلي (٤٣٥/٣).

إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا ظَلِمَ فَلَمْ يَنْتَصِرْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ مَنْ يَنْصُرُهُ، فَرَفَعَ طَرْفَهُ إِلَى السَّمَاءِ فَدَعَا اللَّهَ فَلَبَّاهُ فَقَالَ: لَبَّيْكَ، وَإِنَّ اللَّهَ يُلَبِّيهِ وَيَقُولُ: يَا عَبْدِي، أَنَا أَنْتَصِرُ لَكَ عَاجِلًا وَآجِلًا، غُورِضْ".
تخريج الحديث:

أَخْرَجَهُ ابْنُ عَسَاكِرَ^(١) مِنْ طَرِيقِ أَبِي بَنٍ أَبِي عِيَّاشٍ، عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ، عَنْهُ بِهِ. وَذَكَرَهُ الدَّيْلَمِيُّ^(٢).

الحكم على الحديث:

إِسْنَادُهُ ضَعِيفٌ جَدًّا؛ أَبِي بَنٍ أَبِي عِيَّاشٍ مَتْرُوكٌ^(٣).

(٩) أَنَّ عَائِشَةَ بِنْتَ سَعْدٍ حَدَّثَتْ أَنَّ أَبَاهَا حَدَّثَهَا: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- لَمَّا شَكَى النَّاسُ إِلَيْهِ الْعَطَشَ حَسَرَ عَنْ ذِرَاعِيهِ، وَرَفَعَ طَرْفَهُ إِلَى السَّمَاءِ فَقَالَ: "اللَّهُمَّ جَلِّلْنَا سَحَابًا كَثِيفًا، قَصِيفًا، ذُلُوقًا، مُتْلَاحِقًا، مُتْلَاصِقًا، نَشَاصًا، خَصَاصًا، خَصَاصًا، تُمَطِّرُنَا مِنْهُ رِذَاذًا طَشًا، بُعَاشًا، قَطْقُطًا، سَجَلًا، وَابِلًا، غَدَقًا، بَعَاقًا"، فَمَا رَدَّ يَدَيْهِ حَتَّى أَظَلَّتْهُ السَّحَابَةُ الَّتِي ذَكَرَ تَتَلَوْنَ فِي كُلِّ صِفَةٍ وَصَفَ مِنْ صِفَاتِ السَّحَابِ، وَأُمَطِّرُنَا مِنَ الْمَطَرِ حَتَّى بَلَ الرَّجَالُ".

تخريج الحديث:

أَخْرَجَهُ ابْنُ أَبِي الدُّنْيَا^(٤) مِنْ طَرِيقِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ الْعَلَاءِ بْنِ عُمَارَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَنْظَلَةَ الْعَسِيلِ، عَنْ عُمَارَةَ بْنِ يَزِيدَ، وَأَبُو عَوَانَةَ^(٥) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ الْمَدَنِيِّ، كِلَاهُمَا عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ قَالَ: "حَدَّثَنِي الزُّهْرِيُّ عَنْهَا بِهِ، وَعِنْدَ أَبِي عَوَانَةَ مِنْ دُونِ (وَرَفَعَ طَرْفَهُ إِلَى السَّمَاءِ)".

(١) أَخْرَجَهُ فِي كِتَابِهِ تَارِيخَ دِمَشْقَ (١١٥/٦٨).

(٢) ذَكَرَهُ فِي كِتَابِهِ الْفَرْدُوسُ بِمَأْثُورِ الْخُطَابِ (١٩٦/١)، ح: ٧٤٠.

(٣) تَقْرِيبُ التَّهْذِيبِ، ابْنُ حَجَرٍ (ص: ٨٧). وَانْظُرْ: تَهْذِيبُ التَّهْذِيبِ، ابْنُ حَجَرٍ (٩٧/١).

(٤) أَخْرَجَهُ فِي كِتَابِهِ الْمَطَرُ وَالرَّعْدُ وَالْبَرْقُ (ص: ٩٦)، ح: ٦٦.

(٥) أَخْرَجَهُ فِي مُسْتَخْرَجِهِ (١١٩/٢)، ح: ٢٥١٤.



الحكم على الحديث:

قال الذهبي^(١) عند ترجمته لعبد الله بن محمد البلوي: روى عنه أبو عوانة في صحيحه في الاستسقاء خبراً موضوعاً، وفي الرواة من لم أقف على ترجمتهم. وكذلك ورد رفع النبي - صلى الله عليه وسلم - رأسه إلى السماء وقوله: "اللهم هل بلغت؟" لإشهاد الله تعالى على التبليغ.

(١٠) عن ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خطب الناس يوم النحر فقال: "يا أيها الناس، أي يوم هذا؟"، قالوا: يوم حرام، قال: "فأي بلد هذا؟"، قالوا: بلد حرام، قال: "فأي شهر هذا؟"، قالوا: شهر حرام، قال: "فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا، في بلدكم هذا، في شهركم هذا"، فأعادها مراراً، ثم رفع رأسه فقال: "اللهم هل بلغت، اللهم هل بلغت". قال ابن عباس رضي الله عنه: "فوالذي نفسي بيده، إنها لوصيته إلى أمته: فليبلغ الشاهد الغائب، لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض".

تخريج الحديث:

أخرجه البخاري^(٢) من طريق عكرمة، عنه به.

الخاتمة

الحمد لله الذي بفضلہ تتم الصالحات، وأصلي وأسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فلقد خلصت في هذا البحث - الذي اشتمل على (٢٣) حديثاً من مصادر السنة تتعلق بالأحاديث الواردة فيه رفع الرأس أو النظر إلى السماء في حال التأمل أو الصلاة أو الدعاء - إلى النتائج التالية:

(١) ميزان الاعتدال، الذهبي (٤٩١/٢).

(٢) أخرجه في صحيحه، كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى (١٧٦/٢) ح ١٧٣٩.

١. النهي عن رفع الرأس أو البصر إلى السماء في حال الصلاة لثبوت أحاديث صريحة في ذلك.
٢. اختلف العلماء في حكم رفع الرأس إلى السماء في الدعاء؛ فمنهم من كرهه، والأكثر على جوازه، وهذا ما دلّت عليه الأدلة.
٣. لم أقف على حديث فيه النهي عن رفع الرأس إلى السماء في الدعاء إلا ما كان في الصلاة. والله أعلم.

إحصائية للأحاديث الواردة في هذا البحث:

- وردت أحاديث عن النبي -صلى الله عليه وسلم- في النَّظَرِ إِلَى السَّمَاءِ لِلتَّفَكُّرِ وَالتَّأَمُّلِ، وهي أربعة أحاديث ثابتة، واثنان ضعيفان، وواحد ضعيف جداً، وقد ذكرت في هذا الموضوع أحاديث على سبيل التمثيل لا الحصر.
- وردت أحاديث عن النبي -صلى الله عليه وسلم- في النهي عن النظر إلى السماء في الصلاة، وهي أربعة أحاديث صحيحة، وحديثان ضعيفان.
- ورد حديث ثابت عن النبي -صلى الله عليه وسلم- بأنه رفع رأسه ودعا لمن أطعمه وسقاه، وكذلك (رفع بصره إلى السماء فضحك وقال: لعن الله اليهود...).
- الأحاديث الواردة فيها رفع الرأس أو النظر إلى السماء في الدعاء حديثان صحيحان، وحديثا الزيادة الدالة على رفع الرأس إلى السماء ضعيفان، وثلاثة أحاديث ضعيفة، وحديث ضعيف جداً، وحديث موضوع، وحديث فيه رفع الرأس إلى السماء للإشهاد على التبليغ صحيح. والله أعلم.

التوصيات:

جمع أحاديث في موضوع معين وإفرادها بالتصنيف، مع استنباط الأحكام الفقهية منها فيجمع بين الحديث والفقه، وقد يكون من أسباب ترجيح قول فقهي على قول آخر عند الاختلاف ثبوت الحديث من عدمه.



فهرس المصادر والمراجع

١. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ابن حبان، محمد بن حبان البستي (ت ٣٥٤)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
٢. الآداب، البيهقي، أحمد بن الحسين، (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق: السعيد المندوة، ط: ١، لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
٣. الأسماء والصفات، البيهقي، أحمد بن الحسين، (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق: عبد الله الحاشدي، ط: ١، جدة، مكتبة السوادى، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
٤. إكمال المعلم بفوائد مسلم، القاضي عياض، ابن موسى اليحصبي، (ت ٥٤٤هـ)، تحقيق: يحيى إسماعيل، ط: ١، مصر، دار الوفاء، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
٥. تاريخ دمشق، ابن عساكر، علي بن الحسن، (ت ٥٧١هـ)، تحقيق: عمرو بن غرامة، دمشق، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
٦. تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، العراقي، أحمد بن عبد الرحيم، (ت ٢٦١هـ)، تحقيق: عبد الله نواره، الرياض، مكتبة الرشد، (د.ت).
٧. تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج، ابن الملقن، عمر بن علي، (ت ٨٠٤هـ)، تحقيق: عبد الله اللحاني، ط: ١، مكة المكرمة، دار حراء، ١٤٠٦هـ.
٨. تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت ٨٥٢)، تحقيق: عاصم القريوتي، ط: ١، عمان، مكتبة المنار، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
٩. تعظيم قدر الصلاة، المروزي، محمد بن نصر (ت ٢٩٤هـ)، تحقيق: عبد الرحمن الفريوائي، ط: ١، المدينة المنورة، مكتبة الدار، ١٤٠٦هـ.
١٠. تقريب التهذيب، ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت ٨٥٢)، تحقيق: محمد عوامة، ط، دمشق، دار الرشيد، ١٤٠٦ - ١٩٨٦هـ.
١١. تهذيب التهذيب، ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت ٨٥٢)، حيدر آباد، مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٦هـ.
١٢. التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ابن الملقن، عمر بن علي، (ت ٨٠٤هـ)، تحقيق:

- دار الفلاح للبحث العلمي والتراث، ط: ١، دمشق، دار النوادر، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
١٣. الثقات، ابن حبان، محمد بن حبان البستي (ت ٣٥٤)، ط: ١، الهند، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.
١٤. جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط: ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
١٥. الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد الرازي (ت ٣٢٧هـ)، ط: ١، الهند، مجلس دائرة المعارف العثمانية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٢٧١هـ، ١٩٥٢م.
١٦. جزء فيه حديث أبي سعيد الأشج، أبو سعيد الأشج، عبد الله بن سعيد الكندي، (ت ٢٥٧هـ)، تحقيق: إسماعيل الجزائري، ط: ١، دار المغني، ١٤٢٤هـ-٢٠٠١م.
١٧. جواب في صيغ الحمد، ابن القيم، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد السعران، ط ١، الرياض، دار العاصمة، ١٤١٥هـ.
١٨. حديث الزهري، أبو الفضل البغدادي، عبيد الله بن عبد الرحمن، (ت ٣٨١هـ)، تحقيق: حسن البلوط، ط ١، الرياض، أضواء السلف، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
١٩. الخطب والمواعظ، لأبي عبيد الهروي، القاسم بن سلام، (ت ٢٢٤هـ)، تحقيق: رمضان عبد التواب، ط ١، مكتبة الثقافة الدينية، (د.ت).
٢٠. الدعاء، الطبراني، سليمان بن أحمد، (ت ٣٦٠هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ.
٢١. الدعوات الكبير، البيهقي، أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق: بدر البدر، ط ١، الكويت، غراس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م.
٢٢. زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، (ت ٧٥١)، ط ٢٧، بيروت، مؤسسة الرسالة، الكويت، مكتبة المنار الإسلامية، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.
٢٣. الزهد والرقائق، ابن المبارك، عبد الله المروزي، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ.
٢٤. سؤالات أبي عبد الله بن بكير البغدادي للإمام أبي الحسن الدارقطني، البغدادي،



- الحسين بن أحمد (ت ٣٨٨هـ)، تحقيق: محمد الأزهري، ط ١، القاهرة، الفاروق الحديثة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
٢٥. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الألباني، محمد ناصر الدين، (ت ١٤٢٠هـ)، ط ١، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
٢٦. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، الألباني، محمد ناصر الدين (ت ١٤٢٠هـ)، ط: ١، الرياض، دار المعارف، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٢٧. السنن، الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق: حسين سليم، ط: ١، الرياض، دار المغني للنشر والتوزيع، ١٤١٢هـ-٢٠٠٠م.
٢٨. سنن ابن ماجه، ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، ١٩٥٢م.
٢٩. سنن أبي داود، أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل، ط ١، بيروت، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
٣٠. سنن أبي داود، أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، (د. ت).
٣١. السنن الصغير، البيهقي، أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، ط ١، باكستان، جامعة الدراسات الإسلامية، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م.
٣٢. السنن الكبرى، البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عطا، ط: ٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
٣٣. السنن الكبرى، النسائي، أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣هـ)، تحقيق: حسن شلي، ط: ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
٣٤. سنن النسائي، النسائي، أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط: ٢، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
٣٥. سنن الترمذي، الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة (ت ٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد شاکر وجماعة، ط: ٢، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.
٣٦. الشرح الممتع على زاد المستقنع، ابن عثيمين، محمد بن صالح (ت ١٤٢١هـ)، ط:



- ١، مكتبة ابن الجوزي، ١٤٢٢ - ١٤٢٨هـ.
٣٧. الشريعة، الآجري، محمد بن الحسين (ت ٣٦٠)، تحقيق: عبد الله الدميحي، ط: ٢، الرياض، دار الوطن، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٣٨. صحيح البخاري، البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، محمد زهير، ط: ١، بيروت، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
٣٩. صحيح سنن أبي داود، الألباني، محمد ناصر الدين، ط: ١، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
٤٠. صحيح مسلم، مسلم، ابن الحجاج القشيري (ت ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث، (د.ت.).
٤١. الضعفاء الصغير، البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، تحقيق: أحمد بن أبي العينين، ط: ١، مكتبة ابن عباس، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
٤٢. الضعفاء الكبير، العقيلي، محمد بن عمرو (ت ٣٢٢هـ)، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، ط: ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
٤٣. الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨هـ)، ط: ١، لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
٤٤. الفتوحات الربانية على الأذكار النواوية، المكّي، محمد بن علان (ت ١٠٥٧هـ)، جمعية النشر والتأليف الأزهرية، (د. ت.).
٤٥. الفردوس بمأثور الخطاب، الديلمي، شيرويه (ت ٥٠٩هـ)، تحقيق: السعيد زغلول، ط: ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٤٦. فضائل الصحابة، الشيباني، أحمد ابن حنبل الشيباني (ت ٢٤١هـ)، تحقيق: وصي الله محمد عباس، ط: ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٤٧. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: محمد عوامة، ط: ١، جدة، دار القبلية للثقافة الإسلامية - مؤسسة علوم القرآن، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
٤٨. الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي، أبو أحمد الجرجاني (ت ٣٦٥هـ)، تحقيق: عادل أحمد



- عبد الموجود، علي محمد معوض، ط: ١، بيروت، الكتب العلمية، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
٤٩. كشف المشكل من حديث الصّحّيحين، ابن الجوزي، عبد الرّحمن بن علي، (ت ٥٩٧هـ)، تحقيق: علي حسين البواب، الرياض، دار الوطن، (د. ت).
٥٠. لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، (ت ٧١١هـ)، ط ٣، بيروت، دار صادر، ١٤١٤.
٥١. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر (ت ٨٠٧هـ)، تحقيق: حسام الدين، القاهرة، مكتبة القدسي، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
٥٢. المخلصيات وأجزاء أخرى، المخلص، محمد بن عبد الرّحمن، (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: نبيل جرار، ط ١، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
٥٣. المراسيل، أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط: ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ.
٥٤. مستخرج أبي عوانة، أبو عوانة، يعقوب بن إسحاق الإسفرائيني (ت ٣١٦هـ)، تحقيق: أيمن الدمشقي، ط ١، لبنان، دار المعرفة، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
٥٥. المستدرك على الصّحّيحين، الحاكم، محمد بن عبد الله (ت ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط: ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.
٥٦. مسند أبي داود الطيالسي، أبو داود الطيالسي، سليمان بن داود بن الجارود (ت ٢٠٤هـ)، تحقيق: محمد التركي، ط: ١، القاهرة، دار هجر، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
٥٧. مسند أبي يعلى، أبو يعلى، أحمد بن علي الموصلي (ت ٣٠٧)، تحقيق: حسين سليم، ط: ١، دمشق، دار المأمون، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
٥٨. مسند أحمد، الشيباني، أحمد ابن حنبل (ت ٢٤١هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرين، ط: ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
٥٩. مسند إسحاق بن راهويه، ابن راهويه، إسحاق بن إبراهيم المروزي، (ت ٢٣٨)، تحقيق: عبد الغفور البلوشي، ط ١، المدينة المنورة، مكتبة الإيمان، ١٤١٢هـ-١٩٩٩م.
٦٠. مسند أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز، الباغندي، محمد بن محمد، (ت ٣١٢هـ)، تحقيق: محمد عوامة، ط بدون، دمشق، مؤسسة علوم القرآن، ١٤٠٤هـ.
٦١. المسند، البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو (ت ٢٩٢هـ)، تحقيق: محفوظ الرّحمن،

- وجماعة، ط: ١، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٨: ٢٠٠٩م.
٦٢. مسند الحميدي، الحميدي، عبد الله بن الزبير (ت ٢١٩هـ)، تحقيق: حسن سليم، دار السقا، ط: ١، دمشق، ١٩٩٦م.
٦٣. مسند الروياني، محمد بن هارون (ت: ٣٠٧)، تحقيق: أيمن علي، ط: ١، القاهرة، مؤسسة قرطبة، ١٤١٦هـ.
٦٤. المصنف، ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد (ت: ٢٣٥هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط: ١، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ.
٦٥. المصنف، الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام (ت ٢١١هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط: ٢، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ.
٦٦. المطر والرعد والبرق، ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد، (ت ٢٨١هـ)، تحقيق: طارق العمودي، ط ١، السعودية، دار ابن الجوزي، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
٦٧. المعجم، ابن الأعرابي، أحمد بن محمد، (ت: ٣٤٠هـ)، تحقيق: عبد المحسن الحسيني، ط: ١، الدمام، دار ابن الجوزي، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
٦٨. المعجم الأوسط، الطبراني، سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله، عبد المحسن الحسيني، ط: ١، القاهرة، دار الحرمين، ١٤١٥هـ.
٦٩. المعجم الكبير، الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠هـ)، تحقيق: حمدي السلفي، ط: ٢، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ١٤١٥هـ.
٧٠. معرفة علوم الحديث، الحاكم، محمد بن عبد الله، (ت ٤٠٥)، تحقيق: السيد معظم حسين، ط ٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.
٧١. المنتخب من مسند عبد بن حميد، ابن حميد، عبد الحميد بن حميد (ت ٢٤٩هـ)، تحقيق: صبحي السامرائي، محمود الصعيدي، ط: ١، القاهرة، مكتبة السنة، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
٧٢. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي، محمد بن أحمد، (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: علي البجاوي، ط ١، لبنان، دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٨٢هـ-١٩٦٣م.
٧٣. نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار، ابن حجر، علي العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق: حمدي السلفي، ط: ٢، دار ابن كثير، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.



تعقبات الحافظ ابن حجر في كتابه (فتح الباري) على الحافظ عبد الغني المقدسي في كتابه (عمدة الأحكام)

د. عبد الله بن حسن غرمان الشهري

الأستاذ المشارك بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة الملك خالد.

حاصل على درجة الماجستير من كلية الشريعة وأصول الدين بجامعة الملك خالد، وكانت الأطروحة بعنوان: (الفروق الفردية، دراسة موضوعية في ضوء السنة النبوية).

حاصل على درجة الدكتوراه من كلية الشريعة وأصول الدين بجامعة الملك خالد، وكانت الأطروحة بعنوان: (الأحاديث والآثار الواردة في كتاب أحكام القرآن الكريم للطحاوي: كتاب الزكاة).

البريد الإلكتروني: ahg13579ahg@gmail.com

المستخلص

موضوع البحث:

هذا البحث يتناول بالدراسة الاستقرائية والتحليلية تعقبات الحافظ ابن حجر في كتابه (فتح الباري) على الحافظ عبد الغني المقدسي في كتابه (عمدة الأحكام).

أهداف البحث:

وقد أراد الباحث في هذا البحث تحقيق الأهداف التالية:

حصر تعقبات الحافظ ابن حجر في كتابه (فتح الباري) على الحافظ عبد الغني المقدسي في كتابه (عمدة الأحكام)، ودراستها لمعرفة وجه الصواب، وهي متنوعة علوم بين الإسناد والمتن، فقد جاء هذا البحث لتجلية تعقبات الحافظ ابن حجر على صاحب عمدة الأحكام، وإبراز الصواب فيها، وقد بلغت عشرة تعقبات.

منهج البحث:

سار الباحث في بحثه على: المنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي.

أهم النتائج:

يرى الباحث صحة ما تعقب فيه الحافظ ابن حجر على الحافظ عبد الغني المقدسي، وذلك في (٩) مواضع، وكان الصواب مع الحافظ عبد الغني في موضع واحد.

التوصيات:

يوصي الباحث أن يعتني الباحثون بدراسة تعقبات الحافظ ابن حجر على غيره من العلماء.

الكلمات المفتاحية:

تعقبات، ابن حجر، فتح الباري، عبد الغني، عمدة الأحكام.



Abstract

Research Subject:

This research deals with Alhafiz Ibn Hajar's Comments in Fateh Albari on Abdul-Ghani Al-Maqdesi in Umdat Al-Ahkam

Research Objectives:

In this research, the researcher wanted to achieve the following goals:

Collecting Alhafiz Ibn Hajar's Comments in Fateh Albari on Abdul-Ghani Al-Maqdesi in Umdat Al-Ahkam and studying them to identify the correct aspects, which are different from transmission chain and text sciences. This research came to clarify Ibn Hajar's comments on the author of Umdat Al-Ahkam and to highlight the correct comments within them, which amounted to ten comments.

Research Methodology:

The researcher followed the inductive and analytical methods.

The Most Important Results:

The researcher confirms the accuracy of Alhafiz Ibn Hajar's Comments on Alhafiz Abdul-Ghani Al-Maqdisi, in (9) places, while Alhafiz Abdul-Ghani Al-Maqdisi was right in one place.

The Recommendations:

The researcher recommends that other researchers should intently study the comments of Alhafiz Ibn Hajar on other scholars.

Keywords:

Comments, Ibn Hajar, Fateh Albari, Abdul-Ghani, Umdat Al-Ahkam.



المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله والصلاة والسلام على رسوله صلى الله عليه وسلم، وبعد:
فإن السنة النبوية وحيٌّ منزلٌ من الله تعالى مثل القرآن العظيم، وكان للعلماء عناية خاصة بحفظها وضبطها وبيان صحيحها من سقيمها، ومن أبرز الإسهامات العلمية في دراسة السنة النبوية التعقبات العلمية، فقد استدرك العلماء على غيرهم، وهي بلا شك إضافات علمية كبرى، وإسهامات جليلة لخدمة السنة النبوية المطهرة، وقد صنف الحافظ عبد الغني المقدسي كتابه (عمدة الأحكام)، وأودع فيه جملة من الأحاديث المتفق عليها بين الشيخين البخاري ومسلم، وقد وقع له في ذلك بعض الهنات التي لا يسلم منها بشر، فتعقبه الحافظ ابن حجر في كتابه (فتح الباري)، وقد قصدت في هذا البحث جمع تلك التعقبات وتحريرها، وكتابتها وبيان وجه الصواب فيها، والله المستعان وعليه التكلان فهو سبحانه الموفق والهادي إلى الصراط المستقيم.

أولاً: أسباب اختياري للموضوع وأهميته:

- أهمية هذه التعقبات لصدورها من حافظ متمكن.
- أهمية التعقبات في بناء شخصية الباحث العلمية.
- صعوبة الوقوف عليها في فتح الباري.

ثانياً: مشكلة البحث:

يوجد تعقبات منشورة في فتح الباري للحافظ ابن حجر على الحافظ عبد الغني المقدسي في كتابه عمدة الأحكام، وهي تحتاج إلى جمع ودراسة.

ثالثاً: أسئلة البحث:

- سيجيب البحث عن الآتي:
- ما معنى التعقبات لغة واصطلاحاً؟
- ما التعقبات التي أوردها الحافظ، وما مدى دقة وصواب تعقبات ابن حجر على

صاحب العمدة؟

- ما جهود العلماء في دراسة القضايا الحديثية من خلال التعقبات؟

رابعًا: أهداف البحث:

- تحرير مفهوم التعقب.
- حصر تعقبات الحافظ ابن حجر في كتابه (فتح الباري) على الحافظ عبد الغني المقدسي في كتابه (عمدة الأحكام)، لمعرفة مدى دقتها والصواب فيها.
- التعمق في دراسة بعض القضايا الحديثية الهامة، وبيان جهود العلماء حولها من خلال التعقبات.

خامسًا: حدود البحث:

كتاب فتح الباري للحافظ ابن حجر العسقلاني، المؤلف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، عدد الأجزاء: ١٣.

سادسًا: الدراسات السابقة:

بعد جولة من البحث والتنقيب في المكتبات لم أقف على من أفرد هذه الدراسة بالبحث والتأليف، غير أنّ هناك كتابًا بعنوان (فتح السلام شرح عمدة الأحكام للحافظ ابن حجر العسقلاني مأخوذ من كتابه فتح الباري)، جمعه وهذبه وحققه: أبو محمد عبد السلام بن محمد العامر، عدد الأجزاء: ٧.

وهو جمع وترتيب لمادة الكتاب العلمية حول هذا الموضوع، وليس فيه ذكر لهذه التعقبات، وقد ذكر الشيخ عبد المحسن القاسم في تحقيقه للكتاب أنّه جمع تعقبات الحافظ على العمدة، وأما تحريرها على هذا الوجه المذكور في البحث، فلم أجده والحمد لله رب العالمين.



منهج البحث الذي اتبعته وطريقته:

اتبعت المنهج الاستقرائي التحليلي.

إجراءات البحث:

١. اعتمدت على المنهج الاستقرائي، وذلك من خلال جمع واستقراء تعقبات الحافظ ابن حجر على الحافظ عبد الغني المقدسي في كتابه (عمدة الأحكام).
٢. المنهج التحليلي: وذلك من خلال تحليل تعقب الحافظ ابن حجر على صاحب العمدة، ودراسته، وبيان الراجح من المرجوح فيه.
٣. دراسة كل مسألة من مسائل البحث.
٤. الترجيح بين الأقوال مع ذكر أسباب الترجيح.
٥. قمت بتوثيق النصوص من مصادرها الأصلية المعتبرة في كل تخصص وفن.
٦. الأحاديث الواردة في البحث إذا كانت في الصحيحين أو أحدهما فإني أكتفي بذلك.
٧. أختتم البحث بخاتمة أبين فيها أبرز النتائج، وأهم التوصيات التي توصلت إليها.
٨. أختتم البحث بفهرس للموضوعات، لتيسير الوصول إلى المعلومات بسهولة.
٩. أذكر بيانات جريدة المصادر والمراجع (الطبعة، ومكانها، واسم الناشر، وتاريخها) في آخر الرسالة ولا أذكره في ثنايا البحث خوفاً من إطالة الحاشية.

خطة البحث:

هذا وقد اقتضت خطة البحث وطريقته أن يشتمل على:

مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

أما المقدمة: فتشتمل على أسباب اختياري للموضوع، وأهميته، ومشكلة البحث، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومنهج البحث وطريقته، وخطة البحث.

وأما التمهيد: فيشتمل على أهمية التعقبات.

المبحث الأول: الدراسة النظرية: التعريف بالحافظين ابن حجر، وعبد الغني المقدسي، وكتاب عمدة الأحكام، وشرط مؤلفه، ومفهوم التعقب، وتعقبات ابن حجر على غيره من



العلماء في فتح الباري، وفيه خمسة مطالب.

المطلب الأول: التعريف بالحافظين: عبد الغني المقدسي، وابن حجر.

المطلب الثاني: التعريف بكتاب عمدة الأحكام، وشرط مؤلفه فيه.

المطلب الثالث: عناية العلماء بكتاب عمدة الأحكام.

المطلب الرابع: مفهوم التعقب: لغةً، واصطلاحًا.

المطلب الخامس: تعقبات ابن حجر على غيره من العلماء في فتح الباري.

المبحث الثاني: الدراسة التطبيقية: تعقبات ابن حجر على صاحب العمدة وفيه عشرة مطالب:

المطلب الأول: حديث "كَانَ يَكْفِي مَنْ هُوَ أَوْفَى مِنْكَ شَعْرًا، وَخَيْرٌ مِنْكَ".

المطلب الثاني: حديث "لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه".

المطلب الثالث: حديث "إِذَا سَمِعْتُمُ النَّدَاءَ، فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ الْمُؤَدِّنْ".

المطلب الرابع: حديث "إِنِّي لأُصَلِّي بِكُمْ، وَمَا أُرِيدُ الصَّلَاةَ".

المطلب الخامس: حديث ابن عمر "إِذَا اسْتَأْذَنْكُمْ نِسَاؤُكُمْ بِاللَّيْلِ إِلَى الْمَسْجِدِ".

المطلب السادس: حديث "كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ خُطْبَتَيْنِ".

المطلب السابع: حديث "عَلَيْكُمْ بِرُخْصَةِ اللَّهِ الَّتِي رَخَّصَ لَكُمْ".

المطلب الثامن: حديث "قَالَ نَعَمْ وَرَبِّ هَذَا الْبَيْتِ".

المطلب التاسع: حديث "مَنْ ابْتِغَى عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ فَمَالُهُ لِلَّذِي بَاعَهُ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ".

المطلب العاشر: حديث "كُنَّا نَعَزُّ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ".

الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

التمهيد

لقد اهتم المسلمون منذ العصر الأول بصيانة الشرع الحنيف، والسنة النبوية المطهرة، وكانت لهم إسهامات بارزة في حفظ السنة، وقد اجتهد كل منهم بحسب ما فتح الله لهم في تشييد هذا البناء الخالد والطود الشامخ، الذي طالما كان المعين الرائق والطريق الأمثل لطالب الحق ومبتغي سبل الهداية والرشاد، ولكن النفس البشرية كتب الله عليها الخطأ والزلل، فكان الآخر من العلماء يأتي بعد الأول ويبيّن ما أخطأ فيه من سبقه، ويحرر المسائل ويتعقب ويستدرك على سالفه بغرض التكامل والوصول إلى الحق، وليس الهدم والانتقاص، فليس ذلك من شأن أسلافنا، بل كانوا يوقرون من سبقهم ويعرفون لهم فضلهم وحقهم، فترى المتأخر يستفيد ممن قبله ويوضح ما وهم فيه جبراً للخلل، وتقويماً للثغرة والزلل، وكان من بين هؤلاء الحافظ الكبير ابن حجر العسقلاني في كتابه (فتح الباري) فقد تعقب كثيرا على غيره من أهل العلم ممن سبقوه، وكان من بين هؤلاء الحافظ عبد الغني المقدسي، فقد تعقبه في عشرة مواضع وإن كان هو قد وقع في بعض المسائل التي تعقبها على الحافظ عبد الغني المقدسي، وذلك في كتابه (بلوغ المرام من أدلة الأحكام)، والكمال لله وحده، وهذه التعقبات تربي في الباحث ملكة النقد والمعرفة، كما أنها تثقل الباحث علمياً، وتزيد من معرفته بطرق البحث والتنقيب، وكذلك تهديه مسالك العلماء في النقد والتعقب والاستدراك، وقد شكّلت هذه التعقبات على مدى أزمان المسلمين منهجاً علمياً، ولوناً أصيلاً في تراثهم الخالد وثقافتهم الراقية.

لقد شكّلت تلك التعقبات ثراءً في المكتبة الإسلامية، كان لها أبلغ الأثر في حفظ السنة النبوية، وبيان الصحيح من السقيم، والراجح من المرجوح سواء كان في الأحاديث النبوية، أم في الأقوال التي يذهب إليها أحد العلماء، وكتاب (بيان الوهم والإيهام) لابن القطان خير شاهد على ذلك فقد تعقب فيه على عبد الحق الإشيلي الكثير من المسائل الحديثة، وكذلك تعليقات الذهبي على كتاب (المستدرك) للحاكم، وغير ذلك الكثير، وهذا البحث أقدمه بين يدي القارئ التقطت مادته من كتاب (فتح الباري) للحافظ ابن حجر، فقد تعقب الحافظ عبد الغني المقدسي في كتابه (عمدة الأحكام)، وهي على صغرها، لها



أهميتها حيث إنها من حافظ متبحر، وفيها مسائل في غاية الدقة والتحرير، فقد يتعقب ابن حجر على عبد الغني المقدسي زيادة حرف في الحديث فضلاً عن كلمة، أو جملة مما قد يخلّ بشرط صاحب العمدة، أو يحيل المعنى إلى غير المراد منه، وفي ما يلي عرض للدراسة النظرية والتطبيقية لهذا البحث، والله المستعان، وعليه التكلان، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

المبحث الأول: الدراسة النظرية: التعريف بالحافظين ابن حجر، وعبد الغني المقدسي، وكتاب عمدة الأحكام، وشرط مؤلفه، ومفهوم التعقب، وتعقبات ابن حجر على غيره من العلماء في فتح الباري، وفيه خمسة مطالب.

المطلب الأول: التعريف بالحافظين: عبد الغني المقدسي، وابن حجر.

أولاً: التعريف بالحافظ عبد الغني المقدسي:

اسمه ونسبه:

عبد الغني بن عبد الواحد بن علي بن سرور بن رافع بن حسن بن جعفر. الحافظ الكبير، تقي الدين، أبو محمد المقدسي الجماعيلي، ثم الدمشقي، الصالحي، الحنبلي.

شيوخه:

سمع بدمشق أبا المكارم عبد الواحد بن هلال، وبيغداد: أبا الفتح ابن البطي، وبالموصل: أبا الفضل عبد الله بن أحمد الخطيب، وبالإسكندرية: أبا طاهر السلفي، وأبا محمد عبد الله العثماني، وعبد الرحمن بن خلف الله المقرئ، وجماعة. وبمصر: محمد بن علي الرحي.

تلاميذه:

روى عنه الشيخ موفق، والحافظ عبد القادر الرهاوي، وولده أبو الفتح محمد وأبو موسى عبد الله، والحافظ الضياء، والحافظ ابن خليل.

مؤلفاته: ذكر له الذهبي عدة مؤلفات منها: (العمدة في الأحكام) جزآن، (كتاب السيرة النبوية) جزء كبير، (النصيحة في الأدعية الصحيحة) جزء، كتاب (الكمال في معرفة الرجال) عدة مجلدات، وفيه إسناد.

وكان لا يكاد أحد يسأله عن حديث إلا ذكره له وبينه. ولا يسأل عن رجل، إلا قال: هو فلان بن فلان، وبين نسبه. وقد تعرض لمحنة بسبب بعض أقواله في الصفات ليس هذا محل بسطها.

وفاته:

توفي سنة ستماية من الهجرة النبوية^(١).

ثانيًا: التعريف بالحافظ ابن حجر:

لقد جمع الحافظ السخاوي فأوعى ترجمة الحافظ ابن حجر العسقلاني في سفره الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، وأنا أذكر منه نبذة مختصرة، فالرجل أمره أشهر من أن يعرف فهو حافظ الإسلام، وصاحب المصنفات الكبار، أحد رجالات الإسلام المعلومين في العلم والحديث، وحفظ أسانيده، ورجاله.

قال السخاوي: أما نسبه: فهو أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن محمود بن أحمد...العسقلاني...، ثم إنه كان يلقب شهاب الدين، ويكنى أبا الفضل^(٢)، وذكر السخاوي رحلاته إلى اليمن والشام والحجاز.

شيوخه:

لازم البلقيني مدة وحضر دروسه الفقهية وقرأ عليه الكثير من الروضة ومن كلامه على حواشيها وسمع عليه بقراءة الشمس البرماوي في مختصر المزي، وبابن الملقن قرأ عليه قطعة كبيرة من شرحه الكبير على المنهاج، ولازم العز بن جماعة في غالب العلوم التي كان يقرئها دهرًا، وحضر دروس الهمام الخوارزمي، والعراقي، والهيثمي، والفيروز آبادي^(٣)، وغيرهم الكثير.

(١) تاريخ الإسلام- ت بشار، الذهبي (١٢/ ١٢٠٣) وانظر الحافظ عبد الغني المقدسي محدثًا، خالد بن مرغوب.

(٢) الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، السخاوي (١/ ١٠١-١٠٢).

(٣) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، السخاوي (٢/ ٣٧).

تلاميذه:

من أشهر تلاميذه التقي الفاسي، والتقي بن سعيد الكرمانى، والبرهان بن خليل الطرابلسي، والمقريزي، وعز الدين الحنبلي، والجلال المحلي، وابن خطيب الناصرية، والشمسي، وابن قاضي شهبة^(١).

مؤلفاته:

يعتبر من أهم مؤلفاته فتح الباري، والإصابة في تمييز الصحابة، وتهذيب التهذيب، وتقريب التهذيب، ولسان الميزان، والدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، وإتحاف المهرة بأطراف العشرة، وبلوغ المرام من أدلة الأحكام وغيرها الكثير، وقد عدّ له السخاوي في الجواهر والدرر من (٢٧٣) مؤلفاً^(٢).

وفاته:

مات الحافظ ابن حجر في أواخر ذي الحجة في سنة اثنتين وخمسين وثمانمائة^(٣).

المطلب الثاني: التعريف بكتاب عمدة الأحكام، وشرط مؤلفه فيه.

لقد حوى كتاب عمدة الأحكام من كلام خير الأنام - صلى الله عليه وسلم - جملة من الأحاديث، فقد اشتمل على (١٧) كتاباً من أمهات الكتب الفقهية، فقد رتبها الحافظ عبد الغني المقدسي على الكتب والأبواب الفقهية بداية من كتاب الطهارة إلى كتاب العتق، وقد حوت بين دفتيها (٤١٨) حديثاً، وهو في أثناء الكتاب يوضح معاني بعض الكلمات الغريبة، وقد أفصح في مقدمة كتابه عن شرطه فيه فقال: فإن بعض إخواني سألني اختصار جملة في أحاديث الأحكام، مما اتفق عليه الإمامان: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل

(١) ينظر الضوء اللامع أيضاً، السخاوي (٢ / ٣٦) وانظر الجواهر والدرر ففيه ترجمته وافية والحافظ إمام مشهور وثناءات العلماء عليه كثيرة، وشيوخه ومصنفاته وغير ذلك مما يتعلق بترجمته.

(٢) الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، السخاوي (٢ / ٦٩٥).

(٣) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، السخاوي (٢ / ٤٠) وانظر استدرাকات الحافظ ابن حجر الحديثية في فتح الباري، هدى بنت محمد آل عبد الجبار، جامعة الملك سعود (١٤٢٥هـ).

بن إبراهيم البخاري، ومسلم بن الحجاج بن مسلم القشيريّ النيسابوري فأجبتّه إلى سؤاله رجاء المنفعة به^(١).

وهو يميز بين الروايات فيقول: ولمسلم كذا، أو في رواية أخرى، وقد أورد الحافظ ابن حجر عليه تعقبات في فتح الباري مما ليس على شرطه، وقد حررت ذلك في هذا البحث، والله الموفق والهادي إلى صراط مستقيم.

المطلب الثالث: عناية العلماء بكتاب (عمدة الأحكام).

لقد اعتني العلماء قديماً وحديثاً -من أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة- بكتاب عمدة الأحكام، وتعرضوا له بالشرح والبيان، وذكروا ما فيه من أحكام، فشكر الله سعيهم وأجل لهم المثوبة والعطاء، ومن أبرز تلك الشروح وأهمها:

- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد، مطبعة السنة المحمدية، (د.ط)، (د.ت)، عدد الأجزاء: ٢.
- العدة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام، ابن العطار، علي بن إبراهيم بن داود بن سلمان بن سليمان، أبو الحسن، ط ١، الناشر: بيروت - لبنان: دار البشائر الإسلامية، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام، تاج الدين الفاكهاني، أبو حفص عمر بن علي بن سالم بن صدقة اللخمي الإسكندري المالكي، ط ١، سوريا: الناشر: دار النوادر، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- النكت على العمدة في الأحكام، محمد بن عبد الله بهادر الزركشي، مكتبة الرشد، ٢٠٠٢م.
- الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، ط ١، الناشر: المملكة العربية السعودية: دار العاصمة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- كشف اللثام شرح عمدة الأحكام، المؤلف: شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد

(١) عمدة الأحكام من كلام خير الأنام صلى الله عليه وسلم، عبد الغني المقدسي (ص: ٢٩).



بن سالم السفاريني الحنبلي (المتوفى: ١١٨٨هـ)، اعتنى به تحقيقاً وضبطاً وتخريجاً: نور الدين طالب، الناشر: الكويت-وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، سوريا - دار النوادر، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.

• العدة حاشية الصنعاني على إحكام الأحكام على شرح عمدة الأحكام، المؤلف: محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، الناشر: المكتبة السلفية بالقاهرة، سنة النشر: ١٤٠٩ هـ.

وهناك أيضاً بعض الشروح المعاصرة مثل:

- تنبيه الأفهام شرح عمدة الأحكام/للعلامة ابن عثيمين.
- تيسير العلام شرح عمدة الأحكام/للشيخ عبد الله البسام.
- الإلمام بشرح عمدة الأحكام/للشيخ إسماعيل الأنصاري، وغيرها.

المطلب الرابع: مفهوم التعقب لغةً واصطلاحاً.

أولاً: مفهوم التعقب لغة:

(عقب) العين والقاف والباء أصلان صحيحان: أحدهما يدل على تأخير شيء وإتيانه بعد غيره، والأصل الآخر يدل على ارتفاع وشدة وصعوبة^(١)، والتَّعَقُّبُ التَّبَعُ: واستَعَقَبَ مِنْهُ خَيْرًا أَوْ شَرًّا: اعْتَاظَهُ فَأَعَقَبَهُ خَيْرًا أَوْ عَوَّضَهُ وَبَدَّلَهُ^(٢).

وهذا يتفق مع وجهة النظر العلمية لمفهوم التعقب حيث إنه استدراك من المتأخر على من سبقه في المسائل المختلفة في العلوم المختلفة.

ثانياً: مفهوم التعقب اصطلاحاً:

ورد التعقب في كلام العلماء ومصنفاتهم، وقد عرّفته أحد الباحثات بـ: أنه نظر العالم في كلام المتقدم، أو كلام غيره استقلالاً، أو تخطيطاً أو استدراكاً^(٣).

فالتعقب هو تتبع أحد العلماء لغيره في أحد مؤلفاته، أو كلها على جهة السير

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس (٧٧ / ٤).

(٢) تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الزبيدي (٤١٦ / ٣).

(٣) انظر: تعقبات الحافظ ابن حجر في فتح الباري على ابن عبد البر، د. فاطمة حسن، نوقشت في الجامعة الأردنية عام (٢٠٠٨ م - ١٤٢٩ هـ).

والاستقصاء، أو يذكره عرضاً.

فما كان على جهة السير والاستقصاء ككتاب (بيان الوهم والإيهام) لابن القطان في تعقبه على عبد الحق، وما كان على جهة الذكر عرضاً مثل هذا البحث الذي يذكر فيه الحافظ ابن حجر تعقبه على عبد الغني المقدسي عرضاً عند شرحه للحديث، ولم يقصد تعقب كتاب العمدة كله.

المطلب الخامس: تعقبات ابن حجر على غيره من العلماء في فتح الباري.

لقد حظي كتاب (فتح الباري) للحافظ ابن حجر بعناية العلماء قديماً وحديثاً، وقد استفاد منه السابق واللاحق، والحافظ ابن حجر؛ لكثرة اطلاعه على المصنفات المختلفة لمن سبقه فإنه كثيراً ما يستدرك، ويعقب على غيره من العلماء، والمطالع لكتاب الفتح يرى ذلك بَيِّناً، وقد كثر في هذه الآونة جمع ما أورده من تعقبات على غيره، وإفراد ذلك في أبحاث مستقلة منها:

١. تعقبات ابن حجر العسقلاني في كتابه (فتح الباري) على الإمام الكرمانى، عامر عماد الدين، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الأردن سنة: ٢٠١١م.
٢. تعقبات الحافظ ابن حجر في (فتح الباري) على الحافظ ابن عبد البر، فاطمة علي حسن الحتاوي، رسالة ماجستير الجامعة الأردنية، سنة ٢٠٠٨م.
٣. تعقبات الحافظ ابن حجر العسقلاني الحديثية في كتابه (فتح الباري) على الإمام النووي، محمود محمد محمود علي النجار، كلية البنات للآداب والعلوم والتربية - جامعة عين شمس القاهرة، بدون تاريخ للنشر.
٤. كتاب تعقبات الحافظ ابن حجر العسقلاني في كتابه (فتح الباري) على الإمام أبي جعفر الداودي، لأحمد نبوي أحمد مخلوف الناشر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٢٠م.

وهذا فضلاً عن الأبحاث التي كتبت في تعقباته على غيره من خلال مصنفاته المتعددة مثل كتاب الإصابة، ولسان الميزان، وتهذيب التهذيب، وقد أردت أن أضرب بسهم في هذه

الأبحاث، وأن أستقرئ فتح الباري وأبين ما تعقب فيه الحافظ ابن حجر على عبد الغني المقدسي، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

المبحث الثاني: الدراسة التطبيقية:

تعقبات ابن حجر على صاحب العمدة وفيه عشرة مطالب:

المطلب الأول: حديث "كَانَ يَكْفِي مَنْ هُوَ أَوْفَى مِنْكَ شَعْرًا، وَخَيْرٌ مِنْكَ".

أولاً: قول الحافظ عبد الغني المقدسي:

عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم أَنَّهُ كَانَ هُوَ وَأَبُوهُ عِنْدَ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَعِنْدَهُ قَوْمٌ، فَسَأَلُوهُ عَنِ الْغُسْلِ؟ فَقَالَ: صَاحٌ يَكْفِيكَ، فَقَالَ رَجُلٌ: مَا يَكْفِينِي، فَقَالَ جَابِرٌ: "كَانَ يَكْفِي مَنْ هُوَ أَوْفَى مِنْكَ شَعْرًا، وَخَيْرًا مِنْكَ - يُرِيدُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ثُمَّ أَمَمْنَا فِي ثَوْبٍ"، وَفِي لَفْظٍ "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يُقْرِغُ الْمَاءَ عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثًا".

الصَّاحُّ: مكيالٌ يسعُ أربعة أمدادٍ، والممدُّ: ملءُ كفِّي الرجلِ الوَسْطِ^(١).

ثانيًا: تعقب الحافظ ابن حجر:

قال الحافظ ابن حجر: "قوله: قوم كذا في النسخ التي وقفت عليها من البخاري، ووقع في العمدة وعنده قومه بزيادة الهاء، وجعلها شُرَاحَهَا ضميرًا يعود على جابر، وفيه ما فيه، وليست هذه الرواية في مسلم أصلاً، وذلك وارد أيضاً على قوله إنه يُخْرِجُ المتفق عليه"^(٢).

ثالثاً: دراسة المسألة:

ذكر الحافظ عبد الغني المقدسي حديث جابر - رضي الله عنه - في الغسل، وقد تعقبه الحافظ من عدة أوجه، فذكر أن الحديث ليس فيه اللفظة التي أوردها وهي (قومه)، وإنما الثابت فيه لفظ (قوم) وهو الذي في البخاري فقد أخرجه في صحيحه "حدثنا عبد الله

(١) عمدة الأحكام من كلام خير الأنام صلى الله عليه وسلم، عبد الغني المقدسي (ص: ٤٧) ح ٣٩.

(٢) فتح الباري، ابن حجر (١/ ٣٦٦).



بن محمد، قال: حدثنا يحيى بن آدم، قال: حدثنا زهير، عن أبي إسحاق، قال: حدثنا أبو جعفر، أَنَّهُ كَانَ عِنْدَ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ هُوَ وَأَبُوهُ وَعِنْدَهُ قَوْمٌ فَسَأَلُوهُ عَنِ الْعُسْلِ، فَقَالَ: "يَكْفِيكَ صَاعٌ"، فَقَالَ رَجُلٌ: مَا يَكْفِينِي، فَقَالَ جَابِرٌ: "كَانَ يَكْفِي مَنْ هُوَ أَوْفَى مِنْكَ شَعْرًا، وَخَيْرٌ مِنْكَ" ثُمَّ أَمَّنَا فِي ثَوْبٍ^(١).

وقد وقع في أكثر النسخ الورقية لكتاب عمدة الأحكام التي وقفت عليها بلفظ (قوم) بدون هاء الضمير، وقد وقع في بعض النسخ بلفظ (قومه)^(٢) كما ذكره الحافظ ابن حجر. قال ابن الملقن: وقوله: (وَعِنْدَهُ قَوْمٌ). جاء في أخرى: وعنده قومه، وهي ما ذكرها عبد الحق في "جمعه"، وصاحب "العمدة"^(٣).

فقول ابن الملقن: جاء في أخرى إلخ، يوحي بأن لفظة "قومه" جاءت في رواية مسندة، ولم أقف على رواية في أصول الأحاديث المسندة بلفظ هاء الضمير "قومه"، ولكنها وقعت كذلك في كتب الشروح، وبعض المتون المتأخرة.

والذي رأيته أيضاً في الجمع لعبد الحق هو لفظ "وعنده قوم"^(٤)، ولعله وقع بلفظ هاء الضمير في نسخة أخرى، والله أعلم.

وأما قول الحافظ العيني قوله "وعنده قوم" هكذا في أكثر النسخ وفي بعضها "وعنده قومه"^(٥).

فيوحي بأنه وقع بلفظ (وعنده قومه) في بعض نسخ البخاري، وهذا ليس بصحيح، ودليل ذلك أن أحداً من الشراح لم يذكر هذا عن نسخ البخاري، والحافظ ابن حجر ممن يقارن بين روايات البخاري وألفاظها، ولذا عبّر الحافظ ابن حجر - كما سبق - بقوله: قوم كذا في النسخ التي وقفت عليها من البخاري.

(١) صحيح البخاري، البخاري (١/ ٦٠) ح ٢٥٢.

(٢) انظر مثلاً طبعة دار الآثار (ص ٣٢) ح (٣٩).

(٣) التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ابن الملقن (٤/ ٥٥٧).

(٤) انظر: الجمع بين الصحيحين، عبد الحق الإشبيلي (١/ ٢٤٤) ح ٤٤٧.

(٥) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني (٣/ ١٩٩).

وأما ابن هبيرة فقد ذكر هذه الرواية في الإفصاح، بلفظ "وعنده قومه"^(١)، ومعلوم أنّ شرط ابن هبيرة هو أحاديث الصحيحين حيث إنه اعتمد على الجمع بين الصحيحين للحميدي، فقال في صدر كتابه الإفصاح: "...فرأيت أن أستقرئ الأحاديث من كتاب الحميدي إذ أراحي -رحمه الله- بتعبه وفرغني بدأبه"^(٢)، وقد وقع في أصل الإفصاح -أي الجمع للحميدي- بهاء الضمير "وَعِنْدَهُ قَوْمُهُ"^(٣) كذلك. والله تعالى أعلم.

واعترض الحافظ أيضاً على شراح العمدة بقوله: وجعلها شُرَّاحُهَا ضميراً يعود على جابر نعم وقع بلفظ "وعنده قومه" في شرح ابن العطار^(٤)، والفاكهاني^(٥).

وقال شمس الدين السفاريني: (وعنده قومه) أي: والحال أن عند جابر بن عبد الله -رضي الله عنهما- قومه من الأنصار رضي الله عنهم، (فسألوه)؛ أي: سأل القوم جابراً (عن الغسل)^(٦).

واعترض ابن حجر أيضاً على صاحب العمدة بقوله: "وليست هذه الرواية في مسلم أصلاً، وذلك وارد أيضاً على قوله إنه يُخَرَّجُ المتفق عليه".

فالحديث أخرجه مسلم "حدثنا محمد بن المثنى، حدثنا عبد الوهاب يعني الثقفي، حدثنا جعفر، عن أبيه، عن جابر بن عبد الله، قال: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اغْتَسَلَ مِنْ جَنَابَةٍ صَبَّ عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثَ حَفَنَاتٍ مِنْ مَاءٍ، فَقَالَ لَهُ: الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ إِنَّ شَعْرِي كَثِيرٌ. قَالَ جَابِرٌ فَقُلْتُ لَهُ: يَا ابْنَ أَخِي، كَانَ شَعْرُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكْثَرَ مِنْ شَعْرِكَ وَأَطْيَبَ"^(٧).

(١) الإفصاح عن معاني الصحاح، ابن هبيرة (٨ / ٢٣١).

(٢) الإفصاح عن معاني الصحاح، ابن هبيرة (١ / ٤٧).

(٣) الجمع بين الصحيحين، عبد الحق الإشبيلي (٢ / ٣١٤).

(٤) العدة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام، ابن العطار (١ / ٢٢٩).

(٥) رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام، تاج الدين الفاكهاني (١ / ٤١٨).

(٦) كشف اللثام شرح عمدة الأحكام، السفاريني (١ / ٤٥١)، وهو متأخر عن ابن حجر (المتوفى: ١١٨٨ هـ) وإنما أوردت قوله تأييداً لقول الحافظ أن بعض الشراح جعلوا الضمير يعود لجابر رضي الله عنه.

(٧) صحيح مسلم، مسلم (١ / ٢٥٩) ح (٥٧) - (٣٢٩).

وإذا قلنا بأنّ المتفق عليه هو ما كان مخرجه متحدًا، ولفظه كذلك، وهذا الحديث من رواية جابر في الصحيحين، فهنا يسلم للحافظ ابن حجر اعتراضه وأنّ هذا ليس من المتفق عليه؛ لأنّ الحديث ليس فيهما بلفظ واحد.

رابعًا: الترجيح:

الراجع في هذه المسألة صحة ما قاله الحافظ ابن حجر: فهذا الحديث ورد بلفظ "وعنده قوم"؛ لأنّها وقعت كذلك في متون الأحاديث، ودواوين السنة المشهورة، وأصولها المعتمدة.

- لم أقف عليه بهذا اللفظ في متون الأحاديث المختلفة من صحاح، ومسانيد، وغير ذلك.
- لم ينفرد الحافظ عبد الغني المقدسي بلفظ "قومه"، بل ذكره جماعة من الشّراح.
- الظاهر أنّ هذا اللفظ "وعنده قومه" وقع من الحميدي في كتابه الجمع بين الصحيحين أولاً، فهو أقدم مرجع وقفت عليه ذكر هذا الحديث بلفظ "قومه" ثم تبعه بعض الناس على ذلك، ومن تابعه على هذا الحافظ عبد الغني المقدسي، ويدل على أن الحافظ عبد الغني أخذه من الحميدي أنه تبعه في إيراد الرواية الأخرى من صحيح مسلم، مما ليس على شرطه، فجعله من المتفق عليه، وقد اعترضه ابن حجر كما أسلفناه، ففي الجمع للحميدي: "وفي حديث معمر بن يحيى بن سام عن أبي جعفر قال: "قال لي جابر: أتاني ابن عمك يعرض بالحسن بن مُحَمَّد بن الحَنْفِيَّة، فَقَالَ: كَيْفَ الْغُسْلُ مِنَ الْجَنَابَةِ؟ فَقُلْتُ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْخُذُ ثَلَاثَةَ أَكْفٍ، فيفيضها على رأسه، ثُمَّ يَفِيضُ عَلَى سَائِرِ جَسَدِهِ. فَقَالَ الْحَسَنُ: إِنِّي رَجُلٌ كَثِيرُ الشَّعْرِ. فَقُلْتُ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكْثَرَ مِنْكَ شَعْرًا". وفي حديث جَعْفَر بن مُحَمَّد عَنْ أَبِيهِ نَحْوُ حَدِيثِ مَعْمَر^(٨).

وحديث جَعْفَر بن مُحَمَّد عَنْ أَبِيهِ، هي رواية مسلم السابقة، والذي أدى إلى هذا الخطأ أنّ شرط أصحاب الجمع ليس مثل شرط المتفق عليه، وعلى هذا فعبد الغني المقدسي تابع الحميدي في لفظة "وعنده قومه" وتبعه في إيراد رواية مسلم، والأول لا يسلم لكل منهما،

(٨) الجمع بين الصحيحين، عبد الحق الإشبيلي (٢/ ٣١٤) ح ١٥٢٩.

والثاني يسلم للحميدي؛ لأنه على شرطه، ولا يسلم لعبد الغني؛ لأنه ليس من شرطه، وهو ما تعقبه فيه الحافظ ابن حجر.

المطلب الثاني: حديث "لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه".

أولاً: قول الحافظ عبد الغني المقدسي:

عن أبي جهيم بن الحارث بن الصمة الأنصاري -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لَوْ يَعْلَمُ الْمَارُّ بَيْنَ يَدَيْ الْمُصَلِّي مَاذَا عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ؟ لَكَانَ أَنْ يَقِفَ أَرْبَعِينَ خَيْرًا لَهُ مِنْ أَنْ يَمُرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ). قَالَ أَبُو النَّضْرِ: لَا أَدْرِي قَالَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا أَوْ شَهْرًا أَوْ سَنَةً^(١).

ثانياً: تعقب الحافظ ابن حجر:

قوله "ماذا عليه" زاد الكشميهني "من الإثم"، وليست هذه الزيادة في شيء من الروايات عند غيره، والحديث في الموطأ بدونها، وقال ابن عبد البر: لم يختلف على مالك في شيء منه، وكذا رواه باقي الستة، وأصحاب المسانيد، والمستخرجات بدونها^(٢)، ولم أرها في شيء من الروايات مطلقاً، لكن في مصنف ابن أبي شيبة "يعني من الإثم"^(٣)، فيحتمل أن تكون ذكرت في أصل البخاري حاشية، فظنها الكشميهني أصلاً؛ لأنه لم يكن من أهل العلم، ولا من الحفاظ بل كان راوية، وقد عزاها المحب الطبري في الأحكام للبخاري^(٤)، وأطلق فعيب ذلك عليه وعلى صاحب العمدة في إيهامه أنها في الصحيحين، وأنكر ابن الصلاح في

(١) عمدة الأحكام من كلام خير الأنام صلى الله عليه وسلم، عبد الغني المقدسي (ص: ٨٥) ح ١١٢.

(٢) انظر: سنن أبي داود، أبو داود (١/ ١٨٦) ح ٧٠١، وسنن الترمذي، الترمذي (٢/ ١٥٨) ح ٣٣٦، وسنن النسائي، النسائي (٢/ ٦٦) ح ٧٥٦، وسنن ابن ماجه، ابن ماجه (١/ ٣٠٤) ح ٩٤٤، و ٩٤٥، ومسند الحميدي، الحميدي (٢/ ٦٢) ح ٨٣٦، ومسند أحمد، أحمد بن حنبل (٢٨/ ٢٨٦) ح ١٧٠٥١.

(٣) الذي في مصنف ابن أبي شيبة (١/ ٢٥٣) ح ٢٩١٠ "لَوْ يَعْلَمُ أَحَدُكُمْ مَا لَهُ فِي الْمَمَرِّ بَيْنَ يَدَيْ أَخِيهِ وَهُوَ يُصَلِّي مِنَ الْإِثْمِ لَوَقَّفَ أَرْبَعِينَ".

(٤) غاية الإحكام في غاية الأحكام، محب الدين الطبري، ح (٤٢٣٥).

مشكل الوسيط على من أثبتها في الخبر فقال لفظ الإثم ليس في الحديث صريحاً^(١) إلخ^(٢).
ثالثاً: دراسة المسألة:

هذا الحديث أخرجه البخاري، ومسلم من غير لفظة "مَاذَا عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ"^(٣)، وبالبحث في كتب السنة تبين أن هذه اللفظة ليست في كتب السنة المسندة.

قال أبو عمر: "ومعنى قوله: مَاذَا عَلَيْهِ، يُرِيدُ مَاذَا عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ، وكذلك هو مفسر في رواية الثوري، عن أبي النضر لهذا الحديث"^(٤).

قال ابن رجب: "وقد وقع في بعض نسخ كتاب البخاري ومسلم -أيضاً- بعد: (ماذا عليه): (من الإثم)، وهي غير محفوظة، وذكر ابن عبد البر أن هذه اللفظة في رواية الثوري، عن سالم عن أبي النضر"^(٥).

قال الباجي: "وقوله -صلى الله عليه وسلم- لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه يعني من الوزر والإثم لكان أن يقف أربعين خيراً له ومعنى ذلك أنه لو علم ماذا عليه من الإثم"^(٦).

رابعاً: الترجيح:

الراجع في هذه المسألة صحة ما ذهب إليه الحافظ ابن حجر في تعقبه على الحافظ عبد الغني المقدسي حيث إن هذه اللفظة وهي "ماذا عليه من الإثم" ليست ثابتة ولا محفوظة في دواوين السنة، وليست في نسخ ومرويات الجامع الصحيح بحسب ما ذكره ابن حجر وهو يهتم في شرحه بمقارنة ألفاظ النسخ، والروايات المختلفة للجامع الصحيح. قال ابن علان: "متفق عليه من حديث الجهيمي دون قوله "من الإثم" فإنها من رواية

(١) قال ابن الصلاح: وليس في الحديث لفظة الإثم تصريحاً، شرح مشكل الوسيط، ابن الصلاح (٢/ ١٨٧).

(٢) فتح الباري، ابن حجر (١/ ٥٨٥)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني (٤/ ٢٩٣).

(٣) صحيح البخاري، البخاري (١/ ١٠٨) ح ٥١٠، وصحيح مسلم، مسلم (١/ ٣٦٣) ح (٢٦١ - ٥٠٧).

(٤) الاستذكار، ابن عبد البر (٦/ ١٦٩) ح ٨٤٤٧. لم أقف على رواية الثوري المذكورة.

(٥) فتح الباري، ابن رجب (٢/ ٦٧٨).

(٦) المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد الباجي (١/ ٢٧٥).

أبي ذر عن أبي الهيثم خاصة^(١).

قال الصنعاني (وقد حكى كلام ابن حجر السابق في تعقبه على صاحب العمدة):
"فالعجب من نسبة المصنف^(٢) لها هنا إلى الشيخين، فقد وقع له من الوهم ما وقع
لصاحب العمدة^(٣)".

المطلب الثالث: حديث "إِذَا سَمِعْتُمُ النَّدَاءَ، فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ الْمُؤَذِّنُ".

أولاً: قول الحافظ عبد الغني المقدسي:

عن أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-:
"إِذَا سَمِعْتُمُ الْمُؤَذِّنَ فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ"^(٤).

ثانياً: تعقب الحافظ ابن حجر:

قوله: "فقولوا مثل ما يقول المؤذن" ادّعى ابن وضاح^(٥) أَنَّ قول المؤذن مدرج^(٦)، وأن
الحديث انتهى عند قوله مثل ما يقول، وتعقب بأن الإدراج لا يثبت بمجرد الدعوى،
وقد اتفقت الروايات في الصحيحين، والموطأ على إثباتها، ولم يصب صاحب العمدة في
حذفها^(٧).

(١) دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، ابن علان (٨/ ٥٦٩).

(٢) يعني ابن حجر.

(٣) سبل السلام شرح بلوغ المرام، الصنعاني (٢١٣/١) وانظر: بلوغ المرام من أدلة الأحكام، ابن حجر العسقلاني،
محقق غير موافق (١/ ٧٤) ح ٢٢٨.

(٤) عمدة الأحكام من كلام خير الأنام صلى الله عليه وسلم، عبد الغني المقدسي (ص: ٦٤) ح ٧١.

(٥) محمد بن وضاح بن بزيع، مولى عبد الرحمن بن معاوية الداخل، أبو عبد الله الأموي المرواني القرطبي الحافظ.
[الوفاة: ٢٨١ - ٢٩٠ هـ] تاريخ الإسلام ت بشار (٦/ ٨٢٨).

(٦) وهو أقسام: منها: ما أدرج في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من كلام بعض رواته، بأن يذكر الصحابي
أو من بعده عقيب ما يرويه من الحديث كلاماً من عند نفسه، فيرويه من بعده موصولاً بالحديث غير فاصل بينهما
بذكر قائله، فيلتبس الأمر فيه على من لا يعلم حقيقة الحال، ويتوهم أن الجميع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
مقدمة ابن الصلاح = معرفة أنواع علوم الحديث - ت عتر (ص: ٩٥).

(٧) فتح الباري، ابن حجر (٢/ ٩١).

ثالثًا: دراسة المسألة:

ذكر ابن وضّاح أنّ كلمة "المؤذن" مدرجة في الحديث، وأنّ الحديث قد انتهى عند قوله صلى الله عليه وسلم: "مثل ما يقول"، وقد تعقّب الحافظ ابن حجر ابن وضّاح في قوله بإدراجها، وعبد الغني المقدسي في حذفها.

قال ابن الفرضي: و"كان ابن وضّاح كثيرًا ما يقول: ليس هذا من كلام النبي -صلى الله عليه وسلم- في شيء، وهو ثابت من كلامه صلى الله عليه وسلم، وله خطأ كثيرٌ محفوظٌ عنه، وأشياء كان يغلط فيها ويصحفها، وكان لا علم له بالفقه ولا بالعربية"^(١). وهذا القول لا يسقط ابن وضّاح مطلقًا بل هو من أهل العلم المعروفين المشهود لهم بالزهد، والديانة، والعلم.

فقد حكى الفقيه إسحاق بن إبراهيم التجيبي أنّ ابن وضّاح لما انصرف عقل لسانه سبعة أيام عن الكلام، فدعا الله: "إن كنت تعلم في إطلاق لساني خيرًا فأطلقه"، فأطلقه الله تعالى، ونشر بالأندلس علمًا كثيرًا، وكانوا يرون ذلك من كراماته^(٢). وهذه اللفظة ثابتة في صحيح البخاري ومسلم عن أبي سعيد الخدري: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إِذَا سَمِعْتُمُ النَّدَاءَ، فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ الْمُؤَذِّنُ"^(٣).

رابعًا: الترجيح:

الراجح في هذه المسألة هو صحة ما ذهب إليه الحافظ ابن حجر أنّ لفظة "المؤذن" ليست مدرجة في الحديث، بل هي من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهي ثابتة في الصحيحين وغيرهما من أمهات كتب السنة المعتبرة، وأنّ ابن وضّاح لم يصب في كونها مدرجة في الحديث، وكذلك الحافظ عبد الغني المقدسي في متابعتها إياه على حذفها. وقد سبق قول ابن الفرضي: "أنّ ابن وضّاح كان كثيرًا ما يحكم بالإدراج على ما ليس بمدرج".

(١) تاريخ الإسلام - ت. بشار، الذهبي (٦ / ٨٢٨).

(٢) تاريخ الإسلام - ت. بشار، الذهبي (٦ / ٨٢٩).

(٣) صحيح البخاري، البخاري (١ / ١٢٦) ح ٦١١، وصحيح مسلم، مسلم (١ / ٢٨٨) ح (١٠ - ٣٨٣).

المطلب الرابع: حديث "إِنِّي لأُصَلِّي بِكُمْ، وَمَا أُرِيدُ الصَّلَاةَ".

أولاً: قول الحافظ عبد الغني المقدسي:

عن أبي قلابة عبد الله بن زيد الجرمي البصري قال: "جَاءَنَا مَالِكُ بْنُ الْحُوَيْرِثِ فِي مَسْجِدِنَا هَذَا، فَقَالَ: إِنِّي لأُصَلِّي بِكُمْ، وَمَا أُرِيدُ الصَّلَاةَ، أُصَلِّي كَيْفَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- يُصَلِّي، فَقُلْتُ لِأَبِي قِلَابَةَ: كَيْفَ كَانَ يُصَلِّي؟ فَقَالَ: مِثْلَ صَلَاةِ شَيْخِنَا هَذَا، وَكَانَ يَجْلِسُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ قَبْلَ أَنْ يَنْهَضَ". أَرَادَ بِشَيْخِهِمْ، أَبَا يَزِيدَ، عَمْرُو بْنُ سَلَمَةَ الْجَرْمِيِّ^(١).

ثانياً: تعقب الحافظ ابن حجر:

قال الحافظ ابن حجر: "نتبیه أخرج صاحب العمدة هذا الحديث، وليس هو عند مسلم من حديث مالك بن الحويرث"^(٢).

ثالثاً: دراسة المسألة:

هذا الحديث أخرجه البخاري عن أبي قلابة، قال: "جَاءَنَا مَالِكُ بْنُ الْحُوَيْرِثِ -فِي مَسْجِدِنَا هَذَا- فَقَالَ: إِنِّي لأُصَلِّي بِكُمْ وَمَا أُرِيدُ الصَّلَاةَ، أُصَلِّي كَيْفَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يُصَلِّي، فَقُلْتُ لِأَبِي قِلَابَةَ: كَيْفَ كَانَ يُصَلِّي؟ قَالَ: مِثْلَ شَيْخِنَا هَذَا، قَالَ: وَكَانَ شَيْخًا، يَجْلِسُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ، قَبْلَ أَنْ يَنْهَضَ فِي الرَّكْعَةِ الْأُولَى"^(٣).

وأما قول الحافظ ابن حجر: أخرج صاحب العمدة هذا الحديث، وليس هو عند مسلم من حديث مالك بن الحويرث فهو غريب فقد أخرجه مسلم من حديث أبي قلابة أيضاً، إلا أن يكون مراده أن لفظ مسلم يختلف عن لفظ البخاري هنا، ففي صحيح مسلم عن أبي قلابة، أنه رأى مالك بن الحويرث، "إِذَا صَلَّى كَبَّرَ، ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ، وَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَرْكَعَ رَفَعَ يَدَيْهِ، وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ رَفَعَ يَدَيْهِ"، وَحَدَّثَ "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

(١) عمدة الأحكام من كلام خير الأنام صلى الله عليه وسلم، عبد الغني المقدسي (ص: ٧٦) ح ٩٥.

(٢) فتح الباري، ابن حجر (٢/ ١٦٤).

(٣) صحيح البخاري، البخاري (١/ ١٣٦) ح ٦٧٧.

كَانَ يَفْعَلُ هَكَذَا" (١). وفي مسلم أيضا عن نصر بن عاصم، عن مالك بن الحويرث: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا كَبَّرَ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى يُجَاذِي بِيَمَا أُذُنَيْهِ، وَإِذَا رَكَعَ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى يُجَاذِي بِيَمَا أُذُنَيْهِ، وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ فَقَالَ: "سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ" فَعَلَ مِثْلَ ذَلِكَ" (٢).

رابعاً: الترجيح:

الراجح أنّ هذا الحديث طرّقه في صحيحي البخاري ومسلم، وإن لم يكن لفظه مما اتفق عليه البخاري ومسلم فبينهما اختلاف، ولكن ليس هذا وجه التعقب عند الحافظ، وإنما تعقب على عبد الغني المقدسي إيراد الحديث من مسلم، وليس هو أصلاً في صحيح مسلم، وقد رأيت أنّ الحديث مخرّج فيهما من حديث مالك بن الحويرث.

المطلب الخامس: حديث ابن عمر "إِذَا اسْتَأْذَنْكُمْ نِسَاؤُكُمْ بِاللَّيْلِ إِلَى الْمَسْجِدِ".
أولاً: قول الحافظ عبد الغني المقدسي:

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "إِذَا اسْتَأْذَنْتَ أَحَدَكُمْ امْرَأَتَهُ إِلَى الْمَسْجِدِ فَلَا يَمْنَعُهَا. قَالَ: فَقَالَ بِلَالُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ: وَاللَّهِ لَنَمْنَعُهَا. قَالَ: فَأَقْبَلَ عَلَيْهِ عَبْدُ اللَّهِ، فَسَبَّهُ سَبًّا سَيِّئًا، مَا سَمِعْتُهُ سَبَّهُ مِثْلَهُ قَطُّ، وَقَالَ: أَخْبِرْكَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- وَتَقُولُ: وَاللَّهِ لَنَمْنَعُهَا؟" وَفِي لَفْظٍ "لَا تَمْنَعُوا إِمَاءَ اللَّهِ مَسَاجِدَ اللَّهِ" (٣).

ثانياً: تعقب الحافظ ابن حجر:

قال الحافظ ابن حجر: فقال له ابن له يقال له واقد: "إذا يتخذنه دغلاً"، قال: فضرِب في صدره، وقال: "أحدثك عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وتقول لا ولم أر لهذه القصة ذكراً في شيء من الطرق التي أخرجها البخاري لهذا الحديث، وقد أوهم صنيع

(١) صحيح مسلم، مسلم (١/٢٩٣) ح ٢٤ - (٣٩١).

(٢) صحيح مسلم، مسلم (١/٢٩٣) ح (٢٥) - (٣٩١).

(٣) عمدة الأحكام من كلام خير الأنام صلى الله عليه وسلم، عبد الغني المقدسي (ص: ٦٠) ح ٦٥.

صاحب العمدة خلاف ذلك، ولم يتعرض لبيان ذلك أحدٌ من شراحه^(١).

ثالثاً: دراسة المسألة:

أخرج البخاري هذا الحديث عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "إِذَا اسْتَأْذَنْكُمْ نِسَاؤُكُمْ بِاللَّيْلِ إِلَى الْمَسْجِدِ، فَأَذْنُوا لَهُنَّ"^(٢).

نعم لم يقع في صحيح البخاري ذكر هذه القصة^(٣)، وَلَكِنَّهُ وَقَعَ مِثْلُ مَا أوردَ الحافظُ عبد الغني في صحيح مسلم فقط دون البخاري^(٤).

وقد أورد ابن دقيق العيد، وابن العطار^(٥)، والفاكهاني^(٦) في شروحهم على العمدة، ولم يتعرض أحدٌ منهم لهذا كما قال الحافظ ابن حجر^(٧).

رابعاً: الترجيح:

الراجع صحة ما ذهب إليه الحافظ ابن حجر أنَّ هذا الحديث بهذا اللفظ في صحيح مسلم دون صحيح البخاري، وأنَّه وارد على شرط عبد الغني المقدسي في أنَّه يخرج المتفق عليه، وأنَّه لم يتعرض أحدٌ من شراح عمدة الأحكام لبيان هذا، والله تعالى أعلم.

المطلب السادس: حديث "كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ خُطْبَتَيْنِ".

أولاً: قول الحافظ عبد الغني المقدسي:

عن جابر -رضي الله عنه- قال: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- يَخْطُبُ خُطْبَتَيْنِ وَهُوَ قَائِمٌ، يَفْصِلُ بَيْنَهُمَا بِجُلُوسٍ".

(١) فتح الباري، ابن حجر (٢/ ٣٤٨).

(٢) صحيح البخاري، البخاري (١/ ١٧٢) ح ٨٦٥، وصحيح مسلم، مسلم (١/ ٣٢٦) ح (١٣٤) - (٤٤٢).

(٣) صحيح البخاري، البخاري (١/ ١٧٣) ح ٨٧٥، و (٢/ ٦) ح ٨٩٩، و (٢/ ٦) ح ٩٠٠، و (٧/ ٣٨) ح ٢٣٨.

(٤) صحيح مسلم، مسلم (١/ ٣٢٧) ح (١٣٥) - (٤٤٢).

(٥) العدة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام، ابن العطار (١/ ٣٥٤).

(٦) رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام، تاج الدين الفاكهاني (١/ ٦٣٧).

(٧) إتحاف الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد (١/ ١٩٧).

١٤٢ - عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: "جَاءَ رَجُلٌ وَالتَّيُّ - صلى الله عليه وسلم - يَخْطُبُ النَّاسَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ. فَقَالَ: صَلَّيْتُ يَا فُلَانُ؟ قَالَ: لَا. قَالَ: فَمُ فَارَكَعُ رَكَعَتَيْنِ. وَفِي رِوَايَةٍ فَصَلَ رَكَعَتَيْنِ^(١)."

ثانيًا: تعقب الحافظ ابن حجر:

قال الحافظ ابن حجر: "وللنسائي، والدارقطني من هذا الوجه كان يخطب خطبتين قائمًا يفصل بينهما بجلوس، وغفل صاحب العمدة فعزا هذا اللفظ للصحيحين^(٢)."

ثالثًا: دراسة المسألة:

أخرج البخاري هذا الحديث عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قال: "كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ حُطْبَتَيْنِ يَقْعُدُ بَيْنَهُمَا"^(٣).

قال الحافظ وللنسائي، والدارقطني من هذا الوجه كان يخطب خطبتين قائمًا يفصل بينهما بجلوس، وغفل صاحب العمدة فعزا هذا اللفظ للصحيحين.

نعم ورد كذلك بهذا اللفظ عند النسائي، والدارقطني^(٤)، وليس هذا اللفظ في الصحيحين أو أحدهما والله تعالى أعلم.

رابعًا: الترجيح:

الراجح صحة ما ذهب إليه ابن حجر في تعقبه على الحافظ عبد الغني المقدسي، حيث إن اللفظ الذي أورده في العمدة ليس في الصحيحين، وإنما ورد عند النسائي والدارقطني.

المطلب السابع: حديث "عَلَيْكُمْ بِرُخْصَةِ اللَّهِ الَّتِي رَخَّصَ لَكُمْ".

أولًا: قول الحافظ عبد الغني المقدسي:

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - فِي

(١) عمدة الأحكام من كلام خير الأنام صلى الله عليه وسلم، عبد الغني المقدسي (ص: ١٠٢) ح ١٤١.

(٢) فتح الباري، ابن حجر (٢/ ٤٠٦).

(٣) صحيح البخاري، البخاري (٢/ ١١) ح ٩٢٨، وبنحوه في صحيح مسلم (٢/ ٥٨٩) ح (٣٣) - (٨٦١).

(٤) سنن النسائي، النسائي (٣/ ١٠٩) ح ١٤١٦، وسنن الدارقطني، الدارقطني (٢/ ٣٣٦) ح ١٦٣٠.

سَفَرٍ. فَرَأَى زِحَامًا وَرَجُلًا قَدْ ظَلَّلَ عَلَيْهِ، فَقَالَ: مَا هَذَا؟ قَالُوا: صَائِمٌ. قَالَ: لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصَّيَامُ فِي السَّفَرِ".

وَفِي لَفْظٍ لِمُسْلِمٍ: "عَلَيْكُمْ بِرُخْصَةِ اللَّهِ الَّتِي رَخَّصَ لَكُمْ"^(١).

ثانيًا: تعقب الحافظ ابن حجر:

"تنبيه: أوهم كلام صاحب العمدة أن قوله صلى الله عليه وسلم: "عليكم برخصة الله التي رخص لكم" مما أخرجه مسلم بشرطه، وليس كذلك، وإنما هي بقية في الحديث لم يوصل إسنادها كما تقدم بيانه، نعم وقعت عند النسائي موصولة في حديث يحيى بن أبي كثير بسنده، وعند الطبراني من حديث كعب بن عاصم الأشعري كما تقدم"^(٢).

ثالثًا: دراسة المسألة:

هذا الحديث أخرجه مسلم عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَفَرٍ، فَرَأَى رَجُلًا قَدْ اجْتَمَعَ النَّاسُ عَلَيْهِ، وَقَدْ ظَلَّلَ عَلَيْهِ، فَقَالَ: "مَا لَهُ؟" قَالُوا: رَجُلٌ صَائِمٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: "لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تَصُومُوا فِي السَّفَرِ"^(٣) إلخ.

وحدثنا أحمد بن عثمان النوفلي، حدثنا أبو داود، حدثنا شعبة، بهذا الإسناد، نحوه، وزاد: قال شعبة: وَكَانَ يَبْلُغُنِي عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ أَنَّهُ كَانَ يَزِيدُ فِي هَذَا الْحَدِيثِ، وَفِي هَذَا الْإِسْنَادِ أَنَّهُ قَالَ: "عَلَيْكُمْ بِرُخْصَةِ اللَّهِ الَّذِي رَخَّصَ لَكُمْ" قَالَ: فَلَمَّا سَأَلْتُهُ، لَمْ يَحْفَظْهُ^(٤).

فقوله: "عَلَيْكُمْ بِرُخْصَةِ اللَّهِ الَّذِي رَخَّصَ لَكُمْ" ليس من شرط مسلم، ولفظ الحافظ عبد الغني يوهم أن هذا اللفظ مما أسنده مسلم على شرطه، وليس كذلك إذ يقول: وفي لفظ لمسلم: "عَلَيْكُمْ بِرُخْصَةِ اللَّهِ الَّتِي رَخَّصَ لَكُمْ" وهو في سنن النسائي^(٥) بهذا اللفظ ففيه

(١) عمدة الأحكام من كلام خير الأنام صلى الله عليه وسلم، عبد الغني المقدسي (ص: ١٣٦) ح ١٩٤.

(٢) فتح الباري، ابن حجر (٤/ ١٨٦).

(٣) صحيح مسلم، مسلم (٢/ ٧٨٦) ح (٩٢) - (١١١٥).

(٤) صحيح مسلم، مسلم (٢/ ٧٨٦) ح (١١١٥).

(٥) سنن النسائي، النسائي (٤/ ١٧٦) ح ٢٢٥٨.

"وَعَلَيْكُمْ بِرُخْصَةِ اللَّهِ الَّتِي رَخَّصَ لَكُمْ فَاقْبَلُوهَا" كما قال الحافظ ابن حجر. ولم أقف على من نبه على ذلك من شراح العمدة^(١).

وعزاه برهان الدين ابن حمزة الحسيني لمسلم فقال: "أخرجه مسلم عن جابر رضي الله عنه"^(٢).

رابعاً: الترجيح:

الراجح صحة ما ذهب إليه الحافظ ابن حجر حيث إن قول "عَلَيْكُمْ بِرُخْصَةِ اللَّهِ الَّذِي رَخَّصَ لَكُمْ" ليس من شرط مسلم، وقد نبّه مسلم على ذلك بقوله حكاية عن شعبة (فَلَمَّا سَأَلْتُهُ، لَمْ يَحْفَظْهُ) وإنما هي موصولة عند النسائي.

المطلب الثامن: حديث "قَالَ نَعَمْ وَرَبِّ هَذَا الْبَيْتِ".

أولاً: قول الحافظ عبد الغني المقدسي:

عن محمد بن عباد بن جعفر قال: "سَأَلْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ: أَتَنَهَى النَّبِيَّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- عَنْ صَوْمِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ؟ قَالَ: نَعَمْ" وَزَادَ مُسْلِمٌ "وَرَبِّ الْكَعْبَةِ"^(٣).

ثانياً: تعقب الحافظ ابن حجر:

قال الحافظ ابن حجر: "قال: نعم ورب هذا البيت، وفي رواية النسائي ورب الكعبة، وعزاه صاحب العمدة لمسلم فوهم"^(٤).

ثالثاً: دراسة المسألة:

أخرج مسلم عن محمد بن عباد بن جعفر، سَأَلْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا- وَهُوَ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ "أَتَنَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ صِيَامِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ؟ فَقَالَ:

(١) انظر مثلاً: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد (٢ / ٢١).

(٢) البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف، ابن حمزة الحسيني (٢ / ١٠٧).

(٣) عمدة الأحكام من كلام خير الأنام صلى الله عليه وسلم، عبد الغني المقدسي (ص: ١٤١) ح ٢٠٦.

(٤) فتح الباري، ابن حجر (٤ / ٢٣٣).

نَعَمْ، وَرَبِّ هَذَا الْبَيْتِ" (١).

هذا لفظ مسلم "وَرَبِّ هَذَا الْبَيْتِ"، وأما قول الحافظ عبد الغني: وَزَادَ مُسْلِمٌ "وَرَبِّ الْكَعْبَةِ" فليس في صحيح مسلم أصلاً، ونسبه ابن حجر إلى الوهم فيه، وقد أخرجه النسائي بهذا اللفظ كما قرره الحافظ ابن حجر فعن محمد بن عباد بن جعفر، قال: "قُلْتُ لِجَابِرٍ: "أَسَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْهَى أَنْ يُفْرَدَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ بِصَوْمٍ؟ قَالَ: إِي وَرَبِّ الْكَعْبَةِ" (٢).

رابعاً: الترجيح:

الراجح صحة ما ذهب إليه الحافظ ابن حجر حيث إن لفظ "ورب الكعبة" ليس مما أخرجه مسلم، وإنما أخرجه النسائي في سننه.

المطلب التاسع: "مَنْ ابْتَعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ فَمَالُهُ لِلَّذِي بَاعَهُ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ".

أولاً: قول الحافظ عبد الغني المقدسي:

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: "مَنْ بَاعَ نَحْلًا قَدْ أُبْرِتْ فَتَمَرُهَا لِلْبَائِعِ، إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ". وَلِمُسْلِمٍ "وَمَنْ ابْتَعَ عَبْدًا فَمَالُهُ لِلَّذِي بَاعَهُ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ". أُبْرِتْ: لُقِّحَتْ. الْمُبْتَاعُ: الْمُشْتَرِي (٣).

ثانياً: تعقب الحافظ ابن حجر:

قال الحافظ ابن حجر: "هكذا ثبتت قصة العبد في هذا الحديث في جميع نسخ البخاري (٤)، وصنيع صاحب العمدة يقتضي أنها من أفراد مسلم؛ فإنه أورده في باب العرايا فقال: عن عبد الله بن عمر، فذكر من باع نخلًا ثم قال: "ولمسلم من ابتاع عبداً فماله

(١) أخرجه مسلم (٨٠١/٢) ح ١٤٦ - (١١٤٣) وهو في صحيح البخاري (٤٢/٣) ح ١٩٨٤ من حديث مُحَمَّدِ بْنِ عَبَّادٍ عَنْ جَابِرٍ.

(٢) السنن الكبرى للنسائي (٢٠٥/٣) ح ٢٧٦٠.

(٣) عمدة الأحكام من كلام خير الأنام صلى الله عليه وسلم، عبد الغني المقدسي (ص: ١٨١) ح ٢٧٣.

(٤) صحيح البخاري، البخاري (١١٥/٣) ح ٢٣٧٩ من حديث سالم بن عبد الله، عن أبيه.

للذي باعه إلا أن يشترط المبتاع"، وكأنه لما نظر كتاب البيوع من البخاري فلم يجده فيه توهم أنها من أفراد مسلم، واعتذر الشارح ابن العطار عن صاحب العمدة فقال هذه الزيادة أخرجها الشيخان من رواية سالم عن أبيه عن عمر قال: "المصنف لما نسب الحديث لابن عمر احتاج أن ينسب الزيادة لمسلم وحده انتهى ملخصاً"^(٥)، وبالغ شيخنا ابن الملقن في الرد عليه^(٦)؛ لأن الشيخين لم يذكر في طريق سالم عمر بل هو عندهما جميعاً عن ابن عمر عن النبي -صلى الله عليه وسلم- بغير واسطة"^(٧).

ثالثاً: دراسة المسألة:

اقتضى كلام عبد الغني المقدسي أن قصة العبد في مسلم وحده، فقال: ولمسلم "وَمَنْ ابْتِئَاعَ عَبْدًا فَمَالُهُ لِلَّذِي بَاعَهُ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ"، واعتذر عنه ابن العطار وبالع ابن الملقن في الرد عليه؛ لأن الشيخين لم يذكر في طريق سالم عمر، بل هو عندهما جميعاً عن ابن عمر كما سبق في كلام الحافظ ابن حجر، ولكن البخاري ذكره في آخر حديث سالم عن أبيه، فقال: وعن مالك، عن نافع، عن ابن عمر، عَنْ عُمَرَ فِي الْعَبْدِ^(٨)، ولم يسنده، ولعلّ هذا ما جعل الحافظ علاء الدين ابن العطار يعتذر بما اعتذر به عن الحافظ عبد الغني المقدسي.

رابعاً: الترجيح:

الراجع صحة ما ذهب إليه الحافظ ابن حجر، فقصة العبد مذكورة في الصحيحين، وليس في مسلم فقط كما عزاه الحافظ عبد الغني المقدسي، واعتذار ابن العطار ليس في محله، وقد تعقبه الحافظ ابن الملقن، وأقره ابن حجر وهو كما قال.

(٥) العدة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام، ابن العطار (٢ / ١١٢٩).

(٦) الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، ابن الملقن (٧ / ١٥١).

(٧) فتح الباري، ابن حجر (٥ / ٥١).

(٨) صحيح البخاري، البخاري (٣ / ١١٥) ح ٢٣٧٩.

المطلب العاشر: حديث "كُنَّا نَعَزُّ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ". أولاً: قول الحافظ عبد الغني المقدسي:

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: "كُنَّا نَعَزُّ وَالْقُرْآنُ يَنْزِلُ، لَوْ كَانَ شَيْئاً يَنْهَى عَنْهُ لَنَهَانَا عَنْهُ الْقُرْآنُ"^(١).

ثانياً: تعقب الحافظ ابن حجر:

قال الحافظ ابن حجر: "وقد أخرج مسلم هذه الزيادة عن إسحاق بن راهويه عن سفيان فساقه بلفظ "كنا نعزل والقرآن ينزل"، قال سفيان: "لو كان شيئاً ينهى عنه لنهانا عنه القرآن" فهذا ظاهر في أنَّ سفيان قاله استنباطاً وأوهم كلام صاحب العمدة، ومن تبعه أن هذه الزيادة من نفس الحديث فأدرجها، وليس الأمر كذلك، فإني تتبعته من المسانيد فوجدت أكثر رواته عن سفيان لا يذكرون هذه الزيادة"^(٢).

ثالثاً: دراسة المسألة:

أخرج البخاري ومسلم عن عطاء، سمع جابراً رضي الله عنه، قال: "كُنَّا نَعَزُّ وَالْقُرْآنُ يَنْزِلُ"^(٣). وفي مسلم: رَأَى إِسْحَاقُ، قَالَ سُفْيَانُ: "لَوْ كَانَ شَيْئاً يَنْهَى عَنْهُ لَنَهَانَا عَنْهُ الْقُرْآنُ". فهذه الزيادة هي محل تعقب ابن حجر، حيث يوهم كلام صاحب العمدة أنَّها من صحيح مسلم، وليس كذلك، بل هي مدرجة من كلام سفيان كما صرح بذلك إسحاق، وعلل ابن حجر بأن أكثر الرواة عن سفيان لا يذكرون فيه هذه اللفظة، وبالبحث في طرق هذا الحديث لم أقف على من ذكر هذه الزيادة المروية عن سفيان، وقد وقع الحافظ ابن حجر في ما تعقبه على الحافظ عبد الغني المقدسي في كتاب بلوغ المرام^(٤)، حيث عزا لفظ

(١) عمدة الأحكام من كلام خير الأنام صلى الله عليه وسلم، عبد الغني المقدسي (ص: ٢٢٦) ح ٣٣٥.

(٢) فتح الباري، ابن حجر (٩/ ٣٠٥).

(٣) صحيح البخاري، البخاري (٧/ ٣٣) ح ٥٢٠٨، وصحيح مسلم، مسلم (٢/ ١٠٦٥) ح ١٣٦ - (١٤٤٠).

(٤) بلوغ المرام من أدلة الأحكام، ابن حجر العسقلاني (١/ ٤٠١) ح ١٠٢٥.

سفيان المدرج للصحيحين، قال المغربي: فالمصنف^(١) هنا تبع ما فعله صاحب "العمدة" ومن تبعه من جعل الزيادة من جملة الحديث، وليس الأمر كذلك^(٢).

رابعاً: الترجيح:

الراجح صحة ما ذهب إليه الحافظ ابن حجر حيث إنّ هذه الزيادة الواردة في صحيح مسلم مدرجة من كلام سفيان بن عيينة، ولم يذكرها أصحابه، وقد صرح إسحاق أن هذا مما زاده سفيان.

الخاتمة

الحمد لله أولاً وآخراً، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبعد جولة من البحث حول هذا الموضوع ظهرت النتائج الآتية:

النتائج والتوصيات:

- اعتنى العلماء بكتاب عمدة الأحكام قديماً وحديثاً.
- بلغت تعقبات الحافظ ابن حجر على الحافظ عبد الغني في كتاب (عمدة الأحكام) (١٠) مواضع.
- الراجح في هذه التعقبات هو قول الحافظ ابن حجر وذلك في (٩) مواضع.
- كان الصواب مع الحافظ عبد الغني في موضع واحد وهو المطلب الرابع، حيث تعقب على الحافظ عبد الغني المقدسي إيراده الحديث من مسلم، وبعد النظر تبين أنّ الحديث مخرّج فيهما من حديث مالك بن الحويرث، وأنّ الحق في ما ذهب إليه عبد الغني.
- متابعة الحافظ عبد الغني المقدسي لبعض من سبقه أدت إلى تعقب الحافظ ابن حجر عليه، مثل تعقبه عليه في حذفه لفظة "المؤذن" في المطلب الثالث.
- تعقب الحافظ ابن حجر علي الحافظ عبد الغني في إيهامه بأنّ اللفظ الوارد عنده في الصحيحين وليس كذلك، وإنما يكون في أحدهما أو ليس عندهما.

(١) يعني الحافظ ابن حجر.

(٢) البدر التمام شرح بلوغ المرام، الحسين بن محمد المغربي (٧/ ٢٥٠).



- تعقب الحافظ ابن حجر علي الحافظ عبد الغني في إيراد بعض الألفاظ على أنها من الحديث، وهي مدرجة.

وأهم التوصيات:

هي أن يعتني الباحثون بدراسة تعقبات الحافظ ابن حجر على غيره من العلماء، فهي تعطي ثقلًا علميًا في بناء شخصية الباحث حيث إنها من حافظ متبحر، مثل تعقباته على ابن المرباط.

المصادر والمراجع

١. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، محمد بن علي بن وهب، تحقيق: محمد حامد الفقي - أحمد محمد شاكر؛ أحمد بن محمد شاكر بن أحمد بن عبد القادر، من آل أبي علياء، يرفع نسبه إلى الحسين بن علي، (د.ط)، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٢هـ-١٩٥٣م، عدد الأجزاء: ٢.
٢. استدراكات الحافظ ابن حجر الحديشية في فتح الباري، هدى بنت محمد آل عبد الجبار، جامعة الملك سعود ١٤٢٥هـ.
٣. الحافظ عبد الغني المقدسي محدثا، خالد بن مرغوب، رسالة ماجستير ١٤١٤هـ، دار النصيحة.
٤. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار في ما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي ٣٦٨هـ - ٤٦٣هـ، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ط ١، دمشق-دار قتيبة، حلب -دار الوعي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، عدد الأجزاء: ٢٧ مجلد + ٣ فهارس.
٥. الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (المتوفى: ٨٠٤هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن أحمد بن محمد المشيقي، ط ١، المملكة العربية السعودية-دار العاصمة للنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، عدد الأجزاء: ١١ (١٠ جزء للفهارس).
٦. الإفصاح عن معاني الصحاح، ابن هبيرة، محمد بن هبيرة الذهلي الشيباني، (المتوفى: ٥٦٠هـ)، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، (د.ط)، (د.م): دار الوطن، ١٤١٧هـ.
٧. البدرُ التمام شرح بلوغ المرام، المغربي، الحسين بن محمد بن سعيد اللاعي، المتوفى: ١١١٩هـ)، تحقيق: علي بن عبد الله الزين، ط ١، دار هجر، (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م)، عدد الأجزاء: ١٠.



٨. البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف، ابن حمزة الحسيني، إبراهيم بن محمد بن محمد كمال الدين، (المتوفى: ١١٢٠هـ)، تحقيق: سيف الدين الكاتب، بيروت-دار الكتاب العربي، عدد الأجزاء: ٢ × ، (د.ت).
٩. التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ابن الملتن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (المتوفى: ٨٠٤هـ)، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، ط ١، سوريا-دمشق-دار النوادر، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، عدد الأجزاء: ٣٦.
١٠. الجامع الكبير (سنن الترمذي)، الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، ط ١، بيروت -دار الغرب الإسلامي، سنة النشر: ١٩٩٦م، عدد الأجزاء: ٦.
١١. الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، الحميدي، محمد بن فتوح بن عبد الله بن أبي نصر (المتوفى: ٤٨٨هـ)، تحقيق: د. علي حسين البواب، ط ٢، لبنان- بيروت-دار ابن حزم، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، عدد الأجزاء: ٢ × ٤.
١٢. الجمع بين الصحيحين، الإشبيلي، أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن (المتوفى: ٥٨٢هـ)، اعتنى به: حمد بن محمد الغماس، تقديم: الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد، ط ١، المملكة العربية السعودية -الرياض: دار المحقق للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، عدد الأجزاء: ٤.
١٣. الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، السخاوي، شمس الدين أبو الخير (المتوفى: ٩٠٢هـ)، تحقيق: إبراهيم باجس عبد المجيد، ط ١: الناشر: لبنان-بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، عدد الأجزاء: ٣.
١٤. السنن الكبرى، النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (المتوفى: ٣٠٣هـ)، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرنؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط ١، بيروت -مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، عدد الأجزاء: (١٠ و ٢ فهارس).

١٥. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، السخاوي، شمس الدين أبو الخير (المتوفى: ٩٠٢هـ)، بيروت - منشورات دار مكتبة الحياة، (د.ت)، عدد الأجزاء: ٦.
١٦. العدة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام، ابن العطار، علي بن إبراهيم بن داود (المتوفى: ٧٢٤هـ)، وقف على طبعه والعناية به: نظام محمد صالح يعقوبي، ط ١، بيروت-لبنان: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، عدد الأجزاء: ٣.
١٧. المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي، النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن علي بن شعيب (المتوفى: ٣٠٣هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط ٢، الناشر: حلب -مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦ - ١٩٨٦، عدد الأجزاء: ٩ (٨ مجلد للفهارس).
١٨. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج (المتوفى: ٢٦١هـ) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت -دار إحياء التراث العربي، عدد الأجزاء: ٥.
١٩. المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد (المتوفى: ٢٣٥هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط ١، الرياض -مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ، عدد الأجزاء: ٧.
٢٠. المنتقى شرح الموطأ، المؤلف: أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي (المتوفى: ٤٧٤هـ)، ط ١، الناشر: بجوار محافظة مصر -مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ، (ثم صورتها دار الكتاب الإسلامي، القاهرة - الطبعة: الثانية، بدون تاريخ)، عدد الأجزاء: ٧.
٢١. بلوغ المرام من أدلة الأحكام، ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد (المتوفى: ٨٥٢هـ)، تحقيق: الدكتور ماهر ياسين الفحل، ط ١، المملكة العربية السعودية -الرياض: دار القبس، ٢٠١٤م، عدد الأجزاء: ١.

٢٢. تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني (المتوفى: ١٢٠٥هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
٢٣. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد (المتوفى: ٧٤٨هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عوَّاد معروف، ط ١، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣ م، عدد الأجزاء: ١٥.
٢٤. تعقبات الحافظ ابن حجر في فتح الباري على ابن عبد البر، الختاي، د/ فاطمة علي حسن، كلية الدراسات العليا - الجامعة الأردنية، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
٢٥. رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام، تاج الدين الفاكهاني، أبو حفص عمر بن علي (المتوفى: ٧٣٤هـ)، تحقيق: نور الدين طالب، ط ١، سوريا - دار النوادر، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠ م، عدد الأجزاء: ٥.
٢٦. سبل السلام شرح بلوغ المرام، الصنعاني، محمد بن إسماعيل (المتوفى: ١١٨٢هـ)، ط ٤، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م.
٢٧. سنن ابن ماجه، ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (المتوفى: ٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، عدد الأجزاء: ٢.
٢٨. سنن أبي داود، أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، بيروت - دار الكتاب العربي، عدد الأجزاء: ٤.
٢٩. سنن الدارقطني، الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، (د.ط)، بيروت - دار المعرفة، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.
٣٠. شرح مشكل الوسيط، ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن (المتوفى: ٦٤٣هـ)، تحقيق: د. عبد المنعم خليفة أحمد بلال، ط ١، المملكة العربية السعودية - دار كنوز إشبيلية، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، عدد الأجزاء: ٤.

٣١. صحيح البخاري، البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، صحيح البخاري =الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وسننه وأيامه ، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط ١، بيروت: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ١٤٢٢هـ.

٣٢. عمدة الأحكام من كلام خير الأنام صلى الله عليه وسلم، عبد الغني المقدسي، عبد الغني بن عبد الواحد، أبو محمد، تقي الدين (المتوفى: ٦٠٠هـ)، دراسة وتحقيق: محمود الأرناؤوط، مراجعة وتقديم: عبد القادر الأرناؤوط، ط ٢، دمشق - بيروت: دار الثقافة العربية، مؤسسة قرطبة، مدينة الأندلس، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، عدد الأجزاء: ١.

٣٣. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني، بدر الدين أبو محمد محمود (المتوفى: ٨٥٥هـ) بيروت- دار إحياء التراث العربي، عدد الأجزاء: ٢٥ × ١٢.

٣٤. غاية الإحكام في أحاديث الأحكام، محب الدين الطبري؛ أحمد بن عبد الله بن محمد تحقيق: حمزة أحمد الزين، حالة الفهرسة: فهرس على العناوين الرئيسية، ط ١، بيروت -دار الكتب العلمية ، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م، عدد المجلدات: ٧.

٣٥. فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (المتوفى : ٨٥٢هـ) تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب الدين الخطيب، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وذكر أطرافها: محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ط)، بيروت: دار الفكر (مصور عن الطبعة السلفية)، ٢٠١١م.

٣٦. فتح الباري، ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد، تحقيق: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، ط ٢، السعودية - الدمام: دار ابن الجوزي- ١٤٢٢هـ، عدد الأجزاء: ٦.

٣٧. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط ١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.



٣٨. مسند الحميدي، الحميدي، أبو بكر عبد الله بن الزبير (المتوفى: ٢١٩هـ)، حقق نصوصه وخرج أحاديثه: حسن سليم أسد، ط ١، دمشق - سوريا: دار السقا، ١٩٩٦م، عدد الأجزاء: ٢.
٣٩. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني (المتوفى: ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (د.ط)، دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، عدد الأجزاء: ٦.
٤٠. معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح، ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن (المتوفى: ٦٤٣هـ)، تحقيق: نور الدين عتر، (د.ط)، سوريا-دار الفكر، بيروت-دار الفكر المعاصر، سنة النشر: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، عدد الأجزاء: ١.
٤١. كشف اللثام شرح عمدة الأحكام، السفاريني، شمس الدين (المتوفى: ١١٨٨هـ)، اعتنى به تحقيقا وضبطا وتخريجا: نور الدين طالب، الكويت -وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، سوريا -دار النوادر ، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، عدد الأجزاء: ٧.

التوماوية الجديدة ودعوى الخير الإنساني

اسم الباحث: د. لطيفة بنت عبد العزيز بن عبد الله المعيوف.
أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة المشارك-قسم الدراسات الإسلامية-كلية التربية-جامعة
الملك سعود.
حاصل على درجة الماجستير من جامعة الملك سعود، تخصص العقيدة والمذاهب المعاصرة.
حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، تخصص العقيدة.

البريد الإلكتروني:

lalmayouf@ksu.edu.sa

latifahalmayouf@gmail.com



المستخلص باللغة العربية:

موضوع البحث:

التوماوية الجديدة (neo Thomism) أحد المذاهب النصرانية التي انبعثت من جديد في منتصف القرن العشرين، تنتسب إلى توما الأكويني من رجال الكنيسة في القرن الثالث عشر، وتجعل من موروته الفلسفي والديني منهجا ليطبق في المجتمعات عامة، وفق نشر الثقافة الغربية النصرانية من خلال المشاركة بالتأليف والتدريس في الفلسفة وعلم النفس والديموقراطية.

أهداف البحث:

بيان التوماوية الجديدة ودورها في الجدل الديني والفلسفي الغربي، وأثر مؤلفاتها في التعليم، وعلم النفس، والأخلاق، والفلسفة، والسياسة الداخلية والخارجية.

منهج البحث:

الوصفي النقدي.

أهم النتائج:

للتوماوية الجديدة تأثير في القرار السياسي والعلمي، وقد ساعدت على تمرير العديد من الفرضيات الفكرية؛ إذ يحمل مذهبها عددًا من المشكلات منها الاختلافات سواء مع غيره من الفلسفات أو بين فلاسفته أنفسهم.

لا يزال المذهب محل النقد والتقييم عند الغربيين في موضوعات الديمقراطية وتوصيف الخير والشر ومعنى الإنسان الخَيْرِ.

الجانب الأخلاقي عند التوماوية الجديد غامض لارتباطه بالمصالح الخاصة، ولأنه أحد أوجه التبشير بالنصرانية وفق الثقافة الغربية.

أهم التوصيات:

دراسة القانون الدولي ومدى تأثيره بفلسفة التوماوية الجديدة، ودراسة التطور العقدي في التوماوية الجديدة من خلال احتواء الفلسفات الأخرى.

الكلمات المفتاحية:

التوماوية الجديدة، توما الأكويني، الفلسفة، التعليم، علم النفس، الديمقراطية، الأخلاق، الخير والشر.

The Neo Thomism and the Claim of Human Goodness

Dr. Latifah Abdelaziz Al-Mayouf

Associate Professor of Faith and Contemporary Doctrines - Department of Islamic Studies - College of Education - King Saud University.



Abstract

Research Topic:

Neo-Thomism doctrine, which emerged in the mid-20th century, is one of the Christian doctrines that traces back to Thomas Aquinas, a prominent figure of the 13th-century Church. Neo-Thomism aims to apply Aquinas' philosophical and religious legacy in the contemporary world by participating in the authorship and teaching of philosophy, psychology, and democracy.

Research Objectives:

This research demonstrates the role of Neo-Thomism in Western religious and philosophical discourse, besides its impact on education, psychology, ethics, philosophy, and internal and external politics.

Research Method:

This study used the descriptive critical approach.

Most Important Results:

Neo-Thomism is active and influential in various fields such as political and scientific decision-making. However, it presented many challenges when compared with other philosophies. Western thinkers still criticize and evaluate the doctrine regarding topics such as democracy, the description of good and evil, and the meaning of good humans. The ethical aspect of Neo-Thomism remains vague due to its association with private interests.

Important Recommendations:

It is recommended to study international law and its connection with Neo-Thomism and the doctrinal evolution of Neo-Thomism through dominating other philosophies

Keywords:

Neo-Thomism, Thomas Aquinas, Philosophy, Education, Psychology, Democracy, Ethics, Good and Evil.



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين.

وبعد،

فإن التطور والتغير يلحق الملل؛ أديانها ومذاهبها، فهي في نسقها طردية تبتعد عن مركزها بتتابع الزمن وتغير الاتباع، ولوازم البواعث والغايات، عدا دين الإسلام فهو محفوظ، يعود لأصله كل مائة عام، لحديث المصطفى ﷺ: {إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا} (١).

ومن المذاهب النصرانية التي انبثت من جديد في القرن العشرين، وأخذت مجالاً في الجدل الديني والفلسفي الغربي، التوماوية بمسماها الجديد: التوماوية الجديدة (neo Thom-ism)، لذا كان هذا البحث للوقوف عليها بعنوان: التوماوية الجديدة ودعوى الخير الإنساني.

مشكلة البحث:

التوماوية الجديدة تيار ديني فلسفي، له حضور في مجالات متعددة؛ كالتعليم، وعلم النفس، والفلسفة، وله تصنيف مؤثر في الأخلاق، وتوصيف الخير والشر، وما يتعلق بذلك من سن القوانين، والحكم على الشعوب، وتصدير الديمقراطية والثقافة النصرانية بالمفهوم التبشيري، تحت دعوى الخير الإنساني، مما يتطلب دراستها وبيان نهجها.

حدود البحث:

الكتابات حول التوماوية المعاصرة من منتصف القرن العشرين إلى الوقت الحالي.

أهداف البحث:

- التعريف بالتوماوية الجديدة، ودواعي بعثها.
- بيان موقف التوماوية الجديدة من العلوم والفلسفة.
- بيان مفهوم الخير الإنساني الأخلاقي في التوماوية الجديدة.

(١) رواه أبو داود، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، حديث رقم/٤٢٩١. حكم الألباني: صحيح.

أسئلة البحث:

- ما التوماوية الجديدة، وما دواعي بعثها؟
- ما موقف التوماوية الجديدة من العلوم والفلسفة؟
- ما مفهوم الخير الإنساني الأخلاقي في التوماوية الجديدة؟

منهج البحث:

الوصفي النقدي.

إجراءات البحث:

بدأت الكتابات حول التوماوية الجديدة في النصف الأول من القرن العشرين، لذا كانت إجراءات البحث كالتالي:

- استقراء الكتابات الوصفية للمذهب من داخل المذهب وخارجه.
- حصر الجوانب النقدية التي وجهت للمذهب من داخل الوسط الغربي.
- الاعتماد على الأبحاث والرسائل العلمية أكثر من التاريخية.

الدراسات السابقة:

بعد البحث حول موضوع التوماوية الجديدة عامة في المكتبات، وعلى مواقع الجامعات، والمجلات العلمية العربية؛ لم أقف على دراسة علمية مختصة عدا بعض التعريفات الموجزة في كتب مترجمة^(١)، وبعض المدونات العربية^(٢)، في حين انصبت الدراسات العربية على توما الأكويني وأثره على الفكر الكنسي في وقته، أو علاقته بفلسفة ابن رشد. أما الدراسات المتعلقة بهذا البحث فكانت من الباحثين الغربيين؛ فمنها الداعية للتوماوية الجديدة، ومنها ذات طابع نقدي يسعى للتقويم وتلافي الأخطاء، وهي كالتالي:

- Against the Neo-Thomists: In Defense of the Angelic Doctor Author(s): Horace S.

(١) انظر: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي، ترجمة: د. عزت قرني، الصفحات: ٣٠٥، ٣١٥.

(٢) مدونة د. محمد جلوب الفرحان: <https://philospaper.wordpress.com/2019/12/01>

Fries the Antioch Review, Vol. 2, No. 2 (Summer, 1942), pp. 236-251.

- neo-Thomism and Education Author(s): Rachel M. Goodrich Source: British Journal of Educational Studies, Vol. 7, No. 1 (Nov. 1958), pp. 27-35 Published by: Taylor & Francis, Ltd. on behalf of the Society for Educational Studies.
- MODELS OF THOMISTIC STUDIES IN CONTEMPORARY NORTH AMERICAN HIGHER EDUCATION, Frederick Erb III, Pennsylvania State University, East Foster Avenue State College, PA (2004). pp.461-482
- Human agency and weakness of will: A neo-Thomist discussion Patrick Giddy -South African Journal of Philosophy, (07 July 2016), pp. 197-309.
- Thomas Aquinas and the Neo-Thomist Tradition: A Christian-Philosophical Assessment, written by B.J. van der Walt, Steve Bishop, book review ResearchGate, December 2017) pp. 245-248.

ما يضيفه البحث:

- الدراسة تقدم انطلاقة بحثية عربية، وفق قراءة موضوعية ناقدة ومقيمة.
- عرض مبررات انبعاث التوماوية الجديدة، وقراءة النقد والتقييم لها عند الغربيين.
- تقديم تصور عن دور التوماوية الجديدة الفاعل في العالم الغربي؛ في العلوم، والمنح الدراسية، والمقالات والرسائل العلمية، والتنظير السياسي العالمي.
- تعنى الدراسة بخطورة التوماوية الجديدة في نفاذها في التعليم والسياسة والأخلاق.

خطة البحث:

- المقدمة وفيها: مشكلة البحث، وحدوده، وأهدافه، وأسئلته، ومنهجه، وإجراءاته، والدراسات السابقة.
- التمهيد وفيه:
- التعريف بتوما الأكويني.
- علاقة التوماوية الجديدة بتوما الأكويني.
- المبحث الأول: بواعث التوماوية الجديدة، وفيه ثلاثة مطالب.
- المطلب الأول: دور الكنيسة الكاثوليكية في الفاتيكان.
- المطلب الثاني: التوماوية الجديدة والعلوم التجريبية وعلم النفس والتعليم.

المطلب الثالث: التوماوية الجديدة والفلسفة المعاصرة.
المبحث الثاني: الخير الإنساني في التوماوية الجديدة، وفيه ثلاثة مطالب.
المطلب الأول: مفهوم الإنسان الكامل والخير.
المطلب الثاني: الديمقراطية والصالح العام.
المطلب الثالث: الأخلاق في التوماوية الجديدة.
الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.
المراجع.

التمهيد:

التعريف بتوما الأكويني.

يُدعى القديس توما الأكويني (Saint Thomas d Aquin)، (١٢٢٤ - ١٢٧٤م) خدام في الخامسة من عمره في دير مونت كاسينو في إيطاليا، ثم اعتنق البندكتية^(١)، وأقبل على دراسة أرسطو، وشروح ابن رشد عليه^(٢)، في مواجهة لرفض الكنيسة للفلسفة الأرسطية والعلوم التجريبية، فهو لاهوتي مدرسي، وفق فلسفته الدينية يعرض الكاثوليكية عرضاً منسقاً، وفق نمط فلسفي ومنطقي متسق مع فلسفة أرسطو ومن خلال تأثير مباشر من الفلاسفة المنتسبين للإسلام خاصة ابن سينا وابن رشد، بالتالي استطاع أن يغير مسلكاً في الكنيسة الكاثوليكية، فرفض موقفها العام من العقل وأنه تابع خاضع للعقيدة الدينية، وبفلسفته اصطنع حركة فكرية لاهوتية مهمة لا تقتصر على حدود الكهنوت الضيقة، في محصول فلسفي دون استشهاد بالنصرانية^(٣).

قام توما باختبار مباشر لأهمية الفلسفة كأداة لحل إشكالات دينية أساسية وعلاقتها

(١) نظام القديس بندكت النرسي (٤٨٠ - ٥٥٠) (ST. Benedict) نظام ديني كاثوليكي في مجتمعات رهبانية مستقلة في بيئات نائية كالكهوف. أصبح كتاب بندكت النرسي الحكمة الرهبانية نموذجاً لتنظيم الأديرة في جميع أنحاء أوروبا. هذه الأديرة المستقلة حافظت على الحرف التقليدية وحافظت أيضاً على الثقافة الفكرية. انظر: Oxford concise dictionary of the Christian Church, p63.

(٢) انظر: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الأكويني، محمود قاسم، ص ٣٢، وما بعدها.

(٣) انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة، الصفحات ٧١-٧٦.

بالوجود، والمعرفة العقلية وحرية الإنسان، وارتباطها بالعلوم التجريبية^(١)، ما جعل الكنيسة الكاثوليكية في ما بعد تقبل فلسفة توما في الواحدة، والوجود والماهية، والحلول المطروحة لإشكالات التعدد، وغيرها من الموضوعات^(٢).

يسمى توما: الطبيب الملائكي، ودكتور الكنيسة، وملاك المدارس، ويقصد بمصطلح دكتور المعلم، ويررون هذا الاسم بأسباب منها: أن لاهوت توما يقود إلى الله مباشرة دون توسط الملائكة، وأن حكمته شبيهة بحكمة الملائكة التي ترى حقيقة الله كلها واحدة في رؤية موحدة، وأن توما يوصف بالتقوى والطهارة كما توصف نقاوة الملائكة، ولكتاباته عن الملائكة أكثر من غيره، وهم يدعونه (الطبيب العام) لاتساع وعمق تعليمه الملفت، ما جعل منه دكتوراً في كل مجالات اللاهوت^(٣).

علاقة التوماوية الجديدة بتوما الأكوييني.

التوماوية الجديدة تيار فلسفي معاصر، لها نهجها ومشكلاتها، ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى في المجتمع الكاثوليكي، وهي تقدم قراءة جديدة للموروث التوماوي من خلال الفلسفة الأرسطية، وتنشر نظرياتها الفلسفية، والميتافيزيقية، والنفسية، والسياسية، والتبشيرية، تحت دعوى الخير الإنساني^(٤).

يجب التفريق بين التوماوية وهي فلسفة توما الأكوييني في زمنه ومن خلال فهمه لواقعه وما يحدث فيه، وبين التوماوية الجديدة التي تسعى إلى قراءة الواقع المعاصر وفق فلسفة توما في عصر النهضة، حيث انبعث الاهتمام بتوما الأكوييني في الوقت الحالي بعد أن كان أي شخص داخل الدوائر الكهنوتية قبل بضع سنوات يجهل اسم توماس الأكوييني، وهو الآن يعد الفيلسوف الأول على الإطلاق، تدّعي الكتابات البلاغية أن رؤيته العليا في الطبيعة النهائية للأشياء يمكن أن تعيد الاستقرار والأمن للذين عطلهما العلم التجريبي وسرقهما

(١) انظر: آلام العقل الغربي، رتشارد تارناس، ترجمة: فاضل جتكر، ص ٢١٦.

(٢) Horace S. Fries, against the Neo-Thomists: In Defense of the Angelic Doctor, pp. 236-251

(٣) انظر ترجمته: Oxford concise dictionary of the Christian Church, p588. وانظر: نماذج من الفلسفة

المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة: د. حسن حنفي، ص ٢١٠.

(٤) انظر: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي، ترجمة: د. عزت قربي، ص ٣٠٦.



من العالم الحديث^(١).

وهم يرون في توما الأصالة والجدة وأنه ليس بناقل فقط، بل مطورًا وباعثًا جديدًا، "فلسفته كانت أصلية الحياة في القرن الثالث عشر، إذ لم يترك أي عنصر لم يمسه، ولم يكن مجرد مقلد لأرسطو، بل مدرّكًا للاهتمام الجديد بعالم البشر ومراقبة الطبيعة، وهو اهتمام تبين أنه أكثر ثورية ليفتح مجال الحدس والظن، ويعيد تشكيل الأدوات بشكل جديد وأصيل"^(٢).

توما لاهوتي مدرسي يعرض الكاثوليكية في غمط فلسفي، وقد جعلت التوماوية الجدد فلسفته اللاهوتية حركة فكرية مهمة لا تقتصر على حدود الكهنوت الضيقة، فهي تستخلص من اهتمامات توما الفلسفية دونما حاجة لاستشهاد بالنصرانية، خاصة في الوقت الحالي، ففي فلسفة توما دعوة صريحة للتفسير الدقيق للعلاقة بين العقل والإيمان، من خلال نظام فكري يرفض أن يدافع عن الدين بجعل البحث العقلي تابعا للعقيدة الدينية، لأنه لا يسلم بالترفة بين العقل والإيمان، فدعا إلى الحقيقة المزدوجة، تسمى التوماوية الجديدة هذه الحقيقة المزدوجة؛ نظرية المعرفة والميتافيزيقا العامة واللاهوت الطبيعي، ومنشؤها مؤلفات توما في اللاهوت الطبيعي، وفلسفته التي حاول فيها بناء فلسفة ميتافيزيقية على أساس تجريبي^(٣).

وقع الجدل بأن التوماوية الجديدة يجب أن يُنظر إليها في المقام الأول على أنها حركة حديثة بدلاً من كونها استعادة تقليد سابق، خاصة المنزلة التي اتخذتها التوماوية الجديدة في الثقافة الفرعية للكاثوليكية الأمريكية في أوائل القرن العشرين، واعتناق الكاثوليك الأمريكيين في بداية القرن التاسع عشر المذهب التوماوي الجديد طاعة لروما، ولأنهم أرادوا التماسك الفكري للثقافة الأمريكية الكاثوليكية الخاصة والمجتمع الأمريكي الأوسع، ما جعل بعض التوماويين الجدد من الكاثوليك الأمريكيين تلك الفترة قلقين بشأن كيفية تفهّم المفكرين غير الكاثوليك من خارج ثقافتهم بالتزام الكنيسة الكاثوليكية بمبادئ المدرسة التوماوية

(١) Horace S. Fries, Against the Neo-Thomists: In Defense of the Angelic Doctor , pp. 236-251

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٣١٩.

الجديدة^(١).

المبحث الأول: بواغث التوماوية الجديدة، وفيه ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: دور الكنيسة الكاثوليكية في الفاتيكان.

افتتح انتخاب البابا ليو الثالث عشر^(٢) حقبة جديدة للفكر المدرسي داخل الكنيسة الكاثوليكية، وقرر تعزيز التوماوية في الكنيسة الكاثوليكية، فأمر بأن تحل الكتب المدرسية التوماوية محل الكتيبات الديكارتية المستخدمة في مدرسة الأبرشية الرومانية، وطلب "أن يكون أعضاء هيئة التدريس في المعاهد الإكليريكية الرومانية متوائمين مع التوماوية، وأن يتم تعيينهم فلاسفة لاهوتيين في مناصب أخرى ذات نفوذ"^(٣).

اندثار الفلسفة المدرسية في العصر الحديث وهيمنة العلوم التجريبية هو الدافع للكنيسة لبعث اللاهوت المدرسي المتمثل في فلسفة توما؛ ليساعدهم في إيجاد الحلول التي وجدها توما سابقاً في فلسفة أرسطو حلاً للعديد من الإشكالات سواء في المسائل الدينية النصرانية بين فرق النصارى، أو عند مواجهة غير النصارى، ما دفع بالمعاصرين من الكاثوليك بتجديد الاحتياج لتوما والبحث في أفكاره الأرسطية^(٤) لجعل الواقع مرضياً ومثمرًا، لكنها لم تستطع أن تقدم فلسفة الأكوييني من خلال لغته الأصلية ومن خلال موضوعات الجدل في عصره، مع كونها المرتكز في جدلهم أن "الحقائق الأساسية التي يدركها الأكوييني هي

(١) Matthew Glen Minix, MID-TWENTIETH CENTURY NEO-THOMIST APPROACHES TO MODERN PSYCHOLOGY, December 2016. P,19

(٢) (Leo PP. XIII) اسمه فينشيزو بيتشي (Vincenzo pecci) ولد في إيطاليا (١٨١٠-١٩٠٣)، انتخب للبابوية ١٨٧٨، واستمرت رئاسته الكنيسة الكاثوليكية ربع قرن، أعطى فيها الكرسي الرسولي هالة علمية، وأكسبها قوة سياسية واجتماعية ومعنوية كبيرة تفوق السلطة الزمنية التي فقدتها، فكانت فترة منعطفًا مهمًا في تاريخ الكنيسة. انظر: Oxford concise dictionary of the Christian Church, p345.

(٣) Horace S. Fries, Against the Neo-Thomists: In Defense of the Angelic Doctor, pp. 236-251

(٤) انظر الرسائل الثلاث عن توما ضمن الفصل الأخير وهي: الأب الأبدي لليو الثالث عشر، والطبيب الملايكي لبيوس العاشر، وقائد الدراسات لبيوس الحادي عشر من: Jacques Maritain, The Angelic Doctor: The Life, and Thought of Saint Thomas Aquinas



الوحيدة التي يمكن أن نخدمنا"^(١)، فاستخدمت صياغة جديدة تناسب الوقت الحاضر من نواحٍ أهمها: ضرورة فصل المبادئ المطلقة عن العوامل العرضية في لغة فلسفة القرن الثالث عشر، ثم التعبير عنها بوضوح في لغة معاصرة، لأن المبادئ المطلقة لا تناسب الواقع المادي الحسي في العالم الغربي.

كما ظهرت نفس الحاجة في المجتمع الكاثوليكي إلى فلسفة توجيهية لتكوين تكافؤ بين قوة المعرفة الجديدة ومتطلبات الحياة الضرورية، وكانت التجربة السابقة المبرر في الموقف المعاصر للجوء إلى الفكر الفلسفي للقرن الثالث عشر، فظهرت التوماوية الجديدة بداية في فرنسا ثم بلجيكا^(٢)، ثم شاعت في البلدان الناطقة باللغة الإنجليزية خاصة الولايات المتحدة الأمريكية، وأصبحت أكثر من مجرد رمزية للتمييز، بل علامة على عدم جدوى المحاولات المعاصرة لفهم العالم، فأصبح توما الأكويني الزعيم الروحي لحركة فلسفية جديدة وحديثة^(٣).

اعتقد مصنفو التاريخ الكنسي من التوماويين الجدد أن أعمال توما قد شكلت قمة نظام فكري مدرسي واحد متماسك ومكتمل، يتضمن أهم عناصر الفكر الأبوي ويمكن تطبيقه بسهولة على مشاكل العالم الحديث، ومع أن التوماوية القديمة في حقيقتها كانت استجابة مشروطة تاريخياً لسياق معين، فقد طرح التوماويون الجدد أسئلة حديثة على أعمال توما الأكويني وشراحه، واستخلصوا إجابات معاصرة وفق مبررات وأسباب معاصرة^(٤)، هذه الأسئلة في واقعها لا تظهر أي توافق بين تعاليم توما المتسقة مع زمانه وبين التوماوية

(١) B.J. van der Walt, Steve Bishop Thomas Aquinas, and the Neo-Thomist Tradition: A Christian-Philosophical Assessment, written, pp. 245-248

(٢) بعد طرد الرهبان الفرنسيين من فرنسا عام ١٨٨٠، نفى الرهبان الدومينيكان إلى إسبانيا والنمسا، ثم سُمح لهم بالعودة عام ١٨٩٥، لكنهم طردوا مجدداً عام ١٩٠٣، فنفوا إلى بلجيكا، حيث أقاموا في كين، وأسسوا ستوديوم جنرال في عام ١٩٠٤، في دير سيسترسى يسمى سابقاً جوقة شاول (Le Saul choir)، ثم تأسست بنفس الاسم مدرسة لاهوتية دومينيكية في فرنسا عام ١٩٠٤، انظر: Janet The Cistercians in the Middle Ages, Burton and Julie Kerr, p35

(٣) Horace S. Fries, Against the Neo-Thomists: In Defense of the Angelic Doctor, pp. 236-251

(٤) المرجع السابق.

الجديدة، فقد طرحوا أسئلة معاصرة، ثم استقوا إجابات تناسبهم.

المطلب الثاني: التوماوية الجديدة والعلوم التجريبية وعلم النفس والتعليم.

الدعوة للعلوم التجريبية

قام توما الأكويني بالدعوة للتقرب من العلوم، مع أن مصادره في العلوم الطبيعية غير تجريبية؛ إذ تقوم على الاستكشاف الجغرافي، والحروب الصليبية، والعناية بموروث أرسطو، ولما كانت الكشوف العلمية في عصر النهضة تهدد بتدمير التقاليد الأخلاقية والدينية^(١)، ما جعل الفكر النقدي الأكويني يخفف من حدة التهديد، ويوفر انتقالاً مرناً نحو المستجدات لعصر النهضة، ثم جاء دور ليو الثالث عشر فأدرك رفض الدوائر الكنسية للعلم التجريبي ووعيه بتجدد صورة العلوم في العالم الحديث، فشجع العلم الطبيعي التجريبي والاشتغال به، وأدرك علاقة العلوم بالفلسفة، وعلاقة الفلسفة باللاهوت، وضعف وعي علماء اللاهوت بالترابط بين الثلاث معارف، فبحث في التاريخ الكنسي ليجد نقطة الجمع في توما الأكويني، ولم يكن هدفه إعلاء ذكر الأكويني، أو ترسيخ دوره في الكنيسة؛ بل لدفع الجمود، فسعى لتدريب القساوسة أولاً، ثم إحياء الفلسفة واللاهوت ثانياً^(٢)، الأمر الذي تكرر في الوقت الحالي، فأدرك التوماوية الجدد أهمية العلوم التجريبية وضرورتها في الحياة، وأن من الاستحالة إبقاءها بعيداً، ف"العالم الحديث يتطلب نوعاً من التوليف للمشروع العلمي، يجب إعطاء العلم التجريبي مكانه ووظيفته المناسبة في مجمل الحياة، ما يعنى تعديل تطوير العلوم لتتوافق مع قوتها التكنولوجية المصاحبة كما تلائم تطلعات الرجال المتحققين بالتوماوية"^(٣)، ساندت هذه الرؤية صدور عدد من المجلات والنشرات المعنية بالتوماوية والعلوم التجريبية^(٤).

(١) المرجع السابق.

(٢) انظر: فلسفة القرن العشرين، برنارد دلفاجيو، نقله للعربية د محمد مدين، ص ٦٢ وما بعدها.

(٣) Horace S. Fries, Against the Neo-Thomists: In Defense of the Angelic Doctor, pp. 236-251.

(٤) تأسست نشرة (Bulletin Thomasite) عام ١٨٩٣، وهي عبارة عن بيان رسمي قصير، أو خبر موجز، وهي مجلة خاصة بالتوماوية الجدد <https://revuethomiste.fr>.



هذا الاندماج خلق مواجهة فلسفية تطرح أسئلة نقدية موجهة للتوماوية في ما يتعلق بإمكانية وجود بديل "كرؤية إصلاحية نصية يمكن أن تحل محل فكرة التوماوية الجديدة، في موضوع النعمة (الهبة/طوبى)^(١)، وما يجب أن تكون علاقة الكاثوليكي بالفكر والثقافة العلمانية المعاشة هذه الأيام؟ وما العلاقة بين الخلق والخلاص؟ هناك عدد من الأسئلة لم تتم الإجابة عليها وتتطلب المزيد من التفكير بشكل عاجل"^(٢).

التوماوية الجديدة وعلم النفس.

في منتصف القرن العشرين في الولايات المتحدة، انضم أعضاء من الفلاسفة اللاهوتيين من التوماوية الجدد في تيارات تجريبية وعلاجية؛ منها علم النفس الحديث، مع استمرار ارتباطهم بعقائدهم الفكرية السابقة وفق مسميات تميزهم عن طرق التفكير الموجودة في القرون السابقة^(٣).

التوماوية الجديدة وعلم النفس الحديث علما جديدا في المجتمع الأمريكي الكاثوليكي؛ بمعنى أنهما انطلقا في التطور نهاية القرن التاسع عشر، وذلك لتزويد ممارسيها بمعرفة شاملة عن العالم، وعن الإنسان خاصة^(٤)، لهذا التداخل التأثير البين على انبعث نوع من الخلافات التي أحاطت بإدخال علم النفس كموضوع أكاديمي في عام ١٨٩٢م في الجامعة الكاثوليكية الأمريكية في واشنطن العاصمة، فكانت المرة الأولى التي تقوم فيها جامعة برعاية كاثوليكية تجعل دورة مختبر علم النفس جزءاً من مناهجها الدراسية، ثم تأسيس العيادات

(١) اعتقد توما الأكويني بوجود علاقة بين الطبيعة والنعمة (طوبى) وعلاقة كلمة الرب بالتجربة الإنسانية، لفتح منابع إلهام جديدة للمعنى الحرفي للكتاب الديني. انظر: آلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس، الصفحات: ٢١٦ و ٥٨٠.

(٢) B.J. van der Walt, Steve Bishop, Thomas Aquinas and the Neo-Thomist Tradition: A Christian-Philosophical Assessment, written, pp. 245-248.

(٣) Frederick Erb III, MODELS OF THOMISTIC STUDIES IN CONTEMPORARY NORTH AMERICAN HIGHER EDUCATION, pp.461-482.

(٤) جوهر المشروع الحديث ينهض على الإيمان الذي يمكن للإنسانية المستنيرة اكتشافه كحقيقة مؤثرة، وأن هذه الحقيقة ستوفر الأساس لازدهار بشري غير مسبوق. انظر: الجذور اللاهوتية للحدثة، مايكل جيلسي، ترجمة: فيصل بن أحمد الفرهود، ص ٣٥٦ وما بعدها.



النفسية، وطرح الفرضيات النظرية التي نفذت في أوروبا^(١).

في منتصف القرن العشرين استقر علماء النفس على التوافق بينهم بالرغم من اختلافاتهم؛ فانفقوا على الطريقة الأساسية للبحث العلمي، وأن الدراسة ضرورية للنمو الفكري للجنس البشري، وأهمية طريقة البحث العلمي للحصول على بيانات حول العالم، والمشكلة أن من علماء النفس في منتصف القرن العشرين فلاسفة براغماتية^(٢)، سمح بتقاطع بين التوماوية الجدد وعدد من التيارات المعاصرة؛ فجون ديوي البراغماتي يتقاطع مع التوماوية في أهمية التدين للمجتمع والفرد، والإيمان بإله يمثل الخبرة الإنسانية، وأهمية الديمقراطية لتحقيق مجتمع متلاحم، وهو يعارضها في أخرى؛ فهو يرفض ثنائية العقل والجسم، ويرفض الإله المتعالي، والمفاهيم الميتافيزيقية^(٣)، فظهرت المشكلة في اندماج التوماويين الجدد في علم النفس مع إصرارهم على إقحام عقائدهم الفلسفية الميتافيزيقية ضمن علم النفس، "إن أي شكل من أشكال علم النفس التجريبي الحديث يرفض قبول العنصر المتسامي في اختباره، والتوماوية الجدد يرونها دراسة نصف الإنسان فقط، وأنه مثل أي علاج نفسي يحاول تعديل العادات البشرية دون الاعتراف بروحانية عنصر من البشرية، بالتالي معالجة المرضى بطرق غير صحيحة"^(٤)، فالتوماوية الجدد من ناحية كونهم توماوية قبلوا بعض الفرضيات الفلسفية الأساسية حول الجسم البشري لكونها صحيحة عندهم، وكونهم علماء نفس حديثين واجهتهم مشكلة رفض علم النفس الحديث الافتراضات الفلسفية الدينية؛ ما جعلهم متناقضين، لذا جاء النقد "بأن علم النفس علم منفصل ومستقل وبالتالي يمكن ممارسته دون الرجوع إلى الإيمان"^(٥)، وهو صراع فتح على التوماوية الجدد رفض قبولهم كتيار

(١) Ross, Bruce, Development of Psychology at The Catholic University of America, pp. 133-59

(٢) البرغماتية: مشتق من اللفظ اليوناني (Pragma) ويعني العمل، مذهب فلسفي يقرر أن العقل لا يبلغ غايته إلا إذا قاد صاحبه إلى عمل ناجح، وكل ما يتحقق بالفعل فهو حق، ولا يقاس صدق القضية إلا بنتائجها العملية. المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ٢٠٣/١.

(٣) انظر: التربية الدينية بين الواقع والمستقبل عند جون ديوي، بن صابر محمد، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، وهران، م ١٠ ع ١٤ - يناير ٢٠٢١.

(٤) Frederick Erb III, MODELS OF THOMISTIC STUDIES IN CONTEMPORARY NORTH .AMERICAN HIGHER EDUCATION, pp.461-482

(٥) Matthew Glen Minix, MID-TWENTIETH CENTURY NEO-THOMIST APPROACHES TO



نفسى في المجتمع، و"هناك وجهات نظر متنوعة حول مشاركة الأمريكيين من التوماويين الجدد مع علم النفس الحديث في منتصف القرن العشرين، فالعلاقة بين المعرفة الطبيعية والمعرفة الخارقة للطبيعة والطبيعة والنعمة، هذا الخلط هو من بين العوامل التي أدت إلى رفض التوماوية الجدد كمدرسة سائدة للفكر الكاثوليكي في منتصف الستينيات"^(١).

التوماوية والتعليم.

أنشئت الكليات الكنسية بشكل رئيسي في روما، وخاصة المؤسسة المعروفة اليوم باسم الجامعة البابوية للقديس توما الأكويني الملائكي^(٢)، أسسها ليو الثالث عشر لتولي المهمة الدائمة لإنتاج طبعة نقدية لكتابات توما الأكويني مع المعهد العالي للفلسفة في لوفان البلجيكية، هذه المراكز الموجهة لدراسة ونشر فكر توما حفزت في البداية الدراسات التوماوية الجديدة، ودراسة الفلسفة في العصور الوسطى، والتي نشطت خلال الربع الثاني من القرن العشرين^(٣).

حقق التعليم العالي الكاثوليكي في أمريكا الشمالية ريادة باحتضانه الفلسفة لا سيما في كندا في كلية سانت مايكل في تورنتو، وكلية اللاهوت بجامعة لافال، وعدد من الجامعات في الولايات المتحدة: كالجامعة الكاثوليكية الأمريكية، وجامعة نوتردام، وجامعة سانت لويس، وغيرها، هذه الجامعات دعمت وعززت إحياء التوماوية في أوروبا بين الحربين العالميتين، وفي العقود التي سبقت مجلس الفاتيكان الثاني^(٤)، وخصصت هذه المؤسسات في

MODERN PSYCHOLOGY, p158.

(١) المرجع السابق، ص ٣٤.

(٢) موقع الجامعة <https://angelicum.it>

(٣) Frederick Erb III, MODELS OF THOMISTIC STUDIES IN CONTEMPORARY NORTH

.AMERICAN HIGHER EDUCATION, pp.461-482.

(٤) المجمع الفاتيكاني الثاني (Vatican Council, Second) بحسب الكنيسة الكاثوليكية يعتبر المجمع المسكوني الحادي والعشرين. انعقد بدعوة من البابا يوحنا الثالث والعشرين بين عامي ١٩٦٢ و ١٩٦٥، خرج بإصلاحات مختلفة في هيكل الكنيسة، من أهدافه المعلنة تجديد الكنيسة الكاثوليكية روحياً، وتحديد موقفها من قضايا العالم المعاصر، والتأكيد على حقوق الإنسان في الحرية الدينية، وأن الحقائق الأساسية تُعلم أيضاً في ديانات ومذاهب غير الكاثوليكية، انظر: Oxford concise dictionary of the Christian Church, p614.

أمريكا الشمالية فرصًا للتعليم العالي بالمنهج الدراسي المشبع باللاهوت والفلسفة والتاريخ التوماوي، مع وصول الإحياء الأوروبي للتوماوية بعد الحرب إلى ذروته^(١). الجامعة الكاثوليكية الأمريكية (CUA) تعرف اليوم باسم الجامعة الوطنية للكنيسة الكاثوليكية في الولايات المتحدة التابعة للكنيسة الكاثوليكية في الفاتيكان، أسست عام ١٨٨٧م في زمن البابا ليو الثالث عشر نزولاً عند رغبة بعض قادة الكنيسة الأمريكية؛ فسعت لإتاحة تعليم الدراسات العليا للكاثوليك في أمريكا الشمالية، وهي الجامعة الأمريكية الوحيدة المرخصة من قبل الفاتيكان لتدريس اللاهوت والفلسفة والقانون الكنسي الكاثوليكي، والوحيدة التي لديها كليات كنسية تمنح درجات علمية في هذه التخصصات، سمح ليو بإنشاء الجامعة بالرغم من وجود تعارض مع رؤية القيادة الأمريكية، تسهياً لسعي الكاثوليك الأمريكيين لاستخدامها ضمن استراتيجية أكبر للتبشير بالثقافة الأمريكية من خلال تعميم الكاثوليكية الحالية^(٢)، ثم أصبحت مؤسسات المنح الدراسية الكاثوليكية تطالب الكنيسة بتعليم الرهبان أنهم فلاسفة المستقبل وفقاً لمنهج وعقيدة توما الأكويني، واعتبروها الأبرز في توظيف الأغراض التعليمية لكشف الحقيقة، يقول جاك ماريتين: "إنه القديس الذي كرست دراسته وعلمه بإخلاص لله، المهندس الحكيم الذي جمع الحبال الحيوية التي من خلالها تستمر الحكمة بين الناس... رسول زماننا الذي يمكن بحثه عن الحقيقة؛ معالجة العلل المعاصرة، و"الطبيب العام" الذي أوصت الكنيسة بمذهبه لجميع الباحثين عن الحقيقة"^(٣).

المطلب الثالث: التوماوية الجديدة والفلسفة المعاصرة.

تتزامن الدراسات الفلسفية في الوسط العلمي والأكاديمي والسياسي في العالم الغربي، فالتوماوية الجدد يرون أنفسهم اتباعاً لفلسفة توما وأعداء للحدثة، ما جعلهم يفتقرون

(١) Frederick Erb III, MODELS OF THOMISTIC STUDIES IN CONTEMPORARY NORTH AMERICAN HIGHER EDUCATION, pp.461-482.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر The Angelic Doctor: The Life and Thought of Saint Thomas Aquinas, p34.

إلى الوعي التاريخي^(١)، أحد نقاد التوماوية الجديدة ناقش مشكلات ما بعد الأكوييني في رسم تاريخي للتوماوية الجديدة على مدى القرون السبعة الماضية؛ فحدد عدة أنواع من التوماوية الجديدة؛ فمنها الأفلاطونية، الأرسطية، الأوغسطينية^(٢)، الوجودية^(٣)،^(٤)، والتوماوية التحليلية الجديدة، هذا التعدد يجعل التصنيف غامضاً للغاية^(٥).

تُعادي التوماوية الجديدة بعض الفلسفات وتنتقدها بسخرية^(٦)، من ناحية أخرى يقاوم عدد من فلاسفة ما بعد الحداثة الموائمة مع التوماوية الجديدة تحت أي ظرف، وأن استخدام فلسفة توما للاهوت يخالف قواعد الفلسفة الحديثة لوجود فكرة المتعالي^(٧)، بل الاختلاف وقع بين التوماويين أنفسهم، ف"مع تقدم الزمن ظهر العديد من الاختلافات الدقيقة بين المواقف اللاهوتية للتوماوية الجدد في منتصف القرن العشرين، وظهر مدارس مختلفة من الفكر التوماوي، هذا الاختلاف في الرأي قدم مشكلة حقيقية للنظام بأكمله"^(٨)، "فلا

(١) Rachel M. Goodrich, neo-Thomism, and Education, pp. 27-35. Frederick Erb III, MODELS OF THOMISTIC STUDIES IN CONTEMPORARY NORTH AMERICAN HIGHER EDUCATION, pp.461-482.

(٢) (Augustinianism) نظام فلسفي لاهوتي نشأ عن فلسفة أوغسطينوس اللاهوتية، أثرت على عدد من المفكرين واللاهوتيين النصارى بسبب تساؤلهم عن صواب اختيارات أوغسطين. انظر: اعترافات القديس أوغسطينوس، ترجمة من اللاتينية للعربية: إبراهيم الغربي، ص ١٠.

(٣) (Phenomenology) علم وصفي يعني بالكشف والتحليل للمعنى الجوهرى والأصلي لمجموع الظواهر، وهو الطريقة التي توصل العقل بالتحليل المتتالي إلى محاذاة الشعور المستقل، ويطلب بإسقاط الأسئلة الميتافيزيقية والتأملية، فهو فلسفة وصفية للخبرة. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٢٨٢، المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ٣٥/٢.

(٤) (existentialism) فلسفة بمعناها الخاص تجعل الوجود متقدماً على الماهية، وأن الإنسان مطلق الحرية في الاختيار، يصنع نفسه بنفسه، من أعلامها جان سارتر، ومارتن هايدغر، ومن مذاهبها: الوجودية النصارية. المعجم الفلسفي، ٥٦٥/٢.

(٥) B.J. van der Walt, Steve Bishop, Thomas Aquinas and the Neo-Thomist Tradition: A Christian-Philosophical Assessment, written, pp. 245-248.

(٦) Christianity and Democracy, the Rights of Man and Natural Law, p102.

(٧) Frederick Erb III, MODELS OF THOMISTIC STUDIES IN CONTEMPORARY NORTH AMERICAN HIGHER EDUCATION, pp.461-482.

(٨) Matthew Glen Minix, MID-TWENTIETH CENTURY NEO-THOMIST APPROACHES TO

يزال جيلسون يشكل حجر عثرة لكثير منهم... مذهبه التوماوي يهاجم من اليسار واليمين، وسيظل علامة تناقض في العالم الفلسفي لسنوات عديدة قادمة"^(١)، وتعرضت الفلسفة التوماوية بعد الحربين العالميتين لانتقادات متزايدة من العلماء الكاثوليك الذين وجدوا أنفسهم بعيدين عن الاتصال الفكري السائد، في مواجهة التهديدات من الحداثة، والنسبية العلمانية، وصلت الانتقادات إلى حد التهكم، ووصف توما بأنه رجعي في الشكل والفكر والطريقة، واعتبر كل ما يتعلق بالتوماوية قديم، أعقبه اندفاع المؤرخين والفلاسفة وعلماء الدين الكاثوليك للحوار مع الأنظمة الفلسفية المتنوعة^(٢).

لكن اقتراب العديد من الفلسفات المادية الحديثة، وما بعد الحداثة من الإفلاس الفكري، وانتهاك كرامة الإنسان، وتعزيز السخرية الفكرية، أدى لعودة الاهتمام بالفلسفات المتعاطفة مع إرث توما، والاهتمام المتزايد بالروحانية داخل الثقافة الشعبية^(٣)، وتسارع الاحتياج بعد الحادي عشر من سبتمبر، وفي توافق عقيدة الأكوييني مع سفر الرؤيا خاصة^(٤) جعلها أكثر فاعلية في الحفاظ على أساس الإيمان النصراني وجني ثمار التقدم^(٥)، الذي مكّن لفلسفة توما من خلال بحث المفكرين الكاثوليك عن حلول للأزمة الروحية المتزايدة بين الجيل الجديد

.MODERN PSYCHOLOGY, pp.116

(١) Darrell Wright, FAITH AND REASON IN ST. THOMAS AQUINAS ACCORDING TO ETI- ENNE GILSON, p54

(٢) Frederick Erb III, MODELS OF THOMISTIC STUDIES IN CONTEMPORARY NORTH AMERICAN HIGHER EDUCATION, pp.461-482

(٣) تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، يوسف كرم، ص ٢٠٥.

(٤) سفر الرؤيا، أو سفر يوحنا اللاهوتي هو آخر أسفار العهد الجديد، يشكل الرؤية العقدية للنصارى حول مجيء المسيح عليه السلام آخر الزمان وما يصحبه من أحداث نهاية العالم، يحظى السفر بجمهور واسع من القراء في الأوساط النصرانية الأصولية، وتأويله محل اختلاف. انظر: تاريخ نهاية العالم كيف غير أكثر أسفار الكتاب المقدس إثارة للجدل حضارة الغرب، جوناثان كيرش، ترجمة د. عبد الوهاب غلوب، الصفحات ١٧ و ٢٩١.

(٥) Frederick Erb III, MODELS OF THOMISTIC STUDIES IN CONTEMPORARY NORTH AMERICAN HIGHER EDUCATION, pp.461-482. Rachel M. Goodrich, neo-Thomism and Education, pp. 27-35

من طلاب الجامعات^(١).

تضم التوماوية الجديدة في الوقت الحالي عدداً من مراكز البحث، وإنتاجية كبيرة لمؤتمرات ومؤلفات، ووجود بعض الأسماء الفاعلة والمؤثرة في مجال التعليم والتأليف الأكاديمي، والنقدي لتيارات الإلحاد القديمة والمعاصرة، منهم:

الفيلسوف الفرنسي ومؤرخ الفلسفة النصرانية (Étienne Gilson) إيتن جيلسون (١٨٨٤-١٩٧٨) أكاديمي متخصص في فلسفة العصر الوسيط، مع انتمائه للتوماوية الجديدة؛ يصنف ويحاضر في الفلسفة النصرانية، ودور رجال الكنيسة في تقديم أفكار جديدة في موضوعات لم يكن فلاسفة اليونان على علم بها؛ منها ما يتعلق بالوحدانية وعلاقة العالم المتناهي باللامتناهي وغيرها من الموضوعات^(٢)، كما تُعنى دراساته بموضوع الألوهية ونقد الإلحاد، عمل على إحياء توما الأكوينية في كتابه الأساسي حول توما، يقول: "بدءاً من سانت توماس نفسه... وباتباع مصطلحات أرسطو يقدم القديس توما مصطلحاً ثالثاً في وصفه للواقع للدلالة على ماهية الجوهر"^(٣)، ونادى بأهمية الفلسفة النصرانية وخاصة عصر الآباء المدرسين، ومحاولة قراءة منطقية لمفهوم الجوهر والوجود المادي والوجود الروحي، أما كتابه الثاني (روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط) هو سلسلة محاضرات (عشرون محاضرة) ألقاها في جامعة أبردين في اسكتلندا ضمن موضوع اللاهوت الطبيعي^(٤).

الفيلسوف الفرنسي (Jacques Maritain) جاك مارتين (١٨٨٢-١٩٧٣م) نشأ على البروتستانتية ثم تحول للكاتوليكية، انضم للتوماوية الجديدة متأثراً بجيلسون، تميز جاك مارتين بكثرة التأليف فساعد على تجديد فكر توما في الوقت المعاصر، وتناول موضوعات تتعلق بالتوماوية الجديدة كالفلسفة النصرانية، وحياة وأفكار توما، وموضوعات تعنى بها التوماوية؛ كالتعليم والسياسة ومفهوم الإنسان، وقد اتسمت عناوين مؤلفات مارتين بهذه

(١) Frederick Erb III, MODELS OF THOMISTIC STUDIES IN CONTEMPORARY NORTH AMERICAN HIGHER EDUCATION, pp.461-482.

(٢) روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، إيتن جيلسون، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، ص ١٨. بتصرف يسير.

(٣) Etienne Gilson, The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, p29,30.

(٤) مقدمة ترجمة كتابه د. إمام عبد الفتاح إمام-الصفحات ٥-١٧.

الموضوعات^(١).

جيلسون ومارتين درّسا وحاضرا في عموم أوروبا وأمريكا الشمالية، ولهم أثر على جيل من الفلاسفة الكاثوليك الناطقين بالإنكليزية يقول أحد النقاد: "بعض الأسماء المشهورة مارتين، وجيلسون، اعتبروا أن قيمة التوماوية بالنسبة لنا تتمثل بالكامل في حقيقة أن سانت توماس رأى الحقيقة الأبدية، وعبر عنها بوضوح وأهميتها في كل الأوقات. لم يسبق له مثيل في تبرير جزء من هويتنا، حتى لو لم يعبر عن اهتمامنا الرئيسي"^(٢)، لذا قام جاك مارتين باعتماده على أرسطو وفلسفة توما "لتشكيل فلسفة بعيدة عن اللاهوت الطائفي المقتنع، مدفوعة بالعقل وتشرك العالم الحديث"^(٣).

بوجود مقاومة تجاه التوماوية الجدد المتفلسفة؛ بالتشكيك في منهجها ومعناها، نشط جيلسون ومارتين للدفاع عن إمكانية قبول وتحقيق فلسفة نصرانية في العصر الحديث، كما انصب نقدهم على الفلاسفة المعاصرين، فمارس جيلسون نشاطا في الدفاع عن علاقة اللاهوت بالفلسفة، و"غالبا ما كان جيلسون يقف ضد التيار العقلاني السائد الذي سعى إلى فصل فلسفة سانت توما عن اللاهوت"^(٤).

برز دور المعارضة للتوماوية الجديدة في سؤال لجميع أتباع التوماوية الجديدة: "إلى أي مدى تكون فلسفتهم مهمة للحياة؟"، بينما تشاركهم في نفس الوقت الفلسفات المعاصرة السائدة والفاعلة في الاهتمامات الملموسة للعصر الحالي^(٥).

يرى بعض الباحثين في جيلسون ومارتين النموذج المحافظ على الثقافة الغربية، والتقليد

(١) كتب مارتين لم تترجم، ومنها:

Introduction to Philosophy, The Angelic Doctor: The Life and Thought of Saint Thomas Aquinas, An Essay on Christian Philosophy, Christianity and Democracy, the Rights of Man and Natural Law, Education at the Crossroads, Scholasticism and Politics

(٢) Horace S. Fries, Against the Neo-Thomists: In Defense of the Angelic Doctor, pp. 236-25

(٣) Jacques Maritain, Introduction to Philosophy, p.66

(٤) Darrell Wright, FAITH AND REASON IN ST. THOMAS AQUINAS ACCORDING TO ETI- ENNE GILSON, p58

(٥) Horace S. Fries, Against the Neo-Thomists: In Defense of the Angelic Doctor, pp. 236-251



الفكري الكاثوليكي والانتقال بهما بواسطة التوماوية، وهي محافظة لأن مهمتها الأساسية الحفاظ على التقليد التوماوي، مع إشراك الفلسفات الحديثة وما بعد الحداثة^(١) بشكل منفصل في حوار هادف^(٢)، ما يبرر قبول التوماوية الجدد لبعض الفكر الفلسفي، ويعمل على إشراكه.

المبحث الثاني: الخير الإنساني في التوماوية الجديدة، وفيه ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: مفهوم الإنسان الكامل والخير.

يعتبر التوماويون الجدد كتابات توما جامعة بين العقل والإيمان، وأنها أساس العقيدة الكاثوليكية الرومانية، ويذهبون فيها مذهب توما بأن الخير لا يختلف عن الوجود؛ وهذا يعني أن كلا من الخير والوجود أساسية يفهم بموجبها أن الكيانات لها حقيقة وفق قراءة إيمانية^(٣)، بمعنى الإيمان بإله خير يحقق وجود العالم، ويعد كتاب توما الأكوييني (الوجود والماهية) الأساس الجديد للتفكير النصراني ابتداء من القرن الثالث عشر، فالوجود والماهية هما أول ما يدركهما العقل، وتعتبر فلسفة الأكوييني أول انتقال من فلسفات الماهية إلى فلسفات الوجود في تاريخ التفكير الكنسي^(٤)، قدم هذا المفهوم بتعميم عالمي، يقول أحد الباحثين: "ملاحظات توما حول الرغبة أو الحب الطبيعي للرب من جانب كل الخليقة تنقل في شكل مكثف الإطار العقائدي الذي يرتبط بكل شيء في النص الموحى، وهم يقترحون وسيلة واحدة لما يراه التفسير النصراني الصحيح للواقع، وهم لا يقدمون حقائق جديدة عن الواقع لنضيفها إلى ما نعرفه بالفعل على أساس التحقق التجريبي"^(٥).

(١) (Postmodernism) نمط من الخطاب يتسم بالشك تجاه عناصر الرؤية العالمية التنويرية، وهو يسعى للتشكك في "السرديات الكبرى" للحداثة، وترفض يقين المعرفة والمعنى الثابت، وهي تزعم استخدام الأيديولوجية للحفاظ على السلطة السياسية. Merriam-Webster's Collegiate Dictionary, 10th ed, p.908.

(٢) Frederick Erb III, MODELS OF THOMISTIC STUDIES IN CONTEMPORARY NORTH AMERICAN HIGHER EDUCATION, pp.461-482.

(٣) انظر Jacques Maritain, Introduction to Philosophy, p.83.

(٤) نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة: حسن حنفي حسنين، الصفحات: ٢١٢، ٢١٦.

(٥) JEAN PORTER, DESIRE FOR GOD: GROUND OF THE MORAL LIFE IN AQUINAS, pp 47-68.

تقدم التقاليد النصرانية كواقع متنظم في المجتمعات النصرانية وغيرها، بتصميم برامج وفق الدراسات الكاثوليكية مندمجة بالفكر التوماوي، من خلالها يُمكن المستهدف الوصول المنهجي للتقليد الكاثوليكي، هذا النشاط يقدم من قبل خبراء في مختلف التخصصات الأكاديمية، وهم أيضا كاثوليك متدينون، وتركز أنشطتهم على العلاقة بين التقاليد النصرانية والثقافة السائدة، هذه البرامج تستند إلى مبدئين أساسيين: الأول: يوضح ما الذي يجعل النصرانية فريدة من نوعها، والثاني: أن النصرانية ليست ثقافة خاصة، ولكنها انفتاح على روح الله يعمل في أي ثقافة ومن خلالها، يجعل النصرانية صالحة باستمرار وفق تقاليدها الفكرية والمعيشية عميقة الاتصال في جميع البيئات الثقافية^(١).

مفهوم الخير والإنسان الخير يتعلق بالدين والتدين ومنصبغ بالمفهوم الديني عند التوماوية الجدد، فالطبيعة منظمة لأغراض نافعة، والله خالق الطبيعة ويحكم العالم بالعقل الإلهي، هذا الخير والحقائق المرتبطة بالقانون الطبيعي الذي وصفه الأكوييني بنور العقل وضعته الطبيعة أو الله في كل إنسان ليهديه في أفعاله، وهو الذي يميز البشر عن مخلوقات الله، والمبدأ للقانون الطبيعي هو أن الخير يجب أن يُعمل ويُتبع، والشر يتجنب، وبالعقل يكشف عن قوانين طبيعية مفيدة للبشر مثل الحفاظ على الذات، والزواج والعائلة، والرغبة في معرفة الله، وأنه يمكن البشر لفهم الأشياء الشريرة مثل الزنا والانتحار والكذب، هذا القانون الطبيعي منطبق على جميع البشر ولن يتغير^(٢)، وبالتالي يصف التوماوية الجدد الإنسان الخير أنه من يلتزم بهذا القانون، و"المعرفة بالقانون يعني أن نفعل الخير ونتجنب الشر، وهو التفريق بين الأشياء التي نفعلها أو لا نفعلها... يظهر القانون مكتملا عندما ينفذ الإنجيل للعمق الإنساني"^(٣)، لذا واجه التوماوية الجدد مقاومة من قبل التيارات الأخرى التي تؤمن بالقانون الطبيعي وتخالفهم في معناه، مثل جون ديوي الذي يدعو إلى الدين الطبيعي ويقصد به دين

وانظر: الخلاصة، توما الأكوييني، ج ٥/ص ٢٧٨ وما بعدها.

(١) Frederick Erb III, MODELS OF THOMISTIC STUDIES IN CONTEMPORARY NORTH AMERICAN HIGHER EDUCATION, pp.461-482.

(٢) الخلاصة اللاهوتية، توما الأكويينية، المجلد الخامس، الأسئلة ٩٠-١٠٨ من Prima Secundae. بتصرف.

(٣) Christianity and Democracy, the Rights of Man and Natural Law, p106.



الإنسانية^(١)، بل الاختلاف في توصيف الخير وقع بين التوماوية الجدد^(٢).
جدل مفهوم الخير والشر وعلاقته بالإنسان مما جذلت به الكتابات الفلسفية وخاصة
خصوم التوماوية الجدد سواء من الواقعية الإنجليزية^(٣)، أو من المثالية المنطقية^(٤)، يقول جاد
وهو من الفلاسفة الواقعيين: "كثير من المعاصرين من الرجال والنساء لا أدريّة (agnostic)
لا يؤمن بالخطيئة الأصلية، ولا بوجود الشر... وأن الإيمان بوجود إله خالق لهذا العالم ومعتنٍ
به لا يفسر وجود المعاناة والشرور المنبثة في العالم"^(٥)، ويقول مور من التحليلية المنطقية:
"سؤال ما هو خير لا يمكن الإجابة عنه، لأنه فكرة بسيطة لا يمكن تحليلها" و"إن من
الخطأ إطلاق لفظ الخير ويفسر به السلوك" و"قول إن كل ما هو طبيعي فهو خير يترتب
عليه زوال الأخلاق بمعناها الطبيعي، وبالتالي جميع الأشياء خيرة ولا مجال لوجود أشياء
شريرة"^(٦)، هذه النصوص الفلسفية وغيرها أحاطت بالتوماوية الجديدة وواجهتها بالنقد
في صلب موضوع الإنسان الخير وعلاقته بالحرية والإرادة، واللذة والنعمة وما يترتب عليه
من توصيف ما هو خير وما هو شر من وجهات نظر ميتافيزيقية خاصة بفئة معينة؛ هو
مصادرة لحكم في وسط متنازع، فتوصيف الخير وفعله وفق مفهوم كاثوليكي، وأنه سلوك
الإنسان عامة لأنه قانون طبيعي سائد في البشرية، ثم تطبيقه على الآخرين، هو المرتكز في
دراسات التوماوية الجدد، ومحل الجدل والاحتدام مع المدارس الفلسفية والسياسية في ما

(١) التربية الدينية بين الواقع والمستقبل عند جون ديوي، بن صابر محمد، ص ١٠٦.

(٢) Darrell Wright, FAITH AND REASON IN ST. THOMAS AQUINAS ACCORDING TO ETI-ENNE GILSON, pp52.

(٣) (English realism) أحد فروع الواقعية، تطلق من جهة ماهية مذهب فلسفي على كل نظرية تحقق المثال، أي تقدم الواقع على المثال "المعجم الفلسفي، ٥٥٢/٢.

(٤) (Logical idealism) فلسفة أكثر منها منطق، وهي بعموم ترد الوجود إلى الفكر، فرديا أو كليا، المثالية التحليلية هي إحدى صيغ المثالية التي تعتمد على قيم ما بعد التنوير وتحفزها مثل اليأس المفاهيمي، والتماسك، والاتساق المنطقي الداخلي، والقوة التفسيرية، والكفاية التجريبية. Merriam-Webster's Collegiate Dictionary, 10th ed. p.42

(٥) انظر: J.OAD. C.E.M, GOOD AND EVIL, THE SPECTATOR, Jan, 31, 1941, p.112.

(٦) مبادئ الأخلاق لجورج مور، عزمي إسلام، ضمن تراث الإنسانية، ع ٢، مج ٦، ١/ أبريل/ ١٩٦٨، الصفحات: ٢٥٠ - ٢٧١.

يتعلق بالقانون الطبيعي وعلاقته بالخير، وفي توصيف الخير والشر وحقيقتهما.

المطلب الثاني: الديمقراطية والصالح العام.

في الوعي الغربي المعاصر يرتبط بمفهوم الخير موضوع الديمقراطية، بالتالي وعي الإنسان التوماوي لمفهوم الخير يجعله إنساناً صالحاً، ونشر الديمقراطية يجعل الخير منبثاً في المجتمع، وتعرف التوماوية الجدد الديمقراطية أنها إعلان الحقائق المطلقة من خلال الإنجيل عن الرب والوجود والإنسان، منطلقين من معاني القانون الطبيعي وفق مفهوم الخير عند توما^(١)، كما وجهت رسالة (الأب الأبدي) (Aeterni Patris) لليو الثالث عشر؛ أن الكاثوليك بحاجة إلى إعادة اكتشاف الحكمة الذهبية لتوما، وأنها ليست للدفاع عن الإيمان الكاثوليكي، بل أيضاً من أجل خير المجتمع، وأن التوماوية تستجيب للعالم الحديث بشروطه الخاصة من خلال روح توما، وتقبل المعرفة التي تقدمها ليتكامل مع الإيمان^(٢)، بهدف تحويل المجتمع من خلال بعث القيم الكاثوليكية والتقاليد التوماوية، أو استعادة نظرة كاثوليكية موحدة للعالم تتفق مع فكر توما بإعداد الطلاب والعلماء للخروج إلى العالم كشهود للمسيح وهدفه المعلن استعادة الثقافة الغربية للنصرانية، وصناعة الطلاب للتبشير، أو تقديم أنفسهم كشهود على الحقيقة الكاثوليكية في وسط الصراع بين وجهات النظر المتضاربة، هي السمة الأبرز للبرنامج، والقوة الرئيسية لهذا النموذج في حماسه^(٣)، هذه الديمقراطية التوماوية تنتقد خصوم الديمقراطية بعموم، وفلاسفة الديمقراطية خاصة "الديمقراطيين لم يدركوا الديمقراطية لتدخل أصحاب القرار والمال، وكارهاوا الديمقراطية أيضاً لا يكفون عن رفع السلاح والمواجهة"^(٤). اتهم فلاسفة الديمقراطية التوماوية الجديدة أنها تسيء فهم طبيعة الديمقراطية، إذ

(١) انظر Jacques Maritain, Christianity and Democracy, the Rights of Man and Natural Law, p15.

(٢) Matthew Glen Minix, MID-TWENTIETH CENTURY NEO-THOMIST APPROACHES TO MODERN PSYCHOLOGY, p21.

(٣) Frederick Erb III, MODELS OF THOMISTIC STUDIES IN CONTEMPORARY NORTH AMERICAN HIGHER EDUCATION, pp.461-482. Rachel M. Goodrich, neo-Thomism and Education, pp. 27-35.

(٤) Jacques Maritain, Christianity and Democracy, the Rights of Man and Natural Law, p9.



وظيفتها ليست إعلان الحقائق المطلقة (Summum Bonum)^(١)، إذ الديمقراطية شأن نسبي واجتماعي وإنساني بحث، مهمتها الرئيسية طرح أفكار يمكن من خلالها أن ينتقل الإنسان من العادات الفكرية القديمة والمألوفة، إلى العادات الجديدة وظروفها التي أحدثها الوقت الحالي^(٢).

الاختلاف جوهرى بين الديمقراطيين والتوماوية الجدد في المفهوم؛ فالتوماوية الجدد يرونها أكثر من مجرد شكل سياسي يتضمن حكم الأغلبية، وأنه من الواجب أن يُطلق عليها أسلوب حياة أو دين، يقول أحد النقاد: "التوماوية فلسفة مؤسسة عالمية هي الكنيسة الكاثوليكية، وفلسفة الديمقراطية مكونة من القوى الاجتماعية والقوى فاعلة في العالم، ولكن إخضاع مسائل الديمقراطية لمصالح الكنيسة المادية أدى للخلاف بين المحاولتين الفلسفتين التوماوية الجديدة والديمقراطية"^(٣)، كما وصفت ديمقراطية التوماوية الجدد "أنها قراءة ضيقة تتعلق بفئة معينة من الناس، وتحمل تاريخ الإنسانية والفلسفات الكبرى التي تعد تعبيرات إنسانية طبيعية لتطلعات وجهود لإقامة النظام والأمن في عالم التغيير، أما أن ننظر إليها كما يفعل التوماوية الجدد، فإن الحقيقة المطلقة هي أن تفوتك النواة بسبب الاهتمام السطحي بالقشور"^(٤)، ذلك أن الديمقراطية تتنازعها الرؤى الفلسفية لعلاقتها بالحرية الإنسانية، وتكريس مبدأ التعاون والتواصل الدولي.

عناية التوماوية الجدد بالديمقراطية لها دواعٍ نتيجة الحروب، ففي الحرب العالمية الأولى ظل العديد من الكاثوليك معزولين نسبياً داخل ثقافتهم الفرعية حتى وجدوا العزاء في رؤاهم حول ماضي العصور الوسطى، "كان الاعتقاد الكاثوليكي السائد خلال هذه الفترة بأن القرن الثالث عشر كان أعظم القرون يعتمد في الواقع على الرغبة في تصوير الكاثوليكية

(١) (Summum Bonum) لفظة لاتينية؛ تعني الخير الأسمى، والذي بموجبه يتم تأسيس القيم والأولويات وفق نظام أخلاقي. Merriam-Webster's Collegiate Dictionary, 10th ed, pp.1176.

(٢) JEAN PORTER, DESIRE FOR GOD: GROUND OF THE MORAL LIFE IN AQUINAS, pp 47-68.

(٣) Horace S. Fries, Against the Neo-Thomists: In Defense of the Angelic Doctor, pp. 236-251.

(٤) المرجع السابق.

كعنصر ملهم في إنشاء الجامعات والمدارس التجارية والمكتبات والعمارة القوطية والأدب والفن والبدايات المبكرة للحريات الديمقراطية^(١)، ثم الحرب الثانية والنازية وأثرها في معاناة الشعوب الأوروبية؛ جعلت التوماوية الجديدة تعنى بمفهوم الحروب، وسن القوانين، وقانون المسؤولية وفق النموذج الغربي ثم الوصاية على الشعوب^(٢) لتحقيق أمان وادع للمجتمع الكاثوليكي خاصة والأوروبي عامة، وفق نظرية توما الشهيرة في الحرب العادلة، والتي تجعل النشاط الحربي مقبولا بشروط: النية المستقيمة، وعدالة القضية^(٣)، وقد وصفت هذه الشروط بالغموض، ولا يمكن التحقق من صدقها، فنقد النية من الموضوعات التي تناولها نقاد التوماوية في وصف التوماوية الجدد "باستغلال موروث توما لتحقيق مكاسب خاصة في النوايا والحكم عليها والتسليم بنتائجها، فهل يمكن أن يوفر هذا النهج إطارا للنقاش في ما يتعلق بالسلوك الهادف في حياة البشر... نحن نتحدث عن تبرير مناقشة ذات مغزى ومناسبة لنوعية أسباب اتخاذ أي شخص لأفعالهم المختارة عمداً من حيث الخير والشر"^(٤).

المطلب الثالث: الأخلاق في التوماوية الجديدة.

الفعل الإنساني وفق التوماوية القديمة والجديدة متعلق بموضوع الفعل وظروفه، فالصورة الظاهرة هي التي تقيد الفعل الإنساني الظاهر، فقد يقصد الخير في موضوعه أو ظروفه غاية شريرة فيتصدق إنسان رياء، وقد يقصد بفعل شرير غاية خيرة فيسرق ليتصدق على فقير، فلا يكون الفعل خيرا مطلقا إلا إذا اجتمعت له أوجه الخير كلها... كل ذلك يقره العقل الطبيعي بالنظر للإنسان وما يليق أن يكون عليه وفي الأشياء المحيطة به، وأثرها عليه ولذا

(١) Matthew Glen Minix, MID-TWENTIETH CENTURY NEO-THOMIST APPROACHES TO MODERN PSYCHOLOGY, pp.21.

(٢) انظر: العقل ضد السلطة رهان باسكال، نعيم تشومسكي، جون بريكمون، ترجمة: عبد الرحيم حزل، ص ٤٠ وما بعدها.

(٣) الحرب والمجتمع، جاستون بوتول، ترجمة: عباس الشربيني، ص ٢٨ بتصرف.

(٤) Patrick Giddy, Human agency and weakness of will: A neo-Thomist discussion, pp. 197-309.



يسمى مجموع القواعد الخلقية بالقانون الطبيعي الذي يعلم دون وحي^(١). مفهوم الأخلاق عند التوماوية الجديدة، وما ينبثق تحته من مبررات لمفهوم الخير، وفق أفق إنجيلي خاص، ذلك أن منهج التوماوية الجدد هو تحرير الجانب الأخلاقي للخير وما يتعلق به من تقييم للسلوك الإنساني، ثم بناء الأخلاق والتوصل إلى الخيرية كنتيجة بحثية، وتحرير مصطلح الخير، والمسؤولية الإنسانية، والحرية، ثم السعادة وفق مفهوم لاهوتي متعلق بالقانون الطبيعي عند توما، وجعله من المعطيات الأخلاقية للحس المشترك العام لتصور الخير^(٢)، هذا الأفق له مواجهة صارمة ترفض رد الأخلاق للطبيعة والمذهب الطبيعي، ككتابات علماء النفس في مفهوم اللذة والسعادة^(٣)، والتأملية في العالم الغربي^(٤) كلها تيارات معارضة للنهج التوماوي الجديد في الأخلاق.

صراع التوماوية الجدد مع الفلاسفة المعاصرين في موضوع الأخلاق، والخير، وفهم الأخلاق وفق السلوك، وربط الخير بالسعادة، والتوحيد بين الخير والميتافيزيقا الإنجيلية، من مواطن الجدل في الوسط الفلسفي الغربي^(٥)، بحيث تكون الأخلاق هي الموضوع نفسه؛ فاعل قائم بالعمل وبالتالي يجعلون القيم الدينية الخاصة بهم هي الأخلاق العامة، يقول أحد دعاة التوماوية: "قرر توما أنه لا توجد معايير أخلاقية موضوعية ثابتة ثقافياً، أكثر من وجود حقائق موضوعية معروفة عالمياً، كل ما يمكننا فعله هو محاولة أن نكون منطقيين ضمن نماذج مجتمعاتنا، واثقين من أن الله سوف يرشدنا، بطرق لا يمكننا فهمها تماماً، إلى السعادة الحقيقية"^(٦)، فالأخلاق التوماوية أخلاق غائية جوهرها نظرية السلوك الإنساني، وبالتالي لا بد أن تستقيم على أساس من مذهب الغائية، وفق مفهوم ديني خاص وهو ما نادى به توما، "فالغاية مبدأ الأفعال الإنسانية ويلزم تعيين غاية للحياة... لا يوجد الخير الكلي في

(١) تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، يوسف كرم، ص ١٩٦. بتصرف.

(٢) انظر: آلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس، ص ٢٢٥.

(٣) انظر: ما فوق اللذة، سيغموند فرويد، ترجمة: عبد المنعم الحفني، ص ٣٧.

(٤) انظر: فلسفة العلو الترانسندنس، فولفغانغ شتروفه، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، ص ٨٤.

(٥) الفلسفة في القرن العشرين، ألفريد جولس آير، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ص ١٢١ بتصرف.

(٦) JEAN PORTER, DESIRE FOR GOD: GROUND OF THE MORAL LIFE IN AQUINAS. pp. 47-68.

الخليقة، بل في الله وحده، فالله غايتنا القصوى يدفعنا إليه دفعا طلب السعادة^(١)، وفق مفهوم الغبطة بالمعنى الديني التوماوي الجديد (beatitude)^(٢).

مشكلة التوماوية الجديدة أنها تتصادم مع المجتمع في أفق الأخلاق وربطها بالمصلحة، فالشعوب تعي ضرورة ملازمة حسن الخلق للإنسان وهو في معزل عن الناس، والتوماوية تجعله ملزماً في حال وجود غير، أي مطلوبة في المجتمع وليس لها علاقة بالفرد، فلا يوجد للأخلاق حضور دون التجمعات، الذي يكشف عن المفهوم الثنائي الكامن وراء التفاعل البشري، ففهم الأخلاق إلى حد كبير على أنها التزامات أو استحقاقات مكتسبة تعاقدية، يقول أحد الباحثين: "يرتبط الأفق اللا محدود للغايات البشرية بقدرتنا على تحريك أنفسنا لأسباب وجيهة... وبالتالي يجب أن يحتوي على بُعد اجتماعي، ولكن هل في الواقع يرغب به ذلك المجتمع، أو تلك الثقافة، أو هذا التقليد؟"^(٣).

فلسفة الأخلاق ذاتها في التوماوية الجديدة يعتمدها التناقض؛ فالجمع الذي قام به توما بين الكتاب المقدس والفلسفة الأرسطية أدى إلى طريق مسدود في مسألة الشعور بالذنب، والمسؤولية لدى البشر، ولا يمكن تفسيره وفق التوماوية القديمة والجديدة، ف"عقيدة التوماوية الحتمية عن القدر غير قادرة على التوفيق بين سيادة الإله والمسؤولية البشرية، إله الأكوييني سبب وهكذا يصبح أيضاً سبباً للشر"^(٤)، أيضاً الاختلاف بين الفضائل اللاهوتية والفضائل الأخلاقية، فهم يربطون الإنسان مباشرة بالرب ذاته كما هو في ذاته لا أنه الخالق، ومن ثم "لا يمكن تحقيق الفضائل اللاهوتية من خلال تطوير القوى الفطرية على عكس الفضائل الأخلاقية والفكرية، بل يمنحها الإله للناس مباشرة من الخارج"^(٥).

(١) تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، يوسف كرم، ص ١٩٥.

(٢) الغاية التي يُعنى بها الفلاسفة التوماوية الجدد هي الغبطة (beatitude) مصطلح ديني نصراني، ويعني البشرى التي وعد بها السيد المسيح في خطبة الجبل، Oxford concise dictionary of the Christian Church, p60

(٣) Patrick Giddy, Human agency and weakness of will: A neo-Thomist discussion, pp. 197-309

(٤) B.J. van der Walt, Steve Bishop, Thomas Aquinas and the Neo-Thomist Tradition: A Christian-Philosophical Assessment, pp. 245-248

(٥) Frederick Erb III, MODELS OF THOMISTIC STUDIES IN CONTEMPORARY NORTH AMERICAN HIGHER EDUCATION, pp.461-482



تواجه التوماوية الجديدة نقداً من الوسط ذاته، يصف أحد الباحثين فلسفة توما أنها "مناسبة للحياة في القرن الثالث عشر، ينعكس كل عنصر مهم في تلك الحياة في النظرة التوماوية"^(١)، فهي تتناسب مع بيئتها وعصرها، ولا يناسب تطبيقها في أوقات أخرى مختلفة وإن تشابهت الظروف، فلكل زمان خصوصيته، فكيف بتطبيقها وفق القوانين السياسية والتعليمية والاجتماعية على غيرهم من الشعوب.

الخاتمة

- وبعد؛ فالحمد لله رب العالمين على توفيقه وتيسيره لهذا البحث والذي من أهم نتائجه:
- التوماوية الجديدة مذهب ديني فلسفي معاصر ينتمي لفكر وفلسفة توما الأكويني، استطاع الظهور بواسطة دعم الكنيسة الكاثوليكية، وينضم للمذهب العديد من الفلاسفة ورجال الدين، وله فتواته العلمية والسياسية، لذا يعد من المؤثرين في صناعة القرار في عدد من الدول الغربية.
 - يحمل المذهب العديد من الإشكالات سواء مع غيره من الفلسفات أو بين رجاله الفاعلين.
 - ينشط مذهب التوماوية الجديدة في العلوم التجريبية، والطب النفسي، والفلسفة، وذلك لأهمية هذه الموضوعات للحياة العامة وتأثيرها في المجتمعات.
 - الجانب الأخلاقي عند التوماوية الجديدة غامض وهو مدعاة نفوذ المصلحة الخاصة، وتقرير العديد من الفرضيات الفكرية.
 - التوماوية الجديدة أحد أوجه التبشير بالنصرانية وفق الثقافة الغربية.

التوصيات

- دراسة القانون الدولي ومدى تأثيره بفلسفة التوماوية الجديدة.
- دراسة التطور العقدي في التوماوية الجديدة من خلال احتواء الفلسفات الأخرى.

(١) Horace S. Fries, Against the Neo-Thomists: In Defense of the Angelic Doctor, pp. 236-251

المراجع العربية

١. اعترافات القديس أوغسطينوس، ترجمة من اللاتينية للعربية: إبراهيم الغربي، ط: ١، تونس، المجمع التونسي للعلوم والآداب، ٢٠١٢.
٢. آلام العقل الغربي، تارنس، رتشارد، ترجمة: فاضل جكتر، ط: ١، الرياض، مكتبة العبيكان، ٢٠١٠.
٣. تاريخ نهاية العالم كيف غير أكثر أسفار الكتاب المقدس إثارة للجدل حضارة الغرب، كيرش، جوناثان، ترجمة د. عبد الوهاب علوب، ط: ٣، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠١١.
٤. الجذور اللاهوتية للحدث، جيلسي، مايكل، ترجمة: فيصل بن أحمد الفرهود، ط: ١، بيروت، دار جداول، ٢٠١٩.
٥. الحرب والمجتمع، جاستون، بوتول، ترجمة: عباس الشربيني، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٣. (د. ط)
٦. روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، جلسون، إيتين، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، ط: ١، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١.
٧. سنن أبي داود، السجستاني، أبو داود سليمان الأشعث، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، ط: ١، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩. (د. م)
٨. العقل ضد السلطة رهان باسكال، تشومسكي، نعوم - بريكمون، جون ترجمة: عبد الرحيم حزل، ط: ١، بيروت، دار التنوير، ٢٠١٤.
٩. فلسفة العلو الترانسندنس، شتروفه، فولفغانغ، ترجمة: عبد الغفار مكاي، ط: ١، بيروت، منشورات الجمل، ٢٠٢١.
١٠. فلسفة القرن العشرين، دلفاجيو، برنارد، ترجمة للإنجليزية: ن. د. سميث، نقله للعربية: د محمد مدين، ط: ٤، نيويورك للنشر، ٢٠١٨. (د. م)
١١. الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوشنسكي، إم، ترجمة: د. عزت قرني، عالم المعرفة، ١٩٩٢.
١٢. الفلسفة في القرن العشرين، آير، ألفريد جولدس، ترجمة: د. بهاء درويش، ط: ١،



الإسكندرية، دار، ٢٠٠٥.

١٣. كتاب الخلاصة اللاهوتية، الأكوييني، توما، المجلد الخامس، ترجمة من اللاتينية إلى العربية المطران بولس عواد، بيروت المطبعة الأدبية، ١٩٠٨.

١٤. ما فوق اللذة، فرويد، سيغموند، ترجمة: عبد المنعم الحفني، ط: ١، عمان، الأهلية للنشر، ٢٠٢١.

١٥. المعجم الفلسفي، صليبا، جميل، بيروت، الشركة العلمية للكتاب، ١٩٩٤. (د. ط).

١٦. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، بيروت، دار القلم. (د. ط)

١٧. نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوييني، قاسم، محمود، ط: ٢، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩.

١٨. نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين، توما الأكوييني، أنسلم، ترجمة: حسن حنفي حسنين، ط: ٢، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٨.

١٩. تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، كرم، يوسف، بيروت، دار القلم، ١٩٧٩. (د. ط).

٢٠. المقالات.

٢١. التربية الدينية بين الواقع والمستقبل عند جون ديوي، بن صابر محمد، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، وهران م ١٠ ع ١، يناير، ٢٠٢١. من ص: ١٠١- إلى ص: ١١٦.

٢٢. مبادئ الأخلاق لجورج مور، إسلام، عزمي، تراث الإنسانية، ع ٢، مج ٦، ١ / أبريل / ١٩٦٨، من ص: ٢٥٠- إلى ص: ٢٧١. (د. م).

المراجع باللغة الإنجليزية.

1. B.J. van der Walt, Steve Bishop, Thomas Aquinas and the Neo-Thomist Tradition: A Christian-Philosophical Assessment, book review ResearchGate, December (2017) pp. 245-248.
2. Darrell Wright, FAITH AND REASON IN ST. THOMAS AQUINAS ACCORDING TO ETIENNE GILSON, Kindle Direct Publishing, USA, 2016.
3. Etienne Gilson, The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, University of Notre Dame Press, 1956.
4. Frederick Erb III, MODELS OF THOMISTIC STUDIES IN CONTEMPORARY NORTH AMERICAN HIGHER EDUCATION, Pennsylvania State University, East Foster Avenue State College, PA (2004). pp.461-482.
5. Horace S. Fries, Against the Neo-Thomists: In Defense of the Angelic Doctor, the Antioch Review, Vol. 2, No. 2 (Summer, 1942), pp. 236-251.
6. Jacques Maritain, Christianity and Democracy, the Rights of Man and Natural Law, Translated by: Doris Anoson, IGNATIUS PRESS SAN FRANCISCO, 1986.
7. Jacques Maritain, Introduction to Philosophy, translated by: E. Watkin, New York, SHEED WARD INC. printing: April 1947.
8. Jacques Maritain, The Angelic Doctor: The Life and Thought of Saint Thomas Aquinas, Translated by: F. Scanlan, Kessinger Publishing, USA, 2008.
9. Janet Burton, and Julie Kerr, The Cistercians in the Middle Ages, published by: Boydell & Brewer, Boydell Press, USA, 2011.
10. JEAN PORTER, DESIRE FOR GOD: GROUND OF THE MORAL LIFE IN AQUINAS, Theological Studies (1986) Vanderbilt Divinity School, Nashville, Tenn. pp .47-68.
11. JOAD. C.E.M, GOOD AND EVIL, THE SPECTATOR, Jan, 31, 1941, p.112.
12. Matthew Glen Minix, MID-TWENTIETH CENTURY NEO-THOMIST APPROACHES TO MODERN PSYCHOLOGY, Dissertation Submitted to The College of Arts and Sciences, The Degree of Doctor of Philosophy in Theology, UNIVERSITY OF DAYTON, Dayton, Ohio, December 2016.



13. Merriam-Webster's Collegiate Dictionary, 10th ed, incorporated Springfield, Massachusetts, USA, 1998.
14. Oxford Concise Dictionary of the Christian Church, Oxford University Press, USA, 2006.
15. Patrick Giddy, Human agency and weakness of will: A neo-Thomist discussion -South African Journal of Philosophy, (07 July 2016), pp. 197-309.
16. Rachel M. Goodrich, neo-Thomism and Education, Source: British Journal of Educational Studies, Vol. 7, No. 1 (Nov. 1958), pp. 27-35. Published by: Taylor & Francis, Ltd. on behalf of the Society for Educational Studies.
17. Ross, Bruce M, Development of Psychology at The Catholic University of America, Journal of the Washington Academy of Sciences, vol. 82, no. 3, 1992, pp. 133-59. JSTOR.

المواقع الالكترونية والمدونات.

١. مدونة د. محمد جلوب الفرحان: التوماوية التحليلية
<https://philospaper.wordpress.com/2019/12/01>

٢. موقع الجامعة سانت توماس روما:
[/https://angelicum.it](https://angelicum.it)

٣. نشرة
<https://revuethomiste.fr> (Bulletin Thomasite) للتوماوية الجدد

نعت المهدي عند الإمامية الاثني عشرية دراسة تحليلية نقدية

د. فواز بن أحمد بن علي رضوان

أستاذ العقيدة المشارك بجامعة الملك خالد

كلية العلوم والآداب بمحائل عسير

قسم الدراسات الإسلامية

حاصل على الماجستير من جامعة أم القرى بتخصص العقيدة، تحقيق ودراسة كتاب

(السيوف المشرقة ومختصر الصواعق المحرقة) لمحمود شكري الألوسي.

حاصل على الدكتوراه من جامعة أم القرى بتخصص العقيدة، وعنوانها: (دلالة السياق على

مسائل الاعتقاد: دراسة تأصيلية تطبيقية).

الإيميل: fradwan@kku.edu.sa

الملخص

موضوع البحث:

نعت المهدي عند الإمامية الاثني عشرية دراسة تحليلية نقدية.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى بيان نعت المهدي عند الإمامية في حُلُقهِ وهيئته ونسبه وخلقته، كما أنه يهدف إلى إظهار مدى الاختلاف والتباين والتضاد في الصفة الواحدة من صفات المهدي من خلال ما ورد في كتب الإمامية الاثني عشرية.

منهج البحث:

اعتمد الباحث في البحث على المنهج التحليلي النقدي لأقوال الإمامية في صفات المهدي.

أهم النتائج:

خلصت بعد كتابة البحث إلى عدة نتائج منها: عدم اطراد أوصاف الإمام عند الإمامية من جهة خلقته وحُلُقهِ ونسبه ودينه، وعدم الاطراد يوجب التساقط، كما أن الباحث خلص إلى إمكانية التشكيك في شخصية المهدي عند الإمامية؛ كون فكرة المهدوية متضاربة الأوصاف، وليست واضحة في أبجديات الوصف كاللون والشعر والنسب، ونتاج الفكرتين السابقتين دعوة الإمامية إلى تمحيص أقوالهم في أهم العقائد عندهم، وتنقيح الفكرة من الخلل المعرفي والمنهجي.

أهم التوصيات:

أوصي الباحثين في المجال العقدي بزيادة تحليل أفكار الفرق ومعتقداتهم والاعتماد في نقل الأقوال على ما صدر منهم من تقارير.

الكلمات المفتاحية:

نعت، المهدي، الإمام، الإمامية، الاثني عشرية، صفات، المهدوية.

Abstract:

Research topic:

The epithet of Mahdi according to the Twelver Imami: a critical analytical study.

Research objectives:

The research aims to explain the description of Mahdi according to the Twelver Imami. This description includes his character, appearance, lineage, and character. It also aims to show the extent of difference, contrast, and contradiction in one characteristic of the Mahdi through what is stated in the books of the Twelver Imami.

Research Methodology:

In the research, the critical analytical approach was utilized to analyze Imami's sayings regarding the attributes of Mahdi.

The most important results:

This research concluded several results, including the lack of uniformity in the descriptions of Mahdi according to the Twelver Imami, in terms of his character, morals, lineage, and religion, and this lack of uniformity requires discontinuation. The researcher also concluded that it is possible to cast doubt on the personality of Mahdi according to the Imami. The fact that Mahdism has conflicting descriptions, and is not clear in the ABCs of description such as color, hair, and lineage. The result of the two previous ideas is a call for the Imami to scrutinize their statements regarding one of their most important beliefs, and to purify the idea from cognitive and methodological defects.

Most important recommendations:

It is recommended that researchers in the religious field should increase the analysis of the ideas and beliefs of the groups and rely on the reports issued by them in conveying statements.

Keywords:

Epithet, Mahdi, Imam, Imamiyyah, Twelvers, Attributes, Mahdism.

المقدمة

الحمد لله وحده، القائل: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعِيَ وَسُبْحَنَ اللَّهُ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: ١٠٨]، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، القائل: "عليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ"^(١)، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، لا رب غيره ولا معبود بحق سواه، وأشهد أن محمداً عبد الله ورسوله، وصفيه من خلقه وخليله، بلغ الرسالة أحسن البلاغ، وأدى الأمانة أعلى الأداء، ونصح للأمة فكان صادقاً أميناً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، ختم الله به الرسالات، وأثنى على صحبه بأصدق الكلمات، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم التناد، وسلم تسليمًا مزيداً؛ أما بعد: فإن من المعلوم على جهة الاضطرار أنّ دين الإسلام لا دين بعده، وأن خاتم الأنبياء محمداً ﷺ لا نبي بعده، وأنه جاء بآتم الشرائع وأكملها وأشملها، كما أنه جاء ليتم مكارم الأخلاق وأعلاها وأحسنها.

إذا تقرر هذا، فإن من الأمور العقدية التي جاء بذكرها وبيانها النبي ﷺ هو بيان حال المهدي الذي سيخرج في آخر الزمان، وبيان صفته، وهيئته، وخلقته بأوضح عبارة وأكمل بيان، وجاءت الأحاديث في ذلك متعاضدة، مكتملة مطردة في نعته ووصفه لا اختلاف فيها، ولا اضطراب. لكن المتأمل في فكر الإمامية الذي يرى أصحابه أن مقام المهديوية من أعلى المراتب الدينية، حتى عدّه البعض مساوياً لمقام النبوة بل أعلى^(٢)، وإذا كان كذلك لزم أن يكون نعت المهدي مطرداً لا اضطراب ولا اختلاف فيه كما هو الحال في وصف الأنبياء خُلُقاً، وخُلُقاً، لأن مقام المهديوية عندهم من أهم المطالب وأعلاها فيلزم تبعاً لذلك وضوح صفات المهدي ونعته، وهديه، وسمته، ودلّه.

إذا عُلِمَ كلُّ هذا فإنَّ مما وقعت فيه فرقة الإمامية الاثني عشرية من الاضطراب هو

(١) أخرجه الترمذي في الجامع الكبير برقم (٢٦٧٦) (٤/٤٠٨) باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدعة، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وصححه الإمام الذهبي في تذكرة الحفاظ (٣/٢٢٩) والألباني في تعليقه على كتاب: السنة لابن أبي عاصم، ص: ٢٩.

(٢) جواهر الكلام للجواهري (١٦/٨٧)، ومستدرک الوسائل للطبرسي (٤/٤٨٤).



الاختلاف في بيان صفة الإمام ونعته، والتي تعتبر من الواجبات المعلومة، والأركان التي هي أساس في الإسلام، ومن البديهي إن كانت ركناً أن تكون صفته معلومة، لأنهم يعتبرون الاعتقاد به أصلاً في الدين؛ ولذا لا بدّ أن يكونَ ذا نعتٍ بيّن واضح ثابت معلومٍ مشتهرٍ، خاصة وأنه من أصول الدين عندهم، وأعلى مطالب الديانة كما هو مقرر في كتبهم^(١)، بل إن إنكارها عندهم شرٌّ من إنكار النبوة^(٢)، لكن المتأمل في كُتب الإمامية وأقوالهم، وعلى جلاله عقيدة الإمامة عندهم يجد أنّ نعتَ إمام الزمان والملقب بالمهدي أو الحجة أو القائم مضطربٌ، لا ثبات فيه ولا اطراد، بل أوصافه تناقضت في مدلولاتها مع بعضها من جهة. ومن جهة أخرى نجد أنها خالفت المنقول المنصوص عليه في القرآن وأصول الإسلام من ختم اكتمال الدين وختم النبوة والدعوة لمكارم الأخلاق وهداية البشرية ورحمتهم.

كل ذلك وغيره أمر يستدعي تأمل تلك الأقوال، وتحليل ذلك خاصة إذا علمت أن الإمامة تعتبر من أصول الدين، ولا يصح إيمان عبد عندهم حتى يعرف إمام زمانه^(٣). وهذا الأمر استدعى الباحث أن يبحث عن تلك الأقوال، ويجمع متفرقها من كتبهم، ويتتبع ذلك ويظهر الخلاف في نعت المهدي الذي لم يكن محمود الصفة والدين والهدي والخلق، بل هو نقمة على الناس كما يذكرون ذلك في مروياتهم، وقد وسّمت البحث بعنوان: (نعت المهدي عند الإمامية الاثني عشرية: دراسة تحليلية نقدية) جمعت فيه بعض ما وقفت عليه من أقوال الإمامية في كتبهم، والمتعلقة بنعت الإمام هدياً وخلقاً وخلقاً، ودينياً ونسباً، مع تحليل ذلك، واستخراج دلائل الاختلاف بين تلك الأقوال، ونقده، وقد أردت توضيح هذه الفكرة من خلال النقاط التالية:

أولاً: مشكلة البحث.

تظهرُ مشكلةُ البحث من خلال معرفة أن هذا الموضوع متعلق بالاطلاع على كتب الإمامية، ومن المعلوم أن الاطلاع عليها قد يعتبر مشكلة عند الباحثين لاختلاف طريقة

(١) منهاج الكرامة للحلي ص: ٢٧، وحاشية مجمع الفائدة والبرهان للبهبهاني ص: ٢٢.

(٢) الألفين لابن مطهر الحلي ص: ٢٣.

(٣) المقنعة لمحمد بن محمد الملّقب بالمفيد ص: ٣٢، والاقتصاد للطوسي ص: ٢٢٦.



تأليفهم للكتب، وتبويب الأبواب، وهذا الاختلاف يجعل الوصول للمعلومة يحتاج إلى فهم طريقة تبويبهم، كما أن هذا البحث سيعالج قضية من أهم القضايا العقدية لدى الإمامية الاثني عشرية وسيجيب عن عدة أسئلة منها:

ما مدى اطراد قول الإمامية في نعت الإمام المهدي خَلَقًا وَخُلُقًا؟

ما مدى اتفاق أقوال الإمامية في بيان نسب المهدي المنتظر من جهة أمه؟

هل يمكن لأتباع الإمامية الاهتداء إلى شخصية الإمام المهدي المنتظر من خلال نعوته المنصوص عليها في كتبهم؟

ثانيًا: حدود البحث.

تناول البحث إظهار حالة اختلاف الإمامية عند حديثهم عن نعت خُلُقِ الإمام، وخُلُقِهِ، ودينه، وهديه، ونسبه، مع الاستناد في ذلك إلى ما ورد في كتبهم المعتمدة، ومروياتهم دون الاعتماد على كتب المخالفين لهم، مع تحليل تلك الأقوال والمرويات في كل المسائل التي تعرضت لها في هذا البحث، كما أنه محدود من جهة أخرى في الإمامية الاثني عشرية دون غيرها من فرق الرافضة التي تقول بالإمامة، والبحث كذلك مخصوص في نعت المهدي محمد بن الحسن العسكري، وما أورده كتب الرافضة من نعوت في نسبه وخلقته وخُلُقِهِ ودينه.

ثالثًا: أهمية هذا البحث.

تكمن أهمية الموضوع من خلال النظر فيه من عدة جوانب أخصها في الآتي: أنه موضوع لم يفرد في مؤلف واحد، وسأذكر حول هذه النقطة مزيدًا من الحديث عند ذكر الدراسات السابقة.

أنه يعالج أساسًا عقائديًا وأصلاً تقوم عليه مباني الدين كله لدى الإمامية، ومتى نُقِضَ هذا الأصل وكان الاعتماد في نقضه ما دَوَّنه علماءؤهم في كتبهم، نُقِضَ ما بعده من عقائدهم.

أن معرفة هذا الخلاف في مسألة عقدية تعتبر من أهم مطالب الدين عندهم أمرٌ ضروري في دعوة عوام الإمامية، ومحاولة التأثير فيهم، وهدايتهم إلى الاعتقاد الحق.

إذا ظهر الخلاف في نعت الإمام المهدي وهو أصل من أصول الدين عند الإمامية فإمكان ظهور الخلاف في ما هو أدنى من باب أولى وأحرى. استناد الباحث في ذكر الأقوال إلى ما دونه الإمامية في نعت مهديهم.

رابعًا: أهداف البحث.

يهدف البحث إلى عدة أمور من أهمها: بيان نعت المهدي عند الإمامية في حُلُقهِ وهيئته ونسبه وخلقه. إظهار مدى الاختلاف في الصفة الواحدة، مع بيان التباين في ذلك وقراءة ما جاء في كتبهم من أقوال حول نعت المهدي قراءة تحليلية.

خامسًا: منهج البحث.

يقوم هذا البحث على منهجين: الأول: استقرائي: حيث أقوم باستقراء أقوال الإمامية في نعت المهدي من كتبهم. الثاني: تحليلي نقدي: حيث سأقوم بتحليل تلك الأقوال وإظهار مدى التوافق أو الاختلاف فيها، ومدى الاطراد في الأقوال ونقدها.

سادسًا: الدراسات السابقة.

من خلال استعراضي لقوائم أدلة المكتبات الرقمية المبنوثة على الشبكة العنكبوتية، يظهر أنه لم يسبق إفراد هذه المسألة بمؤلفٍ مستقل يمكن الاعتماد عليه، وكل ما وجدته هو أقوال متناثرة في بطون الكتب، كما أن الكتب التي ناقشت فكر الإمامية في مسألة نعوت الإمام واستعراض مضامينها خلت في غالبها من بيان وجه الاختلاف في أقوالهم وعدم اطرادها، وخلاصة ما وقفت عليه هو إيراد بعض الأقوال والمرويات في بيان نعت إمام الإمامية دون استقراء كل الأقوال وحصر المرويات والتوسع في إيرادها وبيان وجه الاختلاف فيها، وسأذكر في ما يلي أهم ما وقفت عليه منها وأبين وجه الاختلاف بين ما ذكرته تلك الدراسات وبين البحث الذي أوردته، ومن تلك الدراسات ما يلي:

أولًا: أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية: عرض ونقد، للدكتور ناصر بن عبد



الله القفاري، وهي رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وبالاطلاع عليها وجدت أنها مكونة من خمسة أبواب وما يرتبط بهذا البحث هو الباب الثالث منه والذي عنون له ب: (أصولهم ومعتقداتهم الأخرى التي تفردوا بها).

وبالرجوع إلى هذا الباب وجد أنه يختلف في مضمونه عما أنوي الكتابة فيه وإظهاره في هذا البحث، ذلك أن الباحث عند حديثه عن المهديّة والفصول الأخرى كالرجعة ونحوها لم يتطرق لذكر نعوت الإمام الخلقية والخلقية ومدى عدم اطراد أقاويل الإمامية فيها، وهذا الفارق مهم جدًّا في مسألة الجدل العقدي مع الفرقة، ولذا فهو بحاجة إلى إظهار وإيضاح للمهتمين بالشأن العقدي.

ثانيًا: المهدي المنتظر عند فرق الشيعة: دراسة نقدية مقارنة، للباحث محمد يوسف محمود صيام، وهذه الرسالة هي من متطلبات استكمال الماجستير في العقيدة والمذاهب المعاصرة من الجامعة الحرة في هولندا، وقد قدمت في عام ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م وقد حصلت على نسخة منها، وبالاطلاع عليها وجد أنها مكونة من فصلين وما يعني منها هو أنه أفرد لهذا الموضوع المبحث الثالث من الفصل الأول وسماه صفات الإمام المهدي عند الإمامية وقسمه إلى مطلبين:

الأول: صفات الإمام المهدي الخلقية.

الثاني: صفات الإمام المهدي الخلقية.

وبالرجوع إلى ما كتبه الباحث وجدت أنه أفرد الحديث عن جميع صفاته الخلقية في صفحتين ونصف، وقصوره كان ظاهرًا من عدم إحاطته بكل الأقوال في نعوت الإمام المهدي من جهة، ومن جهة أخرى كان عرضه بطريقة أوضحت للقارئ اطراد الأقوال في نعوته عند الإمامية، وهذا مسلك خاطئ لا يصح الاعتماد عليه خاصة وأن كتب الإمامية المعتبرة لم يطرد فيها نعت خَلَقِهِ (وهو ما سألني في هذا البحث)، والأمر كذلك في صفاته الخلقية فقد قصر الحديث عنه في عدله وكرمه فقط دون ذكر بقية الصفات والنعوت التي تظهر رأي الإمامية في المهدي المنتظر.

ثالثًا: المهديُّ المنتظر بين الواقع والاستيهام، للباحث سعيد محمد بواعنة أستاذ الحديث المساعد بكلية الشريعة بجامعة اليرموك، وهو بحث قُدِّمَ لمؤتمر: التحولات الفكرية في العالم الإسلامي (أعلام وكتب وحركات وأفكار من القرن العاشر الهجري إلى القرن الثاني عشر)، والذي أقامه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالأردن، في العام ٢٠١٤م)، ولم يتطرق الباحث إلى صفات المهدي كما أوردتها، بل تكلم عن فكرة المهدي عند السنة والرافضة دون استعراض الصفات ونقدتها، كما أن سياق البحث أقرب إلى تخصص الباحث وهو السنة وعلومها.

رابعًا: إمامة الإمام المهدي المنتظر في كتابات المستشرقين، للباحث محمد نعمة الصريفي المساعد بقسم علوم الحديث بجامعة الكوفة، وهو بحث محكم في مجلة آداب الكوفة العدد (٥٤) المجلد (١)، الصادرة جمادى الأولى عام ١٤٤٤هـ. ويلاحظ بأن الباحث يدافع عن فكرة المهديّة عند الرافضة الإمامية، ويرد على الشبه التي أوردتها المستشرقون، وهو بعيد عن الأمر الذي عزمت الكتابة فيه.

خامسًا: موقف التيارات الشيعية الاثني عشرية من عقيدة المهدي، للباحثة مي بنت صالح الشرار أستاذ العقيدة المساعد بجامعة القصيم، وهو بحث محكم ضمن مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، وبالرجوع إلى هذه الدراسة وُجِدَ أنها توافقت مع بحثي في بيان الاختلاف في مولد المهدي من عدمه، وأما بقية المسائل التي أوردتها فلم تذكر في هذا البحث.

وبعد فإن ما كتب عن نعوت المهدي المنتظر عند الرافضة الإمامية ومدى اطراد ذلك من عدمه يعدُّ مما لم يسبق الكتابة فيه بشكل مستقل حسب اطلاعي، ولذا أردت أن أشارك في هذا الموضوع بكتابة ورقة بحثية حول تلك النعوت.

سابعًا: تقسيمات البحث.

قسمت البحث إلى تمهيد وأربعة مباحث وهي على النحو التالي:
تمهيد: وذكرت فيه مسألتين:

المسألة الأولى: أهمية المهدوية في الفكر الإمامي.

المسألة الثانية: نشأة فكرة المهدوية.

المبحث الأول: نعت خُلق الإمام المهدي عند الإمامية.

المبحث الثاني: نعت نسب الإمام المهدي عند الإمامية.

المبحث الثالث: نعت خُلق الإمام المهدي عند الإمامية.

المبحث الرابع: نعت دين الإمام المهدي عند الإمامية.

الخاتمة: وذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها.

والله أسأل في ختم هذا البحث أن يوفق معده، وقارئه، والمعين عليه، ومُحْكِمه، والمسلمين أجمعين إنه سبحانه خير مسؤول، وأرجى مأمول.

تمهيد:

من الأمور المهمة عند الحديث عن المهدوية عند الإمامية الاثني عشرية هو معرفة مكانة فكرة المهدوية في الفكر الإمامي ومبدأ ظهورها ونشأتها، وبيان ذلك فقد رأيت أن يكون بيان ذلك في مسألتين:

المسألة الأولى: أهمية المهدوية في الفكر الإمامي.

من المعلوم أنَّ مسألة المهدوية من المسائل التي تعتبر ركناً أصيلاً، فهي أصل الدين كما يقرر العامل في المواعظ العددية^(١)، بل اتفق على ذلك علماء الفرقة كما هو مقرر عندهم في كتبهم^(٢)، وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- عظمة هذه المسألة عند الإمامية حتى أوصلتهم إلى أن كانت سبباً في التفريق بين المسلمين، وجعلها مناط الولاء والبراء، فقال مقررًا أثر ذلك الاعتقاد: "وهؤلاء أشدُّ الناس حرصاً على تفريق جماعة المسلمين؛ فإنهم لا يُقَرُّون لولي أمرٍ بطاعة، سواء كان عدلاً أو فاسقاً؛ ولا يطيعونه لا في طاعة ولا في غيرها؛ بل أعظمُّ أصولهم عندهم التكفيرُ واللعنُ والسبُّ لخيار ولاية الأمور؛ كالخلفاء الراشدين، والعلماء المسلمين، ومشايخهم؛ لاعتقادهم أنَّ كلَّ مَنْ لم يؤمن بالإمام المعصوم

(١) المواعظ العددية للحر العاملي، ص (٧).

(٢) الكشف الوافي في شرح أصول الكافي لمحمد الشيرازي، ص (٢٤٢).

الذي لا وجود له فما آمن^(١)، بل من أعظم ما يدلُّ على تعظيم مسألة الإمامة ما ورد عن القاضي النعمان المغربي من اعتبار مَنْ تولي الأئمة من أهل البيت واعترف بحقهم ودان بإمامتهم، وتقلَّد العهد بإمامة إمام زمانه، ووفَّى بما عهده على نفسه، أنه من أهل البيت بالتولي^(٢).

فهذه المنزلة (وهي وصفُ المرء أنه من أهل البيت) إنما تُعطى على جهة التكريم لمن اعترف بالإمامة، وحقق الشروط التي ذكرت آنفًا، وفي هذا دليل على علو هذه المسألة في الفكر العقائدي الإمامي.

ومن الدلائل على أهمية الإمامة عند الإمامية هو جعلهم منصب الإمامة منصبًا إلهيًا، لا يصحُّ أن يُعيَّن فيه إلا من خلال النص عليه من قبل المشرِّع، فكما أن اختيار النبي من الله سبحانه فكذلك اختيار الإمام^(٣)، وقد نصَّ الشيرازي على إلهية منصب الإمامة حين أورد تعريف الإمامة فقال: "هي: منصبٌ إلهيٌّ مجعولٌ لتطبيق شريعة السماء..."^(٤). ومما ورد أيضًا من منزلة هذه العقيدة عند الإمامية ما جاء في كتبهم من الأخبار التي تنص على جعل الإمامة من أركان الإسلام، بل هي أحد أركان الإسلام الخمسة، كما جاء الخبر المنسوب إلى أبي جعفر ونصه: (بُني الإسلام على خمسٍ: الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والولاية)^(٥)، فالحديث ابتداء ليس بحديث مرفوع إلى النبي ﷺ المشرِّع، ثم عليه إشكال آخر وهو إخراج الشهادتين من الحديث، ووضع بدلًا منها الولاية. وبطلان هذا الأمر ظاهر، إذ إنه لا يصحُّ ركنٌ من الأركان المذكورة إلا بعد الشهادتين فهي الركن الركين الذي لا يدخل أحدٌ في الإسلام إلا به.

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٨/ ٤٨٨).

(٢) شرح الأخبار للقاضي النعمان المغربي (١٤/٢).

(٣) أصل الشيعة وأصولها لمحمد كاشف الغطاء، ص (٢٢١).

(٤) شرح أصول الكافي لمحمد الشيرازي، ص (٨٠).

(٥) الكافي للكليني (١٨/٢).

المسألة الثانية: نشأة فكرة المهدوية.

من الأمور المتفق عليها عند علماء الفرق أنَّ أول ظهور لفكرة المهدوية الإمامية إنما كان على يد عبد الله بن سبأ اليهودي، جاء في كتاب المقالات والفرق للقمي أن عبد الله بن سبأ هو أول من أعلن القول بفرضية إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وتبرأ من أعدائه، وكفَّرَ مُخالفه^(١).

كما أنَّ النُّوختي من الإمامية قد قرر مثل هذا في كتابه فرق الشيعة^(٢). وهذا القول وإن كان أنكره بعض علماء الإمامية، كما فعل شيخهم علي آل محسن في كتابه (لله وللحقيقة)^(٣)، إلا أنه لا يعتدُّ بقوله؛ لاعتراف عامة أصحاب المقالات من الإمامية والسنة بأن منشأ القول بالإمامة أو المهدوية هو عبد الله بن سبأ، وقد أوردت قول كبار علماء المقالات عندهم، فلا عبرة لمثل هذا الإنكار الذي كان سببه الهروب من تأصيل يهودية فكرة المهدوية لأجل أنَّ قائلها هو عبد الله بن سبأ اليهودي؛ ولهذا لجأ بعضهم إلى إنكار وجود شخصية عبد الله بن سبأ التي أثبتتها بعض علمائهم كحسين الموسوي في كتابه (لله ثم للتاريخ)، وهو من علماء الإمامية المعاصرين الناقدين للفكر الإمامي، حيث أثبت فيه حقيقة هذه الشخصية بالقرائن من كتبهم^(٤).

المبحث الأول: نعت خلق الإمام المهدي عند الإمامية.

مما يتأكد في أوصاف الشريعة أنها شريعة هادية، بينة، واضحة، متعاضدة، كاملة، يهتدي بها الإنسان في سيره إلى الله عزَّ وجلَّ، وهذا منصوص عليه في نصوص الكتاب والسنة الصحيحة، قال الله سبحانه: ﴿الرَّ كُتِبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: ١]، ووصف الوحي بأنه روح ونور فقال سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَلَكِ كُتِبَ

(١) المقالات والفرق لأبي خلف القمي ص (٢٠).

(٢) فرق الشيعة للنوختي، ص (٢٢).

(٣) لله وللحقيقة لعلي آل محسن، ص (٤٨).

(٤) لله ثم للتاريخ: كشف الأسرار وتبرئة الأئمة الأطهار، ص (١٠).

وَلَا الْإِيمَنُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا تَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿الشورى: ٥٢﴾، ولذا لا تكاد تجد في الشريعة مجالا للاختلاف والاضطراب التي تجعل تابعيها والسائرين على هديها في حيرة من هذه المسألة أو تلك، إذ بذلك تُسلب عنها وصف الهداية والكمال والبيان وجميع الصفات التي ذكرتها آنفاً، ومن هنا قال الله تصديقا لذلك ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلُفْقَرَاءٌ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

ومن المعلوم المتحتم أن الإمامية يوجبون ذلك في شريعتهم، ولذا جاء عن علمائهم تأييد لما ذكرت من ضرورة أن تكون الشريعة هادية للإنسان حتى لا يقع في الضياع والجاهلية^(١). ومتى كان وصف الشريعة بالهداية أمراً حتمياً لزم أن تكون مستقيمة في ألفاظها ومعانيها، مطردة في أقوالها ومضامينها، أضف إلى هذا أنه قد نص الإمامية في كتبهم ومروياتهم على "أن الأئمة الاثني عشر هم الصراط المستقيم، والنجوم الأعلام والعلامات، بل هم نور الله في قلوب المؤمنين"^(٢).

إذا تقرر هذا من وجوب هداية الشريعة للبشر، وعلى فرض التسليم لقول الإمامية من جعل الهداية وصفاً للأئمة؛ فإن الموجب ضرورة أن تدل الشريعة على وصف خلق المهدي الذي يعتبر هداية للناس بأوصاف حقيقية معلومة لا شك فيها ولا ارتياب، بل لا اختلاف فيها ولا تضاد، حتى لا يدعي المهدي مدع يضل بدعوته الخلائق.

وتأسيساً على هذا فإن أقوال الإمامية في نعت خلق الإمام لم تشمل على الهداية، بل اشتملت على وضع الناس في دائرة الحيرة، وذلك من خلال رواية أقوال مضطربة متضادة، يستحيل الجمع بينها بأي صنوف الجمع، مع أنها كما يقال واردة من قبل الأئمة الذين هم أعلام هداية كما قيل، ولا شك أن مما يوردونه في سبب ذلك هو أنهم يقولون بوجوب الثقة، وأن الاضطراب في المرويات جاء بناءً على هذه العقيدة، وعلاج هذا التعارض يكون بالأخذ بما خالف العامة واشتهر بين الأصحاب يعني الإمامية كما نص عليه النراقي^(٣).

(١) تفسير الميزان للطباطبائي (١/ ٣٦)، وهداية العباد لمحمد رضا الكلبايكاني (١/ ٣).

(٢) الكافي للكليني (١/ ٢٠٦)، وبحار الأنوار لدرر الأئمة الأطهار لمحمد باقر المجلسي (٢٣/ ٢٤٦).

(٣) انظر (مستند الشيعة) للمحقق النراقي (١٦/ ٢٦٩).

ومن هنا ببوّب الصدوق في كتابه علل الشرائع باباً سماه (العلة التي من أجلها يجب الأخذ بخلاف ما تقوله العامة)، ثم ذكر حديثاً عن أبي عبد الله أنه قال لأحد أتباعه: "أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة؟ فقلت: لا ندري. فقال: إن عليّاً لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الأمة إلى غيره"^(١).

وفي هذه الروايات دلالة على أن الإمامية تأخذ بالقول الذي فيه مخالفة لقول الأمة وجماعة المسلمين.

وسأذكر الآن شيئاً يبين هذا الاختلاف بين الأقوال في مسائل نعت الإمام وهي على جهة التمثيل لا الحصر وخلاصة ذلك في ما يلي:

أولاً: الاختلاف في ولادته من عدمها.

من أهم المسائل وأوائلها طرحاً الاختلاف الذي ظهر في شخصية المهدي وجوداً وعدمًا، حيث وردت مرويات تدلّ على أن المهدي شخصية وهمية، وأنه لم يولد أصلاً، ومرويات تنص على وجوده وخلقه، ولإثبات هذا الاختلاف والاضطراب أورد قول القمي في كتابه المقالات والفرق الذي قال فيه عن الحسن العسكري أنه لم ير له خلف، ولم يعرف له ولد ظاهر^(٢)، وقد أورد هذا القول من علمائهم النوبختي في كتابه فرق الشيعة^(٣)، كما عقد شيخهم المفيد باباً سماه (ذكر وفاة أبي محمد الحسن بن علي عليهما السلام، وموضع قبره، وذكر ولده)، ثم قال تحت ذلك مقررًا: "فلم يظهر ولده عليه السلام في حياته، ولا عرفه الجمهور بعد وفاته"^(٤).

وفي ذات المسألة تجد أن من علماء الإمامية من نعت الحسن العسكري وهو الإمام الحادي عشر بأن له ولدًا سماه الحسن بن محمد، ولذا ببوّب المجلسي في كتابه بحار الأنوار عنواناً قال فيه (تاريخ الإمام الثاني عشر الباب الأول: ولادته وأحوال أمه صلوات الله

(١) كذا جاء في (علل الشرائع) للصدوق (٢/٥٣١)، و(بحار الأنوار) للمجلسي (٢/٢٣٧)، و(وسائل الشيعة) للحر العاملي (٢٧/١١٦)، و(جامع أحاديث الشيعة) للبروجردي (١/٢٦٥).

(٢) شرح الأخبار للقاضي النعمان المغربي (٢/١٤).

(٣) فرق الشيعة للنوبختي، ص (٩٦).

(٤) الإرشاد للمفيد (٢/٣٣٦).

عليه^(١)، وأورد علي النمازي وهو من علمائهم أقوال علمائهم في تاريخ ولادته^(٢)، مما يدلُّ على أنه يرى أن وجود وخلق وولادة المهدي حقيقة يؤمن بها.

وهذا الاختلاف في وجوده من عدمه دليل ظاهر على التناقض الظاهر في هذه الشخصية؛ ولذا نجد أن أحد علمائهم قد أشار إلى أدلتهم ثم نقدها في كتابه (تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه)، ويرى أن التطور في فكرة المهديّة من بحث الشيعة عن ورثة الإمام الحسن العسكري ثم تطور ذلك إلى إثبات ولادة المهدي المزعوم هو من أكبر الدلائل على عدم صحة هذه الفكرة^(٣)، كما أنه يرى أن الدليل النقلي الروائي لقصة غيبة المهدي من الأمور التي تظهر فساد هذا الاعتقاد؛ لأنه لم يحدد فيه اسم المهدي وهويته، وهذا من أكبر دلائل النقد^(٤)، ولذا يرى نبيل الحيدري ترك هذه المرويات، وعدم الاعتماد عليها^(٥)، وقد نص الإمام الذهبي بعد أن ذكر الخلاف في وجوده وعدمه إلى أنّ اعتقاد الرافضة في المهدي المنتظر لو اعتقده مسلمٌ في علي بن أبي طالب رضي الله عنه؛ بل في رسول الله ﷺ لما جاز له ذلك^(٦)، وجعل ابن كثير -رحمه الله- حقيقة وجود مهدي الإمامية من الهوس في العقول، إذ لا حقيقة له ولا أثر^(٧).

ثانيًا: الاختلاف في لونه.

والاختلاف في هذا بيّن واضح، حيث ورد عن موسى الكاظم وصف المهدي القائم في آخر الزمان وأخبر عنه أنه أَسْمَر اللون^(٨). ولذا قيل في وصفه أن وجهه كالدينار^(٩)، وفُسِّرَتْ

(١) بحار الأنوار للمجلسي (٥١/ ٧).

(٢) مستدرك سفينة البحار لعلّي النمازي (١٠/ ٥٠٣).

(٣) تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه لأحمد الكاتب، ص (٢٢٥).

(٤) المرجع السابق، ص (٢٤٥).

(٥) التشيع العربي والتشيع الفارسي لنبيل الحيدري، ص (٢٣٧).

(٦) تاريخ الإسلام للذهبي (٢٠/ ١٦١).

(٧) البداية والنهاية لابن كثير (١/ ١٧٧).

(٨) بحار الأنوار للمجلسي (٨٣/ ٨١).

(٩) الغيبة لمحمد بن إبراهيم النعماني، ص: ٢٥٦.



على أنّها بيان لمعنى الرواية السابقة^(١)، وتشبيهه بالدينار لأجل لونه^(٢)، ومن المعلوم أن لون الدينار لم يكن أبيض كما جاء في وصفه في روايات أخرى.

وقد جاء ما يؤكد هذا الوصف في كتبهم والذي تضمن أنّ لون مهدي آخر الزمان هو لون الجسم العربي^(٣)، كما أن الفيض الكاشاني جزم بأن الغالب على ألوان العجم الحمرة والبياض، وألوان العرب الأدمة والسمرة^(٤)، ومن المعلوم أن الأحمر من ألوان الآدميين يقابله الأسود، وبهذا يكون نعت لونه بأنه لون عربي يتفق مع ما جاء من نعتة السابق بأنه أسمر اللون.

كما أن الصدوق أورد في كتابه (كمال الدين) باباً عنون له بمن شاهد القائم وراه وكلمه وأورد تحت هذا الباب نعته بأن بوجهه سمرة^(٥).

ويختلف هذا الوصف مع ما جاء في وصفه من أنه أبيض اللون، مشرباً بجُمرة حيث ورد وصف القائم على لسان علي بن أبي طالب رضي الله عنه وهو على المنبر حيث ذكر من صفاته بياض لونه، وأنه مشرب بجُمرة^(٦). ويؤيد قول الإمام علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - ما جاء في وصف لون وجهه بأنه كالكوكب الدرّي^(٧)، والدري نسبة إلى الدر لشدة بياضه، وهذا اللون يختلف مع ما ذكر عنه في قول من قال بأنه أسمر اللون، إذ الفرق بين السمرة والبياض ظاهر معلوم.

وأفترض بأنه قد يعترض علينا الإمامية إجابة على هذا الاستشكال بقولهم: إن رواية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - لم يصرح فيها بأنه مهدي آخر الزمان.

(١) مكيال المكارم لمحمد تقي الأصفهاني (١/ ١١١).

(٢) بشارة الإسلام في علامات المهدي لمصطفى الكاظمي، ص (٢٢).

(٣) شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار للنعمان بن محمد المغربي (٣/ ٣٧٨)، وبحار الأنوار للمجلسي (٨٠/ ٥١).

(٤) الوافي لمحمد محسن الكاشاني (٢٦/ ٧٨).

(٥) كمال الدين وقام النعمة لمحمد بن علي القمي الملقب بالصدوق ص: ٤٧٥، والرواية في بحار الأنوار للمجلسي (٣٣٢/ ٥٠).

(٦) كمال الدين وقام النعمة للصدوق ص: ٦٥٣، ومعجم أحاديث الإمام المهدي (٣/ ٤١).

(٧) شرح الأخبار للمغربي (٣/ ٣٧٨)، ودلائل الإمامة لمحمد بن جرير بن رستم الطبري، ص: ٤٤١.

قلت: قد رواه أئمة الإمامية تحت أبواب مهدي آخر الزمان القائم، وقبله وبعده مرويات نصت على اسمه بأنه محمد بن الحسن العسكري^(١).

وفي هذا دلالة ظاهرة وقرينة حقيقية على أنهم يجعلون المهدي هو نفسه الإمام القائم، ذلك أنه وإن لم ترد في الرواية ذكر اسم المهدي على جهة التحديد، إلا أن رواية هذا الحديث ضمن مرويات الإمام الثاني عشر المنصوص عليه باسمه دليل على أنهما شيء واحد عند الرافضة الإمامية، كما أن عامة علماء الرافضة يجعلون هذه الرواية ضمن النعوت التي يذكرونها عنه^(٢).

فإذا ثبت أن هذين القولين صادران من أئمة الإمامية كما يزعمون، وأنه لا يمكن عليهم الخطأ والزلل، وهما نعتان مختلفتان للون المهدي، فعليه يكون نعت لون المهدي متعارضاً مضطرباً، والتعارض والاضطراب يوجب التساقط لأن تعارض النعتين مما يدخل معه الشك، إذ لا هداية مع اضطراب وتضاد، خاصة إذا كان ذلك في أعظم مسألة من مسائل الدين عند الإمامية.

وخلاصة هذا الأمر: إما أن يصحح ويصوب الإمامية أحد القولين، مع تكذيب الآخر ونقده، وإما أن يستسلموا بأن فكرة المهديوية غير منضبطة مع أنها من أعظم المسائل، وأركان الدين عندهم، إذ يستحيل عند الإمامية تصحيح النعتين لأنه سيترتب عليه تجويز الكذب على الأئمة، وفي اعتقاد الإمامية أنهم معصومون حتى من الصغائر^(٣).

ثالثاً: الاختلاف في العلامة التي في وجهه.

ورد في كتب الإمامية مرويات تدلُّ على اختلافهم في علامة من علامات وجهه، وإليك بيان ذلك حيث جاء وصفه بأنَّ على خده الأيمن خال^(٤)، وفي الغيبة للنعماني رواية أخرى

(١) مسند الإمام علي لحسن القبانجي (٨ / ٣٤٢)، وجامع أحاديث الشيعة لحسين الطباطبائي (١٤ / ٥٦٨).

(٢) شرح الأخبار للمغربي (٣ / ٣٧٨)، ودلائل الإمامة للطبري، ص ٤٤١.

(٣) الألفين لابن مطهر الحلي ص: ٢٦٠، والقول بالعصمة من كل شيء هو أحد أصولهم الاعتقادية.

(٤) كمال الدين وتمام النعمة للصدوق، ص: ٤٦٨، والغيبة للطوسي، ص ٢٦٦.



تنصُّ على أن بوجهه أثرًا^(١).

وهذان القولان في وصف العلامة الصحيحة التي في وجه الإمام مضطربة، ذلك أنها تجعل الأتباع في حيرة من صحة الوصف للإمام المهدي قائم الزمان، فالفارق بين الأثر والخال ظاهر لا يمكن معه الجمع بين الروایتين، وبهذا تفتقر الروايات الإمامية من صحتها وهدايتها للبشرية في الوصف الصحيح الذي به يُميَّز الإمام عن غيره، والعلامة التي تكون في وجه الإمام، الأمر الذي يزيد من الريبة في صحة فكرة المهديوية على اعتقاد الإمامية.

رابعًا: الاختلاف في شامة الظهر.

من النعوت الخلقية التي حصل فيها خلاف عند إرادة وصف الإمام المهدي هو التردد في وصف الإمام بأن في ظهره شامة أو شامتين، بل التردد في موضعها ففي الأثر المروي عن أبي عبد الله وقيل أبو جعفر أنه حين وصف المهدي ذكر أن له شامة بين كتفيه من جانبه الأيسر^(٢)، فدلّت هذه الرواية على وجود شامة واحدة وموضعها بين الكتفين وهي إلى جهة اليسار أقرب.

أما ما ورد في كتاب الوافي للفيض الكاشاني فإنه أوردَ عن علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- رواية في وصف المهدي وجه الشاهد منها قوله في وصف المهدي القائم أن له بظهره شامتين، شامة على لون جلده، وشامة على شبه شامة النبي صلى الله عليه وسلم^(٣). وبهذه الرواية يظهر جليًّا الاختلاف في عدد الشامات في ظهره.

وأغرب من هذا النعت ما جاء في وصف المهدي بأن له علامة في ظهره مثل علائم النبوة، حيث تضمنت الرواية وصفه بأنَّ في كتفه علائم نبوة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم أي خاتم النبوة^(٤).

ويزداد الأمر حيرة إذا علمت أن المجلسي في (بحار الأنوار) ذكر موضعًا آخر للشامة واردًا

(١) الغيبة للنعماني، ص ٢٢٤، ومعجم أحاديث الإمام المهدي للكوراني (٢٣٧/٣).

(٢) الغيبة للنعماني، ص: ٢٢٤، وبحار الأنوار للمجلسي (٤١/٥١).

(٣) الكاشاني، الوافي للكاشاني (٤٦٦/٢)، وإعلام الوري بأعلام الهدى للفضل بن الحسن الطبرسي (٢٩٤/٢).

(٤) النجم الثاقب في أحوال الإمام الحجة الغائب حسين النوري الطبرسي (٢٧٥/١).

عن الأئمة المعصومين حيث جعلت الرواية أن للإمام المهدي شامتي: ن إحداهما في رأسه والأخرى بين كتفيه قريبة إلى الكتف الأيسر^(١).

ونحن هنا ننادي عقلاء الإمامية بتمحيص الأقوال وبيان الخطأ منها والصواب؛ إذ يستحيل قبول العاقل لفكرة والاعتقاد بها ودعوة الناس إليها وفيها من الاختلاف الواضح الذي تأباه الفطر السليمة.

خامساً: الاختلاف في نعت الحاجبين.

ورد نعت حاجبي الإمام المهدي بأتهما مشرفان كما في رواية علي بن أبي طالب رضي الله عنه^(٢)، ومعنى هذا النعت أن في وسطه ارتفاع من الشرفة^(٣). وأما النعت المخالف له فقد ورد في كتب ومرويات الرافضة أيضا نعت حاجبي الإمام بأنه أنجُ الحاجبين^(٤). والأنجُ الطويل^(٥) وفرق بين ارتفاع الحاجبين وطولهما.

سادساً: الاختلاف في سنّه عند خروجه.

مما حصل فيه الاختلاف في مهدي الإمامية هو اختلافهم في سنّه عند خروجه، فهناك روايات تذكر أنه سيخرج وهو في سنّ الشيوخ^(٦)، ويؤيد هذه الرواية ما جاء عند الصدوق أنه عند خروجه يكون شيخ السن^(٧).

وفي رواية أخرى مغايرة تدل على أنّ سنّه سنّ الشباب، حيث ورد أنه سيخرج شاباً دون الأربعين^(٨)، وهذا النعت مختلف كغيره من النعوت التي سبقت، لكن قد يخرج الإمامية هذا

(١) بحار الأنوار للمجلسي (٤١/٥١).

(٢) الغيبة للطوسي، ص ٢٦٦.

(٣) بحار الأنوار للمجلسي (٤٠/٥١).

(٤) كمال الدين وتمام النعمة للصدوق، ص: ٤٦٨، والغيبة للطوسي، ص: ٢٦٦.

(٥) معاني الأخبار لمحمد بن علي القمي الملقب بالصدوق ص ٨٤.

(٦) إعلام الوري بأعلام الهدى للطبرسي (٢/٢٤٠).

(٧) كمال الدين وتمام النعمة للصدوق، ص (٦٥٢).

(٨) حقيقة الاعتقاد بالمهدي المنتظر لأحمد يعقوب، ص (٢١٢).



الاختلاف بأن سنّه في الحقيقة سن الشيوخ ومنظره منظر الشباب كما في بعض الروايات، لكن لا يمكن ذلك إن وجدت التصريح بأن الناس سينكرون عمره عند خروجه ونص الرواية: "لو قد قام القائم لأنكره الناس لأنه يرجع إليهم شاباً"^(١)، وفي ذات الرواية أنه يفتن بذلك الناس ولا يبقون معه، وفي هذا قرينة على أن خروجه بشكل شاب مما يفتن به الناس ويكون دافعاً لتركه وعدم تصديقه.

سابعاً: الاختلاف في نعت شعره.

ومما حصل فيه الاختلاف وعدم الاطراد من نعوت الإمام ومهدي آخر الزمان الاختلاف في نعت شعره، فقد جاء في بعض الروايات نعت شعره بأنه جعد، ذلك أن الصدوق ذكر حديثاً طويلاً في وفاة إمامهم الحادي عشر الحسن العسكري وخروج ابنه بعدما همّ جعفر بن علي الصلاة على الحسن، فطلب الابن وهو المهدي المنتظر من عمه التأخر لأنه الأحق بالصلاة على أبيه^(٢). وكان من وصف الابن الذي خرج وهو المهدي المنتظر ما قيل عنه بأن بشعره قططاً^(٣)، وجاء وصف شعر المهدي بأنه أجعد^(٤).

وهذا النعت وهو تجعد الشعر يخالف على جهة التضاد ما جاء في نعت شعر الإمام المهدي قائم الزمان في مرويات أخرى في كتب الإمامية من أنه حسن الشعر، يسيل شعره على منكبيه^(٥). فهذه صفات ثلاث لشعره: الجعد والقطط والسيلان، ومن تأمل ورجع إلى معانيها في اللغة وجد أن بينها فرقاً يظهر من خلاله اضطراب نعت شعر المهدي، وارجع على سبيل المثال لما ذكره النبهاني حول هذه الصفات^(٦).

إذا تقرر هذا فإن ما سبق من نعوت المهدي إنما تدلّ على الاضطراب في وصف المهدي

(١) الغيبة للنعماني (١٩٤) والغيبة للطوسي، ص (٤٢٠).

(٢) كمال الدين وتمام النعمة للصدوق، ص: ٤٧٦، وبحار الأنوار للمجلسي، (٥٠ / ٣٣٢).

(٣) المراجع نفسها وبنفس الصفحات.

(٤) الإمام المهدي واليوم الموعود لخليل رزق، ص (١٥٨).

(٥) شرح الأخبار للمغربي (٣ / ٥٦٥)، والإرشاد لمحمد المفيد (٢ / ٣٨٢)، والغيبة للطوسي، ص: ٤٧٠.

(٦) وسائل الوصول للنبهاني، ص (٦٠).

المنتظر، وإذا أثبتنا تلك النعوت كان ذلك تقريراً لمبدأ الجمع بين النقيضين، والجمع بينهما محال مطّرح، ولا تكون الرحمة بالعباد من خلال مرويات متضاربة متناقضة غير مطردة، ولا كانت الهداية للأتباع من خلال مرويات متعارضة، إذ إن إثباتها جميعاً لا تزيد التابع إلا حيرة وشتاتاً.

المبحث الثاني: نعت نسب الإمام المهدي عند الإمامية.

نعت نسب الإمام المهدي المنتظر عند الإمامية مختلف فيه في جوانب عدة سواء كان نسبه لجده أو أمه، مع العلم بأنه ظهر الاتفاق بين أئمة الإمامية على نسبه لجده إلى حدٍ يمكن القول بأنّ الخلاف فيه يعتبر يسيراً جداً، لذا فإنني سأقصر الحديث في ذكر عدم اطراد نعت نسب المهدي المنتظر من جهة أمه عند الإمامية، ذلك أن للإمامية أقاويل في نسبه من جهة أمه يظهر من خلالها اختلاف المذهب في أصل من أصول الاعتقاد عندهم، وإليك بعضاً من تلك الأقوال:

مما ذكر الإمامية في تحديد اسم أم الإمام المنتظر ما ذكر من أنّ اسمها: صقيل حيث ذكر ذلك غير واحد من أئمتهم في كتبهم المعتمدة^(١).

وذكر من الأقوال كذلك أنّ المهدي المنتظر يرجع في نسبه من جهة أمه إلى امرأة تدعى نرجس^(٢)، وقد بوب الصدوق وهو من أئمة الإمامية باباً عنون له بقوله: (باب ما روي في نرجس أم القائم عليهما السلام)^(٣).

أضف إلى هذه الأقوال قول من قال من الإمامية أنّ أم القائم هي امرأة تدعى حكيمة^(٤). ونسب البحراني إلى أن اختيار المجلسي هو أنّ اسمها مليكة^(٥)، ولم أقف على أنه اختار هذا الرأي فيما اطلعت عليه من كتبه، ولم أجد تصريحاً بهذا الاختيار إلا تبويهاً له في كتابه بحار

(١) الدروس الشرعية في فقه الإمامية لمحمد مكي العاملي (١٦/٢)، وكشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء لجعفر بن خضر كاشف الغطاء (١٠١/١).

(٢) الحقائق الناطرة للبحراني (٤٤٠/١٧)، عيون أخبار الرضا لمحمد بن علي القمي (٤٨/١).

(٣) كمال الدين وتمام النعمة للقمي، ص: (٤١٧).

(٤) تاريخ الأئمة للكاتب البغدادي، ص ٢٦.

(٥) الحقائق الناطرة للبحراني (٤٤٠/١٧).

الأنوار عَنْوَنَ له بقوله: (تاريخ الإمام الثاني عشر الباب الأول: ولادته وأحوال أمه صلوات الله عليه)، ثم عقد تحت التبويب عنواناً ونصه: (فيما رواه بشر بن سليمان في أم الإمام المنتظر)، وأورد تحت هذا العنوان رواية تدل على أن اسم أم الإمام المنتظر هي: مليكة، لكنه لم يصرح بأن هذا هو اختياره الذي يذهب إليه^(١). وربما وقف البحراني على شيء لم أقف عليه، وربما هو مجرد تحليل خلص إليه البحراني من خلال الاطلاع على ما ذكرت من تبويبات للمجلسي الآنف ذكرها.

يضاف إلى هذا أنني وقفتُ على كلام له أوردَ فيه قول أحد علمائهم المتضمن صحة قول من قال إن أم الإمام المنتظر اسمها نرجس، ثم عَقَّبَ ذلك بأنه الأشهر عندهم^(٢)، وفَرَّقَ بين الأصح والأشهر.

ومما ذكره علماء الرافضة الإمامية حول نسب الإمام المنتظر من جهة أمه ما نُقِلَ من أنَّ اسم أم الإمام المنتظر هي: مريم بنت زيد العلوية^(٣).

وزيادة على هذا الاختلاف ما ثبت عند المجلسي من إيراد قول من قال أنَّ اسمها خُط^(٤). إلى غير ذلك من الأقاويل الكثيرة المتناثرة في كتبهم المعتبرة.

إذا تقرر هذا فإن بعض علماء الإمامية أراد الجمع بين بعض الأقوال التي سبق إيرادها فقال إن اسمها: مليكة، ولقبها نرجس^(٥)، وتخرجه هذا يختلف صراحة مع من صرَّح بأن نرجس هو اسمها كما هو عند الصدوق والحر العاملي^(٦)، بل يرى الحسين الخصبي تصحيح قول من قال: إن اسمها نرجس^(٧).

وعلى سبيل التنزل معهم وقبول هذا التخريج في ما يتعلق باسمي مليكة ونرجس، فكيف

(١) بحار الأنوار للمجلسي (٧/٥١).

(٢) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول لمحمد باقر المجلسي (٦/ ١٧١).

(٣) الدروس الشرعية في فقه الإمامية للعاملي (٢/ ١٦).

(٤) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول للمجلسي (٦/ ١٧١).

(٥) الحدائق الناضرة للبحراني (١٧/ ٤٤٠).

(٦) عيون أخبار الرضا للقمي (١/ ٤٨)، ووسائل الشيعة لمحمد بن الحسن العاملي (١٦/ ٢٤٤).

(٧) الهداية الكبرى للحسين بن حمدان الخصبي، ص: ٣٢٨.

يقال في بقية الأسماء التي وردت عندكم في نسبه من جهة أمه؟! إنه يجب أن يقال إن عدم اطراد قول الإمامية في نسب الإمام المنتظر من جهة أمه يعطي دلالات تحليلية مهمة ومن ذلك ما يلي:

أولاً: عدم صحة ولادة الإمام المنتظر، وهو أقرب إلى الخرافة لا الحقيقة، حيث صح أن الإمام الحادي عشر عقيم ولدًا، وهذا كان سببًا في إيراد أقوال شتى في ولادته ومن هي أمه، وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- إلى هذا بكلام حسن حين قال: "وبكل حال فهو وأمثاله خير من مهدي الرافضة، الذي ليس له عين ولا أثر، ولا يعرف له حس ولا خبر، لم ينتفع به أحد لا في الدنيا ولا في الدين، بل حصل باعتقاد وجوده من الشر والفساد، ما لا يحصيه إلا رب العباد"^(١).

ثانيًا: على سبيل التنزل مع الإمامية واعتبار أن الإمام الحادي عشر غير عقيم، وقد ولد له ولد، وهو الإمام الثاني عشر، فكيف يمكن تحديده إذا خفي علينا نعت نسبه لأمه؟ ذلك أنه من الممكن ادعاء كل من عشيرة نرجس وحكيمة ومليكة وخمط وغيرهم أن المهدي منهم، لأنه يترتب على ذلك بعض الأحكام الأخرى التي تعطى لهم كالميراث والخمس ونحوها، ولا يصح جعل الأتباع مترددين في نسبه، إذ يجب الجزم بنسبه حتى لا يقع الناس في حيرة وشك وظلم.

كما أن احتمالية ادعاء عشائر كل امرأة يعتبر أمرًا محتملاً ومحيرًا خاصة إذا علم أن الصفات والعلامات التي ذكروها للمهدي فيها عدم اطراد في جميع موارد التي ذكر فيها نعته، وإذا اجتمع هذا وذاك كان لزامًا القول بعدم صحة عقيدة الإمام المهدي المنتظر المزعوم عند الإمامية لما ذكرنا ولما سيأتي ذكره من المسببات في المباحث التالية، ولهذا يمكن ختم هذا بالإشارة إلى نقد أحد علمائهم لفكرة المهدي من خلال ما أورده من نقد للمرويات التاريخية لوجود مهدي الإمامية، والذي خلص فيها إلى القول باضطراب الرواية التاريخية لولادة المهدي^(٢).

(١) منهاج السنة لابن تيمية (٢٥٩/٨).

(٢) تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه لأحمد الكاتب، ص (٢٦٠).

المبحث الثالث: نعت خُلُق الإمام المهدي عند الإمامية.

من النقاط المهمة في الاعتراض على عقيدة المهدي وبيان عدم صحتها ما جاء في نعت خُلُق مهديهم بأنه ليس رحمة للناس، فمن طالع كتب الإمامية ظهر له ذلك جلياً في مروياتهم التي أوردوها في كتبهم وفيها نعتة بعدة صفات تجعل العاقل ينفر من مهدي هذه صفاته ومنها:

أولاً: أنه ليس رحمة للبشرية.

فقد جاء عند الكليني في الكافي أن محمداً -صلى الله عليه وسلم- بُعث رحمة، وأن القائم بعث نقمة^(١)، ويؤكد هذه الصفة ما ذكره القاضي النعماني في كتابه الغيبة حيث جاء فيه وصف جعفر لرأي الناس إن عرفوا خُلُق الغلظة منه من أن ذلك يجعل أكثرهم لا يحبون رؤيته وأنه لو كان من آل محمد لرحم^(٢).

فبينت هذه النعوت أن مهدي الإمامية الذي يدْعُون الله -عزَّ وجلَّ- بتعجيل خروجه وينتظرونه، لن يكون رحمةً كما كان النبي -صلى الله عليه وسلم- رحمة على البشر. ونعته بهذه الصفة دليل على عدم اطراد هديه مع هدي النبي -صلى الله عليه وسلم- في التعامل مع الناس والمخالفين على وجه الخصوص، وقد ورد في نعت النبي -صلى الله عليه وسلم- قول الله سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وقال عنه أيضاً: ﴿فِيمَا رَحْمَةٌ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وهدايات النصوص التي تدعو وتحث المسلم على أن يكون رحمة للخلق سواء على الإنس أو بقية الكائنات متكاثرة متناثرة في بطون الكتب، فلماذا يختلف نعت المهدي المنتظر عند الإمامية عما يجب عليه فعله والاتصاف به من الاهتداء بهدي النبي -صلى الله عليه وسلم- في دعوته ورحمته، ويمكن تفسير هذا النعت بما سيأتي في النعت الثاني وهو:

(١) الكافي للكليني (٨/ ٢٣٣).

(٢) الغيبة للقاضي النعماني ص: ٢٣٨، وبحار الأنوار للمجلسي (٥٢/ ٣٥٤).

ثانيًا: أنه قتال وسفك للدماء.

وهذا النعت يتوافق تمامًا مع نعته بأنه نقمة، لا رحمة منه ترتجى للناس، ولهذا كان قتالًا سفكًا للدماء.

وقد حاول المازندراني عند شرحه لهذه الرواية إيجاد المخرج بكونه نقمة على العباد فذكر لذلك تعليقًا مفاده أنه يحكم بعلمه، ولا يقرّ أحدًا على الباطل، وأنه يقتل الكفرة إلى أن يؤلوا إلى الحق^(١).

وليس هذا التعليل بصحيح لأسباب منها:

أن الروايات جاءت بكثرة قتله للعرب، ونحن نعلم أنّ عامة العرب وغالبيتهم العظمى على الإسلام، وتخرج المازندراني متعلق بقتله الكفار، وإن قيل: إن رأي الإمامية تكفير كل مخالف لهم في المعتقد، قيل ردًا عليهم: فلم خص العرب من بين الكفار؟ وأكثر القتل في آل محمد صلى الله عليه وسلم؟

أن الإمام أبا جعفر الصادق قد علل عدم حب الناس لرؤيته إن عُرفَ نعته هذا، فقال معللاً ذلك بما يظهر عليه من قتل الناس، ولم يجعل ذلك مخصوصًا بقتله الكفار، أو من كان على باطل^(٢)، فالتعليل الذي ذكره ونص عليه هذا الإمام مقدم على تعليل المازندراني والذي خصّ فيه القتل بالكفار.

وتأكيدًا لكون نقمته مخصوصة بالقتل فإنه يصح إيراد ما جاء في بصائر الدرجات وغيره أن أبا عبد الله قال: "وإن القائم يسير في العرب بما في الجفر الأحمر قال -أي الراوي- فقلت له جعلت فداك وما الجفر الأحمر؟ قال: فأمرّ إصبعه إلى حلقة فقال: هكذا: يعني الذبح"^(٣).

ومن المعلوم أن هذا لا يطردُّ مع ما جاء من هدي النبي -صلى الله عليه وسلم- من تحريم قتل المسلم، مما يعتبره العقلاء أمرًا بديهيًا في التعامل مع البشر، فضلًا أن يكون خلافه

(١) شرح أصول الكافي لمحمد بن صالح المازندراني (٣١٥/١٢).

(٢) بحار الأنوار للمجلسي (٣٥٤/٥٢).

(٣) بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد لمحمد بن الحسن الصفار، ص ١٧٣، وبحار الأنوار للمجلسي (٣١٣/٥٢)، والكافي للكليني (٢٤٠/١).

شريعة للإمام المنتظر، ولهذا نقد حسين الموسوي هذه المرويات لما فيها من دلالة على قتل الأتباع^(١).

ثالثاً: العنصرية ضد العرب.

ومما نُعتَ من خُلُق مهدي الإمامية أنَّه شديد على العرب، وليس له معهم إلا السيف والقتل، وتخصيص العرب بذلك أمر في غاية الغرابة، إذ إن من المعلوم على جهة الحقيقة أنَّ البغض والكره يكون لسبب الديانة، أو سوء الخلق ونحوه من المسببات التي يصحُّ إيقاع الكره على الغير من أجل هذا السبب أو ذاك، أما أن ينصب الكره على العربي ولا يكون شأنه معه إلا القتل دون ذكر مسبب لذلك الكُره على جهة الحقيقة؛ فهذه عنصرية مقبلة تنطلق من نعت الإمام المهدي في كتبهم بأنه على العرب شديد ليس شأنه إلا القتل^(٢). وقد نسب إلى أبي جعفر في كتاب الغيبة أنه قال في نعت المهدي المنتظر عند الإمامية بأنه على العرب شديد، ليس شأنه إلا السيف^(٣).

ومن العجيب أنَّ العنصرية خصصت بالبدء بقريش فقد ورد في المرويات من نعت المهدي أيضاً أنه لا يبدأ إلا بقريش فلا يأخذ منها إلا السيف، ولا يعطيها إلا السيف، حتى يقول كثير من الناس: ليس هذا من آل محمد^(٤).

ويؤيدُ هذا بما جاء عن أبي عبد الله أن من كلام المهدي قوله: "ما بقي بيننا وبين العرب إلا الذبح، وأوماً بيده إلى حلقه"^(٥). وأورد الكوراني عن الصادق أنه إذا خرج القائم لم يكن بينه وبين العرب وقريش إلا السيف^(٦).

فإذا كان هذا نعت المهدي القائم لدى الإمامية في عنصريته مع العرب عامة، وقريش

(١) الله ثم للتاريخ لحسين الموسوي، ص (١٠٦).

(٢) مختصر بصائر الدرجات لحسن بن سليمان الحلبي، ص: ٢١٣، وبحار الأنوار للمجلسي (٢٣١/٥٢).

(٣) الغيبة للقاضي النعماني، ص: ٢٣٨.

(٤) معجم أحاديث الشيعة لعلي الكوراني (٣/ ٣٠٣).

(٥) الغيبة للقاضي النعماني، ص: ٢٤١، وبحار الأنوار للمجلسي (٣٤٩/٥٢).

(٦) عصر الظهور لعلي الكوراني، ص: ٧٤.

على جهة الخصوص، ولم يذكر في كتبهم أي مبرر لهذه العنصرية والقتل والسيف، كما أنه عُلِمَ تاريخيًا مرجع الإمامية الفارسي المجوسي وخصومتهم السابقة مع الخلفاء بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فُهِمَ لأجل ذلك أنّ العنصرية التي ستظهر ضد العرب على ما ذكر من نعت المهدي ستكون لأجل خصومتهم مع الخلفاء الراشدين، واعتقاد خصومهم أحقية الخلفاء الثلاثة بعد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- للخلافة، بدلاً من القول بأحقية علي بن أبي طالب رضي الله عنه، خاصة إذا أضيف لذلك ما جاء من نعت الإمام المهدي المنتظر عندهم بأنه يأتي بدين جديد^(١).

وهذه النعوت التي أوردتها لمهدي الإمامية من كتبهم تخالف ما أوصى به أبو عبد الله حيث ورد عنه أنه قال لأحد مناصريه "أما علمت أن إمارة بني أمية كانت بالسيف والعسف والجور، وإن إمارتنا بالرفق والتألف والوقار والتقية وحسن الخلطة... فرغبوا الناس في دينكم وفي ما أنتم فيه"^(٢).

فإن قيل على جهة الإيراد والرد: إن زمن الرفق إنما كان زمن استضعاف أئمتهم؟ قيل: إن الرواية ذمت بني أمية زمن تمكينهم، وعلى هذا لا يصح أن يكون الرفق المقصود في وصية أبي عبد الله متعلقًا بزمن الاستضعاف بل هو متعلق بزمن التمكين والاستضعاف على حدٍ سواء، لأن ذم إمارة بني أمية كانت زمن تمكينهم، فإن صح الذم على بني أمية في تعاملهم زمن التمكين فيصح كذلك على غيرهم.

كما أن من المعلوم أنه جاءت الروايات في كتبهم بأنّ بعض الأئمة لم يكن في قلة من الأنصار بل كان أنصاره كثيرين، ومع ذلك يتعامل بالرفق والتقية، وقد صحَّ عندهم أنه جاء في كتاب علل الشرائع وغيره من كتب الإمامية أن علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- قال لعمر رضي الله عنه: "والله لولا عهد من رسول الله وكتاب من الله سبق لعلمت

(١) سيأتي في المبحث التالي ذكر المرويات والأقوال من كتبهم والتي تدلُّ على أن مهديهم القائم سيأتي بدين جديد، وشريعة أخرى.

(٢) الخصال لمحمد بن علي القمي، ص: ٣٥٥، ومشكاة الأنوار في غرر الأخبار لأبي الفضل الطبرسي، ص: ١٦٥.

أينا أضعف جنداً وأقل عدداً^(١).

وهذه الرواية تدحض شبهة استضعاف الأئمة التي دائماً ما يتحدث الإمامية عنها. ولهذا يقال: إما يطرّد وصف الأئمة بالضعف أو يطرّد وصفهم بالقوة والمنعة حتى يُبنى على ذلك الحوار والمناقشة.

المبحث الرابع: نعت دين الإمام المهدي عند الإمامية.

من أهم النعوت التي يصح إيرادها عن المهدي المنتظر عند الإمامية عند استعراض مروياتهم ما يذكره الإمامية من أن القائم سيأتي بدين جديد، وردّ ذلك عن أبي جعفر أنه قال: "يقوم القائم بأمر جديد وكتاب جديد وقضاء جديد"^(٢)، وفي لفظ: "يبايع الناس بأمر جديد، وكتاب جديد، وسلطان جديد من السماء"^(٣).

والمعروف البديهي أنّ النبوة قد ختمت بخاتم الأنبياء محمد، فقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠] وقال مبيناً عدم قبول دين غير دين الإسلام: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥].

وقال سبحانه مبيناً كمال دين الإسلام وأنه رضى للناس: ﴿أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]. وقال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبِّيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءً فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَآخِشُوا اللَّهَ لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] إلى غير ذلك من الآيات التي تدل على أنّ الدين قد كمل، وأن النبوة قد ختمت، وأنّ من حكّم بغير ما جاء به الله سبحانه فقد كفر، والرافضة يزعمون لمهديهم ديناً وكتاباً وقضاءً جديداً، مع أنهم يقررون

(١) علل الشرائع لمحمد بن علي القمي (١/ ١٩٢)، والاحتجاج لأحمد بن علي الطبرسي (١/ ١٢٧)، ومختصر بصائر الدرجات لحسن الحلي، ص: ٤٧، وشرح أصول الكافي للمازندراني (٧/ ١٢٢).

(٢) الغيبة للقاضي النعماني، ص: ٢٣٨، وبحار الأنوار للمجلسي (٥٢/ ٣٥٤).

(٣) بشارات الإسلام في علامات المهدي لمصطفى الكاظمي ص (١٣٥).



ختم النبوة والشرعة والكتاب^(١).

وقد حاول أحد علماء الرافضة المعاصرين تخريج هذه الرواية بما يُبعدُ الشبهة عن نعت دين مهدي الإمامية المنتظر بوصف دينه بأنه دينٌ جديدٌ فجعل المراد بالأمر الجديد هو الحكومة الإسلامية الصالحة العادلة أو خالص الإسلام، والكتاب الجديد القرآن الكريم بشرحه وتفسيره بإملاء رسول الله وخط أمير المؤمنين^(٢).

ويعتبر هذا التخريج ضعيفاً جداً، ذلك بأنه يَنقُضُ بما جاء في الأثر المروي في كتبهم من أن زُرارة سأل أبا جعفر عن القائم من حيث سيرته هل يكون على سيرة محمد صلى الله عليه وآله؟ فأجابه بأنه لا يسير بسيرته^(٣).

وجاء في الكافي عن أحد أئمتهم أن القائم إذا قامَ وخرج فإنه يحكمُ بحكم داود وسليمان^(٤)، وقد ذَكَرَ هذا الأثر المجلسي في كتابه مرآة العقول وحسنه^(٥).

ومصادق هذا الخلاف في الدين ما جاء عن أبي عبد الله أنه قال لأحد أتباعه: "أتدري لم أُمِرتُم بالأخذِ بخلافٍ ما تقولُ العامة؟ فقلت لا ندري. فقال: إن عليّاً لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الأمة إلى غيره"^(٦)، وفي هذا صراحة واعتراف على أنهم يَرَوْنَ أنَّ المهدي سيأتي بدينٍ جديدٍ يخالفُ فيها الأمة، كما أنهم نسبوا في هذه الرواية زوراً عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه يخالف الأمة فيما يدين به.

فإذا كان القائم يخالف سنة المصطفى -صلى الله عليه وسلم- وهديه؛ وقد جعل الله -عزَّ وجلَّ- شرطَ محبته والصِّدْقِ فيها اتباعَ هديه فقال الله عزَّ وجلَّ: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [آل عمران: ٣١]،

(١) شرح الأخبار للمغربي (٤٧٦/٢).

(٢) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة للشيخ المنتظري (٥٢١/١).

(٣) الغيبة للنعماني، ص: (٢٣٦) وبحار الأنوار للمجلسي (٣٥٣/٥٢)، وهي مروية في غير هذين الكتابين.

(٤) الكافي للكليني (٣٩٧/١).

(٥) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول للمجلسي (٣٠٠/٤).

(٦) علل الشرائع للصدوق (٥٣١/٢)، وبحار الأنوار للمجلسي (٢٣٧/٢)، ووسائل الشيعة للحر العاملي (١١٦/٢٧).

وامتدح الذين يتبعونه من أهل الكتاب فقال الله تعالى في محكم كتابه: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، فأى شيء يُنتظر من هذا المهدي الذي يخالف سنة سيد المرسلين؟!

وإن احتجَّ الإمامية بعيسى -عليه السلام- حين يضع الجزية عند نزوله في آخر الزمان^(١) فعلى هذا جوابان:

الأول: أنَّ خبرَ وضع عيسى للجزية قد جاءنا الإخبارُ به من النبي وأقرَّه عليه، ورَضِيَهُ منه، ونحن نعلم أنَّ الإقرارَ يُعتبرُ من سنته، ومن هنا يعتبر وضع الجزية في آخر الزمان تشريعاً شرعه النبي ﷺ وأخبر أمته به.

الثاني: أنه ليس معنى وضع الجزية إبطاؤها، بل وضعه لها لعدم الحاجة إليها من جهة أنَّ أهل الكتاب يؤمنون به كما في قوله تعالى: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ١٥٨ وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ [النساء: ١٥٩]، وكلا الإجابتين لها وجه قوي. أما نعت دين المهدي عند الإمامية فلم يرد تأييده وإقراره من قبل النبي ومن هنا يبطل الدين المخالف حتى ولو كانت المخالفة في مسألة واحدة، وكتب الإمامية زاخرة بإيجاب البراءة من كل ما خالف دين الإسلام^(٢). بل مما يدل دلالة واضحة على تغيير مهدي الإمامية لدين الإسلام هو ادعاء الإمامية أن المهدي يهدم الكعبة وينقل الحجر الأسود إلى الكوفة ويكون هو مصلی المهدي ومصلی كل مؤمن^(٣)، مما يعني تغيير القبلة ونقل الحجر الأسود إلى القبلة الجديدة.

(١) لفظ الحديث: "والذي نفسي بيده، ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكما مقسطا، فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويفيض المال حتى لا يقبله أحد" والحديث أخرجه البخاري في صحيحه كتاب البيوع باب قتل الخنزير برقم (٢٢٢٢) (٨٣/٣).

(٢) المبسوط لمحمد باقر الطوسي (٢٨٨/٧)، وجواهر الكلام للجواهري (٦٣٠/٤١).

(٣) من لا يحضره الفقيه للصدوق، ص (٢٣١).

الخاتمة.

الحمد لله على ما أتمّ وأنعم، والصلاة والسلام على نبي خير الأمم وبعد: فإنه وبعد التطواف في ورقات هذا البحث ومسائله أودُّ أن أسجل للقارئ الكريم ما توصلت إليه من النتائج في هذا الموضوع وذلك من خلال سرد النقاط التالية: **أولاً:** عدمُ اطرادِ الإمام عند الإمامية، لا في صفة خُلُقته ولا في خُلُقه، ولا في نسبه، ولا حتى في دينه.

ثانياً: إذا حصل عدمُ الاطرادِ في تقرير فكرة وعقيدة، فمن الضروري القول بإمكانية التشكيك في شخصية الإمام المهدي عند الإمامية.

ثالثاً: ونتائج الفكرتين السابقتين دعوة عقلاء الإمامية إلى تمحيص أقوالهم في أهم العقائد، وتنقيح الفكرة من الخلل المعرفي المنهجي.

كما إنه وبعد هذا الاستعراض أوصي الباحثين في المجال العقدي بزيادة تحليل أفكار الفرق ومعتقداتهم والاعتماد في نقل الأقوال على ما صدر منهم من تقارير. والله أسأل في ختم هذه البحث أن أكون وفقت في عرض فكرة نعت المهدي من كتب الإمامية كما وردت في كتبهم، وأن ينفع بما كتبت ودونت. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

ثبت المراجع

١. الاحتجاج، الطبرسي، أحمد بن علي بن أبي طالب، تعليق وملاحظات: محمد باقر الخراسان. ط: ١، النجف، دار النعمان للطباعة والنشر، ١٣٨٦هـ.
٢. الأصول من الكافي، الكليني، لأبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الرازي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، ط: ٥، طهران، مطبعة حيدري، ن. دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣هـ.
٣. إعلام الوري بأعلام الهدى، الطبرسي، الفضل بن حسن، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط: ١، قم، مطبعة ستارة بقم. ن. مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٧هـ.
٤. بحار الأنوار، المجلسي، محمد باقر المجلسي، ط: ٢، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٥. تفسير الميزان، للطباطبائي، محمد حسين، د. ط، قم، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، د. ت.
٦. الحقائق الناضرة، البحراني، يوسف، ب. ط، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، د. ت.
٧. الخصال، القمي، ابن بابويه الملقب بالصدوق، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط. ١، قم، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ١٤٠٣هـ.
٨. دراسات في ولاية الفقيه، للمتظري، حسين بن علي، ط: ١، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ١٤٠٨هـ.
٩. رسائل الكركي. الكركي، علي بن الحسين، تحقيق: محمد الحسون، إعداد: محمود المرعشي، ط: ١، قم، ١٤٠٩هـ. مطبعة الخيام، مكتبة المرعشي النجفي ١٤٠٩هـ.
١٠. شرح أصول الكافي، المازندراني، محمد بن صالح، تحقيق: الميرزا أبو الحسن المشعراي ضبط وتصحيح: علي عاشور، ط: ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ.



١١. شرح الأخبار، المغربي، أبو حنيفة النعمان بن محمد التميمي، تحقيق: محمد الحسيني الجلاي، ط: ٢، قم، مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٤هـ.
١٢. علل الشرائع، القمي، محمد بن علي بن بابويه الملقب بالشيخ الصدوق، تقديم: محمد صادق بحر العلوم، ط: ١، النجف، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها ١٣٨٥هـ.
١٣. الغيبة، النعماني، محمد بن إبراهيم الملقب بابن أبي زينب، تحقيق: فارس كريم، ط: ١، قم، أنوار الهدى، ١٤٢٢هـ.
١٤. الغيبة، الطوسي، محمد بن الحسن، تحقيق: عباد الله الطهراني وعلي أحمد ناصح، ط: ١، قم، مطبعة بهمن، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١١هـ.
١٥. كمال الدين وتام النعمة، القمي، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه الملقب بالشيخ الصدوق، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط: ١، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٠٥هـ.
١٦. مختصر بصائر الدرجات. الحلبي، حسن بن سليمان، ط: ١، قم، منشورات المطبعة الحيدرية، ١٣٧٠هـ.
١٧. مشكاة الأنوار، الطبرسي، أبو الفضل علي بن الحسن، تحقيق: علي هوشمند، ط: ١، دار الحديث، ١٤١٨هـ.
١٨. معجم أحاديث الإمام المهدي. العاملي، علي الكوراني، ط: ١، قم، مطبعة بهمن، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١١هـ.
١٩. منهاج الكرامة في معرفة الأئمة، للحلي، الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر، تحقيق: عبد الرحيم مبارك، ط: ١، قم، مطبعة الهادي، منشورات تاسوعاء ١٣٧٩هـ.
٢٠. هداية العباد، الكبايكي، محمد رضا الموسوي، ط: ١، قم، دار القرآن الكريم، د.ت.
٢١. الهداية الكبرى الخصبي، الحسين بن حمدان، ط: ٤، بيروت، مؤسسة البلاغ للطباعة



والنشر والتوزيع، ١٤١١هـ.

٢٢. وسائل الشيعة العاملي، محمد بن الحسن، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط: ٢، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٤هـ.

الآثار المترتبة على الفضالة دراسة فقهية مقارنة بنظام المعاملات المدنية السعودي

إعداد:

د. عبد الحميد بن عبد الله المجلي

الأستاذ المشارك في قسم الفقه المقارن في المعهد العالي للقضاء

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

حاصل على الماجستير من قسم الفقه المقارن من المعهد العالي للقضاء في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وعنوان الأطروحة: (الكليات الفقهية في المعاملات المالية عند الإمام الشافعي: جمعا ودراسة).

حاصل على الدكتوراه من قسم الفقه المقارن من المعهد العالي للقضاء في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وعنوان الأطروحة: (تحصين المآخذ في الخلاف؛ لأبي حامد الغزالي: دراسة وتحقيقا).

حاصل على الماجستير في القانون الخاص، كليات الشرق العربي، وعنوان الأطروحة: (الحماية القانونية للدائنين في الشركات التجارية).

AAalMagali@imamu.edu.sa

الملخص

عنوان البحث:

الآثار المترتبة على الفضالة، دراسة فقهية مقارنة بنظام المعاملات المدنية السعودي.

يهدف البحث:

إلى إظهار مدى توافق المنظم السعودي مع الفقه الإسلامي والقواعد العامة في الشريعة من خلال دراسة وتحليل نصوص النظام المتعلقة بموضوع الدراسة، ويعتمد البحث المنهج الوصفي.

أهم نتائج البحث:

أن عنصر الفرق بين الفضالة والفضولي الذي اشتهر في الفقه الإسلامي هو عنصر الاستعجال لتلافي ضرر أكبر في حق المنتفع، والفضالة كمصطلح غير مستعملة في أغلب مصادر الفقه، ولكن مسائلها مبثوثة فيها، وجاء النظام متفقاً مع المالكية في موضوع البحث. ودرس البحث آثار الفضالة في حق الفضولي ومنها: بذل العناية اللازمة، وآثارها في حق المنتفع كتنفيذ التعهدات ورد النفقات الضرورية والنافعة، وآثار مشتركة بين الطرفين كحلول الورثة والتقادم المانع من سماع الدعوى. أوصى البحث بضرورة تكثيف الدراسات الفقهية على هذا النظام باعتبارها المصدر الأول للقضاء في التطبيق على المنازعات المدنية، وكونه مليئاً بالمسائل والدقائق التي تحتاج إلى تأصيل.

الكلمات الدلالية:

الآثار، الالتزامات، الفضالة، الفضولي.

Abstract

Research Title:

Negotiorum gestio consequences: A jurisprudential study compared to Saudi Civil Transactions Law.

This research demonstrates the alignment of the Saudi regulator with the Islamic jurisprudence and Sharia general rules, through examining the laws' texts related to the topic of study. Adopting the descriptive approach, this research has important results including the element of difference between the Negotiorum gestio and inquisitive. It is well-known in Islamic jurisprudence that this element is the urgency to avoid greater harm to the beneficiary. Negotiorum gestio, as a term, is not used in Islamic jurisprudence, yet it has been addressed by jurists. Saudi Civil Transactions Law (SCTL) is in alignment with "Maliki Jurisprudence School" in matters of Negotiorum gestio. The research examined: the consequences of Negotiorum gestio on the inquisitive including exercising due diligence, the consequences on the beneficiary including implementing pledges and the necessary reimbursing and beneficial expenses, and the common consequences between the two parties, such as resolving heirs' issues and the statute of limitations preventing hearing the claims. The research recommended the need to intensify jurisprudential studies on the SCTL being the primary source of adjudication applicable to civil disputes, given its fullness with issues and subtleties that need to be rooted.

Keywords:

Consequences, Obligations, Negotiorum Gestio, Inquisitive.



بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، أما بعد: فهذا بحث علمي يتناول بالدراسة والمقارنة والتحليل إحدى المسائل المهمة التي لها بحث مجمل في الفقه الإسلامي ومفصل في القانون المدني، ألا وهي مسألة الفضالة. ويتناول هذا البحث الأثر المترتب على قيام الفضالة وتحقيقها، سواء كان الأثر من جهة الفضولي، أو المنتفع، أو من جهتهما معاً.

وقد عُرضَ نظام المعاملات المدنية للفضالة في عدة مواد مهمة تستحق النقاش والتحليل المقارن بين ما ورد في هذا النظام وبين ما تقرر عند الفقهاء في المسألة محل البحث، وقد أدرج المنظم قضية الفضالة كفرع تحت الفصل الرابع وهو (الإثراء بلا سبب)، وهذا الأخير يُعدُّ قاعدة عامة تندرج تحتها أكثر من صورة، وهي أحد مصادر الالتزام التي نصَّ عليها نظام المعاملات المدنية، وهي والفضالة من القواعد التي لا يمكن أن يتجاوزها من كتب في نظرية الالتزام، أو أن يغفلهما نظام من الأنظمة المدنية المقارنة.

وقد حرصت أن يكون هذا البحث بحثاً فقهياً مقارناً بنظام المعاملات المدنية السعودي؛ لأن فكرة البحث نشأت منه، وهذا النظام يعد أهم نظام موضوعي في المملكة ينظم أحكام المسائل المدنية، ويتولى القضاء تطبيقه على القضايا المدنية المعروضة عليه؛ لذا فإن هذا التكامل سيكون ميزة ينفرد بها هذا البحث عن غيره.

وغني عن البيان أن أغلب القوانين المدنية في البلاد الإسلامية - حسب استقرار الباحث منذ مدة من الزمن - تستقي أحكامها المدنية من الفقه الإسلامي قواعداً وفروعاً، ولا تقتصر في ذلك على مذهبٍ فقهيٍّ معين، فإذا كانت قوانين تلك البلاد الإسلامية بهذه المثابة، فكيف بنظام يصدر من المملكة العربية السعودية التي نصَّ نظامها الأساسي للحكم على ما يلي: "المملكة العربية السعودية، دولة عربية إسلامية، ذات سيادة تامة، دينها الإسلام، ودستورها كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم..."^(١)، وعلاوة على

(١) المادة الأولى من النظام الأساسي للحكم الصادر بموجب المرسوم الملكي رقم (٩٠/أ)، وتاريخ ٢٧/٨/١٤١٢هـ.

هذه الميزة؛ فإن نظام المعاملات المدنية السعودي يُعد آخر نظام ينظم أحكام التعاملات المدنية في البلاد العربية والإسلامية، فيكون قد راعى جميع ما صدر قبله من أنظمة، وأخذ أحسنها وترك ما ليس كذلك.

وحيث إن سائر الأنظمة المقارنة تجعل من البحوث والشروحات الفقهية على هذه الأنظمة والقوانين مادةً صالحةً للرجوع إليها إذا تطلب الأمر تعديل بعض نصوص النظام إما بالإضافة أو الحذف، وهذه فرصة علمية لكل باحث للإقبال على دراسة هذا النظام ومقارنته مع أحكام الفقه الإسلامي وقواعده؛ للإسهام المعرفي والعلمي في هذا المجال، لا سيما وأن هذا النظام يُعد من الأنظمة الموضوعية التي سيتولى القضاء تطبيق نصوصها على الوقائع المعروضة عليه، خلافاً لما كان عليه الحال في السابق من فتح المجال للقاضي في التخيُّر بين أقوال الفقهاء لاستخلاص الحكم المناسب تطبيقه على الواقعة المعروضة عليه. كما راعيت في هذا البحث القواعد الشكلية والموضوعية في البحث العلمي، عدا ما يتعلق بتراجم الأعلام، فإنني لم أترجم لأي علمٍ يمر، مراعاة لطبيعة هذا النوع من البحوث في محدودية الكم، وحرصاً على استغلال الصفحات في ما يتعلق تعلقاً مباشراً بموضوع البحث، مع ما يضاف إلى ذلك من شهرة هؤلاء الأعلام الذين يرد ذكرهم في هذا البحث، إذ لا يخفى مثلهم على متخصص ومنتسب لهذا العلم.

ورغبةً من الباحث في المشاركة العلمية في ميدان الفقه الإسلامي والأنظمة الموضوعية التي صدرت مؤخراً والتي لا تتعارض معه؛ فقد وقع الاختيار على دراسة هذا الموضوع والبحث فيه، وأسأل الله أن يوفقني فيه للصواب، وأن ينفع به، إنه سميع مجيب.

موضوع البحث:

(الآثار المتعلقة بالفضالة دراسة فقهية مقارنة بنظام المعاملات المدنية السعودي).

مشكلة البحث:

تكمن المشكلة في أن الفضالة تنطوي على تصرف عاجل يقوم به الفضولي لصالح الغير دون إذن منه، وقد رتب النظام على هذا التصرف آثاراً في حق طرفي الفضالة، ومنها أنه حفظ حق المتصرف (الفضولي) مع أن تصرفه لم يكن بإذن من الغير، فهل هذه الآثار تجب



سنداً لها في الفقه الإسلامي أو في قواعد الشريعة العامة؟

حدود البحث:

الحد الموضوعي لهذا البحث: دراسة موضوع البحث في نطاق الفقه الإسلامي بمذاهبه الأربعة ونظام المعاملات المدنية السعودي، وهذا الحد هو الالتزام الثابت في جميع البحث، وقد يضيف الباحث بعض المقارنات من بعض القوانين المدنية الأخرى في بعض الأحيان؛ لغرض إظهار مزية نظام المعاملات المدنية السعودي عن غيره في صلته بالفقه الإسلامي في بعض النقاط التي تستدعي إبراز هذه الميزة.

أهداف الموضوع:

١. إظهار قيمة الفقه الإسلامي، ومدى استيعابه لكافة التعاملات المدنية بين الأفراد، وأسبقته على سائر القوانين، وأن التقنين في حقيقته إنما هو إفراغ للمحتوى الزاخر الموجود في مدونات الفقه الإسلامي، وذلك باختيار الأصلح من الأحكام التي تناولتها المذاهب الفقهية سواء كان على مستوى النظريات الفقهية أو على مستوى المسائل الجزئية الفرعية، وتقنينها في نظام واحد. والموضوع محل الدراسة خير شاهد على هذا الهدف، لا سيما مع قيمة الموضوع محل الدراسة؛ لأنه من الأمور التي يكثر وقوعها بين المتعاملين في تعاملاتهم، ولتنوع الآثار بين طرفي العلاقة في هذا التصرف، ووجود مسائل متشابهة في الألفاظ دون المعاني بين النظام والفقه في بعض المسائل المتعلقة بهذا الموضوع، الأمر الذي حفز الباحث إلى الولوج والكتابة في هذا الموضوع لتحقيق هذا الهدف.

٢. الاطلاع والكشف عن المنهج الذي سلكه نظام المعاملات المدنية في تقرير أحكام الموضوع محل الدراسة، ومدى تأثيره بالمذاهب الفقهية الأربعة، أو اكتفائه بما قرره القواعد الكلية العامة في الشريعة دون الأخذ بتوجهات الفقهاء في المسائل الفرعية، ويأخذ البحث في اعتبار أسباب اختياره كون الأنظمة أو القوانين المدنية في البلاد العربية والإسلامية - بل وبعض البلاد الأجنبية كالقانون المدني الفرنسي - من أكثر الأنظمة والقوانين تأثيراً بالفقه الإسلامي وقواعده، والدراسات والأبحاث الفقهية طافحة

بمثل هذا التقرير.

إن نظام المعاملات المدنية يعدُّ في جميع القوانين النظام العام الذي يطبق على القضايا المدنية وعلى غيرها من القضايا الأخرى إذا لم يوجد في النظام الخاص بها نصُّ يُطبق على الواقعة ذات الصلة؛ كالقضايا التجارية والعمالية ونحوها، فهو أوسع الأنظمة وأعمقها وأكثرها حاجة في التعاملات.

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة فقهية أو قانونية درست هذا الموضوع دراسة فقهية مقارنة بنظام المعاملات المدنية السعودي غير هذه الدراسة، ويرجع ذلك إلى كون نظام المعاملات المدنية السعودي قد صدر مؤخراً، فلم تكن الفرصة مواتية للباحثين في الكتابة عن هذا الموضوع.

منهج البحث:

يقوم البحث على المنهج الوصفي القائم على الوصف والتفسير والتحليل لموضوع البحث والمقارنة فيه بين نظام المعاملات المدنية والفقه الإسلامي.

إجراءات البحث:

دراسة المسائل الواردة في البحث دراسة فقهية في المذاهب الأربعة ومقارنتها بنظام المعاملات المدنية السعودي، وذلك بعرض رأي كل مذهب لوحده وعدم جمعه مع المذهب الآخر؛ لوجود قيود دقيقة تختلف بين كل مذهب وآخر، فلا يتحقق الاتفاق التام. التحليل والترجيح بعد دراسة المسألة بالمقارنة بين الفقه والنظام، وإظهار توجه المنظم السعودي لأيٍّ من المذاهب الفقهية الأربعة.

الاستدلال النقلي والعقلي للمسائل الفقهية محل الدراسة.

إثبات الآيات بالرسم العثماني والإحالة إلى مواطنها في المصحف الشريف في الصلب بين معكوفتين بذكر اسم السورة ورقم الآية.

تخريج الأحاديث من مصادرها المعتمدة، وإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما، فأكتفي به دون تخريجه من بقية كتب الحديث الأخرى، وإلا فكتب السنن الأربعة، فإن



لم يوجد فكتب المسانيد أو المعاجم، ويكون التخريج بذكر اسم الكتاب ثم رقم الحديث والكتاب والباب ثم رقم الصفحة والجزء إن كان مجزئاً، وأكتفي في الحكم على الحديث برأي أحد العلماء المتقدمين قدر الإمكان.

عدم الترجمة لأي علم يمر في الصلب؛ قصداً لتوفير صفحات البحث في نطاق الموضوع. العناية بقواعد اللغة العربية، والإملاء، وعلامات الترقيم، وتمييز المنقول النصي بعلامتي تنصيص صغيرة " "، وترك العلامتين في حال النقل غير النصي، والإشارة إليه في الهامش بـ (ينظر) قبل ذكر المصدر.

خطة البحث:

المقدمة.

المبحث التمهيدي: مفهوم الفضالة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بالفضالة.

المطلب الثاني: أركان الفضالة.

المبحث الأول: تصرف الفضولي في نظام المعاملات المدنية والفقهاء الإسلامي.

المبحث الثاني: الآثار المتعلقة بالفضولي.

المبحث الثالث: الآثار المتعلقة بالمنتفع.

المبحث الرابع: الآثار المتعلقة بطرفي الفضالة

الخاتمة.

فهرس المصادر.

فهرس المحتويات.

المبحث التمهيدي: مفهوم الفضالة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بالفضالة.

أولاً: الفضالة في اللغة:

مأخوذة من الفضل، ومادة هذه الكلمة تدل على الزيادة^(١). ومن اشتقاقات هذه الكلمة مما له صلة بالفضالة: الفضولي بالضم: وهو المشتغل بما لا يعنيه^(٢).

قال الراغب: "الفضول: جمع الفضل، وقد استعمل الجمع استعمال المفرد فيما لا خير فيه، ولهذا نسب إليه على لفظه، فقيل: فضولي، لمن يشتغل بما لا يعنيه؛ لأنه جعل علماً على نوع من الكلام فنزل منزلة المفرد، والفضولي في عرف الفقهاء: من ليس بمالك ولا وكيل ولا ولي"^(٣).

ولم يتعرض اللغويون لتعريف الفضالة (بفتح الفاء والضاد)، وإنما أشار بعضهم إلى تعريف الفضالة (بضم الفاء وفتح الضاد)، فقالوا: الفضالة: "ما فضُلَ من شيء"^(٤). أي: ما زاد عن حده أو مقداره، وهذا المعنى يُمكن أن يتفق مع إحدى صور الفضالة، وهو تجاوز الوكيل لحدود وكالته التي حددها له موكله، فإن ما زاد عليه يُعدّ تصرفاً فضولياً، ويخضع لأحكام تصرفات الفضولي^(٥).

إلا أنه يمكن القول بأنه وإن لم يتعرض اللغويون لتعريف الفضالة (بفتح الفاء والضاد) بالنص؛ فإنه يمكن استخلاص معناها من خلال مادة الكلمة (فضل) التي تدل على مطلق الزيادة، ومن خلال معنى الفضولي الذي ذكره اللغويون أيضاً، بأن يُقال: الفضولي

(١) ينظر: المحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده، مادة (فضل) (٢٠٦/٨)، تاج العروس، للزبيدي، مادة (فضل)، (١٧١/٣٠).

(٢) ينظر: القاموس المحيط، للفيروز آبادي، مادة (فضل)، (١٠٤٣).

(٣) نقله عن الراغب: الزبيدي في تاج العروس، (١٧٨/٣٠)، ولم أقف على هذا النقل في كتاب الراغب: (المفردات في غريب القرآن).

(٤) ينظر: الصحاح، للجوهري، (١٧٩١/٥)، المحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده، (٢٠٧/٨).

(٥) ينظر: الوسيط في شرح القانون المدني، للسنهوري، (١٢٣٢/١).

هو المشتغل بما لا يعنيه، والفضالة: الاشتغال بما لا يعني الإنسان، فالفضالة وصفٌ للفعل، والفضولي وصفٌ للشخص المتلبس به. ويشترك الفعل وفاعله في المعنى العام لأصل الكلمة (فضل) المشتق منها، فإن اشتغال الإنسان بما لا يعنيه، أو مباشرة تصرف لم يؤذن له به؛ هو في حقيقته زيادة وتجاوزٌ لحدود الإنسان المعروفة طبعًا وشرعًا ونظامًا. والله أعلم.

ثانيًا: التعريف الاصطلاحي:

عرّف نظام المعاملات المدنية الفضالة بأنها: "أن يتولى شخصٌ عن قصدٍ القيام بشأنٍ عاجلٍ لحساب شخصٍ آخر، دون أن يكون ملزمًا بذلك"^(١).

وهذا التعريف يتفق بالنص مع القانون المدني المصري^(٢)، ويتفق أيضا مع القانون المدني الكويتي، ولكن باستثناء كلمة (بشأن) فقد استبدل بها كلمة (بأمر)، والباقي كما هو بنصه^(٣).

وأما القانون المدني الأردني فنصَّ على الآتي: "الفضالة: من قام بفعل نافع للغير دون أمره، ولكن أذنت به المحكمة، أو أوجبت الضرورة، أو قضى به عرف؛ فإنه يُعتبر نائبًا عنه وتسري عليه الأحكام التالية"^(٤).

وقد جاء قانون المعاملات المدنية الإماراتي متفقًا مع طريقة القانون المدني الأردني في تناول مفهوم الفضالة؛ إلا أنه استبدل بكلمة (المحكمة) كلمة (القاضي)، ونكّر (الضرورة) بدل تعريفها^(٥)، وكل هذا لا يؤثر في الجوهر والمعنى كما لا يخفى.

وأما تعريف الفضالة في الفقه الإسلامي؛ فالذي ظهر لي بعد البحث والتتبع: أن هذا المصطلح غير معروف ولا مستعمل عند الفقهاء سواء بمعناه الذي ذكره القانونيون أو بمعنى مغاير، وإنما يعرف الفقهاء الفضولي، ومعناه عندهم: "من يتصرف لغيره بغير ولاية ولا

(١) المادة (١٥٠) من نظام المعاملات المدنية السعودي. <https://laws.boe.gov.sa>

(٢) المادة (١٨٨) من القانون المدني المصري. <https://elpai.idsc.gov.eg>

(٣) المادة (٢٦٩) من القانون المدني الكويتي. <https://e.gov.kw/LawsAndRegulations.aspx>

(٤) المادة (٣٠١) من القانون المدني الأردني. <https://www.lob.gov.jo>

(٥) المادة (٣٢٥) من قانون المعاملات المدنية الإماراتي. <https://elaws.moj.gov.ae>

وكالة، أو لنفسه وليس أهلاً له"^(١)، إلا أنني وجدتُ أن السمرقندي الحنفي ساق صورتين وترجم لهما بعبارة: "من صورة الفضالة"، ومن هذه الصور التي ذكرها ما نقله عن أبي يوسف "في رجل اشترى أسيرين من دار الحرب بألف درهم، أحدهما عبد والآخر حر، بأمر الحر، وأخرجهما إلى دار الإسلام، قَالَ: أقسم بالألف على قيمة العبد وعلى قيمة الحر لو كان عبداً، فما أصاب قيمة العبد أحكم له به، وما أصاب قيمة الحر رجع به على الحر"^(٢)، وفي هذه الصورة شبه جزئي بالفضالة عند القانونيين، وهو مطلق التصرف لصالح الغير من غير إذنه.

وبهذا يتبين أن منهج الفقهاء - حسب استقراء الباحث - تعريف المتلبس بفعل الفضول وليس تعريف الفعل نفسه؛ كما يذهب إلى ذلك القانونيون وهو المنهج الذي انتهجه نظام المعاملات المدنية أسوة بسائر القوانين المدنية الأخرى.

ومن الأمور المشتركة بين تعريف نظام المعاملات المدنية والفقهاء: أن الفعل الذي يقوم به الفضولي موصوف بأنه لم ينطو على إذنٍ ولا أمرٍ سابق ممن أريد التصرف لمصلحته. وهذا القدر المشترك هو الذي اكتفى به أغلب الفقهاء ولم ينصوا على ضوابط محددة لتحقيق وصف الفضولي كما فعله نظام المعاملات المدنية الذي ساير فيه أغلب القوانين المدنية، وهذه القيود - التي سترد لاحقاً - من شأنها أن تجعل النطاق الذي تكلم عنه الفقهاء في ما يتعلق بالفضولي يختلف عن النطاق الذي تكلم عنه نظام المعاملات المدنية في الفضالة، وإن كانت بعض الصور قد يتحقق فيها وصف الفضولي في اللغة عند الفريقين، فالفقهاء وصفوا من يتصرف في ملك الغير بغير إذنه بأنه فضولي؛ سواء كان بالبيع أو

(١) البحر الرائق، لابن نجيم، (١٤٧/٣)، العناية شرح الهداية، للبابري، (٥١/٧)، الإتيان والإحكام في شرح تحفة الحكام، لمياره، (٨/٢)، البهجة في شرح التحفة، للتسولي، (١١١/٢)، حاشية الجمل على شرح المنهج، (٣٢/٣)، حاشية البجيرمي على شرح المنهج، (١٨٢/٢)، المغني، لابن قدامة، (٤٩١/٣)، الممتع في شرح المقنع، لابن المنجا، (٣٨٦/٢).

(٢) عيون المسائل، للسمرقندي، ١٣٣. وأرى أن عبارة (من صور الفضالة)، ليست من السمرقندي، وإنما من وضع المحقق أو غيره، والسبب في هذا: أن هذا المصطلح كما ذكرته في الصلب لم أقف على أحد من فقهاء الحنفية أو غيرهم ذكره كمصطلح بأي معنى، وإنما هو مصطلح عُرف في القانون فقط، فيستبعد ذكرها من السمرقندي، كما أن قبل هذه الترجمة بثمان تراجم ذكر المسألة المعروفة وهو (بيع الفضولي). والله أعلم.

الشراء أو النكاح أو التبرع أو غيرها من عقود المعاوضات أو التبرعات، وأما نظام المعاملات المدنية وغيره من القوانين المدنية فإنها لا ترى تحقق الفضالة إلا إذا تحقق بأركان ثلاثة، وهي محور بحثنا في المطلب التالي.

المطلب الثاني: أركان الفضالة.

سبق معنا أن نظام المعاملات المدنية عرّف الفضالة بأنها: "أن يتولى شخص عن قصدٍ القيام بشأنٍ عاجلٍ لحساب شخصٍ آخر، دون أن يكون ملزماً بذلك"^(١). ويتضح من هذا التعريف أن للفضالة أركاناً لا تتحقق إلا بها، وهي:

الأول: أن يقوم الفضولي بشأن عاجل لشخص آخر، ويُعبر بعض فقهاء القانون عن هذا الركن بأنه الركن المادي، والشأن الذي يقوم به الفضولي هنا: إما أن يكون تصرفاً قانونياً أو عملاً مادياً، فالتصرف القانوني مثل أن يكون الفضولي وكيلاً في الأصل عن المنتفع، ولكنه يجاوز حدود الوكالة، فهو فيما جاوز فيه هذه الحدود يعد فضولياً، أو يستمر في العمل باسم الأصيل بعد انتهاء الوكالة، فهو فضولي فيما قام به بعد انتهاء وكالته، أو يعمل الفضولي دون وكالة أصلاً؛ كأن يقبل هبة صدرت من الواهب إلى المنتفع، أو أن يؤجر عيناً شائعة بينه وبين المنتفع، أو أن يبيع محصولات زراعية لا لمنتفع مما يسرع إليه التلف، فكل هذه تعدّ تصرفات قانونية.

وأما العمل المادي؛ فكأن يقوم الفضولي بقطع التقادم في حق مهدد بالسقوط لا لمنتفع، أو أن يقيد رهناً لمصلحة المنتفع، أو أن يجدد قيد الرهن، أو أن يطفئ حريقاً اشتعلت في منزل لا لمنتفع، أو أن يجني محصولاً لا لمنتفع يخشى عليه إذا لم يجن من التلف، وما إلى ذلك من الأعمال المادية التي تكون من الشؤون العاجلة لا لمنتفع، وغني عن البيان أن هذه الأعمال المادية تثبت بجميع وسائل الإثبات^(٢).

ولا يكفي لتحقيق هذا الركن مجرد الفائدة أو النفع الذي يجلبه الفضولي لا لمنتفع جرّاء تصرفه، بل لا بد أن يكون التصرف ضرورياً لتبرير الفضالة، ومعنى الضروري هنا: أن يكون

(١) المادة (١٥٠) من نظام المعاملات المدنية السعودي.

(٢) ينظر: الوسيط في شرح القانون المدني، للسنيهوري، (١/١٢٣١-١٢٣٤).

العمل الذي قام به الفضولي من الشؤون التي ما كان المنتفع ليتوانى في القيام بها، فقام به الفضولي ناظرًا إلى مصلحة المنتفع؛ كبيع محصول يسرع إليه التلف لو تأخر في بيعه، ونحوه من الأمثلة التي سبق ذكرها، وأما مجرد النفع بدون ضرورة فلا تتحقق فيه الفضالة، فلا يجوز -مثلا- أن يتقدم الفضولي لشراء صفقة من أرض أو بناء لحساب المنتفع لمجرد أنها صفقة رابحة، أو يطلب الأخذ بالشفعة لحساب المنتفع لمجرد أن الأخذ بالشفعة يعود عليه بالنفع، أو أن يقيم بناء على أرض فضاء مملوكة لا لمنتفع لمجرد أن إقامة البناء تمكنه من استغلال الأرض استغلالاً مفيداً، أو أن يقسم مالا شائعاً لا لمنتفع لمجرد أن يجنبه مضار الشيوخ، ففي كل هذه الفروض يُعدُّ عمل الفضولي عملاً نافعاً، بل قد يكون مُحققاً للفائدة، ولكنه ليس من الشؤون العاجلة لا لمنتفع، فلا يجوز للفضولي أن يتدخل فيها، وإذا تدخل فلا يكون فضولياً، ولا يلزم المنتفع في شيء، بل قد يكون تدخله خطأ يستوجب مسؤوليته التقصيرية، ولكن إذا رأى المنتفع أن يحيز تدخل الفضولي، فإن الإجازة تجعل العمل ينفذ في حق المجيز وفقاً للقواعد العامة^(١).

الثاني: أن يقصد في قيامه بهذا الشأن العاجل مصلحة المنتفع، ويُعبر بعض فقهاء القانون عن هذا الركن بأنه الركن المعنوي، فلا تقوم الفضالة إلا إذا انصرفت نية الفضولي وهو يتولى شأنًا لغيره تحقيق مصلحة المنتفع، أما إذا انصرفت نية المتدخل إلى العمل بمصلحة نفسه؛ فإنه لا يكون فضولياً حتى لو عاد تدخله على الغير بالنفع، ولا يرجع في هذه بدعوى الفضالة، بل يرجع بدعوى الإثراء بلا سبب إذا توفرت شروطها^(٢)؛ مثال ذلك: أن يقوم المستأجر بإصلاحات ضرورية في العين المؤجرة حتى يستوفي منفعة العين لنفسه، فهو بالنسبة إلى المالك لا يعتبر فضولياً؛ لأنه يعمل لمصلحة نفسه^(٣)، ويرجع على المالك بدعوى الإثراء كما سبق.

وليس شرطاً في تحقق هذا الركن أن تتمحض نية الفضولي في العمل لمصلحة المنتفع، بل

(١) ينظر: الوسيط في شرح القانون المدني، للسنهوري، (١/١٢٣٥).

(٢) ينظر: المادة (١٤٤) من نظام المعاملات المدنية السعودي.

(٣) ينظر: الوسيط في شرح القانون المدني، للسنهوري، (١/١٢٣٨).



تتحقق الفضالة إذا كان الفضولي في أثناء توليه شأنًا لنفسه قد تولى شأن غيره أيضًا، وقد أكد على هذا نظام المعاملات المدنية حيث نصَّ على الآتي: "تتحقق الفضالة ولو كان الفضولي أثناء توليه شأنًا لنفسه قد تولى شأن غيره لما بين الشأنين من ارتباطٍ يمنع من القيام بأحدهما منفصلًا عن الآخر"^(١).

الثالث: ألا يكون الفضولي ملتزمًا بهذا الشأن العاجل أو موكلًا فيه، ويُعبر بعض فقهاء القانون عن هذا الركن بأنه الركن القانوني، وعلى هذا الأساس فلا يعد فضوليًا من يكون ملتزمًا بتولي شأن الغير بمقتضى عقد؛ كالوكيل، أو بمقتضى أمر من المحكمة كالحارس القضائي والوصي^(٢).

فإذا تحققت هذه الأركان الثلاثة؛ فإننا أمام واقعة يُعرفها النظام بأنها (فضالة)، وأن مرتكب الفعل يعد فضوليًا.

وأما في الفقه الإسلامي، فقد ذكرنا سابقًا أن الفضولي عند الفقهاء من يتصرف لغيره بغير ولاية ولا وكالة، أو لنفسه وليس أهلاً للتصرف، وأن تصرفات الفضولي قد ترد في عقود المعاوضات والتبرعات (وهو ما يُعبر عنه القانونيون بالتصرف القانوني) كالبيع والشراء والإجارة ونحوها من عقود المعاوضات، أو الهبة وقبولها أو الوصية ونحوها من عقود التبرعات، وهذا أغلب مجال الفضولي ونطاقه عند الفقهاء، فهذا النوع ركنه: عدم الولاية أو الوكالة في التصرف عن الغير.

وأما الأعمال الأخرى التي يقوم بها شخص غير مخول له بالإذن بمباشرة أمر عاجل لمصلحة شخص وهو ينوي الرجوع عليه، وهو ما يُعبر عنه القانونيون بالأعمال المادية؛ فمثل هذا لا يصف الفقهاء مرتكبه بأنه فضولي، وإن كان يشمل معنى الفضول في اللغة ويشمله معنى الفضولي في كلام الفقهاء الذي سبق ذكره، خصوصًا وأن سياق ورود مثل هذه الأفعال في كلام الفقهاء يوحي بأنها كانت من الأمور التي يتطلب الحال فعلها؛ لأغراض إنسانية أو أدبية، بمعنى أنه لو علم بها صاحب الشأن أو قدر عليها لفعلها؛ فمثل

(١) المادة (١٥١) من نظام المعاملات المدنية السعودي.

(٢) ينظر: الوسيط في شرح القانون المدني، للسنهوري، (١/١٢٤٢).

هذا ركنه أن ينوي الفاعل الرجوع فيما أنفقه، وأن يكون الفعل الذي فعله وأنفق عليه نافعا لا يعود بالضرر على المنفق عليه، وسيأتي معنا في المبحث الأول المتعلق بتصرفات الفضولي زيادة إيضاح لذلك إن شاء الله تعالى.

المبحث الأول: تصرف الفضولي في نظام المعاملات المدنية والفقہ الإسلامي^(١).

من القواعد المسلمة في الشريعة: حرمة مال المسلم، وعدم جواز التعرض له أو التصرف فيه بغير إذن منه أو ولاية، هذا هو الحكم التكليفي، ولكن إذا حصل مثل هذا التصرف في مال الغير لمصلحته، فما حكم هذا التصرف؟ هذا ما سنتعرض له في هذا المبحث لبيان حكم مثل هذا التصرف في نظام المعاملات المدنية وفي الفقہ الإسلامي.

أولاً: حكم تصرف الفضولي في نظام المعاملات المدنية.

يرى نظام المعاملات المدنية بأن الفضالة - بمفهومها القائم على تولي شخص عن قصد القيام بشأن عاجل لحساب شخص آخر، دون أن يكون ملزماً بذلك - تسري عليها أحكام الوكالة إذا أجاز المنتفع ما قام به الفضولي^(٢).

فإذا أجاز المنتفع تصرف الفضولي؛ فإن ما مضى يُعد صحيحاً من حين التصرف؛ لأن التوصيف لتصرف الفضولي بعد ثبوت إجازة المنتفع له أنه وكيل فيما تصرف فيه، وهذا المنطق يتفق مع القاعدة الفقهية التي تنص على أن "الإجازة اللاحقة كالوكالة السابقة"^(٣). وإذا لم يجز المنتفع التصرف؛ فإن تصرفه السابق لا يأخذ حكم الوكالة؛ لعدم إجازة المنتفع لتصرفه، ولكن إذا كان الفضولي قد بذل في قيامه بالعمل عناية الشخص المعتاد ولو لم تتحقق النتيجة المرجوة، وتحققت أركان الفضالة التي سبق ذكرها، فإن نظام المعاملات المدنية يرى أن الفضولي في هذه الحالة نائب عن المنتفع، وعليه أن ينفذ التعهدات التي

(١) هذا المبحث يُعدُّ أطول مباحث هذا البحث، وذلك لأنه هو الأساس لما بعده من المباحث، بالإضافة إلى أني لم أقف على من فصل هذا التفصيل بشكله الذي ستره في هذا البحث وخصوصاً في الجانب الفقهي وكذا في نظام المعاملات المدنية؛ لحدّث صدور هذا النظام، فإذا تبين هذا الأساس واتضح، كان ما بعده واضحاً وسهلاً؛ لكونه متفرعاً عنه.

(٢) المادة (١٥٢) من نظام المعاملات المدنية السعودي.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع، للكاساني، (١٧٧/٤)، البحر الرائق، لابن نجيم، (١٦٠/٦).

عقدها الفضولي لحسابه وأن يعوّضه عن التعهدات التي التزم بها وأن يرد له النفقات الضرورية والنافعة التي سوّغتها الظروف وأن يعوّضه عن الضرر الذي لحقه بسبب قيامه بالعمل^(١).

ونجد من خلال العرض السابق أن نظام المعاملات المدنية قد مزج في الأحكام بين رأي بعض الفقهاء القائلين في تصرفات الفضولي أنها موقوفة على الإجازة، ولم يأخذ برأيهم في حال عدم الإجازة، وإنما أخذ بحكم بعض الفقهاء في مسألة أخرى -هي الأقرب لوصف الفضالة- وهي التصرفات التي يبرمها الغير (الفضولي) لأجل شخص آخر تُحْتَمُّ مصلحته إبرامها فوراً كما سيأتي، فألزم المنتفع بدفع ما تحمله الفضولي في سبيل ذلك.

ثانياً: حكم تصرف الفضولي في الفقه الإسلامي.

لقد عرف الفقه الإسلامي الفضولي وتصرفاته، سواء كانت تلك التصرفات واقعة بالصورة النمطية المعروفة عند الفقهاء، أو بالصورة التي يذكرها القانونيون في الفضالة، فالصورة الأولى وهي التي يذكرها الفقهاء ويطلقون على التصرف الصادر من الغير فيها تصرفاً فضولياً على سبيل الحصر؛ هي التي يكون تصرف الفضولي فيها لغيره من غير ولاية ولا وكالة منه؛ كأن يبيع ملك الغير، أو يشتري له، أو يؤجر ملكه، أو يشارك به الغير، من غير أن يكون الدافع لذلك ضرورة تحتم على الفضولي إبرام هذا التصرف، فهذه هي الصورة الأولى التي يطلق الفقهاء على المتصرف فيها فضولياً.

وقد اختلف الفقهاء في تصرفات الفضولي في هذه الصورة على مذاهب، ولتحري الدقة في نقل الخلاف، فسأعرض رأي كل مذهب على حدة وفق الآتي:

مذهب الحنفية: ذهبوا إلى أن تصرف الفضولي منعقد ولكنه موقوفٌ على إجازة المالك، فإن أجازه نفذ، وتكون إجازته في الانتهاء كالإذن في الابتداء، وإلا كان التصرف باطلاً. ويطردون هذا الرأي في كل ما له مجيزٌ حال وقوعه من العقود والفسوخ والنكاح والطلاق، إلا أنهم قالوا في شراء الفضولي إنه لا يتوقف على الإجازة إلا إذا أضاف العقد لغيره لا إليه،

(١) المادة (١٥٧) من نظام المعاملات المدنية السعودي.

فأما إذا أضافه إليه، فإنه ينفذ على الفضولي ولا ينفذ على الغير حتى لو وجدت الإجازة^(١).

مذهب المالكية: يرون أن تصرف الفضولي ينعقد، ويبقى موقوفاً على إجازة ربه، فإن أجازته نفذ، وإلا فيلزم الفضولي فقط، وطردوا هذا الأصل في جميع العقود سواء كانت معاوضات أو تبرعات؛ كالهبة والوقف ونحوهما، هذا هو المعتمد في مذهب المالكية^(٢).

وذهب بعضهم إلى استثناء عقود التبرعات من الأصل الذي ذكرناه عنهم، وأنها لا تنفذ ولو بالإجازة، وأن الفرق بينهما: أن عقود المعاوضات تكون في نظير عوض يعود على المالك، بخلاف هبته ووقفه وصدقته وعتقه، فمتى صدر واحد من هذه الأربعة من فضولي كان باطلاً ولو أجازته المالك. والمذهب المعتمد عند المالكية ما ذكرناه من عدم التفريق^(٣).

ج- الشافعية: ذهب الشافعية إلى أن عقد الفضولي باطل ولو أجازته المالك، وهذا هو قول الشافعي في الجديد. وقوله القديم: أنه موقوف على إجازة المالك، فإن أجازته نفذ وإلا بطل.

وهذان القولان يطردان في كل عقد يقبل الاستنابة؛ كالبيع والإجازات والهبات والعتق والنكاح والطلاق وغيرها^(٤).

د- الحنابلة: نقل الحنابلة عن إمامهم روايتان فيمن باع أو اشترى لغيره بغير وكالة ولا ولاية، الأولى: أن البيع باطل، ويجب رده. وهذا هو المذهب عندهم. والرواية الثانية: أن البيع والشراء صحيحان، ويقف على إجازة المالك، فإن أجازته نفذ، ولزم البيع، وإن لم يجزه بطل^(٥). ويطرد الحنابلة هاتين الروايتين في كل من تصرف في ملك غيره بغير إذنه. قال ابن

(١) ينظر: المبسوط، للسرخسي، (٢٨٢/١٣)، بدائع الصنائع، للكاساني، (١٤٨/٥)، البحر الرائق، لابن نجيم، (١٦٠/٦).

(٢) ينظر: الذخيرة، للقرافي، (١٤/٨)، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، لخليل، (٣٢٥/٤)، مواهب الجليل، للحطاب، (٢٧٢/٤).

(٣) ينظر: الشرح الكبير، للدردير، (٩٨/٤)، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، للعدوي، (٢٧٣/٢).

(٤) ينظر: المجموع شرح المهذب، للنووي، (٢٦٠/٩)، روضة الطالبين، للنووي، (٣٥٥/٣)، فتح العزيز، للرافعي، (٣١/٤).

(٥) ينظر: المغني، لابن قدامة، (١٥٥/٤)، الممتع في شرح المقنع، لابن المنجا، (٣٨٧/٢)، المبدع في شرح المقنع، للبرهان ابن مفلح، (١٦/٤).

قدامة: "وهذا أصل لكل من تصرف في ملك غيره بغير إذنه، ووكيل يخالف موكله، هل يقع باطلاً أو يصح ويقف على إجازة المالك؟"^(١).

الأدلة:

أ- أدلة من قال من الفقهاء بأن تصرف الفضولي موقوف على إجازة المالك، فإن أجاز نفذ، وإلا بطل:

١. عمومات البيع من نحو قوله تبارك وتعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، وقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الجمعة: ١٠].

وجه الدلالة: أنه - سبحانه وتعالى - شرع البيع والشراء والتجارة وابتغاء الفضل من غير فصل بين ما إذا وجد من المالك بطريق الأصالة وبين ما إذا وجد من الوكيل في الابتداء، أو بين ما إذا وجدت الإجازة من المالك في الانتهاء، وبين وجود الرضا في التجارة عند العقد أو بعده، فيجب العمل بإطلاقها إلا ما خص بدليل^(٢).

٢. حديث عروة البارقي قال: أعطاه النبي - صلى الله عليه وسلم - ديناراً يشتري به أضحية أو شاة، فاشتري شاتين، فباع إحدهما بدينار، فأتاه بشاة ودينار، فدعا له بالبركة في بيعه، فكان لو اشترى تراباً لربح فيه^(٣).

وجه الدلالة: أن عروة لم يكن مأموراً ببيع الشاة، فلو لم ينعقد تصرفه لما باع، ولما دعا له رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالخير والبركة على ما فعل، ولأنكر عليه؛ لأن الباطل

(١) ينظر: المغني، لابن قدامة، (١٠١/٥).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع، للكاساني، (١٤٨/٥-١٤٩).

(٣) أخرجه أبو داود في سننه (٣٣٨٤)، كتاب البيوع، باب في المضارب يخالف، (٢٥٦/٣)، والدارقطني في سننه (٢٨٢٤)، كتاب البيوع، (٣٩٢/٣). وروي أيضاً من حديث حكيم بن حزام. ونقل الزيلعي في (نصب الراية، ٩١/٤) عن الخطابي قوله عن كلا الحديثين: "الخبرين معا غير متصلين؛ لأن في أحدهما - وهو خبر حكيم بن حزام - رجلاً مجهولاً لا يدري من هو، وفي خبر عروة أن الحي حدثوه، وما كان هذا سبيله من الرواية، لم تقم به الحجة". انتهى. ولكن الإمام أحمد - رحمه الله - أخذ به؛ مما يدل على ظهور الحجة فيه عنده، ينظر: المغني، لابن قدامة، (١٥٥/٤).

ينكر، فلما لم يحصل ذلك دلّ على صحة التصرف ونفاذه متى ما أجازاه صاحب الشأن، ولأن تصرف العاقل محمول على الوجه الأحسن ما أمكن، وقد أمكن حمله على الأحسن ههنا، وقد قصد البر به والإحسان إليه بالإعانة على ما هو خير للمالك في زعمه لعلمه بحاجته إلى ذلك^(١).

أدلة القائلين ببطالان التصرف ولو أجازاه المالك:

١. حديث حكيم بن حزام أنه قال: يا رسول الله: "يأتيني الرجل فيريد مني البيع ليس عندي أفأبتاعه له من السوق؟" فقال له النبي -صلى الله عليه وسلم-: "لا تبع ما ليس عندك"^(٢).

ووجه الدلالة: أن معنى الحديث: لا تبع ما لا تملك؛ لأنه ذكره جواباً له حين سأله أنه يبيع الشيء، ثم يمضي فيشتريه ويسلمه^(٣).

٢. أنه باع ما لا يقدر على تسليمه، فأشبهه الطير في الهواء^(٤).

والذي يظهر -والله أعلم- ما ذهب إليه الحنفية والمالكية، وهو أن عقود الفضولي كلها تنعقد، ويبقى نفاذها معلّقاً على إجازة من له الإجازة أيّاً كان نوع العقد وطبيعته؛ لصراحة حديث عروة البارقي في محل النزاع، ولأن إجازة التصرف ممن يملكه كافٍ ومحقق لشرط العقد وهو وقوع العقد من مالك أو مأذونٍ له فيه؛ فانتفى المحذور، ولأن عقود التمليك تفتقر إلى إجازة، فجاز أن يوقف كالوصية؛ ولأن عقود الأعيان لو وقعت من المالك لجاز،

(١) ينظر: بدائع الصنائع، للكاساني، (١٤٩/٥)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، للقاضي عبد الوهاب (٥٦١/٢).

(٢) أخرجه أبو داود (٣٥٠٣)، كتاب البيوع، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، (٢٨٣/٣)، والترمذي (١٢٣٢)، كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، (٥٢٥/٢)، والنسائي في سننه الصغرى (٤٦١٣)، كتاب البيوع، باب يبيع ما ليس عند البائع، (٢٨٩/٧)، وابن ماجه (٢١٨٧)، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع ما ليس عندك، وعن ربح ما لم يضمن، (٧٣٧/٢). وحسنه الترمذي. وقال ابن حجر: "وزعم عبد الحق: أن عبد الله بن عصمة ضعيف جداً، ولم يتعقبه ابن القطان، بل نقل عن ابن حزم أنه قال: هو مجهول وهو جرح مردود، فقد روى عنه ثلاثة واحتج به النسائي". التلخيص الحبير، لابن حجر، ١٧٢٨/٤، نصب الرأية، للزيلعي، (٤٥/٤).

(٣) ينظر: المغني، لابن قدامة، (١٥٥/٤).

(٤) المرجع السابق.

فجاز أن يقع موقوفاً على إذنه^(١).

وأما الحديث الذي استدلووا به؛ فهو محمولٌ على موضوعه ولا إشكال فيه، ولكن علتة منتفية بالإجازة، فانتفى المنع حينئذٍ. والله أعلم.

وأما الصورة الثانية وهي المعروفة عند القانونيين بالفضالة، والتي يقوم الفضولي فيها بعمل يوصف بكونه عاجلاً لا يحتمل التأخير ولا يكون ملزماً بهذا الفعل، وليس له فيه ولاية ولا وكالة من المتصرف لمصلحته. فهو أمر عاجل وضروري، ويتضمن نفعاً لمن صدر الفعل لمصلحته، فهذا - كما سبق أن ذكرنا - وإن كان فيه معنى الفضولي في اللغة وكلام الفقهاء إلا أن الفقهاء لا يطلقون على مرتكب هذا التصرف بهذا الوصف فضولياً، كما أن الاستعجال في التصرف مما تنفرد به هذه الصورة دون الصورة الأخرى التي سبق ذكرها. وقد تكلم الفقهاء في مسائل عدة عن بعض التصرفات التي يقوم بها شخص لصالح الغير، ويجمع هذه المسائل: أن يقوم شخص بتصرف لا يكون ملزماً بالقيام به ابتداءً لا برابطة عقدية، ولا بوكالة أو ولاية، ويكون التصرف لصالح الغير، وفي بعض الصور يكون التصرف لوجود ضرورة تستدعي القيام بهذا الفعل، وكل هذه العناصر التي تتميز بها هذه المسائل التي سندكرها؛ تتفق مع مفهوم الفضالة الوارد في نظام المعاملات المدنية وغيرها من القوانين المدنية الأخرى في الجملة، وسنعرض لهذه الصورة عند كل مذهب فقهي، وذلك باستدعاء المسائل التي تتفق مع مفهوم الفضالة أو الضوابط التي تجمعها، وذلك وفق الآتي:

أ- الحنفية: الأصل عند الحنفية أن من أنفق على مال الغير بغير إذنه فإنه يكون متبرعاً، ولذا فليس له الرجوع بما أنفق^(٢)، إلا أن هناك مسائل مستثناة من هذا الأصل، ويمكن أن نجمع هذه الصور المستثناة تحت ضابط واحد وهو: إذا كان التصرف الذي ارتكبه الفضولي مما اقتضته الضرورة؛ كأن لا يمكن الوصول إلى حقه إلا بهذا التصرف، أو أن يكون قد أشهد حين التصرف على عزمه على الرجوع على الغير بما دفعه لصالحه، أو كان ذلك بإذن من القاضي، ففي كل هذا الأحوال يرجع بما دفع، ولا يرجع في ما عده.

(١) الإشراف على نكت مسائل الخلاف، للقاضي عبد الوهاب، (٥٦١/٢).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع، للكاساني، (٢٦٤/٦)، الهداية شرح بداية المبتدي، للمرغيناني، (٩١/٣).

وهذا الضابط الذي ذكرته هو بناء على تتبع أغلب المسائل والصور التي ذكرها الحنفية والتي تعد أقرب شبهها بالفضالة، وسأسوق هنا للاستشهاد لا للحصر بعض الصور التي ذكرها فقهاء الحنفية للاستشهاد على صحة النتيجة التي انتهى إليها البحث في الضابط المذكور:

١. إذا اشترى الأب لابنه الصغير شيئاً، ونقد الثمن من مال نفسه، وأشهد على نفسه أنه إنما نقد عنه ليرجع في ماله؛ فإنه يرجع، وإن لم يُشهد لم يرجع^(١).
وفي هذا يقول ابن مازة الحنفي: "لو اشترى لابنه داراً، وأشهد عند عقده البيع أنه يرجع عليه بالثمن؛ كان له أن يرجع به عليه، وكذلك كل شيء يشتريه مما لا يجبر الأب عليه، وكذلك كل دين كان على الابن، فضمنه الأب يريد أنه إذا أشهد أنه يرجع عليه إذا أداه"^(٢).
٢. إذا أنفق المودع على أبوي المودع بغير إذنه، وكان في مكان لا يمكن استطلاع رأي القاضي لم يضمن استحساناً^(٣).
٣. يجوز للولد والوالد الشراء من مال المريض ما يحتاج إليه بغير إذنه^(٤).
٤. إذا أنفق الملتقط كان متبرعاً إلا أن يأذن له القاضي بشرط الرجوع أو يصدقه اللقيط إذا بلغ^(٥).
٥. إذا أصلح المستأجر شيئاً من ذلك لم يحتسب له بما أنفق؛ لأنه أصلح ملك غيره بغير أمره ولا ولاية عليه، فكان متبرعاً^(٦).
٦. قال ابن نجيم: "حكم نفقة الأب كحكم نفقة اللقطة؛ لأنه لقطة حقيقة، فلو أنفق عليه الآخذ بلا أمر القاضي كان متبرعاً، وبإذنه كان له الرجوع بشرط أن يقول على

(١) ينظر: المحيط البرهاني، لابن مازة، (٣٧/٧).

(٢) المحيط البرهاني، لابن مازة، (٣٧/٧).

(٣) ينظر: رد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين، (٢٠٠/٦).

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر، لابن نجيم، (٢٤٣).

(٥) ينظر: البحر الرائق، لابن نجيم، (١٦٧/٥).

(٦) ينظر: بدائع الصنائع، (٢٠٩/٤).

أن يرجع على الأصح، وله أن يحبسه للنفقة الدين، فإن طالت المدة ولم يجيء صاحبه بابعه القاضي وحفظ ثمنه" (١).

٧. إذا اشترى الشريكان شيئاً، وغاب أحدهما، وكان تسليم المبيع موقوفاً على تسليم الثمن كاملاً من الشريكين، فإذا قام الشريك الحاضر بدفع كامل الثمن (حصته وحصه شريكه)؛ فإنه لا يكون متبرعاً فيما نقد، وله أن يحبسه عن الشريك الغائب حتى يستوفي ما نقد عنه، ويعلل الكاساني رجوع الشريك الحاضر على الشريك الغائب بحصته التي دفعها بقوله: "إنه قضى دين صاحبه بأمره دلالة، فلا يكون متبرعاً؛ كما لو قضاه بأمره نصّاً، ودلالة ذلك: أنه لما غاب قبل نقد الثمن مع علمه أن صاحبه استحق قبض نصيبه من المبيع بتسليم حصته من الثمن، ولا يمكنه الوصول إليه إلا بتسليم كل الثمن؛ كان إذناً له بتسليم حصته من الثمن، فكان قاضياً دينه بأمره دلالة فلم يكن متطوعاً" (٢).

٨. من أعار ماله إنساناً ليرهنه بدينه، فرهن، ثم افتكه الغير من مال نفسه؛ فإنه لا يكون متبرعاً، ويرجع على الراهن؛ لأن الراهن لما علم أنه علّق مال الغير بدينه، ولا يزول العلوق إلا بانفكاكه؛ كان إذناً له بالفكاك دلالة (٣).

٩. إذا رهن الأب مال الصغير بدين على الأب، ثم أدرك الصبي بعد ذلك، وأراد أن يفك الرهن ويسدد دين الأب. فقال الكاساني: "ولو قضى الولد دين أبيه وافتك الرهن، لم يكن متبرعاً، ويرجع بجميع ما قضى على أبيه؛ لأنه مضطر إلى قضاء الدين، إذ لا يمكنه الوصول إلى ملكه إلا بقضاء الدين كله، فكان مضطراً فيه، فلم يكن متبرعاً، بل يكون مأموراً بالقضاء من قبل الأب دلالة، فكان له أن يرجع عليه بما قضى" (٤).

١٠. إذا كان سفلاً البناء لرجل، وعليه علو لغيره، فأنهدما، فقال الحنفية: لا يجبر صاحب السفلى على بناء السفلى؛ لأنه ملكه والإنسان لا يجبر على عمارة ملك نفسه، ولكن

(١) البحر الرائق، لابن نجيم، (١٦٧/٥).

(٢) بدائع الصنائع، (٢٥٠/٥).

(٣) ينظر: المرجع السابق.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع، (١٣٦/٦)، الهداية شرح بداية المبتدي، (٤٢١/٤).

يقال لصاحب العلو: إن شئت فابن السفل من مال نفسك، وضع عليه غُلُوك، ثم امنع صاحب السفل عن الانتفاع بالسفل حتى يرد عليك قيمة البناء مبنياً؛ لأن البناء وإن كان تصرفاً في ملك الغير لكن فيه ضرورة؛ لأنه لا يمكنه الانتفاع بملك نفسه إلا بالتصرف في ملك غيره، فصار مطلقاً له شرعاً، وله حق الرجوع بقيمة البناء مبنياً؛ لأن البناء ملكه لحصوله بإذن الشرع وإطلاقه، فله أن لا يمكنه من الانتفاع بملكه إلا ببدل يعدله وهو القيمة^(١). وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي أن في ظاهر الرواية يرجع بما أنفقه وكذا ذكر الخصاص أنه يرجع بما أنفق؛ لأنه لما لم يقدر على الانتفاع بالعلو إلا ببناء السفل ولا ضرر لصاحب السفل في بنائه بل فيه نفع صار مأذوناً بالإنفاق من قبله دلالة فكان له حق الرجوع بما أنفق^(٢).

ب- المالكية: ومذهبهم في هذه المسألة أظهر من غيرهم، ولا يحتاج إلى تتبع لفروع المسائل للوصول إلى نتيجة محددة، فقد كفانا القراني مؤنة ذلك من خلال ضابط محدد في هذا الموضوع، ويمكن بعد ذكره عرض بعض الفروع المؤيدة لذلك:

١. قال القراني رحمه الله: "قاعدة مذهبية: إذا فعل الإنسان عن غيره ما شأنه أن يفعله، مضى فعله عليه، وكان له الرجوع عليه، كان واجبا كدفع الدين، أو غير واجب كغسل الثوب؛ ... تنزيلاً للإذن الشرعي في الواجب أو في العادي في غير الواجب منزلة الإذن القولي، فإن العوائد تقوم مقام الأقوال إجمالاً في النقود وغيرها فكذلك ها هنا"^(٣).
٢. وقال القراني في تأكيد الأصل السابق بأصل آخر: "كل من عمل لغيره من مال أو غيره، بأمره أو بغير أمره، نفذ ذلك، فإن كان متبرعاً لم يرجع به، أو غير متبرع وهو منفعة فله أجرة مثله، أو مال فله أخذه ممن دفعه عنه بشرط أن يكون المعمول له لا بد له من عمل ذلك بالاستتجار أو إنفاق ذلك المال، أما إن كان شأن فعله إياه بغير استتجار لنفسه أو لغيره، وتحصل تلك المصلحة بغير مال، فلا غرم عليه، والقول

(١) ينظر: بدائع الصنائع، (١٣٦/٦)، البحر الرائق، لابن نجيم، (٣٠/٧).

(٢) نقله عنه الكاساني في بدائع الصنائع، (١٣٦/٦).

(٣) الذخيرة، (٣٦٣/٥).



قول العامل في عدم التبرع. وهذه قاعدة مذهب مالك نصَّ عليها ابن أبي زيد... وصاحب الجواهر في كتاب الإجازات، ولا تختص هذه القاعدة بما يجب على المدفوع عنه كالدين، بل يندرج فيها غسل الثوب وخياطته ورمي التراب من الدار ونحو ذلك على الشروط المتقدمة، ويجعل مالك لسان الحال قائما مقام لسان المقال فكأنه أذن له في ذلك بلسان مقالته، وخالفنا الشافعي في هذه القاعدة وجعل الأصل في فعل الغير التبرع. وإذا لم يأذن له المدفوع عنه بلسان المقال لا يرجع عليه بشيء^(١).

ومن الفروع المؤيدة لما سبق ذكره من قاعدة المذهب عند المالكية في هذا الموضوع:

١. إذا أدى شخص خراجاً^(٢) على ربع^(٣) لئلا يأخذه السلطان ورهه غائب، فالمؤدي للخراج مقدم على الغرماء، إذ لولا الخراج لأخذ الغاصب الرباع كمن فدى متاعه من أيدي اللصوص فهو أحق به^(٤).

٢. قال ابن القاسم: "وإن اشتريت حراً مسلماً من أيدي العدو بأمره أو بغير أمره؛ فلترجع عليه بما اشتريته به على ما أحب أو كره؛ لأنه فداء"^(٥).

٣. إذا أنفق المرتهن على الرهن بأمر ربه أو بغير أمره، رجع بما أنفق على الراهن^(٦).

ويزيد المالكية على هذا: أنهم ذكروا أن الشخص لو امتنع عن حماية ما للغير مما يحتاج إلى حماية من نفس أو مال مع قدرته وتركه فإنه يضمن. قال القرافي رحمه الله: "من مرَّ على جبالٍ فوجد فيها صيداً يمكنه تخليصه وحوزه لصاحبه فتركه حتى مات يضمنه عند مالك؛ لأن صون مال المسلم واجب، ومن ترك واجباً في الصون ضمن، وكذلك إذا مر بلقطة يعلم أنه إذا تركها أخذها من يحدها وجب عليه أخذها، وإن تركها حتى تلفت مع

(١) الفروق، للقرافي، (١٨٩/٣). وينظر في هذا المعنى: عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، لابن شاس، (٩٣٨/٣)، الذخيرة، (٤٥٣/٥).

(٢) الخراج: غلة الشيء. ومن معانيه: ما يدفعه الرعية إلى الولاة، وهو المقصود هنا. والله أعلم. ينظر: تهذيب اللغة، للأزهري، مادة (خرج)، (٢٥/٧).

(٣) الربع: الدار. ينظر: تهذيب اللغة، للأزهري، مادة (ربع)، (٢٢٣/٢).

(٤) البهجة في شرح التحفة، للتسولي، (٢٧٨/١).

(٥) الجامع لمسائل المدونة، للصقلي، (٩٧/٦).

(٦) ينظر: التهذيب في اختصار المدونة، (٦٠/٤)، التاج والإكليل، للأبي، (٥٧٢/٦).



قدرته على أخذها ضمنها"^(١). وهذه الأمثلة التي ذكرها القراني تعدُّ شأنًا عاجلاً يستدعي الإقدام عليه دون الرجوع لصاحبه، وبذل العمل والمال مع قدرته عليه؛ لصيانة مال أخيه المسلم وحفظه؛ لأن العاقل لا يمتنع عن حفظ ماله، أو حمايته وتخليصه مما يكون سببًا في تلفه، وإذا كان كذلك، فرجوعه بما غرم أو دفع ثابت له كما سبق.

ج- الشافعية: الأصل عند فقهاء الشافعية أن من أنفق على ملك الغير من غير إذنه ولا أمره؛ فإنه يكون متبرعًا، ولكن هناك مسائل مستثناة خرجت عن هذه الأصل، ويمكن أن أستنتج من المسائل التي وقفتُ عليها ضابطا يجمع هذه الصور، بحيث نقول: الأصل عند فقهاء الشافعية أن من أنفق على ملك الغير من غير إذنه ولا أمره؛ فإنه يكون متبرعًا، ولا يرجع بما أنفق إلا إذا كان ذلك أمرًا ضروريًا، واقترن بإذن حاكم، أو إشهاد بالرجوع في حال عدم وجود الحاكم. ومن الشواهد على هذا الضابط:

١. إذا هرب العامل في المساقاة، فقام رب النخل واستأجر من ماله من عمل باقي العمل من غير أن يأتي الحاكم، فإن فعل ذلك مع القدرة على الحاكم، كان متطوعًا بما أنفق، والعامل على حقه في الثمرة، وإن فعل ذلك لتعذر الحاكم نُظِرَ، فإن لم ينو الرجوع بما أنفق أو نوى الرجوع ولم يشهد فهو متطوع بالنفقة لا يرجع بها، والعامل على حقه من الثمرة، وإن نوى الرجوع وأشهد، ففيه وجهان: أحدهما: يرجع بها للضرورة وإن ما فعله هو غاية ما في وسعه. والثاني: لا يرجع بها لأنه يصير حاكمًا لنفسه على غيره، وهذا لا يجوز في ضرورة ولا غيرها والله أعلم^(٢).

٢. إذا أنفق الملتقط على البهيمة الملتقطة، نُظِرَ: فإن كان أنفق عليها أكثر من مؤنة علوفتها، فإن كان ذلك منه مع وجود حمى للمسلمين ترعى فيه فهو متطوع بالنفقة، وليس له الرجوع بها، وإن كان مع عدم الحمى، فإن كان عن إذن الحاكم رجع بما أنفق، وإن كان عن غير إذنه، فإن كان قادرا على استئذانه لم يرجع بها، وإن لم يقدر على

(١) الفروق، للقراني، (٢/٢٠٧).

(٢) ينظر: الحاوي الكبير، للماوردي، (٧/٣٨٢).



استئذانه فإن لم يشهد لم يرجع، وإن أشهد ففي رجوعه بها وجهان: أحدهما: يرجع للضرورة، والثاني: لا يرجع لئلا يكون حاكم نفسه^(١).

٣. إذا اكترى رجلٌ جملاً من جمّالٍ ليركبه إلى مكة أو يركبه مدة معلومة، أو اكتراه لحمولة، فهرب الجمّال، فإن وجد الراكب حاكماً رفع أمره إليه حتى يحكم في مال الجمّال إن وجد له مالا بأجرة خادم وثمان علوقة، وإن لم يجد له مالا اقترض عليه من أجنبي أو من الراكب قدر ما يصرفه في أجرة خادم وثمان علوقة؛ ليكون ذلك ديناً على الجمال يرجع به المقرض عليه متى وجده أو في ماله أين وجد. وإن فعل ذلك لتعذر الحاكم أو عدمه فإن لم يشهد بالرجوع لم يرجع وإن أشهد أنه ينفق ليرجع ففي رجوعه وجهان: أحدهما: لا يرجع لأنه يصير حاكماً لنفسه ليستوفي حقه بمال غيره وكما لا يرجع مستودع الدابة على ربها بثمن علوفتها. والوجه الثاني: يرجع بما أنفق لأنه حق على غائب فجاز عند الضرورة أن يتوصل صاحبه إليه بحسب المكنة كما يجوز لصاحب الدين الممنوع أن يتوصل إلى أخذه من مال من هو عليه جهراً وسراً بحكم غير حكم^(٢).

٤. إذا أذن الحاكم للمكتري في الإنفاق من ماله ليرجع جاز في الأظهر؛ لأنه محل ضرورة. قال ابن حجر الهيتمي: "وأفهم كلامه أنه لا يرجع بما أنفقه بغير إذن الحاكم، ومحلّه إن وجد وأمكن إثبات الواقعة عنده، وإلا أشهد على أنه أنفق بشرط الرجوع، ثم رجع، فإن تعذر الإشهاد، فيقال فيه ما قيل في المساقاة"^(٣). وقد سبق ذكر المساقاة في الصورة الأولى.

٥. إذا كان هناك دار مشتركة بين اثنين، أحدهما يملك العلو والآخر يملك السفل، والسقف بينهما، فاتّهم حيطان السفل، فالأصل أن صاحب السفل هو الذي يبنى حيطان السفل التي اتّهدمت؛ لأن حيطان السفل له، فإذا رفض صاحب السفل، وتبرع صاحب العلو، وبنى من غير إذن الحاكم؛ لم يرجع صاحب العلو على صاحب السفل بشيء^(٤).

(١) ينظر: الحاوي الكبير، للماوردي، (٧/٨)، بحر المذهب، للرويانى، (٣٢١/٧).

(٢) ينظر: الحاوي الكبير، للماوردي، (٧/٤٢١-٤٢٢).

(٣) تحفة المحتاج، للهيتمي، (٦/١٩٦).

(٤) ينظر: المهذب في فقه الإمام الشافعي، (٢/١٤٢).

٦. إذا استعار رجل من آخر شيئاً ليرهنه في دين عليه، ثم إن المعير قضى الدين، وافتك الرهن، فهنا يجوز له الرجوع على الراهن إذا كان الراهن قد أذن له بوفاء الدين، وإن لم يأذن له؛ فإنه لا يرجع؛ كما لو أدى دين غيره في غير ذلك. فإن قيل: الرهن بالإذن كالضمان به فيرجع، وإن قضى بغير الإذن أيضاً. فالجواب: أن هذا مسلّم إذا كان القضاء من ثمن المرهون، أما إذا قضى من غيره كما هنا فلا^(١).

د- الحنابلة: أقرب الأصول والقواعد شبهاً عند الحنابلة بالفضالة التي نص عليها نظام المعاملات المدنية هي مسألة: من أدى حقاً واجباً عن غيره، هل له الرجوع بما أدى؟

وهذه القاعدة يتفرع منها صور لا تتناهى، وقد حررها تحريراً بديعاً العلامة ابن القيم وابن رجب، حيث قاما بدراسة الفروع المتمثلة المنقولة عن الإمام وعن أصحابه دراسة فاحصة، ثم انتهوا إلى ضبط هذه الفروع تحت نوعين رئيسين، وساقا من شواهد الفروع على كل نوع ما يكفي لتأكيد رأي المذهب في كل نوع، مع الإشارة إلى الخلاف داخل المذهب، وسأكتفي بالاختصار على ما يوصل إلى المطلوب من غير إطناب، ولتطلب الاستقصاء الرجوع إلى مظان المسألة المشار إليها هنا.

إذا أنفق شخصٌ على مال غيره بغير إذنه، فهو داخل تحت أحد النوعين الآتين^(٢): أحدهما: من أدى واجباً عن غيره.

والثاني: من أنفق على ما تعلق به حقه من مال غيره. فأما النوع الأول؛ فيندرج تحته صور منها:

١. إذا قضى عنه ديناً واجباً بغير إذنه؛ فإنه يرجع عليه في أصح الروايتين، وهي المذهب عند الخرقى وأبي بكر والقاضي والأكثرين، واشترط القاضي أن ينوي الرجوع ويشهد على نيته عند الأداء، فلو نوى التبرع أو أطلق النية؛ فلا رجوع له، واشترط أيضاً أن يكون المدين ممتنعاً من الأداء، وهو يرجع إلى أن لا رجوع إلا عند تعذر إذنه.
٢. لو اشترى أسيراً حرّاً مسلماً من أهل دار الحرب، ثم أطلقه وأخرجه إلى دار الإسلام؛

(١) ينظر: أسنى المطالب، لتركيا الانصاري، (١٥٠/٢).

(٢) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، (٥/٣)، قواعد ابن رجب، (٧٤/٢).

فله الرجوع عليه بما اشتراه به، سواء أذن له أو لم يأذن؛ لأن الأسير يجب عليه افتداء نفسه ليتخلص من الأسر، فإذا فداه غيره؛ فقد أدى عنه واجباً رجع به عليه، وأكثر الأصحاب لم يحكوا في الرجوع ها هنا خلافاً^(١). وحكى القاضي فيه رواية أخرى: يتوقف الرجوع على الإذن^(٢).

٣. نفقة الرقيق والزوجات والأقارب والبهائم إذا امتنع من تجب عليه النفقة، فأنفق عليهم غيره بنية الرجوع؛ فله الرجوع كقضاء الديون^(٣).

٤. لو أنفق على عبده الآبق في حال رده إليه؛ فإنه يرجع بما أنفق، نص عليه، وجزم به الأكثر من الحنابلة من غير خلاف؛ فإنه يستحق جعلاً على الرد عوضاً عن بذله منافع؛ فلأن يجب له العوض عما بذله من المال في رده أولى^(٤)، واشترط أبو الخطاب والمجد ابن تيمية العجز عن استئذان المالك^(٥).

٥. نفقة اللقطة حيواناً كانت أو غيره مما يحتاج في حفظه إلى مؤنة وإصلاح، فإن كانت بإذن حاكم رجع بها؛ لأن إذنه قائم مقام إذن الغائب، وإن لم يكن بإذنه؛ ففيه الروايتان، ومنهم من رجع ها هنا عدم الرجوع؛ لأن حفظها لم يكن متعيناً، بل كان مخيراً بينه وبين بيعها وحفظ ثمنها^(٦).

٦. نفقة اللقيط، خرجها بعض الأصحاب على الروايتين، ومنهم من قال: يرجع ها هنا قولاً واحداً، وإليه ميل ابن قدامة؛ لأن له ولاية على الملتقط، ونص أحمد: أنه يرجع بما أنفقه على بيت المال^(٧).

٧. الحيوان المودع إذا أنفق عليه المستودع ناوياً للرجوع، فإن تعذر استئذان مالكة؛ رجع،

(١) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، (٥/٣، ٧)، قواعد ابن رجب، (٧٥/٢).

(٢) ينظر: المسائل الفقهية من الروايتين والوجهين، للقاضي أبي يعلى، (٣٦٩/١).

(٣) ينظر: قواعد ابن رجب، (٧٧/٢).

(٤) ينظر: المغني، لابن قدامة، (٣٨٤/٥).

(٥) ينظر: شرح الزركشي على مختصر الخرقي، للزركشي، ٤٥/٦، الإنصاف، للمرداوي، ١٨١/١٦.

(٦) ينظر: قواعد ابن رجب، (٧٨/٢).

(٧) ينظر: المغني، (٧٨/٢).

وإن لم يتعذر؛ فطريقتان: إحداهما: أنه على الروائتين في قضاء الدين وأولى؛ لأنّ للحيوان حرمةً في نفسه توجب تقديمه على قضاء الديون أحياناً، وهي طريقة ابن قدامة^(١). والثانية: لا يرجع قولاً واحداً، وهي طريقة المجد ابن تيمية متابعاً لأبي الخطاب^(٢).

النوع الثاني: وهو ما يرجع فيه بالإئفاق على مال غيره لتعلق حقه به، ومن صور هذا النوع:

١. إئفاق أحد الشريكين على المال المشترك مع غيبة الآخر أو امتناعه، قال أحمد في رواية ابن القاسم في رجلين بينهما أرض أو دار أو عبد يحتاج إلى أن ينفق على ذلك، فيأبى الآخر؛ قال: ينظر في ذلك، فإن كان يضر شريكه ويمتنع مما يجب عليه؛ ألزم ذلك وحكم به عليه، ولا يضر بهذا، ينفق ويحكم به عليه^(٣).
٢. إذا جنى العبد المرهون، ففداه المرتهن بغير إذن الراهن؛ قال أكثر الحنابلة؛ كالقاضي وابن عقيل وأبي الخطاب وغيرهم: إن لم يتعذر استئذانه؛ فلا رجوع، وإن تعذر؛ خرج على الخلاف في نفقة الحيوان المرهون (الذي سبق ذكره في النوع الأول)؛ لأن الفداء هنا لمصلحة الرهن واستبقائه، وذلك واجب على الراهن لحق المرتهن^(٤).
٣. لو خربت الدار المrehونة، فعمرها المرتهن بغير إذن؛ لم يرجع به، وهذا هو المذهب، كما جزم به ابن قدامة وغيره^(٥)؛ لأن عمارة الدار لا تجب على المالك. فعلى هذا لا يرجع إلا بأعيان آتته كما نص على ذلك المجد ابن تيمية وغيره^(٦). وقال القاضي:

(١) ينظر: المرجع السابق، (٤٤٩/٦).

(٢) هكذا قرر ابن رجب -رحمه الله- في القواعد، (٨٧/٢)؛ إلا أن طريقة التي نص عليها المجد ابن تيمية -في المحرر- في هذه المسألة وفي المسائل النظرية لها؛ كالمرتحن والمستأجر ومن رد الأبق وكذا هنا: المنفق على الحيوان المودع؛ كل هؤلاء إذا أنفقوا بنية الرجوع، فعلى طريقة المجد ابن تيمية: لا شيء لهم إلا أن يأذن الراهن أو المؤجر أو المودع أو الحاكم في حال اللقيط، أو يتعذر الاستئذان؛ ففي هذه الأحوال يرجع بالأقل مما أنفق أو نفقة مثله. والله أعلم. ينظر: المحرر في الفقه، للمجد ابن تيمية، (٣٣٦/١).

(٣) ينظر: قواعد ابن رجب، (٨١/٢).

(٤) ينظر: قواعد ابن رجب، (٨١/٢).

(٥) ينظر: المغني (٢٩١/٤).

(٦) ينظر: المحرر في الفقه، للمجد ابن تيمية، (٣٣٦/١).

يرجع بجميع ما عمر في الدار؛ لأنه من مصلحة الرهن، واختاره ابن القيم، واستشهد بنص الإمام أحمد في رواية أبي حرب الجَزْرَائِي: في رجل عمل في قَنَاة رجل بغير إذنه، فاستخرج الماء: "لهذا الذي عمل أجرٌ في نفقته إذا عمل ما يكون منفعة لصاحب القنَاة"^(١).

وقال ابن عقيل: يحتمل عندي أن يرجع بما يتحفظ به أصل مالية الدار لحفظ وثيقته؛ لأنها نفقة لحفظ مالية وثيقته، وذلك غرض صحيح. وقال ابن رجب: "ولو قيل: إن كانت الدار بعد ما خرب منها تُحرزُ قيمة الدين المرهون به؛ لم يرجع؛ لأنه لا حاجة له إلى عمارتها حينئذ، وإن كانت دون حقه أو وفق حقه، ويخشى من تداعيتها للخراب شيئاً فشيئاً حتى تنقص عن مقدار الحق؛ فله أن يعمر ويرجع لكان متوجّهاً"^(٢). وقال المرداوي عن رأي ابن رجب: "هو قوي"^(٣).

التحليل والترجيح:

وبعد أن عرضنا لمذاهب الفقهاء في صور الفضالة التي تقارب ما ذكره نظام المعاملات المدنية، يظهر -والله أعلم- أن الأقرب للصواب هو ما ذهب إليه المالكية من جواز الرجوع لمن قدم لغيره عملاً يتطلب بذل مال أو يد، سواء كان ذلك بأمر الغير أو بغير أمره، والحنابلة أقرب المذاهب إلى ما قرره المالكية (حسب ما ذكرناه من تفصيل مذهبهم)؛ ولهذا فإن ابن القيم لما ذكر أصل مذهب الحنابلة في النوعين الرئيسين اللذين يجمعان صور الفضالة، ذكر أن النوع الأول فيه تقاربٌ بين المالكية والحنابلة في الأخذ به، حيث يقول ما نصه: "وأما المالكية والحنابلة فهم أعظم الناس قولاً بهذا الأصل، والمالكية أشدُّ قولاً به"^(٤). وقد شدّد ابن القيم على المذهبين الآخرين المنكرين لهذا الأصل، والمشددين في عدم الرجوع إلا بشرط الإشهاد والإذن من الحاكم، فقال: "حتى عند المنكرين لذلك؛ فإنهم

(١) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، (٤/٣٢٠).

(٢) ينظر: قواعد ابن رجب، (٢/٨٢).

(٣) ينظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، (٥/١٧٧).

(٤) إعلام الموقعين عن رب العالمين، (٤/٣٢٣).



ينكرونه بألسنتهم ولا يمكنهم العمل إلا به، بل ليس يقف الإذن فيما يفعله الواحد من هؤلاء وغيرهم على صاحب المال خاصة؛ لأن المؤمنين والمؤمنات بعضهم أولياء بعض في الشفقة والنصيحة والحفظ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ولهذا جاز لأحدهم ضم اللقطة ورد الآبق وحفظ الضالة، حتى إنه يحسب ما ينفقه على الضالة والآبق واللقطة، وينزل إنفاقه عليها منزلة إنفاقه لحاجة نفسه؛ لما كان حفظاً لمال أخيه وإحساناً إليه، فلو علم المتصرف لحفظ مال أخيه أن نفقته تضيع وأن إحسانه يذهب باطلاً في حكم الشرع لما أقدم على ذلك، ولضاعت مصالح الناس، ورغبوا عن حفظ أموال بعضهم بعضاً، وتعطلت حقوق كثيرة، وفست أموال عظيمة، ومعلوم أن شريعة من بمرت شرعته العقول، وفاقت كل شريعة، واشتملت على كل مصلحة وعطلت كل مفسدة؛ تأتي ذلك كل الإباء، وأين هذا من إجازة أبي حنيفة تصرف الفضوليّ ووقف العقود تحصيلاً لمصلحة المالك ومنع المرتحن من الركوب والحلب بنفقته؟ فيا لله العجب، يكون هذا الإحسان للراهن وللحيوان ولنفسه بحفظ الرهن حراماً لا اعتباراً به شرعاً مع إذن الشارع فيه لفظاً وإذن المالك عرفاً، وتصرف الفضولي معتبراً، مرتباً عليه حكمه؟ هذا ومن المعلوم أنّ في إبراء الذمم أحوج منا إلى العقود على أولاد الناس وبناتهم وإمائهم وعبيدهم ودورهم وأموالهم؛ فالمرتحن محسن بإبراء ذمة المالك من الإنفاق على الحيوان مؤدّ لحق الله فيه، ولحق مالكه ولحق الحيوان ولحق نفسه، متناول ما أذن له فيه الشارع من العوض بالدر والظهر، وقد أوجب الله سبحانه وتعالى على الآباء إيتاء المراضع أجرهن بمجرد الإرضاع، وإن لم يعقدوا معهن عقد إجازة؛ فقال تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَمْرُهُمْ بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ﴾ [الطلاق: ٦]^(١).

ولذا فإن من مؤيدات القول بجواز الرجوع في الفضالة ما يلي:

١. قوله تعالى: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ﴾ [الرحمن: ٦٠]، وليس من جزاء هذا المحسن بتخليص من أحسن إليه بأداء دينه، أو فك أسره منه وحل وثاقه؛ أن يضيع عليه معروفه وإحسانه، وأن يكون جزاؤه منه بإضاعة ماله ومكافأته عليه بالإساءة^(٢).

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، (٤/٣١٩).

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين، (٤/٣٢٤).

٢. قول النبي صلى الله عليه وسلم : "من صنع إليكم معروفا فكافئوه"^(١)، وأيُّ معروف فوق معروف هذا الذي افتكَّ أخاه من أسر الدين؟ وأيُّ مكافأة أقبح من إضاعة ماله عليه وزهابه؟ وإذا كانت الهدية التي هي تبرُّعٌ محضٌ قد شرعت المكافأة عليها وهي من أخلاق المؤمنين، فكيف يُشرع جواز ترك المكافآت على ما هو من أعظم المعروف؟ وقد عقد الله - سبحانه وتعالى - المولاة بين المؤمنين وجعل بعضهم أولياء بعض، فمن أدى عن وليه واجباً كان نائبه فيه بمنزلة وكيله وولى من أقامه الشرع للنظر في مصالحه لضعفه أو عجزه^(٢).

وبهذا نجد أن نظام المعاملات المدنية جاء موافقاً لما ذهب إليه المذهب المالكي في الفضالة وموافقاً لمذهب الحنابلة في كثيرٍ من صورها - كما سبق - معنا، وقد جاء متفقاً في بعض تعليقاته مع ما قرره ابن القيم في هذه المسألة، حيث كان - رحمه الله - متفقاً مع مذهب المالكية، وكان في سياق التقريب بين المذهبين يذكر رواية عن الإمام أحمد في أي صورة من صور الفضالة حتى ولو لم تكن هي الرواية المعتمدة في تقرير المذهب، وقد وجدناه يجعل الفضولي في مسألة الفضالة الواردة في نظام المعاملات المدنية بأنه في تصرفه الذي عمل فيه أو بذل المال فيه لأجل مصلحة للغير؛ نائب، وهذا هو ما قرره نظام المعاملات المدنية بأن الفضولي نائب عن المنتفع فيما أجراه من عمل^(٣).

المبحث الثاني: الآثار المتعلقة بالفضولي.

إذا قامت أركان الفضالة التي سبق ذكرها؛ فإن الفضالة حينئذٍ قد تحققت، وتحققها يُحدث آثاراً في جانب الفضولي، وآثاراً في جانب المنتفع، وآثاراً يشترك فيها كلا الطرفين، وسنبداً بذكر الآثار المتعلقة بالفضولي بعد تحقق الفضالة وقيام أركانها، ثم نتبعه بما بقي من آثارٍ أخرى.

(١) أخرجه أبو داود (١٦٧٢)، كتاب الزكاة، باب عطية من سأل بالله، (١٢٨/٢)، والنسائي في السنن الصغرى (٢٥٦٧)، كتاب الزكاة، باب من سأل بالله عز وجل، (٨٢/٥). قال الحاكم في (المستدرک علی الصحیحین، ٥٧٢/١): "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين".

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين، (٣٢٥/٤).

(٣) الفقرة (١) من المادة (١٥٧) من نظام المعاملات المدنية.

وقد نص نظام المعاملات المدنية على هذه الآثار في مواد متفرقة، ويمكن من خلال هذه النصوص أن نحدد هذه الآثار، ونقارن بينها وبين ما ذهب إليه الفقهاء القائلون بالفضالة، وهذه الآثار المتعلقة بالفضولي هي:

أولاً: أن يمضي الفضولي في العمل الذي بدأه إلى أن يتمكن المنتفع من استلامه ومباشرته بنفسه. فقد نصَّ نظام المعاملات المدنية على ما يلي: "يجب على الفضولي أن يمضي في العمل الذي بدأه إلى أن يتمكن المنتفع من مباشرته بنفسه، ويجب عليه أن يُعلم المنتفع بتدخله فور استطاعته"^(١). وهذا الأثر المتضمن إلزام الفضولي بإتمام العمل الذي بدأه من شأنه أن يمنع التدخل في شأن الغير عن خفة أو استهتار، فالنظام لا يُلزم أحداً بأن يقوم بعمل الفضالة ابتداءً، فإذا أراد شخصٌ أن يتدخل في شأنٍ لغيره من غير أن يُطلب منه ذلك؛ وجب عليه ألا يتخلى عن العمل الذي بدأ فيه، فيمضي قدماً فيه؛ رعاية لمصلحة المنتفع، وهي المصلحة التي قصد الفضولي أن يراها، ولكن لا يلتزم الفضولي بإتمام العمل إلا إذا لم يتمكن المنتفع من مباشرته بنفسه؛ لأن نظام المعاملات المدنية - في النص الذي سبق ذكره - نصَّ على أنه يجب على الفضولي أن يُعلم المنتفع بتدخله فور استطاعته، فإذا تمكن من ذلك فقد سقط عن الفضولي التزامه بإتمام العمل، وانتقل منه إلى المنتفع، ومن حقه في الوقت ذاته، أن يباشر شؤونته بنفسه، وأن يتخلى له الفضولي عن ذلك^(٢). وأما بالنسبة للفقهاء القائلين بالفضالة فلا يوجد في مذهبهم ما يتعارض مع هذا الالتزام القائم على عاتق الفضولي؛ لأن المقصد الذي لجأ إليه الفضولي هو كونه شأنًا عاجلاً يتطلب في المقابل تدخلا عاجلاً ونافعاً، يؤدي إلى حماية مال أخيه المسلم من الفوات؛ كالدار المرهونة الآيلة للسقوط، والحيوان المرهون، وكذلك في زرع الجار الذي يخشى تلفه؛ فاستدامة هذا المقصد كابتدائه إلى أن يستلم المنتفع ما جرت عليه الفضالة؛ لأن ترك العمل بعد ابتدائه قد يفضي إلى الفساد الذي كان يُخشى منه، فتعين بهذا استمرار الفضولي فيما بدأ به إلى حين التسليم للمنتفع، ويتأكد هذا إذا علمنا أن فقهاء المالكية يرون وجوب حماية المسلم إذا

(١) المادة (١٥٣) من نظام المعاملات المدنية.

(٢) ينظر: الوسيط في شرح القانون المدني، (١/١٢٤٧).

خشى تعرض ماله للتلف أو الفوات، وأن تركه موجباً للضمان. قال القرافي رحمه الله: "من مرَّ على حباله فوجد فيها صيداً يمكنه تخليصه وحوزه لصاحبه، فتركه حتى مات؛ يضمنه عند مالك؛ لأن صون مال المسلم واجب، ومن ترك واجباً في الصون ضمن، وكذلك إذا مرَّ بقلطة يعلم أنه إذا تركها أخذها من يحدّها؛ وجب عليه أخذها، وإن تركها حتى تلفت مع قدرته على أخذها ضمنها"^(١).

ثانياً: أن يبذل الفضولي في التصرف الذي أقدم عليه عناية الشخص المعتاد^(٢).

وقد نصَّ نظام المعاملات المدنية على هذا الأثر، حيث قرر ما نصه: "يجب على الفضولي أن يبذل عناية الشخص المعتاد"، وقد ألمح هذا النص إلى معيار موضوعي يحدد مدى تحقق الالتزام الملقى على عاتق الفضولي في الفضالة، وأنه متى تحقق هذا المعيار، فإنه يمكن إطلاق القول بأن الفضولي قد حقق الالتزام الواجب عليه في الفضالة، وهذا المعيار هو عناية الشخص المعتاد في العمل أو في التصرف الذي يقوم به الفضولي لمصلحة الغير، فإذا كان الفضولي مُرْتَهَنًا -مثلاً- فانهدم جزء من الدار المرهونة، وخشي إن لم يتداركه أن تسقط الدار كاملة؛ فعمَّرها؛ حفظاً لمالية الدار التي وثق دينه بها، أو أنفق على الحيوان المرهون، أو قام بجني محصول مزرعة جاره بعد استوائه خشية أن يلحقه الفساد إن لم يقوم بهذا العمل، فعليه في مثل هذا الأحوال أن يبذل عناية الشخص العادي في القيام بالعمل المناسب الذي يتفق مع طبيعة الحادث أو العارض الذي استدعى التدخل، بحيث يقوم به على وجهٍ لو قام به الشخص العادي في مثل نفس ظروف الفضولي لكان مثل عمله. وهذا المعيار مفترض في جميع الالتزامات المدنية التي تكون طبيعة الالتزام فيها التزاماً ببذل عناية وليس التزاماً بتحقيق نتيجة، وهو أن المعيار في نفي المسؤولية المدنية هو بذل عناية الشخص العادي في تنفيذ مثل هذا الالتزام، فنص النظام في الباب المتعلق بآثار الالتزام على ما يلي: "إذا كان المطلوب من المدين هو المحافظة على الشيء أو القيام بإدارته أو توكي الحيلة في تنفيذ التزامه، فإنه يكون قد وفى بالالتزام إذا بذل في تنفيذه عناية الشخص المعتاد

(١) الفروق، (٢٠٧/٢).

(٢) المادة (١٥٤) من نظام المعاملات المدنية.



ولو لم يتحقق الغرض المقصود، ما لم يقض نصُّ نظاميَّ بخلاف ذلك، أما إذا كان المطلوب هو تحقيق غاية فلا يُعدُّ الوفاء حاصلًا إلا بتحقيق تلك الغاية^(١). وهذا الأصل متفقٌ عليه في القوانين المدنية^(٢)، ولا يتعارض مع أصول الشريعة وقواعدها. وإذا كان المطلوب من الفضولي هو بذل العناية المعتادة في مثل هذا العمل، فإن هذا كافٍ ولو لم تتحقق النتيجة؛ لأن تدخله يتطلب بذل العناية اللازمة وليس تحقيق النتيجة^(٣). وقد نص على هذا نظام المعاملات المدنية، حيث قرر ما نصّه: "يعدُّ الفضولي نائبًا عن المنتفع إذا كان قد بذل في قيامه بالعمل عناية الشخص المعتاد ولو لم تتحقق النتيجة المرجوة"^(٤).

ومما يترتب على القول بأنه يجب على الفضولي أن يبذل عناية الشخص المعتاد في التصرف الذي يقوم به بحسب نوع التصرف وحاله وطبيعته: أنه "يكون مسؤولاً عن الضرر الناشئ عن خطئه"^(٥)، ويحصل الضرر الناشئ عن الخطأ حينما ينحرف الفضولي عن السلوك المألوف للشخص العادي في العمل المماثل لطبيعة العمل الذي قام به الفضولي، فيتحقق هنا الخطأ الموجب للمسؤولية، وذلك بالتعويض عن الضرر الناشئ منه، ومما ينبغي الإشارة إليه هنا: أن الخطأ الذي أشار إليه النص هو بمعنى التعدي عند الفقهاء؛ إذ القانونيون يطلقون الخطأ - باعتباره أحد الأركان الثلاثة للمسؤولية الموجبة للتعويض^(٦) - ويقصدون به: "إخلال بواجب قانوني مقترن بإدراك المخل إياه"^(٧)، أو "الفعل المخالف

(١) المادة الثامنة والستون بعد المئة من نظام المعاملات المدنية.

(٢) ينظر في هذا على سبيل المثال: قطبي القوانين المدنية وهما: القانون المدني المصري، قانون رقم (١٣١) لسنة ١٩٤٨م، المادة رقم (١/٢١١)، والقانون المدني الأردني، قانون رقم (٤٣) لسنة ١٩٧٦م، المادة (١/٣٥٨).

(٣) ينظر: الوسيط في شرح القانون المدني، (١/١٢٤٧).

(٤) الفقرة (١) من المادة (١٥٧) من نظام المعاملات المدنية.

(٥) المادة (١٥٤) من نظام المعاملات المدنية.

(٦) أركان المسؤولية الموجبة للتعويض في القانون: الخطأ، والضرر، والعلاقة السببية. ينظر: الوافي في شرح القانون المدني، لمقرس، (٢/١٣٢)، شرح القانون المدني، لمقرس، (٢/٥٠).

(٧) ينظر: محاضرات في المسؤولية المدنية في تقنيات البلاد العربية، مقرس، (٦١-٦٢).

للقانون^(١) (٢).

فإذا ترتب على فعل الفضيولي خطأ؛ فإنه يكون مسؤولاً عن الضرر الناشئ عن خطئه، ويكون جبر الضرر بالتعويض، وللمحكمة أن تنقص التعويض إن وُجد مسوّغ لذلك^(٣). وكثيراً ما تبرر الظروف التخفيف من مسؤولية الفضيولي، إذا هو - كما يرى بعض فقهاء القانون - مفضلٌ بتدخله لرعاية مصلحة المنتفع، فإذا كان تدخله لدفع ضرر داهم يهدد المنتفع، فإن هذا الظرف الذي ساقه للتدخل يشفع له إذا ارتكب خطأ في عمله، وانحرف قليلاً عن السلوك المألوف للرجل العادي في مثل هذا العمل، فيكون هذا سبباً لتخفيف المسؤولية وإنقاص التعويض^(٤).

وقد يعهد الفضيولي إلى شخص آخر ليقوم نيابة عنه بالشأن العاجل لحساب شخص آخر، فيقوم عنه بالعمل كله أو بعضه، سواء تولى الفضيولي العمل ابتداءً ثم مضى نائبه فيه، أو تولى النائب العمل ابتداءً، فيكون نائب الفضيولي في هذه الحالة مسؤولاً قبلاً الفضيولي، ويجوز للمنتفع أن يرجع مباشرة على الفضيولي لا عن خطئه هو فحسب، بل أيضاً عن خطأ نائبه باعتباره تابعاً له، وتكون مسؤولية الفضيولي عن النائب هي من قبيل مسؤولية المتبوع عن التابع، كما يجوز للمنتفع أن يرجع مباشرة على نائب الفضيولي نفسه، وقد نصّ نظام المعاملات المدنية على ما يلي: "إذا عهد الفضيولي إلى غيره بكل العمل أو بعضه كان مسؤولاً عن تصرفات المعهود إليه، دون إخلال بما للمنتفع من الرجوع مباشرة على المعهود إليه"^(٥).

وأما موقف الفقهاء القائلين بالفضالة؛ فإنه لا يتعارض مع ما قرره النظام في هذا الأثر، فإن الباذل عملاً أو مالاً لحماية مال غيره - أو الفضيولي كما يعبر النظام هنا - إنما بذل

(١) ينظر: نظرية السببية في المسؤولية بين الفقه الإسلامي والقانوني، القرني، (٤٢٦).

(٢) ينظر في التعقيب الموضوعي على تعبير القانونيين على الخطأ بمعنى المخالفة أو التعدي الموجب للتعويض: بحث التعويض عن الريح الفائت في غير الديون، للباحث، (١٠٧-١١٠).

(٣) المادة (١٥٤) من نظام المعاملات المدنية.

(٤) ينظر: الوسيط في شرح القانون المدني، (١٢٥١/١ - ١٢٥٢).

(٥) المادة (١٥٥) من نظام المعاملات المدنية.



العمل أو المال لأجل مقصد سام، وهو تحقيق مصلحة أخيه المسلم، وحماية ماله من الفساد، ويتوجب في مثل هذه الحالة إكمال هذا المعروف، وبذل العناية اللازمة في العمل، والبعد عن التفريط الذي قد يكون من شأنه إتلاف مال المنتفع بهذا العمل، فإذا حصل مثل ذلك؛ فإن المسؤولية تكون متحققة، ويكون الضمان لازماً في حقه في هذه الحال، وهذا ما تقرره قواعد الفقهاء القائمة على أن المفرط لا يكون محالاً للمراعاة والإعفاء من المسؤولية أو الضمان، وأما إذا قام بالعمل وبذل فيه عناية الشخص المعتاد، ولم يتعد ولم يفرط؛ فإنه لا يضمن والحالة هذه؛ لأنه في حكم الأمين^(١)، وأنه في تصرفه يكون كالنائب عن المنتفع كما سبق في تعليل ابن القيم رحمه الله.

ويضاف إلى هذا كأصل عام أن إتقان العمل مندوب إليه؛ فقد روي عن عائشة -رضي الله عنها- أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه"^(٢)، وبذل العناية التي يؤديها الرجل العادي في مثل العمل الذي يقوم به الفضولي يمثل الحد الأدنى من الإتقان، فتبين بهذا سلامة هذا الالتزام المفروض على الفضولي وعدم مخالفته لقواعد الشريعة، واتفاقه مع أصول مذهب القائلين بالفضالة.

ثالثاً: أن يرد الفضولي إلى المنتفع ما حصل عليه بسبب الفضالة؛ لأن ما قام به الفضولي إنما هو لأجل تحقيق مصلحة المنتفع وحماية ماله، فوجب بهذا أن يرد ما تحصل عليه بسبب هذا التصرف، فإذا قام الفضولي -مثلاً- بجني محصول يخشى من فساده لو لم يُجَنَّ ويبيع، فباعه، وقبض الثمن، فيجب بناء على هذا أن يقوم بتسليم قيمة ما باع إلى المنتفع، وقد نص على هذا الأثر نظام المعاملات المدنية، حيث أورد ما نصه: "يلتزم الفضولي برد ما حصل لديه بسبب الفضالة بتقديم حساب عما قام به للمنتفع"^(٣).

والسبب في إلزام الفضولي بتقديم حساب عما قام به للمنتفع؛ إنما هو لأجل دفع ما

(١) ينظر: الفروق، للقرافي، (٢٧/٤)، شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب، للمنجور، (٥٣٥/٢)، قواعد ابن رجب، (٣١٦/٢).

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (٨٧٩)، ٢٧٥، وأبو يعلى الموصلي في مسنده (٤٣٨٦)، (٣٤٩/٧). قال الهيثمي في (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ٩٨/٤): "فيه مصعب بن ثابت وثقه ابن حبان، وضعفه جماعة".

(٣) المادة (١٥٦) من نظام المعاملات المدنية.



تكبده وفق المحددات التي حددها النظام؛ حيث إن ما أنفقه الفضولي في الفضالة محفوظٌ له؛ لإحسانه بحفظ مال أخيه المسلم كما سبق في المبحث الأول. وسيأتي مزيد إيضاح للأحكام المتعلقة بنفقات الفضولي في أحكام نظام المعاملات المدنية والفقهاء المؤيدين للفضالة في المبحث الثالث إن شاء الله تعالى.

وقد نصَّ نظام المعاملات المدنية على أن هذه الالتزامات المتعلقة بالفضولي يكون ملتزمًا بها حتى لو مات المنتفع، فيبقى الفضولي ملتزمًا للورثة بما كان ملتزمًا به تجاه مورثهم. كما أنه إذا مات الفضولي، وجب على ورثته -إذا توفرت فيهم الأهلية- أو نائبهم وكانوا على علم بالفضالة؛ أن يبادروا بإعلام المنتفع بموت مورثهم، وأن يتخذوا من التدابير ما تقتضيه الحال لمصلحته^(١).

المبحث الثالث: الآثار المتعلقة بالمنتفع.

سبق في المبحث السابق بيان الآثار المتعلقة بالفضولي، المترتبة على قيام الفضالة وتحقيقها، وفي هذا المبحث نستعرض الآثار المتعلقة بالمنتفع، فنقول: إذا تحققت أركان الفضالة التي سبق الإشارة إليها، فإن الفضولي -الذي قام بالشأن العاجل لمصلحة المنتفع- يُعد نائبًا عن المنتفع، وليست هذه النيابة نيابة اتفاقية (وهي الوكالة)، وإنما هي نيابة نظامية افترضها النظام، وأسبغ وصفها على الفضولي؛ لترتيب الأحكام والآثار على تصرفاته في الفضالة، حيث نصَّ نظام المعاملات المدنية على الآتي: "يعدُّ الفضولي نائبًا عن المنتفع إذا كان قد بذل في قيامه بالعمل عناية الشخص المعتاد ولو لم تتحقق النتيجة المرجوة"^(٢)؛ وذلك لأن تصرف الفضولي متعلقٌ بشأنٍ عاجلٍ ونافعٍ لصالح المنتفع، وهذا التدخل في حقيقته جانبٌ إنسانيٌّ تفرضه أواصر الأخوة الإسلامية، وتتفق تلك المحددات مع قواعد الشريعة العامة القاضية بحماية مال المسلم، وإعانتته لأخيه ونصرته ومناصرته، وتتفق مع مذاهب الفقهاء قاطبة في أصل هذه الحماية، وتختلف هذه المذاهب في بعضها مع مبدأ الرجوع بالغرم الذي غرمه بسبب هذا التدخل كما سبق، فإذا كان الشخص قد بذل -في هذا الشأن العاجل

(١) المادة (١٥٨) من نظام المعاملات المدنية.

(٢) المادة (١٥٧) من نظام المعاملات المدنية.



الذي تدخل فيه - عملاً نافعاً؛ فإنه يكون نائباً عن المنتفع، وقد سبق عن ابن القيم الإشارة إلى وصف الشخص في هذه الحالة بأنه نائب، قال رحمه الله: "وقد عقد الله سبحانه وتعالى الموالات بين المؤمنين وجعل بعضهم أولياء بعض، فمن أدى عن وليه واجباً كان نائبه فيه بمنزلة وكيله وولي من أقامه الشرع للنظر في مصالحه لضعفه أو عجزه"^(١).

ونحن هنا سنستعرض هذه الآثار المتعلقة بالمنتفع وفق أحكام نظام المعاملات المدنية ومذهب من قال بالفضالة من الفقهاء (وهم المالكية وبعض الحنابلة كما سبق في المبحث الأول)، وهذه الآثار هي:

١- تنفيذ التعهدات التي عقدها الفضولي.

والسبب في هذا الالتزام: هو أن ما سبق الإشارة إليه من أن الفضولي - المتدخل لمصلحة الغير - يُعدُّ نائباً بنص النظام والفقهاء القائلين بالفضالة، كما يُعتبر الوكيل نائباً عن الموكل، إلا أن نيابة الوكيل اتفاقية، خلافاً لنيابة الفضولي؛ فإنها قانونية أنشأها النظام والقانون^(٢)، وقد نص على هذه النيابة نظام المعاملات المدنية، حيث قرر ما نصه: "يُعدُّ الفضولي نائباً عن المنتفع إذا كان قد بذل في قيامه بالعمل عناية الشخص المعتاد ولو لم تتحقق النتيجة المرجوة، وعلى المنتفع في هذه الحال أن ينفذ التعهدات التي عقدها الفضولي لحسابه..."^(٣)، ويلاحظ في النص المذكور أعلاه تقييد تنفيذ التعهدات إذا اتصفت بكون الفضولي قد عقدها لحساب المنتفع، أي أضاف العقد إلى المنتفع لا إليه، بحيث يكون في الحالة هذه دائماً أو مديناً بشكل مباشر لمن تعاقد معه الفضولي، وأما إذا كانت هذه التعهدات قد عقدها الفضولي باسمه شخصياً، بأن أضاف العقد إلى نفسه لا إلى المنتفع، فلا يصبح المنتفع دائماً أو مديناً لمن تعاقد معه الفضولي من الأغيار، وإنما ترجع حقوق العقد والتزاماته للفضولي، ولكن يلزم المنتفع بتعويضه عن جميع ما عقد من التعهدات على هذا الوجه؛

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، (٤/٣٢٥).

(٢) ينظر: شرح القانون المدني، لموسي، (٢/٣٩٦).

(٣) المادة (١٥٧) من نظام المعاملات المدنية.



وفقاً لقواعد الإثراء بلا سبب^{(١)(٢)}.

وهذا التوجه الذي سار عليه المنظم السعودي في هذا الالتزام المفروض على المنتفع؛ يتفق مع مذهب الفقهاء القائلين بالفضالة؛ لأن المتدخل في هذه الحال يُعدُّ نائباً عن المنتفع في ما أجراه من تصرفٍ سواء كان في شكل تصرف قانوني -تعاقد مع الغير- أو عمل مادي قام به هو دون غيره، فإذا نحن أجزنا للمتدخل في الشأن العاجل الذي تفرضه الضرورة أن يتصرف لصالح الغير بما فيه مصلحة له وحماية لماله، فيقتضي بالضرورة أن نمضي التصرفات التي تمت لأجل هذا الغرض، وإلا كان هذا تناقضاً مع مبدأ الإذن الممنوح للمتدخل ابتداءً، ويحلُّ المنتفع في هذه التعاقدات التي أمضاها المتدخل (الفضولي) محلّه؛ إذا كان التعاقد ابتداءً لصالح المنتفع؛ لكي يتفق مع مفهوم النيابة، وأما إذا كان التعاقد ابتداءً مضافاً إلى المتدخل لا إلى المنتفع، فلا يحلُّ المنتفع في هذه الحالة محلَّ الفضولي؛ لأن الفضولي لم يقصد حين التعاقد أن يحلَّ محلّه، فلا ينصرف إليه العقد، ويكتفى في هذه الحالة بتعويض المنتفع عما التزم به لصالح حماية مال الغير.

وعلى هذا، فإذا تعاقد المتدخل (الفضولي) مع شخص آخر لبناء الجزء المنهدم من الدار المرهونة الذي يخشى من عدم تداركه انهدام الدار كاملة، أو تعاقد مع من يجني ثمار جاره التي يخشى تلفها، ويبيعها بجزء من ثمنها، وكان التعاقد في هذه الأحوال مضافاً للمنتفع لا للمتدخل (الفضولي)؛ فإن المنتفع ملزمٌ بإنفاذ هذا التعاقد وما يترتب عليه، وهكذا هو الحال في نظائر هذه الصور.

٢- تعويض الفضولي عن التعهدات التي التزم بها.

نص نظام المعاملات المدنية على هذا الأثر باعتباره أحد آثار النيابة في التصرف الذي يجريه الفضولي، فقرر ما يلي: "يعدُّ الفضولي نائباً عن المنتفع إذا كان قد بذل في قيامه بالعمل عناية الشخص المعتاد ولو لم تتحقق النتيجة المرجوة، وعلى المنتفع في هذه الحال

(١) ينظر: شرح القانون المدني، لمربي، (٢/٣٩٧).

(٢) نص نظام المعاملات المدنية السعودي في المادة (١٤٤) على قاعدة الإثراء بلا سبب، وهي: "كل شخص -ولو غير مميز- يثري دون سبب مشروع على حساب شخص آخر يلزمه في حدود ما أثرى به تعويض هذا الشخص عما لحقه من خسارة، ويبقى هذا الالتزام قائماً ولو زال الإثراء فيما بعد".

أن ينفذ التعهدات التي عقدها الفضولي لحسابه، وأن يعرضه عن التعهدات التي التزم بها...^(١).

فإذا ألزمتنا المنتفع بإمضاء التعهدات التي عقدها الفضولي لحسابه في الأثر السابق؛ فهنا نلزمه بالتعويض عما التزم به لحماية مال الغير إذا كان التعاقد مضافاً للفضولي، وعلى هذا فإن عقد المقاول - في بناء جزء من الدار إذا انهدم - ينشئ في ذمة الفضولي التزامات نحو المقاول، فيلتزم المنتفع في هذه الحالة أن يعرض الفضولي عن هذه الالتزامات، وهكذا في سائر صور الفضالة^(٢).

٣- رد النفقات الضرورية والنافعة للفضولي.

هذا هو الأثر الثالث من الآثار المتعلقة بالمنتفع جرّاء قيام الفضالة وتحقيقها، وقد نص على هذا الأثر نظام المعاملات المدنية، حيث قرر ما يلي: "يعدّ الفضولي نائباً عن المنتفع إذا كان قد بذل في قيامه بالعمل عناية الشخص المعتاد ولو لم تتحقق النتيجة المرجوة، وعلى المنتفع في هذه الحال أن ينفذ التعهدات التي عقدها الفضولي لحسابه، وأن يعرضه عن التعهدات التي التزم بها، وأن يرد له النفقات الضرورية والنافعة التي سوغتها الظروف..."^(٣). وبالتأمل في هذا النص، فإنه يتبيّن أن النظام قد قيّد ما يلتزم المنتفع بإرجاعه إلى الفضولي من النفقات بقيدتين: (الضرورية والنافعة)، فالضروري هنا: "كل ما تمس إليه الحاجة وكل ما ليس منه بد وهو خلاف الكمالي"^(٤)، والنافعة ضد الضارة، فما ليس بضروري من النفقات التحسينية والتجميلية لا يُلزم المنتفع بردها إلى الفضولي، وما ليس بنافع من النفقات للمنتفع فإنه لا يلزم برد نفقته أيضاً، فالرد هنا للنفقات الضرورية والنافعة، فإذا قام الجار بجني محصول مزرعة جاره الذي يخشى تلفه، وتطلّب هذا العمل استئجار أيدي عاملة لكبر حجم العمل، وتطلب تجهيز مخزن لتجميع المحصول استعداداً لبيعه، ودفع الفضولي

(١) ينظر: المادة (١٥٧) من نظام المعاملات المدنية.

(٢) ينظر: الوسيط في شرح القانون المدني، للسنيهوري، (١/١٢٦٥)، شرح القانون المدني، لموسي، (٣٩٧/٢).

(٣) المادة (١٥٧) من نظام المعاملات المدنية.

(٤) المعجم الوسيط، (٥٣٨).



أجرة الأيدي العاملة وأجرة التخزين؛ فإنه يرجع بكل هذه النفقات باعتبارها نفقات ضرورية ونافعة، ولكن لو استأجر أدوات ومعدات لجني الثمار والحال لا يتطلب ذلك، وقيمة الأيدي العاملة أقل من المعدات ويتحقق بها الغرض، أو تأخر خزن المحصول في المخازن حتى فسد بعضه؛ فإنه لا يستحق مقابل النفقات التي لم تكن ضرورية كالأولى، ولا في ما يُقابل الثانية لكونها غير نافعة، بل تقصيره أدى إلى التلف، فلم يأخذ ما يُقابله، ويتفق هذا الحكم مع مذهب الفقهاء القائلين بالفضالة، ورجوع المتدخل (الفضولي) على المنتفع بما بذله في مقابل حفظ ماله وحمايته.

وهنا مسألة ذات صلة بما نحن فيه، وهو أن الفضولي إذا لم يبذل مالا في ما تدخل بشأنه، وإنما قام هو بالعمل بنفسه دون بذل مال أو مشاركة غيره له فيه، فهل يستحق مقابلاً لهذا العمل؟

نصَّ نظام المعاملات المدنية على ما يلي: "لا يستحق الفضولي أجراً عن عمله إلا أن يكون من أعمال مهنته"^(١). ومعنى هذا: أنه إذا كان العمل الذي قام به الفضولي يدخل في أعمال مهنته، فإنه يستحق أجراً على عمله، فالحامي والطبيب والمهندس إذا قام أحد منهم بعمل من أعمال مهنته فضالة لمصلحة الغير؛ فإنه -وفقاً لهذا النص- يستحق أجراً على عمله فوق المصروفات التي أنفقها، وهو الأجر المعتاد لمثله. أما إذا كان الفضولي قد قام بعمل لا يدخل في أعمال مهنته؛ كطبيب رمم منزل جار له؛ فإنه -وفقاً لهذا النص- لا يأخذ أجراً على عمله، ويقتصر ما يستحقه على استرداد المصروفات الضرورية والنافعة^(٢) وفق ما سبق بيانه. ويُعلل بعض الشراح هذا التفريق: بأن الفرض في هذا العمل أنه تبرع بخدمة يؤديها الفضولي للمنتفع، إلا أن هذا الفرض يسقط متى ما كان العمل الذي قام به الفضولي يعد من وجوه الإنفاق الحقيقية بالنسبة إليه، ويتحقق ذلك إذا كان العمل الذي أداه يدخل في نطاق أعمال مهنته، كما هو الشأن في طبيب يقوم بعلاج مريض، أو مهندس يتولى ترميم عين من الأعيان؛ فعندئذ يصبح من حقه أن يؤثر على هذا العمل^(٣).

(١) الفقرة (٢) من المادة (١٥٧) من نظام المعاملات المدنية.

(٢) ينظر: الوسيط في شرح القانون المدني، للسهنوري، (١/١٢٦٧).

(٣) ينظر: شرح القانون المدني، لموسي، (٢/٣٩٨).

ولم يظهر لي وجه تفريق النظام في الحكم بين ما إذا كان العمل الذي قام به الفضولي من أعمال مهنته وبين ما إذا لم يكن من أعمال مهنته، وأن الأول يستحق أجرًا في مقابله بخلاف الآخر؛ إذ إن كلاً منهما قد عمل حقيقة، إلا أن يقال إن الأول يؤدي عمله على سبيل الاحتراف والإتقان والتخصص، وأنه لم يصل إلى هذا المستوى في العمل إلا بعد جد واجتهاد ومثابرة وتحصيل، فلا يتصور أن يذهب جهده الذي يكون بهذا الوصف سُدى، بدليل أن هذا يراعى في تقدير أجره عمله في كل الأعمال الداخلة في تخصصه ومهنته، وأن العرف جارٍ بتقاضيه مقابلاً على ذلك إذا كان من أعمال مهنته كالطبيب والمعماري والمحامي، وهذا بخلاف غيره الذي يؤدي عملاً لا يحتاج إلى هذا المستوى؛ كمن قام بإطفاء حريق نشب في مال غيره من عقار أو منقول، أو إنقاذ مال غيره من الغرق، ونحو ذلك، فمثل هذا عملٌ عاديٌّ لا يحتاج صاحبه إلى مستوى من الإتقان والاحتراف، لا سيما وأن مثل هذه الأعمال التخصصية سيؤول العمل فيها إلى المنتفع، فكان أشبه ما لو تعاقد مع الفضولي لإنجازه ابتداءً، فإنه سيتقاضى عليه أجرًا بحكم العرف حتى ولو لم يتفقوا على أجر محدد.

وهذا التفريق الذي سار عليه نظام المعاملات المدنية -أسوة ببقية القوانين المدنية العربية الأخرى- يجد سنداً له في كلام بعض الفقهاء القائلين بالفضالة وهم المالكية، وذلك أنهم يقررون استحقاق الأجر لمن عمل في الجملة ولكن بشرط أن يكون هذا العمل مما يستأجر عليه، وأما إن كان العكس فلا، وهذا هو عين ما انتهى إليه نظام المعاملات المدنية.

يقول القرافي رحمه الله: "كل من عمل لغيره من مال أو غيره بأمره أو بغير أمره نفذ ذلك فإن كان متبرعاً لم يرجع به، أو غير متبرع وهو منفعة فله أجره مثله، أو مال فله أخذه ممن دفعه عنه بشرط أن يكون المعمول له لا بد له من عمل ذلك بالاستئجار أو إنفاق ذلك المال، أما إن كان شأنه فعله إياه بغير استئجار لنفسه أو لغيره وتحصل تلك المصلحة بغير مال؛ فلا غرم عليه"^(١).

(١) الفروق، للقرافي، (١٨٩/٣). وينظر في هذا المعنى: عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، لابن شاس، (٩٣٨/٣)، الذخيرة، (٤٥٣/٥).



وأما الحنابلة، فبعض القائلين بالفضالة منهم: يرى استحقاق الأجرة لمن عمل من غير تفريق، سواء كانت من أعمال مهنته أو لم تكن، فهذا الفريق أوسع من المالكية القائلين بالتفريق، وهذا التوجه هو إحدى الروايات عن الإمام أحمد اختارها القاضي أبي يعلى^(١)، وابن القيم^(٢)، وانتصر لها.

روى أبو حرب الجرجرائي عن الإمام أحمد في رجل عمل في قنّاة رجل بغير إذنه، فاستخرج الماء؛ "لهذا الذي عمل أجرٌ في نفقته إذا عمل ما يكون منفعة لصاحب القناة"^(٣). قال القاضي أبو يعلى: "فظاهر هذا أنه حكم له بالأجرة في عمل القناة بغير إذن وإن كان عمله لا يجب على صاحبها"^(٤).
٤ - التعويض عن الضرر الذي لحقه.

نص نظام المعاملات المدنية على هذا الأثر المتعلق بالمنفعة، وأنه يلتزم بتعويض الفضولي عن الضرر الذي لحقه جرّاء قيامه بالعمل الذي تدخل فيه لصالح المتنفع^(٥)، وذلك أنه قد يلحق الفضولي ضرر أثناء قيامه بالعمل؛ كأن يقوم بإطفاء حريق فيتلف أمتعة مملوكة له، أو ينقذ شخصاً يوشك على الغرق فيصاب بضرر وهو ينقذه، وقد تطلب علاجه مالاً، فإذا كان الضرر الذي أصابه لم يكن يستطيع أن يتوقّاه ببذل المألوف من العناية، وكان وقوعه عليه بغير خطأ منه، فإنه يدخل ضمن التكاليف التي تحسّمها أثناء القيام بعمله، ويكون من حقه أن يرجع على رب العمل بتعويض عنه^(٦).

ويكون التعويض والحالة هذه بما يجبر الضرر كاملاً؛ وذلك بإعادة المتضرر إلى الوضع الذي كان فيه أو كان من الممكن أن يكون فيه لولا وقوع الضرر^(٧).

(١) ينظر: المسائل الفقهية من الروايتين والوجهين، للقاضي أبي يعلى، (٣٦٨/١).

(٢) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، (٣٢٠/٤).

(٣) ينظر: المسائل الفقهية من الروايتين والوجهين، للقاضي أبي يعلى، (٣٦٨/١)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (٣٢٠/٤)، قواعد ابن رجب، (٧١/٢).

(٤) ينظر: المسائل الفقهية من الروايتين والوجهين، للقاضي أبي يعلى، (٣٦٨/١).

(٥) ينظر: المادة (١٥٧) من نظام المعاملات المدنية.

(٦) ينظر: الوسيط في شرح القانون المدني، للسنهوري، (١٢٦٨/١).

(٧) ينظر: المادة (١٣٦) من نظام المعاملات المدنية.



وأما موقف الفقهاء القائلين بالفضالة من هذا الأثر؛ فإن جبر الضرر الناشئ عن الفعل الضار بالتعويض أصلٌ متقررٌ في الشريعة وعند جميع المذاهب الفقهية، ويجد مستنده في كون الإلتلاف سبباً من أسباب الضمان المتقرر عند جميع الفقهاء^(١)، فإذا تحقق وجب الضمان، سواء كان ذلك في الأنفس أو الأموال، إلا أن الضمان الوارد عند الفقهاء إجمالاً هو فيما إذا كان الإلتلاف حاصلاً من الغير، وما نحن فيه مختلفٌ، فالإلتلاف صادرٌ ممن حصل عليه التلف لا من الغير، فافتقراً، وحيث لم أقف على نص عند القائلين بالفضالة من الفقهاء يؤيد هذا الأثر، إلا أنه يمكن القول بأن ما تلف من مال الفضولي في هذه الحالة أثناء العمل، ولم يكن قاصداً لإتلاف ماله، بل كان باذلاً العناية اللازمة في المحافظة عليه، ومع ذلك تلف؛ فالقول بأن يكون هذا من جملة ما يضمنه المنتفع قولٌ له وجهته؛ قياساً على النفقات النافعة والضرورية التي بذلها في هذا العمل. والله أعلم.

المبحث الرابع: الآثار المتعلقة بطرفي الفضالة.

سبق معنا بيان الآثار المتعلقة بالفضولي، ثم بعدها الآثار المتعلقة بالمنتفع، وفي هذا المبحث الأخير نعرض للآثار المشتركة بالفضولي والمنتفع على حد سواء في نظام المعاملات المدنية ومذهب الفقهاء القائلين بالفضالة، وهذه الآثار هي:

أولاً: حلول الورثة محل المتوفى من طرفي الفضالة:

فإذا مات الفضولي، وجب على ورثته -إذا توفرت فيهم الأهلية- أو نائبهم وكانوا على علم بالفضالة؛ أن يبادروا بإعلام المنتفع بموت مورثهم، وأن يتخذوا من التدابير ما تقتضيه الحال لمصلحته^(٢)، ويترب على هذا أيضاً: أن يكون المنتفع ملتزماً نحو ورثة الفضولي، فيرد إليهم النفقات النافعة والضرورية التي بذلها الفضولي، وكذلك يدفع إليهم أجره إذا كان العمل الذي قام به معدوداً من أعمال مهنته، ويعرضهم عن الالتزامات الشخصية التي عقدها الفضولي باسمه لصالح الغير وعما لحق به من الضرر، وكل هذه الحقوق تدخل في

(١) ينظر: الجوهرة النيرة في شرح مختصر القدوري، للزبيدي، (٢٤٠/١)، الإتيقان والإحكام في شرح تحفة الحكام، لمياره، (١٠٥/٢)، فتح العزيز، للرافعي، (٢٤٢/١١)، قواعد ابن رجب، (٣١٦/٢).

(٢) ينظر: المادة (١٥٨) من نظام المعاملات المدنية.

تركة الفضولي، وتنتقل إلى ورثته بعد موته^(١).

وأما إذا مات المنتفع؛ فإن الفضولي يبقى ملتزماً للورثة بما كان ملتزماً به تجاه مورثهم^(٢). فيجب عليه أن يمضي في العمل الذي بدأه إلى أن يتمكن المنتفع من مباشرته بنفسه، ويجب عليه أن يُعلم المنتفع بتدخله فور استطاعته^(٣)، كما يجب عليه أن يبذل عناية الشخص المعتاد، ويكون مسؤولاً عن الضرر الناشئ عن خطئه^(٤). كما يلتزم برد ما حصل لديه بسبب الفضالة وبتقديم حساب عما قام به للمنتفع^(٥). وينتج من هذا كله أيضاً: أن تبقى التزامات المنتفع تجاه الفضولي ثابتة في تركته، وأن على الورثة أن يؤديوا هذه الالتزامات من التركة^(٦).

وأما موقف الفقهاء القائلين بالفضالة من هذا الأثر، فإن مقتضى هذا الأثر هو ثبوت الالتزام في ثمة أحد أطراف الفضالة لصالح ورثة الشخص المتوفى، وهذا أثر صحيح؛ إذا إن موت أحدهما لا يؤثر في استيفاء الحق الذي ثبت في ذمته؛ وهذه هي قاعدة الشريعة في الديون، وأنها مقدمة على قسمة التركة كما قال الله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء ١١]، فإذا مات المنتفع؛ فإن ما يستحقه الفضولي وما غرمه نتيجة العمل الذي بذله -مما سبق ذكره- يكون ديناً في ذمة المنتفع إذا مات، ويُطالب الورثة بالوفاء وتفرغ ذمة مورثهم من الدين الثابت في ذمته، ولا يؤثر موت المنتفع على حقوق الفضولي، وكذلك يبقى هذا الحق إذا مات الفضولي، فيطالب ورثته به المنتفع؛ لأن الديون التي تكون للفضولي على الغير هي من جملة الأموال التي تنتقل إلى الورثة، فتكون من حقوقهم، وتثبت الصفة لهم في المطالبة بها.

وكذلك الحال للفضولي إذا مات المنتفع، فإنه يبقى ملتزماً للورثة بما كان ملتزماً به تجاه

(١) ينظر: الوسيط في شرح القانون المدني، للسنهوري، (١/١٢٧٠).

(٢) ينظر: المادة (١٥٨) من نظام المعاملات المدنية.

(٣) ينظر: المادة (١٥٣) من نظام المعاملات المدنية.

(٤) ينظر: المادة (١٥٤) من نظام المعاملات المدنية.

(٥) ينظر: المادة (١٥٦) من نظام المعاملات المدنية.

(٦) ينظر: الوسيط في شرح القانون المدني، للسنهوري، (١/١٢٧٠).

مورثهم؛ لأن الأصل عند المالكية أن تورث الحقوق والأموال، والتزام الفضولي في الفضالة هو من جملة الحقوق، وهي موروثَةٌ بحكم الأصل.

روى ابن القاسم عن الإمام مالك أنه قال: "يورث ما كان حقاً للميت وخلفاً له، فهذا يورث؛ لأنه كان حقاً للميت"^(١).

وقال ابن رشد الحفيد في تقرير الأصل عند المالكية: "الأصل هو أن تورث الحقوق والأموال إلا ما قام دليل على مفارقة الحق في هذا المعنى للمال"^(٢).

وقد قعد القراني ضابطاً دقيقاً - كعاداته - في ما يورث وينتقل إلى الورثة من الحقوق والأموال، فقال: "ليس كل الحقوق تنتقل، بل الضابط أن ما كان مالاً أو متعلقاً بالمال انتقل؛ لأن الوارث يرى المال فورث متعلقاته، وكل ما هو متعلق بالنفس كالنكاح أو بالعقل والرأي كخيار اشتراطه له المتبايعان والوكالة فلا ينتقل؛ لأن جسمه وعقله ورأيه لا يورث، فالعلم بهذه القاعدة يوضح لك هذه المواطن"^(٣).

والتزامات كل واحد من طرفي الفضالة - الفضولي والمتنفع - كلها مال أو متعلقة بالمال وتؤول إليه، فكان مما ينتقل إلى الورثة، ويكون لهم حق المطالبة به.

وأما الحنابلة الذين قال بعضهم بالفضالة، فإن ابن رجب قد حدد مذهبهم تحديداً دقيقاً في ما ينتقل وما لا ينتقل من الحقوق والأموال، وجعلها قسمين:

"أحدهما: حقوق التملكات والحقوق التي ليست مالية؛ كالقصاص وحد القذف؛ ففيه قولان في المذهب، أشهرهما: أنه لا يورث، ويندرج في ذلك صور...

الضرب الثاني: حقوق أملاك ثابتة متعلقة بالأموال الموروثة؛ فتنقل إلى الورثة بانتقال الأموال المتعلقة بها بدون المطالبة، بخلاف الضرب الأول؛ فإن الحقوق فيه من حقوق المالكين لا من حقوق الأملاك..." ثم ذكر لها صوراً متعددة^(٤).

ثم قال: "وأما الحقوق التي على الموروث، فإن كانت لازمة؛ قام الوارث مقامه في

(١) المدونة الكبرى، (١/٦١٥، ٣/٢٠٨)، المعونة على مذهب عالم المدينة، للقاضي عبد الوهاب، (١/١٢٦).

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ٣/٢٢٧.

(٣) الذخيرة، (٦/٢١٥).

(٤) قواعد ابن رجب، (٣/٨٠-٨٣).



إيفائها، وإن كانت جائزة، فإن بطلت بالموت؛ فلا كلام، وإن لم تبطل؛ فالوارث قائم مقامه في إمضائها وردّها، ويتخرج على ذلك مسائل: (ومنها): إذا مات وعليه ديون أو وصى بوصايا؛ فللورثة تنفيذها إذا لم يعين وصياً^(١).

الثاني: تقادم الدعوى في الحقوق الناشئة من الفضالة.

وهذا هو آخر الآثار المشتركة بين الفضولي والمنفعة، وهي تقادم الدعوى، والمراد بذلك: أن هناك أمداً لسماع الدعوى في الحقوق الناشئة من الفضالة التي يدعي بها كل طرف على الآخر، فإن قدمها في الموعد الذي حدده نظام المعاملات المدنية؛ فإن الدعوى تسمع حينئذٍ لتقدمها في وقتها، وإن أقامها بعد مضي المدة المحددة لإقامتها؛ لم تسمع الدعوى. وقد نص نظام المعاملات المدنية على هذا الأثر، وحدد مدة لسماع الدعوى وهي: "انقضاء ثلاث سنوات من تاريخ علم الدائن بحقه. وفي جميع الأحوال لا تُسمع الدعوى بانقضاء عشر سنوات من تاريخ نشوء الحق"^(٢). ويظهر من هذا التحديد النص أن هناك أمداً أدنى، وأمداً أقصى لا يمكن سماع الدعوى بعده مطلقاً بأي حالٍ من الأحوال، فالمدة الأولى ثلاث سنوات وابتدؤها مربوط بتاريخ العلم بالحق الذي له نظام، والأمد الثاني عشر سنوات من تاريخ نشأة الحق، وهذا الأمد الأخير يستغرق كل عذرٍ يتعذر به المدعي في عدم تقديم الدعوى في وقتها، فلا تسمع الدعوى بعد هذه المدة، وعليه: فإذا علم المدعي بالحق بحقه، فيُحسب له ثلاث سنوات من تاريخ هذا العلم، فإذا انتهت ولم يقدم لم تسمع دعواه، وإذا كان لم يعلم إلا بعد عشر سنوات من تاريخ نشوء الحق؛ فإن الدعوى في هذه الحالة لا تسمع؛ لأن مدة العشر سنوات هي المدة القصوى، وتستغرق المدد الأخرى، ولذا عبّر المنظم بعبارة "وفي جميع الأحوال لا تُسمع الدعوى بانقضاء عشر سنوات من تاريخ نشوء الحق"^(٣).

وأما موقف الفقهاء القائلين بالفضالة من هذا الأثر وهو تقادم الدعوى؛ فإن التقادم

(١) قواعد ابن رجب، (٨٥/٣).

(٢) المادة (١٥٩) من نظام المعاملات المدنية.

(٣) ينظر في هذا الأثر المشترك: الوسيط في شرح القانون المدني، للسنيهوري، (١/٢٧٠)، شرح القانون المدني، لمصري، (٤٠٢/٢).

الذي تناوله نظام المعاملات المدنية والفقہ الإسلامي هو التقادم المانع من سماع الدعوى وليس المسقط للحق، فإن الحق لا يسقط بالتقادم^(١).

فالتقادم المانع من سماع الدعوى من حيث الأصل - بصرف النظر عن ارتباطه بالفضالة أو عدمه - قال به فقهاء الحنفية والمالكية، وأما الشافعية والحنابلة فلم يحدوا أمداً لا تسمع معه الدعوى بعد ذلك، وجعل بعض الحنابلة عدم الاعتراض على التصرف الصادر من المدعى عليه سنين طويلة يكون مانعاً من سماع الدعوى دن تحديد بمدة معينة، وإنما يكون تقدير ذلك للقاضي ناظر الدعوى^(٢).

فالحنفية حددوا المدة التي يمتنع على الحاكم سماع الدعوى بعدها بثلاثٍ وثلاثين سنة، ثم نظراً لطولها قصرها أحد السلاطين بعد ذلك إلى خمس عشرة سنة^(٣) وهي المدة التي أخذ بها القانون المدني المصري^(٤).

وأما المالكية، فإنهم يعبرون عن هذه المسألة بمدة الحيازة المانعة من سماع الدعوى، وقد اختلفوا في تحديد المدة، والذي ذكره ابن القاسم وسحنون وهو المذهب: تحديدها بعشرة أعوام وهو ما أخذ به نظام المعاملات المدنية السعودي^(٥)، وقال أصبغ: "مدة الحيازة المانعة في الثياب والحيوان والعبيد أقصر، كل شيء بقدره، فالثوب السنة إذا ألبس، والدابة السنتين إذا ركبت وأغلَّتْها على وجه الملك"، وقال مطرف: "عشر سنين قاطعة في جميع الأشياء وقد يكون في بعضها الخمس والست والسبع والثمان باجتهاد الإمام في ذلك"^(٦).

وأما التقادم في تصرفات الفضولي، فالمالكية وحدهم هم الذين نصوا على هذه المسألة، وخلاصة رأيهم فيها: هو إذا كانت تصرفات الفضولي أثناء حضور المالك فإنه يحق له المطالبة بحقه خلال عام من تاريخ علمه، وأما إذا كان التصرف أثناء غياب المالك؛ فإنه

(١) ينظر: البحر الرائق، لابن نجيم، (٢٢٨/٧)، الدر المختار، لابن عابدين، (٤٢٢/٥).

(٢) ينظر: الطرق الحكومية في السياسة الشرعية، لابن القيم، (٢٣٦/١).

(٣) ينظر: البحر الرائق، لابن نجيم، (٢٢٨/٧)، مواهب الجليل، للحطاب، (٢٢٢/٦).

(٤) ينظر: المادة (١٩٨) من القانون المدني المصري.

(٥) ينظر: المادة (١٥٩) من نظام المعاملات المدنية.

(٦) ينظر: الذخيرة، للقرافي، (١٣/١١)، تبصرة الحكام، لابن فرحون، (٥٩/٢)، مواهب الجليل، للحطاب، (١٢٨/٦).

لا يسقط حقه ما لم تمض مدة الحيازة، وهي عشرة أعوام^(١).

الخاتمة

وفيها أبرز النتائج والتوصيات:

أولاً: النتائج:

١. الفضالة في نظام المعاملات المدنية: هي أن يتولى شخص عن قصد القيام بشأن عاجل لحساب شخص آخر، دون أن يكون ملزماً بذلك، ويسمى المتولي لهذا الشأن العاجل فضولياً، فالفضالة وصف لذات العمل، والفضولي وصف للقائم به.
٢. مصطلح الفضالة مصدره القوانين المدنية وقد جاء نظام المعاملات المدنية مجارياً فيه لتلك القوانين، وأما في الفقه الإسلامي فليس لهذا المصطلح أي استعمال، سواء في مصادر الفقه أو على لسان الفقهاء، وليس معنى هذا أن يكون الفقه الإسلامي لم يتناول الفضالة وأحكامها، بل تناول الفقهاء صوراً كثيرة تتفق مع مفهوم الفضالة عند الفقهاء، وتختلف هذه المذاهب قرباً وبعداً في تناول لمفهوم الفضالة كما ورد في القوانين، وقد جرى بسط ذلك وبيان الصور التي ذكرها الفقهاء ومدى اتفاقها واختلافها مع مفهوم الفضالة في النظام، والحكم المترتب على هذا الاختلاف، وما المذاهب الفقهية التي كان نظام المعاملات المدنية قريباً منها حين تقرير أحكام الفضالة.
٣. يعد مذهب المالكية وبعض الحنابلة من المذاهب الفقهية القائلة بالفضالة، بخلاف مذهب الحنفية والشافعية.
٤. جاء نظام المعاملات المدنية في تقرير أحكام الفضالة متفقاً في أغلب المسائل مع مذهب المالكية دون بعض الحنابلة القائلين بالفضالة، وقد لاحظ الباحث حجم التأثير في ذلك؛ إذ إن صورة الفضالة وأغلب أحكامها تجد أساسها في مذهب المالكية تعقيداً وتفرعاً.
٥. أثبت البحث الآثار المترتبة على وجود الفضالة، وأن هذه الآثار يتعلق بعضها بالفضولي؛

(١) ينظر: أسهل المدارك شرح إرشاد السالك، للكشناوي، (٢/٢٧٤).

وهي أن يمضي في العمل الذي بدأه إلى أن يتمكن المنتفع من مباشرته بنفسه، وأن يُعلم المنتفع بتدخله فور استطاعته، وأن يبذل عناية الشخص المعتاد، ويكون مسؤولاً عن الضرر الناشئ عن خطئه، ويلتزم برد ما حصل لديه بسبب الفضالة وبتقديم حساب عما قام به للمنتفع، وبعضها يتعلق بالمنتفع، وهي: تنفيذ التعهدات التي عقدها الفضولي لحسابه، وأن يعرضه عن التعهدات التي التزم بها، وأن يرد له النفقات الضرورية والنافعة التي سوغتها الظروف، وأن يعرضه عن الضرر الذي لحقه بسبب قيامه بالعمل، وبعضها مشترك بين الطرفين، وهي حلول ورثة طرفي الفضالة محله في حال وفاته، والتقدم المانع من سماع الدعوى في الحقوق التي يدّعيها أحد طرفي الفضالة على الطرف الآخر.

ثانياً: التوصيات:

يوصي الباحث بضرورة تكثيف الدراسات والأبحاث على نظام المعاملات المدنية، والذي يعد في أصل استمداده راجعاً إلى أصول الشريعة وقواعدها العامة وخزانة الفقه الإسلامي في جميع مذاهبه، ولقد أثبت هذا البحث ذلك وكذلك الأبحاث السابقة للباحث التي تناولت موضوعات عدة من هذا النظام، وهذا النظام طويل ومتين ومهم للغاية؛ إذ هو مصدر القضاء في المملكة في ما يتعلق بالمعاملات المدنية، وتكثيف البحث والدراسة على هذا النظام فقهياً سيفتح الآفاق لمن يتولى تطبيق النظام من القضاة في حال لم يوجد نص في هذا النظام على واقعة جزائية أو رئيسة منظورة لديه، كما قرر هذا البحث بعض الأمور التي لم يتكلم عنها النظام مما له صلة بموضوع البحث، وحيث قد رسم النظام في المادة (١) منهجية التعامل في حال لم يوجد نص في هذا النظام يُطبق على الواقعة؛ فإنه تطبق عليه القواعد الكلية التي نصَّ عليها النظام في المادة (٧٢٢)، فإن لم توجد قاعدة يمكن تطبيقها طُبقت الأحكام المستمدة من الشريعة الإسلامية الأكثر ملاءمة لهذا النظام. ولذا فإن الدراسات والأبحاث تعد رديفاً مساعداً ومسانداً لمن يتولى وضع هذا النظام موضع التنفيذ في فهم النص، أو في التكييف الصحيح لمسائل النظام، والذي من شأنه أن يُسهّل مهمة الرجوع إلى حكم الحادثة في مظاهرها من كتب الفقه في المسائل التي لم يورد المنظم لها حكماً في هذا النظام.



فهرس المصادر

١. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، الأنصاري، زكريا بن محمد، بيروت، دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت.
٢. المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ابن تيمية، عبد السلام الحراني، ط٢، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
٣. المهذب في فقه الإمام الشافعي، الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم علي، د.ط، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.
٤. التهذيب في اختصار المدونة، البراذعي، خلف بن أبي القاسم القيرواني، تحقيق: د. محمد الأمين محمد سالم الشيخ، ط١، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ١٤٢٣هـ.
٥. المعونة على مذهب عالم المدينة، البغدادي، عبد الوهاب بن علي، تحقيق: حميش عبد الحق، د.ط، مكة المكرمة، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز، د.ت.
٦. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، ط١، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، ١٤٢٨هـ.
٧. تهذيب اللغة، الأزهري، محمد بن أحمد، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م.
٨. فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل (منهج الطلاب اختصره زكريا الأنصاري من منهاج الطالبين للنووي ثم شرحه في شرح منهج الطلاب)، الجمل، سليمان بن عمر العجيلي، د.ط، بيروت، دار الفكر، د.ت.
٩. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، ابن نجيم، إبراهيم بن محمد، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ..

١٠. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار، د.ط، القاهرة، دار الدعوة، د.ت.
١١. البهجة في شرح التحفة، البهجة في شرح التحفة، الثُّسُولي، علي بن عبد السلام، تحقيق محمد عبدالقادر شاهين، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.
١٢. تحفة الحبيب على شرح الخطيب، البُجَيْرَمِيّ، سليمان بن محمد، د.ط، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ.
١٣. المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين، المحقق: د. عبد الكريم بن محمد اللاحم، ط١، الرياض مكتبة المعارف، ١٤٠٥هـ.
١٤. الجوهرة النيرة، الزَّيْدِيّ، أبو بكر بن علي، ط١، د.م، المطبعة الخيرية، ١٣٢٢هـ.
١٥. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ابن فرحون، إبراهيم بن علي، ط١، د.م، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
١٦. أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك، الكشناوي، أبو بكر بن حسن بن عبد الله، ط٢، بيروت، دار الفكر، د.ت.
١٧. الوافي في شرح القانون المدني، مرقس، سليمان، ط٥، د.م، د.ن، ١٩٨٨م.
١٨. شرح القانون المدني، مرسى، محمد كامل، د.ط، القاهرة، الطبعة العالمية، ١٣٧٤هـ.
١٩. المستدرك على الصحيحين، الحاكم، محمد بن عبد الله، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
٢٠. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، علق عليه وخرج أحاديثه وآثاره: مشهور آل سلمان، ط١، السعودية، دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ.
٢١. الإشراف على نكت مسائل الخلاف، البغدادي، عبد الوهاب بن علي بن نصر، المحقق: الحبيب بن طاهر، ط١، د.م، دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ.
٢٢. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (المطبوع مع المقنع والشرح الكبير)، المرداوي،



- علاء الدين علي بن سليمان، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي -
د. عبد الفتاح محمد الحلو، ط ١، القاهرة، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان،
١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
٢٣. أنوار البروق في أنواء الفروق، القراني، أحمد بن إدريس المالكي، د.ط، د.م، عالم
الكتب، د.ت.
٢٤. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، ط ٢، د.م،
دار الكتاب الإسلامي، د.ت.
٢٥. بحر المذهب في فروع المذهب الشافعي، الروياني، عبد الواحد بن إسماعيل، المحقق:
طارق فتحي السيد، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م.
٢٦. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، د.ط، القاهرة، دار
الحديث، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.
٢٧. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، ط ٢،
بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٢٨. بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، الصاوي،
أحمد بن محمد الخلوتي، د.ط، د.م، دار المعارف، د.ت.
٢٩. البيان في مذهب الإمام الشافعي، العمراني، يحيى بن أبي الخير، تحقيق: قاسم محمد
النوري، ط ١، جدة، دار المنهاج، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٣٠. التاج والإكليل لمختصر خليل، المواق، محمد بن يوسف، ط ١، بيروت، دار الكتب
العلمية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٤م.
٣١. تحفة المحتاج في شرح المنهاج، الهيتمي، أحمد بن محمد، روجعت وصححت على عدة
نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، د.ط، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٧هـ.
٣٢. تقرير القواعد وتحرير الفوائد، المشهور بقواعد ابن رجب، ابن رجب، زين الدين عبد

- الرحمن بن أحمد، المحقق: أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط ١، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ١٤١٩هـ.
٣٣. التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، الجندي، خليل بن إسحاق، تحقيق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، ط ١، د.م، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ١٤٢٩هـ.
٣٤. حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، العدوي، أبو الحسن، علي بن أحمد بن مكرم، المحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، د.ط، بيروت، دار الفكر، د.ت.
٣٥. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البصري، المحقق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ.
٣٦. الذخيرة، القراني، أحمد بن إدريس، تحقيق: محمد حجي، ط ١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.
٣٧. رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه أبو حنيفة، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، ط ٢، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
٣٨. روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي، يحيى بن شرف النووي، تحقيق: زهير الشاويش، ط ٣، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤١٢هـ.
٣٩. الصحاح وتاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، إسماعيل بن حماد، حققه: أحمد عبد الغفور عطار، ط ٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٠م.
٤٠. عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، ابن شاس، عبد الله نجم السعدي، تحقيق: أ.د. حميد محمد لحر، ط ١، لبنان، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٣هـ.
٤١. فتح العزيز بشرح الوجيز، أو الشرح الكبير، الرافعي، عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني، د.ط، د.م، دار الفكر، د.ت.
٤٢. القانون المدني الأردني، قانون رقم (٤٣) لسنة ١٩٧٦م. <https://www.lob.gov.jo>

٤٣. القانون المدني المصري، قانون رقم (١٣١) لسنة ١٩٤٨م. <https://elpai.idsc.gov.eg>
٤٤. المبدع شرح المقنع، ابن مفلح، برهان الدين إبراهيم بن محمد، تحقيق: محمد حسن الشافعي، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٤٥. المبسوط، السرخسي، محمد بن أحمد، د.ط، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٩هـ.
٤٦. المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، ابن سيده، علي بن إسماعيل، حققه: عبد الستار أحمد فراج، ط١، د.م، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.
٤٧. المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة، ابن مازة، محمود بن أحمد، المحقق: عبد الكريم سامي الجندي، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.
٤٨. المدونة، التنوخي، سحنون بن سعيد، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.
٤٩. المعجم الأوسط، الطبراني، سليمان بن أحمد، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، د.ط، القاهرة، دار الحرمين، د.ت.
٥٠. المغني شرح مختصر الخرقى، ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، ط٣، الرياض، دار عالم الكتب للطباعة والنشر، ١٤١٧هـ.
٥١. الممتع في شرح المقنع، التنوخي، المنجّ بن عثمان، دراسة وتحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، ط٣، د.م، د.ن، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
٥٢. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، الخطاب، محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي، ط٣، بيروت، دار الفكر، ١٤١٢هـ.
٥٣. نصب الراية لأحاديث الهداية، الزيلعي، عبد الله بن يوسف بن محمد، تحقيق: محمد عوامة، ط١، جدة، دار القبة للثقافة الإسلامية، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
٥٤. النظام الأساسي للحكم الصادر بموجب المرسوم الملكي رقم (٩٠/أ)، وتاريخ ١٤١٢/٨/٢٧هـ. <https://laws.boe.gov.sa>

٥٥. نظام المعاملات المدنية الصادر بموجب المرسوم الملكي رقم (م/١٩١) وتاريخ ١٤٤٤/١١/٢٩هـ. <https://laws.boe.gov.sa>
٥٦. الهداية شرح بداية المبتدي، المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر، علق عليه وخرج آياته وأحاديثه: عبد الرزاق المهدي، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ.
٥٧. الوسيط في شرح القانون المدني، السنهوري، عبد الرزاق بن أحمد، د. ط، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٨٦م.
٥٨. نظرية السببية في المسؤولية بين الفقه الإسلامي والقانوني دراسة تأصيلية مقارنة، القرني، عبداللطيف عوض، ط ١، بيروت، منشورات الحلبي الحقوقية، ٢٠١٦م.
٥٩. محاضرات في المسؤولية المدنية في تقنيات البلاد العربية، مرقس، سليمان، د. ط، د. م، دار النهضة العربية، ١٩٩٢م.
٦٠. القانون المدني الكويتي الصادر بالمرسوم الأميري رقم (٦٧) لسنة ١٩٨٠م. <https://e.gov.kw/LawsAndRegulations.aspx>
٦١. القانون المدني الإماراتي رقم (٥) ديسمبر لعام ١٩٨٥م. <https://elaws.moj.gov.ae>



الأحكام الفقهية المتعلقة باستخدام الوسائل الطبية الحديثة في ختان الصبيان (دراسة فقهية معاصرة)

إعداد

د. جمعة بنت حامد يحيى الحريري الزهراني

أستاذ مشارك بقسم الدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية
بجامعة طيبة بالمدينة المنورة

حاصلة على درجة الماجستير من كلية التربية للبنات بمجدة في تخصص الفقه.
حاصلة على درجة الدكتوراه من جامعة الملك خالد بأبها في تخصص الفقه.

Jumah.h.alzahrani@hotmail.com



مستخلص الدراسة

الحمد لله وكفى، والصلاة والسلام على عبده المصطفى، أما بعد:

فإن الشريعة الإسلامية أرشدت الناس لما فيه مصالحهم الدينية والدنيوية من نعمة أظفارهم حتى الممات، فكانت الوقفة الأولى للشريعة لتقويم فطرة الإنسان من ولادته من ذلك تشريع الختان. ولا يخفى على كل فطنٍ سليم الفطرة الفوائد الصحية الكثيرة التي تتحقق في الختان، واليوم تعرّف الناس على وسائل حديثة للختان لم تكن معروفة قديماً، وانطلاقاً من أن الشريعة الإسلامية شاملة كاملة، وصالحة لكل زمان ومكان، ولا تتصادم مع الواقع فتقبل كل جديد يحقق مقاصدها؛ قمّت بتحرير حكم استخدام وسائل الختان الطبية الحديثة بشيء من الإيجاز والتوضيح، ويهدف البحث إلى تسليط الضوء على وسائل الختان الحديثة، وذكر مميزات وعيوب كل منها، وبيان حكم استخدام الوسائل الحديثة في الختان، والتي لم تحظَ ببحث مستقل بحسب اطلاعي. وقد اتّبعت المنهج الوصفي في تصوير المسائل، وتوضيح أحكامها، والمنهج الاستقرائي في دراسة أقوال العلماء فيها، وسألتزم في بحثي هذا بالمنهجية العلمية المُتَّبَعَة في العلوم الشرعية، فذكرت أقوال الفقهاء في المسألة محل البحث، والخلاف فيها من خلال تقسيمهم إلى فريقين أو أكثر حسب الأقوال في المسألة، وتناولت مناقشة الأدلة بعبارات يسيرة وموجزة، فإذا كانت المناقشة من العلماء صدرتها بلفظ (ثوقش ذلك)، وإن كانت المناقشة من قبلي أصدرتها بقولي (يُناقش ذلك)، ووثّقت المسائل من المصادر الأصيلة، وقد خلصت الدراسة إلى نتائج منها: أن الختان شعار الإسلام، ومنبع لكثير من الفوائد الصحية، وأن لكل وسيلة من وسائل الختان الحديثة مميزات وعيوب، فيكون حكم استعمالها تبعاً لما تحققه من مصالح، أو تدفعه من مفسدات، وانحصرت التوصية في حث الباحثين وطلاب العلم لتوجيه النظر إلى المسائل الفقهية المعاصرة، وبحثها بشكل جيد والاستفادة مما ذكره الفقهاء في مذاهبهم، ويكون في عين الاعتبار حيثيات النازلة الجديدة للوصول لحكم فقهي صحيح، وخاصة ما يتعلق بالنوازل الطبية والطرق الحديثة المستعملة في العيادات الطبية.

الكلمات المفتاحية:

ختان، القلفة، الليزر، مشبك الجو ماكو، الختان بالحلقة البلاستيكية.



Study summary

Praise be to Allah, that is enough, and may blessings and peace be upon his chosen servant, as for what follows:

The Islamic Sharia guided people to what is in their religious and worldly interests, from the health of their nails until death, so the first step for Sharia to correct the nature of a person from his birth was the legislation of circumcision. The many health benefits that are achieved through circumcision are no secret to every intelligent, sound-natured person. Today, people have learned about modern methods of circumcision that were not known in the past. Based on the fact that Islamic law is comprehensive and complete, and is valid for every time and place, and does not clash with reality, it accepts every new thing that achieves its goals. I have edited the ruling on using modern medical circumcision methods with some brevity and clarification. The research aims to shed light on modern methods of circumcision, mention the advantages and disadvantages of each of them, and explain the ruling on using modern methods of circumcision, which according to my knowledge have not received independent research. The descriptive approach is followed in depicting the issues and clarifying their rulings, while the inductive approach is used in studying the scholars' sayings about them. In this research, I will adhere to the scientific methodology followed in the Sharia sciences. The sayings of the jurists on the issue under investigation are mentioned, and the disagreement is studied by dividing them into two or more groups. According to what has been said on the issue, the evidence is discussed in a simple and concise manner. If the discussion was from scholars, it has been discussed, and if the discussion is coming from me, it was also discussed, and the issues were documented using authentic sources. The study concluded with results that circumcision is the emblem of Islam and the source of many health benefits, and that each of the modern methods of circumcision has advantages and disadvantages, so the ruling on each method depends on the benefits it achieves or the harms it prevents. The recommendation was limited to urging researchers and students of science to direct attention to contemporary jurisprudential issues, researching them well, taking advantage of what the jurists mentioned in their schools of thought, and taking into account the merits of the new calamity to arrive at a correct jurisprudential ruling, especially what relates to medical calamities and modern methods used in clinics.

Keywords:

Circumcision, Foreskin, Laser, Mako Air Clip, Circumcision with Plastic Ring

المقدمة

الحمد لله الكبير المتعال، ذي العزة والجبروت والجلال، يُسَبِّحُ بحمده مَنْ في السماوات ومن في الأرض، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، جميل الخصال، فصلوات الله وسلامه عليه، وعلى أزواجه وأصحابه، وعلى من سار على طريقهم واتبع هداهم إلى يوم المرجع والمآل، أما بعد:

فإن الشريعة الإسلامية أرشدت الناس لما فيه مصالحهم الدينية والدنيوية من نعومة أظفارهم حتى الممات، فكانت الوقفة الأولى للشريعة تقويم فطرة الإنسان من ولادته، ومن ذلك تشريع الختان، وقد ذكر ابن القيم -رحمه الله- تعالى: "أن الختان من محاسن الشرائع التي شرعها الله تعالى لعباده، وكمل بها محاسنهم الظاهرة والباطنة، فهو مُكَمِّلٌ للفطرة التي فطرهم عليها، ولهذا كان الختان من تمام الحنفية ملة إبراهيم عليه السلام، وأصل مشروعيتها الختان لتكميل الحنفية، فإن الله تعالى لما عاهد إبراهيم، ووعد أن يجعله للناس إماماً، وعد أن يكون أباً لشعوب كثيرة، وأن تكون الأنبياء والملوك من صلبه وأن يكثر نسله، وأخبره أنه جاعل بينه وبين نسله علامة العهد أن يختنوا كل مولود منهم"^(١)؛ لأجل ذلك كان لازماً على المسلم أن يحرص على ختان ابنه، واليوم تعرّف الناس على وسائل حديثة للختان لم تكن معروفة من قبل، وقد تألمت لحادثة مؤلمة لطفل حديث الولادة من الوسط العائلي حيث تم إجراء عملية الختان له بإحدى الطرق الحديثة، وسببت له مضاعفات كثيرة نتج عنها تعفن عضو الطفل، واستمرت معاناة أسرته مدة طويلة، لذا أحببت أن أسلّط الضوء على حكم الشريعة الإسلامية في استخدام وسائل الختان الحديثة؛ لا سيما وأن الشريعة الإسلامية شريعة شاملة كاملة لا تتصادم مع الواقع، فتقبل كل جديد يحقق مقاصدها، فقامت بعد الاستعانة بالله تعالى بتحرير هذه المسألة والوقوف على حكم الشريعة فيها بشيء من الإيجاز والتوضيح، سائلة الله تعالى لي العون والتيسير.

أهداف البحث:

التعريف بالختان، وبيان وقته، وفوائده.

(١) انظر: تحفة المودود بأحكام المولود، ابن القيم (ص ١٤١).



تسليط الضوء على وسائل الختان الحديثة، وذكر مميزات وعيوب كل منها. بيان حكم استخدام الوسائل الحديثة في الختان، والتي لم تُحْظَ ببحث مستقل بحسب علمي.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

إبراز جانب الشريعة القوي الذي يكمن في تسليط الضوء على المستجدات الفقهية والوقوف الطبية خاصة. الربط بين الفقه والواقع من خلال التكيف الفقهي للوسائل الطبية المستجدة في العالم اليوم.

الجمع بين جانبين في غاية الأهمية وهما الوقوف على الفتوى الصحيحة ومراعاة تحقيق المصلحة في الشريعة الإسلامية في كل ما يستجد من أمور حياة المسلم.

مشكلة البحث:

يمكن تلخيص مشكلة الدراسة في السؤال الآتي:
ما الأحكام الفقهية المتعلقة بوسائل الختان الحديثة؟
ويتفرع عنه ما يأتي:
ما وسائل الختان الحديثة والتي لم يعرفها الناس قديماً؟
ما حكم استخدام الوسائل الحديثة في ختان الصبيان؟

الدراسات السابقة:

وقفت على دراسات كثيرة في ختان الإناث خاصة، ودراستين تحدثت عن ختان الصبيان هما:

حكم الإسلام في ختان البنين والبنات (أحكام وفوائد)، للشيخ ندا أبو المعاطي وهو كتاب يقع في (١٠٦) صفحة، قسم الشيخ الكلام فيه إلى قسمين، القسم الأول تناول الحديث عن أحكام ختان البنين، والقسم الثاني تناول الحديث عن أحكام ختان البنات والرد على الشبهات فيه، ولكن الكتاب غير مرتب، وغير متسلسل الأفكار بحيث يعين

القارئ على الفهم الدقيق.

ويختلف بحثي عن هذه الدراسة: في تسليط الضوء على حكم استخدام وسائل الختان الحديثة؛ بالإضافة إلى تنظيم الأفكار في سرد المسائل الفقهية وأدلتها ومناقشتها بشكل متسلسل ومحدد يُسهل على طالب العلم والعامي فهم المقصود بسهولة ويسر. كتاب الختان، د. محمد علي البار، تحدث فيه عن حكم ختان الصبيان والفوائد الصحية له وطرق الختان.

ويختلف بحثي عن هذه الدراسة: في تسليط الضوء على حكم استخدام وسائل الختان الحديثة؛ بالإضافة إلى ذكر عيوب ومميزات كل وسيلة.

منهج البحث:

أتبعت المنهج الوصفي في تصوير المسائل، وتوضيح أحكامها، والمنهج الاستقرائي في دراسة أقوال العلماء فيها، وسألتزم في بحثي هذا بالمنهجية العلمية المُتَّبَعَة في العلوم الشرعية، ويمكن إيجاز أهم نقاطها في ما يأتي: ذكرت أقوال الفقهاء في المسألة محل البحث، والخلاف فيها من خلال تقسيمهم إلى فريقين أو أكثر؛ حسب الأقوال في المسألة.

تناولت مناقشة الأدلة بعبارات يسيرة وموجزة، فإذا كانت المناقشة من العلماء صدرتها بلفظ (نُوقِشَ ذلك)، وإن كانت المناقشة من قبلي أصدرتها بقولي (يُنَاقَشُ ذلك). وثَّقَت المسائل من المصادر الأصيلة.

كتبت الآيات بالرسم العثماني، وعَزَوْتُها لمواضعها باسم السورة ورقم الآية. خَرَّجَت الأحاديث من مصادرها المعتمدة، والحكم عليها إن كانت في غير الصحيحين ما أمكن ذلك.

أدرجت صوراً للوسائل الطبية الحديثة المستخدمه في الختان ليسهل على القارئ معرفتها. وضعت فهرساً للمصادر والمراجع.



خطة البحث وتقسيماته:

انتظم البحث في: مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة، وثبت بالمصادر والمراجع.
المقدمة: تضمنت أهمية الموضوع وسبب اختياره، ومشكلة البحث، والدراسات السابقة، والمنهج المتبع فيه، وخطة البحث وتقسيماته.

المبحث الأول: تعريف الختان.

المبحث الثاني: حكم الختان في الشريعة الإسلامية.

المبحث الثالث: وقت الختان وقدره وفوائده وأضراره.

المبحث الرابع: الوسائل الحديثة في الختان وحكم استعمالها.

الخاتمة: وتضمنت أهم النتائج التوصيات.

فهرس المصادر والمراجع.

وأسأل الله تعالى أن يتقبل هذا العمل خالصاً مني لوجهه الكريم

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الباحثة

المبحث الأول: تعريف الختان

قبلولوج في الحديث عن صلب البحث رأيت أن أسلط الضوء على تعريف الختان ومسمياته وأنواعه؛ تمهيداً لتكوين تصور ذهني للموضوع يساعد على إصدار الحكم على المسائل.

أولاً: الختان لغةً: بكسر الخاء وتخفيف التاء، مصدر خَتَنَ أي قطع، والختَنُ بفتح الخاء وإسكان التاء يراد به قطع الجزء المخصوص من عضو مخصوص. والختان: الشخص الذي يقوم بالختان، والختانة صناعة الخاتن. والختان والاختتان اسم للفعل الذي يقوم به الخاتن لموضع ختان الصبي. وقيل الخَتْنُ للرجال والختْفُ للنساء^(١).

ثانياً: الختان اصطلاحاً: هو قطع الجلدة التي تغطي حشفة الذكر، وتسمى قلفة^(٢) (٣).

ومما تجدر الإشارة إليه أن الختان يعد شعاراً للمسلمين يميزهم عن غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى، وقد أورد أعداء الشريعة شبهة حول هذا الموضوع بقولهم: إن الختان لا يعد ميزة للمسلمين يختص بهم ويميزهم عن غيرهم؛ لأن الختان معروف عن اليهود وهم يختنون، فلا فرق بين المسلمين واليهود فكيف يكون الختان ميزة للمسلمين بحسب زعمكم؟ يرد على هذه الشبهة من وجوه^(٤):

الأول: أننا لا ننكر معرفة اليهود بالختان؛ لأن أول من اختتن كان إبراهيم الخليل عليه السلام وصار ذلك شعاراً للحنفية السمحة ولمن تمسك بها، ومن ثم خَتَنَ إبراهيم ابنه إسحاق سابع يوم ولادته، وإسماعيل عند بلوغه، فصار الختان سنة توارثها بنهما عنهما؛ لذا وافق اليهود المسلمين في هذا الأمر ولا مشاحة في ذلك.

(١) انظر: لسان العرب، لابن منظور (١٣/١٣٧).

(٢) القلفة والغُرلة: هي الجلدة التي تقطع عند الختان، وهي نجسة؛ لأنها قطعت من حي، لذا يقال للغير مختون: أغلف أو أكلف. انظر: مختار الصحاح، لزين الدين الرازي (ص ٢٥٩)، والقوانين الفقهية، لابن جزي (ص ٢١٧).

(٣) انظر: البناية شرح الهداية، للعيني (١/٣٣٣)، والمجموع، للنووي (١/٣٠٢).

(٤) انظر: تحفه المودود بأحكام المولود، لابن القيم (ص ٢٢٩).

الثاني: أن اليهود وافقوا المسلمين أيضًا في إطلاق اللحى، ولم نرَ بأسًا في ذلك، ولو كنا مأمورين بمخالفتهم لكان لزامًا على ذكور المسلمين حلق لحاهم مخالفة لهم.

الثالث: أن ما اتفقنا عليه معهم من الفطرة لا بأس به؛ لأن الشرائع أصلها واحد، وما حُرِّفَ عندهم وَبُدِّلَ فلا شأن لنا فيه، فالقاعدة أننا نتفق معهم فيما اتفق مع شريعتنا، ونخالفهم فيما خالفناها، والمسكوت عنه نسكت.

الرابع: الختان لم يعد يعتد به عند اليهود اليوم إلا ما ندر، بخلاف المسلمين الذين استمروا على تطبيق هذه الفطرة، ودليل ذلك أن المسلمين كانوا في معاركهم يعرفون جثث قتلاهم بالختان.

المبحث الثاني: حكم الختان في الشريعة الإسلامية

مما تميزت به الشريعة الإسلامية أنها شريعة مقاصدية، فكل أمر تُقَرُّه أو تمنعه يؤدي إلى تحقيق مقصد عظيم من مقاصدها، ومن أهم مقاصد الشريعة حفظ النفس بكل وسيلة تحافظ على الفرد وكيانه وصحته، والختان له فوائد صحية كثيرة كما سألناه لاحقًا، وإن مما أكد عليه الطب أن القلفة التي تحيط برأس العضو الذكري تشكل جوفًا له فتحه ضيقة يصعب تنظيف ما بداخلها، وهي بؤرة خطيرة جدًا للجراثيم؛ حيث تتجمع فيها مواد مختلفة من سوائل لزوجته ومذي ومني وبقايا بول يفرزها القضيب، وهي تؤدي إلى نمو الجراثيم وتكاثرها مما يترتب عليه التهاب الحشفة المزمن، والتهاب في مجاري البول بعد ذلك، فتكون الوقاية والعلاج بالختان، لذلك أقرت الشريعة الإسلامية الختان، وجعلته من سنن الفطرة التي لا تتبدل بحال من الأحوال يقول الله تعالى ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]، لذا اتفق الفقهاء^(١) على مشروعية الختان، واختلفوا بعد ذلك في كون الختان للصبيان واجب أم سنة على قولين:

(١) انظر: المبسوط، السرخسي (١٥٦/١٠)، والقوانين الفقهية، ابن جزي (ص ٢١٦)، والمجموع، النووي (٢٩٧/١-٣٠٠)، وكشاف القناع، البهوتي (٨٠/١).

القول الأول: ذهب الشافعية^(١) والحنابلة^(٢) وسحنون من المالكية^(٣) واختاره ابن تيمية^(٤) وابن عثيمين^(٥) وبه أفتت اللجنة الدائمة^(٦)؛ إلى أن الحتان واجب في حق الصبي.

القول الثاني: ذهب الحنفية^(٧) والمالكية^(٨) وهو وجه عند الشافعية^(٩) ورواية عن الإمام أحمد^(١٠)؛ إلى أن الحتان سنة مؤكدة في حق الصبي.

الأدلة:

استدل القائلون بوجوب الحتان بالكتاب والسنة والأثر والمعقول:

أولاً: الكتاب، ومنه:

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَيْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمُ رُؤُوسَهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤].

وجه الدلالة: يقول الله مخاطباً نبيه -صلى الله عليه وسلم- اذكر يا محمد هؤلاء المشركين وأهل الكتاب الذين ينتحلون ملة إبراهيم وليسوا عليها، وأنت مستقيم عليها ومن معك من المؤمنين، اذكر لهم اختبار الله إبراهيم بما كلفه به من الأوامر والنواهي فقام بهن كلهن، وكانت هذه الأوامر كما أخبر ابن عباس في الطهارة خمسة في الرأس: (قص الشارب،

(١) انظر: المجموع، النووي (٢٩٧/١-٣٠٠)، ومغني المحتاج، الشربيني (٢٠٢/٤).

(٢) انظر: كشاف القناع، البهوتي (٨٠/١)، والشرح الكبير، ابن قدامة (١٠٩/١).

(٣) انظر: المنتقى، الباجي (٢٣٢/٧).

(٤) انظر: الفتاوى الكبرى، ابن تيمية (٣٠٢/٥).

(٥) انظر: الشرح الممتع، ابن عثيمين (١٦٤/١).

(٦) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الثانية (٤٢/٤).

(٧) انظر: المبسوط، السرخسي (١٠٠/١٥٦)، وفتح القدير، ابن الهمام (٧/٤٢١)، ورد المختار، ابن عابدين (٧٥١/٦).

(٨) انظر: القوانين الفقهية، ابن جزى (ص ٢١٦)، وبلغة السالك لأقرب المسالك، الصاوي (١١٤/٢).

(٩) انظر: المجموع، النووي (٣٠٠/١).

(١٠) انظر: الإنصاف، المرداوي (١٢٤/١).

والمضمضة، والاستنشاق، والسواك، وَفَرَّقَ الرأسَ، وخمسة في الجسد: (تقليم الأظافر، وحلق العانة، والختان، وتنف الإبط، وغسل مكان الغائط والبول بالماء)^(١). فيكون الختان واجباً؛ لأن الابتلاء لا يكون إلا بالواجب.

وَيُنَاقِشُ ذَلِكَ: بأن ابتلاء الله تعالى لإبراهيم بفعل ما طُلِبَ منه، ومنه الختان لا يلزم منه الوجوب على من بعده، وإن كان في حقه واجباً.

وَيُجَابُ عَنْ ذَلِكَ: بأن وجوب الختان دلت عليه نصوص كثيرة وفعله الصحابة وسلف الأمة، وتواترت الأمة على ذلك، وهذا دليل كافٍ على وجوبه.

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٣].

وجه الدلالة: الآية الكريمة نصٌّ في أن الله أوحى إلى نبيه -صلى الله عليه وسلم- باتباع ملة إبراهيم -عليه السلام- وخطاب النبي -صلى الله عليه وسلم- خطاب لأئمة فكون مأمورين باتباع ملة إبراهيم عليه السلام، ومن الأمور المهمة في تلك الملة الختان الذي فعله إبراهيم في مرحلة متقدمة من عمره فلو لم يكن واجباً ما فعله ولم نؤمر نحن باتباعه^(٢).

ونُوقِشَ ذَلِكَ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الوجه الأول: لا دلالة لوجوب الختان لأننا أُمِرْنَا بالتيدين بدينه^(٣)، فالمراد بملة إبراهيم -عليه السلام- أصول الإيمان من التوحيد والإنابة، أما ما يخص تفاصيل الشريعة فتختلف في ملتنا عن ملة إبراهيم عليه السلام، ويقوي ذلك قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمِنْهَا جَأً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [المائدة: ٤٨].

وأُجِيبُ عَنْ ذَلِكَ: التوحيد قول وعمل واعتقاد ولا يحصر بالقول فقط، وقد بيَّن ابن

(١) انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني (١٠/٢٧٧).

(٢) انظر: تحفه المودود بأحكام المولود، ابن القيم (ص ١٤٥).

(٣) انظر: المجموع، النووي (١/٤٤٨).

القيم أن الملة هي الدين، وهي مجموع الأقوال والأفعال والاعتقاد ودخول الأعمال في الملة كدخول الإيمان في الملة، ومحال أن يأمر الله - عز وجل - باتباع إبراهيم في القول دون العمل، وخصال الفطرة عمل، وقد امتثل لأمر ربه عندما امتحنه بالختان ففعل ما أمر به، ونحن مأمورون باتباعه فلو لم نفعل لم نكن متبعين له^(١).

الوجه الثاني: اتباع إبراهيم في الفعل يكون على الوجه الذي فعله عليه، فإن فعل الختان على وجه الوجوب كان واجباً ونفعله على وجه الوجوب، وإن فعله على سبيل الندب كان سنة ونفعله كذلك، ولا دلالة في أنه فعله على وجه الوجوب بل كونه سنة أقوى، بدليل اقترانه بخصال الفطرة الأخرى كالسواك، وتنف الإبط، وحف الشارب وغيرها، وهي سنن مؤكدة وليست واجبة؛ فيكون الختان سنة^(٢).

وأجيب عن ذلك من وجهين:

الأول: القول بسنية الختان بدلالة اقترانه بباقي خصال الفطرة وهي من المسنونات قول غير مستقيم، لأن دلالة الاقتران معارضة بأدلة وجوب الختان، والختان وإن كان مذكوراً في جملة المسنونات إلا أنه عند كثير من العلماء واجب؛ لأنه شعار الدين^(٣).

الثاني: أن خصال الفطرة كانت واجبة على إبراهيم عليه السلام^(٤).

قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠].

وجه الدلالة: أمر الله نبيه - صلى الله عليه وسلم - ومن اتبعه بالاستقامة، والاستمرار على الدين الذي شرعه وهو الإسلام، فالبقاء على الدين تمسك بالفطرة القويمة التي فطر الناس عليها ومن خصال هذه الفطرة النظافة والطهارة، وقوامها ورأسها الختان، فيكون

(١) انظر: تحفة المودود بأحكام المولود، ابن القيم (ص ٢٥٨).

(٢) انظر: المجموع، النووي (٤٤٨/١).

(٣) انظر: فتح الباري، العسقلاني (٢٧٩/١٠).

(٤) انظر: المجموع، النووي (٤٤٨/١).

الختان من دين الله وشرعه؛ وبذلك يصبح واجباً علينا.

وَيُنَاقَشُ هَذَا: بأن خصال الفطرة من المسنونات لا الواجبات.

وَيُجَابَ عَنْهُ: بأن خصال الفطرة كانت واجبة على إبراهيم عليه السلام^(١).

ثانياً: السنة، ومنها:

ما أخرجه الشيخان إلى أبي هريرة -رضي الله عنه- أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "الْفِطْرَةُ خَمْسٌ: الْخِتَانُ، وَالْإِسْتِحْدَادُ، وَقَصُّ الشَّارِبِ، وَتَقْلِيمُ الْأُظْفَارِ، وَتَنْفُ الْآبَاطِ"^(٢).

وجه الدلالة: دل الحديث الشريف صراحة على أن الختان رأس خصال الفطرة وهي الخِيفَةُ ملة إبراهيم -عليه السلام- التي أُمِرْنَا بِهَا، وهي من الكلمات التي ابتلاه ربه بهن^(٣) وهذا دليل على أهمية الختان؛ فيكون واجباً.

ما أخرجه البخاري إلى أبي هريرة -رضي الله عنه- أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "اُخْتَنَ إِبْرَاهِيمُ وَهُوَ ابْنُ ثَمَانِينَ سَنَةً بِالْقُدُومِ"^{(٤)(٥)}.

وجه الدلالة: دل الحديث الشريف على وجوب الختان، ولو لم يكن واجباً ما فعله إبراهيم -عليه السلام- في سن الثمانين من عمره مع ما فيه من آلام لا تخفى على العالم به، ففعله يدل على وجوبه ونحن مأمورون باتباع ملته فيكون واجباً في حقنا^(٦).

ما أخرجه أبو داود إلى ابنِ جُرَيْجٍ قَالَ: أُخْبِرْتُ عَنْ عُثَيْمِ بْنِ كَلَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ

(١) المرجع السابق.

(٢) صحيح البخاري: ك/ اللباس، باب تقليم الأظافر (١٦٠/٧)، وصحيح مسلم: ك/ الطهارة، باب خصال الكفارة (١٥٢/١).

(٣) انظر: تحفة المودود بأحكام المولود، ابن القيم (ص ١٦١).

(٤) القُدُوم: بالتخفيف الآلة التي ينحت بها، وقيل: الفأس، وعليه يكون المراد أن إبراهيم عليه السلام اختن بالفأس. وقدم أيضاً قرية بالشام وعليه يكون المراد أن إبراهيم عليه السلام أختن بقرية قدوم في الشام. انظر: لسان العرب (٤٧٢/١٢).

(٥) صحيح البخاري: ك/ أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: {وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا} [النساء: ١٢٥]، (١٤٠/٤).

(٦) انظر: تحفة المودود بأحكام المولود، ابن القيم (ص ١٥٥).

جَدَّهِ، أَنَّهُ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- فَقَالَ: قَدْ أَسْلَمْتُ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: "أَلْقِ عَنْكَ شَعْرَ الْكُفْرِ"، يَقُولُ: اخْلُقْ، قَالَ: وَأَخْبَرَنِي آخِرُ أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم قَالَ لِآخَرِ مَعَهُ: "أَلْقِ عَنْكَ شَعْرَ الْكُفْرِ وَاحْتَتِنْ"^(١).

وجه الدلالة: الحديث الشريف نصٌ صريح على وجوب الختان؛ لأن تعبيره -صلى الله عليه وسلم- بلفظ (احْتَتِنْ) فعل أمر يقتضي الوجوب.

ونُوقش ذلك: أن الختان سنة بدلالة الاقتران؛ لأن قوله صلى الله عليه وسلم: "ألق عنك شعر الكفر" سنة، فيكون قوله بعد ذلك: "احْتَتِنْ" سنة أيضاً؛ لأنه مقترن به. **وأجيب عن ذلك:** لا يلزم من دلالة الاقتران الاشتراك في الحكم^(٢).

ثالثاً: الأثر، ومنه:

ما أخرجه ابن أبي شيبة عن قتادة عن رجل عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "الأقلف لا تجوز شهادته، ولا تقبل له صلاة، ولا تؤكل له ذبيحة"^(٣).

وجه الدلالة: دلَّ الأثر على أن غير المختون لا تقبل منه الصلاة؛ لأن مبناها على الطهارة، ولا تجوز شهادته؛ لأن الختان أكمل للرجولة؛ فَعُلِمَ من ذلك وجوب الختان. ما أخرجه ابن أبي شيبة بسنده إلى أبي جعفر قال: "كانت فاطمة رضي الله عنها تعق عن ولدها يوم السابع وتختنه وتحلق شعر رأسه وتتصدق بوزنة ورقاً"^(٤).

(١) سنن أبو داود: ك/ الطهارة، باب في الرجل يسلم فيؤمر بالغسل (٩٨/١)، قال ابن القطان: إسناده غاية في الضعف مع الانقطاع الذي في قول ابن جريج أخبرت، وذلك أن عثيم بن كليب وأباه وجده مجهولون. انظر: بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، ابن القطان (٤٣/٥).

(٢) انظر: تحفة المودود بأحكام المولود، ابن القيم (ص ١٥٥).

(٣) مصنف ابن أبي شيبة: ك/ البيوع والأفضية، باب في شهادة الأقلف (٢١/٥)، والسنن الكبرى: ك/ الأشربة، باب السلطان يكره على الاختتان (٥٦٣/٨)، وصحَّح إسناده ابن حجر في الدراية. انظر: الدراية في تحريج أحاديث الهداية، ابن حجر (١٧٣/٢).

(٤) المصنف في الأحاديث والآثار، ابن أبي شيبة، ك: الأشربة، باب في أي يوم تذبج العقيقة (٣٦٧/١٣)، والسنن الكبرى، البيهقي، ك: الضحايا، باب ما جاء في التصديق بزنة شعرة (٥١١/٩)، واللفظ لابن أبي شيبة، قال البيهقي: وهو منقطع، وقيل في روايته عن محمد بن علي بن حسين، عن أبيه، عن جده، عن علي رضي الله عنه، ولا



وجه الدلالة: دلّ فعل فاطمة -رضي الله عنها- على أن الواجب في الصبي الختان ولو لم يكن الأمر واجباً لم تفعله فاطمة -رضي الله عنها- على الفور من ولادته؛ لأن الأمر يقتضي الفورية.

رابعاً: المعقول، ومنه:

أن ستر العورة واجب؛ فلولا أن الختان واجب لم يجز هتك حرمة المختون بالنظر إلى عورته من أجله^(١).

الشريعة الإسلامية جمعت من كل شيء أحسنه وهي توافق في تشريعاتها الفطرة النقية الطاهرة، ومن ذلك سنن الفطرة التي تعني بنظافة الإنسان، وعلى رأسها الختان؛ إذ هو من شعار المسلمين الذي يعرف به المسلم من الكافر فقد كان المسلمون يعرفون قتلاهم في المعارك بالختان ولا يعدون غير المختون منهم لذا لزم أن يكون الختان واجباً^(٢).

بقاء قلفة الذكر دون قطع يحبس النجاسة في داخلها، ويمنع بذلك صحة الصلاة التي من شروطها الطهارة؛ إذ إن القلفة تستر الذكر كله فيصيبها البول ولا يمكن الاستجمار لها فوجب إزالتها^(٣).

الختان قطع شيء من البدن، وهذا محرم، والحرام لا يستباح إلا لشيء واجب، فعلى ذلك يكون الختان واجباً، ولو لم يكن كذلك لم يجز القطع فيه كقطع الأصبع أو غيره من الأطراف إذا كانت سليمة إلا بوجوب القصاص^(٤).

واستدل القائلون بأن الختان سنة مؤكدة بالسنة والأثر:

أولاً: السنة، ومنها:

ما أخرجه أحمد وابن أبي شعبة عن شداد بن أوس رضي الله عنه قال: قال رسول الله

أدري محفوظ هو أم لا. انظر: السنن الكبرى (٥١١/٩).

(١) انظر: المجموع، النووي (٢٩٧/١)، والمغني، ابن قدامة (٧٠/١-٧١).

(٢) انظر: الشرح الكبير، ابن قدامة (١٠٩/١)، ومجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين، ابن عثيمين (١١٧/١١).

(٣) انظر: تحفة المودود بأحكام المولود، ابن القيم (ص ١٤٦)، ومجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين (١١٧/١١).

(٤) انظر: المجموع، النووي (٣٠٠/١)، ومجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين (١١٧/١١).

صلى الله عليه وسلم: "الختان سنة للرجال مكرومة للنساء" (١).

وجه الدلالة: دل الحديث صراحة على أن الختان في حق الذكور سنة، ولو كان واجباً لدل لفظ الحديث عليه صراحة.

ويُنَاقَشُ ذلك: بأن لفظ مكرومة في جانب النساء يدل على الاستحباب؛ إذ يراد به هنا إكرامهن بفعل الختان؛ حيث إن المرأة مخيرة بين فعله؛ لطيب الجماع للزوج أو عدم فعله، فيلزم من ذلك المغايرة في جانب الرجال فيكون الختان في جانب الرجال للوجوب.

ما رواه البخاري في الأدب المفرد بسنده عن الحسن رضي الله عنه: "أسلم مع النبي صلى الله عليه وسلم الرومي والفارسي والحبشي فما قَتَّشَ أحداً منهم" (٢).

وجه الدلالة: لفظه صريح على أن الختان في حق الذكور غير واجب، ولو كان واجباً لفتشهم الرسول -صلى الله عليه وسلم- بعد إسلامهم.

ويُنَاقَشُ ذلك: بأنه قد يكون النبي -صلى الله عليه وسلم- أمر بتفتيشهم ولم ينقل إلينا، أو أنه -صلى الله عليه وسلم- سألهم عن الختان؛ فأجابوه ولم يحتج إلى تفتيشهم.

ثانياً: الأثر، ومنه:

ما أخرجه البخاري في الأدب المفرد بسند صحيح إلى الحسن رضي الله عنه قال: "يا عجباً لهذا الرجل -يعني أمير البصرة مالك بن المنذر- لقي أشياخاً من أهل كسكر فقال: ما دينكم؟ قالوا: مسلمين، فأمر بهم فُقُتِّشُوا فَوُجِدُوا غير محتونين، فختنوا في شدة هذا البرد، فمات بعضهم" (٣).

(١) مصنف ابن أبي شيبة: ك/ الأدب المفرد، باب في الختان من فعلها (٢٣٣/٦)، والحديث ضعيف، قال ابن الملن: ضعفه لائح بسبب الحجاج؛ لأنه ضعيف ومُدلس. انظر: البدر المنير، ابن الملن (٧٤٣/٨).

(٢) الأدب المفرد، البخاري (ص ٤٢٨)، مسائل حرب بن إسماعيل الكرماني عن الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه أجزاء من كتاب الطهارة والحيض والصلاة والرضاع، ك/ الطهارة، باب الختان (ص ٤٥٣)، وقد قال الشيخ عبد الباقي: صحيح الإسناد موقوفاً ومرسلاً.

(٣) (٢) الأدب المفرد، البخاري (ص ٤٢٨)، مسائل حرب بن إسماعيل الكرماني عن الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه أجزاء من كتاب الطهارة والحيض والصلاة والرضاع، الكرماني: ك/ الطهارة، باب الختان (ص ٤٥٣)، قال الشيخ عبد الباقي: صحيح الاسناد موقوفاً ومرسلاً.



وجه الدلالة: الحديث فيه دلالة على استنكار الحسن لما فعله مالك بن المنذر من أمره بختانهم، ولو كان الختان واجباً ما استنكر فعله، فدل ذلك على أن الختان سنة يستحب فعله.

ويناقش ذلك: أن استنكاره ليس على أمره لهم بالختان بل على فعله مع شدة البرد الذي كان سبباً في موتهم فيكون الدليل خارج دائرة الاستدلال.

الرأي المختار: والله تعالى أعلم هو القول بوجوب الختان لقوة أدلتهم ومناقشة أدلة الفريق المعارض، ولما في الختان من فوائد جمة يؤكدتها الطب، وسأوردها في المطلب الثالث من المبحث الثالث.

المبحث الثالث: وقت الختان وقدره وفوائده وأضراره

الشريعة الإسلامية شريعة عالمية، وسر عالميتها يكمن في ترتيب أولوياتها وتحديد الوقت المناسب لكل فعل يُطالب المكلف بفعله وجوباً أو استحباباً، لذا فإن للختان وقت يُقْضَل الإتيان به فيه، وقدراً محدداً للجزء المقطوع من العضو الذكري، وسأعرض لذلك من خلال ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: وقت الختان.

المطلب الثاني: القدر المقطوع من العضو.

المطلب الثالث: فوائد الختان وأضراره.

المطلب الأول: وقت الختان

الختان شعار للمسلمين كما أسلفنا يتميزون به عن أبناء الديانات الأخرى التي لا تفعله لصبيانها أو كانت تفعله وتركت ذلك، وإن مما قرره جمهور الفقهاء^(١) أن الختان لا يجب بعد ولادة الصبي بأيام منعاً للتشبه باليهود^(٢)، وأما الوقت المختار للختان فقد اختلف الفقهاء

(١) انظر: رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين (٤٧٨/٥)، ومواهب الجليل، ابن الخطاب الرُّعيني (٢٥٨/٣)، والمجموع، النووي (٣١٣/١)، والإنصاف، المرداوي (١٢٤/١).

(٢) وكره الحنفية والمالكية والحنابلة ختان الصبي سابع يوم ولادته؛ لأن فيه تشبه باليهود. انظر: رد المحتار، ابن عابدين (٤٧٨/٥)، ومواهب الجليل، الخطاب الرُّعيني (٢٥٨/٣)، والإنصاف، المرداوي (١٢٤/١).

فيه على قولين:

القول الأول: ذهب الشافعية^(١) والحنابلة^(٢) على الصحيح من المذهب إلى وجوب ختان الصبي عند البلوغ^(٣)، بحيث لا يبلغ الصبي إلا وهو مختون.

القول الثاني: ذهب الحنفية^(٤) والمالكية^(٥) والشافعية^(٦) وبعض الحنابلة^(٧) إلى استحباب ختان الصبي قبل البلوغ^(٨).

الأدلة:

استدل القائلون على وجوب الختان عند البلوغ بالسنة والأثر والمعقول:

أولاً: السنة، ومنها:

ما أخرجه البيهقي والطبراني عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عَقَّ عن الحسن والحسين وختنهما لسبعة أيام"^(٩).

(١) انظر: المجموع، النووي (٣١٣/١).

(٢) انظر: الإنصاف، المرداوي (١٢٤/١)، وشرح العمدة، بهاء الدين المقدسي (٢٤٥/١).

(٣) ثم اختلف القائلون بالوجوب هل الواجب ختان الصبي قبل البلوغ بحيث لا يبلغ إلا وهو مختون وهو مذهب الحنابلة؛ لأن الواجب يقتضي فعله على الفور، ولأنه من باب المسارعة في فعل الخير، ولأن العرب كانت تفعل ذلك فلا يبلغ الصبي إلا وهو مختون، وذهب الشافعية إلى وجوب الختان بعد البلوغ؛ لأنه قبل البلوغ غير مكلف فلا يكون من أهل الوجوب. انظر: شرح العمدة، بهاء الدين المقدسي (٢٤٥/١)، المجموع، النووي (٣١٣/١).

(٤) انظر: رد المحتار، ابن عابدين (٤٧٨/٥).

(٥) انظر: القوانين الفقهية، ابن جزى (ص ٢١٧)، ومواهب الجليل، الخطاب الرُعيني (٢٥٨/٣).

(٦) انظر: المجموع، النووي (٣١٣/١).

(٧) انظر: الإنصاف، المرداوي (١٢٤/١).

(٨) انظر: وقد اختلف القائلون بالاستحباب: هل يستحب الختان يوم السابع من ولادة الصبي؟ وإلى هذا ذهب الشافعية في الصحيح من المذهب، وذهب الحنفية والمالكية وبعض الحنابلة إلى أنه يستحب ختان الصبي ما بين سبع سنين إلى عشر سنين؛ لأنه سن الإنثغار، ولأنه السن الذي يؤمر به في الصلاة. انظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، أبي البركات النسفي (٥٥٤/٨)، مواهب الجليل، الخطاب الرُعيني (٢٥٨/٣)، المجموع، النووي (٣١٣/١)، الإنصاف، المرداوي (١٢٤/١).

(٩) السنن الكبرى للبيهقي: ك/ الأشربة، باب السلطان يكره على الاختتان (٥٦٢/٨)، الطبراني، والمعجم الصغير (ص ١٨٥)، وسنده رجاله ثقات لكن فيه محمد بن أبي السري العسقلاني وفيه كلام من قبل حفظه، والوليد بن مسلم



وجه الدلالة: الحديث نص في وجوب ختان الصبي في سابع يوم من ولادته، وهذا دليل على أن الواجب في الصبي ألا يبلغ إلا وهو مختون، ولو لم يكن الأمر كذلك ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم.

ونُوقش ذلك: بأن الحديث ضعيف^(١).

ما أخرجه الطبراني عن ابن عباس رضي الله عنهما: "سبعة من السنة في الصبي: يوم السابع يسمى ويختن ويماط عنه الأذى وتثقب أذنه ويعق عنه ويحلق رأسه ويلطخ من عقيقته ويتصدق بوزن شعر رأسه ذهباً"^(١).

وجه الدلالة: دل الحديث الشريف على أن ختان الصبي سابع يوم ولادته من السنة أي من الأمور المعمول بها، وفي هذا دلالة على وجوب الختان للصبي قبل البلوغ.

ونُوقش ذلك: بأن الحديث ضعيف^(٢).

وأجيب عن مناقشة الحديثين: بما قال الألباني رحمه الله: كما في تمام المنة عن حديث ابن عباس وحديث جابر أن أحد الحديثين يُقَوَّى الآخر؛ إذ مخرجهما مختلف وليس فيهما متهم^(٣).

ثانياً: الأثر، ومنه:

ما أخرجه البخاري عن سعيد بن جبير -رحمه الله تعالى- قال: "سُئِلَ ابن عباس رضي الله عنهما مثل من أنت حين قُبِضَ رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: "أنا يومئذ مختون"، وكانوا لا يختنون الرجل حتى يدرك"^(٤).

وجه الدلالة: دل الأثر على أن ختان الصبي يكون إذا قارب البلوغ، يؤيد ذلك قول

يدلس تدليس التسوية. انظر: تمام المنة في التعليق على فقه السنة، الألباني (ص ٦٧-٦٨).

(١) لأن في سنده محمد بن أبي السري العسقلاني وفيه كلام من قبل حفظه والوليد بن مسلم يدلّس تدليس التسوية.

(٢) لأن في سنده رواد بن الجراح.

(٣) انظر: المجموع، النووي (٤٤٨/١)، والإنصاف، المرداوي (١٢٤/١).

(٤) صحيح البخاري، ك/ الاستئذان، باب الختان بعد الكبر وتنف الإبط (٦٦/٨).

ابن عباس: "وأنا يومئذ مختون"، فقد ذكر أهل السير إن عمره لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم كان ابن ثلاث عشر سنة^(١).

ما أخرجه ابن أبي شيبه عن أبي جعفر قال: "كانت فاطمة -رضي الله عنها- تعق عن ولدها يوم السابع وتحتنه وتحلق شعر رأسه وتتصدق بوزنه ورقاً".

وجه الدلالة: دلّ فعل فاطمة رضي الله عنها على أن الواجب في الصبي الختان بعد ولادته بسبعة أيام، وهذا قطعاً قبل البلوغ.

ثالثاً: المعقول، ومنه:

الختان قبل البلوغ من باب المسارعة في الخيرات عملاً بقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ومما لا شك فيه أن الختان فيه من الفوائد والطهارة والنظافة الشيء الكثير، فكان لزماً المبادرة إلى فعله للصبي بحيث لا يصل سن الإدراك إلا وهو مختون؛ حيث إنه ترجح لدينا وجوب الختان، فلا بد من المبادرة بفعله؛ لأن الوجوب يقتضي في الفعل المأمور به الفورية. الختان في الصغر أفضل منه في الكبر فيصار إليه عملاً بأن النبي صلى الله عليه وسلم: "ما خيّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يَأْثِم" ^(٢)، فالختان في الأشهر الأولى وسابع يوم الولادة على وجه الخصوص أفضل من الأوقات؛ لأن الألم فيه أخف، وحركة الطفل يسيرة فلا يتأذى من جرحه، ونضمن معه عدم النزف أو التلوث؛ كما لو كان كبيراً يتنقل هنا وهناك، ويكون جرحه عرضة للتلوث^(٣).

في الختان كشف لعورة المختون ولا شك أن كشف عورة الصغير أقل حرجاً من كشف عورة الكبير أو المراهق^(٤).

واستدل القائلون باستحباب الختان قبل البلوغ بالسنة والمعقول:

(١) انظر: معرفة الصحابة، الأصبهاني (٣/١٧٠).

(٢) انظر: صحيح البخاري، ك/ الحدود، باب إقامة الحدود والانتقام لحرمات الله (٨/١٦٠).

(٣) انظر: المجموع، النووي (١/٤٤٨)، وكشاف القناع، البهوتي (١/٧٥).

(٤) انظر: المجموع، النووي (١/٤٤٨).

أولاً: السنة، ومنها:

ما أخرجه أبو داود عن عبد الله بن عمرو -رضي الله عنهما- قال: "مرو أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين"^(١).

وجه الدلالة: دلّ الحديث الشريف على تدريب الأولاد على الصلاة، وهم في سن السابعة والتدرب على الصلاة يستلزم التدرب على شروطها، ومن أهم شروطها الطهارة، والختان من الطهارة، ويستحب في هذا السن الذي يتعلم فيه أمور دينه عملياً^(٢).

ثانياً: المعقول، ومنه:

أن الختان طهارة وشرع للطهارة فلا يجب قبل البلوغ؛ لأنه إيلاءٌ بلا حاجة داعية إليه، فيستحب أن يؤخّر حتى يصل للعمر الذي يوافق الأمر بالعبادات^(٣).

القول المختار: والله تعالى أعلم أن ختان الصبي يكون وجوباً قبل البلوغ واستحباً سابع يوم ولادته، ولا يؤخّر بعد البلوغ بحال من الأحوال، يؤيد قولنا بالختان في الأشهر الثلاثة الأولى من عمر الطفل إن تعذر ختان الصبي سابع يوم ولادته لضعفه أو مرضه قول الأطباء حيث ذكروا فوائد الختان في هذه المدة بما يلي^(٤):

أن المواد اللازمة لتجلط الدم عند الطفل تتكون في أمعاء الطفل الرضيع بعد ستة أيام من ولادته وتكتمل مكوناتها بعد خمسة عشر يوماً على الأكثر، فيكون الختان سابع يوم ولادته أو بعدها حتى ثلاثة أشهر أفضل.

يصاب الأطفال حديثي الولادة بالصفار (الصفراء) في ثالث يوم من الولادة وهي ظاهرة

(١) انظر: المجموع، النووي (٤٤٨/١)، وكشاف القناع، البهوتي (٧٥/١). وسنن أبو داود، أبو داود السجستاني: ك/ الصلاة، باب مت يؤمر الغلام بالصلاة (١٣٣/١)، وهو حديث حسن صحيح. انظر: المستدرک، الحاكم (٢٥٨/١).

(٢) انظر: حاشية الخريشي، الخريشي (٤١٢/٣).

(٣) انظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، أبي البركات النسفي (٥٥٤/٨)، والقوانين الفقهية، ابن جزي (ص ٢١٧).

(٤) انظر: مقابلة مع الدكتور محمد دسوقي أخصائي طب الأطفال وحديثي الولادة على اليوتيوب عبر الرابط:

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

طبيعية تصيب الأطفال، وتشتد ثم تبدأ بالزوال شيئاً فشيئاً في اليوم العاشر بعد الولادة إلى اليوم الخامس عشر، وهذه الظاهرة تؤثر على عدم تجلط الدم، فكون الختان خلال الشهر الأول من عمر الطفل أفضل.

الثام الجرح أسرع في الأشهر الأولى وأقل إيلاًماً؛ لأن الإحساس والإدراك يبدأ بشكل كبير بعد الشهر الثالث فيكون ختان الطفل قبل ذلك أفضل.

المطلب الثاني: القدر المقطوع من العضو

ختان الصبي يكون بقطع القلفة، وهي الجلدة التي تغطي الحشفة، وينبغي على وليّ الصبي أن يتخذ خاتناً عارفاً متقناً لصنعتة، بحيث يأمن الحيف وتجاوز الحد المعلوم من القطع في العضو؛ إذ لو جاوز الحد وبالع في ذلك أدى إلى هلاك الصبي، وقد اختلف الفقهاء في القدر المقطوع من العضو حال الختان على قولين:

القول الأول: ذهب الشافعية^(١) إلى أن الختان يكون بالقطع حتى تبدو الحشفة كلها^(٢).

القول الثاني: ذهب الحنابلة^(٣) إلى أن الختان يكون بالقطع حتى تنكشف نصف الحشفة فما فوق.

والذي ظهر لي من خلال التبع والاستقراء: أي لم أجد دليلاً لكلا الفريقين فيما ذهباً إليه، ولم أقف على شيء مرفوع إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- أو منقول عن الصحابة رضوان الله عنهم، لذا فإن المقصود من الختان هو إزالة القلفة بحيث تظهر الحشفة على أن يكون القطع مرتباً، فيكون منظره متناسقاً وجميلاً غير مشوه، ويرجع تقدير الجزء المقطوع من الجلدة التي تغطي رأس الذكر إلى نظر ورأي الخاتن الحاذق العارف بصنعتة؛ لأنه أعلم بذلك بحكم ممارسته وحجم المختون وغلظة الجلدة أو رقتها وغير ذلك من الأمور التي تؤخذ بالاعتبار.

(١) انظر: المجموع، النووي (٣٦٧/١).

(٢) وخالف ابن كح من الشافعية فذهب إلى أن الختان يكون بقطع شيء من القلفة ولو قل الجزء المقطوع بشرط أن يستوعب القطع تدوير رأسها. انظر: المجموع، النووي (٣٦٧/١).

(٣) انظر: تحفة المودود بأحكام المولود، ابن القيم (ص ١٤٥).



المطلب الثالث: فوائد الختان وأضراره

كما هو معلوم أن الشريعة الإسلامية مقاصدية في أحكامها وتشريعاتها، ومن ذلك جلب المصالح وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلها، ويتحقق ذلك بجلاء في الأمر بختان الصبيان، ففيه من الفوائد الشيء الكثير وسأعرض بعضاً من تلك الفوائد الدينية والاجتماعية والصحية باختصار^(١):

الحكمة تعبدية تكمن في الامتثال لأمر الله وشرعه، فلو لم يكن في الختان من الفوائد إلا هذه لكانت كافية، فالختان شعار لعهد الله تعالى مع إبراهيم عليه السلام وعلامة للدخول في الحنيفية السمحة^(٢).

الختان شعار الإسلام وغير المختون لا تقبل صلاته ولا يحج حتى يَحْتَنَ ولا تؤكل ذبيحته^(٣).

يعد الختان ذريعة للمرأة المسلمة في طلب الفرقة والطلاق إن لم تكن على علم بذلك قبل عقد القران.

الختان يعدل من شهوة الإنسان التي إذا أُفِرَتْ ألحقت الإنسان بالحيوانات، وإن عُدِمَتْ ألحق بالجمادات^(٤).

الختان وقاية للأطفال - خاصة حديثي الولادة - من احتباس البول بين الحشفة والجلد الذي يسبب التهابات تؤدي بعد ذلك إلى حالة صحية حرجة للطفل^(٥).

(١) انظر: الختان، البار (ص ٥٦ وما بعدها)، موقع وزارة الصحة صحة الطفل - الختان (moh.gov.sa).

(٢) انظر: تحفة المودود بأحكام المولود، ابن القيم (ص ١٨٨).

(٣) ممن قال لا تؤكل ذبيحته: ابن عباس، والحسن البصري، وقد اختلف فيه عن الحسن البصري، وقال حماد بن أبي سليمان: لا بأس به، وهو يشبه مذهب الشافعي، وبه قال أبو ثور، وعوام أهل الفتيا من علماء الأمصار. انظر: شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٦/٦٦٠)، الإشراف على مذاهب العلماء، ابن المنذر النيسابوري (٣/٤٣٤-٤٣٥).

(٤) انظر: تحفة المودود بأحكام المولود، ابن القيم (ص ١٨٨).

(٥) انظر: مقال للبروفيسور ويزويل المنشور في المجلة الأمريكية لطب الأسرة تحت عنوان:

Wisewell TE: Routine ental Circumcision A Reappraisal American Family Medicine)

(1991,41,(3):859-863

التخلص من الروائح الكريهة بسبب الإفرازات الدهنية والسيلان الشحمي التي تتجمع في القلفة، ولا يكون هناك حلٌ لتجنب هذه المشكلة إلا من خلال قطع القلفة^(١).

يؤثر عدم الختان على الإفراط في ممارسة العادة السرية.

التقليل من خطر الإصابة بسرطان القضيب^(٢).

الأشخاص المختونين أكثر قوة جنسية من الأشخاص غير المختونين.

يعد الختان إحدى وسائل مقامة مرض الإيدز^(٣).

الختان ساعد على منع حدوث التهابات الحشفة والوقاية من حدوث الأمراض الجنسية عند الجنود الأمريكيين إبان الحرب العالمية الثانية وخلال حرب كوريا وفيتنام، مثل مرض الهريس والسيلان والسفلس والزهري^(٤).

وقاية الزوجة من الإصابة بسرطان عنق الرحم، حيث لاحظ الباحثون أن زوجات المختونين أقل عرضة من الإصابة بسرطان عنق الرحم من غير المختونين^(٥).

المبحث الرابع: الوسائل الطبية الحديثة في الختان وحكم استعمالها

تعد عملية الختان أكثر العمليات انتشاراً في دول العالم عامة، وفي الدول الإسلامية خاصة، وهي تجرى بشكل يومي آلاف المرات لا سيما وأنها تجرى للأطفال حديثي الولادة بعد الأسبوع الأول، والطريقة الأكثر شيوعاً للختان هي الطريقة التقليدية التي يتم فيها قطع الجلد التي تغطي الحشفة حتى تنكشف كلها بالموس، أو المشرط الطبي ولا يحتاج الطبيب فيها للتخدير الموضعي غالباً إذا أجريت للصبي في يوم سابع ولادته، أما الصبي الذي جاوز عمرة الستة أشهر فلا بد للطبيب من تخديره تخديراً موضعياً أو كاملاً بحسب الحاجة، وهي

(١) انظر: حياتنا الجنسية، القباني (ص ٢٥).

(٢) انظر:

Kochen M, Mc Curdy S: Circumcision and The Risk of Cancer of The Penis. A life table Analysis.

. Am J Dis. Child. 1980,134:484-486

(٣) انظر: الأمراض الجنسية، البار (ص ١٨٨).

(٤) انظر: المرجع السابق (ص ٣٠٥).

(٥) انظر: المرجع السابق (ص ٤١٦).

الطريقة الآمنة والتي لا يترتب عليها مضاعفات خطيرة بشكل كبير، لا سيما إذا أُجريت في مستشفى نظيف ومرخص وعلى يدي طبيب ماهر متمرس حاذق في صناعته، وتكون الأدوات نظيفة ومعقمة.

ومع التقدم العلمي عرف الناس طرقًا للختان لم تكن معروفة من قبل سأعرض كل طريقة بتعريف موجز عنها مبينة المميزات والأضرار التي قد تنتج عنها، ومن ثم أقوم بذكر حكم استخدام هذه الوسائل^(١) من خلال مطلبين:

المطلب الأول: نماذج من الوسائل الطبية الحديثة في ختان الصبيان.

المطلب الثاني: حكم استعمال الوسائل الطبية الحديثة في الشريعة الإسلامية.

المطلب الأول: نماذج من الوسائل الطبية الحديثة في ختان الصبيان

سوف أعرض في هذا المطلب - بإذن الله تعالى - أهم الوسائل الطبية المستخدمة في ختان الصبيان، مع ذكر مميزات وعيوب كل وسيلة.

أولاً: الحلقة البلاستيكية^(٢):



ويسمى أيضاً مشبك بلاستيك (Plasti Bell)، وهو من الطرق الأكثر شيوعاً لختان

(١) انظر: الختان، البار (ص ١٠٤-١٠٥)، وموقع:

<https://www.elconsolto.com/relationships/relationships-news/details/2020/10/19/1895765/%D8%B7%D8%B1%D9%82-%D9%85%D8%AE%D8%AA%D9%84%D9%81%D8%A9>

(٢) انظر: الختان، البار (ص ١٠٤-١٠٥)، كتيب عملية الختان لحديثي الولادة والأطفال والمعد من قبل جامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل، مستشفى الملك فهد الجامعي (ص ١)، وموقع:

<https://www.elconsolto.com/relationships/relationships-news/details/2020/10/19/1895765/%D8%B7%D8%B1%D9%82-%D9%85%D8%AE%D8%AA%D9%84%D9%81%D8%A9>

الصبيان في الولايات المتحدة الأمريكية، وظهر استخدامها في المملكة العربية السعودية في الآونة الأخيرة، وغالبًا ما تستخدم هذه الطريقة للأطفال حديثي الولادة، وهي عبارة عن حلقة مصنوعة من البلاستيك تعمل على قطع التذية الدموية عن الجزء المربوط عليه المشبك من الجلد حتى يذبل ويسقط بحيث تدفع الحلقة الجلد الزائد الموجود حول رأس القضيب إلى الخلف، ومن ثم توضع الحلقة حول مقدمة القضيب، ومن ثم تعاد الجلدة فوق الحلقة البلاستيكية، ويربط ويتم تحميلها على الحلقة، ثم يتم قص أجزاء الجلد الزائدة، وبعد فترة تسقط الحلقة مع الجلدة.

المميزات:

- إعطاء العضو الذكري شكل أكثر تناسقًا وجمالًا في قطع الجلدة.
- يسقط الجلد الزائد المربوط مع الحلقة البلاستيكية من تلقاء نفسها بعد الجراحة بأيام.
- يغلق مكان الجراحة بأحكام مقارنة بالطرق الأخرى.
- يمنع النزيف بعد إجراء الجراحة.

العيوب:

- تحتاج متابعة وضع الحلقة ومراقبتها لأيام حتى تسقط الحلقة؛ مع ما يصاحب فترة الانتظار من قلق وتوتر الأم.
- يستخدم فيها قص الجلد، فلو قطعت الجلدة كاملة كالحنتان المعتاد كان أفضل.
- احتمالات حدوث إنتان وعفن بسبب بقاء الحلقة البلاستيكية على القضيب وتجمع الجراثيم بسبب البول أو البراز داخل الحفاض ولو لمدة بسيطة.
- احتمال تكوين أخدود على جسم القضيب أو الحشفة نفسها.

ثانيًا: مشبك جو ماكو الطبي (Gomco)^(١):

وهو من قبيل المشابك الطبية ويقارب الحلقة البلاستيكية إلا أنه معدني، وهو عبارة عن آلة مصنوعة من الحديد تُستخدم في غلق مكان الجراحة -رأس القضيب- بإحكام؛ لتجنب حدوث النزيف بعد الجراحة، ومن ثمَّ إزالة الجلد الزائد، وينتشر استخدامه لختان الصبيان في الولايات المتحدة الأمريكية، وغالبًا ما تستخدم للأطفال حديثي الولادة، كما يستخدم في الدول العربية والمملكة العربية السعودية.

المميزات:

- يمكن أن يقوم بها الطبيب ثاني يوم الولادة.
- طريقة فعالة في غلق مكان الجراحة الموجودة في رأس القضيب.

العيوب:

- احتمال فتح الجرح بعد التئامه.
- حدوث نزيف.

(١) انظر: الختان، البار (ص١٠٤-١٠٥)، كتيب عملية الختان لحديثي الولادة والأطفال والمعد من قبل جامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل، مستشفى الملك فهد الجامعي (ص١)، وموقع:

<https://www.elconsolto.com/relationships/relationships-news/details/2020/10/19/1895765/%D8%B7%D8%B1%D9%82-%D9%85%D8%AE%D8%AA%D9%84%D9%81%D8%A9>

ثالثاً: الختان الكُمِّي^(١):

أن يقوم الجراح بوضع خطين متوازيين بشكل محيطي على القضيب من أعلى حيث يتم إجراء الشقوق الجراحية، يتم استئصال القلفة بين الخطين، ثم يتم خياطة حواف خطي الختان معاً لمساواة حواف الجلد^(٢).

وهذه من الطرق الأكثر شيوعاً لختان الذكور في الولايات المتحدة الأمريكية وتستخدم للبالغين.

المميزات:

بسهولة بالنسبة للبالغين.

العيوب:

- هذه الطريقة تجرى للبالغين دون الأطفال.
- الوقت المستغرق لإجراء عملية الختان بهذه الطريقة ساعة كاملة، وهي مدة طويلة إذا ما قورنت بالختان بباقي الطرق.

رابعاً: دباسة الختان الحديثة (CIRCCURER)^(٣):



(١) انظر: تقنية الختان بالمشابك الطبية: بلاستيبل (PlastiBell)، شانج رينج (ShangRing)، إلخ: Adult Circumcision in NYC (newyorkurologyspecialists.com -

(٢) انظر: موقع:

<https://www.newyorkurologyspecialists.com/circumcision/ar/styles-techniques/sleeve>

(٣) انظر: موقع:

<https://ar.surgaid-med.com/surgical-stapling/circumcision-stapler/disposable-surgical-circular-circumcision.html>

هو جهاز يدوي معقم يتكون من جرس دائري تدخل فيه الحشفة، به مشروط دائري، ودباسة بها دبائيس للخياطة، وله مقبض يدوي. صُمم لقص القلفة بشكل دائري، ومن ثمّ تطبيق صف دائري مرتب من الدبائيس المتقاربة من خط القطع لخياطة موضع الختان.

المميزات:

- سهولة وسرعة إجراء عملية الختان.
- مضاعفات الختان الناتجة من استخدام الدباسة الحديثة أقل من الطريقة التقليدية.
- قلة الآلام بعد إجراء العملية الجراحية.
- وسيلة اقتصادية وآمنة.

العيوب:

- لا تناسب جميع أعمار الأطفال، وتختلف صفات العضو الذكري من طفل لآخر، فهناك العضو الصغير والعضو المائل والعضو الذي به عيب خلقي.
- الحاجة لإزالة الدبائيس بعد أيام من إجراء العملية.
- عدم توفرها في جميع المستشفيات أو المراكز الصحية.

خامسًا: الكي الحراري^(١):



وهو عبارة عن استخدام مكواة كهربائية خاصة، تُحوّل الطاقة الكهربائية إلى طاقة حرارية تعمل على قطع أجزاء الجلد الزائدة، وكي الأوعية الدموية في المنطقة، مما يمنع النزيف بعد

(١) انظر: الختان، البار (ص ١٠٤-١٠٥)، وموقع:

<https://www.elconsolto.com/relationships/relationships-news/details/2020/10/19/1895765/%D8%B7%D8%B1%D9%82-%D9%85%D8%AE%D8%AA%D9%84%D9%81%D8%A9>

الجراحة، وتعرف بمصطلح طهارة بدون نزيف.

المميزات:

- عدم حدوث النزف.
- مدة الشفاء قصيرة بعد العملية.
- تجنب انكماش العضو الذكري للطفل بعد إجراء الجراحة.

العيوب:

- تسبب حروق للطفل في مكان العملية.
- لا بد أن يكون الطبيب الذي يجري الحتان بهذه الطريقة ذا خبرة وكفاءة عالية.
- ينتج عن الحتان بهذه الطريقة مخاطر بالغة كالغرغرينا التي تؤدي إلى فقدان العضو الذكري^(١).

سادساً: ملقط الكلاب (Bone Cutting Forceps)^(٢):



ويستخدم هذا الملقط لقطع العظام، وهو عبارة عن أداة يقوم الطبيب أولاً بتنظيف القلفة وإبعادها من الحشفة، ثم يقوم بوضع الأداة على القلفة، وتزال الأجزاء الزائدة بعد الكلاب بمشط، ومن ثم يتم خياطة الغشاء الداخلي والخارجي للقلفة لئلا يحدث نزف.

(١) وقد عقد مؤتمر بكلية الطب بقنا مؤتمر تحت عنوان مبادرة مكافحة الحتان بالليزر. انظر: موقع جريدة صدى البلد عبر الرابط: <https://www.elbalad.news/5028416>

(٢) انظر: الحتان، البار (ص ١٠٥).

المميزات:

- سهولة هذه الطريقة مقارنة بالطرق الأخرى.
- قلة المضاعفات التي تنتج عنها.

العيوب:

- هذا الملقط يستخدم لقص العظام، فقد يكون حادًا بشكل يؤذي الطفل.
- قد يحدث نزيف مما يستلزم إجراء خياطة للغشاء الداخلي والخارجي للقلقة.

سابعًا: الختان بالليزر (Laser Circumcision)^(١):



وهو جهاز يقوم الطبيب بتسليط شعاع الليزر لإزالة الجلد الزائدة التي تغطي رأس القضيب، وتتم هذه العملية عن طريق وضع مخدر موضعي على القضيب لعدم الألم، ومن ثم يقوم الطبيب بخياطة حافتي القضيب بعُرْز قابلة للامتصاص التلقائي، تزول في غضون أسبوعين.

المميزات:

- حدوث النزيف نادر جدًا.
- وجود الجروح في الأنسجة شبه نادر.
- مدة الشفاء بسيطة.

(١) انظر: موقع:

https://hyatok.com/%D8%A3%D8%B6%D8%B1%D8%A7%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D8%A%D8%AA%D8%A7%D9%86_%D8%A8%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%8A%D8%B2%D8%B1



- مدة إجراء العملية قصيرة جداً؛ حيث تتراوح من (١٢-١٥) دقيقة.

العيوب:

- هذه الطريقة لا تناسب الأطفال الذين يعانون من السمنة؛ لأن نسبة الدهون الزائدة قد تغطي على طرف القضيب مما يصعب رؤيته.
- مما يجب الانتباه له وأخذة بعين الاعتبار أن بعض الأطفال لا يتحملون الألم ما بعد العملية، أو لا يتقبلون التخدير.
- قد يترتب عليها حروق خاصة لجلد الصبي حديث الولادة، لذا تحتاج عملية الختان بالليزر إلى حرفة عالية جداً وتدريب خاص.
- مما يشاع عن هذه الطريقة أنها تسبب العقم في المستقبل.

ثامناً: الإزالة الجراحية للجلد الزائد تحت التخدير العام(١):

وهذه الطريقة لم أقف عليها إلا في كتيب صغير خاص تحت إشراف مستشفى الملك فهد الجامعي، ولم يذكر لها مميزات أو عيوب. والذي أراه أن هذه الطريقة لا تختلف كثيراً عن طريقة الختان التقليدية التي عرفها الناس قديماً، ولعل الفارق بينهما أن الختان المعتاد يكون التخدير فيه موضعي غالباً، أما الختان بهذه الطريقة يكون التخدير فيه عام. والذي يحدد الحاجة إلى التخدير الكلي هو الطبيب؛ حسبما يراه من عمر الطفل وحركته والخوف من إصابة الطفل بالذعر أو الفزع؛ وخاصة إذا كان يعي ويخاف الدم.

المطلب الثاني: حكم استعمال الوسائل الطبية الحديثة في الشريعة الإسلامية

سأتحدث في هذا المطلب عن الرأي الطبي لاستعمال هذه الوسائل الحديثة في ختان الصبيان، ومن ثم أذكر الرأي الفقهي (الشرعي) لها من خلال فرعين:

الفرع الأول: الرأي الطبي لاستعمال هذه الوسائل:

بعد العرض السابق لأهم وسائل الختان الطبية الحديثة التي يلجأ إليها بعض الأطباء

(١) انظر: كتيب عملية الختان لحديثي الولادة والأطفال والمعد من قبل جامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل، مستشفى الملك فهد الجامعي (ص ١).



في عملية الختان، نتطرق لموقف الطب من استخدام هذه الوسائل، فلو تأملنا في هذه الوسائل وجدناها خلاصة جهد ووقت لعلماء ابتكروا هذه الوسائل ووضعوها بين يدي الأطباء المختصين؛ لاستعمالها تيسيراً لعملية الختان، والوقوف على جوانب القوة والضعف فيها. وهذه الوسائل يتم استخدامها فعلياً من قبل أطباء جراحة الأطفال في إجراء عمليات الختان، وهذا دليل على أنها مرخصة ومصرح بها من وزارة الصحة؛ لأجل ذلك يتم تناولها في المستشفيات وعيادات جراحة الأطفال، وقد ورد في قرار وزارة الصحة بإصدار رقم (٤) مادة رقم ٨/١٥ بمرفق رقم (٥٩) تحت عنوان: (نشاط الختان)، أهم طرق الختان المسموح بها في المملكة العربية السعودية، ومنها: طريقة الختان التقليدية سواء تحت التخدير الموضعي، أو التخدير العام إذا كان لطفل كبير، وجهاز الكي الحراري، وجهاز الكي الكهربائي الثنائي، والحلقة البلاستيكية (بلاستيك)، ومشبك جو ماکو، والملقط الكلاب^(١).

وقد ذكر الدكتور مهدي مختار أخصائي جراحة الأطفال والعيوب الخلقية أنواع الطهارة والوسائل التي تستخدم لختان الصبيان، ولا بأس في استخدام أي وسيلة منها حسبما يراه الطبيب مناسباً لحالة الطفل الجسمية والعمرية، وبناء على الفحص السريري للعضو الذكري الذي سيتم إجراء العملية فيه، وفحوصات السيولة، وليس الوالدان أو أحدهما من يحدد الطريقة التي يختن فيها الطفل، كما أوضح الدكتور مهدي أن كل طريقة تناسب حالة معينة، فما يناسب طفل قد لا يناسب غيره، ولم يذكر تحذيراً من استخدام أي وسيلة من وسائل الختان التي أشرنا إليها.

وقد نصح الدكتور محمود طارق استشاري جراحة الأطفال^(٢) الآباء الذين يرغبون في ختان أبنائهم وتوصيهم الحيرة بشأن اختيار نوع الطهارة (أي وسيلة من وسائل الختان)، وأيهما أفضل باستشارة طبيب متخصص في جراحات الأطفال، فهو الوحيد الذي

(١) انظر موقع وزارة الصحة:

<https://moh.gov.sa/eServices/Licences/Documents/0059.pdf>

(٢) انظر موقع:

<https://www.drmaahmoudtarek.com/%D8%B9%D9%85%D9%84%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B7%D9%87%D8%A7%D8%B1%D8%A9-%D8%A8%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%8A%D8%B2%D8%B1>

بإستطاعته تحديد ذلك.

الفرع الثاني: الرأي الفقهي لاستعمال هذه الوسائل:

لم يتحدث الفقهاء المعاصرون عن حكم استعمال وسائل الختان الحديثة، وبعد العرض السريع لأبرز وسائل الختان الحديثة، ومن خلال استعراض عيوب ومميزات كل وسيلة من الوسائل، وبعد الاستقراء والتتبع لحكم الشرع في إباحة التداوي، أرى -والله تعالى أعلم- جواز استعمال وسائل الختان الحديثة والمعاصرة التي عرفت اليوم على اختلاف أشكالها وأنواعها، وفق الضوابط الشرعية الآتية^(١):

أن لا يترتب على استخدامها ضرر بالصبي، فإن أفضت إلى الضرر فيحرم استعمالها؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩]، فهذه الآية نص صريح على النهي عن قتل النفس، وإيذائها وإلحاقها في المهالك، بأي طريقة تؤدي إلى الموت فيكون قتلاً للنفس، ولقضائه صلى الله عليه وسلم: "أن لا ضرر ولا ضرار"^(٢).

في حال وجود عيوب ومميزات للوسيلة المستخدمة في الختان، يوازن بين العيوب (وهي في درجة المفسد)، والمميزات (وهي في درجة المنافع) المترتبة عليها، فإن استوت كفتاهما، أو غلبت كفة المنفعة لا بأس من استخدامها بعد التوكل على الله؛ لتساويهما في الدرجة أو غلبة درجة المنفعة؛ لأن الشريعة الإسلامية جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها؛ فكل ما دعت إليه فهو خير ومصلحة ونفع، وكل ما نعت عنه فهو شر وفساد وضرر، ويتلخص ذلك في قول العز بن عبد السلام: "قد يخفى ترجيح بعض المصالح على بعض، وترجيح بعض المفاسد على بعض، وقد يخفى مساواة بعض المصالح لبعض، ومساواة بعض المفاسد لبعض، وكذلك يخفى التفاوت بين المفاسد والمصالح،

(١) وقفت على هذه الضوابط واستنتجتها من خلال الاستقراء والتتبع لما اطلعت عليه من ضوابط التداوي في الشريعة الإسلامية، ومن ضوابط اجراء عملية الختان في كتب الفقهاء القدامى. انظر: جامع أحكام الصَّغار، الأسروشي (١٧٠/٢)، وفتح القدير، ابن الهمام (٢٠٦/٧)، وبداية المجتهد، ابن رشد (٤٢١/٢)، وتبصرة الحكماء، ابن فرحون (٣٤٠/٢)، ومعني المحتاج، الشربيني (٥٤١/٥)، والمغني، ابن قدامة (١٥١/٩)، والإجماع، ابن المنذر (ص ١٧١).

(٢) سنن ابن ماجه، ك/ الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر جاره (٧٨٤/٢)، صححه الألباني.

فيجب البحث عن ذلك بطرقه الموصلة إليه والدالة عليه، ومن أصاب ذلك فقد فاز بقصده، وبما ظفر به ومن أخطأ أثيب على قصده، وعفي عن خطئه رحمة من الله سبحانه ورفقاً بعباده^(١).

الأصل في الأشياء والمنافع الإباحة ما لم يقم نص صحيح صريح على التحريم؛ بدليل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَهَرَ وَبَاطِنًا﴾ [لقمان: ٢٠]، فتكون وسائل الختان الحديثة من ضمن المنافع المباحة الداخلة في مضمون النص الدال على الحل.

يشترط في استخدام الوسائل الحديثة أن يكون ذلك على يد طبيب متخصص أمين وثقة ذي معرفة في صنعته، فإن لم يكن لديه الاطلاع الكافي على الوسيلة التي سوف يستخدمها للختان، ولم يجربها من قبل ويقف على مأخذها -إن وجدت- يلزمه الضمان كما سنرى؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: "من تطبّب ولم يُعلم منه طب فهو ضامن"^(٢). أن لا يتم إجراء التجارب باستخدام الوسائل الحديثة على الصبيان إلا بعد اطلاع ذويهم وولي أمر الصبي بعيوب ومميزات هذه الوسيلة، والحصول على موافقتهم. أن تكون الوسائل الحديثة المستخدمة في الختان مرخصة من جهة الاختصاص (منظمة الصحة العالمية).

أن لا يكون الطمع المادي الهدف الرئيس للترويج لمثل هذه الوسائل مستغلين حب الناس لاتباع كل ما هو جديد، فلا بد للطبيب القائم على عملية الختان أن يلتزم أسرار مهنته الطبية وقيمها الأخلاقية الإنسانية التي أقرها الإسلام.

وبناء على ما ذكرته من الضوابط السابقة، وما ذكره الفقهاء القدامى من ضمان الختّان إذا تعدى بفعله، فإن الطبيب يلحق بالختّان في ضمان ما أتلّف بالختّان، فقد اتفق الفقهاء^(٣) على أن الختّان (ويلحق به الطبيب) لا يضمن ما أتلّف بالختّان إذا تحققت

(١) انظر: الفوائد في اختصار المقاصد، العز بن عبد السلام (ص ٥٣).

(٢) سنن أبو داود، ك/ الديات، باب فيمن تطبّب بغير علم فأعنت (١٩٥/٤)، صححه الحاكم. انظر: المستدرک، الحاكم (٢١٢/٤).

(٣) انظر: جامع أحكام الصّغار، الأسروشي (١٧٠/٢)، وتبصرة الحكام، ابن فرحون (٣٤٠/٢)، ومغني المحتاج،

الشروط التالية^(١):

الأول: عدم التعدي، بحيث لا يتجاوز الحد المطلوب القطع فيه، أو قطع في وقت غير مناسب للقطع.

الثاني: أن يكون حاذقًا في صنعته عالمًا بها.

الثالث: أن يأذن ولي أمر الصبي بالختان، فلا يختن الصبي إلا بعد إذن وليه للطبيب.

فبتحقق هذه الشروط ينتفي الضمان، ودليل ذلك الكتاب والمعقول:

أولاً: الكتاب:

قوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾ [التوبة: ٩١].

وجه الدلالة: دلت الآية الكريمة على أنه لا تبعة على من أحسن فيما عليه من حقوق الله وحقوق العباد، وهذه الآية دليل على أن من أحسن على غيره في نفسه أو في ماله، ونحو ذلك، ثم ترتب على إحسانه نقص أو تلف، أنه غير ضامن؛ لأنه محسن، ولا سبيل على المحسنين، كما أنه يدل على أن غير المحسن، وهو المسيء المفرط عليه الضمان، فلا ضمان على الطبيب إذا باشر عملية الختان، وأدى ذلك إلى التلف^(٢).

ثانيًا: المعقول، ومنه^(٣):

- أنه فَعَلَ فعلاً مباحًا، ومأذونًا له فيه، فلا ضمان عليه.
- أنه لم يقدم على ذلك الفعل إلا وهو على دراية به، وعالمًا فيه فيكون قَصْدُ التلف غير متحقق هنا.

الشريبي (٥٤١/٥)، والمغني، ابن قدامة (١٥١/٩).

(١) انظر: جامع أحكام الصَّغار، الأسروشي (١٧٠/٢)، والمغني، ابن قدامة (١٥٢/٩)، وكشاف القناع، البهوتي (٨٠/١).

(٢) انظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي (ص ٣٤٧).

(٣) انظر: جامع أحكام الصَّغار، الأسروشي (١٧٠/٢)، والمغني، ابن قدامة (١٥٢/٩)، وكشاف القناع، البهوتي (٨٠/١).

وفي حال انتفت الشروط فلا خلاف على أنه يضمن ما أتلّفه^(١):

فإذا كان الختان ليس لديه علم كافٍ في صَنْعته ضَمِنَ؛ لأنَّه لا يَحِلُّ له مباشرة القطع وهو غير عالم، فإنْ قُطِعَ، فقد فعل محرَّمًا؛ لتحقيق الجهل منه. أو يكون قد فعل الختان بدون إذن ولي الصبي، أو بدون اطلاعه على الوسيلة التي سيستخدمها لإجراء عملية الختان بخاصة إذا كانت وسيلة حديثة نادرة التجريب. وكما هو معلوم أن إجراء عملية الختان في السابق كان يقوم بها الممرض أو الحلاق الذي تعلم ذلك، واتخذ من الختان حرفة له يرتزق منها، أما اليوم فقد اختلف الوضع كثيرًا في كثير من الدول^(٢)، فأصبح من يقوم بذلك الطبيب، ولكن ينبغي التنويه على أنه يلزم عدم التساهل في إجراء عملية الختان؛ بحيث يسند إجرائها إلى الأطباء المبتدئين الذين يمارسون مهنة الطب تحت التدريب (طلبة الامتياز) دون أن يتعلموا على أيدي كبار الأطباء، ويتلقون عنهم كل ما هو مطلوب لضمان نجاح هذه العملية، والتمرس على الجهاز أو الأداة الجديدة إذا كانت عملية الختان خاضعة للوسائل الحديثة كالليزر، أو المشابك الطبية، أو ما يعرف بالحلقة البلاستيكية. ووزارة الصحة تشدد في هذا الجانب، وينبغي لها المراقبة الحازمة لمثل هذه الأمور، فقد أودت عمليات ختان بحياة أطفال أبرياء بسبب تلوث الأدوات أو تلوث المستشفى، أو عدم معرفة الطبيب لأنه تحت التدريب. وأخيرًا: من خلال ما سبق: يظهر لنا جليًا أن الشريعة الإسلامية في أحكامها لا تتصادم مع الواقع فكل جديد يجلب مصالح ومنافع، ولا يعارض نصًّا صريحًا، فلا حرج من التعامل به في حدود النفع والإباحة.

(١) انظر: جامع أحكام الصَّغار، الأسروشي (١٧٠/٢)، وتبصرة الحكماء، ابن فرحون (٣٤٠/٢)، ومغني المحتاج، الشرييني (٥٤١/٥)، والمغني، ابن قدامة (١٥١/٩).

(٢) يمكن أن نستثني من ذلك المناطق الريفية والقروية ومناطق البادية التي لا تزال بعيدة نوعًا ما عن التقدم، وما زال يمارس إجراء عملية الختان فيها غير الأطباء كالحلاق مثلاً.

الخاتمة

في نهاية المطاف في هذا البحث خلصت إلى النتائج والتوصيات، وهي:

أولاً: أبرز نتائج البحث:

- الشريعة الإسلامية صالحة للتطبيق في كل مكان وزمان، لقدرتها على الجمع بين الفقه الإسلامي والواقع بما يحقق مصالح العباد.
- يعد الختان شعار الإسلام ومنبعاً لكثير من الفوائد الصحية؛ لذا حثت الشريعة عليه.
- لم يعد الختان يجري من خلال قطع الحشفة بالجراحة التقليدية، وإن كانت أكثر أماناً وسلامةً وضماناً؛ بل ظهرت لحيز الوجود وسائل جديدة للختان لم تعرف في ما مضى.
- يشترط لعدم ضمان الطبيب ما أتلّفه بالختان أن يكون عالماً وحاذقاً بصنّعه، ومأذوناً له بختان الصبي، وألا يتجاوز الحد المأذون له بالقطع فيه.
- لكل وسيلة من وسائل الختان الحديثة مميزات وعيوب، فيكون حكم استعمالها تبعاً لما تحققه من مصالح، أو تدفعه من مفسد.
- الختان فعل يحتاج إليه، ومأذون فيه شرعاً، فتأخذ الوسيلة حكمه؛ لأنه لا يتم الختان إلا به.

ثانياً: أبرز توصيات البحث:

أحث الباحثين وطلاب العلم لتوجيه النظر إلى المسائل الفقهية المعاصرة، وبجتها بشكل جيد والاستفادة مما ذكره الفقهاء في مذاهبهم، ويكون في عين الاعتبار حيثيات النازلة الجديدة للوصول إلى حكم فقهي صحيح، وخاصة ما يتعلق بالنوازل الطبية والطرق الحديثة المستعملة في العيادات الطبية.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: المصادر والمراجع:

١. الإجماع، النيسابوري، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر، ط: ١، القاهرة - مصر، دار الآثار للنشر والتوزيع، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
٢. الأدب المفرد، البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط: ٢، القاهرة، المطبعة السلفية، ١٣٧٩هـ.
٣. الإشراف على مذاهب العلماء، ابن المنذر النيسابوري، أبو بكر محمد بن إبراهيم، ط: ١، الإمارات العربية المتحدة، مكتبة مكة الثقافية، ٢٠٠٢م.
٤. الأمراض الجنسية، البار، محمد علي، ط: ٢، دار المنارة، ١٩٨٦م.
٥. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، المرداوي، أبي الحسن علي بن سليمان بن أحمد، ط: ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٦. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، ط: ٢، دار الكتاب الإسلامي.
٧. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
٨. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، ابن الملتن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي، ط: ١، الرياض، دار الهجرة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
٩. بلغة السالك لأقرب المسالك، الصاوي، أحمد بن محمد الخلوئي المالكي، بيروت، دار الكتب العلمية.
١٠. البناية شرح العداية، بدر الدين العيني، حمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن الحسين، ط: ١، بيروت، دار الكتب، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

١١. بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، ابن القطان، أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري، تحقيق: د. الحسين آيت سعيد، ط: ١، الرياض، دار طيبة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
١٢. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد، ط: ١، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
١٣. تحفة المولود بأحكام المولود، ابن القيم الجوزية، أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، ط: ١، جدة، مجمع الفقه الإسلامي، ١٤٣١هـ.
١٤. تمام المنة في التعليق على فقه السنة، الألباني، ناصر الدين بن الحجاج نوح نجاتي، ط: ٥، دار الراجعية.
١٥. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ط: ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
١٦. جامع أحكام الصَّغار، الأسروشنى، محمد بن محمود بن الحسين ابن أحمد الحنفى، تحقيق: د. أبي مصعب البدرى ومحمود عبد الرحمن، القاهرة، دار الفضيلة.
١٧. حاشية الخرشى، الخرشى، محمد بن عبد الله بن علي، ط: ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.
١٨. حياتنا الجنسية، القباني، د. صبري.
١٩. الختان، البار، محمد علي، ط: ١، جدة، دار المنارة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
٢٠. الدراية في تخريج أحاديث الهداية، ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد، تحقيق: السيد عبد الله هاشم المدني، بيروت، دار المعرفة.
٢١. رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، محمد أمين، ط: ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
٢٢. سنن ابن ماجه، القزوينى، أبو عبد الله محمد بن يزيد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي،



دار إحياء الكتب العربية.

٢٣. سنن أبو داود، السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، ط: ١، بيروت، دار المعرفة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
٢٤. السنن الكبرى، البيهقي، أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي، ط: ٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٢٥. شرح الزركشي على مختصر الخرقى، الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله، ط: ١، دار العبيكان، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
٢٦. الشرح الكبير، ابن قدامة، شمس الدين عبد الرحمن بن محمد ابن أحمد، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
٢٧. الشرح الكبير، الدردير، أحمد، بدون طبعة، دار الفكر.
٢٨. الشرح الممتع على زاد المستقنع، ابن عثيمين، محمد بن صالح، ط: ١، دار ابن الجوزي، ١٤٢٨هـ.
٢٩. شرح فتح القدير، ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، بيروت، دار الفكر.
٣٠. صحيح البخاري، البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، ط: ٥، دمشق، دار ابن كثير، ١٩٩٣م.
٣١. العدة شرح العمدة، في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل، بهاء الدين المقدسي، عبد الرحمن بن إبراهيم، تحقيق: أحمد بن علي، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
٣٢. الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، تقي الدين أحمد، ط: ١، الرياض: دار الجيل، ١٩٩٧م.
٣٣. فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الثانية، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، الرياض، الإدارة العامة للطبع.
٣٤. فتح الباري بشرح البخاري، ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ط: ١، مصر، المطبعة السلفية، ١٣٩٠هـ.

٣٥. الفوائد في اختصار المقاصد، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي، ط: ١، دمشق، دار الفكر، ١٤١٦هـ.
٣٦. القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية، الغرناطي، محمد بن أحمد بن جزي، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
٣٧. كتيب عملية الختان الحديثي الولادة والأطفال والمعد من قبل جامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل، مستشفى الملك فهد الجامعي.
٣٨. كشف القناع عن متن الإقناع، البهوتي، منصور بن يونس بن صالح الدين ابن حسن بن إدريس، ط: ٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م.
٣٩. لسان العرب، ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين بن مكرم، ط: ٣، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
٤٠. المبسوط، السرخسي، شمس الدين، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
٤١. المجموع شرح المذهب، النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف، القاهرة، مطبعة التضامن الأخوي، ١٣٤٧هـ.
٤٢. مجموع فتاوى ورسائل، ابن عثيمين، محمد بن صالح، تحقيق: فهد بن ناصر السليمان، دار الوطن، ١٤١٣هـ.
٤٣. مختار الصحاح، الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٤٤. مسائل حرب بن إسماعيل الكرماني عن الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه أجزاء من كتاب الطهارة والحيض والصلاة والرضاع، الكرماني، حرب بن إسماعيل بن خلف، تحقيق: الوليد بن عبد الرحمن بن محمد آل فريان، ط: ١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
٤٥. المستدرک علی الصحیحین، الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله بن حمدويه بن نعيم الضبي، ط: ٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.



٤٦. المصنف، ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد، ط: ١، الرياض، دار كنوز إشبيلية للتوزيع والنشر، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.
٤٧. المعجم الأوسط، الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، ط: ٢، القاهرة، دار الحرمين، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
٤٨. المعجم الصغير (الروض الداني)، الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمرير، عمان، دار عمار، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٤٩. معرفة الصحابة، الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، ط: ١، الرياض، دار الوطن للنشر، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
٥٠. المغني، ابن قدامة، موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
٥١. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الشربيني، شمس الدين محمد بن محمد، الخطيب، ط: ١، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
٥٢. المنتقى شرح الموطأ، الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد، ط: ١، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٣٢هـ.
٥٣. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ابن الخطاب الرعيني، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، ط: ٣، بيروت، دار الفكر، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

ثالثاً: الكتب الأجنبية والمقالات:

مقال للبروفيسور ويزويل المنشور في المجلة الأمريكية لطب الأسرة تحت عنوان:

(Wisewell TE: Routine Neonatal Circumcision A Reappraisal American Family Medicine 1991, 41, (3): 859-863)

Kochen M, Mc Curdy S: Circumcision and The Risk of Cancer of The Penis. A life table Analysis. Am J Dis. Child. 1980, 134: 484-486 .

رابعاً: المواقع الإلكترونية:

١. تقنية الختان بالمشابك الطبية: بلاستييل (PlastiBell)، شانج رينج (ShangRing)،
إلخ - Adult Circumcision in NYC (newyorkurologyspecialists.com)
٢. مقابلة مع الدكتور محمد دسوقي اخصائي طب الأطفال وحديثي الولادة على اليوتيوب
عبر الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=EKfUpnFiGkM>
٣. موقع:
<https://ar.surgaid-med.com/surgical-stapling/circumcision-stapler/disposable-surgical-circular-circumcision.html>
٤. موقع:
https://hyatok.com/%D8%A3%D8%B6%D8%B1%D8%A7%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%AA%D8%A7%D9%86_%D8%A8%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%8A%D8%B2%D8%B1
٥. موقع:
<https://www.elconsolto.com/relationships/relationships-news/details/2020/10/19/1895765/%D8%B7%D8%B1%D9%82-%D9%85%D8%AE%D8%AA%D9%84%D9%81%D8%A9>
٦. موقع:
<https://www.newyorkurologyspecialists.com/circumcision/ar/styles-techniques/sleeve>
٧. موقع: <https://www.youtube.com/watch?v=EKfUpnFiGkM>
٨. موقع جريدة صدى البلد عبر الرابط: <https://www.elbalad.news/5028416>
٩. موقع وزارة الصحة صحة الطفل - الختان: (moh.gov.sa).



مقولة الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً"، وبيانها لكيفية الاجتهاد

إعداد

د. علي بن أحمد بن محمد الراشدي

أستاذ أصول الفقه المشارك

جامعة الباحة/كلية العلوم والآداب بالمخوة/قسم الدراسات الإسلامية

حاصل على الماجستير من جامعة أم القرى، تخصص: أصول الفقه.

حاصل على درجة الدكتوراه من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، تخصص: أصول الفقه.

البريد الإلكتروني aalrashdi@bu.edu.sa

ملخص البحث:

يأتي موضوع البحث بعنوان:

مقولة الإمام الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً"، وبيانها لكيفية الاجتهاد، دراسة تحليلية. في مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

ويهدف إلى:

تعريف المقالة الأصولية، وبيان معنى مقولة الشاطبي، وأثرها في بيان كيفية الاجتهاد.

وقد اتبعت المنهج التحليلي:

بتحليل مقالة الشاطبي، وسبب إيرادها في كتاب (الاعتصام)، وعلاقتها بكتاب (الموافقات).

وكان من أهم نتائجه:

تعريف المقولات الأصولية بأنها: (كلام الأصوليين الشارح للقواعد الأصولية حال تطبيقها)، وأن مقولة الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً" تعد وصفاً موجزاً لكيفية الاجتهاد.

ومن أهم توصياته:

جمع ودراسة مقولات العلماء الراسخين في جميع فنون العلم، ودراسة تطبيقات فقهية تبرز أثر مقولة الشاطبي في فتاوى العلماء في النوازل.

كلمات مفتاحية:

منهج الراسخين، المقولات الأصولية، الشاطبي، طرق الاجتهاد.



Research Summary

This research is titled:

Imam Al-Shatibi's saying: (As for the well-established, the Sharia is perceived as one image, serving each other), and its impact in explaining the method of jurisprudence: An analytical study. This research included an introduction, a preface, two chapters, and a conclusion.

It aims to:

define the fundamental article and explain the meaning of Al-Shatibi's statement with its impact in explaining the method of jurisprudence.

The analytical approach was used to:

Analyze Al-Shatibi's article, the reason for its inclusion in the book Al-I'tisam, and its relationship to the book of Al-muafaqat.

One of the most important results was:

defining the fundamentalist sayings, as the speech of the fundamentalists explaining the fundamentalist rules when they are applied. Another important result is that Al-Shatibi's saying: (like the established ones, the Sharia is depicted as one form, serving each other) is a complete and concise explanation of how to practice jurisprudence.

Among the most important recommendations:

collecting and studying the sayings of well-established scholars in all the arts of science, and studying jurisprudential applications that highlight the impact of Al-Shatibi's saying in the fatwas of scholars regarding calamities.

Keywords:

Al-Rasikin Approach, Fundamentalist Statements, Al-Shatibi, Methods of Jurisprudence.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد: فمنذ نشأت علوم الآلة - لضبط فهم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم - وجهود العلماء مستمرة في بيانها، وقد تنوع عرضهم لهذه العلوم، وتوسعوا في التعبير عنها حسب الحاجة، وحسب تطور العلم، ومن ذلك المقولات الأصولية حيث تعد من الوسائل المترجمة للمسائل العلمية والمعينة على تصور القواعد الأصولية، وتوظيفها في استنباط الأحكام الشرعية، وتفتح طريق التحصيل، ومنها مقولة الإمام الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً"، ونظراً لدقة ما صدقها، وهو الاجتهاد؛ فقد رأيت دراستها وتحليل مكوناتها ورصد العلاقة بينها ليتبين أثر هذه المقولة الموجزة على عملية الاجتهاد.

أهمية الموضوع:

تتجلى أهمية الموضوع في ما يلي:

- أولاً: أهمية المقولات الأصولية من حيث إعانتها على دراسة تطور علم أصول الفقه، ودلالاتها على تتبع مراحل التعبير عنه.
- ثانياً: أن المقولات الأصولية أحد مسارات البحث الأصولي التي لا تزال بحاجة إلى معالجة، ومن ذلك أنني لم أقف على تعريف للمقولات الأصولية.
- ثالثاً: الحاجة لدراسة مقولة الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً" من حيث البيان والتأصيل، والتطبيق.
- رابعاً: أن هذه المقولة تبين التكامل بين نصوص الشريعة، وتصد محاولات اجتزاء نصوصها.

أسباب اختياره:

- أولاً: مكانة الشاطبي العلمية، والاستفادة من أبحاثه الأصولية.
- ثانياً: أهمية مقولة الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً".



- بعضاً" من حيث تعلقها بموضوع الاجتهاد، وهو الثمرة المقصودة من علم الأصول.
- ثالثاً: لم أجد بحثاً يعالج هذه المقولة، ويبين كيفية الاستفادة منها.

مشكلة الدراسة:

- إن مقولة الإمام الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً" تعد ترجمة دقيقة لعملية الاجتهاد، وهنا تثار حولها الأسئلة التالية:
- س ١: ما أهمية المقولات الأصولية في بيان علم أصول الفقه؟
- س ٢: ما حقيقة مقولة الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً"؟
- س ٣: ما علاقة هذه المقولة بكتابي (الاعتصام) و(الموافقات)؟
- س ٤: ما أثرها في بيان كيفية الاجتهاد؟

أهداف الدراسة:

- أولاً: الاستفادة من مقولات أهل العلم الأصولية التي تبين قضايا الاجتهاد بعبارات موجزة.
- ثانياً: شرح مقولة الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً".
- ثالثاً: الاستفادة من علاقة هذه المقولة بكتابي (الاعتصام) و(الموافقات) في بيان مناسبتها وتحليلها.
- رابعاً: بيان أثر استحضار صورة الشريعة الواحدة في كيفية الاجتهاد.

الدراسات السابقة:

لم أجد بحثاً يتكلم عن مقولة الشاطبي، ولكن وجدت بعض الأبحاث التي درست المقولات الأصولية، وهي وإن لم تكن ذات علاقة مباشرة بالبحث إلا أن الاطلاع عليها مفيد في بناء هذا البحث والتخطيط له، ومفيد كذلك لتأكيد أهمية هذا المسار في البحث الأصولي، ومما وقفت عليه ما يلي:

١. مقولة الإمام أبي الحسن الكرخي (ت ٣٤٠هـ) رحمه الله: "كل آية أو حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو مؤول أو منسوخ"، دراسة أصولية فقهية. أحمد باكر الباكري، بحث محكم، منشور مجلة البحوث والدراسات الشرعية، مجلد ٥، عدد ٥٥. يونيو ٢٠١٦م.
 ٢. مقالة الأصوليين: "ما من عام إلا وقد خص"، دراسة تحليلية نقدية في المضمون والآثار، رائد حسين آل سييت، بحث محكم، منشور مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد ٥٦، ٢٠٢٢م.
 ٣. قول الإمام أحمد بن حنبل "من ادعى الإجماع فهو كاذب": توثيقه وتوجيهه وعلاقته بالإجماع عند الأصوليين. عبد الله علي المزم، بحث محكم، منشور مجلة الدراسات الإسلامية والبحوث الأكاديمية، عدد ٧١، ٢٠١٦م.
 ٤. الاستحسان عند الأصوليين وإشكال مقولة الإمام مالك: "الاستحسان تسعة أعشار العلم"، ومقولة الإمام الشافعي: "من استحسن فقد شرع"، عاشور خضرواي، بحث محكم، منشور مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، جامعة بن يوسف بن خدة، الجزائر، العدد ١٣، ٢٠١٧م.
- وأما الدراسات التي تناولت نتاج الشاطبي الأصولي فهي كثيرة جداً، ومنها ما يتعلق بالاجتهاد، لكنها لم تتناول هذه المقولة بالدراسة على جهة الاستقلال.

منهج البحث:

سلكت في هذا البحث المنهج التالي:

- أولاً: المنهج الوصفي الذي يعنى بدراسة المشكلة بطريقة منظمة تساعد على التشخيص والفهم^(١)، وذلك بوصف مقولة الشاطبي من حيث قائلها، وسياقها وسبب إيرادها.
- ثم المنهج التحليلي^(٢) الذي يعنى بعلاقات الأجزاء في ما بينها وعلاقتها بالموضوع الكلي؛ وذلك بتحليل مقولة الشاطبي، وبيان مكوناتها، والعلاقات بينها، لفهم الصورة الكاملة

(١) انظر حول المنهج الوصفي: أبجديات البحث في العلوم الشرعية، فريد الأنصاري، ص ٨١.

(٢) انظر حول المنهج التحليلي: قراءة في أساليب البحث العلمي، حسين فرحان، ص ١٠٧؛ أبجديات البحث في العلوم الشرعية، فريد الأنصاري، ص ١١٩.



للشريعة، وإظهار أثر مقولة الشاطبي في كيفية الاجتهاد.

• ثانيًا: في إجراءات البحث وأدواته اتبعت ما يلي:

١. الرجوع إلى المصادر الأصلية في كل علم وموضوع بحسبه.
٢. عزو الآيات الكريمة بذكر اسم السورة ورقم الآية مع كتابتها بالرسم العثماني.
٣. عزو الأحاديث فإن كانت في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيت بذلك، وإن كان في غيرهما عزوته إلى مصادره، مع ذكر حكم أهل العلم عليه.
٤. الترجمة الموجزة للأعلام غير المشهورين ممن يرد ذكره في متن البحث.
٥. الالتزام بعلامات الترقيم، وضبط ما يحتاج إلى ضبط من الكلمات.
٦. التعريف بالمصطلحات العلمية والكلمات الغريبة.
٧. التعريف الموجز بالأماكن والبلدان وكل ما يحتاج إلى تعريف.

خطة البحث:

مقدمة، وتمهيد، ومبحثان، وخاتمة.

التمهيد: تعريف المقولات الأصولية، ونشأتها، وأهمية دراستها، وترجمة موجزة للشاطبي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف المقولات الأصولية، ونشأتها، وأهمية دراستها.

المطلب الثاني: ترجمة موجزة للشاطبي.

المبحث الأول: معنى مقولة الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضًا"، وفيه مطلب:

المطلب الأول: شرح ألفاظ مقولة الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضًا".

المطلب الثاني: المعنى التركيبي لمقولة الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضًا".

المبحث الثاني: علاقة مقولة الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضًا" بعملية الاجتهاد، وفيه مطلبان:



المطلب الأول: مناسبة إيراد مقولة الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً"، وعلاقتها بالاجتهاد.

المطلب الثاني: أثر مقولة الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً"، في بيان كيفية الاجتهاد.

الخاتمة، وفيها أهم النتائج والتوصيات.

التمهيد:

تعريف المقولات الأصولية، ونشأتها، وأهمية دراستها، وترجمة موجزة للشاطبي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف المقولات الأصولية، ونشأتها، وأهمية دراستها، وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: تعريف المقولات الأصولية.

المقولة لغةً:

المقولة: فعولة، مأخوذة من القول، وهو: الكلام على الترتيب، و(قلت) في كلام العرب لحكاية الكلام المفيد، نحو: ذهب زيد^(١)، قال ابن فارس: "القاف والواو واللام أصل واحد صحيح يَقِلُّ كَلِمُهُ"^(٢). وهذا يتفق مع المعنى الاصطلاحي من حيث إن المراد بالمقولة: الكلام الموجز المفيد.

المقولة اصطلاحاً:

تعرف المقولات في الاصطلاح^(٣) بأنها: الألفاظ الكلية، وهي التي يمكن أن تدخل

(١) لسان العرب، لابن منظور (٥٧٢/١١).

(٢) مقاييس اللغة، لابن فارس (٤٢/٥)، مادة: (قول).

(٣) لم أجد من أهل الفنون من نص على أن المقولة مصطلح إلا الفلاسفة، وتطلق عندهم على الجوهر والأعراض، والجوهر ماهية الموجودات كالإنسان والجماد، والأعراض التسعة التي تعرض للجوهر، فيقولون: المقولات عشر، وهي عندهم الجنس الأعلى للموجودات، وقد نظمها بعضهم:

عدّ المقولات في عشر سأنظمها * في بيت شعر علا في رتبة فعلا.

الجوهر الكم كيف والمضاف متى * أين ووضع له أن ينفعل فعلا.

محمولات في قضية^(١). والمحمول هو الخبر، وهذا المعنى قريب من معناها اللغوي، أي من حيث الإفادة^(٢).

والمراد بالمقولة الأصولية في بحثنا هذا:

(تعبير الأصوليين الشارح للقواعد الأصولية حال تطبيقها).

فقولنا: (تعبير الأصوليين) إضافة التعبير للأصوليين، قيد يخرج كلام غيرهم من علماء الفنون؛ إذ لكل فن مقولاته، والمراد بالأصوليين: علماء أصول الفقه. وقولنا: (الشارح) أي القول الشارح: وهو الموصول إلى التَّصَوُّر^(٣)، وهذا قيد يكشف لنا سبب وجود هذه المقولات، وهو ما يستنبطه الأصولي من علاقات ليفسر بها عملية الاجتهاد بناء على ملاحظته العامة لقضايا الاجتهاد واستقراء نصوص الشريعة والنظر في فقه العلماء السابقين، أو يقولها ليفسر بها اجتهاد عالم بعينه أو مذهب فقهي، أو يقولها أثناء الاستدلال والترجيح.

وقولنا: (للقواعد الأصولية حال تطبيقها)، أي أنه ليس شرحاً للقاعدة حال تجريدها؛ فهذا يختص به كلام الأصوليين في أبواب علم أصول الفقه. وأما المقولات الأصولية فهي تفسير للقواعد الأصولية حال معالجة الفرع الفقهي، حيث يتنازع الحكم الشرعي أكثر من دليل وأكثر من قاعدة، فتفسير علاقة القواعد الأصولية ببعضها أو بالدليل أو بالفروع الفقهية هو المقولة الأصولية.

الفرق بين المقولة الأصولية والقاعدة الأصولية:

من خلال تعريف المقولات الأصولية يظهر الفرق بينها وبين القواعد الأصولية، حيث إن القواعد الأصولية هي أصول الفقه، وأدلتها، ولهذا عرف جماعة من الأصوليين أصول الفقه بأنه:

انظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي (١٠٦٥/٢)؛ شرح بيتي المقولات، أحمد السجاعي.

(١) تكملة المعاجم العربية، رينهارت (٤١٥/٨)

(٢) انظر: شرح العضد على مختصر المنتهى، لعضد الدين الإيجي (١٢٦-١٣١).

(٣) معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، للسيوطي (ص: ١١٨).

القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية.^(١)
وأما المقولات الأصولية فهي شرح لقواعد أصول الفقه حال تطبيقها، كما سبق بيانه.

الفرع الثاني: نشأة المقولات الأصولية:

لقد كان الصحابة -رضي الله عنهم- بسليقتهم وما عايشوه من تنزل الوحي يقومون بالاجتهاد المباشر في الدليل لتنزيله على حادثة ما، وقل كلامهم في بيان وجوه الاستنباط^(٢)، يقول الجويني: "كما ذكروا -يعني الصحابة- وجوه الاحتمال والاجتهاد ولم يسموه: ربطاً وتحريراً وفرعاً وأصلاً، ولم يذكروا من عبارات متناظري الزمان، إلا القليل، ولا يدل ذلك على خروج أهل الزمان عن إجماعهم"^(٣)، أي في جواز الاختلاف في الاجتهاد، وفي جواز استعمال بعض المقولات التي احتاجوا إليها مع تطور التعبير عن العلوم.

ولكن لما اقتضت الحاجة بيان طريق الاجتهاد بينها -رضي الله عنهم- ومن ذلك رسالة عمر -رضي الله عنه- إلى شريح رحمه الله: "أن اقض بما في كتاب الله، فإن أتاك أمر ليس في كتاب الله، فاقض بما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن أتاك أمر ليس في كتاب الله ولم يسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فانظر ما الذي اجتمع عليه الناس، فإن جاءك أمر لم يتكلم فيه أحد، فأَي الأمرين شئت فخذ به: إن شئت فتقدم، وإن شئت فتأخر، ولا أرى التأخير إلا خيراً لك"^(٤)، فهذه أربعة أدلة يأمره بالرجوع إليها: القرآن ثم السنة ثم الإجماع ثم الاجتهاد.^(٥)

والمقصود أن هذا التعبير عن منهج الاجتهاد لم يكن في كتاب ولا سنة وإن كانت أصولها

(١) أصول الفقه، لابن مفلح، ١٥/١. ولهم تعريفات تدور حول هذا المعنى، انظرها في المراجع الآتية: شرح التلويح على التوضيح، التفتازاني، ٣٦/١؛ تيسير التحرير، أمير بادشاه، ١٤/١؛ مختصر ابن الحاجب، مع شرحه بيان المختصر، ١٣/١.

(٢) انظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، للقاضي عياض (٦١/١).

(٣) التلخيص في أصول الفقه، للجويني (٤١٥/٣).

(٤) الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي ٤٩١/١، وكتاب عمر إلى شريح أخرجه: ابن أبي شيبة في المصنف، (٢٢٩٩٠) والنسائي في الكبرى (٥٩١١)؛ والدارمي (١٦٩)، وصحح أسناده الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (٧١٩/١٤).

(٥) انظر: المستصفى، للغزالي (٢٣٧/٢).



فيهما - لكنهم لما احتاجوا- إلى التعبير عما يدور في أذهانهم من المعالجات الأصولية بينوه؛ ليتمكنوا من ضبط الاستدلال، وتعليم الطلاب، ومن الإرهاصات التعبيرية عن بعض القواعد الأصولية -في عصر التابعين وتابعيهم- قولهم: "الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب"، وقد رويت عن مكحول (المتوفى ١١٣هـ)^(١)، والأوزاعي (المتوفى ١٥٧هـ)، وحماد بن زيد (المتوفى ١٧٩هـ) رواها ابن عبد البر، وقال: "وهذا نحو قولهم: ترك الكتاب موضعاً للسنة، وتركت السنة موضعاً للرأي"^(٢). وكقول عبد الله بن المبارك (المتوفى ١٨١هـ): "ليكن الذي تعمدون عليه هذا الأثر؛ وخذوا من الرأي ما يفسر لكم الحديث"^(٣).

وهكذا استمرت ملاحظة العلماء لمنهج الاجتهاد، ورصد ما يشذ عن الصواب، ويعبرون عنها بحسب المواقف والأغراض التي تحصل لهم، حتى نشأ علم أصول الفقه، وكان المقصود منه كما قال شيخ الإسلام: "أن يفقه مراد الله ورسوله بالكتاب والسنة"^(٤).

الفرع الثالث: أهمية المقولات الأصولية:

ويمكن إبراز أهمية المقولات الأصولية في ما يلي:

أولاً: أن المقولات الأصولية نابعة من حاجة حقيقية؛ لأنها شارحة للعلم وسبب لاتصاله وانتقاله عبر الأجيال، وهذا ما قرره الشاطبي نفسه حين بين أثر لزوم القرآن ومدارسة معانيه عن طريق السنة وكلام الأئمة، فقال: "فإن كان قادراً على ذلك -ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذلك- من السنة المبينة للكتاب، وإلا فكلام الأئمة السابقين والسلف المتقدمين آخذٌ بيده في هذا المقصد الشريف والمرتبة المنيفة"^(٥).

ثانياً: أنها تعين طالب العلم على اختصار طريق تصور القاعدة تصوراً صحيحاً؛ لأنه بدراسة المقولة الأصولية يجمع بين التأصيل والتطبيق، وهذا من أسباب التمكن العلمي.

(١) الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي (ص: ١٤).

(٢) وقد رويت هذه القاعدة عن مكحول وحماد بن زيد، الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي (ص: ١٤)، عن مكحول، قال: "القرآن أحوج إلى السنة من السنة إلى القرآن".

(٣) حلية الأولياء، لأبي نعيم (١٦٥/٨).

(٤) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٤٩٧/٢٠).

(٥) الموافقات، للشاطبي (١٩٥/٨).

ثالثًا: أن تتبع المقولات الأصولية يعين على دراسة تطور الأصول؛ لأنها علامات تهدي الباحث إلى الطريق، وتوقفه على مراحل محددة في تاريخ الأصول، كقول ابن تيمية عن الإجماع زمن الصحابة رضي الله عنهم: "والإجماع لم يكن يحتج به عامتهم ولا يحتاجون إليه؛ إذ هم أهل الإجماع، فلا إجماع قبلهم"^(١)، ولما جاء التابعون أرشدتهم الصحابة - رضي الله عنهم - إلى اتباع ما يجدونه من إجماع. ويمكن أن يقال هذا في جميع الأدلة التبعية، فإن التعبير عنها نشأ في مرحلة متأخرة عن عصر كبار التابعين وتابعيهم من الأئمة المجتهدين.

رابعًا: أن احتمال الوهم والخطأ في تفسير المقولات الأصولية يدعو لدراستها، قال ابن القيم: "وقد حصل بذلك للمتأخرين أغلاط شديدة في فهم النصوص"^(٢)، وأكد هذا الدهلوي حين ذكر بعض ما يبني عليه الاختلاف من مقولات الأصوليين كقولهم: بأن الخاص مبين، ولا يلحقه بيان، وأن الزيادة نسخ، وأن العام قطعي كالخاص، وأمثال ذلك، ثم قرر بأن هذه "أصول مخرجة على كلام الأئمة، وأنه لا تصح بها رواية عن أبي حنيفة وصاحبيه، وأنه ليست المحافظة عليها والتكلف في جواب ما يرد عليه من صنائع المتقدمين في استنباطاتهم - كما يفعله البزدوي وغيره - أحق من المحافظة على خلافها والجواب عما يرد عليه"^(٣). أي الجواب عما يرد على خلافها.

خامسًا: تأتي أهمية المقولات الأصولية باعتبارها أحد مسارات البحث الأصولي، وذلك من جهات منها:

- أ. من حيث إظهار أثرها في الفروع الفقهية.
- ب. من حيث ما تحتمله تلك المقولات من المعاني الأصولية ودلالاتها على قواعد الاجتهاد، وقد أشرنا في الدراسات السابقة إلى بعض المقولات الأصولية، وعناية الباحثين بدراستها.
- سادسًا:** المقولات الأصولية لا تنتهي، بل إنها مستمرة متجددة حسب حاجة العلم والمتعلمين، ومن أمثلتها المعاصرة: نتائج الأبحاث العلمية، فقد تكون النتيجة مقولةً أصولية

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٩ / ٢٠٠).

(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم (٢ / ١٦٩).

(٣) حجة الله البالغة، للدهلوي (ص: ٣٣٧).

إذا كانت موجزة وتقيس جانبًا محددًا، ولم تكن مجرد حدس وتخمين.
المطلب الثاني: ترجمة موجزة للشاطبي، وطريقته في التعلم والتعليم.
أولاً: ترجمة موجزة للشاطبي.

اسمه ونسبه: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي^(١) الغرناطي^(٢) أبو إسحاق الشهير بالشاطبي^(٣).

مولده وعصره: أقرب من ترجم للشاطبي تلميذه المجاري^(٤) - في برنامجه - ولم يذكر سنة ولادته، والظاهر أنها في حدود سنة ٧٢٠هـ بناءً على أن ابن الزيات - شيخ الشاطبي - توفي في حدود سنة ٧٣٠هـ^(٥)، وقد ذكر الشاطبي شيخه الولي الصالح أبا جعفر بن الزيات، وأنه كان محباً للعلم وأهله^(٦).

لقد عاش الشاطبي في الفترة التي استولى فيها النصارى على معظم بلاد الأندلس، وكان المجتمع الإسلامي يعيش تناقضات وتحولات في جميع نواحي الحياة، والحرب سجال بينهم وبين النصارى، بل بين المسلمين أنفسهم، وبقي بعض المسلمين تحت حكم النصارى،

(١) اللخمي: نسبة إلى بني لحم من قبائل العرب ومنهم المناذرة ملوك الحيرة في العراق، ثم كان لبقاياهم ملك بأشبيلية من الأندلس وهي دولة ابن عباد. انظر: قلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان، القلقشندي (ص: ٦٩)

(٢) والغرناطي نسبة إلى مدينة غرناطة، ونُسب إليها؛ لأنه عاش بها. انظر: معجم البلدان، للحموي (٤/ ١٩٥).

(٣) الشاطبي، نسبة إلى شاطبة: مدينة في شرقي الأندلس، ونسب إليها؛ لأن أجداده كانوا بها، ثم لما استولى النصارى عليها عام ٦٤٥هـ - بعد قتال أهلها تسع سنين - انتقلوا إلى غرناطة. انظر: معجم البلدان، للحموي (٣٠٩/٣)

(٤) عبيد الله محمد بن محمد بن علي بن عبد الواحد المجاري، ترجم لنفسه في برنامجه، برنامج المجاري (ص: ٨١) وانظر: الضوء اللامع (٤/ ١٨).

(٥) هو: الإمام أبو جعفر أحمد بن الحسن بن علي الكلاعي، المعروف بابن الزيات الخطيب، والكلاعي قبيلة من حمير، إمام في العلم والعبادة. ولد سنة ٦٤٩هـ. انظر: غاية النهاية في طبقات القراء، لابن الجزري (٤٨/١)، وقيل توفي: سنة ٧٢٨هـ. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، مخلوف (٣٠٥/١).

(٦) انظر: روضة الإعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام، لابن الأزرق ٢٩٨/١ - ٢٩٩. ويؤيد أن ولادته سنة ٧٢٠ ابن الأزرق (المتوفى ٨٩٦هـ)، قد توفرت له كتب كثيرة للشاطبي، وبعضها بخط الشاطبي نفسه.

واحتاجوا إلى معرفة أحكام هذا الواقع الجديد^(١). وهاجر أكثر المسلمين إلى غرناطة حيث أصبحت مأوى المسلمين الأخير، وفيها عاش الشاطبي، وقد ازدحم الناس وكان منهم أصحاب علوم وصناعات وخبرات -أذكوا الحياة في غرناطة- كما كان منهم أصحاب فسق وأهواء!^(٢)

في هذه البيئة المليئة بالتناقضات -في جميع نواحي الحياة الاجتماعية والعلمية والسياسية- عاش الشاطبي، فكان هذا مما أثر في تكوينه -بل في إنضاجه- العلمي والعقلي والنفسي، مع ما فطره الله عليه من حرص وذكاء.

ثانيًا: طريقة الشاطبي في التعلم والتعليم:

سنحاول استبيان طريقة الشاطبي في التعلم والتعليم بما يتناسب مع موضوع البحث، وذلك بالإجابة عن السؤال التالي: كيف يفكر الشاطبي؟ وكيف يعبر؟
 فأمّا كيف يفكر الشاطبي؟ فيمكن الجواب عنه من خلال معرفة طريقته في التعلم، وأجل الجواب عنه في ميزتين:

الميزة الأولى: الإتقان:

لقد امتاز الشاطبي بحب الإتقان في عمله منذ صغره، وساعده على ذلك -بعد توفيق الله- ثم الرغبة الجادة في التحصيل: أنه أخذ العلم عن المتحققين به في زمانهم، ومنهم: أبو جعفر ابن الزيات، كان رأسًا في تعليم القرآن والتجويد والعبادة، وسبق ذكره. وأبو عبد الله محمد بن علي الخولاني، الشهير بابن الفخار، المتوفى سنة (٧٥٦هـ)، فتح عليه في فن العربية بما لا مطمع فيه لسواه^(٣). وقرأ عليه بالقراءات السبع في سبع ختمات، وكان -رحمه الله- حسن القراءة، يوفي مخارج الحروف حقوقها من غير تكلف، كما وصفه تلميذه

(١) نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب، لابن الخطيب (١/٤٨٨).

(٢) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، الناصري (٤/٦٤).

(٣) الإحاطة في أخبار غرناطة، لابن الخطيب (٣/٢٢)؛ نيل الابتهاج بتطريز الديباج، للتنبكي (ص: ٤٨)؛ روضة الإعلام، لابن الأزرق ١/٢٩٨.

المجاري^(١).

وأبو سعيد فرج بن قاسم بن لب، توفي سنة (٧٨٢هـ)^(٢)، وكان إمامًا في الفتوى، ويبين لطلابه طريقته ومأخذه في الفتوى، وأثنى الشاطبي على طريقته حتى قال: "شرح الله بنور ذلك الكلام صدري فارتفعت ظلمات تلك الإشكالات دفعة واحدة، لله الحمد على ذلك ونسأله تعالى أن يجزيه عنا خيرًا وجميع معلمينا بفضلهم".

وأبو عبد الله محمد بن أحمد التلمساني متوفى سنة (٧٨١هـ)^(٣). وكان إمامًا في الفقه والحديث، مسندًا رحالة، وغيرهم رحمهم الله جميعًا.

ولما سبق فقد كان الشاطبي محل إعجاب مشايخه منذ صغره^(٤)!

الميزة الثانية: التكامل:

ومن مظاهر التكامل قدرته في إيجاد العلاقات بين العلوم والأحداث، وهذا يستلزم القدرة على تشخيص الواقع سواء ما يتعلق بالفرد أو بالمجتمع، مما يعني استنباط الحكم الشرعي المحقق لمقاصد الشرع، وساعده على ذلك بعد توفيق الله تحصيله العلم بجميع فروعها، حيث يقول: "وذلك أني -ولله الحمد- لم أزل منذ فتق للفهم عقلي، ووجه شطر العلم طلبي عقلياته وشرعياته، وأصوله وفروعه، لم أقتصر منه على علم دون علم، ولا أفردت من أنواعه نوعًا دون آخر، حسبما اقتضاه الزمان والإمكان، وأعطته المنة المخلوقة في أصل فطرتي"^(٥).

وأما كيف يعبر الشاطبي؟ فيمكن الجواب عنه من خلال معرفة طريقته في التعليم والتأليف، ويحمل الجواب عنه في طريقتين:

(١) برنامج المجاري (ص: ١١٩).

(٢) الإحاطة في أخبار غرناطة، لابن الخطيب ٢٥٣/٤.

(٣) انظر: الإحاطة في أخبار غرناطة، لابن الخطيب (١٠٣/٣).

(٤) انظر: الإفادات والإنشادات، للشاطبي (ص: ١٣).

(٥) الاعتصام، للشاطبي (١٩/١).

الطريق الأولى: التآني والوضوح في التأصيل والتدليل:

من الملاحظ عند الشاطبي أنه يتأني في معالجة القضايا، وهذه من ثمار إتقان العلم وتكامله، فإن هذا يدعو لتناول القضايا من جميع جوانبها، وهو الذي سمع وصية شيخه أبي علي الزواوي وهو يردد مراراً: "إن العالم لا يكون عالماً على الإطلاق، حتى تتوفر فيه أربعة شروط: أحدها أن يكون قد أحاط علماً بأصول ذلك العلم على الكمال، والثاني أن تكون له قدرة على العبارة عن ذلك العلم، والثالث أن يكون عارفاً بما يلزم عنه، والرابع أن تكون له قدرة على دفع الإشكالات الواردة على ذلك العلم"^(١).

ولهذا كانت تأليفه على مكث، يطيل النفس في استقراءها وجمعها وترتيبها، ويجمع منها ما تشابه واختلف، ليبين الصواب ويقرره بدليله، ثم يزيده بياناً ببيان فساد ضده^(٢). ويتأكد هذا المقصد الشريف بطريقة الشاطبي في التأليف، حيث مزجه بالتعليم! فكان يناقش مع طلابه ما يضعه في كتابه، ويقول: "حتى يكون لك في ذلك ألفة وجماعة يقومون مقامك"^(٣)، ويبدو أن هذه طريقته في عامة تأليفه فقد كان يطلع بعض تلاميذه على بعض المسائل حين تصنيفه (الموافقات)، ويباحثه فيها، وبعد ذلك يضعها في الكتاب، قال ابن الأزرق: "على عادة الفضلاء ذوي الإنصاف"^(٤).

وكان يعتمد كتب المتقدمين، ويقول: "ليس ذلك مني محض رأي، ولكن اعتمدته بحسب الخبرة عند النظر في كتب المتقدمين مع المتأخرين"، ويقول: "والتساهل في النقل عن كل كتاب جاء لا يحتمله دين الله"^(٥).

ولهذا كانت كتبه في غاية الإتقان:

- فشرحه على ألفية ابن مالك لم يؤلف عليها مثله بحثاً وتحقيقاً.

(١) الإفادات والإنشادات، للشاطبي (ص: ٥)؛ وانظر: الموافقات، للشاطبي (٢/ ٢٠١).

(٢) انظر: مقدمتي الموافقات والاعتصام.

(٣) الاعتصام، للشاطبي (١/ ٤١).

(٤) انظر: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، للتبكي (ص: ١١٣).

(٥) نيل الابتهاج بتطريز الديباج، للتبكي (ص: ٥٢).

- وكتاب (الموافقات) في أصول الفقه كتاب جليل القدر لا نظير له^(١).
- وكتاب (الاعتصام) في غاية الإجادة، وأحسب أن الله تعالى -بمنه وكرمه- استجاب دعاءه فجعل ظل الفائدة بكتبه ممدودًا لا قالصًا^(٢).

الطريق الثانية: القيام بواجب الوقت:

سبقت الإشارة إلى أن البيئة التي عاش فيها الشاطبي فرضت على أهل العلم القيام بواجبهم، وهكذا كان الشاطبي، فهو يفعل ما يمليه عليه العلم بحسب واجب الوقت الذي رآه وأيده عليه أصحابه، الذين وصفهم بأنهم حلوا في قلبه محل السويداء، وأنهم لعامة أدواء نفسه مقام الدواء، وأنهم رأوا هذا العمل: "بحسب الوقت من أوجب الواجبات"^(٣).

كما أوتي فطنة في مراقبة مسيرة المجتمع للقيام بواجب الشرع، ومن ذلك أنه قد أُسْتُخْدِثَ في مجتمع غرناطة كثير من مسائل البيوع لازدحام الناس فيها بسبب الهجرة، فاحتاج الناس لإجارة السفن للعمل في البحر وسد أقواتهم، بل جدَّت مسائل في الأندلس كلها، فصار المسلمون يتبايعون مع أهل الحرب من الفرنج، كما أن بعض المسلمين لم يهاجروا من الأماكن التي استولى عليها الفرنج وبقوا فيها، وربما كان هذا السبب في تأليفه كتاب (المجالس) شرح فيه كتاب البيوع من صحيح البخاري، وقد وصف بأن فيه من الفوائد والتحقيقات ما لا يعلمه إلا الله! عدا ما نقل عنه من الفتاوى.

والملاحظ أن الشاطبي حين يتكلم عن فساد في المجتمع، لا يتكلم بلغة النقمة واليأس، وإنما يُوصِّفُ الواقع، من خلال إعادته إلى أصله الشرعي والعادي، ليعرف كيف يعالجه وفق سياسة الشرع، ومن ذلك حينما أرسل له بعض أصحابه يشكو ما حل بهم من طوارق ومحن، فأجابه بأن ما ذكره راجع إلى ضرب واحد، وهو أن طالب الحق في زماننا غريب، ثم قال: "وهذا لم يزل موجودًا في ما بعد زمان التابعين إلى اليوم، فلنا في سلفنا الصالح أسوة، غير أنه يجب علينا أن نتأدب بما أدب الله به نبيه صلى الله عليه وسلم. وذلك أن تُبَثَّ

(١) نيل الابتهاج بتطريز الديباج، للتنبكي (ص: ٤٩).

(٢) الاعتصام، للشاطبي (٤٣/١).

(٣) الاعتصام، للشاطبي (٤٣/١).



الحق إذا تعين عيناً وليس علينا أن نأخذ بمجامع الخلق إليه" (١).
ثم نبه صاحبه على أنه ظهر منه حرص شديد، ويخشى أن يكون انتصاراً للنفس، وهو
قصد ينافي بالإخلاص! (٢)

وقد كانت هذه الروح العالية - التي يسعى بها الإمام الشاطبي في مجتمعه بكل أطرافه -
من أسباب قوة المجتمع رغم وجود الأدواء والحن التي تعصف به من الداخل والخارج، وربما
لهذا السبب تولى الخطابة والإمامة، وقد وصف شأنها في مقدمة (الاعتصام) بقوله: "وكننت
في أثناء ذلك قد دخلت في بعض خطط الجمهور من الخطابة والإمامة ونحوها" (٣)، وكان
بالإمكان أن يقول: توليت الخطابة والإمامة، لكن قوله: "دخلت في خطط الجمهور" فيه
تنبيه إلى أن هذه الأعمال تحتاج إلى حكمة وسياسة حتى يؤدي حكم الشرع وفق حكمته؛
فكان يحث الناس على العمل وترك الكسل والانزواء عن مظاهر القوة، وقال: "وهكذا كان
أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بين عامل في سوقه وعامل في أرضه ومسافر
يبتغي من فضل الله وهم القدوة لمن سواهم" (٤). ولم يزل قائماً بحق العلم والتعليم حتى سمي:
ناصر السنة (٥)، توفي - رحمه الله - يوم الثلاثاء الثامن من شعبان سنة ٧٩٠هـ (٦).

(١) المعيار المعرب، للونشريسي (١ / ١٦٨).

(٢) المعيار المعرب، للونشريسي (١ / ١٦٩).

(٣) الاعتصام، للشاطبي (١ / ٢٠).

(٤) بدائع السلك في طبائع الملك، لابن الأزرق (٢ / ٣٩٨).

(٥) نيل الابتهاج بتطريز الديباج، للتبكي (ص: ٤٩٢).

(٦) برنامج المجاري (ص: ١٢٢)؛ نيل الابتهاج بتطريز الديباج، للتبكي (ص: ٥٠).

المبحث الأول: معنى مقولة الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً"، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: شرح ألفاظ مقولة الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً".

معنى الشأن:

الشأن لغةً:

مصدر شَأْن، ومعناه: الأمر والحال، قال ابن منظور: "الشأن: الخطب والأمر والحال".^(١) وكأن الشأن يحمل معنى طلب الحال التي يكون عليها الإنسان عن قصد وبصيرة؛ لهذا قال المناوي: "ولا يقال إلا فيما يعظم من الأحوال والأمور".^(٢)

الشأن اصطلاحاً:

وما سبق بيانه في المعنى اللغوي هو المراد في مقولة الشاطبي، أي حال الراسخين والأمر عندهم في تصور الشريعة هو كذا وكذا...

معنى الراسخين:

الراسخ لغةً:

(رسخ) قال ابن فارس: الرء والسين والخاء أصل واحد يدل على الثبات^(٣). وقال الخليل: "والعلم يرسخ في القلب. وهو راسِخٌ في العلم: داخل فيه مدخلاً ثابتاً"^(٤). وسيأتي معنا أن هذا الثبات الذي جاء في المعنى اللغوي متحقق في الاصطلاح من جهة ثبات منهج العالم الراسخ، وليس الثبات هنا بمعنى الجمود، إنما يعني العمق، وعدم الاضطراب والتناقض.

(١) لسان العرب، لابن منظور (٧/ ٩)، مادة: (شأن).

(٢) التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي (ص: ٢٠١).

(٣) مقاييس اللغة، لابن فارس (٢/ ٣٩٥)، مادة: (رسخ).

(٤) العين، للفراهيدي (٤/ ١٩٦)، مادة: (رسخ).



الرسوخ اصطلاحًا:

للعلماء تعريفات كثيرة في معنى الرسوخ في العلم، تدور كلها على معنى التحقق بالعلم^(١)، يقول المناوي: "الراسخ في العلم المتحقق الذي لا يعترضه شبهة"^(٢). وهذا يعني أن يكون لدى الفقيه الفهم للكتاب والسنة ومعانيهما، وأن تنطبع نفسه بطابع العلم حتى تكون قدرته لمعرفة حكم ما لم يسمع من المسائل كقدرته على ما سمع^(٣) (يقول الشاطبي: "فإذا بلغ الإنسان مبلغًا، فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي -صلى الله عليه وسلم- في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله"^(٤)).

معنى التصور:

التصوير لغةً:

قال ابن فارس: "الصاد والواو والراء كلمات كثيرة متباينة الأصول، منها: الصورة وهي صورة كل مخلوق، والجمع صور، وهي هيئة خلقته. والله تعالى البارئ المصور"^(٥). ومعنى أصول متباينة، أي معان كثيرة مختلفة، فمادة: (صَوَّر) تطلق على نوع من الأمراض، وعلى الميل، والمقصود منها هنا تشكيل الصورة الذهنية.

التصور اصطلاحًا:

قال الجرجاني: "التصور: حصول صورة الشيء في العقل". وقال: "التصور: هو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات"^(٦). وقال

(١) انظر: جامع البيان، لابن جرير (٢٠٢/٦).

(٢) التوقيف على مهمات التعاريف (ص: ١٧٧).

(٣) انظر: الملكة الفقهية، عبد الله القاضي، ص ٥٥. بتصرف.

(٤) الموافقات، للشاطبي (٥٧/١٠).

(٥) مقاييس اللغة، لابن فارس (٣١٩/٣)، مادة: (صور).

(٦) التعريفات، للجرجاني (ص: ٥٩).

السيوطي: "حسن التصور: البحث عن الأشياء بقدر ما هي عليه"^(١).

معنى الشريعة:

الشريعة لغةً:

قال ابن فارس: "الشين والراء والعين أصل واحد، وهو شيء يفتح في امتداد يكون فيه. من ذلك الشريعة، وهي مورد الشاربة الماء، واشتق من ذلك الشرعة في الدين والشريعة. قال الله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمِنْهَا جَاءَ﴾ [المائدة: ٤٨]، وقال سبحانه: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ [الجاثية: ١٨]"^(٢).

وقال ابن منظور: "والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء عِدًّا لا انقطاع له، ويكون ظاهرًا معينًا لا يسقى بالرشاء"^(٣).

ولا ريب أن شريعة الإسلام جاءت واضحة، وهي المورد الحق الذي يرد الناس إليه فيستقون منه منهج حياتهم، لإصلاح دينهم ودنياهم.

الشريعة اصطلاحًا:

تطلق الشريعة في الاستعمال ويراد بها أمور العقيدة كما صنف أبو بكر الآجري كتاب (الشريعة)، ومثله ابن بطة في كتاب (الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية).

وتطلق الشريعة ويراد بها الأحكام العملية، كما تطلق ويراد بها جميع ذلك، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فالسنة كالشريعة هي: ما سنه الرسول وما شرعه فقد يراد به ما سنه وشرعه من العقائد، وقد يراد به ما سنه وشرعه من العمل، وقد يراد به كلاهما"^(٤). ثم ذكر إطلاقها عند طوائف أهل الكلام والتصوف والسياسة والعامة إلى أن قال: "والشريعة إنما هي كتاب الله وسنة رسوله. وما كان عليه سلف الأمة في العقائد والأحوال والعبادات

(١) معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، للسيوطي (ص: ٢٠٠).

(٢) مقاييس اللغة، لابن فارس (٢٦٢/٣)، مادة: (شرع).

(٣) لسان العرب، لابن منظور (١٧٥/٨)، مادة: (شرع).

(٤) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣٠٧/١٩).

والأعمال والسياسات والأحكام والولايات والعطيات"^(١).

وهذا المعنى هو المتفق مع مقولة الشاطبي، وهو القائل: "فقد اتفقت الأمة - بل سائر الملل - على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس - وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل - ... ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين.... بل عُلمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد"^(٢).

معنى الصورة الواحدة:

الصورة لغةً:

الصورة: اسمٌ، فَعْلُهُ: صَوَّرَ يُصَوِّرُ، قال ابن فارس: الصاد والواو والراء كلمات كثيرة متباينة الأصول، منها: الصورة وهي صورة كل مخلوق، والجمع صور، وهي هيئة خلقته^(٣). وقال ابن منظور: "في أسماء الله تعالى: المصور وهو الذي صور جميع الموجودات ورتبها فأعطى كل شيء منها صورة خاصة وهيئة مفردة يتميز بها على اختلافها وكثرتها"^(٤). فالصورة في اللغة هي الشكل والهيئة المعبرة عن حقيقة.

الصورة اصطلاحاً:

يطلق مصطلح الصورة على معانٍ متعددة باعتبار الفن الذي تطلق فيه، لكن حقيقتها في ذلك كله لا تكاد تخرج عن الشكل الدال على حقيقة ما، سواء كانت هذه الحقيقة حسية أو ذهنية، كما هو الشأن في ما نحن فيه من مسائل العلم، يقول أبو البقاء الكفوي: "وقد تطلق على تركيب المعاني التي ليست محسوسة فإن للمعاني ترتيباً وتركيباً وتناسباً ويسمى ذلك صورة، فيقال: صورة المسألة وصورة الواقعة وصورة العلوم الحسابية والعقلية كذا وكذا"^(٥). وهذا المعنى متداول بكثرة في اصطلاح الفقهاء والأصوليين.

(١) الفتاوى، لابن تيمية (٣٠٨/١٩).

(٢) الموافقات، للشاطبي. (٥٠/٢).

(٣) مقاييس اللغة، لابن فارس (٣١٩/٣)، مادة: (صور).

(٤) لسان العرب، لابن منظور (٤٧٣/٤)، مادة: (صور).

(٥) كتاب الكليات. للكفوي (ص: ٨٨٣).



وهو ما أرادّه الشاطبي بالصورة، إلا أن قيد (الواحدة) يضيف عليها معنى خاصاً، سنبينه -إن شاء الله تعالى- عند كيفية الاجتهاد.

معنى الخدمة في قوله: (يخدم بعضها بعضاً):

الخدمة لغة:

قال ابن فارس: "الخاء والذال والميم أصل واحد منقاس، وهو إطفاء الشيء بالشيء... ومن هذا الباب الخدمة. ومنه اشتقاق الخادم؛ لأن الخادم يطيف بمخدومه"^(١).

فمعنى (يخدم بعضها بعضاً) في مقولة الشاطبي:

أي من حيث البيان والإفهام والضبط والتعميم والتخصيص، والإطلاق والتقييد، كما أشار الشاطبي إلى ذلك بقوله: "بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها؛ ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر بمبينها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها"^(٢).

المطلب الثاني: المعنى التركيبي لمقولة الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً".

من المقرر أن الكلمات إنما تفيد معنى ما يريده المتكلم ويفهمه السامع من خلال وضعها في الجمل، ولهذا ارتبط المعنى بالإعراب، حتى قالوا: الإعراب فرع المعنى، وإذا كانت هذه القاعدة صحيحة بإطلاق من جهة المتكلم، فإنها ليست كذلك من جهة السامع، بل إن السامع قد يقلب القاعدة حتى يفهم المراد! فيقدم الإعراب ليستعين به على فهم المعنى. أي أن الإعراب أحد القرائن والأدوات المعينة على فهم الكلام، والمراد بالإعراب هنا: النحو بعلاماته التي وضعت للدلالة على الإعراب، سواء الحركات أو ما ينوب عنها، أو ترتيب الجملة، وكلما كان المعنى غامضاً احتيج إلى العلامات التي يفترض أن يضعها

(١) مقاييس اللغة، لابن فارس (١٦٢/٢)، مادة: (خدم). وقوله: (منقاس)، أي دلالة الكلمات المشتقة منه متشابهة.

(٢) الاعتصام، للشاطبي (٦٢/٢).

المتكلم؛ لأن الأصل أنه يقصد الإفهام لا الإبهام^(١).
والمقصود أننا سنحتاج إلى الإعراب لنستعين به على فهم المعنى التركيبي لمقولة الشاطبي:
"شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً"، وبيانه في ما يلي:
شأن: مبتدأ مرفوع، وعلامة رفعه الضمة، وهو مضاف.
الراسخين: مضاف إليه مجرور وعلامة جره الياء؛ لأنه جمع مذكر سالم.
تصور: خبر المبتدأ مرفوع، وعلامة رفعه الضمة، وهو مضاف.
الشريعة: مضاف إليه مجرور، وعلامة جره الكسرة.
وجملة المبتدأ والخبر أفادت المقصود، وهو أن شأن العلماء الراسخين وطريقتهم في
الاجتهاد أن يتصوروا الشريعة، أي أن هذه الجملة - في اصطلاح المناطقة - موضوع ومحمول:
فالموضوع: شأن الراسخين. ومحموله: تصور الشريعة.
صورة: مفعول مطلق منصوب، وعلامة نصبه الفتحة.
واحدة: صفة لصورة منصوبة، وعلامة نصبها الفتحة.
يخدم: فعل مضارع مرفوع، وعلامة رفعه الضمة.
بعضها: بعض فاعل مرفوع، وعلامة رفعه الضمة، وهو مضاف، والهاء: ضمير يعود
على الشريعة في محل جر، مضاف إليه.
بعضاً: مفعول به منصوب، وعلامة نصبه الفتحة.
والجملة من الفعل والفاعل والمفعول، محل نصب صفة لواحدة.
والمعنى أن الشريعة بالصفة الواحدة: أي يخدم بعضها بعضاً.
ويبقى الكلام في إعراب المفعول المطلق حيث استشكله بعض أساتذة اللغة ممن شاورتهم
في الإعراب، وذلك لأن المفعول المطلق لا يكون إلا مصدرًا، فرأى بعضهم أن تعرب على
أنها منصوبة بنزع الخافض، أي: (... تصور الشريعة في صورة واحدة...). وهذا الإعراب
وإن كان محتملاً إلا أن معناه: أن تعود جملة الصفة على الشريعة لكنه - مع صحة وصف
الشريعة بأنها صورة واحدة - يؤدي إلى عدم ربط أول المقولة بآخرها.
ثم إنه يحتاج إلى تقدير، وعدم التقدير أولى، ومثله في التقدير قول من أعرب صورة أنها
(١) انظر: الخصائص، لابن جني (٣٥/١).



خبر لمبتدأ محذوف، تقديره: (هي) ضمير يعود على الشريعة، أي: شأن الراسخين تصور الشريعة، وهي صورةٌ واحدةٌ.

أما إذا قلنا بأن صورة مفعول مطلق، فإن جملة الصفة تعود على تصور الشريعة لدى الراسخين، فيكون الوصف لتصورهم وليس للشريعة، وغرض المفعول المطلق البيان. ويؤيد هذا الإعراب جواز إعراب الشريعة مفعولاً به للمصدر تصور، والمعنى شأن الراسخين أن يتصوروا الشريعة.

كما يؤيده عبارة الشاطبي التي سبقت هذه المقولة وهي قوله: "فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هي على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة". وعليه فالمعنى التركيبي للمقولة هو: أن شأن الراسخين أن لا يأخذوا أي دليل كيفما اتفق، ولا أن يجعلوا أدلة الشريعة عشرين، يخالف بعضها بعضاً، وإنما يتصورونها صورةً واحدةً يبين بعضها بعضاً، ويشهد بعضها لبعض.

المبحث الثاني: علاقة مقولة الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً" بعملية الاجتهاد، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مناسبة إيراد مقولة الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً"، وعلاقتها بالاجتهاد.

إن مما يجب أخذه في الاعتبار عند دراسة المقولات الأصولية -أو أي مقولات- النظر للمقولة وقائلها، والسياق الذي قيلت فيه؛ فهذا من شأنه أن يعين على بيان معنى المقولة والمراد منها، والعدل والاعتدال في الحكم عليها، بل واستثمارها في المدارس الأصولية والفقهية، ويمكن بيان هذا في الفرعين التاليين:

الفرع الأول: مناسبة إيراد مقولة الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً" في كتاب (الاعتصام)، وعلاقة ذلك بكتاب (الموافقات).

مما لا شك فيه أن الشاطبي ألف (الاعتصام) بعد (الموافقات)، وقد أكثر من ذكر الموافقات فيه، والمقصود هنا بيان مناسبة إيراد هذه المقولة في كتاب (الاعتصام)، لنصل



من خلال ذلك إلى بيان علاقتها بالكتابين.

لقد ذكر الشاطبي هذه المقولة في كتابه (الاعتصام) في الباب الرابع الذي تكلم فيه عن مأخذ أهل البدع والزيغ في الاستدلال، ثم ذكر مقابلهم طريقة أهل العلم الراسخين في الاجتهاد^(١)، أي أنه لما أراد بيان طريق الزائغين، احتاج أن يُذكر بطريق الراسخين في الاستنباط، فأورد هذه المقولة لتبين - باختصار - كيفية الاجتهاد من حيث بيان الأدلة الإجمالية، والقواعد الكلية والمقاصد الشرعية وقواعد الاستنباط، وصفات الراسخ في العلم، والتي بسط القول فيها أهل الأصول^(٢).

ومما يؤكد عناية الشاطبي بإيراد معنى الإثبات المفصل - الذي ذكره في (الموافقات) - مختصراً في (الاعتصام) على صيغة مقولات أصولية وصفه أدوات الاجتهاد، والأصول والفقه بعبارات مختصرة كقوله: "وعلم اللسان هادية للصواب في الكتاب والسنة، فحقيقتها إذا أنما فقه التعبد بالألفاظ الشرعية الدالة على معانيها كيف تؤخذ وتؤدى. وأصول الفقه إنما معناها استقراء كليات الأدلة، حتى تكون عند المجتهد نصب عين، وعند الطالب سهولة الملتمس...

كما كان الفقه تقريراً لأدلتها - أي الكتاب والسنة - في الفروع العملية"^(٣). فهذه الخلاصات الأصولية الموجزة تبين الصلة بين كتابي (الموافقات) و(الاعتصام)، وأنهما يعالجان قضايا الاجتهاد - على عادة الشاطبي - من جهتي الوجود والعدم، فقول الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً" يعد تلخيصاً لكتاب (الموافقات)، وإنما أوردتها في (الاعتصام) ليعني عليها نفي الباطل^(٤)؛ لأن مجرد النفي لا يكفي في بيان الحق، وهذا المعنى مقرر في الشريعة كما قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطُّغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ

(١) الاعتصام، للشاطبي (٢/ ٥).

(٢) الاعتصام، للشاطبي (٢/ ١٠).

(٣) الاعتصام، للشاطبي (١/ ٤٧).

(٤) وقد ذكر الشاطبي أنها لا تنتهي، بل تزداد مع الأيام، فإنه (لا يأتي زمان إلا وغربة من غرائب الاستنباط تحدث). انظر: الاعتصام، للشاطبي (١/ ٢٢٤).

لَا أَنْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿البقرة: ٢٥٦﴾.

وبهذا تظهر علاقة هذه المقولة بالكتابين: فكتاب (الموافقات) يقرر قواعد الاجتهاد في استنباط الأحكام من جهة الإثبات، وكتاب (الاعتصام) يقررهما من جهة النفي، وهذا من كمال البيان، واتباع لهدي القرآن؛ فإن الله تعالى حين أرشد عباده إلى الصراط المستقيم بينه لهم من جهتي الإثبات والنفي، فقال سبحانه: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ٦ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: ٦-٧].

الفرع الثاني: سياق مقولة الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً"، وعلاقته بالاجتهاد.

سياق المقولة هو سباقها ولحاقها، وبالنظر في ذلك يتبين أن الشاطبي أسبق مقولته في بيان منهج الراسخين في الاجتهاد ببيان سبب غلط منهج الزائغين فقال: "ومدار الغلط في هذا الفصل إنما هو على حرف واحد؛ إنما هو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها إلى بعض" (١).

ثم ذكر الراسخين وطريقتهم في الاجتهاد وتمكنهم من أدواته، ثم بين كيفية الاجتهاد - كما سيأتي في المطلب التالي - ثم أكد طريقة الراسخين في معالجة الأدلة ببيان ضدها، وهي طريقة الزائغين فقال: "وشأن متبعي المشابهات أخذ دليل ما أي دليل كان، عفواً وأخذاً أولياً، وإن كان ثم ما يعارضه من كلي أو جزئي، فكما أن العضو الواحد لا يعطي في مفهوم أحكام الشريعة حكماً حقيقياً، فمتبعه متبع متشابه، ولا يتبعه إلا من في قلبه زيغ كما شهد الله به: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧] (٢).

فعلم من حصر غلط الزائغين في الجهل بمقاصد الشرع وعدم ضم أطرافه بعضها إلى بعض، أن مدار صواب اجتهاد الراسخين: العلم بمقاصد الشريعة، وضم أدلة الشرع بعضها إلى بعض.

وبهذا تظهر علاقة المقولة بالاجتهاد، أي من حيث اشتراط العلم بالمقاصد وجمع أطراف

(١) الاعتصام، للشاطبي (٦١/٢)

(٢) الاعتصام، للشاطبي (٦١/٢)، وانظر: الاعتصام، للشاطبي (٩/٢)



الأدلة، والجامع بين هذين الأصلين (أعني مقاصد الشريعة وجمع أطراف النصوص) أن من اتسع علمه بنصوص الكتاب والسنة -على فهم وبصيرة^(١)- كان أقرب إلى تحصيل مقصود الشارع في استنباط أحكام ما يستجد من وقائع، وقد سبق في تعريف الراسخين أنهم من فهم عن الشارع قصده في المسائل والأبواب، ويضاف هنا أن سبب ذلك إنما هو استقراء الأدلة وجمعها، ومعرفة مقاصد الشارع فيها، وقد أشار الشاطبي إلى هذا بقوله: "إن وارث النبي يلزمه إجراء الأحكام على موضوعاتها؛ في أنفسها، وفي لواحقها، وسوابقها، وقرائنها، وسائر ما يتعلق بها شرعاً"^(٢). وقد اشتهر عن أئمة الحديث قولهم: "والحديث يُقَسَّر بعضه بعضاً"^(٣). وإذا كان الحديث يفسر بعضه بعضاً، فإن اجتماع نصوص الكتاب والسنة من باب أولى، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ويجمع بين الأحاديث ويضم كل شكل إلى شكله، فيجمع بين ما جمع الله بينه ورسوله، ويُفَرِّق بين ما فرق الله بينه ورسوله؛ فهذا هو العلم الذي ينتفع به المسلمون، ويجب تلقيه وقبوله، وبه ساد أئمة المسلمين كالأربعة وغيرهم"^(٤).

المطلب الثاني: أثر مقولة الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً"، في بيان كيفية الاجتهاد.

توطئة:

إن اختيار الشاطبي للتعبير عن كيفية الاجتهاد بهذه المقولة، وتأكيداها بالتكرار والاختصار والمثال، يدل على قناعاته بوفائها بهذا الغرض، ومعلوم أن الصورة الواحدة تكون واضحة الرسالة بقدر ما تتضح معالمها وبقدر ظهور العلاقة بين أجزائها، وهذا ما نبينه -بإذن الله- في الفروع التالية:

(١) قال ابن عبد البر: "إنما عابوا الإكثار خوفاً من أن يرتفع التدبر والتفهم". جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر (١٠٢٩/٢).

(٢) الموافقات، للشاطبي (١٧٣/٨).

(٣) الجامع لأخلاق الراوي، للخطيب البغدادي ٢/٢١٢؛ طرح الشريب، للعراقي ٧/١٨١؛ رياض الأفهام، للفاكهازي (١٧٦/٥).

(٤) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣١٦/٢٧).

الفرع الأول: أثر قوة الاتصال بين أجزاء الصورة الواحدة في بيان كيفية الاجتهاد.

لقد بين الشاطبي كيفية الاجتهاد بهذه المقولة الموجزة من حيث بيان طريقة الراسخين، فهم الذين يناط بهم أمر الاجتهاد، ثم بين سبب تحققهم بالاجتهاد الذي يجب أن يحققوه حتى يكون كالصفة اللازمة لهم دون تكلف، وهي مقاصد الشريعة وجمع نصوصها، فإذا استصحبوا معها أدوات الفهم، وهي قواعد الاستنباط الكلية والجزئية التي تدرس في أصول الفقه، وتمثل الوسيط والرباط بين النص الشرعي والحكم الشرعي للواقعة، استطاعوا تصور الشريعة كأنها صورة واحدة، مما يكون سبباً في صواب الاجتهاد، وقد أشار الشاطبي إلى قوة هذا الاتصال بقوله: "بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها؛ ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر بمبينها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها"^(١).

ثم شرح الشاطبي هذه المقولة وبين كيفيتها للاجتهاد بالمثل، فشبها بأعضاء الإنسان، بل بالإنسان نفسه، من جهة أن الإنسان هيئة أو صورة مركبة من أعضاء بينها من قوة الاتصال ما هو ظاهر، ولهذا قال: "وما مثلها إلا مثل الإنسان الصحيح السوي"^(٢). وهذه الأعضاء تختلف لكنها تأتلف؛ لأن اختلافها - في الحقيقة - يعود إلى الائتلاف الذي فيه التعاون والتخادم، فلكل من هذه الأعضاء وظيفة أصلية تختص به، إلا أن الجزء من حيث هو جزء من كل يؤدي وظائف أخرى متعددة، تؤدي كلها وظائف وأدواراً متكاملة. فقال: "فكما أن الإنسان لا يكون إنساناً يستنطق فينطق باليد وحدها، ولا بالرجل وحدها، ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سمي بها إنساناً"^(٣). وبيان ذلك أن يد الإنسان وإن كانت سليمة؛ فإنها لا تدل على الإنسان إلا من حيث هي جزؤه، ولهذا لا تسمى إنساناً، لكنها في الوقت نفسه لا يمكن أن تسمى إلا (يد إنسان)، من حيث هي سليمة، أي يدٌ معروفة ليست مشوهة بحيث لا تُعرف أي يد

(١) الاعتصام، للشاطبي (٦٢/٢).

(٢) الاعتصام، للشاطبي (٦٢/٢).

(٣) الاعتصام، للشاطبي (٦٢/٢).

إنسانٍ أم مخلوقٍ آخر.

وهكذا النص الجزئي الصحيح، فهو منسوب إلى الشريعة من حيث هو صحيح ثابت، ومن حيث تحقيقه لمقاصدها، ولا يمكن أن يحقق هذه الوظيفة إلا إذا أُعتبر بالمقاصد الكلية للشريعة في معرفة مقصد النص الجزئي، وعندئذ يفيد حكمه الشرعي الذي قام المجتهد باستنباطه.

أي أن النص الجزئي لا يفيد معناه على وجه الكمال إلا إذا وضع في مكانه ضمن الصورة العامة الكلية للشريعة، وأنه إذا استتق بمعزل عن هذا فإن خللاً ما قد يكون. فكان تصور الشريعة صورة واحدة يستلزم المزج بين المكونات التي سبقت الإشارة إليها وهي: الأدلة الإجمالية والجزئية والقواعد الكلية، وقواعد الاستنباط، ومن ذلك جمع النصوص في المسألة الواحدة أو الباب الواحد، وهذه قاعدة عامة كلية، ويندرج تحتها: باب الجمع والترجيح بين الأدلة الذي يحتويه كتاب الاجتهاد في المؤلفات الأصولية؛ لأن الجمع بين الأدلة أو الترجيح بينها - إن لزم الأمر - إنما يكون بعد جمع أطراف النصوص الشرعية، ثم النظر إليها نظراً واحداً.

وقد استدل الشاطبي على هذا المزج بين الكلي والجزئي بالدليل الوجودي الشرعي والعقلي:

الدليل الوجودي من حيث الاستقراء، وبيانه أن الجزئيات وهي أصول الشريعة؛ فما تحتها مستمدة من تلك الأصول الكلية، شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات؛ فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس^(١).

الدليل العقلي، وبيانه أن الكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه - أي الكلي - ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مضمّن في الجزئيات حسبما تقرر في المعقولات^(٢).

(١) الموافقات، للشاطبي (٢٢٩/٦).

(٢) الموافقات، للشاطبي (٢٣١/٦).

ثم قال: "وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع"^(١). وزاده تأكيداً بقوله: "لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفاظ على تلك القواعد، إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة"^(٢).

الفرع الثاني: أثر تصور الكمال والتكامل بين أجزاء الصورة الواحدة في بيان كيفية الاجتهاد.

إن قوة العلاقة بين أجزاء الشريعة من الأدلة وأدوات الفهم، تستلزم أن تكون تلك العلاقة على جهة الكمال والتكامل، وبهذا لا يقع التنافر بين أحكام الشريعة - في نظر المجتهد؛ لأنه يراها أمامه صورة واحدة^(٣)، وإنما يظهر له ما بينها من التآزر والبيان والتأكيد ما يصدق به بعضها بعضاً ليكون ذلك سبباً لامثالها والرضا بها وصدق الله: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلُكْرُءَ أَمْ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، فأحكامها كمعانيها يؤيد بعضها بعضاً، قال تعالى: ﴿اللَّهُ تَزَلَّ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَبِّهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ [الزمر: ٢٣].

وقد عبر الشاطبي عن هذا التكامل بقوله: "صورة واحدة يخدم بعضها بعضاً"، وقال عن القرآن: "لأنه إنما يقرر معنى هو الحق، والحق لا يختلف في نفسه"^(٤). ثم رتب على ذلك أن على الناظر في الشريعة أمرين:

الأول: أن ينظر إليها بعين الكمال لا بعين النقصان، ويعتبرها اعتباراً كلياً في العبادات والعبادات.

والثاني: أن يوقن أنه لا تضاد بين آيات القرآن ولا بين الأخبار النبوية ولا بين أحدهما مع الآخر، بل الجميع جار على مهيع واحد، ومنتظم إلى معنى واحد^(٥).

(١) الموافقات، للشاطبي (٢٣١/٦).

(٢) الموافقات، للشاطبي (٢٣٣/٦).

(٣) الاعتصام، للشاطبي (٤٨/١).

(٤) الاعتصام، للشاطبي (٢٧١/٣).

ولهذا جعلوا موافقة السنة للقرآن أصلاً من أصول الترجيح وقواعده، ومن أمثلته: التغليس بالفجر^(١)، فإنه موافق لقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وكتريج حديث ابن عباس في التشهد، لموافقة لقوله: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبْرَكَةٌ طَيِّبَةٌ﴾ [النور: ٦١]، وتريج حديث عائشة في البكاء على الميت، لقوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، وهذا يستعمله الشافعي كثيراً، وبني عليه هذه الأصول^(٢). وهو الذي يقول عن المجتهد: "وأن يعلم أن أحكام الله ثم أحكام رسوله لا تختلف، وأنها تجري على مثال واحد"^(٣).

الفرع الثالث: أثر وضوح العلاقة بين أجزاء الصورة الواحدة في بيان كيفية الاجتهاد.

بعد أن تبينا قوة العلاقة بين أجزاء الشريعة وأدوات فهم المجتهد لها، وأن ذلك على جهة الكمال والتكامل، يبقى بيان أثر درجة وضوح ذلك التصور في كيفية الاجتهاد، ومما هو معلوم بالتجربة أن وضوح كيفية الاجتهاد بقدر وضوح تصور المجتهد للشريعة، وأضرب لهذا مثلاً يبين أثر معرفة الصورة الواحدة في فهم الأمور وتنزيلها منازلها وهو: أننا قدمنا برنامجاً تعليمياً قسمنا المتعلمين فيه إلى ثلاث مجموعات، وأعطينا كل مجموعة صورة مقسمة الأجزاء بأشكال متنوعة، وكان المطلوب تجميع الأجزاء لتكوين الصورة الكبيرة الواحدة، ثم قلت للجميع: إن المجموعة (أ) ستنتهي أولاً، وبعدها ستنتهي المجموعة (ب)، والمجموعة (ج) ستكون آخر مجموعة، واستغرب الجميع هذا الحكم المسبق!

ثم أعطيت المجموعة (أ) الصورة الكاملة -دون علم الجميع- وقلت: هذه الصورة أمامكم، فرتبوا الأجزاء كما ترونها، وتركت الصورة معهم، وأعطيت المجموعة (ب) الصورة ليروها، ثم أخذتها منهم، وتركت المجموعة (ج) دون صورة، وكانت النتيجة كما توقعت، والمقصود أن استحضار الإنسان لصورة ما يريد تحقيقه، يعينه على معرفة الإجراءات، والأدوات التي

(١) انظر: الاستذكار، ابن عبد البر (٢١/١)؛ المجموع، للنووي (٥٣/٣)؛ المغني لابن قدامة (٤٤/٢).

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي (٨/٢٠٣).

(٣) الشافعي، الرسالة (١: ١٧٢).

ينبغي له اتخاذها وتعيينه على تحقيق هدفه.

وبيان ذلك في عمل المجتهد أنه يعمل بالجزئي في حال نظره للكلية، ثم هو يعمل بالكلية مع ملاحظة اعتبار تكونه من جزئيات، فكلاهما واضح عنده "بحيث لا يصده التبحر في الاستبصار بطرف عن التبحر في الاستبصار بالطرف الآخر"^(١). ولذلك لا تضطرب الجزئيات عنده مهما كثرت، بل يعطيها حكمها المناسب، إما بالمعاني القياسية إن ظهر انتظامها في ذلك وإلا جعل ذلك الجزئي أصلاً بذاته دون أن يعكر على استمرار القاعدة الكلية، كما قال محمد بن الحسن: "إذا كانت الأشياء تجري على مثال واحد قيل فيها قول واحد، إلا أن يأتي أثر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أو عن أحد من أصحابه، فينقاد لذلك"^(٢)؛ فيكون النص أصلاً بذاته دون أن يضربه ببقية الأصول، بله أن يضربه بجزئيات تعارضه. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "لا بد أن يكون مع الإنسان أصول كلية ترد إليها الجزئيات ليتكلم بعلم وعدل ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت؟ وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات وجهل وظلم في الكليات فيتولد فساد عظيم"^(٣).

وبأخذ الشريعة بهذا التصور - من المجتهد - يكون صواب اجتهاده، وهذا المعنى هو الذي يجب على الراسخ في العلم النظر للأحكام من خلاله، "فبذلك يصح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة، ويحصل منها صور صحيحة الاعتبار"^(٤)، بحيث يصح أن يقال: "أخذت أدلة الشريعة كالصورة الواحدة". وأن يقال: "إن المجتهد قهر أدوات الاستنباط ومزجها بكليات الشريعة، فهو يرى أحكام الشريعة كالصورة الواحدة، وأنه لو سئل عن جزء منها لعرف أي جزء هو وما حكمه وكيف يكون موضعه، وما ماله، إلى آخر متعلقاته".

(١) الموافقات، للشاطبي (١٠ / ٣٤٥)

(٢) الأصل، للشيباني (١٠٢ / ١٢).

(٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢٠٣ / ١٩).

(٤) الموافقات، للشاطبي (٢٤٣ / ٦).



الفرع الرابع: أثر تصور الشريعة صورة واحدة في الحكم على النازلة.

ونختتم هذا التأصيل بمثال تطبيقي لفتوى أصدرها الشاطبي لأحد السائلين يظهر فيها أثر تصور الشريعة صورة واحدة وذلك في ما نقله الونشريسي عن بعضهم حيث يقول: "كنت في صغري في كفالة أبي أعظم الله أجره ورزقني بره، وكان يتعيش من صناعة البناء. وكان قد تولى سنين عديدة. وكان أجره عليه من وظيف وظف على أهل البلد لبناء سورهم، فلما عقلت وجالست الفقهاء، رأيت أن هذا خارج عن نمط المشروع، فسألت عنه" ثم ذكر أنه سأل إمام الوقت في الفتوى أبا سعيد بن لب - رحمه الله - فأفتاه أنه لا يجوز لوالده أخذ ذلك المال منهم! وأخبر والده، فترك ذلك المال.

قال: ثم سألت شيخنا الجليل أبا إسحاق فسوغه وكان معتمده في ذلك النظر، قيام المصلحة التي إن لم يقيم بها الناس، يعطونها من أموال - ساعة - مستنداً في ذلك إلى المصلحة المرسلة^(١).

فالظاهر من صورة المسألة أن المال الذي يأخذه والده يشبه الراتب التقاعدي في هذا العصر، لكن الذي يدفعه - في ذلك الوقت - الناس، أو كأنهم يدفعونه مقابل تعهده بصيانة سور البلد، وأياً ما كان فقد نظر ابن لب إلى حال الرجل ورأى أنه لا يسوغ له الأخذ ولا أن يفرض على الناس دفع ذلك المال له كل هذه السنين دون عمل يقوم به.

أما الشاطبي فوضع هذه الصورة الجزئية ضمن صورة الشريعة الواحدة: فنظر إلى حال المسلمين في الجملة وحاجتهم لقوة السلطان والدولة، وبهذا يحفظ مقصود الشرع في حماية الدين والدنيا، وهذا الكلي إنما يتحقق بأن يتصور مثله في الجزئي، ويحكم فيه بحكمه، فإذا لم يقيم به السلطان قام به الناس.

ثم إن الشاطبي ليؤكد شَبَهَ هذه الصورة بغيرها، جَذَبَ إليها الصورة التالية حيث يقول: "ثم خاصية هذه المصلحة القطعية أنها لا تعدم قط شواهد من الشرع كثيرة فأبعدها عن الشهادة ظاهرة وهي أقربها تحقيقاً^(٢)، هو أن الأب في حق طفله مأمورٌ برعاية الأحسن،

(١) انظر: المعيار المغرب والجامع المغرب، للونشريسي (١/١٥٨).

(٢) هذا على قاعدة أبي بن كعب: والله لا يقوم معك إلا أصغر القوم، وذلك حين طلب منهم أبو موسى الأشعري من يشهد له في حديث الاستئذان ثلاثاً، أي لشهرة الحديث بينهم. رواه البخاري: صحيح البخاري (٨/٥٤)، رقم: ٦٢٤٥.



وأنه ليصرف ماله^(١) إلى وجوه من النفقات والمؤون في العمارات، وإخراج الماء من القنوات وهو في كل ذلك ينظر له في [مآله]^(٢)، لا في حاله فكل ما يراه سبباً لزيادة ماله، أو لحراسته في [المال]^(٣)، فإن له بذل المال في تحصيله. ثم يقول الشاطبي: "ومصلحة خطة الإسلام وكافة المسلمين يتقاصر عن مصلحة طفل، ولا نظر الإمام الذي هو خليفة الله في أرضه يتقاعد عن نظر واحد من الآحاد في حق طفله، فكيف يستحقر منصف إنكار ذلك المعني مع الاعتراف بظهور هذه المصلحة؟".

ثم صور الشاطبي المسألة بصورة أقرب فقال: وإن أنكر منكر وجه تلك المصلحة فعلينا تصويرها والحكم بالتحريم عند انتفاء تلك المصلحة. أي أن تصوير المسألة سيسهل عليه الحكم بوجود المصلحة أو عدمها، ثم بدا يذكر الصور فقال: "وأما الشواهد الظاهرة القريبة من هذا الجنس، فهو أن الكفار لو وطئوا أطراف دار الإسلام، يجب على كافة الرعايا أن يطيروا إليهم بأجنحة الجد، وإذا دعاهم الإمام إلى ذلك، وجب عليهم النفير".

ثم تنزّل مرة أخرى في تصوير المسألة فقال: "وإن نزلنا في التصوير وقدرنا ما إذا لم يهجم الكفار، ولكن كنا نحذر هجومهم، ونتوقع انبعاثهم فلو استشعر الإمام من شوكة الإسلام وهنا وضعفًا وتفرقًا، لوجب على كافة الخلق إمدادهم كيف ولو لم ينبعث جنود المسلمين في ديار الكفار انبعثوا على ديارنا على قرب!".

ثم تنزّل مرة بعد مرة فقال: "وإن نزلنا أخرى وقدرنا ضربًا للمثل انبساط ظل الإسلام على أقاصي المغرب والمشرق... فلا بد من هيجان الفتن بين المسلمين، وثوران المحن من نزغات المارقين... ولا كاف لفسادها إلا قهر الوالي المستظهر لجند الإسلام، ولو اتفق شيء من ذلك، لا فتقر أهل الدنيا إلى نصب حراسٍ ونفض أكياسٍ عن آخرهم، ثم لا يغنيهم ذلك فهذه مصالح قطعية ملائمة لا يتمارى منصفٌ في وجوب اتباعها"^(٤).

وبهذا ظهر أن الشاطبي باستحضاره هذه الصورة استطاع أن ينزل تلك الفتوى محلها

(١) وقد يحصل المال للصغير من إرث أمه، أو يهدى له، فأبوه يقبل ويتصرف فيه. انظر: روضة الطالبين، للنووي (٣٦٧/٥).

(٢) ما بين المعكوفتين في المطبوع: (ماله)، ولعل الصواب ما أثبتته.

(٣) ما بين المعكوفتين في المطبوع: (المال)، ولعل الصواب ما أثبتته.

(٤) انظر: المعيار المغرب والجامع المغرب، للونشريسي (١٦٤/١).

المناسب للمكلف حسب حاله، بما يحقق مقصود الشارع في مثله، بل فيه بذاته، "فلكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين... فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل، فإن أخذت بشبهه من الطرفين؛ فالأمر أصعب"^(١).

الخاتمة

وفيها أهم النتائج والتوصيات:

١. تعريف المقولات الأصولية بأنها: (تعبير الأصوليين الشارح للقواعد الأصولية حال تطبيقها).
٢. أن مقولة الشاطبي: "شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً" تعد وصفاً موجزاً لكيفية الاجتهاد.
٣. مع سهولة مفردات الكلمات التي يستعملها الشاطبي إلا إنه يُكَوِّن منها جملاً ومقولات عميقة الأفكار.
٤. طريقة الشاطبي -التي لا يكاد يتخلف عنها- أنه يقرر الصواب ويستدل له، ثم ينفي عنه ما يضاده من مناهج ثم يذكر الشُّبّه التي قد تَرَدُّ عليه ويبين بطلانها، هذه الطريقة في العلم يجربها الشاطبي في المسائل التي يعالجها سواء قواعد الاستدلال الكلية أو الجزئية، أو قضايا العمل (الامتنال) والسلوك.
٥. العلم عند الشاطبي ليس مجرد استنباط الحكم، وإنما استنباط الحكم المناسب للمكلف، المحقق لمقاصد الشرع في خصوص حاله، ليكون باعثاً له على الامتنال.
٦. ظهر في بعض فتاوى الشاطبي أثر هذه المقولة الأصولية في فقهه، وكيف أنه ينزل الحادثة الجزئية منزلتها في صورة الشريعة الواحدة الكاملة، فتكون فتواه أقرب ما تكون لتحقيق مقاصد الشارع في عموم المكلفين وآحادهم.
٧. يعد كتاب (الموافقات) بياناً للاجتهاد من جهة الإثبات المفصل، كما يعد كتاب (الاعتصام) بياناً للاجتهاد من جهة النفي -أي إبطال مسالك استدلال أهل الزيغ-

(١) الموافقات، للشاطبي (١٠/٩-١١).



- وقد أكثر من ذكر الموافقات فيه؛ لأن التذكير بالبيان من جهة الإثبات من تمام البيان.
٨. الظاهر من تصرف الشاطبي أنه لا يرى أن من ضرورة العلم بالمقاصد أن يستدل بها استقلالاً، أو أن تكون علماً ينتحى لذاته، وإنما مراده - في اشتراطها للاجتهاد - أنه لا اجتهاد دون العلم بها، وكأنه يتعامل معها كوظيفة الشرط الذي يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.
٩. من مقتضيات تصور الشريعة صورة واحدة: فهم العلاقة بين جزئيات الشريعة ووكلياتها، وذلك من حيث إن الجزئي نواة للكلي ويحمل صفاته، وهو معنى أن كل مسائل الشريعة فيها الضروري والحاجي والتحسيني بحسب كل مسألة في بابها، وأن هذا التصور يعين على فهم النوازل وإعطائها حكمها المناسب.

ومن التوصيات:

١. جمع ودراسة مقولات العلماء الراسخين في جميع فنون العلم.
٢. دراسة تطبيقات فقهية تبرز أثر مقولة الشاطبي في فتاوى العلماء في النوازل.
٣. جمع ودراسة تعليقات الشيخ محمد عبد الله دراز - على كتاب (الموافقات) - في ما يتعلق بالمقولات الأصولية الشارحة، حيث نبه في مواطن على استفادة الشاطبي واستثماره لمقولات الأصوليين الذين قبله.
٤. دراسة شروط الاجتهاد عند الأصوليين في ضوء مقولة الشاطبي: (شأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة).

المراجع

١. أبجديات البحث في العلوم الشرعية، الأنصاري، فريد الأنصاري، (ط ٥)، القاهرة، دار السلام، ٢٠١٦م).
٢. الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، علي بن عبد الكافي، وولده عبد الوهاب، تحقيق: أحمد الزمزمي، نور الدين عبد الجبار ط. ١، جامعة أم القرى، مكة، ٢٠٠٤م.
٣. الإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب، محمد لسان الدين، ط ١، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ.
٤. الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، الناصري، أحمد بن خالد، المحقق: جعفر الناصري، محمد الناصري، الناشر: دار الكتاب، الدار البيضاء.
٥. الأصل، الشيباني، محمد بن الحسن، تحقيق: محمد بونوكال، ط ١، الناشر: دار ابن حزم، بيروت، ٢٠١٢م.
٦. أصول الفقه، ابن مفلح، محمد بن مفلح، تحقيق: فهد السدحان، ط ١، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٩٩٩م.
٧. الاعتصام، للشاطبي، إبراهيم بن موسى، تحقيق: الشقير، وآل حميد، وهشام الصيني، ط ١، الناشر: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٨م.
٨. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، تحقيق: أبو عبيدة مشهور آل سلمان، دار ابن الجوزي، السعودية، ط. أولى، ١٤٢٣هـ.
٩. الإفادات والإنشادات، للشاطبي، إبراهيم بن موسى، تحقيق: محمد أبو الأجنان، ط. الثانية، ١٤٠٦هـ.
١٠. الأم، الشافعي، محمد بن إدريس، تحقيق رفعت فوزي، ط ١، المنصورة، دار الوفاء، ٢٠٠١م.
١١. البحر المحيط، للزركشي، محمد بن عبد الله، دار الكتيبي، ط. ١٩٩٤م.
١٢. بدائع السلك في طبائع الملك، ابن الأزرق، محمد بن علي، المحقق: علي سامي

- النشار، ط ١، الناشر: وزارة الإعلام، العراق.
١٣. برنامج المجاري، المجاري، محمد بن محمد، تحقيق محمد أبو الاجفان، بيروت، دار الغرب الإسلامي، سنة النشر ١٩٨٢م.
١٤. ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض، عياض بن موسى، ط ١، المحقق: ابن تاووت الطنجي، وآخرون، الناشر: مطبعة فضالة، المغرب، ١٩٨٣م.
١٥. التعريفات، الجرجاني، علي بن محمد، ضبطه جماعة من العلماء، (ط، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م).
١٦. تكملة المعاجم العربية، آن دوزي، رينهارت بيتر، عربيه وعلق عليه: محمّد النعيمي، جمال الخياط، ط ١، العراق، وزارة الثقافة، العراق، من ١٩٧٩ - ٢٠٠٠م.
١٧. التلخيص في أصول الفقه، الجويني، عبد الملك بن عبد الله، تحقيق عبد الله جولم، وبشير العمري، بيروت، الناشر دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٦م.
١٨. التوقيف على مهمات التعاريف، المناوي، عبد الرؤوف محمد، ط ١، القاهرة، عالم الكتب، ١٩٩٠م.
١٩. جامع البيان في تأويل القرآن، لابن جرير، محمد بن جرير، تحقيق: أحمد شاکر، ط ١. مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م.
٢٠. جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، ط ١، السعودية، دار ابن الجوزي ١٩٩٤م.
٢١. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تحقيق: محمود الطحان، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤٠٣هـ.
٢٢. حجة الله البالغة، الدهلوي، الشاه ولي الله، المحقق: السيد سابق، ط ١، الناشر: دار الجليل، بيروت، ٢٠٠٥م.
٢٣. حلية الأولياء، لأبي نعيم، أحمد بن عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ط.).

٢٤. الخصائص، ابن جني، أبو الفتح عثمان، تحقيق: محمد النجار، بيروت، عالم الكتب.
٢٥. الرسالة، الشافعي، محمد بن إدريس، تحقيق: أحمد شاكر، ط ١، مصر، مكتبة الحلبي، ١٩٤٠م.
٢٦. روضة الإعلام بمنزلة العربية، ابن الأورق، محمد بن علي، تحقيق: سعيدة العليمي، ط ١، طرابلس، كلية الدعوة الإسلامية، ١٩٩٩م.
٢٧. روضة الطالبين، النووي، يحيى بن شرف، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥هـ.
٢٨. رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام، الفاكهاني، عمر بن علي، تحقيق: نور الدين طالب، ط ١، سوريا، دار النوادر، ٢٠١٠م.
٢٩. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الألباني، محمد بن ناصر، ط ١، دار المعارف، الرياض، ١٩٩٢م.
٣٠. سنن الدارمي، الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، تحقيق: حسين سليم أسد، ط ١، دار المغني، السعودية، ١٤١٢هـ.
٣١. السنن الكبرى، النسائي، أحمد بن شعيب، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١م.
٣٢. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، مخلوف، محمد بن محمد، علق عليه: عبد المجيد خيالي، ط ١، لبنان، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.
٣٣. شرح العضد على مختصر المنتهى، الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، المحقق: محمد حسن، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م.
٣٤. شرح بيتي المقولات، السجاعي، أحمد السجاعي، تحقيق: عبد الحكيم الأنيس، منشور pdf على شبكة الألوكة.
٣٥. صحيح البخاري، البخاري، محمد بن إسماعيل، دار الفكر، ١٩٨١م.
٣٦. طرح الشريب في شرح التقريب، العراقي، أبو الفضل عبد الرحيم، تحقيق: عبد القادر



محمد علي، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م

٣٧. العين، الفراهيدي، الخليل بن أحمد، تحقيق: المخزومي، والسامرائي، مكتبة الهلال.

٣٨. غاية النهاية في طبقات القراء، ابن الجزري، شمس الدين ابن الجزري، ط ١، بعناية: ج. برجستراسر، مكتبة ابن تيمية، ١٣٥١هـ.

٣٩. الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تحقيق: عادل العزازي، السعودية، ط ١، دار ابن الجوزي، ١٤١٧هـ.

٤٠. قراءة في أساليب البحث العلمي، حسين فرحان رمزون، ط ١، الأردن، دار حنين، بيروت، مكتبة الفلاح ١٩٩٥م.

٤١. قلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان، القلقشندي، أحمد بن علي، المحقق: إبراهيم الإبياري، ط ٢، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.

٤٢. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، محمد بن علي، تحقيق: علي دحروج، ترجمه: الخالدي، جورج زيناني، ط ١، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م.

٤٣. الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تحقيق: أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي، الناشر: المكتبة العلمية، المدينة المنورة.

٤٤. الكليات معجم المصطلحات والفروق اللغوية، الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨م.

٤٥. لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، ط ٣، بيروت، دار صادر ١٤١٤هـ.

٤٦. مجموع الفتاوى، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: عبد الرحمن بن قاسم، القاهرة، مكتبة ابن تيمية.

٤٧. المستصفى، الغزالي، محمد بن محمد، تحقيق محمد الأشقر، ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م.

٤٨. مصنف ابن أبي شيبة، ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد، تعليق: سعيد

اللحام، دار الفكر، بيروت، ط. ١، ١٤٠٩هـ.

٤٩. معجم البلدان، الحموي، ياقوت بن عبد الله، بيروت، دار الفكر.

٥٠. معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، ط ١، دار النشر: مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٤م.

٥١. المعيار العرب والجامع المغرب، الونشريسي، أحمد بن يحيى، إشراف: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي.

٥٢. مقاييس اللغة، ابن فارس، أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر ١٩٧٩م.

٥٣. مقدمة، ابن خلدون، ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، بيروت، دار القلم ١٩٨٤م.

٥٤. مقولة الإمام أبي الحسن الكرخي: كل آية أو حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو مؤول أو منسوخ، دراسة أصولية فقهية، عبد الفتاح محمود، مجلة البحوث والدراسات الشرعية.

٥٥. الملكة الفقهية، وشروط اكتسابها وثمراتها، القاضي، عبد الله القاضي، ط ١، الرياض، دار العبيكان، الجمعية الفقهية السعودية، ٢٠١٦م.

٥٦. الموافقات، الشاطبي، إبراهيم بن موسى، تحقيق أبو عبيدة مشهور، ط ١، دار ابن عفان، ١٩٩٧م.

٥٧. نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب، التلمساني، حمد بن محمد، ط. ١، بيروت، دار الفكر ١٤٠٦هـ.

٥٨. نيل الابتهاج بتطريز الديباج، التنبكي، أحمد بابا، عناية: عبد الحميد عبد الله الهرامة، ط ٢، طرابلس، ليبيا، دار الكاتب، ٢٠٠٠م.



(الظاهراتية في ضوء البلاغة الجديدة)
دراسة تطبيقية على نص من كتاب البخلاء للجاحظ

د. هند مصطفى أحمد قناص

الأستاذ المساعد في البلاغة بقسم اللغة العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة طيبة
حاصلة على الماجستير من جامعة طيبة بتخصص أدب وبلاغة ونقد
حاصلة على الدكتوراه من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بتخصص البلاغة والنقد

hgannas@taibahu.edu.sa

ملخص البحث:

موضوع البحث:

توظيف المنهج الظاهراتي النقدي في دراسة بلاغة نص للجاحظ من تراثنا الأدبي البليغ، وإبراز خصائصه الأسلوبية؛ لتوليد أدبٍ بليغٍ أصيلٍ بحلة جديدة، وتناولت الدراسة في الجانب الأول مفهوم النظرية ونشأتها وتطورها وموضوعاتها وغرضها ووظيفتها ودورها وأبرز خصائص البحث الظاهراتي وخطواته المنهجية، وعلاقته ببعض المناهج، وعلاقته بالبلاغة الجديدة، ثم طبقت الدراسة في قسمها الثاني المنهج محللة نصا للجاحظ في كتابه البخلاء تحليلاً بنيوياً أسلوبياً.

أهداف البحث:

إحياء التراث الأدبي في ظل رؤية بلاغية جديدة بالاستعانة بآليات النقد الحديث.

منهج البحث:

المنهج الوصفي ومنهج الظاهراتية.

أهم النتائج:

تدرج مفهوم الظاهراتية وتشعب مفاهيمها، وفعاليتها في وصف الظواهر، وقدرتها على إبراز خفايا بعض النصوص، وارتباطها بغيرها من النظريات المعاصرة، والارتباط الوثيق بين البلاغة والنقد المتمثل في ضرورة التكامل والتلازم بينهما لكشف جماليات الأسلوب وبلاغته في التراث الأدبي القديم.

أهم التوصيات:

تناول نصوص التراث الأدبي القديم بالتحليل والدراسة وفق المناهج النقدية الحديثة وإثرائها فنياً في ضوء رؤية بلاغية جديدة.

الكلمات المفتاحية:

الظاهراتية، الفينومينولوجيا، البلاغة الجديدة، كتاب البخلاء، الجاحظ.



Abstract

Study Topic:

This research investigates the utility of the phenomenological critical approach in examining the rhetorical aspects of a text by Al-Jahiz, a figure from our eloquent literary heritage. The aim is to spotlight its stylistic attributes and to foster original eloquent literature in an innovative format. The initial segment of the study elucidates the theory's concept, its genesis, evolution, subjects, objective, function, role, and the distinguishing features of phenomenological research, including its methodological steps, its correlation with certain approaches, and its association with new rhetoric. Subsequently, the second section of the study uses this approach to conduct a structural stylistic analysis of a text by Al-Jahiz from his book "Al-Bukhala")Misers(.

Study Goals:

The research aims to rejuvenate the literary heritage through a fresh rhetorical perspective, aided by contemporary criticism mechanisms.

Research Methods:

The research employs descriptive methodology and phenomenology.

Primary Outcomes:

The research reveals the progressive nature of phenomenology and the diversification of its concepts, its efficacy in explicating phenomena, its potential to expose the intricacies of certain texts, its connection with other modern theories, and the intimate relationship between rhetoric and criticism. The latter outcome is manifested in the essentiality of their integration and mutual dependence to unveil the aesthetics of style and its eloquence in the ancient literary heritage.

Principal Recommendations:

The research recommends the analysis and study of ancient literary heritage texts using modern critical methodologies and their artistic enrichment under a renewed rhetorical vision.

Keywords:

Phenomenology, New Rhetoric, Al-Bukhala Book, Al-Jahiz.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين، وبعد:

فإن البلاغة والنقد الحديث لمن أهم الدراسات التي ينبغي لنا أن نستوعبها ونتناولها بالشرح والتحليل، فمن خلال هذه المناهج يستطيع الباحثون دراسة ما لديهم من نصوص قديمة وحديثة، واستخراج الجماليات والأسرار البلاغية الكامنة فيه، ومن هذه النظريات والمناهج الحديثة تطل علينا البلاغة بثوب جديد عبر تناول الأدب مؤخرًا بألية الظاهرية (الفيومينولوجيا)، فقد واجه عدد من الأدباء والنقاد بعض الإشكالات خاصة في الجانب التطبيقي، حيث بدأ أتباعها ينظرون لها في مجالات البحث في العلوم الإنسانية المختلفة بشكل عام، وفي الميادين الثقافية على وجه خاص؛ فظهرت الحاجة إلى التجديد في التراث الأدبي وفق المعطيات الحديثة، وكانت الدراسة (الظاهرية في ضوء البلاغة الجديدة: دراسة تطبيقية على نص من كتاب البخلاء للجاحظ)؛ لتظهر أهميتها في كونها منهجًا وأداة مهمة من أدوات النقد الحديث تكشف عن رؤية بلاغية جديدة بعد الحجاج، حيث تصف ظواهره، وتقوم على الاتصال الإنساني وتفاعل معه باللغة وتحضر بوعي في زمن ومكان وإدراك من كل الأطراف في تجربة معاشة، حاولت الباحثة الإفادة من هذا المنهج الظاهري في التطبيق والتحليل البلاغي على نصوص قيمة من التراث، وانطلاقًا من هذه الأهمية تهدف الدراسة إلى التعريف بهذه النظرية في جزئها النظري، وتوظيفها لتجديد درس البلاغي والكشف عن ثراء التراث الأدبي العربي بلاغيًا، والكشف عن جمالياته بقراءته بأدوات جديدة معاصرة عن طريق نص للجاحظ في الجزء التطبيقي، واعتبارها محاولة جادة لدراسة بلاغية نقدية توظف النظريات النقدية الحديثة لخدمة البلاغة الجديدة في النصوص الأدبية العربية القديمة، مع الحفاظ على طبيعتها وعدم الإخلال بشيء فيها، فكيف يمكن أن يستفاد منها في البلاغة؟

من هذا السؤال انطلقت الباحثة متناولة في البحث جانبين: (نظري وتطبيقي)، فكان الجانب النظري متضمنًا في المبحث الأول، وكانت مطالبه تتناول: مفهوم الظاهرية،



ونشأتها، وتطورها، وموضوعات الظاهرية، وغرضها، ووظيفتها، ودورها في الاتصال الإنساني، و(القصدية) و(الحدس)، والزمان والمكان في الظاهرية، ارتباطها بالهرمينوطيقا، وبعلم الدلالة، ودورها في مجال الأدب والبلاغة، وعلاقتها بالمناهج الأخرى (الوجودية، ونظرية التلقي، والبنوية)، والخطوات المنهجية للبحث الظاهري، وخصائص المنهج الظاهري. أما المبحث الثاني (التطبيقي) فقد تناول نصًا من نصوص الجاحظ في كتابه البخلاء، وهو محاولة لقراءة هذا النص السردى وتحليله، واتبعت الدراسة المنهج الوصفى في الدراسة النظرية، والمنهج التحليلي (الأسلوبى والبنوي) والمنهج الظاهري في الدراسة التطبيقية. ومن الدراسات السابقة القريبة من هذا الموضوع وأفادت منها الباحثة في التطبيق:

- ملامح الظاهرية في الشعر العباسي عرض وتحليل، لعيسى جعفر الحركاني، جامعة واسط، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، (٢٠١٩)، المجلد ٣ العدد ٣٢.
- النظرية الظاهرية: المقولات والتوظيف الجمالي، سلام كاظم الأوسي، مجلة اللغة العربية وآدابها، العراق، ع ١٢٤ (٢٠١١).
- المنجز القصصي للقاص حميد الزامل دراسة ظاهرية: عبد علي فرحان الغرباوي، وزارة التربية، محافظة واسط، مج ٢، ع ٤١ (٢٠٢٠).
- ظاهرية الصورة الشعرية في النص العربي: صراعية الترابية والهوائية عند عنتر بن شداد، رانية العرضاوي، جامعة قطر (٢٠١٧).
- تطبيق الظاهرية على التراث عند حسن حنفي: فضيلة خالدي، مجلة الآداب واللغات، مج ٩، ع ٧٨ (٢٠٢١).
- قراءة ظاهرية للصورة الكونية في شعر الصعاليك: قصيدة عروة بن الورد "أقلي علي اللوم يا ابنة منذر" نموذجاً: رانية العرضاوي، جذور، ج ١٣١ (٢٠٢١م).

وتختلف الدراسة التي بين أيدينا عن هذه الدراسات في التطبيق والتوظيف للمنهج الظاهري حيث كشفت عن ظاهرة البخل لمعالجتها في ذلك المجتمع، واستعانت بالأبنية والظواهر المدركة في تحليلها وفق المنهج الظاهري، بينما كانت الدراسة الأولى من بين

الدراسات المذكورة آنفًا تكشف ملامح الظاهرية في الإيقاع والموسيقى والألفاظ والأساليب والصورة الشعرية في الشعر العباسي، ووظفت الدراسة الثانية النظرية جماليًا في القصيدة مستعينة بالتأويل مركزة على الوجود الشعري، واتخذت الدراسة الثالثة المنهج الظاهري أداة لقراءة واقع الكاتب من قصصه، فحلّل العناوين والثنائيات الضديّة في النصوص، ومزج بين ألوان متناقضة، وكذلك الدراسة التي تليها حلّل البحث بعض الصور الشعرية في شعر عنتره وفق المنهج الظاهري، وحاولت الدراسة التالية تحليل النصوص الدينية واستحضارها باتباع المنهج الظاهري، واختلفت الدراسة الأخيرة عن هذه الدراسة بتطبيقها المنهج النقدي الفلسفي للظاهرية الجمالية على قصيدة من شعر عروة بن الورد من شعراء الصعاليك.

هذا ونسأله تعالى التوفيق والسداد.



المبحث الأول: (الفينومينولوجيا: الجانب النظري)

مفهوم الظاهراتية، ونشأتها، وتطورها:

الظاهراتية (phenomenology)، والظواهرية، والظاهرية...^(١)، مصطلح مشتق من الكلمة اليونانية (phainomenon)، وتعني الظهور، أو الشيء الذي يظهر نفسه، وتعني الظاهراتية دراسة (الظواهرات) أي الشيء الذي يبدو للوجدان، الشيء المعطى، فالعالم الذي نعيش فيه وندركه بالتجربة هو عالم ظاهري، أي أن هذه النظرية تدرس (الظاهر) أو (الظاهرة)، وهي كل واقعة يمكن إدراكها بالحواس والتجربة^(٢)، والظاهر: هو الحوادث الملاحظة بواسطة الحواس، التي تدور حولها المعرفة عامة^(٣)، وسميت بذلك بسبب الدور الرئيسي الذي تعطيه للإدراكات والمعارف والمشاعر في فهم كنه الشخصية^(٤)، وقد عُرِّفت الظاهراتية بأنها علم الظواهر، وتجري دراستها على الطريقة الوصفية^(٥).

ولا يختلف معنى كلمة (الظاهر) في اللغة العربية عنه في اللغات اللاتينية الحديثة، إذ يقصد بها ما ظهر من الشيء مقابل ما خفي منه، والجمع ظواهر^(٦).

وقد استعملت الكلمة أولاً في ميدان علم النفس لتدل على الظواهر السيكولوجية (الرغبة، والإدراك، والإحساس)، وتقوم على ملاحظة الظاهرة ووصفها كما هي معطاة، بقصد تحليلها وتحديد خصائصها، وفهمها على وجه الخصوص، ولكن الفينومينولوجيا في إطارها الفلسفي تعني تحديد بنية الظواهر وشروطها العامة، بمعنى شكل الظهور أو الانبثاق

(١) ينظر: معجم السيميائيات، فيصل الأحمر (ص ٣٠٥). نظرية المعنى، أحمد الوديني (ص ٨٩).

(٢) ينظر: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة وكامل المهندس (ص ٢٤٠). الفلسفة الظاهراتية في الاتصال الإنساني، محمد البشر (ص ١٧). الظاهراتية، جان ليونار (ص ٦). الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح محمد (ص ٥٢). معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، سعيد علوش (ص ٢٨٨). معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد (ص ٣٥٢). المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، وليم راي (ص ٣٦). نظرية المعنى، أحمد الوديني (ص ٨٩).

(٣) ينظر: الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح محمد (ص ٥٣).

(٤) ينظر: موضوع علم الدلالة منظور فينومينولوجي، منذر عياشي (ص ٦٤/٢٣).

(٥) ينظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد (ص ٣٥٢).

(٦) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة ظهر (٤/٥٢٠).

-لأي ظاهرة كانت- الذي يتصل لأول وهلة اتصالاً مباشراً بالوعي، فأول التقاء للوعي الذي أثارته، وجلبت انتباهه ظاهرة معينة، هو صلب المسائل التي تحاول الفينومينولوجيا معالجتها^(١).

ولد هذا المصطلح والحركة الفلسفية في ألمانيا في القرن العشرين على يد مؤسسها (إدموند هوسرل) ١٨٥٩م-١٩٣٨هـ الذي أقامها ضد المدرسة الشكوكية الذين يشككون في المعرفة الحقيقية، وعلى يد فلاسفة آخرين أمثال (هيدجر، وجاسبيرز)، وآزرها آخرون أمثال (ميرلو بونتي، وغاستون باشلار، وسارتر، ودي بوفورا) في فرنسا، والبولندي (رومان إنغاردن)، وأتمها مجموعة من الأمريكيين من مختلف تخصصات العلوم الإنسانية، وتطورت آراء هوسرل بعده إلى نظرية نقدية بواسطة المفكرين السابقين وبالإضافات النظرية والتطبيقية التي أسهم بها عدد من النقاد^(٢).

وقام هذا المنهج على فكرة جوهرية مفادها أن الأشياء لا توجد بصفاتها أشياء في ذاتها بكيفية خارجية وقبلية مستقلة، إنما تظهر بصفاتها أشياء يفترضها ويقصدها الوعي، أي أن الأشياء ليست موجودة إلا بفعل وعي الأشياء، وإن وجود الأشياء فعل قصدي يقوم به (الوعي) من خلال محايثة وعيه للموضوع^(٣)، وتتكون الشخصية في هذا المنهج من خبرات الشخص النفسية ومدركاته في المجال الظاهري الذي يعرفه هو فقط، ويستجيب للبيئة حسب مجاله الظاهري، ويولي خبراته إلى صور رمزية^(٤).

والظاهراتية تصف كيفية العرض، فالمنهج ليس في التعلُّق بالشيء، وإنما بالكيفية التي يكون بها هذا الشيء موجوداً^(٥)، أي أن السؤال الأساسي لدى الباحث الظاهراتي هو

(١) ينظر: الفينومينولوجيا: ماهيتها ونظريتها في الفلسفة، محمد البشر (١٥٣٤/٨٨). الفينومينولوجيا وفن التأويل، محمد الزين (١٦٤/٧١-٧٣). الفلسفة الظاهراتية في الاتصال الإنساني، محمد البشر (ص١٧). الظاهراتية، جان ليوتار، (ص٤٣-٤٧).

(٢) ينظر: الفلسفة الظاهراتية في الاتصال الإنساني، محمد البشر (ص١٧). دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي (ص٣٢١).

(٣) ينظر: ظاهراتية الحلم في شعر نازك الملائكة، محمود خضير (٣٤/٧١، ٧٠).

(٤) ينظر: الشخصية: النظرية التقييم مناهج البحث، نعيمة الشماع (ص٤٩).

(٥) ينظر: إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي بحث في فينومينولوجيا الغياب، أحمد الصادقي (ص٤٢، ٤٣).



كيف يدرك الأفراد المنهمكون في أدوارهم الاجتماعية المختلفة واقعهم الاجتماعي؟ وهو منهج يستند إلى ما هو معطى، وينظر مباشرة إلى الموضوع المتناول في الوعي، ويتعد عن التجريب والاستنباط^(١).

ولتتبع المفهوم وتطوره على يد أبرز أعلام هذه الفلسفة نعرض لهم في ما يلي:

- [إدموند هوسرل - Edmund Husserl] في تشيكوسلوفاكيا، وهو مؤسس الظاهراتية المعروفة الآن، وواضع مناهجها الأولى، طورها من خلال محاضراته وكتابات، وأراد بها الوصول إلى جوهر المعرفة في الوعي الإنساني عن طريق التفكير والوصف، وهو صاحب نظرية القصدية، ويرى أن الوعي مصدر كل المعاني التي تتجسد في الواقع الذي يعيشه الإنسان، والظاهراتية عنده تبحث في وصف الظواهر^(٢).
- [مارتن هيدجر - Martin Heidegger] من مدينة سكيرتش، تأثر بهوسرل، وتبنّى فكره وفلسفته، ولكنه نحا بها منحى مختلفاً؛ فالظاهراتية بالنسبة لهيدجر تعني (علم الوجود) أو الوجودية، أي أن الوجود الإنساني يعد ظاهرة تاريخية، والتاريخ عنصر ثابت من عناصر الطبيعة، فأضاف النزعة التاريخية لتفسير التجربة الإنسانية، واستخدم المنهج في وصف أحوال الشعوب، كالزمان والكيونة والقلق والإبداع^(٣).
- [سارتر - Jean-Paul Sartre] أخذ بفلسفة ثنائية الوعي والكون، وأفاد في الظاهراتية بتطبيقها على الأعمال الروائية؛ فبيّن ما ندركه أثناء القراءة، وهو موقف معين للوعي يهدف من خلال العلامات إلى الموضوع الروائي الذي يشبه في وجوده الكثير من الصور الذهنية^(٤).
- [موريس ميرلو-بونتي - Maurice Merleau-ponty]، وجوهر فلسفته أن الوعي الإنساني ووجوده هو حقيقة موضوعية من حقائق الكون لا يمكن إنكارها، وهذا الوعي موجّه

(١) ينظر: التيارات المعاصرة في فلسفة التربية، محسن خضر (١٦٤٤/ص ١٣٤). فكرة الفينومينولوجيا، هوسرل (ص ١٣٣-١٤٩).

(٢) ينظر: الفينومينولوجيا باعتبارها العلم الكلي عند هوسرل، سماح محمد (ص ٤١). نظرية المعنى، أحمد الوديني (ص ٩٠).

(٣) ينظر: فينومينولوجيا الخطاب البصري، جواد الزبيدي (ص ٧٤).

(٤) ينظر: النظرية الظاهراتية: المقولات والتوظيف الجمالي، سلام الأوسي (ص ١٢٤/٢٢١).

بطريقة إدراكية حسّية إلى ما في هذا الكون من أشخاص وأحداث وأفكار وتجارب، والإدراك هو نتاج تجربة مادية جسدية، وهو مرحلة تسبق مرحلة التفكير والتأمل، اللذين يساعدان على توضيح الإدراك وفهمه، فإن لم يأت بعده فكر يجسده ويصفه يتلاشى بسرعة، ومرحلة التفكير والتأمل تستلزم (لغة)، وتفسير ميرلو-بونتي لعامل اللغة في الفلسفة الظاهرية، هو أن المعنى مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتعبير عنه، ويحصل ذلك باللغة التي تجسده.

موضوعات الظاهرية وغرضها ووظيفتها ودورها في الاتصال الإنساني:

موضوعات الظاهرية هي كافة أنواع الخبرة الإنسانية من التصورات، والفكر، والتخيل، والشعور، والرغبة، والاختيار، والوعي الجسماني، والفعل الرمزي والتمثيلي، والنشاط الاجتماعي، والنشاط اللغوي، والغرض من كل ذلك هو دراسة الأشياء أو الموجودات كظواهر ومعانٍ موجودة في خبرتنا الواعية^(١)، كما تدرس الظاهرية كل الموضوعات التي لها تحقق مادي واقعي في العالم، فليست الأشياء الداخلة في الرومانسيات أو الميتافيزيقية أو حتى المعنويات مما يقع تحت دائرة تخصصها، لكن المفارقة المذهلة في الظاهرية أنها تدرس الأشياء المادية الفيزيائية دراسة تحطم الوجود المادي لتنتقل عبره إلى وجودٍ شاعري مستقر في القلب والروح، وعليه فإننا بهذا الحال نستطيع أن نجعل من الأشياء ذات الأبعاد الفيزيائية بلورة تطبيقية لفكر الفينومينولوجيا؛ ونصل إلى أعماق الكون عن طريق دراسة أجزاء يسيرة منه، فالأمطار والسيول والحقول والنجوم والرياح والحصى... لا تنفصل عن كيان الإنسان، وهي وجه من وجوهه، وجزء من كيانه يكمن فيها، ويتأثر بها، وتنتقل عدوى خصائصها إليه^(٢).

أمّا دورها في الاتصال الإنساني فنجد أن طرفي العملية الاتصالية يشتركان في صنع حدث، ويتوفر في هذا الحدث عنصرا الزمان والمكان، وفي الاتصال بواسطة اللغة، وفي إدراك كل من طرفي الاتصال للآخر، وفي حضور الذات في هذه التجربة المعاشة التي تفكر في ما

(١) ينظر: الظاهرية وتأثيرها على أداء الممثل، علي عبد المحسن (ع ١٠٤/ص ٢٨٨). الفينومينولوجيا وفن التأويل، محمد الزين (ع ١٦٤/ص ٧٢).

(٢) ينظر: النظرية الظاهرية: المقولات والتوظيف الجمالي، سلام الأوسي (ع ١٢٤/ص ٢٢٩، ٢٣٠).

قيل، وفي ما يُقال، وفي الذي سوف يُقال، كما تضع تفسيراً لكل هذا، وفي التفاعل بين الطرفين، ومن لوازم التفاعلية في الاتصال الشخصي (الإدراك) و(القصدية). ويهتم بالكيفية التي تتجسد فيها الذات الإنسانية في التجارب، وبطبيعة العلاقة التي تربطها بالبيئة المحيطة بها، والمعاني المستخلصة من التجارب لمعرفة حقيقة الوجود الإنساني^(١). إن التجربة الإنسانية في الحياة تتشكل من خلال الوعي الذي يمثل طريقة لمعرفة المعنى المستخلص من التجارب، ويتمثل الوعي في الملاحظة والتفكير والتذكُّر^(٢).

(القصدية) و (الحدس):

القصدية مصطلح مستخدم لوصف نشاط العقل في العالم الحقيقي، من أجل أن يترجم هذا النشاط إلى تجربة ذات معنى ودلالة، وهي صلب الظاهرية وجوهر فلسفة هوسرل، وهي الخاصية التي تنفرد بها التجارب والخبرات المعيشة بكونها شعوراً ووعياً بشيء ما^(٣)، يقول عنها هوسرل: (الوعي دائماً قصدي)، وتعتبر وسيطاً ما بين العارف والمعروف أو المدرك والمدرك؛ لغرض الوصول إلى فعل الإدراك، و قد ميّز هوسرل للقصدية قطبين رئيسين هما: الجانب الذاتي للفعل القصدي، ويسميه (النوئيزيس Noesis) أي الفعل المتجه نحو موضوع قصدي، والجانب الموضوعي للفعل القصدي، ويسميه (النوئما Noema) أي الموضوع المشار إليه من خلال فعل قصدي^(٤).

واهتمام الظاهرية بالقصدية والوعي هو ما يميزها عن غيرها؛ لأنها تدرس الأشياء الحسية التي يدركها الوعي وتحللها، والمقصود بالأشياء الحسية كل ما يدركه الوعي إدراكاً

(١) ينظر: الفلسفة الظاهرية في الاتصال الإنساني، محمد البشر (ص ٥١، ٥٣-٥٥، ٧٥).

(٢) ينظر: هوسرل ومعاصروه، فتحي إنقزو (ص ٢١).

(٣) ينظر: الفينومينولوجيا باعتبارها العلم الكلي عند هوسرل، سماح محمد (ص ٢٣٢). القصدية ومشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل، يوسف أحمد (ع ١٤٠-١٤١/ص ٧٣). معجم السيميائيات، فيصل الأحمر (ص ٣٠٦، ٣٠٥). نظرية المعنى، أحمد الوديني (ص ٩١).

(٤) ينظر: فينومينولوجيا الخطاب البصري، جواد الزبيدي (ص ٦٨، ١٢، ١١). الظاهرية، جان ليوتار (ص ١٥). الظاهرية وتأثيرها على أداء الممثل، علي عبد المحسن (ع ١٠٤/ص ٢٨٩). القصدية ومشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل، يوسف أحمد (ع ١٤٠-١٤١/ص ٧). معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد (ص ٣٦١، ٣٥٢).

شعورياً لا إدراكا بالمعنى اللغوي كالأشجار والطيور، فمثلاً عالم النبات يلاحظ الشجرة ويصفها، فهو يصف شيئاً محسوساً ملموساً، أما الظاهراتي فإنه يلاحظ الكيفية التي يصف بها عالم النبات الشجرة، ويكتب وصفاً لهذه الكيفية، فعالم النبات لا يستطيع وصف شيء إن لم تكن هناك شجرة، أمّا الظاهراتي فإنه يتجاوز هذه المساحة الضيقة إلى وصف أية ظاهرة كونية أمامه^(١).

ويعبر عن ذلك الإدراك باللغة التعبيرية، ويسهم المنهج الظاهراتي فيها بكيفيته التي يصف بها الأديب (المتكلم)، وتبرز الكيفية التي تناول فيها الأديب وصف ظاهرة والكشف عنها في تعبيره، واللغة والأساليب البليغة هي الأداة الأساسية المستعملة في وصف الظاهرة بدقة؛ إذ إن الألفاظ ونظم الكلام إن لم يراع الدقة والبلاغة لم يفهم المراد ولم يؤثر التأثير المطلوب. وترتبط القصدية بالكيفية التي ينجز بها العمل الأدبي؛ فقد استخدمت لدعم الجانب الموضوعي للنص الأدبي مما يعطي حضوراً مميزاً له ناجماً عن استحالة فهم دلالة النص بمعزل عن قراءة ذلك النص بمعزل عن المتلقي؛ مما يدل على أن الظاهراتية نابعة من التأويل^(٢). وتظهر القصدية جلية في نص الجاحظ كما سيعرض في الجزء التطبيقي، وهو يكشف بقصد عن كيفية سلوكهم سلوكيات البخل، وكيف تؤوّل تلك الظواهر البادية منهم. ويشمل القصد جميع أنواع الموضوعات: الخيالية والملموسة والمجردة والمثالية التي لا وجود لها والغائبة وغيرها، وكل واحد منها يحدد فعل قصد أو معنى يختلف بعض الشيء عن غيره عند الفاعل صاحب القصد، ومن الواضح أن النمط الأساس للقصدية يمكن أن ينتج نماذج قراءة شخصية شديدة واجتماعية مقصودة^(٣)، ومن قراءة نص البخلاء تتضح قصديته لسلوك البخل والتشنيع بأصحابه والتنفير منهم.

(١) ينظر: الفلسفة الظاهراتية في الاتصال الإنساني، محمد البشر (ص ٣٢). الفينومينولوجيا وفن التأويل، محمد الزين (١٦٤/ص ٧٣).

(٢) ينظر: الظاهراتية وتأثيرها على أداء الممثل، علي عبد المحسن (ع ١٠٤/ص ٢٨٩). المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، وليم راي (ص ٢٠، ٢٢).

(٣) ينظر: المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، وليم راي (ص ١٧، ١٨، ٢٣، ٣٣).

أما الحدس: فهو المقدرة على فهم الحقيقة مباشرة من دون استدلال منطقي تمهيدي^(١)، وهو لفظ يشير إلى أنماط فكرية مختلفة، ويعني عمومًا المعرفة المباشرة وغير الانتقالية، وله أنواع، منها: (الحدس الميتافيزيقي) وهو الذي يعيننا هنا، فهو الذي يسمح بالإدراك المباشر لما يلي: لوجود معين وواقع معين، وللماهيات الخالصة وللبنى الكلية الخارجة عن الزمان، والمستقلة عن الظواهر الحسيّة^(٢)، ونلاحظ ذلك في إدراك الظاهرة أماننا ثم التعبير عنها ووصفها، والبلاغة تتمثل في معرفة الإجراءات الأسلوبية واللغوية المميزة للنص الأدبي، والتحليل البلاغي يستفيد من الظاهرية بما تلح عليه من مقصدية وحدس في الإنتاج.

الزمان والمكان في الظاهرية:

يرى هوسرل الزمان حضورية الوعي، وبالنسبة لـ(هيدجر) فإن كلا الزمان والمكان موجودان في العالم بدلاً من أن يوجد العالم في الزمان والمكان^(٣). والظاهرية التفسيرية أو الهيرمونيطيقية - سيرد ذكرها - هي التي تعنى بتفسير الظواهر من خلال عنصري الزمان والمكان الفينومينولوجيين، والزمان عند الفينومينولوجيين هو ذلك الزمان المعاش في الذاكرة والوعي - كما أشرنا له آنفاً بحضورية الوعي - وهذا الزمان لازم من لوازم وجود التجربة المعاشة، فهو الوقت الذي قضاه الإنسان خلال مروره بتلك التجربة ومعاشتها، وليس المقصود من ذلك معرفة ساعة وقوع الحدث أو المدة الزمنية المحددة بالأيام أو غير ذلك، بل المقصود الحضور الزماني لهذه التجربة في الوعي أو الذاكرة. كما أن المقصود بالمكان عندهم هو المكان المعاش، وليس المكان الجغرافي الشائع والمعلوم عند أتباع هذه الفلسفة، المكان الذي يبعث الإحساس والمشاعر المرتبطة بظاهرة معينة أو تجربة محددة في الوعي أو الذاكرة الإنسانية، فالأحداث مرتبطة عند تذكرها بمكان وقوعها (في البيت أو في المدرسة أو في الشارع مثلاً)، وعملية تذكر هذا الحدث أو هذه الظاهرة بتفاصيلها يتطلب تذكر المكان الذي وقعت فيه، وهذا التذكر يحتل مساحة معينة من

(١) ينظر: فينومينولوجيا الخطاب البصري، جواد الزبيدي (ص ١٤). معجم السيميائيات، فيصل الأحمر (ص ٣٠٥).

(٢) ينظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد (ص ١٥١).

(٣) ينظر: الزمان والمكان في الظاهرية والصوفية، صلاح علي (١٤٤-١٥ / ١٢، ٩، ٤١، ٦٧، ٨٣، ١١٣، ١١٤).

وعى الإنسان عند محاولته تفسير هذا الحدث أو تلك الظاهرة لتكوين معنى تفسيري لها^(١).
ارتباط الفينومينولوجيا بالهرمينوطيقا (التأويلية):

ترتبط الفينومينولوجيا بفن التأويل عضوياً ووظيفياً حيث يلتقيان من خلال المفاهيم التي يلتقي فيها هذان المنهجان بالأنطولوجيا والميتافيزيقا عمومًا، وهي: التجربة المعاشة في صلب الحاضر الحي، وفهم الذات وتجربة الآخر^(٢)، وهما تتعالقان في علاقتهما بالأنطولوجيا (علم الوجود)، وذلك في كون كليهما منهجًا للآخرى، والبحث الفينومينولوجي يقتضي قيام تأويل للموجود في اتجاه وجوده^(٣)، وقد أكدت الظاهراتية على الصور الذهنية المرتبطة بقدرة القارئ على التخيل^(٤).

والبلاغة تعتمد على التأويل في التخيل والتصوير والوصف، ومن هنا كان الوصف التأويلي في الظاهراتية أداة من أدواتها.

أمّا جوهر الفينومينولوجيا التفسيرية أو الهرمينوطيقية في تفسير التجارب الإنسانية المعاشة فيقوم على أربعة عناصر، هي: المكان الفينومينولوجي، والزمان المعاش (وقد سبق تناولهما)، والآخر المعاش (التجربة المعاشة متعلقة بشخص آخر تتفاعل معه، وتكتسب من جراء هذا التفاعل معنى لوجودها)، والجسد المعاش. وهذا يشير إلى الحقيقة الفينومينولوجية التي تقول أن الإنسان متجسد في هذا العالم بجسمه.

وهذه العناصر هي عناصر مراعاة الكلام لمقتضى الحال، وهو مكان الكلام وزمانه وحال الأشخاص، والصدق في التعبير مع تأثيره أكبر دليل على البلاغة، وكان المنهج الظاهراتي يراعي مكان الحدث وزمانه ومنهما تحصل المطابقة لمقتضى الحال؛ فهذه ركائز تنطلق منها الفينومينولوجية الهرمينوطيقية لتفسير الظواهر الإنسانية لإثبات وجودها^(٥).

(١) ينظر: العقل في الفلسفة الظاهراتية، محمد البشر (٨٤/ص ٣٠). الفينومينولوجيا: ماهيتها ونظريتها في الفلسفة، محمد البشر (١٥٣٤/ص ٩٠).

(٢) ينظر: الفينومينولوجيا وفن التأويل، محمد الزين (١٦٤/ص ٨٢، ٨٣).

(٣) ينظر: إشكالية العقل والوجود في فكر ابن العربي بحث في فينومينولوجيا الغياب، أحمد الصادقي (ص ٧١).

(٤) ينظر: الظاهراتية وتأثيرها على أداء الممثل، علي عبد المحسن (١٠٤/ص ٢٩١).

(٥) ينظر: العقل في الفلسفة الظاهراتية، محمد البشر (٨٤/ص ٣٠).

الفينومينولوجيا وعلم الدلالة:

يبدو أن مسألة المعرفة كيفًا ومسألة الفهم معنيّ ليست مسألة تفيض بها الأشياء بذاتها، ولكنها مسألة إنسانية ذات بعد دلالي يتحول العالم بها إلى ظاهرة ثم تتحول إلى معنى. وإذا عدنا إلى التراث العربي، وجدنا عند بعض أصحابه من حسم المسألة لصالح الإنسان بوصفه ينبوعًا للمعرفة كما فعل الجاحظ، ومن أجل ذلك استخدم اللغة أداة، فتاب بها عن نفسه ليعقلها، وناب بها عن العالم ليدركه. والدلالة في إطار فينومينولوجي عند الإنسان هي بنية لغوية تنتظم فيها ظواهر العالم، وخضوع الظواهر للبنية اللغوية، وتحولها إلى بنية دلالية يجعلها تظهر فيها على محورين: الأول: وتظهر فيه -بوصفها بنية دلالية- عبر قيم صوتية وتركيبية تميزها عن غيرها. الثاني: وتظهر فيه -بوصفها بنية لغوية- نظامًا لشكل العلاقات من جهة، ونظامًا لوظائفها من جهة أخرى، وتصبح الفينومينولوجيا معها فلسفة يتحدد موضوعها في العودة إلى الوجود من خلال الرؤية اللغوية له^(١). وكلا المحورين يتصلان اتصالًا مباشرًا بالبلاغة العربية في الكلمة في المقامات المختلفة.

الظاهراتية في مجال الأدب:

تركز الفينومينولوجيا في مجال الأدب على الفاعل، وتجليات وعيه للعالم في النص؛ فتهمل السياق التاريخي للأثر الأدبي ولصاحبه وللظروف الحافّة بإنتاج الأثر وقراءته. وتقرأ النظرية الفينومينولوجية النص قراءة داخلية، لا تكثرث فيها لأي سياق، ويقع اختصار النص في وعي الكاتب، ويُنظر إلى مظاهر النص الأسلوبية والدلالية على أنها عناصر عضوية مجموعة في فكر الكاتب، وعلينا أن نرجع فقط إلى مظاهر الوعي كما تتجلى في الأثر ذاته، دون الرجوع إلى الكاتب وحياته وتاريخه. كما تركز على الصيغة التي نمسك بها ما يتصل بالفاعل الكاتب زمانًا ومكانًا، وعلاقات مع الآخرين، وإدراكًا حسيًا للأشياء الماديّة؛ لغرض إعادة إنتاج المعاني الكامنة فيه مع

(١) ينظر: موضوع علم الدلالة منظور فينومينولوجي، منذر عياشي (٦٤/ص ٢٢).

استبعاد شبه كلّيّ للرؤى الذاتية ولكل أشكال التقويم التي يمكن أن تصدر عن القارئ^(١). ويستفيد التحليل الأدبي البلاغي من الظاهرية بوصفه منهجاً نقدياً حديثاً، بما تلح عليه من القصدية والحدس في الإنتاج والتأويل الأدبي، خاصة عند (ب. ريكور)^(٢). ويرى (إنغاردن) أن العمل الأدبي يقوم على أفعال قصدية من قبل مؤلفه تجعل من الممكن للقارئ أن يعايشه بوعيه بوصفه قارئاً، وتعني المعاشة هنا نوعاً من التداخل عبر التجربة القرائية بين المؤلف والقارئ، ذلك أن النص لا يأتي كاملاً من مؤلفه، بل هو مشروع دلالي وجمالي يكتمل بالقراءة النشطة التي تملأ ما في النص من فراغات، وقد أثرت هذه الآراء في ما بعد على نشوء ما يعرف بنظريات الاستقبال واستجابة القارئ^(٣).

علاقة الظاهرية بالمناهج الأخرى (الوجودية، ونظرية التلقي، والنبوية):

• علاقة الظاهرية بالوجودية:

ظهرت في ملاحظات هيدجر، وفي كتاب سارتر (الوجود والعدم)، فالظاهرية تقدّم وصفاً للأعماق، وتعرض الجوهرية الوجودية بمنهج علمي لدراسة الوجود البشري^(٤)، وتهتم مع الوجودية بالذات الفردية والشعور الخاص باعتبارهما مبدأ كل إدراك ومعنى^(٥).

• علاقة الظاهرية بنظرية التلقي:

للظاهرية علاقة بنظرية التلقي، فقد ربطها كل من (سارتر ودوفرين وإنغاردن) بقصدية القراءة، لكن دراسة (رومان) كانت الأكثر قرباً من تلك النظرية، فقد قدم دراسة ظاهرية عن العمل الأدبي واستجابة القارئ، ودعا في كتابه (الخبرة بالعمل الفني الأدبي) إلى تحليل العمل الأدبي من داخله، وإلى أنه ينبغي أن يكون هو مدار البحث، ويتبع ذلك التحليل

(١) ينظر: نظرية المعنى، أحمد الوديني (ص ٩٢، ٩٣).

(٢) ينظر: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، سعيد علوش (ص ١٤٤).

(٣) ينظر: دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي (ص ٣٢١).

(٤) ينظر: النظرية الظاهرية: المقولات والتوظيف الجمالي، سلام الأوسي (ص ١٢٤/٢٢٤).

(٥) ينظر: الفلسفة الظاهرية في الاتصال الإنساني، محمد البشر (ص ٨٤). الفينومينولوجيا: ماهيتها ونظريتها في الفلسفة، محمد البشر (ص ١٥٣/٨).



البلاغي.

وقد ناقش (انغاردن) واقع تأليف العمل الأدبي محلاً للمعرفة الأدبية على أساس من قصدية الكيان الإبداعي الصرف، ثم انتقل إلى أثر العمل في وعي القارئ، وقد فصل القول في جميع المؤثرات التي يشتمل عليها النص الأدبي، التي تشكل الاستجابة الواعية، وهي بمجموعها لا تخرج عن حدود اللغة أو المعنى المترتب عليها، وهذا يؤدي بالضرورة إلى تشكيل بنية يقوم القارئ بإكمالها، وهنا يبدأ دور القارئ الذي يحاول ملء الفراغ في العمل الأدبي^(١).

كما يحلل القارئ النص تحليلاً بلاغياً أو أدبياً يبرز أسلوب الكاتب والمنهج الظاهراتي فيه، وتلقي الجاحظ للظواهر المشيرة إلى البخل وتصوير البخيل بأسلوب بليغ وفنّ بديع هو أكبر دليل على ارتباط الظاهراتية بالتلقي كما سيظهر في النص التطبيقي. وتتمثل القراءة الظاهراتية في القدرة على مزاوله النشاط الإدراكي القادر على استيعاب طبقات عدة في وعي المتلقي، هي: (طبقة صوتيات الكلمة، وطبقة الموضوعات المتمثلة، وطبقة وحدات المعنى، وطبقة المظاهر التخطيطية)^(٢)، والقارئ يتفاعل في التحليل البلاغي مع النص تفاعلاً تأويلياً تحقيقياً بقصد الوصول إلى الدلالة وإعادة بنائها من جديد^(٣). والتناج الأدبي في هذه النظرية له حياة خاصة به يعيشها كل فرد في قراءته له^(٤).

إن النظرية الظاهراتية في الفن توجه الانتباه كله إلى أن المرء عليه أن يراعي الأفعال المضمنة لا النص الفعلي فقط عند تلقيه، وهذا ما يُراعى أيضاً عند دراسة بلاغة النص في نظمه وأساليبه وفنونه، ويرى (ستيرن) وجوب رؤية العمل الأدبي بالطريقة التي تحرك خيال القارئ بهدف أن يفهم الأشياء بنفسه، فالقارئ بتأسيسه العلاقات الداخلية بين الماضي والحاضر والمستقبل يجعل النص يكشف عن تعددية الروابط فيه، وهي منتج عقل القارئ

(١) ينظر: النظرية الظاهراتية: المقولات والتوظيف الجمالي، سلام الأوسي (١٢٤/ص ٢٢٥).

(٢) ينظر: نظرية التلقي أصول وتطبيقات، بشرى صالح (ص ٢٦).

(٣) ينظر: مناهج النقد العربي الحديث المعاصر، جميل حمداوي (ص ٤٣).

(٤) ينظر: المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، وليم راي (ص ١٩).

الذي يعمل على مواد النص الخام^(١)؛ فتبرز جماليات النص في التحليل البلاغي بواسطة هذا المنهج.

ونظرية التلقي مشروع متكامل يركز على عدة حقول فلسفية تشمل التأويلية والظاهرية والبنوية والسيمائيات وغيرها^(٢)، أي أننا في الدرس البلاغي الجديد نحتاج لها ولغيرها لتحقيق الفائدة المرجوة بشكل متكامل.

• علاقة الظاهرية بالبنوية:

لقد تأثر (رومان جاكسون) بـ (هوسرل) في تحديد العلاقة بين اللسانيات وعلم النفس، لكنه يتقاطع مع (هوسرل) في عدم اتباعه الوحدات المنهجية التي سقطت فيها الظاهرية تدريجيًا؛ فاللسانيات البنوية تبحث في ظواهر تسمح بتطبيق مستمر لمناهج حرمتها الظاهرية مثل الاستقراء التجريبي وغيره.

لقد توصل (جاكسون) إلى مقاربات ظاهرية للإنسان؛ فأساس البنوية اعتبار بنيات الإدراك الحسي، ولكن دراستها تهتم بما يخص معانيها، أي بالتراط بين المعطيات الحواسية ومعطيات المعنى؛ لأن الحواسية لا تفصل عن معناها، والاعتبارات البنوية والوظيفية لا يمكن فصلهما، ولقد انطلقت ظاهرية (جاكسون) البنوية أو بنوية الظاهرية من فهمه للأصوات وتعديله من البنوية، وتخفيفه من تزمّت الظاهرية؛ فوصل إلى مرحلة وسط أفادت المنهجين^(٣)، وكلاهما مهم للآخر؛ فالتحليل البنيوي والدلالة يعتمدان على ما هو ظاهر^(٤).

من خلال العلاقات السابقة بالظاهرية تظهر لنا أبعاد المنهج الظاهري، وهي:

- الظاهرية التكوينية، ظاهرية هوسرل الأولى.
- الظاهرية الوجودية (الماهوية) وتقدم وصفًا للماهيات وتبحث في الوجود البشري.

(١) ينظر: عمليات القراءة مقارنة ظاهرية، فولفجانج إيزر (٤٤ / ٣٤٥، ٣٤٧).

(٢) ينظر: الرواية من منظور نظرية التلقي، محمد مساعدي (٣٢٤ / ص ١١١).

(٣) ينظر: النظرية الظاهرية: المقولات والتوظيف الجمالي، سلام الأوسي، (١٢٤ / ص ٢٢٥، ٢٢٦).

(٤) ينظر: ملاحظات نحو فينومينولوجيا السرد، كريستن ميتز، (١٤ / ص ٣٩).



- الظاهراتية المهيومونيطيقية أي التأويلية التي تتعدى الوصف الخالص والتفسير اليسير لتنتقل إلى ما يهيئه الخيال حول النصوص الأدبية^(١)، وهو ما يعيننا في التطبيق في الدراسة.

الخطوات المنهجية للبحث الظاهراتي:

يقوم المنهج الظاهراتي على أربع خطوات رئيسة تتضمن مجموعة من الإجراءات المنهجية:

١ - صياغة المشكلة البحثية (معرفة الظاهرة المراد دراستها)، ولنفترض أن الظاهرة موضوع الدراسة هي (الشعور بالخطيئة) بوصفها ظاهرة إنسانية يحاول الباحث الظاهراتي التعرف على البناء الجوهرى والمعنوي لها، وفهمها بوصفها حقيقة من حقائق الوجود الإنساني، والإجراءات التي تندرج تحت هذه الخطوة هي:

الاستدلال على المشكلة البحثية (يبين كيف توصل إلى الظاهرة موضوع الدراسة)، فيقول-مثلاً- إن تفاعل الفرد في حياته اليومية غني بالمعاني التي تستحق الدراسة والتحليل لمعرفة طبيعة هذا التفاعل، وإن تجربة (الشعور بالخطيئة) التي يمر بها الإنسان هي ظاهرة تتضمن حقيقة من حقائق الوجود الإنساني التي تدفع لمعرفة معنى الظاهرة في الوعي الإنساني.

علاقة الظاهرة بالتفاعل مع الآخر، وهنا يبين علاقة ظاهرة (الشعور بالخطيئة) بالتفاعل مع الآخرين، ويسوق مبرراً لهذه العلاقة، كأن يقول مثلاً: إن هذه الظاهرة هي نتيجة من نتائج التعامل مع الآخر (فرداً أو جماعة)، وهذا التعامل التفاعلي يستلزم تفكيراً وشعوراً وعملاً.

الصياغة النهائية لسؤال الدراسة، أي وضع سؤال جوهرى واحد للدراسة ذي علاقة وثيقة بالظاهرة موضوع الدراسة، فيكون السؤال على المثال السابق: ما مفهوم ظاهرة (الشعور بالخطيئة) بوصفها تجربة إنسانية؟ وما البناء الجوهرى للمعاني التي تحملها؟

٢ - أداة البحث، وتتضمن جملة من التساؤلات المتعلقة بالظاهرة موضوع الدراسة، ولا بد أن تكون هذه التساؤلات كلها تدور حول محاولة البحث عن إجابة شاملة للتساؤل

(١) ينظر: النظرية الظاهراتية: المقولات والتوظيف الجمالي، سلام الأوسى، (١٢٤/ ص ٢٢٦).

الأساس للدراسة، وأداة البحث في المنهج الظاهراتي لها سمة تجريبية تقوم على الملاحظة والاختبار، فهي تساعد على تقديم معلومات وصفية عن الظاهرة موضوع الدراسة، عن طريق أسئلة مكتوبة أو شفوية حوارية أو بكليهما معاً.

٣- تحليل المعلومات وتفسيرها بغية الوصول إلى فهم كامل للبناء المعنوي للظاهرة، ويتحقق ذلك من خلال الإجراءات التالية:

استخلاص المعاني المرتبطة بالتجربة (الظاهرة)، ومحاولة الربط بين الموضوعات الرئيسية التي وردت، وما يندرج تحتها من موضوعات فرعية ذات علاقة وثيقة في ما بينها، الربط بين الموضوعات الرئيسية بعبارة أو جملة وصفية عامة مستقاة من وجهة نظر العينة التي عاشت التجربة كما فهمها الباحث.

توضيح البناء الوصفي للظاهرة إذا كانت الموضوعات تحتاج إلى مزيد تجلية وإيضاح لمعناها.

٤- استخلاص النتائج وعرضها، من أجل التقييم أو النقد، ويتبع من أجل ذلك خطوتين:

التركيز على المعنى الجوهرى للموضوعات المصنفة مسبقاً كما قدمته عينة الدراسة.

التركيز على محاولة البحث عن مفهوم عام للظاهرة المدروسة من وجهة نظر ظاهراتية، وذلك بناءً على السياق التجريبي لوصفها الذي قدمته عينة الدراسة، فالغاية من مرحلة استخلاص النتائج هي معرفة المعاني المتعلقة بالتجربة الإنسانية التي شارك فيها كل فرد من عينة الدراسة، والوقوف على حقيقة هذه التجربة^(١).

وبرز هذا المنهج لدى الجاحظ في دراسته لظاهرة البخل، حيث تناول البخل، وعلاقته وتفاعله مع الآخر، وصاغ أسئلة الدراسة من خلال التجربة الإنسانية، وكانت التساؤلات على لسان البخل ومواقفه التي يعيشها هي أدوات الجاحظ في كتابه، حيث درس تلك الظاهرة المتفشية، وحلّل المعلومات المتعلقة بها وفسّرها، ووصل بالمتلقي إلى فهم كامل لها

(١) ينظر: الفلسفة الظاهراتية في الاتصال الإنساني، محمد البشر (ص ٣٩-٤٣).

من خلال استخلاص المعاني وتجليتها من المواقف المرتبطة بالبخل.
خصائص المنهج الظاهراتي:

هو علم منهجي يستخدم أساليب محددة لطرح تساؤلات البحث، وله طرق خاصة تساعد على التفكير والتأمل والتركيز، والوصول إلى المعرفة عن طريق الحدس والبدية، وبحوث الظاهراتية صادقة؛ لأنها تحاول أن تبين بوضوح بنية المعاني المتجسدة في التجربة الإنسانية، وهو منهج ناقد لذاته؛ لأنه باستمرار يختبر وسائله وغاياته ليتطور، وهو منهج ذو علاقة بالآخر، فهو يحتاج إلى القارئ من أجل تطوير علاقة الحوار بينه وبين الظاهرة (موضوع الدراسة)، ثم إضافة نوع من المصادقية إلى وصفها^(١).

المبحث الثاني: الجانب التطبيقي

(خطاب سردي للجاحظ من كتابه البخلاء)

قال الجاحظ: "كان للغزال قطعة أرض قدام حانوتي، فأكرى نصفها من سَمَّاك يسقط عنه ما استطاع من مؤنة الكراء، قال: وكان الغزال أعجوبة في البخل، وكان يجيء من منزله ومعه رغيف في كفه. فكان أكثر دهره يأكله بلا آدم. فإذا أعيأ عليه الأمر أخذ من ساكنه جوافة بحبة وأثبت عليها فلسًا في حسابه، فإذا أراد أن يتغذى أخذ الجوافة فمسحها على وجهه الرغيف، ثم عض عليه، وربما فتح بطن الجوافة فيطر جنبها وبطنها باللقمة بعد اللقمة فإذا خاف أن ينهكها ذلك وينضم بطنها طلب من ذلك السَمَّاك شيئًا من ملح السمك فحشا جوفها لينفخها وليوهم أن هذا هو ملحها الذي ملحت به، ولربما غلبته شهوته فكدم طرف أنفها وأخذ من طرف الأرنبة ما يسيع به لقمته، وكان ذلك منه لا يكون إلا في آخر لقمة ليطيب فمه بها ثم يضعها في ناحية، فإذا اشترى من امرأة غزلاً أدخل تلك الجوافة في ثمن الغزل من طريق إدخال العروض وحسبها عليها بفلس فيسترجع رأس المال ويفضل الأدم"^(٢).

(١) المرجع السابق (ص ٣٧).

(٢) البخلاء، الجاحظ (٢/٤٠، ٣٩).

الشرح:

فأكرى: أجر، أجرته الدار أكريتها والعامة تقول وأجرته.

الكراء: الأجرة والإجارة والأجارة.

جوافة: الجوافة بالضم والتخفيف ضرب من السمك وليس من جديده.

فكدم: قيل هو العَض عامة كدمه يَكْدمُه ويَكْدمُه كَدمًا وكذلك إذا أثرت فيه بجديدة.

الأرنبة: طرف الأنف^(١).

من أطرف الأمور أن ظاهرة البخل قد ظهرت في الحضارة الإسلامية، في وقت كانت أملاك الدولة الإسلامية قد اتسعت، وثروات أهلها قد تزايدت، وتسابق الأمراء وشخصيات المجتمع الراقي على إقامة الولائم، وتبادل الحفلات، والواقع في مثل هذه البيئة وحدها يمكن ملاحظة تلك الظاهرة، وهذا ما فعله الجاحظ (المتوفى سنة ٢٥٥هـ) في كتابه الرائع (البخلاء).

لقد صوّر الجاحظ أحوال البخلاء بطريقة كاريكاتيرية، وسجّل نواذرهم، وسخر بهم؛ لأن التصرفات العجيبة التي يقوم بها البخلاء لا يمكن تصورها إلا في إطار ساخر قد يثير البسمة على شفاه السامعين، ولكنه في الوقت نفسه يولّد في نفوسهم شعور الاشمئزاز من البخل دافعًا وسلوكًا.

ولا شك في أن البخل خلق ذميم، وهو مناقض تمامًا لطبيعة الإنسان الذي يعيش في جماعة يحتاج إليها كما تحتاج هي إليه، ومن المعروف أن العطاء الذي يقدمه الأفراد للمجتمع هو الذي ينهض به، ويحوله من مجتمع أناني إلى مجتمع متضامن قوي.

إن محاولات الأفراد في جمع الثروة لا بأس بها، لأنه من مجموع هذه المحاولات يتكون النشاط الاقتصادي في أي مجتمع مزدهر، وإنما يأتي الضرر من تحول جمع الثروة إلى هدف في حد ذاته، وهذا ما نجده بوضوح لدى البخلاء، وهو الأمر الذي كشف عنه الجاحظ بأسلوب بالغ السخرية لكي يصل تأثيره إلى قلوب الناس جميعاً؛ ليتنبهوا لتلك الظاهرة

(١) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة جوف (٣٧/٩) ومادة كدم (٥٠٩/١٢) ومادة أرنب (٣٥/١). المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مادة كرى (٧٨٥/٢).



النشاز، ويتجنبوها قدر الإمكان، وهذا ما سنوضحه في النص السردى الذي أماننا^(١).
(تحليل النص):

التقديم: النص سردي، (قصة قصيرة) تتسم بالإيجاز، حكى فيها الجاحظ قصة أحد البخلاء من كتابه الذي عنونه بهذا العنوان، وقد شكّل العنوان نصًّا موازيًا للنص الفعلي الذي جاء سرديًّا يحكي بدقة وإيجاز القصة، ويصوّر ظاهرة البخل المتمثلة في سلوكيات أحد البخلاء وأفعاله.

وقد اختار عنوان الكتاب الذي جمع فيه كل قصصه عن البخلاء من خلال رصدتهم ومعايشتهم في تجارب حياته؛ ليعلّق على نوادرهم بسخرية حادة، ويركّز على كل ما يحيط من قدرهم، ويسقط مروءتهم، وهذا النص نموذج لذلك حيث برزت ملامح الظاهرية في تشكيل نص الجاحظ الأسلوبى وتصويره للبخل، والدراسة تحاول تطويع الظاهرية لروح البلاغة العربية في نص الجاحظ؛ لنقارب البلاغة القديمة بقراءة جديدة، ونعيد إنتاجها في صياغة جديدة توافق التحولات الحضارية والثقافية؛ فالخلفية الثقافية في النص المدروس كانت هي المحرك لتشكيل الصورة وبلاغة التعبير.

الموضوع: البخل على النفس.

بنية النص:

يتكون النص من سبع جمل قصصية:

ج ق ١: إطار الحكاية (الأرض، المنزل، البخل، الفضاءات [السّمّاك، وامرأة الغزل، والجوافة، والرغيف، والغزل

ج ق ٢: الغزّال البخل وتأجير الأرض للسّمّاك.

ج ق ٣: عادات البخل في تناوله للطعام.

ج ق ٤: تحايل البخل على السّمّاك وامرأة الغزل واستغلاهما.

ج ق ٥: غداء البخل بسمكة الجوافة، وما جرى أثناء ذلك.

ج ق ٦: الاستماتة في الحفاظ على مصدر غذائه ووسيلة تحايله.

(١) ينظر: ظاهرة البخل عند الجاحظ، حامد طاهر، (٩٤/ص ٢٠١-٢٠٩).

ج ق ٧: الانتهاء ببقاء الحال واستمراره على ما كان عليه.

وكانت الجمل موجزة، فيها حسن انتقال يبرز حبكة القصة، وترتكز القصة كلها على نظم هذه الجمل وتركيبها، والوصل أو الفصل بينها، ويبيّن مرتكز القصة الموجزة وأهم أحداثها وأشخاصها.

مستويات النص (الحكاية، الخطاب)

مستوى الحكاية:

نجد في الحكاية مع قصرها بداية ووسطا ونهاية مفتوحة تشعر باستمرار هذا البخل، والباعث الرئيس الذي جاء في كل أحداث الحكاية وجملها القصصية (البخل)؛ مما جعل الجاحظ يقيم القصة على الوصف الدقيق لهذه الظاهرة التي قال فيها: (كان أعجوبة في البخل) ويظهر ذلك في ما يلي:

- كيف كان يجيء من المنزل ومعه الرغيف في كفه؟
- كيف اعتاد الأكل دون أدم؟
- كيف حصل على الجوافة من السّمّاك واستغله؟
- كيف كان يأكل من الجوافة ويحافظ عليها في نفس الوقت؟
- كيف تحايل على امرأة الغزل الضعيفة؟

وفي النص السردى استباق ظهر في قوله (كان أعجوبة في البخل)، ثم فسّر ذلك بالظاهرة التي تبين ذلك، فكأنه سرد الحدث مقدّمًا ثم رجع ووصف ذلك بدقة وتفصيل فكانت الدقّة واضحة في الوصف والألفاظ والدلالات، وهو إطناب في ظل الإيجاز لم يخل أحدهما بالآخر.

فالظاهرة السلوكية تصرّح بما سكت عنه الكلام، وتصف ببلاغة البخل؛ كبلاغتها في التعبير عن النفس وسلوكها، وجاء الوصف والقص على الحقيقة والواقع بأسلوب بليغ بديع اندمج مع أسلوب القصص والاحتجاج في مكان له أثر بليغ. ومن الوظائف الملحوظة في بنية الحكاية:



- **الحرمان:** حرمان البخيل لنفسه من الحياة والطعام.
 - **ارتكاب المحرم:** ويتمثل في ظلم السَّمَّاء المستأجر عنده، واستغلاله، والتحايل على المرأة الضعيفة بعدم دفع المال المستحق لها.
 - **السؤال:** طلب الملح من السَّمَّاء، والغزل من المرأة.
 - **الخديعة:** خداع البخيل نفسه وهو يتغذى على الجوافة، وخداعه للسَّمَّاء وامرأة الغزل.
 - **رد فعل البطل:** الحرص الشديد والتمسك بهذه العادة.
 - **الانتقال عبر المكان:** من الأرض إلى السَّمَّاء.
 - **الصراع:** المتمثل في مغالته لشهوته للطعام وكدمه لأنف السمكة، ومحاولته الحفاظ على السمكة حتى لا تنهك.
 - **التوازن:** وظهر في بداية القصة وآخرها عندما عاد حال البخيل إلى ما كان عليه في البداية قبل الأزمة التي حلَّت به من اشتهاء الطعام وحصوله عليه.
- هذه الوظائف التي أبرزها الوصف الظاهري كان لبلاغة الجاحظ وقدرته على التعبير والتصوير بألفاظه وتراكيبه وأسلوبه البلاغي الدور الأهم في بياها والكشف عنها.
- ففي وظيفة الحرمان مثلاً أبرز الجاحظ حرمان البخيل لنفسه من الحياة والطعام من بنية الحكاية كاملة.
- فصورته وهو يجيء من منزله ومعه رغيف في كَمِّه، واختيار الجاحظ في نظمه وتأليفه بتعبير المضارع (يجيء) الدال على الاستمرار وتحدد الحدث، واختياره الرغيف دون غيره من الأطعمة؛ كل ذلك يشير إلى أنه لا يملك إلا الأقل كمية وكلفة بدلالة التنكير في لفظ (رغيف)، ودل حرف المعية (مع) على أنه حال دائم كان يتصف به، وأغلب أفعال الوظائف في بنية الحكاية كذلك (يجيء- يأكله- يتغذى- يطر).
- واختياره للألفاظ الدقيقة في تصوير سلوك البخل ووظائف حكايته من حشو السمكة وكيف يطر جنبيها، ويكدم أنفها وغير ذلك، كلها ألفاظ مصورة تصويراً حقيقياً لما هو من خيال الجاحظ، فقد برع في إظهار ما في خياله بألفاظ دقيقة وأساليب بليغة مؤثرة.

مستوى الخطاب:

وتظهر فيه بنية ظاهراتية كبرى (ظاهرة البخل) في الخطاب الكلّي، وفيه بنى عديدة فرعية.

الظاهراتية الرئيسية: ظاهرة البخل، وتظهر من خلال التسريد عبر المستويات أو المقومات الفرعية التالية:

أولاً: التابع الحدثي:

في سرد الظاهرة ووصفها بدقة متناهية من خلال تنقل البخيل بين منزله وأرضه، ثم أخذه الجوافة ومحاولة الأكل منها مع الحفاظ عليها ثم استخدامها مرة أخرى من أجل شراء الغزل، وكذلك التابع الحدثي لظاهرة أكل السمكة حيث تتبّع الجاحظ مراحل وظواهر تعامل الغزّال مع الجوافة منذ أن أخذها إلى أن أعاد جمعها والتصرّف فيها، يقول: "أخذ الجوافة، فمسحها، فحشا، ثم عض، وربما فتح، فيطر، ...".

التابع الحدثي موجود وظاهر أمامنا في قصة البخيل التي مثلت لنا حلقة واحدة مغلقة تدور أحداثها حول البخيل وترتبط به، ونلاحظ التابع أيضاً في سرد أفعال الأحداث وتتابع الجمل في الحكاية تتابعاً جاذباً سلساً.

ثانياً: الوحدة التيمية:

التي تضم الأحداث الظاهرة كلها تحت شخص فاعل واحد هو (البخيل)، ونرى الأحداث والشخوص الأخرى في القصة تنخرط وتتفاعل في مسيرة هذا الفاعل على الصعيد السلبي (ما لقيه البخيل من مشاق في سبيل الحصول على ما تشتهيه نفسه، وما فعله للحفاظ على الطعام كي لا يُنْهَك)، وعلى الصعيد الإيجابي بما حققه البخيل من أجل نفسه، وهكذا كان البخيل وكانت ظواهر بخله في القصة المحور الناظم لكل الأحداث، والمحرك لها ولنظم الألفاظ والتراكيب في بنية الحكاية، والظاهرة لها دلالات تكملها العبارات البليغة الواضحة السهلة ودقة اختيار الألفاظ والتراكيب والجمل ببناء أكثر إحكاماً وانسجماً في السياقات.



ثالثاً: المسندات المتحولة:

ونلاحظها في المراحل التي مرت بها القصة، فالتوازن ظاهر في بدايتها، عندما حكي الجاحظ لنا حال البخيل وما كان عليه دوماً، ثم انتقل إلى مرحلة أخرى تمثل تأزماً في الشخصية عندما شعر البخيل بحاجته للغذاء الذي اشتتهته نفسه، وتظهر الأزمة في ما مرَّ به البخيل من معوقات ومشقة للحصول على الطعام، وتشتد الأزمة ويزداد الصراع بينه وبين سمكة الجوافة من أجل الحفاظ عليها بعد فراغه من الأكل منها، وتنتهي هذه المرحلة ليعود التوازن من جديد، ويعود حال البخيل إلى ما كان عليه دون أي خسارة ببيعه السمكة لامرأة الغزل.

رابعاً: حدث الفعل:

نلاحظ في القصة الاندماج في وحدة الفعل نفسه، فالأحداث منتظمة تحت حدث رئيسي يشكّل كلاً متكاملًا، ونلاحظ أحداثاً وأفعالاً تتكرر في القصة: الجيء للسمك، حمل الرغيف في الكم، عدم أكل الإدام أكثر الدهر أي أن حرمانه لنفسه من أكل الأدم مكرراً، وتكرار فعل الاستغلال والتحايل مع المرأة بعد السمك، والتكرار النابع من صيغة الأفعال التي صاغها بفعل مضارع (يجيء- يأكله- يتغذى- فيطر- فيسترجع- يفضل).

كما أن الأحداث في القصة متسلسلة، لها بداية (الغزال الذي يعيش حياته، ويؤجّر أرضه، ويأكل دوماً بطريقة معتادة، ولا يخسر شيئاً)، ومرحلة وسطى تصور التطور والأزمة (حاجته إلى طعام أو أدم بجانب الرغيف، وغلبة هذه الحاجة حتى سعى للحصول على سمكة الجوافة بالتحايل، وتتطور الأزمة عند تصوير الصراع الذي كان بينه وبين السمكة من أجل إشباع رغبته في الأكل منها، والمحافظة عليها في الوقت نفسه)، ثم مرحلة النهاية وهي الخلاصة التي قدمت لنا فائدة، وهي: أن البخيل لن يتغير حاله، وأن آفته آفة عظيمة لا يمكن التغلب عليها.

وهكذا كانت المراحل (البداية، والوسط، والنهاية) هي السبب في حبكة القصة المروية، فقد كانت الأحداث المروية ضمن حدث رئيس يتألف منها (البخل)، ويحصل عن غياب أحدها مساس بالحكاية كلها.

خامساً: السببية القصصية:

نجد الأحداث مترابطة سببياً في القصة، فقد كان الذهاب إلى السمّاك بعد شعوره بالجوع، واشتهائه على الغداء الأدم مع الرغيف، وحصوله على ذلك بعد ذهابه إلى السمّاك، والمشهد الذي كان بينه وبين سمكة الجوافة أثناء الغداء، وما استطاع ذلك إلا بعد أخذه السمكة من السمّاك، وما كان ليستطيع الحفاظ على الجوافة من أن تنهك بعد أن تناول منها ما شاء إلا بعد حصوله على الملح من السمّاك...، ممّا يظهر لنا أن الجمل القصصية منبثقة من بعضها البعض، وبينها توليفة متماسكة لا تنفك حتى وصلت القصة بأحداثها إلى العقدة (تعامله مع الجوافة)، وصوّر لنا حدّة الصراع القائم بينه وبينها من أجل أن يطعم نفسه ويحافظ على هذا الطعام في الوقت نفسه، ثم يصوّر الجاحظ الحل في طريقة حفاظه على السمكة، ومن ثم بيعها والاستفادة منها مرة أخرى، وهذه هي طريقة البخيل في إيجاد الحل.

سادساً: التقويم النهائي:

استمرار هذه الظاهرة وهذا التصرف من التحايل والاستغلال، مما يؤكد شدة تفشي ظاهرة البخل وخطورتها على المجتمع، وهذه الظاهرة تعظنا بما فيها من تصوير مقزز لحال البخيل مع نفسه ومع أهله ومع الناس، ومن خلال الدرس الوصفي الذي صوره لنا في القصة تتقزز النفس من هذا البخل وتشمئز منه.

بعض الظواهر في النص:

- **الظاهرة الكبرى في النص:** البخل ووسائله وصوره، أما الظواهر الفرعية في النص، فربما نلمحها في ما يلي:
- **الظاهراتية الزمانية:** وتمثل الإطار الزمني العام زمن البخل الذي يعم المجتمع في وقت الجاحظ ووقتنا عند قراءتنا لنصه؛ مما قد يجعلنا نستحضر بقراءته مشاهد وظواهر وصور أخرى للبخل، وركز فيها على الزمن الماضي (كان)، الذي يدل على أن الظاهرة متسعة في وقته، وأن الحال لم يتغير عما هو عليه في أوقات تالية، ولكن في الزمن الظاهراتي نجده



زمن الظاهرة المعاشة فقط: (زمن المجيء من المنزل، أخذه الجوافة من السَّمَك، وزمن مسحه على الرغيف ...)، والزمن أيضا يتصل هنا بالراوي وهو الجاحظ، وبوصف الظاهرة، وبزمن تلقي هذا النص وهو زمننا الآن في قراءة النص.

• **الظاهرية المكانية:** وتبرز في مكان ظاهرة البخل وهي في إطار الظاهرة أرض الغزال، ومنزله، ودكان السَّمَك، ولكنه في الظاهرية هنا مكان التجربة المعاشة لا نرى فيه سوى الظاهرة بين السَّمَك والغزال والجوافة، أما الإطار المكاني العام للظاهرة بيئة الجاحظ، والإطار المكاني الخاص هو قطعة الأرض التي أكرى نصفها.

ويمكننا تحت بنية البخل الكبرى أن نلاحظ خمس بنى فرعية، هي:

• بنية يمثلها مستوى البخل والشح: وهذا واضح في حمله الرغيف في كفه، وعدم أكله الأدم، وحصوله على سمكة الجوافة دون غيرها، وما جرى منه مع هذه السمكة في الغداء.

• بنية يمثلها مستوى الاستماتة على المال: الفلس الذي يتعامل به، وأخذه الغزل من المرأة الضعيفة مقابل الجوافة.

• بنية يمثلها مستوى الظلم والاستغلال والتحايل: تأجير نصف الأرض للسَّمَك، وعدم إعطائه ما يستحق مقابل الجوافة، واستغلاله بأخذ الملح منه، والتحايل على المرأة من أجل الحصول على الغزل.

• بنية يمثلها الصراع النفسي الذي يعيشه البخل بين عاطفته التي تدعوه إلى الإمساك، وحركة شهوته التي تميل إلى التمتع (صراع بين البخل والشهوة)، والغلبة للأولى بينما تبقى الثانية خلف القضبان تبرز كلما وجدت إلى ذلك سبيلاً.

• بنية يمثلها الاغتراب المتمثل في انتقال الشخصية من الريف البسيط إلى المدن المزدهرة المكلفة.

ظاهراتية أبعاد الشخصية: وتظهر في خلق الجاحظ لشخصية كاملة للبخل بأبعادها كافة، وصورها منسجمة مع الواقع المعاش بكل تفاصيله، وانتظمت الشخصية مع باقي عناصر النص باتساق وانسجام، مصورة الأسس الاجتماعية والاقتصادية لبنى المجتمع، والشخصية البخيلة هنا تمثل النوع الأدبي للمجتمع.

وصوّر مظاهر الشخصية الداخلية والخارجية من شكل وملبس وتصرف ليدل على نفسية الشخصية وأحوالها وشعورها تجاه النواحي الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع، ووصفه للشخصيات وصف وظيفي تفسيري لا اعتباطي، فهو يشارك المتلقي في تجسيد أحوال الشخصية وما توحى به، بحيث تفاعل المتلقي معها؛ فتتج عن ذلك شد عاطفي لها، فوصف الظاهرة مشحون بدلالات اجتماعية وثقافية ونفسية ويحتمل أن تشير إلى أعباء اقتصادية كعدم استطاعته تحمل نفقة العيش والمأكل.

وقد ساهم الوصف الظاهري في إبراز ما في جعبة الجاحظ؛ إذ قدّم مظهر الشخصية بوصف الهيئة والملبس والمأكل والمعيشة؛ مما يشعر بالثفاني في البخل إلى آفاق بعيدة، وكان للسياق -مع الظاهرية- دوره في ظهور بلاغة الجاحظ وشهرته.

كما أنه تغلغل في أعماق النفس البشرية في حالتها السوية المعتادة الطبيعية، وفي حالتها المنحرفة ليخرج لنا بنصومه في كتابه البخلاء^(١).

ومن مجالات اهتمامات الظاهرية: الصياغة، والاهتمام بالموضوع لتنتقل إلى الذات الموجه الموضوع صوبها، ويقاس مدى اكتمال الصورة وقوتها من خلال حضورها في ذات الآخرين (ظاهريتها)، ومن هنا ينشأ الموضوع الجمالي الذي يفصل القول في الإيحاءات (أي التعبير الفني) من خلال مبنائها الذي يمثل موقفًا نفسيًا^(٢).

وقد أجاد الجاحظ تلقي صور البخل بمجرد ظهورها، وظهر أدبه من دلالاته الأدبية، وقدرته على صناعة صورة أدبية جديدة تؤثر في المتلقي، وتكشف عن رؤية الأديب الذاتية للظاهرة أمامه، وتبرز دقته البلاغية في تأويلها.

وقد امتاز نصه بالحجج والبراهين وكثرة الاحتجاج والجدل والمحاورات مع البخيل لإثبات كلامه وبيانه فائدة البخل.

أمّا من حيث الأسلوب فيلاحظ أن جملة تقريرية خبرية، وأنه اعتمد على الشرط الذي يفيد التقرير (إذا)، واعتمد الروابط بين الجمل (الفاء التعقيبية التي تؤكد الحركة السريعة وعدم صبر البخيل والتثقل والتتابع في الأحداث).

(١) ينظر: الجوانب السايكولوجية في أدب الجاحظ، نوري جعفر (ص٦).

(٢) ينظر: النظرية الظاهرية: المقولات والتوظيف الجمالي، سلام الأوسي، (١٢٤/ص٢٢٨).



أما الرؤى الجمالية الظاهرة في نص الجاحظ فتبرز في المحاكاة، وما فيها من تشبيه واستعارة وكناية، وفي التشخيص والتجسيد والرمز، وهيمنة اللغة المرئية على اللغة المنطوقة في حكاية الجاحظ، وتصويره سلوكيات البخيل من التشكيل الظاهراتي المكاني كاختيار الفضاءات الواسعة على سبيل المثال.

كما يظهر التكرار في الألفاظ، في (السَّمَاء) الذي يصور النقطة التي ينتقل منها إلى البخيل، وتكرار (اللقمة) التي تؤكد حرص البخيل على أن لا يزيد عن هذا المقدار، مع تكرار التعليل باللام لكل تصرف يصدر من البخيل؛ كي لا يظن فيه أنه فعله لغرض آخر غير بخله، ونجد الجمل في أغلبها قصيرة ومع ذلك وصفت بدقة عن طريق الألفاظ التي انتقاها وتخيرها الجاحظ ليطلقها في وصف الظاهرة التي ركّز فيها ليصف المشهد بكل تفاصيله، دون دخول في تفاصيل أخرى، ونلاحظ غرابة الألفاظ التي ناسبت تصرفات البخيل الغريبة عن الإنسانية الطبيعية، كما أنه وظّف الشخصوس وكل ما في النص السردى من علاقات وزمان ومكان في خدمة الظاهرة ووصفها.

وقد خلق أنموذجاً فنياً للبخل، قوامه الكذب والكدية بصورة ترسخ في الأذهان على مر الأزمان، كما حشد النعوت وكثّفها لحد الإفراط من أجل شحذ المعنى والوصول به إلى ذهن المتلقي متألقاً مدهشاً، وقد وجّه المتلقي للغاية من خلال توجيهه نحو موقف محدد، وهذا الوصف الظاهري يضفي قيمة عالية متمثلة في التلازم بين البخيل وسلوكه، واستطاع بوصفه الظاهرة تجاوز حقل الأدب إلى حقول أخرى كالمكان والزمان والتاريخ، وكانت الأفعال مرتبطة بحاسة البصر (رأيت، وكنت عند، وكنا...) فنقلت الأحداث، كما ارتبطت بحاسة السمع وكلها ظواهر حسية، وفي عمله عمق شخصيته ونفسيته، وفيه ظرف ودعابة وفكاهة ومزج الجد بالهزل، وامتاز سرده بالبلاغة، وصوّر الذكاء وكيفية توظيف البخلاء له في أعمالهم البخيلة بما يثير المرح والسرور في نفوسنا ويدفع الملل والسأم، ووصف الظواهر بسلاسة وبساطة تناسب كل المقامات.

ونلاحظ في النص ظاهرة البخل قد تحولت إلى كائن حي سيطر على النص فولّد العديد من التصرفات والظواهر الدالة عليه، من قوله: "كان أعجوبة في البخل، فأكرى نصفها، كان يجيء..."

ويحتمل أن يكون الجاحظ قد خلق شخصيات بخيلة متخيلة لا وجود لها بالواقع^(١)؛ لذلك نلاحظ المبالغة والإفراط وتغريب الواقع ومحاولة إقناع المتلقي. وقد تردد الاستشهاد بالقرآن والحديث خاصة في مجال البخل، والاستشهاد بالأطعمة؛ مما يشير إلى أنه مجتمع نابض بالحياة، صوّر البخل أكلًا؛ وهذا لأن كرم العرب في الضيافة يقابل البخل، وطعن به الجاحظ الشعوبيين، وهو طابع حضاري يدل على انتماء الأثر الأدبي إلى الثقافة العربية، وقد رسم بالظاهرة صورة البخل والأكل فنيًا، وهو وصف للظاهرة يحمل في طيّاته السخرية وإن كان في الظاهر جدّيًا، واستعمل مادة السخرية للتصوير ووصف الظواهر، وهي أكثر الألوان التي استعملها لرسم صورة البخل الفنية، وسخريته دقيقة، بعيدة التضخم والبعد عن الواقع^(٢).

كل ذلك يكشف لنا كيف كان الجاحظ مفكرًا عميقًا، ومصلحًا اجتماعيًا من الطراز الأول، فقد كان في نضه يصف بمستويات واضحة بدءًا من ظواهر البخل في النصوص الجزئية ليصل إلى الظاهرة الكبرى التي جمعت جميع الظواهر في نصوصه في كتابه تحت عنوان البخلاء الذين اجتمعوا تحت هذه العتبة مع اختلاف أوصافهم وتجاربهم، وأراد من ذلك فضح هذا الوضع المسكوت عنه الذي فشى في المجتمع المترف، فعالجه بطريقة فنية ذكية تقوم على الفكاهة، وتبعث على الاشتماز منها في الوقت نفسه، ووصف جمال ظاهرة البخل مفسرًا لها متناسيًا جوهر البخل الطبيعي، وكونه صفة مذمومة، كما أن الجاحظ يصوّر في نضه البخل وسلوكياته بفوتوغرافية طبيعية، ينفذ منها إلى البنية الداخلية، ويجذبنا إليها ببلاغة مؤثرة، وكون الجاحظ رائيًا فإنه يقدم لنا مقارنة رؤية ظاهراتية بلاغية من خلال وصفه سلوك البخيل^(٣)، وبرز ذلك في نص واحد من كتابه الذي عالج فيه من خلال النص المختار للدراسة ظاهرة البخل التي تفتشت في المجتمع الإسلامي، التي تحيل كل مجتمع إلى التخلف بمجرد التصاقها به، ووجدناه يصف الظاهرة بحدس واع، ويرصدها رصدًا دقيقًا بقصد استعراض كل أوجه البخل في العبارات اللفظية والتصويرية حتى يمكن تجنبها، وإلى

(١) ينظر: الجوانب السايكولوجية في أدب الجاحظ، نوري جعفر (ص ٦).

(٢) ينظر: بخلاء الجاحظ: دراسة نقدية، ستار رزيح (٤٦٤/ص ١٦١).

(٣) ينظر: النظرية الظاهراتية: المقولات والتوظيف الجمالي، سلام الأوسي (١٢٤/ص ٢٣٣).



جانب معالجته للبخل نجده أيضا عن طريق الظاهراتية يعالج قضية الوصف اللغوي، فقد تعامل فيها مع الألفاظ بدقة في اختيار الألفاظ المصورة للظاهرة، وعتبة النص تدل على الوصف للظاهرة ولغة التي عبرت عن الظاهرة التي تفشت، وما كان له ذلك إلا بالوقوف على العلاقات الظاهرة أمامه في تجربته التي عايش فيها الغزال البخيل في النص السردى (القصة القصيرة) التي توفرت فيها مقومات السردية، وأينا فيها تكتيكا يتمثل في الشخصية الرئيسية (البخيل)، والحدث الرئيسي فيها تناوله للغداء المكون من الرغيف وسمكة الجوافة، وقد فصل الجاحظ كل ما يتعلق بذلك بدءا من طريقة الحصول عليه، وحتى الانتهاء منه، والعبرة التي يخرج بها كل قارئ من هذه القصة.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين، وبعد:

فقد تناولت الباحثة في هذه الدراسة نظرية نقدية حديثة (الظاهراتية: الفينومينولوجيا) في ضوء رؤية بلاغية جديدة؛ باعتبارها آلية من آلياتها، فوضّحت مفهومها عند مؤسسها، ومن بعده من أهم أعلامها بيسر ووضوح، وتطّرت إلى ما يرتبط بها: (الحدث، والقصدية)، فعرفت بهما وبينت آلية عملهما، وأهميتهما في نظرية الظاهراتية والبلاغة، كما تناولت الزمان والمكان في الظاهراتية، ووضحت خصائصها، وخطواتها، ومدى ارتباطها ببعض النظريات، وبالأدب والبلاغة.

وطبقت في المبحث الثاني للدراسة على نص للجاحظ من كتابه (البخلاء).

هذا وقد خلصت من الدراسة ببعض النتائج، من أهمها:

ارتباط هذه النظرية بغيرها من النظريات المعاصرة، وتشعبها من بعضها البعض كارتباط نظرية التأويلية، ونظرية التلقي بها.

تدرج مفهوم الظاهراتية بدءا من مؤسسها (هوسرل) إلى آخر من تحدث بها، مما أدى إلى تشعب مفاهيمها عبر تطورها عند أصحابها.

اختلاف الزمان والمكان في الفينومينولوجيا عن الزمان والمكان المعروفين.

فاعلية النظرية في وصف الظواهر وقدرتها على إبراز أسرار بعض النصوص البلاغية، والكشف عن فائدة النظرية كمنهج وأداة إجرائية في التحليل لفهم ما أعماق النص أو الخطاب، وتوافقها مع منظومة مفاهيم البلاغة العربية ومصطلحاتها. تشابك حقل الظاهرية مع حقل البلاغة والحجاج في نص الجاحظ. تجدد عطاء التراث العربي البلاغي في ضوء المعطيات النقدية الجديدة. تأثير أسلوب الظواهر في تعبير الجاحظ وتصويره لظاهرة البخل أبلغ تأثير وأجمله وأدقه؛ إذ جمع بين أسلوب المؤلف في كشف الظواهر، وأسلوب النص في التأثير في المتلقين بهذه الظواهر. اقتراب ظاهراتية الجاحظ من الإقناع والتأثير والحجاج، وهي الوسائل التي تقوم عليها البلاغة الجديدة.

ترجمة الظاهراتية للحقائق، وتأثيرها في لغة الفرد أثناء التعبير عن الظواهر، واندماجها مع غيرها من المناهج للمساهمة في الوصول إلى دلالات وملاحظات بلاغية ساهمت في تمكّن العمل الأدبي، ونموذج ذلك آثار الجاحظ وأدبيته. اتجاه الدراسة نحو البلاغة التأويلية في ظل المنهج الظاهراتي لبلوغ المقصد البلاغي في نص البخلاء للجاحظ.

أما أهم مقترحات الدراسة فهي:

- الجمع بين واقع البلاغة العربية وآفاقها المنتظرة، واستحضار منظور جديد للبلاغة من خلال استثمار المناهج النقدية الحديثة لتذوق نصوص التراث العربي القديم القيمة، ودمج البلاغة بالمناهج النقدية واستيعابها لها بوعي فني وجمالي وأسلوبى ضمن قواعدها التليدة المتجددة دون الانشغال بما وراء هذه المناهج من قضايا العقل والمنطق والإغراق فيهما.
- توظيف الظاهراتية توظيفاً جمالياً في دراسة النصوص، والانطلاق منها إلى التأويلية، والإفادة من ذلك في التحليل، واعتبار ذلك من باب المصالح المرسلّة الساعية إلى تمكين البلاغة العربية وتجديدها.

هذا وأسأل الله أن يجعل هذا العمل خالصاً ابتغاء وجهه الكريم، وأن يرزقنا التوفيق والسداد إن الله على كل شيء قدير.

المصادر والمراجع

الكتب:

١. إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي بحث في فينومينولوجيا الغياب، الصادقي، أحمد، ط: ١، بيروت-لبنان، دار المدار الإسلامي، ٢٠١٠م.
٢. البخلاء، الجاحظ، عمرو، تحقيق: أحمد العوامري بك، وعلي الجارم بك، د.ط، لبنان - بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
٣. الجوانب السايكولوجية في أدب الجاحظ، جعفر، نوري، (د.ط)، بغداد، دار الرشيد، ١٩٨١م.
٤. دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد، ط ٥، الدار البيضاء-المغرب، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م.
٥. الشخصية: النظرية، التقييم، مناهج البحث، الشماع، نعيمة، د.ط، القاهرة، المطبعة العربية الحديثة، د.ت.
٦. الظاهرية، ليوتار، جان، ترجمة: خليل الجرّ، (د.ط)، بيروت-لبنان، مؤسسة نوفل، (د.ت).
٧. فكرة الفينومينولوجيا، هوسرل، آدموند، ط: ١، سورية-اللاذقية، دار الحوار، ٢٠٠٩م.
٨. الفلسفة الظاهرية في الاتصال الإنساني: رؤية نقدية، البشر، محمد بن سعود، ط ١، دار العاصمة، المملكة العربية السعودية-الرياض، ١٤١٥هـ.
٩. فينومينولوجيا الخطاب البصري مدخل الظاهرية الرسم الحديث، الزيدي، جواد، ط: ١، سورية-دمشق، دار الينابيع، ٢٠١٠م.
١٠. الفينومينولوجيا عند هوسرل: دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، محمد، سماح، ط ١، د.م، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٠م.
١١. لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، ط: ٣، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ.
١٢. المصطلحات الأدبية الحديثة دراسة ومعجم انجليزي-عربي، عناني، محمد، ط ١،

- الشركة المصرية العلمية- لونجمان، شركة أبو الهول للنشر- دار نوبار، القاهرة، ١٩٩٦م.
١٣. معجم السيميائيات، الأحمر، فيصل، ط١، بيروت، الدار العربية للعلوم، الجزائر، منشورات الاختلاف، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
١٤. معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، علوش، سعيد، ط١، بيروت-لبنان، دار الكتاب اللبناني، الدار البيضاء، المغرب، سوشيريس، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
١٥. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، وهبة، مجدي والمهندس، كامل، ط٢، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٤م.
١٦. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، سعيد، جلال الدين، (د.ط)، تونس، دار الجنوب، ٢٠٠٤م.
١٧. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، د.ط، القاهرة، دار الدعوة، د.ت.
١٨. المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية، راي، وليم، ترجمة: يوثيل يوسف عزيز، ط١، بغداد، دار المأمون، ١٩٨٧م.
١٩. مناهج النقد العربي الحديث المعاصر، حمداوي، جميل، (د.ط)، بريدة، نادي القصيم الأدبي، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
٢٠. نظرية التلقي أصول وتطبيقات، صالح، بشرى، ط:١، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٩م.
٢١. نظرية المعنى بين التوصيف والتعديل والنقد، الوديني، أحمد، (د.ط)، تونس، مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٧م.
٢٢. هوسرل ومعاصروه من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم، إنقرّو، فتحي، ط١، د.م، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م.
- المجلات والدوريات:**

١. التيارات المعاصرة في فلسفة التربية، خضر، محسن محمود، مجلة التربية، قطر، ع (١٦٤)،

١. س (٣٧)، ٢٠٠٨م، ١٢٨-١٤٩.
٢. الرواية من منظور نظرية التلقي، مساعد، محمد، مجلة أقلام جديدة، الأردن، ع (٣٢)، ٢٠٠٩م، ١٠٨-١١٢.
٣. الزمان والمكان في الظاهراتية والصوفية، علي، صلاح سليم، المجلة الثقافية، الأردن، ع (١٤-١٥)، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ٩٩-١١٠.
٤. ظاهراتية الحلم في شعر نازك الملائكة، خضير، محمود خليف، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، د.م، مج (١٢)، ع (٣)، ٢٠١٣م. ٢٤٩-٢٧٤.
٥. الظاهراتية وتأثيرها على أداء الممثل في عروض المسرح العراقي، علي، عبد المحسن علي، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة بابل، العراق، ع (١٠)، ٢٠١٢م، ٢٨٠-٢٨٦.
٦. ظاهرة البخل عند الجاحظ، طاهر، حامد، حولية مركز البحوث والدراسات الإسلامية، ع (٩)، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ٢٠١-٢٢٤.
٧. العقل في الفلسفة الظاهراتية، البشر، محمد سعود، مجلة القافلة، الرياض، مج (٤٤)، ع (٨)، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ٣٠-٣١.
٨. عمليات القراءة مقارنة ظاهراتية، إيزر، فولفجانج، فصول، مصر، مج (١٦)، ع (٤)، ١٩٩٨م، ٣٤٤-٣٥٨.
٩. الفينومينولوجيا وفن التأويل، الزين، محمد شوقي، مجلة فكر ونقد، د.م، ع (١٦)، ١٩٩٩م، ٧١-٨٤.
١٠. الفينومينولوجيا: ماهيتها ونظريتها في الفلسفة، البشر، محمد بن سعود، مجلة الحرس الوطني، د.م، ع (١٥٣)، س (١٦)، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ٨٨-٩٠.
١١. القصصية ومشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل، أحمد، يوسف، مجلة الفكر العربي المعاصر - مركز الإنماء القومي، بيروت-باريس، مج (٢٨)، ع (١٤٠-١٤١)، ٢٠٠٧م، ٧٣-٨٦.

١٢. ملاحظات نحو فينومينولوجيا السرد، ميتز، كريستن، ترجمة: باقر جاسم محمد، مجلة الثقافة الأجنبية دراسات ونقد، د.م، ع(١)، س(٣١)، ٢٠١٠م، ٣٩-٤٤.
١٣. موضوع علم الدلالة "منظور فينومينولوجي"، عياشي، منذر، القافلة، الظهران- المملكة العربية السعودية مج (٤٣)، ع (٦)، ١٤١٥هـ، ٢٠-٢٣.
١٤. النظرية الظاهرية المقولات والتوظيف الجمالي، الأوسي، سلام كاظم، مجلة اللغة العربية وآدابها، جامعة الكوفة كلية الآداب، العراق، ع (١٢)، ٢٠١١م، ٢١٤-٢٤٧.
- الرسائل العلمية:

الفينومينولوجيا باعتبارها العلم الكلي عند هوسرل: دراسة نقدية في التجديد الفلسفي المعاصر، محمد، سماح رافع، رسالة ماجستير، القاهرة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٤٠٤هـ.



تَقْدِيمُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ وَتَأْخِيرُ الْمُسْنَدِ عِنْدَ الْبَلَاعِيِّينَ (دِرَاسَةٌ نَقْدِيَّةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ)

د. عواد ملفي زايد الشمري

قسم اللغة العربية - كلية الآداب والفنون - جامعة حائل

حاصل على درجة الماجستير من جامعة أم القرى بتخصص البلاغة والنقد
حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة الملك عبد العزيز بتخصص البلاغة والنقد

e-mail: aw.alshammary@uoh.edu.sa

الملخص

مَوْضُوعُ الْبَحْثِ:

تقديم المسند إليه وتأخير المسند عند البلاغيين (دراسة نقدية تحليلية).

أَهْدَافُ الْبَحْثِ:

هَدَفَ الْبَحْثُ إِلَى تَسْلِيْطِ الضَّوْءِ عَلَى شَوَاهِدِ تَقْدِيْمِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ وَتَأْخِيْرِ الْمُسْنَدِ عِنْدَ الْبَلَاغِيِّينَ، وَإِبَانَةِ الْخَلَلِ فِي نِظَامِ تَرَاتُيْبِيَّةِ الْجُمْلَتَيْنِ الْأَسْمِيَّةِ وَالْفِعْلِيَّةِ عِنْدَ الْبَلَاغِيِّينَ، وَبَيَانِ أَنَّ الْمَعَايِنِ الْبَلَاغِيَّةَ الَّتِي ذَكَرَهَا الْبَلَاغِيُّونَ لِلتَّقْدِيْمِ وَالتَّأْخِيْرِ مُسْتَفَادَةٌ مِنْ طُرُقٍ أُخْرَى، وَتَأْكِيدِ وَشَائِجِ الْفُرْقَى بَيْنَ بَعْضِ مُصْطَلَحَاتِ النَّحْوِ وَبَعْضِ مُصْطَلَحَاتِ الْبَلَاغَةِ.

مَنْهَجُ الْبَحْثِ:

اعْتَمَدَ الْبَحْثُ فِي هَذِهِ الْمُعَالَجَةِ عَلَى الْمَنْهَجِ الْوَصْفِيِّ التَّحْلِيلِيِّ؛ فَقَرَأَ الْمُدَوَّنَةَ، ثُمَّ اسْتَخْرَجَ الشَّوَاهِدَ مِنْهَا، ثُمَّ أَبْرَزَ مَا فِي بَعْضِ الشَّوَاهِدِ مِنْ مُخَالَفَةِ لِلْوَقْعِ اللَّغَوِيِّ.

أَهْمُ النَّتَائِجِ:

تَوَصَّلَ الْبَحْثُ إِلَى نَتَائِجٍ ضُمِنَتْ فِي خَاتِمَتِهِ، وَمِنْ أَبْرَزِهَا تَبَيُّانُ الْخَلَلِ فِي مَسْأَلَةِ تَقْدِيْمِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ عِنْدَ الْبَلَاغِيِّينَ؛ لِأَنَّ الْمُسْنَدَ إِلَيْهِ فِي الْجُمْلَةِ الْأَسْمِيَّةِ يَأْتِي أَوَّلًا وَعَلَى ذَلِكَ فَلَيْسَ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ تَقْدِيْمٌ، وَأَمَّا إِذَا كَانَتْ فِعْلِيَّةً فَلَا يُمْكِنُ تَقْدِيْمُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ عَلَى الْمُسْنَدِ؛ لِأَنَّ أَيَّ تَقْدِيْمٍ سَيَقْلُ الْجُمْلَةُ مِنَ الْفِعْلِيَّةِ إِلَى الْأَسْمِيَّةِ.

أَهْمُ التَّوَصِيَّاتِ:

دَعَا الْبَحْثُ إِلَى دِرَاسَةِ مَسَائِلِ الْبَلَاغَةِ، وَعَدَمِ الْأَخْذِ بِهَا عَلَى أَنَّهَا مُسَلَّمَاتٌ غَيْرُ قَابِلَةٍ لِلْبَحْثِ.

الْكَلِمَاتُ الْمُفْتَاخِيَّة:

المسند إليه، المسند، الإسناد، التقديم، التأخير.



Abstract

Research Subject:

The Anastrophe of Predicates and Subjects According to Rhetoricians: A Critical and Analytical Study

Research objectives:

The research aimed to shed light on the evidence of the submission of the subject and the delay of the predicate when the rhetoricians. It also aims to show the defect in the system of hierarchy of the nominal and actual sentences when the rhetoricians, to show that the rhetorical meanings mentioned by the rhetoricians advance and delay learned from other ways, and to confirm the kinship links between some grammar terms and some rhetoric terms.

Research methodology:

The research in this treatment relied on descriptive and analytical approaches; the blog is read, then evidence is extracted from it, and then the violation of some of the linguistic reality is highlighted.

The most important results:

The research reached results stated in detail in the conclusion, most notably the clarification of the defect in the issue of presenting the subject when the rhetoricians. This is because in the nominal sentence, the predicate to it comes first and therefore there is no submission in this sentence. If the sentence is verbal, the subject cannot be presented on the predicate, because any submission will transfer the sentence from the verbal form to the nominal form.

The most important recommendations:

The research recommended studying the issues of rhetoric, and not taking them as non-searchable postulates.

Keywords:

Predicate, subject, Predication, Anastrophe.

مُقَدِّمَةٌ:

عُدَّتْ مسائلُ البلاغة العربيّة -التي استقرَّتْ عليها من زمن السّكّاكيّ إلى زمننا هذا- من المسلّمات الّتي لا تناقش، فهي عند بعضهم صوابٌ لا تحتمل الخطأ، وعند بعضهم الآخر رجعيّة وعودة إلى ماضٍ سحيق تجاوزه الزّمن، فظَلَّتْ بلاغة العرب حبيسةً بين رؤية متحفِظة وأخرى حداثةً تسعى إلى قطيعة معرفيّة مع ذلك الثّراث، ونشب بين هاتين الرّؤيتين حروب مستعرة ساحاتها الجرائد والمجلّات والمؤتمرات والنّدوات، بل وحجر الدّرس في بعض الأحيان، وكان من توابع ذلك أنْ دفعتْ البلاغة ثمنًا باهظًا تمثّل في عزوف بعض الدّارسين عن دراسة علومها وتمحيص آليّاتها؛ وذلك لأنّها في نظرهم تحوّلت كما هي عند الفئة المحافظة إلى مسلّمات لا يُقبل المساس بها فصارت كالمقدّس المصون، وفي الوقت ذاته هي عند الحداثيّين بحثٌ عقيم ليس فيه جدوى وخصوصية تُرجى.

ومهما يكن من حدّة في طرح الفئتين، فإنّه من حقّ البلاغة أنْ تدرس آليّاتها للتّحقّق من سلامتها ونفص الغبار عن صفحاتها وإعادة التّفكير في مسائلها، ومن هذه المسائل الجديرة بالبحث والدّرس مسألة تقديم المسند إليه وتأخير المسند، ففي هذه المسألة لبسٌ يحتاج إلى بحث يفحص الشّواهد ويضع اليد على المواطن الّتي فيها قولٌ ونظر.

مُشْكَلَةُ الدِّراسَةِ:

تتجلّى مشكلة الدِّراسة في مخالفة البلاغيّين لأصلٍ لغويّ تركيبيّ، وهذه المخالفة نتج عنها التباس في إدراك نظام التّراتبيّة في تركيب الجملة العربيّة، فمسألة تقديم المسند إليه وتأخير المسند هنا لا تتعلّق باللّطائف البلاغيّة والناحية الجماليّة، بل تتعلّق في بحث مسألة نظام التّراتبيّة في الجملة العربيّة عند البلاغيّين.

أَسْبَابُ اخْتِيَارِ الْمَوْضُوعِ:

- الرّغبة في دراسة مسائل البلاغة العربيّة، وإعادة النّظر في ما يُظنُّ أنّه من المسلّمات.
- الحاجة إلى إيضاح الخلل في نظام تراتبيّة الجملة العربيّة عند البلاغيّين؛ لأنّ هذه المسألة فيها لبس على كثيرٍ من المتعلّمين الّذين حصلوا على كفاية نحوية، وعرفوا نظام التّراتبيّة



في الجملة العربيّة.

- إرجاع المعاني البلاغيّة، الّتي قيل إنّها ناتجة عن التّقديم والتّأخير، إلى أسباب أخرى لا علاقة لها بالتّقديم والتّأخير.

أَهْدَافُ الْبَحْثِ:

- تسليط الضّوء على شواهد تقديم المسند إليه، وتأخير المسند عند البلاغيّين.
- إبانة الخلل في نظام ترابيّة المسند إليه والمسند في الجملة الاسميّة والفعليّة عند البلاغيّين.
- بيان أنّ المعاني البلاغيّة، الّتي ذكرها البلاغيّون للتّقديم والتّأخير، مستفادةٌ من طرق أخرى لا علاقة لمسألة التّقديم والتّأخير بها.
- تأكيد وشائج القربى بين بعض مصطلحات النّحو وبعض مصطلحات البلاغة، لا سيّما علم المعاني.

تَسْأُؤَلَاتُ الدِّرَاسَةِ:

- ما الأصل في ترتيب أجزاء الجملة الاسميّة والفعليّة من النّاحية التركيبيّة؟
- ما المقصود بنظام التّرابيّة في الجملة العربيّة عند اللّغويّين؟
- هل التزم البلاغيّون بنظام التّرابيّة في الجملة العربيّة؟
- كيف علّل البلاغيّون للمعاني البلاغيّة في شواهدهم لتقديم المسند إليه وتأخير المسند؟

الدِّرَاسَاتُ السَّابِقَةُ:

مبحث التّقديم والتّأخير من المباحث الّتي كُتب فيها كثيرٌ، ودرست في حقول مختلفة، ويمكن تصنيف هذه الدِّراسات إلى صنفين:

- دِرَاسَاتٌ نَحْوِيَّةٌ: يَصْعُبُ حصرُ كلّ ما كتبه النّحويّون في هذا الباب؛ لأنّ أغلب كتب النّحو تحدّثت عن التّقديم والتّأخير، وقلّما تجد من لم يذكره. والمهمّ الَّذي يعيننا أنّ جميع هذه الدِّراسات تختلف عن هذه الدِّراسة من حيث الموضوع والغاية، غير أنّ الدِّراسة استفادت من تلك الدِّراسات في بيان مصطلحات الإسناد، والمسند إليه، والمسند، ونظام التّرابيّة في الجملة العربيّة.

• **دِرَاسَاتُ بَلَاغِيَّةٌ وَأُسْلُوبِيَّةٌ:** هي دراسات عُنيَتْ في المقام الأوّل بالجانب الجماليّ، ولم تتطرّق إلى بيان صحّة أو خلل نظام ترانبيّة الجملة العربيّة عند البلاغيّين، إلّا أنّ الدّراسة استفادت من شواهد التّقديم والتّأخير في الكتب الثّالّية: كتاب (مفتاح العلوم) لأبي يعقوب السّكّاكّي، وكتاب (الإيضاح) للخطيب القزوينيّ، وكتاب (خصائص التّراكيب) لمحمد أبو موسى، وكتاب (المفصّل) لعيسى العاكوب.

ويمكن القول إنّ هذا الموضوع لم يقف الباحث فيه على مَنْ عاجله من زاوية بيان الخلل في حديث البلاغيّين عن نظام التّرتيبية، وفصّل القول في هذه المسألة وحلّل شواهد البلاغيّين تحليلاً بلاغيّاً، كاشفاً أنّ تلك المعاني إنّما هي معانٍ مستفادةٌ من طرقٍ أخرى لا علاقة للتّقديم والتّأخير بها.

منهْجُ البَحْث:

سلكت الدّراسة لتحقيق أهدافها طريقتين:

• **الأوّل:** الاستقراء؛ بقراءة عددٍ من المدوّنات البلاغيّة بغية استجلاء ما يعتري شواهد تقديم المسند إليه وتأخير المسند من خللٍ ومخالفة لواقع التّرتيبية في الجملة العربيّة، ثمّ رصد ذلك وتدوين الملحوظات عليها.

• **الثّاني:** التّحليل والاستنباط؛ فقد أُخضع الخلل في حديث البلاغيّين عن تقديم المسند إليه وتأخير المسند للتّحليل الدّقيق واستنباط المعاني البلاغيّة في تلك الشّواهد من طرقٍ لا علاقة للتّقديم والتّأخير بها.

خُطّةُ البَحْث:

تكوّن البَحْثُ من مقدّمة كَشَفَتْ عن أهمّيّته، وأسباب اختياره، وأهدافه، وأسئلته، والدّراسات السّابقة، ومنهجه، وخطّته. وجاءَ بعدَ المقدّمة تمهيدٌ حُصِّن للحديث عن مفهوم الإسناد، ثمّ جاءَ صُلبُ البَحْثِ بالمبحث الأوّل؛ وتضمّن الحديث عن مفهوم المسند والمسند إليه، والرّتبة، والتّقديم والتّأخير. وحُصّن المبحث الثّاني لتقديم المسند إليه وتأخير المسند في الجملة الاسميّة، بينما حُصّن المبحث الثّالث لتقديم المسند إليه وتأخير المسند في



الجملة الفعلية، وحُتِمَ البحث بخاتمة ضُمَّت نتائج البحث.

تَمْهيدٌ: مَفْهُومُ الْإِسْنَادِ.

تطَرَّقَ البحث في مباحثه إلى ما له علاقة مباشرة بموضوعه، وبقيت مسألة الإسناد لم تُدرج في تلك المباحث؛ لأنَّ علاقة الإسناد بمسألة التَّقديم والتَّأخير علاقة غير مباشرة وليست مؤثِّرة في هذه المسألة، فكان من الواجب تضمين الإسناد في التَّمهيد؛ ليكون بمنزلة التَّوطئة له.

فالإسناد عامَّةٌ هو ضمُّ كلمةٍ إلى كلمةٍ أخرى على وجهٍ يفيد أنَّ حكم أحدهما ثابتٌ للأخرى، نحو قولك: سافر زيد، أو منفيٌّ عنه، نحو قولك: لم يسافر زيد. ففي الجملة الأولى أثبتَّ حكم السَّفر إلى زيد، وفي الثَّانية نفيت حكم السَّفر عنه، وهو في عُرْف الثُّحاة "ضمُّ إحدى الكلمتين إلى الأخرى على وجه الإفادة التَّامة، أي: على وجه يحسن السُّكوت عليه"^(١)، وبغير هذا الإسناد لا يحصل من الكلام إفهام، فهو على ذلك ضرورة لُغويَّة لا يُستغنى عنها.

وقد نظر البلاغيُّون إلى الإسناد نظرةً باحثة عن اللِّطائف والمحسن في الكلام، فقَسَّموا الإسناد إلى حقيقيٍّ ومجازيٍّ، فالحقيقيُّ ما كان فيه الإسناد على جهة الحقيقة، ومن أمثله قولك: سافر زيد، فزيد هنا فَعَلَ السفر وكان منه ذلك، والمجازيُّ هو ما كان فيه الإسناد على جهة المجاز، ومن أمثله قولك: بنى الأمير المدينة، فالأمير لم يفعل البناء على جهة الحقيقة، فالَّذي بناها على جهة الحقيقة العمَّال، ولكنَّ إسناد البناء للأمير كان لغرض بلاغيٍّ يتمثَّل في التنويه بالأمير؛ لأنَّه سببٌ في بنائها، فبغير أمره لم تبَنَ من الأساس.

ثمَّ إنَّ الإسناد يختلف عن طرفيه: المسند والمسند إليه؛ لأنَّ طرفيه لهما وجودٌ لُغويٌّ في التَّركيب، بينما الإسناد ليس له وجودٌ لُغويٌّ، فهو يُدرك بالعقل لا باللُّغة، فقولك مثلاً: (زيد مجتهد) تجد أنَّ للمسند إليه (زيد) وجوداً لُغويّاً، وأنَّ للمسند (مجتهد) وجوداً لُغويّاً، ولكنَّ الإسناد، وهو إسناد الاجتهاد إلى زيد، لا وجود له في اللُّغة، بل هذا ممَّا يدرك بالعقل، ولذلك تجد بعض البلاغيِّين يسمِّي المجاز الإسناديَّ بالعقليِّ أو الحكميِّ؛ لأنَّ

(١) معجم المصطلحات النُّحويَّة والصَّرفيَّة، اللبدي (١٠٧).

مكان إدراكه وتصوّره يكون في العقل، بينما سمّوا الاستعارة والمجاز المرسل بالّلغويّ؛ لأنّهما مما يدركان بواسطة اللّغة لا العقل.

المبحث الأول: مفاهيم أساسية.

لكلّ دراسة مفاهيم أساسية تحتاج إلى تحرير شافٍ يسهم في توضيح الرؤية وتحليل المقصود، وتزداد حاجة الدّراسة إلى تحرير مفاهيمها عندما تتقاطع مع مفاهيم علوم أخرى، أو يظهر تباين دلالاتها على صعيد العلم الواحد، ومن هذا المنطلق تسعى الدّراسة هنا إلى إيضاح مفاهيمها الأساسية التي تنهض عليها؛ وذلك لأنّها مفاهيم مشتركة بين علميّ المعاني والنحو، بل إنّ دلالات بعضها متباينة في العلم نفسه، كما هو الحال في مصطلحيّ المسند والمُسند إليه بين سيبويه وبين غيره من النحويّين.

فالدّراسة تسعى في هذا المبحث إلى تتبّع دلالات المسند والمُسند إليه، وكذلك دلالات مفهوم الرتبة، بالإضافة إلى دلالات التقديم والتأخير من الناحية اللّغويّة والاصطلاحية، فهذه المفاهيم أساسية؛ لأنّ القضية التي تسعى الدّراسة إلى معالجتها تحتكم إلى المواقع التي يمكن أن تحلّ فيها تلك المكونات التي لا يتصوّر أن تحلّ فيها، وذلك استناداً إلى نظام الجملة في اللّغة العربيّة، وبهذا فإنّه يتحتمّ تبيان تلك المفاهيم قبل الولوج في تفاصيل أحكامها اللّغويّة، وستتناول الدّراسة تلك المفاهيم في المطالب الآتية:

أولاً: مفهوميّ المسند والمُسند إليه:

قبل الحديث عن دلالات المسند اللّغويّة يجدر أولاً معرفة الأصل الذي أُشتقّ لفظ المسند منه، ومعرفة معانيه؛ وذلك لأنّ معرفة معاني الجذر اللّغويّ مهمّة في التّحقّق من صواب دلالات معاني المُشتقّات من هذا الجذر، وبالنّظر إلى الجذر اللّغويّ لمفردة (مسند) يظهر أنّها اسم مُشتقّ من مادّة (سند). والسّند "ما ارتفع من الأرض في قُبَلِ الجبل أو الوادي"^(١)، وعليه يكون السّند اسماً يُطلق على المكان المرتفع من الأرض. ويذهب ابن فارس إلى أنّ السّين والثّون والدّالّ "أصلٌ واحدٌ يدلّ على انضمام الشّيء إلى الشّيء". يُقال: سَدْتُ السّينَ والثّونَ والدّالّ "أصلٌ واحدٌ يدلّ على انضمام الشّيء إلى الشّيء". يُقال: سَدْتُ

(١) لسان العرب، ابن منظور (٣/٢١١٤).

إلى الشيء أسندُ سنودًا. وأسندتُ غيري إسنادًا^(١)، وهي بهذا المعنى تكون اسمًا للتّضام، ومن هذا المعنى سميّ الدّهر مسندًا؛ "لأنّ بعضه متضام"^(٢). وهذا المعنى ذكره ابن منظور في قوله: "وكلُّ شيء أسندتُ إليه شيئًا فهو مسند"^(٣)، وكذلك في قوله: "وما يُسندُ إليه يُسمّى مسندًا ومُسندًا"^(٤)، وما ذكره يشير بوضوح إلى معاني التّضام بين شيئين، وفي عبارتيه السّابقتين ما يشير إلى تحديد كلّ من المسند والمسند إليه، فهو يسمّى المسند إليه مسندًا، وهذا على خلاف ما هو شائع في كتب النّحو اليوم، ويبدو أنّه يتبع في هذه التّسمية سيبويه، بل إنّ نصّ على تسمية سيبويه لكلّ من المسند والمسند إليه، وذلك في قوله: "وقولُ سيبويه هذا بابُ المُسند والمُسند إليه؛ المُسندُ هو الجزء الأوّل من الجملة، والمُسندُ إليه هو الجزء الثّاني منها"^(٥)، وهذا أمرٌ على غاية من الأهميّة؛ لأنّ كلامه زاد كلام سيبويه وضوحًا، وبَيّن أنّ الجزء الأوّل يُسمّى عند سيبويه مسندًا، والجزء الثّاني يسمّى مسندًا إليه، وهذه اللَّمحة من ابن منظور تنقلنا إلى الحديث عن دلالات المسند والمسند إليه عند النّحويّين.

المُسندُ والمُسندُ إِلَيْهِ عِنْدَ النّحويّين:

اعتنى النّحويّون بركني الإسناد عنايةً تدلّ على أهمّيتهما في بناء الجملة العربيّة، وأنّفقوا على وجوب توافّر المسند والمسند إليه في الجملة، مطلقين عليهما مصطلح العمدة، فكلٌّ من المسند والمسند إليه عُمَدٌ في الجملة، وغيرهما من مكوّنات الجملة أطلقوا عليه مصطلح الفضلات، لكنّهم اختلفوا في تعيين المسند والمسند إليه بين قولين، ففريقٌ يرى أنّ المبتدأ مسندٌ والخبر مسندٌ إليه، وفريقٌ ينصّ بوضوح على أنّ المبتدأ مسندٌ إليه والخبر مسندٌ. والفريق الأوّل يمثّله سيبويه، إذ وضع لهما بابًا خاصًّا فقال: "هذا باب المسند والمسند

(١) مقاييس اللّغة، ابن فارس (٤١٨).

(٢) مقاييس اللّغة، ابن فارس (٤١٨).

(٣) لسان العرب، ابن منظور (٣/ ٢١١٤).

(٤) لسان العرب، ابن منظور (٣/ ٢١١٤).

(٥) لسان العرب، ابن منظور (٣/ ٢١١٦).



إليه، وهما ما لا يستغني واحدٌ منهما عن الآخر، ولا يجد المتكلّم منه بُدًّا^(١). ثمَّ يحدّدهما تحديداً واضحاً فيقول: "فمن ذلك الاسمُ المبتدأ والمبني عليه. وهو قولك عبدُ الله أخوك، وهذا أخوك. ومثل ذلك: يذهب عبد الله، فلا بدّ للفعل من الاسم كما لم يكن للاسم الأوّل بدٌّ من الآخر في الابتداء"^(٢). وواضحٌ من عبارته السابقة أنّه يسمّي المبتدأ مسنداً والخبر مسنداً إليه، وهو في هذه التسمية يستند إلى دلالات (السند) اللغويّة التي تشير إلى معاني القوّة والصّلاية، فالسند "حاجزٌ قويٌّ صُلبٌ يعمدُ ويدعمُ ما يركنُ إليه، كالسندِ والسندانِ لا يُنقذُ من الجبل، ولا يثنّي السندان تحت ما يُطرق عليه"^(٣)، فكأنَّ سيبويه يرى أنّ المبتدأ كالأساس القوي المتين الصّلب فسماه مسنداً؛ لأنَّ غيره يستندُ إليه ويركنُ إليه، فيكون المسندُ -وفق هذا التّخريج- اسماً للشّيء الذي يستندُ غيره ويُركنُ إليه. وعلى وفق هذا التّصور للمبتدأ جاء تصوّر الخبر، فهو كاللبنة التي تحتاج إلى أساس قويّ تستندُ إليه في بنائها، فسَمّى سيبويه الخبر مسنداً إليه؛ لأنّه يستند إلى المبتدأ في البناء ويتمُّه، وبهذا يظهر أنّ الخبر استند إلى المبتدأ من هذه الجهة فكان المبتدأ مسنداً والخبر مسنداً إليه، فسيبويه ينطلق في تسميته للمسند والمسند إليه من دلالتهما اللغويّة، ناظراً إلى الجملة على أنّها بناءٌ تركيبِيٌّ من الكلمات يضارع بناء الدّار المبنية من اللَّبنات.

هذه خلاصة رأي سيبويه في تعيين المسند والمسند إليه، وأمّا تعيينهما -بحسب وجهة نظر الفريق الآخر- فمختلفٌ عن رأي سيبويه، فهم يرون العكس، ويسمّون المبتدأ مسنداً إليه والخبر مسنداً، فهذا الرّجّاجي يقول: "إِعْلَمَ أَنَّ الاسمَ المبتدأ مرفوعٌ، وخبره إذا كان اسماً واحداً مثله فهو مرفوعٌ أبداً... والابتداء معنًى رَفَعُهُ، وهو مُضَارَعَتُهُ لِلْفَاعِلِ، وذلك أَنَّ المبتدأ لا بُدَّ لَهُ مِنْ حَبَرٍ، ولا بُدَّ لِلْحَبَرِ مِنْ مُبْتَدَأٍ يُسْنَدُ إِلَيْهِ"^(٤)، وعلى ضوء ما ذكره الرّجّاجي يتبيّن أنّه يسمّي المبتدأ مسنداً إليه والخبر مسنداً، وهذه التسمية نجدها حاضرة عند ابن جنيّ في قوله: "باب: المبتدأ، وهو كلُّ اسمٍ ابتدأته، وعَرَيْتُهُ من العوامل اللَّفْظِيَّة، وعَرَضْتُهُ لها،

(١) الكتاب، سيبويه (٢٣/١).

(٢) الكتاب، سيبويه (٢٣/١).

(٣) المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، جبل (١٠٨٥/٢).

(٤) الجمل في النّحو، الرّجّاجي (٣٦).



وجعلته أولاً لثانٍ، يكون الثاني خبراً عن الأول، ومُسنداً إليه^(١)، وصار لهذه التسمية امتداداً عند النحويين المحدثين فالدكتور محمد حماسة يقول: "والمبتدأ وظيفة إفرادية كذلك؛ لأنه مسند إليه..."^(٢)، فقوله صريحٌ في جعل المبتدأ مسنداً إليه، ومثل هذه الصراحة نجدها في قول حسين منصور: "وركنا كلا القسمين من الجملة يسميه النحاة: ركني الإسناد، ويسمّون المبتدأ في الجملة الاسمية والفاعل في الجملة الفعلية مسنداً إليه، بينما يسمّون الخبر في الاسمية والفعل في الفعلية مسنداً"^(٣)، وهذه التسمية لا تكاد تخرج من كتب النحو.

وبناءً على ما تقدّم، فإنّ تسمية سيويه للمبتدأ بالمسند والخبر بالمسند إليه لم يُكتب لها الذبوع والانتشار، فالتسمية الشائعة في كتب النحو على عكس ما ذكره سيويه، فهم يرون أنّ المبتدأ مسندٌ إليه والخبر مسندٌ، ومن هذه الجهة حدث لبسٌ عند بعض المحدثين، فعندما رأى بعضهم تسمية لطرفي الإسناد مختلفة بين سيويه وبين غيره من النحويين حاول طمس ذلك الاختلاف، وهذا صريح قول الدكتور فاضل السامرائي: "وقد ذكر النحاة المسند والمسند إليه منذ وقت مبكر، فقد ذكرهما سيويه وعقد لهما باباً... وقد تكرّر ذكرهما في الكتاب مرّات عديدة، وإنّ كان أحياناً يعكس التسمية، فيسمّي المبتدأ مسنداً والمبني عليه مسنداً إليه"^(٤)، فهو في هذه العبارة يقرّر بأنّ لا خلاف في التسمية بين سيويه وبين غيره من النحويين، وما يظهر من خلاف فمرده إلى السهو الذي اعترى سيويه في بعض المواضع فأدّى إلى عكس التسمية، والذي يستشف من كلامه أنّه يسعى بلطف إلى طمس الخلاف عند النحويين في التسمية لطرفي الإسناد، وذلك لأنّ قوله: (أحياناً يعكس...) يحتم عليه أن يذكر المواضع التي سمّى سيويه فيها المبتدأ مسنداً إليه والخبر مسنداً، وأن يذكر المواضع التي سمّى فيها المبتدأ مسنداً والخبر مسنداً إليه، ولكنّ الدكتور لم يفعل، ولو فعل لما كان في كلامه نظراً ومدخل.

ولعلّ في الذي تقدّم ما يكفي في إبراز تحديد النحويين لكلٍّ من المسند والمسند إليه،

(١) اللّمع في العربية، ابن جني (٧١).

(٢) بناء الجملة العربية، عبد اللطيف (٤٩).

(٣) الجملة العربية: دراسة في مفهوماتها وتقسيماتها النحوية، الشيخ (٥١).

(٤) الجملة العربية: تأليفها وأقسامها، السامرائي (١٣).



فليس غاية البحث حصر الأسماء التي قالت بأنَّ المبتدأ مسند إليه والخبر مسند، أو قالت بعكس ذلك، وإنما أراد إيضاح اختلافهم في تسمية طرفي الإسناد بين قولين، وأنَّ تسمية المبتدأ مسند إليه والخبر مسند هي التسمية الشائعة عندهم لطرفي الإسناد، فالمسند في عُرف النُّحاة "الحكم المراد إسناده إلى المحكوم عليه، فالمسند في الجملة الفعلية هو الفعل، وفي الجملة الاسمية هو الخبر"^(١)، والمسند إليه في عُرف النُّحاة "هو الجزء المحكوم عليه كالفاعل من الجملة الفعلية، والمبتدأ من الجملة الاسمية"^(٢).

ثم إنَّ مصطلح المسند والمسند إليه بدأ يقلُّ استعماله عند النحويين، "وهذه القلة نجدها في حديثهم عن الجملة والإسناد والمبتدأ، ثمَّ أفتقد هذا المصطلح من بين المصطلحات النحوية المشتهرة، فقد قلَّ استعماله عندهم وندر، وتحوَّل إلى مصطلحات البلاغيين، واشتهر بينها"^(٣). وهذا التَّحول لمصطلح المسند والمسند إليه من حقل النحو إلى حقل البلاغة ينقل الدِّراسة إلى بحث دلالات المسند والمسند إليه عند البلاغيين.

المُسْنَدُ وَالْمُسْنَدُ إِلَيْهِ عِنْدَ الْبَلَاغِيِّينَ:

نجد لمصطلحي المسند والمسند إليه حضوراً متجلياً في المدونة البلاغية القديمة منها والحديثة، وهذا التجلي له ما يسوّغه؛ ذلك أنَّ الكلام لا بدَّ له من طرفين أحدهما يستند إلى الثاني، ويسمَّى أحدهما مسنداً والآخر مسنداً إليه، وبدون هذه العملية الإسنادية لا يتمُّ المعنى ولا يكون للكلام قيمة تواصلية.

والإسناد في البلاغة العربية يُبحث في مواطن عدّة، ولكنَّ الموطن الأبرز له يتمحور في مبحث أحوال المسند إليه، وأحوال المسند، والآفات -على الرغم من أهمية المصطلحين عندهم- عدم تطرُّق المدونة البلاغية القديمة إلى مفهوم المسند والمسند إليه، وكأنَّ المسألة من البديهيات، أو اكتفاءً بما سطره النحويون في مدوناتهم، ولكنَّ النحويين كما مرَّ -مختلفون في تعيين المسند والمسند إليه بين قولين، وهذا يخلق تساؤلاً: علامَ اعتمد البلاغيون

(١) معجم المصطلحات النحوية والصرفية، اللبدي (١٠٧).

(٢) معجم المصطلحات النحوية والصرفية، اللبدي (١٠٨).

(٣) تطور المصطلح النحوي البصري من سيبويه حتَّى الرَّمَحْشَرِي، عابنة (٦٩).



في تعيينهما؟ أعلى تعيين سيوييه أم على تعيين جمهرة النُّحاة؟ والجواب عن هذا التساؤل يؤخذ من معارض حديثهم عن المسند والمسند إليه، فعبد القاهر الجرجاني يقول: "كان المبتدأ مبتدأ؛ لأنَّه مُسَنَّدٌ إليه ومُثَبِّتٌ له المعنى، والخبر خبراً؛ لأنَّه مُسَنَّدٌ ومُثَبِّتٌ له المعنى"^(١)، واستناداً إلى ذلك فإنَّ الجرجانيَّ يأخذ برأي جمهرة النُّحاة، وكذلك فعل السَّكَّاكِيَّ -أيضاً- فهو يأخذ الرأْي نفسه، ولكنَّه لا يصرِّح بتصريح الجرجانيَّ، بل يُسْتَشْفُ أَخْذُهُ برأْي جمهرة النُّحاة من معارض حديثه، ومن ذلك تعليقه على حذف المسند إليه في قول الشَّاعر:

قَالَ لِي كَيْفَ أَنْتَ قُلْتَ عَلِيلُ سَهْرٌ دَائِمٌ وَحُزْنٌ طَوِيلُ^(٢)

بقوله: "كيف تجد الحكم إذا لم يقل: أنا عليل؟"^(٣)، ويعلِّق -أيضاً- على قول الشَّاعر:

سَرِيعٌ إِلَى ابْنِ الْعَمِّ يَلْطُمُ وَجْهَهُ وَلَيْسَ إِلَى دَاعِي النَّدَى بِسَرِيعٍ
حَرِيصٌ عَلَى الدُّنْيَا مُضِيعٌ لِدِينِهِ وَلَيْسَ لِمَا فِي بَيْتِهِ بِمُضِيعٍ^(٤)
قائلاً: "حيث لم يقل هو سريع"^(٥). والمحذوف في الأمثلة السَّابِقة هو المبتدأ، وحديث السَّكَّاكِيَّ عن حذف المسند إليه، وعليه يتبيَّن أنَّه أخذ برأْي جمهور النُّحاة كالجرجانيَّ، فالمبتدأ عنده مسند إليه والخبر مسند، والفعل مسند والفاعل مسند إليه، وعلى ذلك سار جمهرة البلاغيِّين.

وهذا التعيين هو ما نجده في معاجم البلاغة الحديثة، فهم يعرفون المسند بتعريف يطابق تعريف جمهور النُّحاة له، فمن ذلك قول الدُّكتور أحمد مطلوب في تعريف المسند: "المسند هو المحكوم به أو المخبر به، ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَانَتْهُمْ بُنْيَانٌ مَرَّضُونَ﴾ [الصَّف: ٤]، أسندنا المحبة إلى الله تعالى فهي مسند ولفظ

(١) دلائل الإعجاز، الجرجاني، (١٨٩).

(٢) يتكرَّر هذا البيت كثيراً في المدوَّونات البلاغيَّة دون نسبة، وذكر محمود شاكر أنَّه "مشهور غير منسوب"، (دلائل الإعجاز، هامش رقم ١، في صفحة ٢٣٨)، وذكر الصعيدي أنَّه: "لا يُعلم قائله"، (بُغْيَةُ الإيضاح، هامش رقم ٢، في صفحة ٥٧).

(٣) مفتاح العلوم، السكاكي (١٧٦).

(٤) ديوان الأفيشَّر الأَسَدِي (٩٢).

(٥) مفتاح العلوم، السكاكي (١٧٦).

الجلالة مسند إليه^(١)، وقال في تعريف المسند إليه: "هو المحكوم عليه أو المخبر عنه، ففي قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُنْفِقِينَ وَالْمُنْفِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعَنَهُمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ٦٨﴾ [التوبة: ٦٨]، أسند الوعد إلى الله سبحانه، فلفظ الجلالة مسند إليه، والوعد مسند^(٢) وهذا -أيضاً- ما نجده في المدونة البلاغية الحديثة، فالدكتور محمد أبو موسى يقول: "والبلاغيون يسمّون المثبت حديثاً أو مسنداً، والمثبت له محدثاً عنه أو مسنداً إليه"^(٣).

واستناداً إلى ما تقدّم فإنّ المسند -عند البلاغيين- هو الفعل في الجملة الفعلية، والخبر في الجملة الاسميّة، والمسند إليه هو الفاعل أو نائب الفاعل في الجملة الفعلية، والمبتدأ في الجملة الاسميّة، وإذا استقرّ ذلك المفهوم يتبقى مسألة رتبة كلّ من المسند والمسند إليه في الجملة الفعلية والاسميّة، وهذا ما سيفصله المطلب الآتي:

ثانياً: مفهوم الرتبة:

الرتبة اسم مشتق من مادة (رَتَبَ)، وبالتنظر في مدلولات هذه المادة تجد فيضاً دلاليّاً يصعب السيطرة عليه، ففي لسان العرب ترد بمعنى الثّبات وعدم الحركة والدوام والإقامة والتّقارب والارتفاع والانتصاب، ويُطلق على العبد اسم (الرّتب)، وعلى غِلظ العيش وشِدّته اسم (الرّتب)^(٤). والمعاني ذاتها تتكرّر في كثير من المعاجم^(٥)، فلا حاجة إلى استعراضها وإثباتها في هذا المقام، والمهم هنا معرفة دلالات (الرتبة) اللّغويّة، فابن منظور يُفرّق بين (الرّتبة) بفتح الرّاء والتّاء والباء، وبين (الرّتبة) بضمّ الرّاء وسكون التّاء وفتح الباء، فيقول: "والرّتبة: الواحدة من رتّبات الدّرج. والرّتبة والمرّتبة: المَنْزِلَةُ عِنْدَ المُلُوكِ ونحوها"^(٦). فابن

(١) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطلوب (٣/٢٥٤).

(٢) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطلوب (٣/٢٥٦).

(٣) خصائص التراكيب، أبو موسى (١١٤).

(٤) لسان العرب، ابن منظور (٣/١٥٧٤ و ١٥٧٥).

(٥) يُنظر: تاج العروس، الزبيدي مادة رتب، وكذلك أساس البلاغة، الزمخشري، مادة رتب.

(٦) لسان العرب، ابن منظور (٣/١٥٧٥).

منظور أشار إلى دالتين: دلالة حسيّة تتمثل في عتبة الدّرج، ودلالة معنويّة تتمثل في قدر الشخص وقيّمته، فكأنّ قيمة المرء في صدور الرّجال لها عتّب يُماثل عتّب الدّرج، وبذلك انتقلت المفردة من معنى إلى معنى عن طريق المجاز، ولهذا عدّها الرّمحشريّ من المجاز فقال: "ومن المجاز: لفلان مرتبة عند السّلطان ومنزلة. وهو من أهل المراتب، وهو في أعلى الرّتب" ^(١)، ويستشفّ من هاتين الدّالتين أنّ الرّتبة تعني مكانة الشّيء في نسق معيّن، وهذه المكانة لها سمة الثّبات فلا تتقدّم أو تتأخّر، ولو حدث تغيير في هذه المكانة لحدث خلل في النسق نفسه ممّا يؤدّي إلى هدم وبناء من جديد.

هذه هي الدّلالات اللّغويّة للرّتبة، وأمّا دلالاتها في الاصطلاح فلا بدّ من الوقوف على دلالاتها عند النّحويّين والبلاغيّين؛ وذلك لأنّ للمصطلح أهميّة في العلمين تتمثل في الموقع المستحقّ للكلمة في الجملة، وبمعرفة هذه الأحقيّة تُعرف مواطن العدول عن وضع الكلمة في مرتبتها المستحقّة.

الرّتبة عند النّحويّين:

تشغل الرّتبة حيّزاً في أبحاث النّحويّين، ولها عندهم أهميّة بالغة تعادل في بعض الأحيان أهميّة العلامات الإعرابيّة لا سيّما في الكلمات المبنية، فهي قرينة لفظيّة تُرشد إلى موقع الكلمة الإعرابيّ إذا تعدّر ظهور علامات الإعراب، فالرّتبة في اصطلاح النّحويّين "هي الموقع الدّكريّ للكلمة في جملتها، فيقال: رتبة الفاعل التّقدّم على المفعول، ورتبة المفعول التّأخر عن الفاعل. ورتبة المبتدأ أنّ يتقدّم على الخبر، ورتبة الخبر أنّ يتأخّر عن المبتدأ. فإنّ تقدّمت الكلمة في الجملة بحسب رتبتها المقرّرة لها قيل فيها إنّها متقدّمة رتبة، وإن تأخّرت عمّا هو مقرّر لها قيل إنّها متأخّرة رتبة" ^(٢). وبذلك يظهر أنّ الرّتبة عند النّحويّين تقنية تنظيميّة تُعلم بموقع الكلمة الأصليّ في بناء الجملة وفق نظام التّراتبيّة في الجملة الاسميّة أو الفعلية.

وإذا أعلّمت الرّتبة بموقع الكلمة الأصليّ وفق نظام التّراتبيّة في الجملة العربيّة فإنّ أيّ

(١) أساس البلاغة، الرّمحشري (١/٣٣٥).

(٢) معجم المصطلحات النّحويّة والصّرفيّة، اللبدي (٩٢).

تغيير يطرأ على هذه الترتيبية في أي تركيب للجملة بتقديم وتأخير يسهل تحديده ومعرفته، ومن هذا المنطلق تحدث بعض النحويين عن رتبة محفوظة وغير محفوظة. فالحافظة تعني موقع الكلمة الثابت الذي لا يمكن تغييره في التركيب، ومن أمثلة ذلك تقدّم الموصوف على الصفة، والرتبة غير المحفوظة تعني موقع الكلمة المرن الذي يمكن تغييره بتقديم أو تأخير في التركيب، ومن أمثلته تقديم الخبر على المبتدأ والمفعول به على الفعل والفاعل^(١).

الرُّبُوبَةُ عِنْدَ الْبَلَاغِيِّينَ:

لا يتحدث البلاغيون عن الرُّبُوبَةُ صراحة، وإنما يفهم من كلامهم في باب التقديم والتأخير أنّ الرُّبُوبَةُ تعادل الأصل الذي يُبنى عليه التركيب، ومن ذلك قول السكاكي عن دواعي تقديم المسند إليه: "وأما الحالة التي تقتضي تقديمه على المسند فهي متى كان ذكره أهم، ثم إن كونه أهم، يقع باعتبارات مختلفة: إمّا لأن أصله التقديم ولا مقتضى للعدول عنه...^(٢)، فالسكاكي يرى أنّ لتقديم المسند إليه غرضاً عاماً هو الأصل، ويتمثل هذا الغرض بكون المسند إليه أهم من المسند فيقدم عليه، وهذه العبارة تُدَرِّجُ عبارة سيوبه "كأنهم إنما يقدّمون الذي بيانه أهم لهم وهم به أعنى، وإن كانا جميعاً يُهمّانهم ويعنيانهم"^(٣).

فكان السكاكي وقبله سيوبه يرون أنّ لأيّ تقديم غرضاً عاماً هو كونه أهم بالنسبة للمتكلّم، وينبثق من هذا الغرض العام أغراض فرعية منها كون التركيب جاء على أصله ولم يعدل عنه، ومجيء التركيب على أصله لا يمكن تصوره بمعزل عن الرُّبُوبَةُ التي تحدث عنها النحويون، فالرُّبُوبَةُ تبدو عند البلاغيين هي المعيار الذي يحدّد مجيء مكونات الجملة على الأصل أو مجيئها على خلاف الأصل، ثم إن لجيئها على خلاف الأصل اعتبارات بلاغية كثيرة كالتعظيم والتحقير وتعجيل المسرة وتعجيل المساءة إلى غير ذلك.

ولعلّ عدم تحدث البلاغيين عن الرُّبُوبَةُ يعود إلى اعتمادهم على حديث النحويين عنها، فكأنهم اكتفوا بما قاله النحويون وبنوا عليه تصوّرهم لتركيب الجملة العربية، وانطلقوا منه في

(١) يُنظر: اللغة العربية: معناها ومبناها، حسان (٢٠٧ و ٢٠٨).

(٢) مفتاح العلوم، السكاكي (١٩٤).

(٣) الكتاب، سيوبه (٣٤/١).



تتميز ما جاء على الأصل من التراكيب وما خرج عنه، وهذه عادةً جرى عليها البلاغيون، فهم يُناقشون المسائل التي تتعلق بالأسلوب الذي جاء فيه التركيب ومعانيه، وأمّا أحكامه اللغوية فهم يعتمدون على ما قاله النحاة.

هذا ما يمكن قوله عن مفهوم الرتبة عند البلاغيين، والاستطراد في هذا المطلب يدخلنا لا محالة في مسألة التقديم والتأخير؛ لأنّ حديث البلاغيين عن الرتبة في الحقيقة لم يكن حديثاً صريحاً مستقلاً، بل هو حديث يفهم من تضاعفه التي جاءت عرضاً أثناء مناقشتهم لمسائل التقديم والتأخير، ومن هذا المنطلق سيفرد البحث هذه المسألة بمطلب خاصّ بها في المطلب الآتي.

ثالثاً: مفهوم التقديم والتأخير:

التقديم والتأخير من المصطلحات الأساسية عند النحويين، وهو -أيضاً- من المصطلحات الأثرية عند البلاغيين، ولا يكون حديث عن التقديم إلا واستتبعه حديث عن التأخير، فإذا قدّمت أحد أجزاء التركيب بالضرورة أنّك أخرت أحد الأجزاء الأخرى، ومن هذا يتبين وجه الارتباط بينهما. والذي يبدو أنّ هذه الثنائية لا يمكن فصلها والتعامل مع جزئها على انفراد، ومّا يدل على ذلك أنّ البلاغيين عند حديثهم عن الأغراض البلاغية لتقديم المسند إليه تجد أنّهم يُوقفون الحديث عن الأغراض البلاغية لتأخير المسند، ويعلّلون ذلك بأنّ أغراض تقديم المسند إليه هي ذات أغراض تأخير المسند، واستناداً إلى ذلك فإنّ الحديث عن مفهوم التقديم والتأخير في هذا المطلب سيكون حديثاً عن مصطلح ثنائي مركّب من جزأين.

والتقديم في اللغة ضدّ التأخير، يقال: "قدّم يقدّم وتقدّم يتقدّم وأقدّم يقدّم واستقدّم يستقدّم بمعنى واحد"^(١)، وهي -أيضاً- تتضمن معنى السبق، وهذا المعنى ذكره ابن فارس في قوله: "القاف والدال والميم أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على سبق ورّعف، ثمّ يفرّع منه ما

(١) لسان العرب، ابن منظور (٣٥٥٣/٥).

يقاربه" (١). وأما التأخير فهو "ضدّ التقديم. ومؤخّر كلّ شيءٍ بالتّشديد خلافُ مُقدّمه" (٢). ويُستنتج من المعنى اللّغويّ لكلّ من التّقديم والتّأخير ارتباط بعضهما ببعض، ففي الحديث عن معنى التّقديم يُقال هو ضدّ التّأخير وفي ذلك إحالة إلى معنى التّأخير، وعند الدّهاب إلى مادّة (آخر) للبحث عن معنى التّقديم استناداً إلى هذه الإحالة تجد إحالة معاكسة إلى معنى التّقديم، فيُقال في ذلك الموضع: هو ضدّ التّقديم. وعلى ذلك يصعب تحليل دلالات التّقديم والتّأخير اللّغويّة واستنباط المعاني منهما؛ لأنّ الحديث فيهما مقتضب، ولعلّ الاقتضاب يعود إلى وضوح معنى أحدهما باستحضار مقابله وضدّه.

التّقديم والتّأخير عند النّحويّين:

التّقديم والتّأخير من المباحث غير المستقلّة عند النّحويّين، فتجده مبثوثاً في أبواب متفرّقة، فهو مثلاً حاضر في باب المبتدأ والخبر، وهو حاضر -أيضاً- في باب المفاعيل وذلك عند الحديث عن ضوابط تقدّمها على العامل، وحديث النّحويّين عنهما يكاد ينحصر في ضوابط جواز التّقديم والتّأخير، أو في ذكر الموانع التي تمنع المتكلّم من التّصرّف في تقديم بعض أجزاء التّركيب وتأخير بعضها الآخر.

وجاء في معجم المصطلحات النّحويّة والصّرفيّة أنّ التّقديم "هو خلاف التّأخير، وهو أصل في بعض العوامل والمعمولات، ويكون طارئاً في بعضها الآخر" (٣)، ومعنى ذلك أنّ بعض التّراكيب تلزم الأصل وهو التّقديم، وذلك كتقديم المبتدأ على الخبر، وبعض التّراكيب يطرأ عليها التّقديم مع أنّ أصلها التّأخير، وذلك كتقديم الخبر إذا كان شبه جملة والمبتدأ نكرة، ففي هذه الحالة يجب تقديم الخبر على المبتدأ، وهذا على خلاف الأصل، وأمّا التّأخير في الاستعمال النّحويّ فهو "حالة من التّغيير تطرأ على جزء من أجزاء الجملة، وتوجب وضعه في موضع لم يكن له في الأصل" (٤).

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس (٧٦٥).

(٢) لسان العرب، ابن منظور (٣٨/١).

(٣) معجم المصطلحات النّحويّة والصّرفيّة، اللبدي (١٨٣).

(٤) معجم المصطلحات النّحويّة والصّرفيّة، اللبدي (٩).



ويُفهم ممَّا ذكره اللبدي أنَّ التَّقديم ضربان: ضربٌ جارٍ على الأصل، ويعني به مجيء مكوّنات الجملة وفق نموذج الجملة الاسميّة، أو وفق مكوّنات الجملة الفعلية، ففي الجملة الاسميّة يقدّم المبتدأ على الخبر، وفي الجملة الفعلية يقدّم الفعل على الفاعل والمفعول. وضربٌ آخر أسماه بالطارئ، ويعني به مجيء مكوّنات الجملة على خلاف نموذج الجملة الاسميّة أو الفعلية، فيقدّم الخبر على المبتدأ والمفعول على الفعل، ويفهم ممَّا ذكره -أيضاً- أنَّ التَّأخير تغيير يعتري بعض مكوّنات الجملة، ويحتّم وضع تلك المكوّنات في مواضع غير مواضعها الأصليّة.

وما ذكره اللبدي من تقسيم التَّقديم إلى تقديم جارٍ على الأصل وتقديم طارئٍ يوجب عليه تقسيم التَّأخير إلى تأخير جارٍ على الأصل وتأخير طارئٍ، ولكنّه لم يفعل، وليته صنع في حديثه عن التَّقديم ما صنعه في حديثه عن التَّأخير، فالخبر عندما يقدّم على المبتدأ فإنّه يأخذ مكاناً ليس مكانه، والمبتدأ عندما يؤخّر فإنّه يأخذ مكاناً ليس مكانه؛ وذلك لأنّ الخبر قُدِّم من تأخير والمبتدأ أُخِّر عن تقديم، فانتقلا من مكانهما الأصليّ إلى مكان آخر ليس لهما في الأصل؛ وعلى هذا ينبغي أن يقول في التَّقديم ما قاله في التَّأخير من حيث إنّهُ تغيير طارئٍ على بعض أجزاء الجملة توجب وضعه في موضع غير موضعه. وأمّا الذي أسماه بتقديم جاء على الأصل فهو في حقيقته ليس تقديمًا؛ لأنّ معنى التَّقديم يوجب أنّه مقدّم من تأخير، وليس الأمر هنا كذلك، بل هذا مكانه في الأصل فكيف يقال إنّهُ قُدِّم؟ فالأصل أن يقال: ابتداء بالمبتدأ (مثلاً) وليس قدّم المبتدأ على الخبر؛ لأنّ هذا هو مكان المبتدأ في الأصل فلم يقدّمه أحد، وعند الوصول إلى هذه المسألة ينبغي نقل البحث من التَّقديم والتَّأخير إلى البحث في أسرار العدول عن الابتداء بما هو أصل إلى الابتداء بما هو طارئ.

التَّقديمُ والتَّأخيرُ عندَ البلاغيّين:

اعتنى البلاغيّون بأسلوب التَّقديم والتَّأخير، وفصّلوا في تنوّع صوره واختلاف مقاصده، وتطرّقوا إلى جماليّاته البيانيّة، ولعلَّ عبد القاهر الجرجانيّ أكثر من أطنب في بيان محاسنه،

وعباراته في هذا الباب معروفة مشهورة^(١)، والتقديم والتأخير عنده يأتي على قسمين^(٢):

- **الأول:** تقديم على نيّة التأخير، وهو يعني به كلّ شيء قدّمته وأبقّيته على حكمه الذي كان عليه دون أن تنقله من باب إلى باب، كتقديم المفعول به، فتقول: ضربت زيداً، ثمّ تقول زيداً ضربته. فالمفعول به بقي مفعولاً به بعد تقديمه ولم تجعله مبتدأً ولم يتغير الحكم الإعرابي.

- **الثاني:** تقديم لا على نيّة التأخير، وأراد به كلّ أمر قدّمته وغيّرت في حكمه الذي كان عليه ونقلته من باب إلى باب جديد، وذلك كتقديم المفعول به، نحو قولك: أكرمك زيداً، ثمّ تقدّم وتقول: زيدٌ أكرمته. فزيد في الجملة الأولى مفعول به، وبعد تقديمه نقلته من باب المفعوليّة إلى باب الابتداء وجعلته مبتدأً فتغيّر حكمه الإعرابي.

ومفهوم التقديم والتأخير عند البلاغيين قائم على النقل، وذلك كنقل المؤخّر ووضعه مكان المقدّم، ولذلك عدّه بعض البلاغيين من أبواب المجاز؛ "لأنّ تقديم ما رتبته التأخير كالمفعول وتأخير ما رتبته التقديم كالفاعل نقل كل واحد منهما عن رتبته وحقه"^(٣). وعلى هذا فإنّ التقديم والتأخير عندهم يستند إلى الرتبة كالتحويين، ولكنهم في بعض أمثلتهم يخالفون ضوابط الرتبة، فينظرون إلى المسند إليه (مثلاً) في الجملة الفعلية في قولك: (زيد سافر) على أنّه متقدّم على الفعل، ومعلوم أنّ المسند إليه (الفاعل) لا يتصوّر تقدّمه على الفعل؛ لأنّ تقدّمه على الفعل مستبعد من الناحية اللغويّة ومن الناحية العقلية، فمن الناحية اللغويّة إذا قلت: سافر زيد، يكون زيد فاعلاً. وإذا قدّمت المسند إليه وقلت: زيدٌ سافر، يكون زيد مبتدأً والفاعل ضميراً مستترًا يعود على زيد، وهذا الإشكال واللّبس ينتج من كون المسند إليه مفرداً، فيحدث عند المتلقّي وهم بأنّ الفاعل تقدّم على الفعل، وهو في الحقيقة مبتدأ وليس فاعلاً مقدّماً. وهذا التّوهّم يزول عندما يكون المسند إليه مثني أو جمعاً، ففي المثني (مثلاً) تقول: الطالبان ذهباً، فالطالبان مبتدأ وألف الاثنين فاعل للفعل

(١) وهي قوله: "هو باب كثير الفوائد، جمّ المحاسن، واسع التصرف..." دلائل الإعجاز، الجرجاني (١٠٦).

(٢) يُنظر: دلائل الإعجاز، الجرجاني (١٠٦).

(٣) معجم المصطلحات البلاغيّة وتطورها، مطلوب (٣٢٥/٢).



(ذهب)، فهل يصحّ أن نقول: إنّ الطالبين فاعل وألف الاثنين فاعل أيضاً؟ على رأي من يجيز تقدّم الفاعل على الفعل في قولك: زيد سافر. هذا من النّاحية اللّغوية وتّضح من هذه النّاحية أنّ الفاعل لا يتصوّر تقدّمه على الفعل، وأمّا من النّاحية العقليّة فالعربيّ عندما يسمع كلمة زيد (مثلاً) يترقّب الخبر فيقول: ما باله؟ والمتكلّم هنا قد يخبر عنه بمفرد فيقول: مسافر، أو قد يخبر عنه بشبه جملة (جار ومجرور) فيقول: في الدار، وقد يخبر عنه بشبه جملة (ظرف) فيقول: خلف البيت، وقد يخبر عنه بجملة اسميّة فيقول: أبوه مسافر، وقد يخبر عنه بجملة فعلية فيقول: سافر، وهو في كلّ الاحتمالات ينتظر الخبر ولا ينتظر الفعل، فلو كان (زيد) يمكن أن يكون فاعلاً لا تنتظر الفعل لا الخبر.

وإن قال قائل سلّمنا بأنّ تقديم الفاعل على الفعل لا يستقيم لا من النّاحية اللّغوية ولا من النّاحية العقليّة، ماذا نفعل مع بعض من يجيز تقدّم الفاعل على الفعل من النّحاة؟ والجواب عن هذا التّساؤل سهل؛ وذلك لأنّ الذين يجيزون تقديم الفاعل على الفعل قلّة والذين يمنعون تقديم الفاعل على الفعل أكثرية، وهناك أصل بلاغيّ مهمّ في مسألة الأقلّيّة والأكثرية في الأساليب والتراكيب العربيّة، فالبلاغيّون في حديثهم عن شرط فصاحة الكلام تحدّثوا عن مسألة (خلوص الكلام من ضعف التّأليف)، ويحصل هذا الخلوص بكون الكلام جارياً على القانون المشهور^(١)، ويريدون بالقانون المشهور "قوانين النّحو المعتمدة عند جمهور النّحاة"^(٢)، وخلاصة هذا الأصل أن يكون في كلام المتكلّم مسألة خلاقيّة بين النّحاة، بشرط أن يكون الخلاف بين أقلّيّة وأكثريّة، ففي هذه الحال إذا اختار المتكلّم رأي الأكثرية كان كلامه فصيحاً، وإن اختار رأي الأقلّيّة كان كلامه غير فصيح، وعلى هذا لا يمكن اعتماد رأي من يجيز تقديم الفاعل على الفعل؛ لأنّ رأي الجمهور يمنع مثل هذا التّقديم ولا يجيزه، ولو اختار المتكلّم رأي الأقلّيّة لخرج كلامه من الفصاحة ومن ثمّ خرج عن البلاغة؛ لأنّ حدّ بلاغة الكلام "مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته"^(٣)، فالكلام من شروط بلوغه درجة البلاغة حصول الفصاحة لمفرداته وتراكيبه.

(١) شرح مواهب الفتّاح على تلخيص المفتاح، المغربي (٦١/١).

(٢) علوم البلاغة وتّجليّ القيمة الوظيفيّة في قصص العرب، شادي (٣٠).

(٣) المطوّل، التفتازاني (١٧).



واستناداً إلى ما تقدّم يتبيّن أنّ الفاعل لا يمكن أن يتقدّم على الفعل؛ لأنه إن تقدّم وجب تغيير حكمه من الفاعليّة إلى الابتداء فيكون مبتدأ، والمبتدأ يأتي في الأصل -حسب التراتبيّة في الجملة الاسميّة- أولاً ثمّ يأتي الخبر، فكيف يقال: إنّ المسند إليه مقدّم وهذا مكانه الأصلي؟ وإن كان البلاغيّون يقصدون بتقديم المسند إليه أنّ المسند إليه جاء أولاً فكيف نتعامل مع المسند إذا قدّم على المسند إليه، فهل وضع المتأخّر مكان المتقدّم ووضع المتقدّم مكان المتأخّر سيّان مع وضع تقديم المتقدّم وتأخير المتأخّر؟

والقول الذي قيل عن عدم استقامة تقديم الفاعل على الفعل في الجملة الفعلية يقال عن عدم استقامة تقديم المبتدأ على الخبر في الجملة الاسميّة؛ وذلك لأنّ المبتدأ هذا مكانه ورتبته في الجملة الاسميّة، فالمبتدأ قد يؤخّر ولكنّه لا يقدّم.

وظاهر أنّ في حديث البلاغيّين قلقاً وخللاً، وهذا ما جعل السبكي يعلّق على حديث القزوينيّ في تقديم المسند إليه بقوله: "يريد التّقديم المعنويّ، فإنّ المسند إليه محكوم عليه، والمحكوم عليه متقدّم في الدّهن على المحكوم به، وإنّ أراد التّقديم اللفظيّ فذلك يختلف، فإنّ الأصل في المسند إليه التّقديم، إنّ كانت الجملة اسميّة، والتّأخير إنّ كانت فعليّة، إلّا إذا قلنا: إنّ الفاعل فرع، والمبتدأ أصل، فإنّه حينئذ أصله التّقديم"^(١). وظاهر من كلام السبكيّ التّكلّف والاستعانة بالمنطق من أصل وفرع، ويظهر -أيضاً- بوضعه احتمالات لقول القزوينيّ الاضطراب والحيرة، والذي دفعه إلى ذلك قلق حديث البلاغيّين عن مسألة التّقديم والتّأخير.

وعلى أيّة حال، فإنّ البلاغيّين ينظرون في هذه المسألة إلى الرّتبة، وهذا يعني أنّهم يريدون تقديم ما حقّه التّأخير وتأخير ما حقّه التّقديم، ومرجعهم في هذه المسألة قول النّحاة، فهم "جعلوا للكلام رتّباً بعضها أسبق من بعض، فإنّ جئت بالكلام على الأصل لم يكن من باب التّقديم والتّأخير، وإنّ وضعت الكلمة في غير مرتبتها دخلت في باب التّقديم والتّأخير"^(٢).

وبعد أنّ اتّضحت غاية البحث وتبيّن هدفه، فإنّ الدّراسة ستتناول قلق مبحث التّقديم

(١) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، السبكي (١/٢٣٢).

(٢) الجملة العربيّة: تأليفها وأقسامها، السامرائي (٣٧).



والتأخير عند البلاغيين، وستخصّص المبحث الثاني للتقديم والتأخير في الجملة الاسميّة، والمبحث الثالث ستخصّصه للتقديم والتأخير في الجملة الفعلية.

المبحث الثاني: تقديم المسند إليه، وتأخير المسند في الجملة الاسميّة عند البلاغيين.

الجملة الاسميّة هي ما بُدئت باسم حقيقة، نحو: الرياض جميلة، فهذه الجملة بدأت باسم وهو (الرياض)؛ ولذلك سُميت اسميّة. وقد تبدأ باسم حكماً، نحو: في مكّة المكرمة بيث الله، فهذه الجملة بدأت بحرف جرّ (في) ومع ذلك فهي جملة اسميّة؛ لأنّ شبه الجملة (في مكّة المكرمة) قدّمت من تأخير، وأصل التركيب (بيث الله في مكّة المكرمة). والجملة الاسميّة إجمالاً لها صورتان:

- **الصورة الأولى:** الجملة الاسميّة التي لم يدخل عليها ناسخ من نواسخ الجملة الاسميّة، نحو: طاهر زمخشري شاعرٌ سعوديٌّ.
- **الصورة الثانية:** الجملة الاسميّة التي دخل عليها أحد النواسخ، نحو: أمست البلادُ كريمةً.

هذا ما يمكن قوله في مفهوم الجملة الاسميّة، وأمّا أسلوب التقديم والتأخير فيها فهو موضوع هذا المبحث، وستتناوله الدّراسة في المطلبين الآتين:

الأول: الترتيبية في الجملة الاسميّة:

تتكوّن الجملة الاسميّة بعبارة التّحويين من مبتدأ وخبر، وبعبارة البلاغيين من مسند إليه ومسند، ومسألة التّسميّة لا إشكال فيها؛ لأنّ التّحويين نظروا في المسند إليه (مثلاً) فوجدوه يأخذ صوراً متعدّدة، فهو قد يكون فاعلاً أو نائب فاعل، أو قد يكون مبتدأ أو اسم كان إلى غير ذلك، فحاولوا التّيسير على المتعلمين بتسمية مواطن المسند إليه الإعرابيّة المتعدّدة بأسماء متعدّدة حتّى يحصل تمييز واضح لتلك المواطن، وأمّا البلاغيون فعنايتهم منصبّة على أحوال المسند إليه والمسند البلاغيّة بصرف النّظر عن معانيه الإعرابيّة، ولذلك تجاهلوا الأسماء الإعرابيّة المتعدّدة للمسند إليه والمسند، ولعلّ هذا من أسباب ندرة استعمال التّحويين للمسند إليه وكثرة استعمال البلاغيين لهما.

ويأتي المسند إليه (المبتدأ) في الجملة الاسميّة أولاً، ثمّ يأتي المسند (الخبر) ثانيًا، وهذه التّرتيبية في الجملة الاسميّة إنّما هي وفق نموذجها الأصلي، فإنّ "الأصل في الجملة التي مسندها اسم أن يتقدّم المسند إليه على الاسم، أو بتعبير آخر أن يتقدّم المبتدأ على الخبر ... فإن تقدّم الخبر على المبتدأ نظرنا في أسباب ذلك"^(١)، ويستشفّ من كلام السامرائيّ أنّ العربيّ يتصرّف في الجملة الاسميّة تصرّفًا يتواءم مع مشاعره وأحاسيسه وأفكاره ومعانيه، فتارةً تجده يلتزم التّرتيبية في الجملة، وإذا التزم تلك التّرتيبية لا يُسأل عن سبب ذلك الالتزام، وتارةً أخرى يغيّر في هذه التّرتيبية بالتّقديم والتّأخير، وإذا غيّر في هذه التّرتيبية يُسأل عن السّبب الذي ألجأه إلى ذلك التّغيير؛ وذلك لأنّ ما جاء على الأصل لا يُسأل عن سبب مجيئه على أصله الذي وُضِعَ له، وما خالف الأصل يُسأل عن سبب مخالفته للأصل، ولا بدّ أن يكون لتلك المخالفة أغراض بلاغية يسعى المتكلّم إلى الإيماء إليها، وإلاّ كان تصرّفه بالتّقديم والتّأخير ضربًا من العبث، والبحث عن سبب مخالفة ذلك الأصل والتّغيير في تلك التّرتيبية هو جوهر البحث في أسلوب التّقديم والتّأخير.

وما تقدّم كلّ لا بأس به ولا إشكال فيه، وإنّما الإشكال يكمن في حديث البلاغيّين عن أسلوب التّقديم والتّأخير، فكما تقدّم فإنّ التّرتيبية في الجملة الاسميّة تقتضي أن المسند إليه يأتي أولاً، والمسند يأتي ثانيًا، وإذا جاءت الجملة وفق هذا النموذج فلا تقديم فيها ولا تأخير، إلاّ أنّ البلاغيّين يتحدّثون - في أمثلة عديدة جاءت فيها الجملة وفق تلك التّرتيبية - عن تقديم وتأخير، وفي ذلك إيهام على القارئ وتلبيس عليه؛ لأنّ التّقديم يقتضي التّقديم من تأخير والتّأخير من تقديم، وأمّا سبب اصطفاء المتكلّم الابتداء بالمسند إليه أو المسند^(٢)، فهذه مسألة أخرى تتعلّق بأسلوب العدول عن الجملة الفعلية (مثلاً) إلى الجملة الاسميّة. هذا، وستناقش الدّراسة مسألة الاضطراب في تقديم المسند إليه وتأخير المسند في الجملة الاسميّة عند البلاغيّين في شواهد مختارة من المدوّنة البلاغية العربيّة، وذلك في المطلب الآتي:

(١) معاني النّحو، السامرائيّ (١/١٣٩).

(٢) هذا الاصطفاء لا يكون إلّا في الجملة التي مسندها فعل؛ لأنّ الاصطفاء هنا إنّما هو اصطفاء بين اسم وفعل، فقد يختار المتكلّم الفعل ويقول: انتصر الحقّ. وقد يعدل عن ذلك ويختار الاسم فيقول: الحقّ انتصر. وعلى كلّ فليس في الجملتين تقديم وتأخير، وإنّما فيها عدول من اسم إلى فعل، أو من فعل إلى اسم، ولهذا العدول أسرار ولطائف بلاغية.

الثاني: شواهد تقديم المسند إليه، وتأخير المسند في الجملة الاسمية عند البلاغيين:

يصعب تتبع جميع شواهد تقديم المسند إليه وتأخير المسند في الجملة الاسمية في المدونة البلاغية؛ لأنَّ أيَّ محاولة من هذا القبيل ستطيل أمد البحث وتضخم صفحاته، ومن أجل ذلك عمد البحث إلى كتابين بلاغيين قديمين، وآخرين حديثين، وذلك بغية تغطية أكبر قدرٍ زمنيٍّ ممكن، ووقع اختيار البحث على كتابي: (مفتاح العلوم) لأبي يعقوب السكاكي، و(الإيضاح) للخطيب القزويني لتمثيل الفترة الأولى (القديمة)؛ لأنَّ هذين الكتابين هما أسُّ البلاغة العربية الاصطلاحية التي نهل منها أهل الشُّروح والحواشي، هذا ووقع اختيار البحث على كتابي: (خصائص التراكيب) لمحمد أبو موسى، و(المفصل في البلاغة العربية) لعيسى علي العاكوب لتمثيل الفترة الثانية (الحديثة)؛ وذلك لأنَّ الكتابين يمثلان مدرستين مختلفتين، فكتاب (خصائص التراكيب) يعتمد إلى التفصيل في التحليل البلاغي، وكتاب (المفصل) يعتمد إلى التركيز على الأمثلة دون التبحر في التحليل البلاغي.

كِتَابُ (مِفْتَاحِ الْعُلُومِ) لِأَبِي يَعْقُوبَ السَّكَّاكِيِّ (ت: ٦٢٦هـ):

أشار السكاكي في مقدِّمة حديثه عن تقديم المسند إليه على المسند إشارةً مهمَّةً، فهو حين ذكر أغراض تقديم المسند إليه على المسند قال: "إمَّا لأنَّ أصله التَّقديم ولا مقتضى للعدول عنه"^(١)، ويُفهمُ من هذه العبارة أنَّ السكاكيَّ ينظر إلى أصل التَّركيب، أو بعبارة أخرى فإنَّه ينظر إلى التَّقديم اللُّغوي، وكأنَّ التَّقديم عنده -بحسب عبارته السابقة- يأتي على نوعين: تقديم جاء على الأصل، وتقديم لم يأتِ على الأصل. وعندما تنظر في جميع الأمثلة التي أوردها تجد أنَّ المسند إليه جاء على الأصل ولم يُقدِّم فيها من تأخير، فمن هذه الأمثلة التي أوردها وجاء فيها خبر المسند إليه مفردًا قوله: "وإمَّا لأنَّ في تقديمه تشويهاً للسَّامع إلى الخبر ليتمكَّن في ذهنه إذا أورده، كما إذا قلت: صديقك فلانُ الفاعلُ الصَّانِعُ رجلٌ صدوقٌ"^(٢)، ولا يخفى أنَّ (صديقك) مسند إليه و(رجل) مسند، وباقي مكوِّنات الجملة نعوت للمسند إليه، أو المسند، ولا يخفى -أيضاً- أنَّ الجملة جملة اسمية، وقد جاء

(١) مفتاح العلوم، السكاكي (١٩٤).

(٢) مفتاح العلوم، السكاكي (١٩٤).

طرفا الإسناد فيها على الأصل ولم يحدث فيها تقديم، ولو قدّم المسند هنا لأمكن القول أنّ فيها تقدّمًا، ولكنّ ذلك لم يحدث. وعليه فإنّ المثال لا تقديم فيه، وأمّا التشويق الذي ذكره فمرّده إلى الفصل بين المسند إليه والمسند بفصل فيه طول، وهو قوله: (الفاعل الصانع)، وهذا التّطويل يجعل المتلقّي ينتظر الخبر ليعرف ما بال صديقه، فالصدّاقة الحقيقيّة تقتضي من الصّدّيق أن يتشوّق ويتطلّع إلى معرفة حال صديقه ومن هذه الجهة حدث التشويق في المثال.

ومن الأمثلة التي ذكرها السّكاكيّ لتقديم المسند إليه وكان الخبر جملةً قوله: "وإمّا لأنّ كونه متّصفًا بالخبر هو المطلوب، كما إذا قيل لك: كيف الزّاهد؟ فتقول: الزّاهد يشرب ويطرب"^(١)، فهذه الجملة اسميّة، فالمسند إليه (الزّاهد) جاء في مكانه ولم يقدّم من تأخير، والمسند (يشرب ويطرب) هذه مكانه -أيضًا- ولم يؤخّر من تقديم، وعليه فليس في الجملة تقديم ولا تأخير، فكلّا طرفي الإسناد جاء في مكانهما الأصلي، وواضح أنّ في الجملة تهكّمًا من خلال اتّصاف المسند إليه (الزّاهد) بالخبر (يشرب ويطرب)، ولا علاقة لمعنى التهكّم في هذا المثال بالتّقديم والتّأخير، مع أنّه ليس فيه من الأساس تقديم ولا تأخير، فالتّهكّم يستشفّ من المفارقة بين الزّهد وبين الشّرب والطّرب؛ لأنّ الزّاهد إنّما يكون زاهدًا عندما يزهد بملذّات الحياة الدّنيا، وهذا الزّاهد الذي يسأل عنه السّائل (يشرب ويطرب) فهو غارق بالملذّات والشّهوات، وبقرينة الطّرب فإنّ الشّرب لا يُراد به شُرْبُ الماء، بل يُراد به شُرْبُ الخمر، وتجد في مجيء المسند فعلاً لطيفةً بلاغيّة تكمن في حدوث الشّرب والطّرب منه مرّة بعد مرّة وتجدّد ذلك منه مرارًا وتكرارًا، فلم يكن منه الشّرب والطّرب مرّة واحدة، بل كان منه مرّات متعدّدة، ورجل هذه حاله فمن أين يأتيه الزّهد.

ومثلما مثّل السّكاكيّ للمسند إليه الذي خبره مفرد وجملة مثّل -أيضًا- للمسند إليه الذي خبره شبه جملة بقوله: "وإمّا لأنّ اسم المسند إليه يصلح للتّفاؤل فتقدّمه إلى السّامع لتسرّه أو تسوّه، مثل أن تقول: سعيد بن سعيد في دار فلان، وسفّاك بن الجراح في دار صديقك"^(٢)، فكلّ من سعيد وسفّاك مسند إليه، وكلّ من (في دار فلان وفي دار صديقك)

(١) مفتاح العلوم، السكاكي (١٩٥).

(٢) مفتاح العلوم، السكاكي (١٩٥).

مسند، وعلى ذلك يتبين أنَّ المسند إليه والمسند أخذاً مكانهما الأصلي، ولم يطرأ على الجملة تقديم وتأخير، وأمَّا التَّفَاوُلُ أو التشاؤم في الجملتين فمردُّهما إلى معنى الدَّلالة اللُّغَوِيَّة في المفردتين؛ فالأولى تتضمَّن معنى السَّعْد، والثَّانية تتضمَّن معنى سَفْكَ الدِّمَاء، واختيار الابتداء بالمفردتين لا علاقة له بغرض التَّفَاوُل والتَّشَاؤْم؛ لأنَّ المتكَلِّم لو قدَّم المسند (شبه الجملة) في كلتا الجملتين لأفادت معنى القَصْر أو التَّأْكِيد، فالتكَلِّم بين خيارين إمَّا أنَّه يأتي بالجملة على أصلها دون تقديم وتأخير فنفي مجرَّد الإخبار دون إفادة معاني القصر أو التَّأْكِيد، أو يغيِّر في أصل الجملة بتقديم ما حقَّه التَّأْخِير وتأخير ما حقَّه التَّقديم فتفيد بذلك معاني القصر أو التَّأْكِيد بمعونة السِّياق.

وتأسيساً على هذه الأمثلة يتبين أنَّ السَّكَّاكِي نَوَّع في أمثله فذكر المسند إليه الذي خبره مفرد وجملة وشبه جملة، وظهر -أيضاً- أنَّ جميع الأمثلة الَّتِي ذكرها لا تقديم فيها ولا تأخير. وأمَّا المعاني الَّتِي ذكرها في تلك الأمثلة كالتَّشْوِيق والتَّهْكُّم والتَّفَاوُل والتَّشَاؤْم فيستدلُّ عليها بقرائن ليس من بينها التَّقديم أو التَّأخير في طرفي الإسناد.

كِتَابُ (الإيضاح) لِلْخَطِيبِ الْقَزْوِينِيِّ (ت: ٧٣٩):

لا يختلف القزويني في الأمثلة الَّتِي أوردها عن السَّكَّاكِي، فالأمثلة هي الأمثلة والكلام يكاد يكون تكراراً لِمَا جاء في المفتاح، فعبارته (مثلاً) في حديثه عن تقديم المسند إليه: "إمَّا لِأَنَّهُ الْأَصْلُ وَلَا مَقْتَضَى لِلْعَدُولِ عَنْهُ"^(١) هي عبارة السَّكَّاكِي بتمامها، إلَّا أنَّه أورد مثلاً لإفادة تقديم المسند إليه التَّشْوِيق يختلف عن المثال الَّذِي جاء عند السَّكَّاكِي، وهو قول الشَّاعر^(٢):

وَالَّذِي حَارَتْ الْبَرِيَّةُ فِيهِ حَيَوَانٌ مُسْتَحْدَثٌ مِنْ جَمَادٍ

هذا المثال أورده الخطيب القزويني شاهداً على تقديم المسند إليه، وبالنَّظر فيه يتبين أنَّ المسند إليه لم يقدِّم من تأخير؛ لأنَّ الجملة اسميَّة، ومكان المسند إليه فيها يأتي في صدر الجملة، إلَّا أنَّ يكون هناك داعٍ يدعو لتأخيره فيتقدَّم المسند على المسند إليه. وتحليل

(١) الإيضاح، القزويني (٦٥).

(٢) الإيضاح، القزويني (٦٥).



أجزاء الجملة يظهر أنّ كلّ الأجزاء جاءت في مكانها، فالَّذِي (الذي) مبتدأ، و(حيوان) خبر، وجملة (حارت البرية فيه) جملة الصِّلة، و(مستحدث من جماد) نعت للخبر، فليس في ذلك كله تقديم أو تأخير. وأمّا التشويق الحاصل في البيت فإنّ مرجعه إلى أنّ الشّاعر جاء بالمسند إليه معرّفًا بالموصوليّة، فاحتاج إلى جملة الصلة حتّى يُتمّ المعنى، ثمّ إنّهُ ضَمَّن جملة الصلة معنًى مبهمًا غريبًا (حارت البرية فيه)، ومن هذا المعنى الغريب حدث تشويق وانتظار عند المتلقّي للخبر ممّا جعله يتطلّع لمعرفة من هذا الَّذِي حارت الخلائق فيه.

واستنادًا على ما تقدّم، فإنّ الأليق بهذا البيت أن يكون شاهدًا على الأغراض البلاغية لمجيء المسند إليه معرّفًا بالموصوليّة لا أن يكون شاهدًا على تقديم المسند إليه، فعلاوة على كون المثال لا تقديم فيه فإنّ غرض التشويق الَّذِي ذكره القزوينيّ مستفاد من جملة الصِّلة.

كِتَابُ (خَصَائِصِ التَّرَاكِبِ) لِمُحَمَّدٍ أَبُو مُوسَى:

تجنّب الدكتور محمد أبو موسى الحديث عن إفادة تقديم المسند إليه الأغراض البلاغية الّتي ذكرها السّكّاكي والقزوينيّ من التشويق والتفاؤل والتّشاؤم، وركّز على تقديم المسند إليه على الخبر الفعلّي، وهو ينقل عن البلاغيّين أنّ مثل هذا التّقديم صالح لأنّ يُفيد أمرين: فقد يفيد تقوية الحكم ويمثّل على ذلك بقوله: إنّ قولك: "محمدٌ يقول الشّعر" أوكد في بيان أنّه يقول الشّعر من قولك: "يقول محمدٌ الشّعر". هذا الأمر الأوّل الَّذِي يفيد التّقديم، وأمّا الأمر الثّاني فإنّ التّقديم قد يفيد الاختصاص، وهذا "يكون إذا ساعد السّياق على ذلك، تقول: أنا أعرفُ هذه المسألة في سياق تعني فيه أنّك وحدك الَّذِي تعرفها"^(١).

ثمّ ذكر أبو موسى أمثلة كثيرة لكلا الأمرين: إفادة التّوكيد وإفادة الاختصاص، إلّا أنّ المقام لا يسع استعراض ذلك كله، وبالنّظر في المثالين اللّذين ذكرهما يتبيّن أنّه لا تقديم فيهما، فالمثال الأوّل الَّذِي أفاد التّوكيد، وهو قوله: "محمدٌ يقول الشّعر" إنّما حصل له التّوكيد من تكرار الإسناد إلى المسند إليه؛ لأنّ المبتدأ (محمدٌ) هو الفاعل للفعل (يقول)، فأُسند له بالابتداء مرّةً وأُسند له بالفاعليّة مرّةً أخرى، ومعلوم أنّ التّكرار يفيد التّوكيد، وعلى ذلك فإنّ سبب كون جملة "محمدٌ يقول الشّعر" أقوى في التّوكيد من قولك: "يقولُ

(١) خصائص التراكيب، أبو موسى (١١٤).

محمّد الشعر" يعود إلى تكرار الإسناد.

وأما المثال الثاني الذي ذكره لإفادة معنى التخصيص وهو قوله: "أنا أعرف هذه المسألة" فلا تقديم فيه، وإنما فيه تكرار للإسناد كما هو الحال في المثال الأول الذي مثله للتوكيد، فجملة "محمّد يقول الشعر" -أيضاً- قد تدلّ على التخصيص إذا عاون السياق على ذلك. فكلتا الجملتين تدلان على التوكيد؛ لأنّ التكرار يفيد التوكيد، وكلتاها -أيضاً- قد تدلان على التخصيص إذا وُجد في السياق قرائن تدعم معنى التخصيص. وهذا الأمر لا يخفى على أبو موسى، ولذلك شرط في التقديم الذي يفيد التخصيص شرطاً وهو أن يدلّ السياق عليه. فكأنّ هذا الشرط هو الضابط الذي يفصل بين الجملة الأولى التي تفيد التوكيد، والجملة الثانية التي تفيد التخصيص، ولو نُظر في أسلوب التخصيص لوجد أنّه -أيضاً- يفيد التوكيد؛ لأنّه "من الواضح أننا لو ربّنا أساليب التوكيد وأدواته العديدة ترتيباً تصاعدياً حسب قوّة التأكيد لكان القصر [التخصيص] قمّة وغاية، ذلك أنّه تأكيد فوق تأكيد؛ لأنّه يضغط جملتين في جملة"^(١).

ومن هنا يفهم سبب حصر التقديم على تقديم المسند إليه على المسند الفعليّ دون الاسميّ؛ وذلك لأنّ تقديم المسند إليه على المسند الاسميّ ليس فيه تكرار للإسناد، فقولك: "محمّد شاعر" تفيد المعنى العام الذي يفيد قولك: "محمّد يقول الشعر" في إفادة تحقق الشعرية عند محمّد، إلّا أنّ الجملة الثانية تريد على الأولى في التأكيد، وقد يرتقي التأكيد فيصل إلى درجة التخصيص إذا دلّ السياق على ذلك.

كِتَابُ (المَفْصَلِ فِي عُلُومِ الْبَلَاغَةِ) لِعِيسَى عَلِي الْعَاكُوبِ:

ذكر الدكتور عيسى العاكوب أمثلة كثيرة على أنّها شواهد لتقديم المسند إليه على المسند، ووضع لهذه الأمثلة معاني بلاغية، فمن ذلك أنّ التقديم يفيد بحسب كلامه "تمكّن الخبر في ذهن السّامع؛ لأنّ في المبتدأ تشويقاً إليه..." [ومن ذلك قول الشاعر:

ثَلَاثَةٌ تُشْرِقُ الدُّنْيَا بِبَهْجَتِهَا شَمْسُ الصُّحَى وَأَبُو إِسْحَاقَ وَالْقَمَرُ^(٢)

(١) أساليب القصر في القرآن الكريم وأسرارها البلاغية، دراز (٩).

(٢) المَفْصَلُ فِي عُلُومِ الْبَلَاغَةِ، العاكوب (١٣٨).

وصحيح أن في المثال تقديمًا؛ لأنَّ الشاعر قدَّم المسند (ثلاثة) وأخَّر المسند إليه (شمس الضحى وأبو إسحاق والقمر)، ولكنَّ الدكتور قدَّم هذا المثال على أنَّه مثال لتقدُّم المسند إليه على المسند! والحقُّ أنَّه مثال لتقديم المسند على المسند إليه، ولا شكَّ أنَّها زلَّة من العاكوب تثير الاستغراب. هذا، والتَّشويق في المثال حصل بتضمُّن المسند إجمال فيه إبهام، فحدث عند المتلقِّي تشوُّقٌ لتفصيل ذلك الإجمال الموجود في المسند. ومن الأغراض البلاغيَّة التي يفيدها تقديم المسند إليه كما جاء عند العاكوب "تعجيل التَّلذُّذ بذكره كقول جميل:

بُيِّنَتْهُ مَا فِيهَا إِذَا مَا تَبَصَّرْتُ معابٌ ولا فيها إِذَا نُسِبَتْ أَشْبُ" (١)

وبالنَّظر في هذا المثال تجد أنَّ الجملة جملة اسميَّة جاءت على الأصل، (فبينة) مبتدأ، والخبر (ما فيها معابٌ)، وأمَّا إفادة الابتداء ببينة التَّلذُّذ ففيه نظر؛ لأنَّ الابتداء باسم محبوبته قد يفيد التَّبرُّك، وأمَّا التَّلذُّذ بذكر اسمها فيكون بمعونة التكرار، كما في قول قيس:

بالله يا ظبيَّاتِ القاعِ قُلتُ لَنَا لَيْلَايَ مِنْكَنَّ أَمْ لَيْلَى مِنَ الْبَشَرِ" (٢)

فتكرار اسم المحبوبة (هنا) أفاد التَّلذُّذ بذكر اسمها؛ لأنَّه عندما ذكر العَلَمَ أوَّلًا كان عليه أن يذكره بضميره إذا تكرر مرَّةً أخرى لا أنَّ يكرر العَلَمَ، فهو إذن وضع العَلَمَ مكان المضمَر، والحاصل أنَّه لا تقديم في المثال والتَّركيب جاء على الأصل.

وأما تقديم المسند إليه لإفادة تعجيل التَّبرُّك - كما جاء عند العاكوب - فقد مثَّل له بقوله: "الله غايتنا ومحمَّدٌ نبينا" (٣)، وليس في المثالين المذكورين تقديم، فالمسند إليه في كلتا الجملتين جاء في مكانه، وكان يمكن (مثلاً) القول بأنَّ تقديم لفظ الجلالة واسم الرسول -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يفيدان تعجيل التَّبرُّك لو أنَّهما قُدِّما من تأخير، ولكنَّ مجيئهما في مكانهما يتعارض مع صفة التَّعجيل الَّتِي ذكرها، فإذا كان هذا مكانهما الأصلي، فَمِنْ أَيْنَ

(١) المفصَّل في علوم البلاغة، العاكوب (١٣٩).

(٢) بيت مشهور في كثير من كتب البلاغة، منها ما جاء في كتاب المفصَّل للعاكوب في صفحة (١٣٩)، إلَّا أنَّني لم أجده في ديوان قيس بن الملوِّح برواية أبي بكر الوالي.

(٣) المفصَّل، العاكوب (١٣٩).

جاء معنى التَّعجيل الَّذي ذكره؟

وفي ختام هذا المبحث يظهر أمران:

• الأول: إنَّ المسند إليه في الجملة الاسمية لا يمكن تقديمه؛ لأنَّ التَّقديم اللُّغويَّ يقتضي تقديم الشَّيء من تأخير، والمسند إليه في هذه الجملة مكانه الصَّدارة، إلَّا إذا اقتضى أمر يدعو إلى تأخيره. وأمَّا المسند في الجملة الاسميَّة فقد يتقدَّم على المسند إليه؛ لأنَّه إذا قُدِّمَ فإنَّه يقدِّم من تأخير، ويعود سبب عدم تطرُّق البحث لتقديم المسند على المسند إليه في الجملة الاسميَّة إلى أنَّ هذا التَّقديم محتمل وممكن ووارد ولا إشكال فيه، وإنَّما الإشكال في تقديم المسند إليه على المسند، فهذا لا يمكن تصوُّر وقوعه في الجملة الاسميَّة.

• الثَّاني: إن التَّقديم في هذا المبحث هو تقديمٌ لُّغويٌّ، وأمَّا إذا قال قائل: إنَّ البلاغيَّين لا يقصدون بتقديم المسند إليه النَّاحية اللُّغويَّة بل يقصدون مجرَّد مجيئه قبل المسند، فإنَّه يُرَدُّ على هذا التَّعليل بأنَّه تعليلٌ منطقيٌّ لو كان البحثُ بحثًا عن أسرار تفضيل الابتداء بالمسند إليه على المسند، وليس بحثًا عن أسرار التَّقديم الَّذي يفيدُه مثل قولك: "إيَّاكَ أَحِبُّ"، بالإضافة إلى أنَّ مسألة البحث في التَّقديم والتَّأخير واقعة في إطار البحث عن أحوال المسند إليه، وجميع هذه الأحوال - كالذِّكر والحذف والتَّعريف والتَّنكير - هي أحوال لُّغويَّة محضة.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ: تَقْدِيمُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ، وَتَأْخِيرُ الْمُسْنَدِ فِي الْجُمْلَةِ الْفِعْلِيَّةِ عِنْدَ الْبَلَاغِيِّينَ.

الجملة الفعلية هي الَّتِي بدأت بفعل حقيقةً، نحو: سافرَ مُحَمَّدٌ إلى المدينة المنورة، وبما أنَّ الجملة ابتدأت بفعل (سافر) فهي فعلية، وكذلك يمكن أن تبدأ بكلمة ليست فعلًا، نحو: إلى المدينة المنورة سافرَ مُحَمَّدٌ، فهذه جملة فعلية على الرُّغم من أنَّها بُدِئَتْ بحرف جرٍّ (إلى)؛ لأنَّ الجملة بدأت بفعل حكمًا، وأمَّا شبه الجملة من الجارِّ والمجرور (إلى المدينة المنورة) فهي مُقدَّمة من تأخير. هذا، والجملة الفعلية لها صورتان:

- **الصُّورة الأولى:** الجملة الفعلية المكوّنة من فعلٍ مبنيٍّ للمعلوم وفاعلٍ أُسْنِدَ إليه الفعل، نحو: زارَ خالدٌ مدينةَ حائل.
- **الصُّورة الثانية:** الجملة الفعلية المكوّنة من فعلٍ مبنيٍّ للمجهول ونائبٍ فاعلٍ، نحو: عُمِرَتْ الدَّارُ.

والفرق بين الصُّورتين يكمن في وجود الفاعل أو حذفه، فالفعل الذي ذُكِرَ له فاعلٌ هو المبنيُّ للمعلوم، وأمّا الذي حُذِفَ منه فاعله فهو المبنيُّ للمجهول، وهناك من يسمّيه بالمبنيِّ للمفعول أو بالفعل الذي لم يُسمَّ فاعله. ما تقدّم كان حديثاً عن مفهوم الجملة الفعلية وصور مجيئها في الكلام؛ لتكون هذه المقدّمة فاتحة لبحث مسألة التّقديم والتّأخير فيها، وستُبحثُ هذه المسألة في المطالبين الآتين:

الأوّل: التّراتبية في الجملة الفعلية:

يذكر النّحويّون أنّ الجملة الفعلية تتكوّن من فعلٍ وفاعلٍ، أو من فعلٍ ونائبٍ فاعلٍ، ويذكر البلاغيّون ما ذكره النّحويّون إلّا أنّهم يسمّون الفعلَ بالمسند، والفاعلَ ونائبَ الفاعلِ بالمسندِ إليه. ونظام التّراتبية في الجملة الفعلية يقتضي مجيء المسند أولاً يليه المسند إليه، وأمّا إذا قُدِّمَ المسند إليه على المسند انتقلت الجملة من الفعلية إلى الاسمية، ويُفهم من ذلك أنّ المسند إليه في الجملة الفعلية لا يمكن تقدّمه على المسند؛ لأنّه إنّ حدث مثل هذا التّقديم حدث تغيرٌ في التّركيب وانتقال من باب إلى باب آخر، ومع ذلك يذكر كثيرٌ من البلاغيّين أو المهتمّين بالبلاغة أنّ المسند إليه يتقدّم على المسند في الجملة الفعلية، فمن ذلك (مثلاً) قول السّامرائي: "إنّ الأصل في الجملة التي مسندها فعل أنّ يتقدّم الفعل على المسند إليه، نحو: يقوم زيد. فإنّ تقدّم المسند إليه على الفعل نظرنا في سبب هذا التّقديم"^(١)، وكأنّ السّامرائي يقرّر أنّ نوع المسند هو الحكم، فإذا كان فعلاً فالأصل أنّ يتقدّم المسند وإن كان اسماً فالأصل أنّ يتقدّم المسند إليه، ويبدو أنّ هذا الضّابط لا

(١) معاني النّحو، السامرائي (١/١٣٨).



إشكال فيه إذا كانت الجملة اسميّة؛ لأنّ المسند يمكن أن يتقدّم على المسند إليه في الجملة الاسميّة، ولكنّ الإشكال يكمن في تقديم المسند إليه على المسند إذا كانت الجملة فعليّة؛ لأنّ المتكلم إنّ قدّم المسند إليه فيها على المسند انتقلت الجملة من كونها فعليّة إلى اسميّة فانتفى التّقديم من الأساس، ولكن يمكن أن يكون هذا الضّابط صالحاً في مسألة العدول عن الابتداء بالفعل إلى الابتداء بالاسم، لكنّه لا يصلح في مسألة الأغراض البلاغيّة للتّقديم والتّأخير؛ لأنّ الجملة جاءت على الأصل من ناحية التّراتبيّة في الجملة العربيّة، وعلى ذلك فلا تقديم فيها ولا تأخير.

ويّضح ممّا تقدّم أنّ الإشكاليّة تكمن في تقديم المسند إليه على المسند في الجملة الفعلية، وستتناول الدّراسة أمثلة متنوّعة من المدوّنة البلاغيّة توضّح الاضطراب والخلل في حديثهم عن تقديم المسند إليه على المسند في المطلب الآتي:

الثّاني: شواهدُ تقديمِ المُسندِ إليه، وتأخيرِ المُسندِ في الجُملةِ الفعليّةِ عندَ البلاغيّين:

سيلج البحث إلى مناقشة شواهد تقديم المسند إليه وتأخير المسند في الجملة الفعلية عند البلاغيّين رأساً، وستكون البداية مع كتاب (مفتاح العلوم) لأبي يعقوب السّكاكيّ؛ وذلك لأنّ الحديث عن أسباب حصر تتبّع شواهد التّقديم والتّأخير على أربعة كتب قد سبق تبيانها في مبحث شواهد تقديم المسند إليه وتأخير المسند في الجملة الاسميّة عند البلاغيّين، ولو أُعيد هنا ما ذكّر هناك لدخل البحث في اجترار القول وتكراره.

كِتَابُ (مِفْتَاحِ الْعُلُومِ) لِأَبِي يَعْقُوبِ السَّكَّاكِيِّ (ت: ٦٢٦هـ):

عند قراءة شواهد أبي يعقوب السّكاكيّ يبدو أنّه على علمٍ ودراية بمسألة عدم تقدّم المسند إليه على المسند في الجملة الفعلية؛ وذلك لأنّه ذكر في البداية أمثلة كثيرة على تقدّم المسند على المسند إليه، وجميع هذه الأمثلة كانت اسميّة، وقد تقدّم أنّه لا إشكال في تقديم المسند على المسند إليه إذا كانت الجملة اسميّة، وإمّا الإشكال يقع إذا كانت الجملة فعليّة، وعندما وصل إلى استعراض أمثلة لتقدّم المسند إليه على المسند في الجملة الفعلية ذكر أنّ التّقديم هنا يجري "باعتبارين مختلفين، أحدهما أن يجري الكلام على الظاهر، وهو أنّ (أنا) مبتدأ و(عرفت) خبره، وكذلك: أنتَ عرفتَ، وهو عرف. ولا يقدر تقديم ولا تأخير كما

إذا قلنا: زيدٌ عارفٌ، أو زيدٌ عَرَفَ، اللهم في التَّلفُظ. وثانيهما أن يُقدَّر أصل النِّظْم: عرفتُ أنا، وعرفتُ أنت، وعرف هو، ثمَّ يُقال قدَّمَ أنا وأنت وهو^(١).
فالسَّكَّايُّ يرى أنَّ المسند إليه ليس مقدِّمًا في مثل هذه الجمل (أنا عرفتُ، أنت عرفتُ، هو عرف) إذا قدَّرت أنَّ الكلام جاء على الظاهر، وبذلك يكون الجزء الأوَّل مبتدأ في الجمل السَّابِقة والجزء الثَّاني خبر، فهي على ذلك جمل اسميَّة لا تقديم فيها ولا تأخير، وهي إذا كانت على وفق هذا الاعتبار "لا تفيد إلَّا تقويَّ الحكم"^(٢)؛ لأنَّ الإسناد إلى المسند إليه تكرر مرَّةً للمبتدأ ومرَّةً ثانية للخبر.

ثمَّ إنَّه يرى أنَّ المسند إليه مقدِّم في ذات الجمل الَّتِي ذكرها آنفًا (أنا عرفتُ، أنت عرفتُ، هو عرف) إذا قدَّرت أنَّ أصل تركيبها (عرفتُ أنا، عرفتُ أنت، عرف هو)، وبذلك يكون في التَّركيب تقديم وتأخير؛ لأنَّك قدَّمت المسند إليه المكرَّر الَّذِي جاء بعد الفعل وفاعله إلى صدر الجملة، والجمل على هذا الاعتبار "تفيد التَّخصيص"^(٣)، لأنَّ تقديم ما حقَّه التَّأخير يفيد في الغالب التَّخصيص، ولكنَّ التَّقديم هنا ليس تقديمًا للمسند إليه على الحقيقة، بل هو تقديم للتوكيد اللفظي للمسند إليه؛ لأنَّ التَّاء في (عرفتُ أنا) فاعل و(أنا) توكيد لفظي لها، ثمَّ حدث أنَّك نقلت التَّوكيد اللفظي من مكانه إلى صدر الجملة فقلت: (أنا عرفتُ)، وبهذا انتقلت الوظيفة الإعرابيَّة من كون (أنا) توكيدًا لفظيًّا إلى كونه (مبتدأ)، ولكنَّ التَّوكيد باقٍ لم يزل، وبذلك فإنَّ الجمل السَّابِقة لا تقديم فيها، فالواقع اللُّغوي لجميع الأمثلة الَّتِي ذكرها السَّكَّايُّ يفيد أنَّها جمل اسميَّة لا تقديم ولا تأخير فيها، وأمَّا مسألة تقسيم الأمثلة إلى اعتبارين، اعتبار تقدير أنَّ الكلام جاء على ظاهره، واعتبار تقدير أنَّ الكلام جاء على أصل التَّركيب، فيغني عنه قول: إنَّ المسند إليه إذا كان مسنده فعلًا، نحو قولك: (زيد يكتب القِصَّة) يفيد التَّوكيد دائمًا؛ لأنَّ الإسناد تكرر مرتين، وقد يفيد التَّخصيص إذا كان في السِّياق قرينة تدلُّ عليه، ومن أمثلة ذلك أنه إذا حدث خلاف بينك وبين شخص آخر حول الفنِّ الَّذِي برع فيه زيد، هل هو الشِّعر أو كتابة القِصَّة، فهو يقول إنَّ زيدًا شاعر

(١) مفتاح العلوم، السكاكي (٢٢١).

(٢) مفتاح العلوم، السكاكي (٢٢١).

(٣) مفتاح العلوم، السكاكي (٢٢٢).

وأنت تقول إنه كاتب قصّة، ثمّ تأتي في هذا السياق فتقول: (زيد يكتب القصّة) فالمعنى هنا يفيد أنك قصرت فنّ زيد على كتابة القصّة دون فنّ الشعر.

كِتَابُ (الإيضاح) لِلْخَطِيبِ الْقَزْوِينِيِّ (ت: ٧٣٩):

استعرض القزويني أمثلة متنوّعة ما بين قرآنيّة وشعرية، وجمالاً مصنوعة لتقدّم المسند على المسند إليه، واللافت في هذه الأمثلة أنّ كلّها جمل اسميّة، ولم يمثّل ولو بمثال واحد لتقدّم المسند على المسند إليه في الجملة الفعلية، وهذا يشي بأنّ القزويني يحترم التراتبية في الجمل، فالجملة الاسميّة قد يتقدّم المسند على المسند إليه ولا إشكال في ذلك، وأمّا الإشكال يكون في تقدّم المسند على المسند إليه في الجملة الفعلية، فهذا التقديم ممتنع؛ لأنّ أصل التركيب في الجملة الفعلية أنّ يُبتدأ بالمسند، فكيف يقال إنّ المسند قُدّم وهو في مكانه؟ ولكنه مثل لتقدّم المسند إليه على المسند بجمل اسميّة جاء فيها المسند إليه في مكانه، كقوله: "وإمّا لتعجيل المسرّة أو المساءة؛ لكونه صالحاً للتفاؤل أو التّطوّر، نحو: سعد في دارك، والسّفاح في دار صديقك" (١)، فالجملتان اسميتان، وجاء المسند إليه في مكانه ولم يقدّم من تأخير، ومع ذلك يذكر أنّ في الجملة تقديمًا. ومثّل -أيضًا- لتقدّم المسند إليه على المسند الفعليّ بقوله: "كما إذا قيل لك: كيف الرّاهد؟ فتقول: الرّاهد يشرب ويطرب" (٢)، فهذا المثال ذكره القزويني على تقدّم المسند إليه على المسند، وكما ترى فإنّ الجملة لا تقديم فيها؛ لأنّ (الرّاهد) مسند إليه، و(يشرب ويطرب) جملة فعلية خبر للمبتدأ، فكلٌّ من المسند إليه والمسند جاء في مكانهما ولم يُقدّم، فهي جملة مكوّنة من جملة كبرى داخلها جملة صغرى.

والخلاصة أنّ القزويني ذكر أمثلة على أنّها أمثلة لتقدّم المسند إليه على المسند في جمل اسميّة وأخرى فعلية، وذكر أمثلة لتقدّم المسند على المسند إليه في جمل اسميّة، ولم يذكر أمثلة لتقدّم المسند على المسند إليه في جمل فعلية. وفي كلامه نظر؛ فالمسند إليه في الجملة الاسميّة قد يتأخر ولكنّه لا يتقدّم؛ لأنّ له صدارة الجملة، كما أنّ المسند إليه في الجملة الفعلية لا

(١) الإيضاح، القزويني (٦٥).

(٢) الإيضاح، القزويني (٦٦).

يتقدّم على المسند؛ لأنّه لو قدّم لتحولت الجملة من فعلية إلى اسمية. وأمّا الأمثلة التي ذكرها على أنّها أمثلة لتقدّم المسند إليه على المسند في جمل اسمية لا تستقيم؛ لأنّ المسند إليه في هذه الجمل جاء في مكانه ولم يقدّم من تأخير، وأصاب في عدم ذكره أمثلة لتقديم المسند في الجملة الفعلية؛ لأنّ المسند إليه في الجملة الفعلية لا يتقدّم على المسند.

كِتَابُ (خَصَائِصِ التَّرَاكِيِبِ) لِمُحَمَّدٍ أَبُو مُوسَى:

لم يذكر أبو موسى أيّ مثال لتقدّم المسند على المسند إليه في الجملة الفعلية، فكلّ الأمثلة التي ذكرها هي أمثلة لتقدّم المسند على المسند إليه في الجمل الاسمية، وهذا التقديم جائز ولا إشكال فيه، لكنّه ذكر أمثلة كثيرة على تقدّم المسند إليه على المسند، فمن ذلك قوله إنّ عبد الرحمن بن الحكم بن هشام قال: "يلوم بني أمية لمّا أخذ عمر بن عبد العزيز في ردّ المظالم، وغلظ ذلك منه على أهل بيته قال من الطويل:

فَقُلْ لِهَشَامٍ وَالَّذِينَ تَجَمَّعُوا بِدَابِقٍ مُوْثُوا لَا سَلِمْتُمْ يَدَ الدَّهْرِ
فَأَنْتُمْ أَخَذْتُمْ حَتَفَكُمْ بِأَكْفِكُمْ كَبَاحِثَةٍ عَنْ مُذِيَةٍ وَهِيَ لَا تَذَرِي
عَشِيَّةً بَايَعْتُمْ إِمَامًا مُخَالِفًا لَهُ شَجَنُ بَيْنَ الْمَدِينَةِ وَالْحِجْرِ

فقوله [الكلام لأبو موسى] فأنتم أخذتم حتفكم بأكفكم، قدّم فيه المسند إليه على الخبر الفعليّ، فأفاد تقوية الخبر^(١). فأبو موسى هنا يرى أنّ جملة (أنتم أخذتم...) فيها تقديم للمسند إليه (أنتم) على المسند (أخذتم)، مع أنّ الجملة اسمية، وكلّ من المسند إليه والمسند جاء في مكانهما الأصلي ولم يقدّم من تأخير، وهو يرى أنّ في هذا التقديم تقوية للحكم، يقصد تأكيده، والتأكيد في الجملة جاء من تكرار الإسناد مرّة للمبتدأ ومرّة للفاعل. وحاصل القول في الأمثلة التي ذكرها أنّ تقديم المسند إليه فيها لا يستقيم مع واقع اللغة؛ لأنّ لكلّ من المسند والمسند إليه مواقع أصلية معلومة في الجملة، فإذا جاء المسند إليه أو المسند في مكانه لا يقال إنّ في ذلك تقدماً أو تأخيراً؛ لأنّ التقديم يقتضي تقديم ما حقّه التأخير، والتأخير يقتضي تأخير ما حقّه التقديم، وليس الأمر على هذه الحال في

(١) خصائص التراكيب، أبو موسى (٢٥٧).

جميع الأمثلة التي ذكرها.

كِتَابُ (المُفَصِّلِ فِي عُلُومِ الْبَلَاغَةِ) لِإِسْمَى عَلِي الْعَاكُوبِ:

تطرَّق العاكوب لمسألة تقديم المسند إليه على المسند، ومن الأمثلة على ذلك قوله: "فرح سيزورك" ^(١)، و "أبو الخير زارنا" ^(٢)، و "ابن الجَلَاد مرَّ بنا" ^(٣)، إلى غير ذلك من الأمثلة التي ذكرها، وهذه الأمثلة كلها لا تقديم فيها، فهي جملٌ اسميةٌ تتكوّن من مبتدأ وخبر نوعه جملة فعلية. وهو -أيضاً- ذكر مثلاً على تقديم المسند (الفعل) على المسند إليه (الفاعل)، وهو قول الشاعر:

سَعِدْتُ بُعْرَةً وَجْهَكَ الْإِيَّامُ وَتَزَيَّنْتُ بِبَقَائِكَ الْأَعْوَامُ ^(٤)

ويقول معلّقاً على هذا البيت: "حيث قدّم المسند (سَعِدْتُ) والمسند (تَزَيَّنْتُ) على المسند إليه (الْإِيَّامُ) و(الْأَعْوَامُ)، بقصد إسماع المخاطب منذ البدء ما يُتَقَاعَلُ به" ^(٥)، والمسند في المثالين اللذين ذكرهما العاكوب فعلاً، والفعل هذا هو مكانه، فلا تقديم إذن في المثالين. وظاهر أنّ إشكالية تقديم المسند (الفعل) على المسند إليه (الفاعل) ينطبق عليها ما ينطبق على إشكالية تقديم المسند إليه على المسند؛ لأنّ مسألة التقديم التي يتحدّث عنها البلاغيّون ممتنعة من الناحية اللغويّة، لكن هذه المسألة يمكن أن تدخل في باب تفضيل الابتداء باسم أو فعل، ثمّ يُبحث عن أسرار ذلك، فمن المعلوم أنّ الفعل له صفة التَّجَدُّد والاسم له صفة الثُّبُوت، فيكون البحث على ذلك بحثاً عن أسرار العدول وليس في أسرار التّقديم والتّأخير.

وفي ختام هذا المبحث تجدر الإشارة إلى أنّ بعض البلاغيين تحدّثوا عن تقديم المسند إليه على المسند، وهذا يخالف الواقع اللغويّ؛ لأنّ المسند إليه في الجملة الاسميّة له الصدارة،

(١) المفصّل، العاكوب (١٣٨).

(٢) المفصّل، العاكوب (١٣٩).

(٣) المفصّل، العاكوب (١٣٩).

(٤) المفصّل، العاكوب (٢٠٥).

(٥) المفصّل، العاكوب (٢٠٥).

فهو قد يتأخّر، ولكنّه لا يتقدّم. وكما تحدّثوا عن تقديم المسند إليه على المسند تحدّثوا عن تقديم المسند على المسند إليه في الجملة الفعلية، وهذا -أيضاً- يرفضه الواقع اللغوي؛ لأنّ المسند إذا كان اسماً قد يتقدّم على المسند إليه، ولكنّه لا يتقدّم على المسند إليه إذا كان فعلاً؛ لأنّ المسند في الجملة الفعلية له الصّدارة، ولا يمكن -أيضاً- أن يتقدّم المسند إليه على الفعل؛ لأنّه إن تقدّم تحوّلت الجملة من الفعلية إلى الاسمية.

خاتمة:

سعى البحث إلى إبراز نظام التّراتبية في الجملة العربيّة، ثم سلّط الصّوء على مسألة التّقديم والتّأخير عند البلاغيّين، وتبيّن من ذلك عددٌ من النتائج بيّناها في الآتي:

- التّراتبية في الجملة الفعلية تقتضي أنّ الجملة الفعلية تتكوّن من مسند (فعل)، ومن مسند إليه (فاعل) أو (نائب فاعل)، وأنّ المسند يأتي أولاً والمسند إليه يأتي ثانياً، ولا يمكن أن يتقدّم المسند إليه على المسند في هذه الجملة.
- التّراتبية في الجملة الاسمية تقتضي أنّ الجملة الاسمية تتكوّن من مسند إليه (مبتدأ)، ومن مسند (خبر)، وفي هذه الجملة يأتي المسند إليه أولاً والمسند ثانياً، ولا يتقدّم المسند إليه على المسند؛ لأنّ هذا هو مكانه الأصلي، ولم يقدّم من تأخير. وقد يتقدّم المسند على المسند إليه في هذه الجملة، ويكون التّقديم تقدّماً من تأخير، ولهذا التّقديم أغراض بلاغية متنوّعة.
- خالف البلاغيّون هذه التّراتبية في الجملة الاسمية، فتحدّثوا عن تقديم المسند إليه وتأخير المسند، مع أنّ لا تقديم في ذلك ولا تأخير، فكلٌّ من المسند إليه والمسند جاء في مكانه الأصلي.
- خالف البلاغيّون -أيضاً- هذه التّراتبية في الجملة الفعلية، فتحدّثوا عن تقديم المسند إليه على المسند، بمعنى تقديم الفاعل على الفعل، وهذا التّقديم مرفوض من النّاحية اللغوية؛ لأنّ بمجرد تقديم المسند إليه على المسند في الجملة الفعلية يحدث انتقال في الجملة من الفعلية إلى الاسمية، وهذا أمر على غاية من الغرابة، ولا تقلّ هذه الغرابة عن قولهم بأنّ المسند يتقدّم على المسند إليه في الجملة الفعلية.



- حديث البلاغيين عن أسلوب التقديم والتأخير هو حديث لغوي، فكلُّ المباحث في أحوال المسند والمُسند إليه من تقديم وتأخير، ومن تنكير وتعريف، ومن ذكر وحذف هي مباحث لغوية، وبناء على ذلك لا يمكن القول إنَّ البلاغيين يقصدون بالتقديم والتأخير مجرد مجيء المسند إليه أولاً والمسند ثانياً، ولو كان ذلك كذلك فإنَّ الأليق به أن يبحث في باب العدول من الابتداء بالمسند إليه إلى الابتداء بالمسند تماماً كما هو حال العدول من الابتداء باسم إلى الابتداء بفعل، ثم يبحث في أسرار ذلك، لا أن يبحث في مباحث التقديم والتأخير؛ لأنَّ هذه التسمية تقتضي أنَّ التقديم هو تقديم ما حقه التأخير، والتأخير هو تأخير ما حقه التقديم. ومسألة أخرى تؤكد أنَّ البلاغيين يقصدون التقديم والتأخير اللغوي، أي: اللفظي، فهم في حديثهم عن أسلوب القصر يقولون: إنَّ جملة (في الدار رجل) ليس فيها قصر؛ لأنَّ المبتدأ نكرة والخبر شبه جملة، وتقديم الخبر في هذه الحال واجب، بينما جملة (في الدار زيد) فيها قصر؛ لأنَّ المبتدأ معرفة، وفي هذه الحال يجوز الابتداء بالمبتدأ أو شبه الجملة، فالتكلم مخير، وبما أنَّه قدَّم ما حقه التأخير وأخر ما حقه التقديم فإنَّ هذا التقديم يفيد القصر. وخلاصة ذلك كله أنَّ البلاغيين ينظرون إلى التقديم والتأخير من الناحية اللغوية.
- هذا، وتوصي الدراسة ببحث مسائل البلاغة وعدم الأخذ بها على أنها مسلمات غير قابلة للدرس.

المصادر والمراجع:

١. أساس البلاغة، الزّحشري، محمود بن عمر، تحقيق: محمّد باسل عيون السّود، ط: ١، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٨م.
٢. أساليب القصر في القرآن الكريم وأسرارها البلاغيّة، دراز، صّباح عبيد، ط: ١، القاهرة: مكتبة وهبة ٢٠١٥م.
٣. الإيضاح، القزويني، محمّد بن عبد الرحمن، تحقيق: محمّد عبد المنعم خفاجي، ط: ١، الرّياض: مكتبة المعارف، ٢٠٠٠م.
٤. بناء الجملة العربيّة، عبد اللطيف، محمّد حماسة، د: ط، القاهرة: دار غريب، ٢٠٠٣م.
٥. تطور المصطلح النّحويّ البصريّ من سيبويه حتّى الزّحشري، عبّانة، يحيى عطية، ط: ١، إربد: عالم الكتاب الحديث، ٢٠٠٦م.
٦. الجمل في النّحو، الزّجّاجي، عبد الرحمن بن إسحاق، تحقيق: علي توفيق الحمد، ط: ١، بيروت: مكتبة الرّسالة، ١٩٨٤م.
٧. الجملة العربيّة: تأليفها وأقسامها، السّامرائي، فاضل صالح، ط: ٤، عمّان: دار الفكر، ٢٠١٣م.
٨. الجملة العربيّة: دراسة في مفهوميها وتقسيماتها النّحويّة، الشّيخ، حسين منصور، ط: ١، بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، ٢٠٠٩م.
٩. خصائص التراكيب: دراسة تحليليّة لمسائل علم المعاني، أبو موسى، محمّد. ط: ٨، القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٩م.
١٠. دلائل الإعجاز، الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن، تحقيق: محمود محمد شاكر، ط: ٥، الرّياض: مكتبة المعارف، ٢٠٠٤م.
١١. ديوان الأفيشّر الأسدي، ابن مُعرّض، المغيرة بن عبد الله، صنعة: محمّد علي دقة، ط: ١، بيروت: دار صادر، ١٩٩٧م.
١٢. شرح مواهب الفتّاح على تلخيص المفتاح، المغربي، أحمد بن محمد ابن يعقوب،



- تحقيق، عبد الحميد هنداوي، ط: ١، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٦م.
١٣. عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، السُّبكي، أحمد بن علي. تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط: ١، بيروت: المكتبة العصرية ٢٠٠٩م.
١٤. علوم البلاغة وتجليّ القيمة الوظيفيّة في قصص العرب، شادي، محمد إبراهيم، ط: ١، المنصورة: دار اليقين، ٢٠١١م.
١٥. الكتاب، سيويو، عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق: عبد السّلام هارون، ط: ٤، القاهرة: مكتبة الخانجي ٢٠٠٤م.
١٦. لسان العرب، ابن منظور، محمّد بن مكرم، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، د.ط، القاهرة: دار المعارف، د.ت.
١٧. اللّغة العربيّة: معناها ومبناها، حسّان، تّمام، د.ط، الدار البيضاء: دار الثقافة، (د.ت).
١٨. اللّمع في العربيّة، ابن جني، عثمان بن جنيّ، تحقيق: حامد المؤمن، ط: ٢، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٥م.
١٩. المطوّل، التّفنّازاني، سعد الدّين مسعود، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط: ١، بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠١م.
٢٠. معاني النّحو، السّامرائي، فاضل صالح، ط: ٥، عمّان: دار الفكر ٢٠١١م.
٢١. المعجم الاشتقاقيّ المؤصّل لألفاظ القرآن الكريم، جبل، محمّد حسن. ط: ١، القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠١٠م.
٢٢. معجم المصطلحات البلاغيّة وتطورها، مطلوب، أحمد، د: ط، بغداد: مطبوعات المجمع العراقي، ١٩٨٧م.
٢٣. معجم المصطلحات النّحويّة والصّرفيّة، اللبدي، محمّد سمير، ط: ١، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ١٩٨٥م.
٢٤. مفتاح العلوم، السّكّاكي، يوسف بن أبي بكر، تحقيق: نعيم زرزور، ط: ١، بيروت:

دار الكتب العلميّة، ١٩٨٧م.

٢٥. المفصّل في علوم البلاغة، العاكوب، عيسى علي، ط: ٢، دبي: دار القلم، ٢٠٠٥م.

٢٦. مقاييس اللّغة، ابن فارس، أحمد بن فارس، تحقيق: أنس محمّد الشّامي، د: ط، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٨م.



الإِحَالَةُ النَّصِيَّةُ وَأَثَرُهَا فِي التَّمَسُّكِ النَّصِيّ (مُعَلَّقَةُ النَّابِغَةِ الدُّبْيَانِي نَمُودَجًا)

إعداد

د/ عائشة قاسم علي منصور الشماخي

أستاذ النحو والصرف المشارك

قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة جازان

Email: aalshamakhy@jazanu.edu.sa

ملخص البحث

تُؤدّي الإحالة دورًا مهمًّا في التماسك النصّي، الأمر الذي يؤدّي إلى بيان المعنى من النص وتوضيحه؛ لذلك جاء موضوع هذا البحث عن (الإحالة النصية وأثرها في التماسك النصي: مُعلَقَةُ النَّابِغَةِ الدُّبْيَانِي نُمُودَجًا).

وتكمن أهمية البحث أنه يبحث في أهمية الإحالة وأثرها في التماسك النصّي، ويمزج بين الأصالة والمعاصرة.

ويهدف إلى بيان أنواع الإحالة ووسائلها في معلقة النابغة الذبياني، والوقوف على أهمية الدلالة وأثرها في التماسك النصّي، ومعرفة أوجه البراعة لدى النابغة في توظيف الإحالة لتوضيح المعنى المراد، معتمداً المنهج الوصفي التحليلي، الذي يقوم على استقراء أبيات المعلقة وتأثير الإحالة على المعنى وترابط النص فيها من خلال الوصف والتحليل لأبياتها، لإيصال مراد الشاعر. وجاء في مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة.

وتوصّل البحث إلى نتائج عدة، منها: أن الإحالة تؤدي دورًا مهمًّا في التماسك النصّي؛ حيث تعمل على وضوح المعنى، ودلّل البحث على اعتماد الإحالة على الضمائر وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة؛ من خلال الاستشهاد من معلقة النابغة الذي برع في توظيف الإحالة في تحقيق التماسك النصّي.

وتوصي الدراسة بضرورة إعادة قراءة التراث اللغوي والشعري في ضوء منجزات اللسانيات الحديثة والعمل على المزج بين الأصالة والمعاصرة.

الكلمات المفتاحية:

الإحالة النصية، معلقة النابغة، الأسماء الموصولة، الضمائر، نحو النص.



Abstract

References play a key role in text coherence, which helps make the text's meaning clear and comprehensible. This research addresses the topic of in-text references and their impact on text coherence, citing Al-Nabighah Al-Dhubiyani's Mu'allaqah (hanging poem) as an exemplar.

The current study is important as it discusses the significance of references and how they impact text coherence, combining authenticity with modernity.

This study aims to determine the types and methods of references in Al-Nabighah Al-Dhubiyani's Mu'allaqah, grasp the importance and impact of semantics on text coherence, and identify Al-Nabighah's prowess in the employment of references to clarify his meanings. The study adopts the descriptive analytical approach, which is based on inductive reasoning and analysis of the verses of Al-Nabighah's Mu'allaqah to reveal the impact of references on its meanings and text coherence and the impact of that on to what extent the poet's meanings were conveyed. The study consisted of an introduction, a preface, three sections, and a conclusion.

The study reached several results, including that references play a vital role in text coherence and contribute to clarifying the meaning. It has also proved that references rely upon pronouns as well as demonstrative and relative pronouns, quoting from Al-Nabighah's Mu'allaqah in which he adroitly employed references for text coherence.

The study recommends that Arabic poetic and linguistic heritage should be reread in light of modern linguistic achievements and that authenticity should be combined with modernity.

Keywords:

In-Text References, Al-Nabighah's Mu'allaqah, Relative Pronouns, Pronouns, Text Grammar

الْمُقَدِّمَةُ

تُؤدِّي الإحالة دورًا لافتًا ومهمًا في التماسك النصِّي، الأمر الذي يؤدِّي إلى بيان المعنى من النص وتوضيحه للسَّامع أو القارئ؛ ولذلك نألت الإحالة ووسائلها وأدواتها عناية الباحثين واللُّغويين والنَّقاد وغيرهم، فأفردوا لها بحوثًا كثيرة ومتنوعة، بيدَ أنَّه على الرُّغم من كثرة تلك الدراسات وشهرة معلقة النابغة الذبياني وبراعة صاحبها، فإنني لم أقف على دراسة مُستقلَّة تُبيِّن دورَ الإحالة وأثرها في التَّماسك النصِّي في هذه المعلقة؛ لذلك آثرت هنا أن أدرس هذا الجانب وأدلو بدلوي في هذا الميدان اللُّغوي الأدبي الدلالي النقدي الإبداعي الخصب تحت عنوان (الإحالة النصية وأثرها في التماسك النصي: معلقة النابغة الذبياني نموذجًا)، سائلة الله تعالى العون والتوفيق والسَّداد.

أَهْمِيَّةُ الْبَحْثِ:

تكمن أهميته في أنه بحثٌ في أهمية الإحالة وأثرها في التماسك النصِّي، ويمزج بين الأصالة والمعاصرة؛ الأصالة متمثلة في نص معلقة النابغة الذبياني، والمعاصرة متمثلة في الإحالة إحدى وسائل التماسك النصِّي من منظور اللسانيات الحديثة، ويحاول الوقوف على دور الإحالة في توضيح المعنى وتوكيده في النص اللُّغوي، كما أنه يمزج بين أحد موضوعات نحو النص وإحدى روائع الشعر العربي (معلقة النابغة الذبياني).

أهداف البحث:

- يسعى هذا البحث لتحقيق أهداف عدَّة، من أهمها:
١. بيان أنواع الإحالة ووسائلها في معلقة النابغة الذبياني.
٢. الوقوف على أهمية الدلالة وأثرها في التماسك النصِّي.
٣. معرفة أوجه البراعة لدى النابغة في توظيف الإحالة لتوضيح المعنى المراد.
٤. تقديم قراءة علمية حديثة لتراثنا اللُّغوي والشعري في ضوء منجزات اللسانيات الحديثة.

أسئلة البحث:

- يحاول هذا البحث الإجابة عن أسئلة عدّة، من أهمها:
١. ما المقصود بالإحالة؟ وما أنواعها؟ وما أهم وسائلها؟
٢. ما تأثير الإحالة وأهميتها في التماسك النصي؟
٣. ما دور الضمائر في تحقيق التماسك النصي في معلقة النابغة؟
٤. كيف أسهمت أسماء الإشارة والأسماء الموصولة في انسجام النص وترابطه في معلقة النابغة؟
٥. ما مدى براعة النابغة في توظيف الإحالة وأنواعها في معلقته الشعرية؟

الدراسات السابقة:

هناك دراسات عدة تناولت موضوع الإحالة بشكل عام والشعر بشكل خاص، إلا أنني لم أقف على دراسة علمية مستقلة خاصة بدراسة الإحالة في معلقة النابغة الذبياني، وقد أفادت الدراسة من بعض الدراسات ذات الصلة؛ لكنها تباينت مع دراستي في الأهداف والمباحث وغير ذلك، ومن تلك الدراسات ما يأتي:

١. (دور الإحالة في تماسك النص الشعري: ميمية الفرزدق في مدح زين العابدين "علي بن الحسين" نموذجاً)، لإبراهيم محمد عبد الله، مجلة روافد المعرفة، جامعة الزيتونة - كلية الآداب والعلوم - تrehونة، ليبيا، المجلد/العدد: ١٤، ص ٣-٢٩، يونيو ٢٠١٣م.

وربما تتشابه هذه الدراسة مع دراستي بنسبة قليلة جداً في الجانب النظري؛ خاصة التعريف بالإحالة ووسائلها، لكنها تختلف إلى حدٍ بعيد مع الجانب التطبيقي، والأمر واضحٌ جليّ.

٢. (معلقة النابغة الذبياني: دراسة في ضوء علم النص)، لعبد المقصود محمد الخولي، مجلة كلية دار العلوم، جامعة الفيوم - كلية دار العلوم، مصر، المجلد/العدد: ٣٨٤، ص ١١-٦٤، خريف، ٢٠١٤م.

وعلى الرغم من شمولية عنوان هذه الدراسة وتعدد موضوعات الدراسة فيها إلا أنّ

الإحالة

لم تستوف حقّها، وجاء ذكرها في أسطر قليلة لا تتناسب مع وجودها وأثرها في التماسك النصي في المعلقة؛ لذلك فنسبة التشابه قليلة لا تمنع دراسة الإحالة في المعلقة دراسة مستقلة، وهذا ما أشرع به في هذا البحث.

٣. (الإحالة ودورها في التماسك الشعري: تناهيد النهر" لعامر شارف أنموذجاً)، مروة رحال، أطروحة ماجستير، الجزائر، جامعة محمد خيضر بسكرة، ٢٠١٩م.

تشابه هذه الدراسة مع دراستي في الجانب النظري، من حيث المفاهيم والتعريفات والتقسيمات الخاصة بالإحالة، وتختلف في الجانب التطبيقي، فمدونة دراستي تختلف عن مدونة هذه الدراسة كما هو واضح.

٤. (الإحالة ودورها في التماسك النصي في ميمية المتنبّي)، ليوسف بن محمد بن سعود العنزي، مجلة بحوث الآداب، جامعة المنوفية - كلية الآداب - مصر، المجلد/العدد: ج ١٢/١، ص ١٤٣٩-١٤٦٦، عام ٢٠٢٠م.

وقد تشابه هذه الدراسة مع دراستي في الجانب النظري، كالتعريف بالإحالة ووسائلها تعريفاً نظرياً، لكنها تختلف تماماً في الجانب التطبيقي على أبيات معلقة النابغة.

٥. (الإحالة الإشارية ودورها في تحقيق الترابط النصي في شعر سليمان العيسى: ديوان الجزائر أنموذجاً)، مصطفى زماش، بحث منشور في مجلة علوم اللغة العربية وآدابها بجامعة محمد خيضر - الوادي - الجزائر، العدد ٢، المجلد ١٣، ٢٠٢١م، ص ٨٩٧-٩١٥.

لا شك أن هذه الدراسة تشابه مع دراستي في الإطار النظري من حيث المفاهيم والتعريفات الأساسية، فتناولت كلتا الدراستين مفهوم الإحالة وتقسيمها، لكنها اختلفت عن دراستي في هذا الإطار في اقتصارها في الحديث عن أقسام الإحالة، دون الحديث عن وسائلها، وتناولها لوسيلة واحدة من وسائل الإحالة ألا وهي (الإحالة بأسماء الإشارة)، بينما تناولت دراستي الوسائل الأكثر شيوعاً في الاستعمال التي لها دور في ترابط النص وتماسكه، وهي (الضمائر وأسماء الإشارة، والأسماء الموصولة)، أمّا الإطار التطبيقي فمما لا

ريب فيه فهو يختلف كل الاختلاف عن هذه الدراسة.

٦. (الإحالة الضميرية في النص الشعري الأدونيسي: "قصائد إلى الموت" نموذجًا)، حنان الراجي، جامعة تامنغست، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مجلد ١٠، عدد ١، الجزائر، ٢٠٢١م، ص ٧٥٥-٧٧٥.

وهذا البحث إنما هو دراسة لأثر الإحالة بالضمائر في تماسك النص الشعري "قصائد إلى الموت" لأدونيس ودورها في الكشف عن دلالاته وإبراز التناقضات داخله. أمّا بحثي فيختلف عنه؛ لأنّ مدونة بحثي تختلف عنه، وكذلك دراستي لأكثر من عنصر من عناصر التماسك اللفظي، والأمر جليّ.

منهج البحث:

المنهج الوصفي التحليلي مع التطبيق على أبيات معلقة النابغة الذبياني.

خطة البحث:

جاء هذا البحث في مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة، على النحو الآتي:

- المقدمة: وفيها نبذة عن موضوع البحث وأهميته وأهدافه وأهم أسئلته، والدراسات السابقة ومنهج البحث وخطته.
- التمهيد: تعريفات ومفاهيم.
- المبحث الأول: الإحالة بالضمائر.
- المبحث الثاني: الإحالة بأسماء الإشارة.
- المبحث الثالث: الإحالة بالأسماء الموصولة.
- الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

التمهيد: تعريفات ومفاهيم.

ويتضمّن التعريف بالإحالة، وأقسامها، وعناصرها، وأهميتها، ووسائلها، ثمّ التعريف بالنابعة الذيباني ومعلّته.

التعريف بالإحالة:

الإحالة لغةً:

مصدر (أحال)، قال الجوهري: "وأحال عليه الحول: حال، وأحالت الدار وأحولت: أتى عليها حول، والحول: السنة... وحال عليه الحول؛ أي: مرّ. وحالت الدار وحال الغلام؛ أي: أتى عليه حول. وحالت القوس واستحالت بمعنى؛ أي: انقلبت عن حالها.....، وحال عن العهد حؤولاً: انقلب، وحال لونه؛ أي: تغيّر واسودّ..، وحال إلى مكان آخر؛ أي: تحوّل، وحال الشخص؛ أي: تحرك"^(١).

وقال ابن فارس: "(حول) الحاء والواو واللام أصل واحد، وهو تحرك في دور. فالحول العام، وذلك أنه يحول؛ أي: يدور. ويقال حال الدار وأحالت وأحولت: أتى عليها الحول. وأحولت أنا بالمكان وأحلت، أي أقمت به حوّلًا. يُقال حال الرجل في متن فرسه يحول حوّلًا وحوّلًا، إذا وثب عليه، وأحال أيضًا. وحال الشخص يحول، إذا تحرك، وكذلك كلّ متحوّل عن حالة. ومنه قولهم استحلّ الشخص؛ أي: نظرت هل يتحرّك. والحيلة والحويل والمحاولة من طريق واحد، وهو القياس الذي ذكرناه؛ لأنه يدور حوّل الشيء ليُدركه"^(٢)، فيتّضح من التعريف اللغوي أنها تعني الانتقال، والتحوّل والتّغيير^(٣).

الإحالة اصطلاحًا:

عندما نقف على معنى الإحالة في الاصطلاح فنجد أنه لا يتعد كثيرًا عن معناه اللغوي، حيث إنّ هذا التحوّل والتّغيير لن يكون إلا بعلاقة تربط بين أجزاء الكلام، وتعمل على

(١) الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، للجوهري، (مادة: ح و ل)، (٣٦٦/٥-٣٦٦).

(٢) مقاييس اللغة، لابن فارس، (مادة: ح و ل)، (١٢١/٢).

(٣) ينظر أيضًا: العين، للخليل (٢٨٩/٣)، ولسان العرب، لابن منظور، (مادة: ح و ل)، (١٨٤/١١، ١٨٦).

تماسك النص^(١).

ومع ذلك فإن علماء النص لم يتفقوا على مصطلح مُحدّد لمفهوم الإحالة، فعرفها دي بوجراند بأنها: "العلاقة بين العبارات من جهة، وبين الأشياء والمواقف في العالم الخارجي الذي تشير إليه العبارات"^(٢).

وأشار أحمد عفيفي نقلاً عن جون لوينز لمفهومها بأنها: "العلاقة القائمة بين الأسماء والمُسَمَّيات"^(٣)، فتعدّ الإحالة علاقة دلالية، لا تخضع لقيود نحوية، فالقيد الدلالي يوجب تطابق الخصائص الدلالية بين العنصر المُحيل والعنصر المُحال إليه^(٤). ويرى أحمد عفيفي أنّ التعريف الأكثر دقّةً وشُمولاً هو: "أنّ الإحالة ليست تعبيراً يقوم به تعبيرٌ ما، ولكنها شيء يمكن أن يُحيل عليه شخص ما باستعماله تعبيراً مُعيّناً. وعلى هذا فإن للمتكلم أو الكاتب الحق في الإحالة حسبما يريد هو، وعلى المُحلّل أن يفهم كيفية تلك الإحالة حسب النص والمقام"^(٥).

وعلى أية حال فإنه في ضوء ما تقدّم يتبيّن أن الإحالة وسيلة من وسائل السبك، بل تُعدّ وسيلة من أهم وسائله لسبك العبارات لفظياً دون إهدارٍ لتربط المعلومات الكامنة تحتها^(٦)، وقد عدّها دي بوجراند من البدائل المهمة في إيجاد الكفاءة النصّية، فعبر عنها بقوله: "هي صياغة أكبر كمية من المعلومات بإنفاق أقل قدرٍ من الوسائل"^(٧).

ومن مزاياها أيضاً أنها قادرة على صناعة جسور كبرى للتواصل بين أجزاء النصّ المتباعدة والرّبط بينها ربطاً واضحاً، وهو ما يُؤكّد أهمية الإحالة في الرّبط النصّي^(٨).

(١) ينظر: الإحالة ودورها في التماسك الشعري "تناهيد النهر لعامر شارف أنموذجاً"، مروة رحال، ص ٨ (بتصرف).

(٢) النص والخطاب والإجراء، دي بوجراند، ص ١٧٢.

(٣) ينظر: نحو النص، اتجاه جديد في الدرس النحوي، أحمد عفيفي، ص ١١٦.

(٤) ينظر: لسانيات النص، محمد الخطابي، ص ١٧ (بتصرف).

(٥) نحو النص، اتجاه جديد في الدرس النحوي، أحمد عفيفي، ص ١١٦.

(٦) ينظر: الإحالة في نحو النص، أحمد عفيفي، ص ٧.

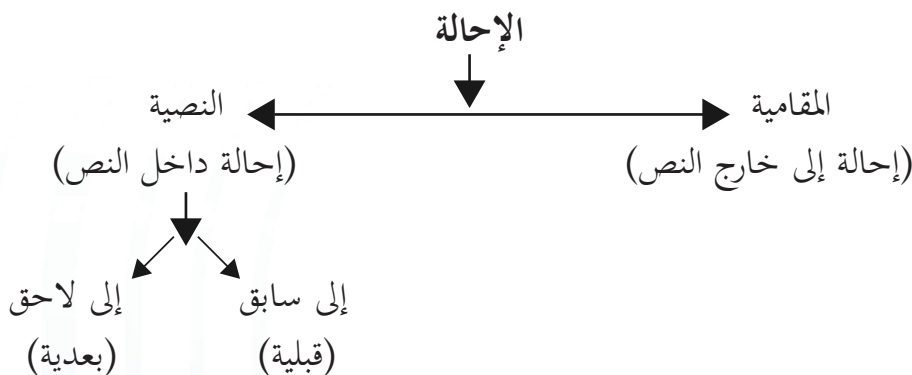
(٧) النص والخطاب والإجراء دي بوجراند، ص ٢٩٩.

(٨) ينظر: الإحالة في نحو النص، لأحمد عفيفي، ص ٧.

وعليه، فإن الإحالة إحدى الوسائل المهمة في تماسك النص؛ خدمة للدلالة الكلية له، وتعتمد على عدة أدوات وعناصر؛ من أهمها الضمائر وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة، وغيرها.

أقسام الإحالة: تنقسم الإحالة إلى نوعين رئيسين هما^(١):

١. **إحالة نصية (إحالة داخل النص):** والمقصود بها إحالة العناصر اللغوية الواردة في النص الملفوظ، وهي تنفرع إلى فرعين: إحالة قبلية وإحالة بعدية.
 ٢. **إحالة مقامية (إحالة خارج النص):** وهي تقوم على وجود المخاطب خارج النص، على أنه يمكن التعرف عليه من سياق الموقف، ويطلق عليه (المرجع المُتصيّد) أو الإحالة لغير مذكور^(٢).
- ولتوضيح هذا التقسيم يُمكن الاستعانة بالرسم التوضيحي عند هاليداي ورقية حسن^(٣):



(١) ينظر: لسانيات النص، محمد الخطابي، ص ١٧-١٨، ونحو النص، اتجاه جديد في الدرس النحوي، لأحمد عفيفي، ص ١١٧-١١٨، ونسيج النص (بحث في ما يكون به الملفوظ نصًّا)، للأزهر الزناد، ص ١١٨-١١٩.

(٢) ينظر: نحو النص، لأحمد عفيفي، ص ١٢١.

(٣) ينظر: لسانيات النص، محمد الخطابي، ص ١٧، ونحو النص، لأحمد عفيفي، ص ١١٨.

عناصر الإحالة:

كما هو واضح من أقسام الإحالة، فإنه لا بُدَّ من توفير عنصرين مُهمَّين للإحالة، أحدهما لغوي والآخر مقامي، بشرط ارتباطهما ارتباطاً دلائياً، وهما^(١):

• **الأول:** العناصر المُحال إليها: وهي كما قال عنها الزنَّاد: "عناصر معجمية (أسماء مفردة وما يُضارعها من مركبات)، تذكر باسمها الصريح عند ورودها أول مرة في النص، ونطلق عليها اسم العناصر الإشارية"^(٢).

• **الثاني:** العناصر المُحيلة: وهي ألفاظ لا تمتلك دلالةً مُستقلَّةً، فهي تعود على عنصر أو عناصر أخرى مذكورة في أجزاء أخرى من النص، وقد تعود على شيء يقع خارج النص^(٣)، ود. عفيفي يُشير إلى ذلك قائلاً: "هو كُلُّ لفظٍ كنائي يحتاج في فهمه إلى مكون آخر يفسره..."^(٤) إلى أن قال: "عنصر إحالي نصي: يُحيل إلى مقطعٍ كاملٍ، جملة أو جمل متوالية، ويمكن أن يدلَّ على الفضاء العام للنص"^(٥).

أهمية الإحالة:

تؤدي الإحالة وظيفة مُهمَّةً في استرجاع المعلومات، فهي تُشير إلى ما سبق، والتعويض عنه بالضمير تجنُّباً للتكرار، وبهذا يتحقق الاقتصاد في اللغة، وهذا الأمر يسرته وظيفة الذاكرة البشرية التي يمكن أن تختزق آثار الألفاظ السابقة وتقرن بينها وبين العناصر الإحالية الواردة قبلها أو بعدها، فتحللها بنجاح دون تأثير في التواصل، فيتجلَّى الإيجاز والاختصار دون إخلال بالمعنى، وتسمح لمستخدمي اللغة بحفظ المحتوى مُستمرّاً بالمخزون الفعَّال دون التصريح به مرة أخرى، مما يؤدي مهمة إضافية للإحالة ألا وهي الاستمرارية، كما أن للإحالة مهمة أخرى، وهي تقديم المعلومات حيث ترتبط بتقديم سلسلة من المعلومات

(١) ينظر: الإحالة ودورها في تماسك النص الشعري، مروة رحال، ص ١١.

(٢) ينظر: نسيج النص، للأزهر الزنَّاد، ص ١١٥، ١٢٦.

(٣) ينظر: الإحالة ودورها في التماسك النصي في ميمية المتنبي، يوسف محمد عويهان العنزي، ص ١٤٤٣.

(٤) الإحالة في نحو النص، لأحمد عفيفي، ص ٦٣.

(٥) السابق، ص ٦٣.



الجديدة بشكلٍ جزئيٍّ ممَّا يُسهم في تنظيم الفكرة الأساسية للنص^(١). وسائل الإحالة:

للإحالة وسائلٌ متعددةٌ وأدواتٌ لا يتحقَّق تماسك النص إلا بوجودها، وقد اختلف في تسميتها من قِبَل علماء النصِّ ومن كتب في نحو النص؛ فسَمَّاهَا دي بوجراند ألفاظًا كنايةً^(٢)، وأطلق عليها الثنائي (هاليداي ورقية حسن) أدوات^(٣). وقال عنها الأزهر الزناد عناصر^(٤)، هي^(٥): ١- الضمائر. ٢- أسماء الإشارة. ٤- الأسماء الموصولة. ٥- المقارنة وأدواتها. ٦- (أل) التعريف. وستقتصر الدراسة على الوسائل الثلاث الأولى الأكثر شيوعًا واستعمالًا في العربية^(٦) للإحالة النصية، وهي: الضمائر، وأسماء الإشارة، والأسماء الموصولة، وإن وردت إشارات للإحالة المقامية في الدراسة فمن قبيل التوضيح والبيان، وليست مقصودة بالدراسة.

ترجمة النابغة الذبياني: (نحو ١٨ ق.هـ - نحو ٦٠٤ م).

هو زياد بن معاوية بن ضباب بن جابر بن يربوع بن غيظ بن مرة بن عوف بن سعد بن ذبيان بن بغيض بن ريث بن غطفان المضري، أبو أمانة. ولد النابغة الذبياني في قبيلة بني ذبيان، وكان سفير قومه لدى الممالك، في شبه الجزيرة العربية، وخصوصًا لدى الغساسنة والمناذرة. وكان حظيًا عند النعمان بن المنذر، حتى شَبَّ في قصيدة له بالمتجرِّدة (زوجة النعمان) فغضب النعمان، ففرَّ النابغة ووفد على الغسانيين بالشَّام، وغاب زمنًا، ثم رضى عنه النعمان، فعاد إليه.

(١) ينظر: البيان في روائع القرآن، تمام حسان، ص ١٠٩، وعلم لغة النص (النظرية والتطبيق)، عزة شبل محمد، ص: ١٢٠ (بتصرف).

(٢) ينظر: النص والخطاب والإجراء، دي بوجراند، ص ٣٢٠.

(٣) ينظر: لسانيات النص، لمحمد الخطابي، ص ١٨.

(٤) ينظر: نسيج النص، للأزهر الزناد، ص ١١٨.

(٥) ينظر: لسانيات النص، لمحمد الخطابي، ص ١٨-١٩.

(٦) ينظر: الإحالة ودورها في التماسك النصي الشعري (تناهيد النهر لعامر شارف أمّوذجّا)، مروة رحال، ص ٢٢.



لُقِّبَ بالنابغة، لأنه نبغ في الشعر؛ أي: أبدع في الشعر دفعة واحدة، وهو شاعرٌ جاهليٌّ، من الطبقة الأولى، وهو أحد الأشراف في الجاهلية، من أهل الحجاز، كانت تُضرب له قُبَّة من جلد أحمر بسوق عكاظ؛ فتقصده الشعراء فتعرض عليه أشعارها، وكان الأعشى وحسان والخنساء ممن يعرض شعرهم على النابغة. وكان أبو عمرو ابن العلاء يُفضِّلُه على سائر الشعراء. شعره كثيرٌ، جمع بعضه في (ديوان - ط) صغير. وكان أحسن شعراء العرب ديباجة، لا تكلف في شعره ولا حشو، وعاش عمرًا طويلاً^(١).

معلقة النابغة الذبياني:

من أشهر قصائد النابغة الذبياني الدالية الاعتذارية، التي نظمها اعتذارًا للنعمان بن المنذر، وتقربًا منه، ودفعًا لأقوال الوُشاة في بلاطه، وجاءت في خمسين بيتًا، على النحو الآتي^(٢):

يا دارَ مِيَّةَ بالعلياءِ فالسَّندِ	أقوتُ وطالَ عليها سالفُ الأبدِ
وقفتُ بها أصيلاً كي أسأَّلَهَا	عَيْتَ جَوَابًا وما بالزَّبع من أحدِ
إلاَّ الأوارِيَّ لَأَيًّا ما أبيتُهَا	والنُّؤْي كالحوضِ بالمظلومةِ الجلدِ
رَدَّتْ عليه أقاصيه ولَبَّدَهُ	ضَرَبُ الْوَلِيدَةِ بالمِسْحَةِ في الثَّادِ
خَلَّتْ سَبِيلَ أَتِيٍّ كَانَ يَحْسِبُهُ	ورَفَعَتْهُ إلى السَّجْفَيْنِ، فالنَّضْدِ
أَمْسَتْ خَلَاءً، وَأَمْسَى أَهْلُهَا احْتَمَلُوا	أَخْنَى عَلَيْهَا الَّذِي أَخْنَى على لُبْدِ
فَعَدَّ عَمَّا تَرَى، إذ لا ارتجاعَ لَهُ	وانمِ القُتُودَ على عَيْرَانَةٍ أُجْدِ
مَقْدُوفَةٍ بِدَخِيسِ النَّحْضِ، بازِلُهَا	لَهُ صَرِيفٌ، صَرِيفُ الْقَعْوِ بالمِسْدِ
كَأَنَّ رَحْلِي، وَقَدْ زَالَ النَّهَارُ بَنَا	يَوْمَ الْجَلِيلِ، على مُسْتَأْنَسٍ وَحِدِ

(١) ينظر ترجمته في: ديوان النابغة الذبياني، شرح وتقديم: عباس عبد الساتر، ص ٣-٦، والشعر والشعراء، لابن قتيبة، (١٦٣/١)، وطبقات فحول الشعراء، لابن سلام الجمحي (٥١/١)، والأغاني، لأبي فرج الأصفهاني (٥/١١)، ونهاية الأرب في فنون الأدب، للنويري (٦٢/٣)، والأعلام، للزركلي (٥٥/٣).

(٢) جاءت المعلقة في خمسين بيتًا، ينظر: ديوان النابغة الذبياني، شرح وتقديم: عباس عبد الساتر، ص ٩-١٧، وشرح المعلقات العشر، للزوزني، ص ٢٩٢-٣٠٢.

مِنْ وَحْشٍ وَجَرَّةٍ، مَوْشِيٍّ أَكَارِعُهُ
 سَرَتْ عَلَيْهِ، مِنْ الْجَوَازِ، سَارِيَّةُ
 فَارْتَاغٍ مِنْ صَوْتِ كَلَّابٍ، قَبَاتٌ لَهُ
 فَبْتُهُنَّ عَلَيْهِ، وَاسْتَمَرَّ بِهِ
 وَكَانَ ضُمْرَانُ مِنْهُ حَيْثُ يُوزَعُهُ
 شَكَّ الْفَرِيصَةَ بِالْمِدْرَى، فَأَنْفَذَهَا
 كَأَنَّهُ، خَارِجًا مِنْ جَنْبِ صَفْحَتِهِ
 فَظَلَّ يَعْجُمُ أَعْلَى الرَّوْقِ، مُنْقَبِضًا
 لَمَّا رَأَى وَاشْتَقَّ إِقْعَاصَ صَاحِبِهِ
 قَالَتْ لَهُ النَّفْسُ: إِنِّي لَا أَرَى طَمَعًا
 فَتِلْكَ تَبْلُغْنِي النُّعْمَانَ، إِنَّ لَهُ
 وَلَا أَرَى فَاعِلًا، فِي النَّاسِ، يُشَبِّهُهُ
 إِلَّا سُلَيْمَانَ، إِذْ قَالَ الْإِلَهِ لَهُ
 وَخَيْسِ الْجَنِّ! إِنِّي قَدْ أَذَنْتُ لَهُمْ
 فَمَنْ أَطَاعَكَ، فَنَفَعُهُ بِطَاعَتِهِ
 وَمَنْ عَصَاكَ، فَعَاقَبُهُ مَعَاقِبَةً
 إِلَّا لِمَثْلِكَ، أَوْ مِنْ أَنْتَ سَابِقُهُ
 أُعْطِيَ لِفَارِهِةٍ، حُلُوٍ تَوَابِعَهَا
 الْوَاهِبُ الْمَائَةِ الْمُعْكَاءِ، زَيْنَهَا
 وَالْأُدَمَ قَدْ حُيِّسَتْ قُتْلًا مَرَاغِقُهَا
 وَالرَّكَضَاتِ دُيُولَ الرِّيْطِ، فَانْقَهَا

طَاوِي الْمَصِيرِ، كَسِيفِ الصَّيْقِلِ الْفَرْدِ
 تَرْجِي الشَّمَالَ عَلَيْهِ جَامِدَ الْبَرْدِ
 طَوَّعَ الشَّوَامَتِ مِنْ خَوْفٍ وَمِنْ صَرْدِ
 صُمْعِ الْكُغُوبِ بَرِيئَاتٍ مِنَ الْحَرْدِ
 طَعَنَ الْمِعَارِكِ عِنْدَ الْمِحْجَرِ النَّجْدِ
 طَعَنَ الْمَيْطِرِ، إِذْ يَشْفِي مِنَ الْعُضْدِ
 سَقَّوْدُ شَرِبِ نَسُوهُ عِنْدَ مُفْتَأَدِ
 فِي حَالِكِ اللَّوْنِ صَدَقٍ، غَيْرِ ذِي أَوْدِ
 وَلَا سَبِيلَ إِلَى عَقْلِ، وَلَا قَوْدِ
 وَإِنَّ مَوْلَاكَ لَمْ يَسْلَمْ، وَلَمْ يَصْدِ
 فَضْلًا عَلَى النَّاسِ فِي الْأَدْنَى، وَفِي الْبَعْدِ
 وَلَا أَحَاشِي، مِنَ الْأَقْوَامِ، مِنْ أَحَدِ
 قُمْ فِي الْبَرِّيَّةِ، فَاخْذُذْهَا عَنِ الْفَنَدِ
 يَبْنُونَ تَذْمُرَ بِالصُّفَّاحِ وَالْعَمَدِ
 كَمَا أَطَاعَكَ، وَادْلُلَّهُ عَلَى الرَّشَدِ
 تَنْهَى الظُّلُومَ، وَلَا تَقْعُدْ عَلَى ضَمَدِ
 سَبَقَ الْجَوَادِ، إِذَا اسْتَوَى عَلَى الْأَمَدِ
 مِنَ الْمَوَاهِبِ لَا تُعْطَى عَلَى نَكْدِ
 سَعْدَانُ تُوضَحُ فِي أَوْبَارِهَا الْيَدِ
 مَشْدُودَةٌ بِرَحَالِ الْحَيْرَةِ الْجُدِّ
 بَرْدُ الْهَوَاجِرِ، كَالْغَزْلَانِ بِالْجَرْدِ



والخيلَ تَمَزُجُ غربًا في أَعْنَتِهَا
أَحْكُمُ كَحُكْمِ فَتَاةٍ الْحَيِّ، إِذْ نَظَرْتُ
يَحْقُقُهُ جَانِبًا نِيقٍ، وَتَتَّبِعُهُ
قَالَتْ: أَلَا لَيْتَمَا هَذَا الْحَمَامُ لَنَا
فَحَسَبُوهُ، فَالْفَوْهُ، كَمَا حَسَبْتُ
فَكَمَلْتُ مَائَةً فِيهَا حَمَامَتُهَا
فَلَا لَعَمْرُ الَّذِي مَسَّحْتُ كَعْبَتَهُ
وَالْمُؤْمِنِ الْعَائِدَاتِ الطَّيْرِ، تَمْسُحُهَا
مَا قُلْتُ مِنْ سَيِّئٍ مِمَّا أُتِيَتْ بِهِ
إِلَّا مَقَالَةً أَقْوَامٍ شَقِيتُ بِهَا
إِذَا فَعَاقَبَنِي رَبِّي مُعَاقَبَةً
أُنْبِئْتُ أَنَّ أَبَا قَابُوسَ أَوْعَدَنِي
مَهَلًا، فِدَاءُ لَكَ الْأَقْوَامُ كُلُّهُمْ
لَا تَقْذِفَنِي بُرْكَانٍ لَا كِفَاءَ لَهُ
فَمَا الْفُرَاتُ إِذَا هَبَّ الرِّيحُ لَهُ
يُمِدُّهُ كُلَّ وَادٍ مُتَنَرِّعٍ، لَجِبِ
يَظْلُ مِنْ خَوْفِهِ، الْمَلَأُحُ مُعْتَصِمًا
يَوْمًا، بِأَجْوَدَ مِنْهُ سَيْبَ نَافِلَةٍ
هَذَا الشَّاءُ، فَإِنْ تَسْمَعُ بِهِ حَسَنًا
هَا إِنَّ ذِي عِذْرَةٍ إِلَّا تَكُنْ تَفَعْتُ

كَالطَّيْرِ تَنْجُو مِنَ الشُّبُوبِ ذِي الْبَرْدِ
إِلَى حَمَامٍ شِرَاعٍ، وَارِدِ التَّمَدِّ
مِثْلَ الزُّجَاجَةِ، لَمْ تُكْحَلْ مِنَ الرَّمَدِ
إِلَى حَامَتِنَا وَنِصْفُهُ، فَقَدْ
تِسْعًا وَتِسْعِينَ لَمْ تَنْقُصْ وَلَمْ تَزِدْ
وَأَسْرَعَتْ حِسْبَةً فِي ذَلِكَ الْعَدَدِ
وَمَا هُرِيقَ، عَلَى الْأَنْصَابِ، مِنْ جَسَدِ
رُكْبَانٍ مَكَّةَ بَيْنَ الْغَيْلِ وَالسَّعَدِ
إِذَا فَلَا رَفَعَتْ سَوَاطِي إِلَى يَدَيِ
كَانَتْ مَقَالَتُهُمْ قَرَعًا عَلَى الْكِيدِ
قَرَرْتُ بِهَا عَيْنٌ مِنْ يَأْيِيكَ بِالْفَنَدِ
وَلَا قَرَارَ عَلَى زَارٍ مِنَ الْأَسَدِ
وَمَا أَتَمَّرَ مِنْ مَالٍ وَمِنْ وَلَدِ
وَإِنْ تَأْتَقَّكَ الْأَعْدَاءُ بِالرَّقَدِ
تَرْمِي أَوَاذِيهِ الْعَبْرِينَ بِالزَّبَدِ
فِيهِ رِكَامٌ مِنَ الْيَنْبُوبِ وَالْخَضَدِ
بِالْحَيْزُرَانَةِ، بَعْدَ الْأَيْنِ وَالنَّجْدِ
وَلَا يَحُولُ عَطَاءُ الْيَوْمِ دُونَ غَدِ
فَلَمْ أُعَرِّضْ، أُتِيَتْ اللَّعْنُ، بِالصَّفَدِ
فَإِنَّ صَاحِبَهَا مَشَارِكُ النَّكَدِ



الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ: الْإِحَالَةُ بِالضَّمَائِرِ

الضمير في اللغة ^(١):

الدقة والغيبة، قال ابن فارس: "(ضَمَرَ) الضَّادُ وَالْمِيمُ وَالرَّاءُ أَصْلَانِ صَحِيحَانِ، أَحَدُهُمَا يَدُلُّ عَلَى دِقَّةٍ فِي الشَّيْءِ، وَالْآخَرُ يَدُلُّ عَلَى غَيْبَةٍ وَتَسْتُرٍ" ^(٢).

وعند الزمخشري في أساس البلاغة: "فرس ضامر وضمير ومضطر، وقد ضمير وضمير ضمورًا، ومهرة ضامر وناقاة ضامر، ورجل ضمير: مهضوم البطن وامرأة ضمرة، وتضمير وجهه من الهزال" ^(٣). وفي لسان العرب: "الضُّمِرُ والضُّمُرُ: مثل العُسر والعُسْر الهزال ولحاق البطن ضَمَرْتُ الشَّيْءَ: أَخْفَيْتُهُ. وَهَوَى مُضْمَرٌ وَضَمَرٌ كَأَنَّهُ اعْتَقَدَ مَصْدَرًا عَلَى حَذْفِ الزِّيَادَةِ: مَخْفِيٌّ؛ قَالَ طَرِيحٌ ^(٤):

بِهِ دَخِيلٌ هَوَى ضَمَرٍ، إِذَا ذُكِرَتْ سَلِمَى لَهُ جَاشَ فِي الْأَحْشَاءِ وَالتَّهَبَا" ^(٥).

فيتضح من التعريفات المعجمية السابقة أن كلمة الضمير تدل في معناها اللغوي على الحفاء والدقة، وعندما نأتي لتعريفها في الاصطلاح النحوي نجد تقاربًا بين التعريفين، قال الدكتور محمد الغريسي في معرض حديثه عن تعريف الضمير: "وكلمة الضمير المستعملة لدى النحاة يمكن أن ترتبط هي الأخرى، من الناحية اللغوية، بما سبق بيانه من المعاني، فمعظم الضمائر كلمات صغيرة التكوين، ضئيلة الحجم. فهي تتكون من حرف واحد، نحو (تاء الفاعل - واو الجماعة)، وقد تتكون من حرفين أو مقطعين نحو: (هو، هي، هم إلخ). ^(٦)

(١) التعبير به أو بالضمير تعبير بصري، والكوفيون يُعبّرون عنه بالكناية والمكني. بنظر: هم الهوامع، للسيوطي (١٩٠/١)، ويجمع على: ضمائر. ينظر: لسان العرب، لابن منظور، (مادة: ض م ر) (٤٩٤/٤).

(٢) مقاييس اللغة، (مادة: ض م ر)، (٣٧١/٣).

(٣) أساس البلاغة (ضمير) (٤٨/٢).

(٤) طَرِيحٌ: طَرِيحُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عُبَيْدِ بْنِ أَسِيدِ بْنِ عِلَاجِ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الْعُزَّى (من ثقيف)، أبو الصلت. شاعر الوليد بن يزيد الأموي وخليفه، توفي سنة ١٦٥ هـ. ينظر: الأعلام، للزركلي (٢٢٦/٣).

(٥) لسان العرب، (ضمير)، ٤٩١/٤.

(٦) اللسانيات العربية والإضمار (دراسة تركيبية دلالية)، لمحمد الغريسي، ص ١٣.

الضمير في معناه الاصطلاحي:

اسم جامد يدل على مُتَكَلِّم ك(أنا) أو مخاطب ك(أنت) أو غائب ك(هو)^(١)، أو لمخاطب تارة ولغائب تارة أخرى، وهو "الألف والواو والنون، كقوما وقاما وقوموا وقاموا، وقُمن"^(٢)، ويحصل بها الإيجاز والاختصار، ورفع اللبس^(٣).

وذهب النحاة إلى تقسيمه باعتبار الاتصال والانفصال والموقع الإعرابي والدلالة والنوع؛ ولذا لم يعرفه السيوطي، فيقول: "ولكونه ألفاظاً محصورة بالعد استغينا عن حده، كما هو اللائق بكل معدود، كحروف الجر، فنقول: هو قسمان: متصل، ومنفصل..."^(٤).

ومن هنا نرى أهمية الضمير على المستويين الدلالي والنحوي؛ مما يدل على دوره في ترابط الجمل وتماسك النصوص، فيعدُّ عنصرًا مهمًّا في بناء التراكيب واتِّساق الكلام، ويظهر هذا الدور وتلك المكانة من اشتراط النحاة لعودة الضمير على مُتَقَدِّم (ضمير الغائب)^(٥)، وهذا هو الأكثر فيه، وقد تأتي بعض الأساليب على خلاف هذه القاعدة، فيعود على مُتَأَخَّرٍ، ومن اشتراطهم أيضًا عودته على أقرب مذكور، ولا يخرج عن ذلك إلا بدليل، نحو قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ﴾ [العنكبوت: ٢٧]، فالضمير في (ذُرِّيَّتِهِ) عائد على (إبراهيم) عليه السلام، وهو غير الأقرب، لدليل أنه المُحَدَّث عنه من أول القصة إلى آخرها^(٦).

وقد ظهرت الإحالة بالضمائر في معلقة النابغة ظُهورًا جليًّا، بنوعها الداخلية والخارجية، وبتقسيماتها المتنوعة مُسهمة في تماسك النصّ عن طريق توظيف الضمائر توظيفًا جيّدًا،

(١) ينظر: شرح الرضي على كافية ابن الحاجب (٣/٢)، وأوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، لابن هشام (٧٧/١)، والنحو الوافي، لعباس حسن (٣١٧/١).

(٢) أوضح المسالك (٧٧/١).

(٣) ينظر: شرح الرضي على الكافية (٣/٢).

(٤) همع الهوامع، للسيوطي (١٩٠/١).

(٥) لأن ضمير المتكلم والمخاطب يفسرهما المشاهدة، أمّا ضمير الغائب ففقد هذه السمة، فاحتيج ما يفسره. ينظر: همع الهوامع، للسيوطي (٢١٨/١).

(٦) ينظر: السابق (٢١٩/١).

ومن ذلك:

(١) الإحالة بالضمائر المتصلة: ويوضحها الجدول الآتي:

نوع الإحالة	المجال عليه	العنصر المحيل (الضمير)	التركيب
داخلية قبلية	الديار والدمن	الهاء/ضمير الغائب	عليها - فيها - أسائلها - أينها أقاصيه - يحبس - له
داخلية بعدية	ضرب الوليدة بالمسحاة إلى السجفين	الهاء/ضمير الغائب الهاء/ضمير الغائب	لبده - رفّعته
داخلية قبلية	الناقة والمشيبه به (الثور الوحشي)	الهاء/ضمير الغائب	بازلها - له - أكارعه - عليه - له - فأنقذها - كأنه
داخلية بعدية داخلية قبلية	الكلاب (الكَلَاب)	الهاء/ضمير الغائب الهاء/ضمير الغائب/كاف الخطاب/ياء المتكلم	فبثهن عليه - به - منه - يوزعه - صفحته - صاحبه - مولاك - إني
داخلية قبلية	سليمان عليه السلام (المشبه به)	الهاء/ضمير الغائب ياء المتكلم/كاف الخطاب	له - أعقبه - بطاعته - أدله - فعاقبه . - إني - أعطاك
داخلية قبلية	الجن (المسخرون لسليمان عليه السلام)	واو الجماعة	يينون
داخلية بعدية داخلية قبلية	مدوحه النعمان بن المنذر . عطاياه المتنوعة من النوق والخيول والجوازي	الهاء/للغائب/كاف الخطاب . الهاء / للغائب	يشبهه - لملك - سابقه - تكرهه - يأتيك - لك - تأنفوك توابعها - أو بارها - فنقها - أعنتها - مرافقها -
داخلية بعدية	سعدان (نبات تسمن عليه الإبل)	الهاء/ضمير الغائب	زينها
داخلية بعدية	برد الهواجر	الهاء/ضمير الغائب	فنفها
مقامية	البيت الحرام	الهاء للغائب	زرتة
داخلية قبلية	الطير	الهاء للغائب	تمسحها
داخلية قبلية	العقوبة والقول الذي رمي به	الهاء للغائب	بما - نوافذه
داخلية قبلية	زرقاء اليمامة	نا المتكلمين/هاء الغائب	حامتنا - تتبعه - حمامتها - فيها
مقامية	العادين	واو الجماعة/هاء الغائب	حسبوه - فألفوه
داخلية قبلية	نهر الفرات	هاء الغائب	غواربه - أو أذيه - يمدده .

نوع الإحالة	المجال عليه	العنصر المحيل (الضمير)	التركيب
داخلية بعدية	الملاح	هاء الغائب	خوفه
مقامية	الشاعر (النابعة الديباني)	تاء المتكلم/ياء المتكلم/نا المتكلمين/هاء الغائب	وقفت - بنا - تبغني - زرت - أتيت - فعاقني - قدفت - تقذني - أنبتت - أوعدني - عرضت - صاحبها

فتبين من خلال الجدول أن المعلّقة حوّت الكثير من الضمائر المتّصلة، وكان النصيب الأكبر لضمير الغيبة (الهاء) الدال على الأفراد، الذي صنع نوعاً من التماسك النصي منذ بداية المعلقة وربطه للأبيات؛ بحيث انتقل من بكاء الدّمن إلى وصف الناقة إلى الغرض الأساسي من المعلقة (الاعتذار للملك مع المدح) بتسلسل وانسجام، فكان للإحالة بهذا الضمير دورها في تماسك النص وترابط معانيه، في حين جاءت الإحالة بضمير المتكلم (تاء المتكلم - نا الدالة على الفاعلين) - في الأبيات الأخيرة - للدلالة على الغرض المقصود (الاعتذار) والمقام مقام مُدافعة عن النفس فاقترض حضوره، فُوّظف توظيفاً يُناسب المقام، ويزيد من ترابط المعاني، وجاءت الإحالة بضمير المخاطب (الكاف) لمناسبة المقام لخدمة هذا الغرض ألا وهو (المدح) فجاء في الأبيات التي امتدح فيها النابعة (الملك النعمان بن المنذر).

(٢) الإحالة بالضمائر المستترّة: ويوضّحها الجدول الآتي:

نوع الإحالة	المجال عليه	الضمير المستتر (المفترض)	التركيب
داخلية قبلية	الديار	هي	أقوت - عيت - أضحت
مقامية مقامية	الشاعر الشاعر	أنا أنت هو	أسألها - أبينها - أحاشي - أرى عد - ترى - اتم نام - تاه
داخلية قبلية	الوليدة المذكورة في البيت السابق	هي	خلت
داخلية قبلية	النؤي في البيت السابق	هو	كان
داخلية قبلية	المستأنس في البيت السابق المبيطر الكلب في البيت السابق	هو "" ""	فارتاع - شك - أنفذها يشفي ظل - يعجم

أرى	أنا	الكلب في البيت السابق	داخلية قبلية
يسلم - يصمد	هو	مولاك في البيت نفسه	داخلية قبلية
تبلغني	هي	الناقة	داخلية قبلية
يشبهه	هو	فاعلا	داخلية قبلية
قم - احدها - فخيّس - فانفعه ادله - فعاقبه - تقعد	أنت	سليمان عليه السلام	داخلية قبلية
أطاع - أطاعك - عصاك	هو	من (العائدة على الجن)	داخلية قبلية
تنهى	هي	معاقبة	داخلية قبلية
استولى	هو	الجواد	داخلية قبلية
نظرت - قالت - حسبت - تنقص - كملت - أسرعت	هي	زرقاء اليمامة (فتاة الحي)	داخلية قبلية
أعطى - الواهب	هو	النعمان بن المنذر (الملك)	داخلية بعدية
تقدّفي	أنت	*****	داخلية قبلية
أوعدني	هو	*****	داخلية قبلية
تعطى	هي	المواهب	داخلية قبلية
الساحبات	هي	الجواري	مقامية
تمزع	هي	الحيل	داخلية قبلية
هريق	هو	ما (يراد به الدم)	داخلية قبلية
المؤمن	هو	الله	مقامية
تكن	هي	العذرة	داخلية قبلية

إنّه من المعلوم أن "الضمير أقوى العناصر تحقيقاً للإحالة"^(١)، ولذلك نلاحظ من الجدول السابق أنّ الشاعر استخدم الضمائر المُستترة بصورة ملحوظة جُلّها يعود على الغائب المفرد (هو - هي) مذكراً ومؤنثاً، فقد بلغت ما يُقارب (٢٢) ضميراً، بينما ما يعود على المخاطب (أنت) لم يرد في السياق إلا (١١) مرة، وكذلك ضمير المتكلم (أنا) ورد (٥) مرات.

ويرى النقاد والعلماء أنه "لا ينحصر دور الضمير في ربط النص على مستوى التركيب، بل يتعدّاه إلى خلق الترابط على المستوى الدلالي؛ حيث يتم الجمع والمطابقة بين الضمير

(١) ينظر: الإحالة الضميرية في النص الشعري الأدونيسي "، قصائد إلى الموت " نموذجاً، حنان الراجي، ص ٧٥٥.



الرابط والمرجع الذي يُحيل إليه داخل النص أو خارجه^(١). وإنّ توظيف النابغة لهذا العدد من الضمائر في معلقته يدلُّ على "وعي القدماء بدور الضمير في عملية الإحالة والربط"^(٢)، وأنّ النابغة الذبياني يدرك "أهمية استخدام الإحالة بالضمائر في النص، وهو ما يؤكد الدور الذي تؤديه الضمائر في عملية ربط الكلام ووصل أجزائه بعضها ببعض؛ وذلك لأسباب كثيرة منها الخفة والاختصار وأمن اللبس"^(٣). وبالعودة إلى نصّ المعلقة والجدول السابق يتبيّن أنّ ضمير الغيبة أكثر الضمائر - بل أكثر الصيغ الإحاليّة - انتشاراً في النصّ، ويُعدُّ ذلك سمة بارزة على قوة السبك والربط في المعاهدة إذ يرى النّصّيون "أنّ من خصائص صيغ الغيبة أنها يمكن أن تأتي بعددٍ تراكميّ كبيرٍ من الإحالات على الكلام السابق...، إنّ هذه الظاهرة تُسهم بشكل كبيرٍ في الترابط الداخلي للنصّ؛ بما أنها تخلق نوعاً من الشبكة من خطوط الإحالة، بحيثُ يرتبط كلّ استعمال بكل الاستعمالات السابقة التي تصل إلى الإحالة الأولى (الأصلية)"^(٤).

(٣) الإحالة بالضمائر المنفصلة:

عند استقراء أبيات المعلقة وجدت خلوها من الضمائر المنفصلة عدا ضمير الرفع المخاطب (أنت) ذكر في البيت السادس والعشرين، وجاء الضمير مناسباً للسياق في مقام المدح للملك كما في البيت السادس والعشرين، وكانت الإحالة داخلية بعدية؛ لأنه لم يذكر اسم ممدوحه إلا في آخر أبيات المعلقة.

أخلص من استعراض الإحالة بالضمائر في المعلقة إلى ما يأتي:

الضمائر الأكثر دوراً في المعلقة الضمائر المتصلة والضمائر المُستترة، وكان أكثرها وضوحاً ضمائر الغائب، بينما جاءت الضمائر الدالة على المتكلم والمخاطب أقل ظهوراً. كان للالتفات من ضمير الغائب إلى ضمير المتكلم والمخاطب أثرٌ بارزٌ في تماسك

(١) ينظر: الإحالة الضميرية في النص الشعري الأدونيسي، "قصائد إلى الموت" نموذجاً، حنان الراجي، ص ٧٦٣.

(٢) ينظر: السبك النصي في معاهدة الرسول مع نصارى نجران، منى إبراهيم، ص ٤١١.

(٣) ينظر: الإحالة بالضمائر وأثرها في التماسك النصي (حديث بدء نزول الوحي أنموذجاً)، رضية حسن باحميد، ص ١٠٩.

(٤) السبك النصي في معاهدة الرسول، منى إبراهيم، ص ٤١٧.

الأبيات وتربط معانيها دلاليًا، وفقًا لموضوعاتها (الوقوف على الأطلال - وصف الناقة - المدح - الاعتذار).

خلت المعلقة من الضمائر المنفصلة، عدا ضمير المخاطب (أنت) ورد في موضع واحد في البيت السادس والعشرين.

تنوّعت الإحالة بالضمائر بين إحالة داخلية قبلية (وهذه ظهرت بجلاء واضح من بداية المعلقة إلى نهايتها)، وإحالة بعدية (وتأتي في المرتبة الثانية بعد الإحالة القبلية)، والأقل منهما الإحالة المقامية^(١).

ومن هنا يتّضح لنا توظيف الشاعر الجاهلي للضمير توظيفًا أفاد في تماسك الأبيات وانسجام معانيها وقوة تراكيبها بالتنوع بين أنواع الضمائر والمرجعية التي تعود عليها، سواء كانت قبلية أم بعدية، وأيضًا مقامية.

الْمَبْحَثُ الثَّانِي: الْإِحَالَةُ بِأَسْمَاءِ الْإِشَارَةِ.

حدّ الفاكهي اسم الإشارة في شرحه قائلاً: "هو اسم مُظهرٌ دلّ بإيماءٍ (أي: إشارة) على اسمٍ حاضرٍ حضورًا عينيًّا ك: هذا البيت، أو ذهنيًّا نحو: ﴿تِلْكَ الْجَنَّةُ﴾ [مَرْيَم: ٦٣] أو على اسم منزل منزلته - أي الحاضر - كقوله: أولئك آبائي فجئني بمثلهم"^{(٢)(٣)}.

وتعدّ أسماء الإشارة وسيلة من وسائل الإحالة التي تُسهّم في ربط أجزاء النصّ بعضها ببعض، مثلها مثل الضمائر، فهما يشتركان في الإبهام والاحتياج لما يُزيل هذا الإبهام والغموض^(٤). وتشترك مع الضمائر في كون الإحالة فيها إما قبلية أو بعدية، وأشار د. الخطابي لذلك بقوله: "ويذهب الباحثان - هاليداي ورقية حسن - إلى أن هناك عدة

(١) انظر الجدولين السابقين، وهذه الأخيرة ليست مقصودة بالدراسة كما أشير إلى ذلك في معرض الحديث عن وسائل الإحالة. ينظر: ص ١١ من هذه الدراسة.

(٢) هذا صدر قول الفرزدق يهجو فيه جرير، وعجزه: (إذا جَمَعْتُنَا يا جَرِيرُ المَجَامِعُ)، البيت من بحر الطويل. ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة، للخطيب القزويني، ص ٤٣.

(٣) شرح الحدود النحوية، للفاكهي، ص ١٥٣.

(٤) الإحالة الإشارية ودورها في تحقيق الترابط النصي في شعر (سليمان العيسى) ديوان الجزائر أنموذجًا، د. مصطفى، زماش، ص ٨٩٩.

إمكانيات لتصنيفها: إمّا حسب الظرفية: الزمان (الآن، غداً..)، والمكان (هنا، هناك..)، أو حسب الحيات (the)، أو الانتقاء (هذا، هؤلاء..)، أو حسب البعد (ذاك، تلك..)، والقرب (هذا، وهذه..).

و"بدل تتبع التفاصيل تُشير إلى أن أسماء الإشارة تقوم بالربط القبلي والبعدي، وإذا كانت أسماء الإشارة بشتي أصنافها محيلة إحالة قبلية، بمعنى أنها تربط جزءاً لاحقاً بجزء سابق ومن ثم تُسهّم في اتّساق النص، فإن اسم الإشارة المفرد يتميز بما يسميه المؤلفان "الإحالة الموسعة"؛ أي: الإحالة إلى جملة بأكملها أو متتالية من الجمل"^(١)... وعند مُقارنة ورود الإحالة بأسماء الإشارة في المعلقة بالضمائر تظهر قلة ورودها، كما يُبيّن الجدول الآتي:

نوع الإحالة	المحال عليه	دلّالته	تركيب
داخلية قبلية	الناقة	دل على البعد	فتلك
داخلية بعدية	الحمام	دل على القرب	هذا
داخلية قبلية	الحمام	دل على البعد	ذلك
داخلية قبلية	الأيمان السابقة	دل على القرب	ذي

ومن الجدول السابق يتضح أن الإحالة باسم الإشارة جاء للبعد في بيتين (٢٠، ٣٦) باسمي الإشارة الدال على المؤنث المفرد والمذكر المفرد (تلك، ذلك)، فقال في البيت العشرين:

فتلك تبليغي النعمان: إن له

فدلّ اسم الإشارة -تلك- على البعد، أشار به إلى ناقته المذكورة في أول المعلقة، وبين هذا البيت والأبيات التي ذكرت فيها الناقة مسافة بعيدة، فكانت الإحالة قبلية، وفي البيت السادس والثلاثين في قوله:

وأسرعت حسبة في ذلك العدد

جاء اسم الإشارة (ذلك) دالاً على البعد، وهو للمذكر الجمع (الحمام)، وكانت الإحالة قبلية.

(١) لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب)، محمد الخطابي، ص ١٩.

كما أن الإحالة باسم الإشارة للقريب جاء في ثلاثة مواضع من أبيات المعلقة في الأبيات (٣٤، ٤٩، ٥٠) على الترتيب الآتي:

٣٤- قالت: ألا ليتما هذا الحمام لنا

٤٩- هذا الثناء، فإن تسمع لقائله

٥٠- ها إن ذي عذرة إلا تكن نفعت

ففي البيتين الرابع والثلاثين، والتاسع والأربعين جاء اسم الإشارة (هذا) دالاً على المذكر القريب، أشار به إلى (الحمام) المذكور بعده في البيت الأول، وفي البيت الثاني أشار به إلى (الثناء)؛ أي: الثناء على الملك^(١)، والإحالة فيهما بعدية كما ترى.

وجاءت الإحالة الإشارية في البيت الخمسين إحالة قبلية، دل اسم الإشارة على القريب، جاء به للمؤنث؛ لأن المشار إليه فيه ل(الأيمان) المذكورة سابقاً في أبيات المعلقة.

يتبين ممّا سبق كيف أسهمت الإحالة الإشارية في تماسك النص من خلال ربطها لأجزاء الأبيات بعضها ببعض، واتّساق المعاني إما بالإحالة إلى مشار قبلي أو بعدي، وهذا ما تجلّى في المعلقة، بالمقابل لم نجد للإحالة الظرفية أو المكانية أو الانتقائية ظهوراً.

الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ: الْإِحَالَةُ بِالْأَسْمَاءِ الْمَوْصُولَةِ.

الاسم الموصول اسمٌ مُبْهَمٌ يحتاج إلى ما يُعَيِّن مدلوله، حدّه ابن مالك في التسهيل بقوله: "وهو من الأسماء ما افتقر إلى عائد أو خلفه وجمله صريحة أو مؤولة غير طلبية ولا إنشائية"^(٢).

فهي أسماء مُبْهَمَةٌ مثلها مثل الضمائر وأسماء الإشارة تحتاج إلى ما يُزِيل إبهامها ويُيَسِّن عُمُوضها، ويُوضِّح المراد منها، مُفْتَقِرَةٌ إلى شيءين بعدها: إمّا جملة أو شبهها، ولا بد في الجملة من ضمير يعود على الاسم الموصول"^(٣).

فَتُعَدُّ الأسماء الموصولة وسيلة من وسائل الإحالة، لها أهميتها في تحقيق التماسك النصي

(١) ينظر: فتح الكبير المتعال (إعراب المعلقة العشر الطوال)، للشيخ محمد علي طه الدرة، (٢/٥٠٤).

(٢) التسهيل، لابن مالك، ص ٣٣.

(٣) ينظر: شرح شذور الذهب، لابن هشام، ص ١٩٠، والنحو الوافي، لعباس حسن (١/٣٤١-٣٤٢).

وربط أواصر النص بعضه ببعض^(١)، فهي تربط كلامًا لاحقًا بكلامٍ سابقٍ، والإحالة بها كالإحالة بالضمائر وأسماء الإشارة لها نوعان أساسيان، هما: الإحالة الداخلية والإحالة الخارجية^(٢).

وتنقسم الأسماء الموصولة إلى قسمين:

- **الأول:** الأسماء المُختَصَّة: وهي ما كانت نصًّا في الدلالة على بعض الأنواع دون بعضٍ، فهي مقصُورةٌ عليه، فللمفرد المذكر ألفاظه الخاصة به وللمفردة المؤنثة ألفاظٌ خاصَّةٌ بها، وكذلك للمثنى بنوعيه والجمع بنوعيه^(٣).
- **الثاني:** عام أو مشترك: ليس نصًّا في الدلالة على بعض هذه الأنواع، وإنما يصلح للأنواع كلها^(٤).

وعند رصد الأسماء الموصولة في المعلقة، كان ورودها على النحو الذي يوضحه الجدول الآتي:

نوع الإحالة	المحال إليه	العائد	جملة الصلة	نوعه	العنصر الإحالي
داخلية قبلية	خراب الديار	ضمير الغائب المحذوف، تقديره (تراه)	ترى	عام	ما في (عما)
داخلية قبلية	النعمان بن المنذر	الماء في سابقه	أنت سابقه	عام	مَنْ
داخلية بعدية	الحمام	محذوف خبر المبتدأ تقديره (هو)	هذا الحمام لنا	عام	ما في (ليتما)
داخلية قبلية	الحمام	ضمير الغائب المحذوف تقديره (حسبته)	حسبت	عام	ما في (كما)
خارجية	البيت الحرام	الضمير في زرته	زرته	مختص دل على المفرد المذكر	الذي
داخلية بعدية	الحساد	الضمير المستتر (هو) فاعل يأتيك	يأتيك	عام، استخدم هنا للعاقل	مَنْ
داخلية بعدية	المال والولد	ضمير الغائب المحذوف تقديره (أثمه)	أثمه	عام	ما

(١) ينظر: الإحالة ودورها في تماسك النص الشعري (تناهيد النهر للعامر شارف أنموذجًا)، مروة رخال، ص ٥٣.

(٢) الإحالة ودورها في التماسك النصي في ميمية المتنبي، د. يوسف محمد عويهان العنزي، ص ١٤٥٣-١٤٥٤.

(٣) ينظر: النحو الوافي (٣٤٢/١) بتصرف.

(٤) ينظر: السابق، وللإطلاع على ألفاظ الموصولات الخاصة والعامية. ينظر: المرجع السابق (٣٤٣-٣٦٣).



يَتَّضِح من الجدول السَّابِق أن النابغة استطاع توظيف الإحالة بالأسماء الموصولة لخدمة النص، فربط اللاحق بالسابق ليخرج بنص مترابط الأجزاء متسلسل المعاني، فنرى الإحالة الداخلية القبلية وردت في الأبيات الآتية:

- ففي البيت السابع الذي يقول فيه:

فَعُدَّ عَمَّا تَرَى إِذْ لَا ارْتِجَاعَ لَهُ

أتى بالاسم الموصول (ما) لغير العاقل مُشيرًا به لخراب ديار المحبوبة، فكانت الإحالة فيه إحالة داخلية قبلية، أفادت في ترابط الأبيات، فالذَّمن وما حلَّ بها من خرابٍ بعد رحيل المحبوبة مذكور في الأبيات الأولى، ولكي نصل إلى البيت السابع هذا تجد نفسك مُرتبطًا بالأبيات الأولى؛ ممَّا أسهم في تماسك الأبيات واتِّساق معانيها، وأزال غموضها بما وضَّحته جملة الصِّلة (ترى) والعاقد المضمر في الفعل.

- ونجد الاسم الموصول (مَنْ) في البيت السادس والعشرين قد أدَّى دوره في الربط بين الأبيات واتِّساق المعاني، فقال:

إِلَّا لِمِثْلِكَ، أَوْ مِنْ أَنْتَ سَابِقَهُ

فَتَحَقَّق الغرض من إيراد الاسم الموصول (مَنْ) المشار فيه للنعمان بن المنذر، فأتى بالاسم الموصول العام، وهنا دلَّ على العاقل المذكور مُناسبًا لمقام المخاطب (الملك) وما يناسبه من المدح والثناء، وأدَّت جملة الصلة -الاسمية- (أنت سابقه) المراد منها لتوضيح الاسم الموصول وبيانه، وكانت الإحالة فيه إحالة داخلية قبلية؛ ممَّا أسهم في الربط بين الأبيات واتِّساق النصِّ، كذلك الإيجاز والاختصار الذي يُعَدُّ سِمَةً من سمات العربية. وتقابلنا في البيت الخامس والثلاثين، في قوله:

فَحَسْبُوهُ، فَأَلْفُوهُ كَمَا حَسِبْتَ

فالاسم الموصول (ما) من الموصولات العامة، أشار به للحمام المذكور سابقًا، فالإحالة إحالةً قبليةً، فأفاد الموصول وجملة الصلة بما فيها من العائد (حسبته) - كما هو مُبيَّن في الجدول - ربط الأبيات، واتِّساق النصِّ، وإزالة اللَّبس.

وعندما نقف على النوع الآخر من الاسم الموصول؛ أي: الإحالة البعدية في أبيات المعلقة فنجدها في البيت الرابع والثلاثين، نرى أنَّ الإحالة بالاسم الموصول (ما) أدت دورها، فحين قال:

قالت: ألا ليتما هذا الحمام لنا

على اعتبار (ما) المتصلة بـ(ليت) موصولة، وليت عاملة، فهي في محل نصب اسمها، واسم الإشارة في محل رفع خبر لمبتدأ محذوف تقديره هو، والجملة الاسمية صلة الموصول^(١). وعلى هذا الرأي يكون الاسم الموصول (ما) الدال على غير العاقل هنا، وهو من الموصولات العامة، قد ربط بين أبيات المعلقة، فقد تمتت فتاة الحي عند مُشاهدتها للحمام الطائر أن يكون لها بأكمله أو نصفه، وكانت الإحالة فيه داخلية بعدية، لأنها أشارت إلى الحمام وجاءت جملة الصلة بما فيها من العائد (ليتما هذا الحمام) مُوضحة المراد من الاسم الموصول، مُزيّلة للبس الحاصل فيه. ونجدها أيضًا في البيت الحادي والأربعين في قوله:

قَرَّتْ عين مَنْ يَأْتِيكَ بالحسد

فالاسم الموصول (مَنْ) من الموصولات العامة دلّ هنا على العاقلين، فدلالته على الجمع ظاهرة، مُشيرًا به إلى (الحُسَّاد)، فكانت الإحالة بعدية، وأتى بجملة الصلة وما فيها من العائد (يَأْتِيكَ) لبيان المقصود وإزالة الإبهام، فقد أقسم أنه لم يفعل شيئًا يُزعج الملك، وإذا بدر منه ذلك فليعاقبه الله مُعاقبة شديدة، وليتجاوز ذلك العقاب إلى حُسَّاد الملك^(٢)، فبين ذلك المعنى بالموصول وصلته، وترى ما في هذا التركيب من الإيجاز والاختصار مع توضيح المعنى وترابط الجمل.

ونراها أيضًا في البيت الثالث والأربعين، عندما قال:

(١) اختلف النحاة في (ما) غير الموصولة الداخلة على إن وأخواتها، فمنهم من يقول بإبطال عملها عند دخولها عليها عدا (ليت) فيجوز فيها الإعمال والإهمال، واستشهد بهذا البيت، ومنهم من يرى بإعمالها مع جميع أخوات (إن)، وهو وجهٌ ضعيفٌ. ينظر: أوضح المسالك، لابن هشام (٣٠٣/١-٣٠٥)، وشرح ابن عقيل (٣٤٢/١-٣٤٣)، وفتح الكبير المتعال (٤٨٢/٢).

(٢) ينظر: فتح الكبير المتعال (٤٩٤/٢-٤٩٥) بتصرف.

..... وما أثمر من مال، ومن ولد

فجاء الاسم الموصول (ما) دالاً على غير العاقل فهو من الموصولات العامة، لإشارته إلى المال والولد، فالإحالة فيه إحالة بعدية، والاسم الموصول وجملة الصلة بما فيها من العائد كما وضّحنا في الجدول (أثمره)، ربطت بين أجزاء الأبيات بعضها ببعض، وأفادت الإيجاز واختزال المعنى، فهو يفندي الملك بكلّ ما جمع من مالٍ وولد^(١)، بين ذلك كله بالموصول وصلته.

ونلاحظ من الجدول السابق أنّ الإحالة بالاسم الموصول في المعلقة لم تقتصر على الإحالة الداخلية فقط، فوردت الإحالة الخارجية (مقامية) في موضع واحدٍ في البيت السابع والثلاثين، حينما قال:

فلا لعمر الذي مسحت كعبته

فأتى بالاسم الموصول (الذي) وهو من الموصولات المختصّة، دالٌّ على المفرد لغير العاقل،

أشار به للبيت الحرام، ولم يرد ذكرٌ للبيت الحرام في المعلقة فكانت الإحالة فيه خارجية (مقامية) يقتضيها المقام، فقد أقسم به، والذي دلّنا عليه الاسم الموصول وصلته (مسحت)، فأفاد السياق ربط أجزاء الكلام بعضه ببعضٍ أدّى الغرض منه.

ومّا سبق يتضح لنا أنّ الإحالة بالاسم الموصول قد أدّت دوراً بارزاً مهمّاً في التماسك النصي بين أبيات المعلقة وبرع النابغة في توظيفها لتوضيح المعنى المراد.

(١) السابق (٤٩٧/٢) بتصرف.

الْخَاتِمَةُ وَأَهْمُ النَتَائِجِ وَالتَّوَصِيَّاتِ: أَوَّلًا: أَهْمُ النَتَائِجِ:

- أكّد البحث أن الإحالة تؤدي دورًا مهمًا في الترابط والتماسك النصي؛ حيث تعمل على وضوح المعنى وتوكيده.
- تمتاز الإحالة بالإيجاز والاختصار الأمر الذي ينعكس إيجابًا على النص الذي يتضمنها.
- دَلَّ البحث على اعتماد الإحالة على الضمائر وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة؛ من خلال الاستشهاد والتطبيق من معلقة النابغة الذبياني.
- برع النابغة الذبياني في توظيف الإحالة في تحقيق التماسك النصي في معلقته، الأمر الذي أدّى إلى وضوح الدلالات والمعاني المقصودة.
- الضمائر الأكثر دورًا في المعلقة الضمائر المتصلة والضمائر المُستترة، وكان أكثرها وضوحًا ضمائر الغائب، بينما جاءت الضمائر الدالة على المتكلم والمخاطب أقل ظهورًا.
- كان للاتفات من ضمير الغائب إلى ضمير المتكلم والمخاطب أثر بارز في تماسك الأبيات وترابط معانيها دلاليًا، وفقًا لموضوعاتها (الوقوف على الأطلال-وصف الناقة -المدح -الاعتذار).
- خلت المعلقة من الضمائر المنفصلة، عدا ضمير المخاطب (أنت) ورد في موضع واحد فقط في البيت السادس والعشرين كما ظهر في الدراسة.
- تنوّعت الإحالة بالضمائر بين إحالة داخلية قبلية (وهذه ظهرت بجلاء واضح من بداية المعلقة إلى نهايتها)، وإحالة بعدية (وأنت في المرتبة الثانية)، والأقل منهما الإحالة المقامية.
- أسهمت الإحالة الإشارية في تماسك النص من خلال ربطها لأجزاء الأبيات بعضها ببعض، واتّساق المعاني إما بالإحالة إلى مشارٍ قبلي أو بعدي، وهذا ما تجلّى في المعلقة، بالمقابل لم نجد للإحالة الظرفية أو المكانية أو الانتقائية ظهورًا.
- قامت الإحالة بالأسماء الموصولة وأسماء الإشارة بدور لافت مهم في التماسك النصي

بين الأبيات الشعرية، كما أدّت إلى وضوح المعنى والدلالة من الأبيات.

ثانيًا: أهمُّ التوصيات:

- ضرورة إعادة قراءة التراث اللغوي والشعري في ضوء منجزات اللسانيات الحديثة والعمل على المزج بين الأصالة والمعاصرة.
- مضاعفة الجهود في ميدان الكشف عن دور العرب في تطور مسيرة اللسانيات الحديثة ودورهم في بناء الحضارة الإنسانية.

أهم المصادر والمراجع:

أولاً: القرآن الكريم:

ثانياً: المصادر والمراجع:

١. الإحالة الإشارية ودورها في تحقيق الترابط النصي في شعر (سليمان العيسى): ديوان الجزائر أنموذجاً، مصطفى، زماش، بحث منشور في مجلة علوم اللغة العربية وآدابها بجامعة محمد خيضر - الوادي - الجزائر، العدد ٢، المجلد: ١٣، ٢٠٢١م، ص ٨٩٧-٩١٥.
٢. الإحالة الضميرية في النص الشعري الأدونيسي: "قصائد إلى الموت" نموذجاً، الراجي، حنان، جامعة تامنغست، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مجلد ١٠، عدد ١، الجزائر، ٢٠٢١م، ص ٧٥٥-٧٧٥.
٣. الإحالة بالضمائر وأثرها في التماسك النصي: حديث بدء نزول الوحي أنموذجاً، باحميد، رضية حسن، مجلة الدراسات اللغوية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، مج ٢٣، ١٤، نوفمبر ٢٠٢٠م، ص ١٠٧-١٥٥.
٤. الإحالة في نحو النص، عفيفي، أحمد، ط ١، القاهرة، كتاب الكتروني، ٢٠١٧م.
٥. الإحالة ودورها في التماسك الشعري: تنهيد النهر لعامر شارف أنموذجاً، رحال، مروة، أطروحة ماجستير، الجزائر، جامعة محمد خيضر بسكرة، ٢٠١٩م.
٦. الإحالة ودورها في التماسك النصي في ميمية المتنبي، العنزي، يوسف بن محمد بن سعود عويهان، مجلة بحوث الآداب، جامعة المنوفية - كلية الآداب - مصر، المجلد / العدد: ج ١/١٢، ٢٠٢٠م، ص ١٤٣٩-١٤٦٦.
٧. أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الزمخشري، أبو القاسم محمود، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.
٨. الأعلام، الزركلي، خير الدين بن محمود، ط ١٥، بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م.
٩. الأغاني، الأصفهاني، أبو الفرج، ط ٢، بيروت، دار الفكر، د.ت.



١٠. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام، جمال الدين عبد الله بن يوسف، ومعه كتاب عدة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك، لمحمد محيي الدين عبد الحميد، ط ١، القاهرة، دار الطلائع للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩.
١١. الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، الخطيب، دراسة وتحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، ط ٣، بيروت، دار الجيل، د.ت.
١٢. البيان في روائع القرآن، حسان، تمام، ط ٢، القاهرة، عالم الكتب، ٢٠٠٩م.
١٣. التسهيل (تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد)، ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله، تحقيق: محمد كامل بركات، ط ١، بيروت، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧م.
١٤. دور الإحالة في تماسك النص الشعري؛ ميمية الفرزدق في مدح زين العابدين: "علي بن الحسين" نموذجاً، عبد الله، إبراهيم محمد، مجلة روافد المعرفة، جامعة الزيتونة - كلية الآداب والعلوم - تrehونة، ليبيا، المجلد/العدد: ١٤، يونيو ٢٠١٣م، ص ٣-٢٩.
١٥. ديوان النابغة الذبياني، الذبياني، النابغة، شرح وتقديم: عباس عبد الساتر، ط ٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م.
١٦. السبك النصي في معاهدة الرسول مع نصارى نجران، إبراهيم، منى، القاهرة، مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، عدد ٣٥، نوفمبر ٢٠١٨م، ص ٣٩٩-٤٧٧.
١٧. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، مراجعة: د. محمد أسعد النادري، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
١٨. شرح الرضي على كافية ابن الحاجب، الاستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
١٩. شرح المعلقات العشر، الزوزني، الحسين بن أحمد، د.ط، بيروت، منشورات دار ومكتبة الحياة، ١٩٨٣م.



٢٠. شرح شذور الذهب، ابن هشام، جمال الدين عبد الله بن يوسف، تحقيق: عبد الغني الدقر، ط ١، سوريا، الشركة المتحدة للتوزيع، د.ت.
٢١. شرح كتاب الحدود في النحو، الفاكهي، عبد الله بن أحمد، تحقيق: المتولي رمضان أحمد الدمييري، ط ٢، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٩٣م.
٢٢. الشعر والشعراء، ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، ط ١، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٢هـ.
٢٣. الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، تحقيق: محمد زكريا يوسف، ط ٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.
٢٤. طبقات فحول الشعراء، الجمحي، محمد بن سلام، تحقيق: محمود محمد شاكر، د.ط، جدة - السعودية، دار المدني، د.ت.
٢٥. علم لغة النص (النظرية والتطبيق)، شبل، عزة، تقديم د: سليمان العطار، ط ٢، القاهرة، مكتبة الآداب، ٢٠٠٧م.
٢٦. العين، الفراهيدي، الخليل بن أحمد، تحقيق: مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، ط ١، بيروت، دار ومكتبة الهلال، د.ت.
٢٧. فتح الكبير المتعال (إعراب المعلقات العشر الطوال)، الدرة، محمد علي طه، ط ٢، جدة - السعودية، مكتبة السوادى، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
٢٨. لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، ط ٣، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ.
٢٩. اللسانيات العربية والإضمار (دراسة تركيبية دلالية)، الغريسي، محمد، ط ١، إربد - الأردن، عالم الكتب الحديثة للنشر والتوزيع، ٢٠١٤.
٣٠. لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب)، الخطابي، محمد، ط ١، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩١م.
٣١. معلقة النابغة الذبياني: دراسة في ضوء علم النص، الخولي، عبد المقصود محمد، مجلة كلية دار العلوم، جامعة الفيوم - كلية دار العلوم، مصر، المجلد/العدد: ٣٨٤، خريف،

- ٢٠١٤م، ص ١١-٦٤.
٣٢. مقاييس اللغة، ابن فارس، أبو الحسين أحمد، تحقيق: عبد السلام هارون، ط ١، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٩م.
٣٣. نحو النص، اتجاه جديد في الدرس النحوي، عفيفي، أحمد، ط ١، القاهرة، مكتبة زهراء الشرق، ٢٠٠١م.
٣٤. النحو الوافي، حسن، عباس، ط ١٥، القاهرة، دار المعارف، د.ت.
٣٥. نسج النص (بحث في ما يكون به الملفوظ نصًّا)، الزناد، الأزهر، ط ١، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣م.
٣٦. النص والخطاب والإجراء، دي جراند، ربورت، ترجمة د. تمام حسان، ط ١، القاهرة، عالم الكتب، ١٩٩٨م.
٣٧. نهاية الأرب في فنون الأدب، النويري، شهاب الدين، ط ١، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٢٣هـ.
٣٨. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط ١، مصر، المكتبة التوفيقية، د.ت.



(العفة والتعفف في شعر أبي الطيب)

د. خالد بن فهد بن موسى البهلال

أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية، في كلية التربية في جامعة الأمير سّطام بن عبد العزيز في الخرج. حصل على درجة الماجستير في كلية اللغة العربية في جامعة أم القرى في مكة المكرمة، وعنوان الأطروحة: (شرف المعنى عند المتنبي). حصل على درجة الدكتوراه في كلية الآداب في جامعة الملك سعود في الرياض، وعنوان الأطروحة: (أنماط بنى التشكيل الجمالي للمدينة في الشعر العباسي).

البريد الإلكتروني khfb@hotmail.com

المستخلص

موضوع البحث:

العفة والتعفف في شعر أبي الطيب.

أهداف البحث:

تبين أهمية فضيلة العفة والتعفف، مع عرض نماذج تطبيقية من شعر أبي الطيب.

منهج البحث:

وصفي استقرائي تحليلي.

أهم النتائج:

أن فضيلة العفة مطلب عظيم من مطالب الأخلاق الكريمة، والأعراف الموروثة، وأن تناول مثل هذه الموضوعات القيمة بالدراسة يعزز وجود القيم الكريمة التي جاء بعث نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم - متمماً لها، ويساعد على شيوعها، وإحلالها المقام الذي يليق بها، وأن قيمة الشاعر تسمو في ترفعه عن الرذائل واهتمامه بالفضائل، وأن فضيلة العفة قد استولت على جانب كبير من أغراض الشعر عند المتنبي، ونجد ذلك في فخره ومدحه وراثته وهجائه، والشاعر المبدع لا يعيب شعره تناول الموضوعات الأخلاقية، وأن المجتمعات الإسلامية بحاجة ماسة لتقديم هذه القيم مدعمة بجميل الشواهد، وطريف الأبيات ونادرها؛ لترسيخ كريم الأخلاق في المجتمع، والاعتزاز بتراثه وقيمته، وأن مرجع الإبداع عند الشاعر ذاتي لا موضوعي، وأن قدرات المبدع الشعرية تظهر وتتجلى لإبداعه، لا لموضوعه، فقيمة الفن لا تضعف أو تتأخر في شعر الأخلاق عن غيره من الشعر.

ويوصي الباحث بتناول مثل هذه الموضوعات بالدراسة مما يخدم الأدب العربي ويرتقي به، ويكشف جماله وجلاله، وتاريخ الأمة الأدبي مليء بالدرر والجواهر في مختلف عصوره، وهي بحاجة ماسة إلى من يعمل فيها عقله وقلمه، ويقدمها لقراء العربية وغيرها، وبملا الفراغ بعمل مستحق.

الكلمات المفتاحية:

العفة، التعفف، أبو الطيب، الفضيلة، الرذيلة.



Abstract

Research topic:

Chastity and abstinence in Abu-altayib's poetry.

The objectives of the research are to show the importance of the virtue of chastity and abstinence, with the presentation of applied models from Abu-altayib's poetry.

Research Methodology:

Descriptive, inductive, and analytical methods were used.

The most important results:

The virtue of chastity is a great requirement of gracious manners and inherited customs. Addressing such valuable topics by studying enhances the existence of gracious values that the message of our Prophet Muhammad was brought to complete them, may Allah's prayers and peace be upon him. This also helps to spread them and to bring them to the place that befits them. That the poet's value appears in his transcendence of vices and his interest in virtues, and that the virtue of chastity is a large part of its purposes for Abu-altayib. We find this in his pride, praise, lament, and satire. The creative poet does not disgrace his poetry by dealing with ethical issues, and Islamic societies are in dire need of presenting these values supported by beautiful, funny, and rare evidence of verses in order to establish gracious morals in society and to be proud of its heritage and values. Also, the poet's reference to creativity should be subjective, not objective, and the poetic abilities of the creator appear and are manifested by his creativity, not by his subject. The value of art is not weakened or delayed in the poetry of morals compared to other poetry.

The researcher recommends studying such topics, which contribute to the service and advancement of Arabic literature, and reveal its beauty and majesty. The nation's literary history is full of treasures and values in its various eras. It is in dire need of someone whose mind and pen works, who presents it to the readers of Arabic and others and fills the void with deserved work.

Keywords:

Chastity, Abstinence, Abu-altayib, Virtue, Vice.

المقدمة

حقيق بمن يدرس قيمة أدبية أخلاقية في شعر شاعر ما، كقيمة العقّة -مثلاً- أن يكشف مواقع العقّة من شعره، وصورها المباشرة وغير المباشرة، مع رصد علاقة العقّة مع غيرها من القيم الأخلاقية الكبرى التي لها حضور في بنية الشعر عامة؛ فالممدوح القائمة على السلوك القويم، هي ما يوافق الفطرة السوية، وغاية ما يبحث عنه الشخص المستقيم، والمعائب هي ما يعف عنه ومنه كرام الناس وأفاضلهم، بل حتى المنغمسين في بعض صورها. والعقّة خلق أصيل يوجد في النفوس الكريمة، وقيمة سامية تتقاصر دونها النفوس اللئيمة، ولأهمية دور الأخلاق في تشكيل المجتمعات ورفقها كان البحث فيها مما يعزز قيمتها، ويعلي شأنها، ويكرس وجودها، ويدعو للتخلق بها، سواء كانت تلك الأخلاق وحيًا ربانيًا، أو عادة محمودة جاء الإسلام لتتيممها وتكملها.

ويهدف البحث إلى تبين أهمية فضائل الأخلاق ونفاستها، وخاصة فضيلة العقّة، إذ لها دلالة نفسية، وقيمة موضوعية، لا يمكن تجاوزها، بل إنها سبب مهم للتعرف على جانب من شخصية الشاعر، وتحليل النص ودوافعه، وتبين أن فضائل الأخلاق لها من الأهمية القُدح المَعْلَى، والمورد العذب المحلى، ولها الأولوية في البحث على غيرها لتقديمها للقراء، وإبراز هذه الموضوعات وتصديرها على غيرها، في وقت كثر فيه الاعتناء بموضوعات ليس لها كبير أثر، ولا عظيم خطر، وهذا يؤكد أهمية الموضوع والمادة المقدمة فيه، وقيمة الشاعر المؤثرة في الساحة الأدبية، مع عرض نماذج تطبيقية من شعره، إضافة إلى أن الموضوعات التي تُعنى بتناول الجانب الأخلاقي في الشعر قليلة جدًا، وتعظم أهمية هذا البحث أنه يؤدي غرضًا شريفًا، ويحقق هدفًا ساميًا من تأكيد معنى، أو كشف غموض، أو إبلاغ رسالة، بالإضافة إلى الباعث النفسي، المتمثل فيما تركزت عناية الشاعر به، واتجهت همته إليه، وتتمثل مشكلة البحث في استكشاف معاني العقّة في الديوان؛ إذ يحتاج طول تأمل للديوان، وقراءة فاحصة لشعر الشاعر، وجدير بالذكر أي بحث عن موضوعات مشابهة للاستفادة منها في بحثي، فلم أعثر على شيء يذكر، فهناك ندرة شديدة تصل إلى انعدام البحوث التطبيقية التي تناولت هذا الموضوع، في شعر شعراء العصر العباسي بالذات؛ إذ إن



هناك بحثًا تناول العقّة في شعر الخطفي، وهو من شعراء العصر الأموي، للدكتورة ندى بنت محمد بن مريسي الحارثي، نشر في مجلة فيلولوجي: سلسلة الدراسات الأدبية واللغوية، عدد (June 2020)، ومن المهم هنا أن أشير إلى أن تقسيم البحث الذي أعدته، وطريقته تختلف اختلافًا كبيرًا عن بحثها، أما الدراسات التي تناولت أصول الأخلاق فهي كثيرة، كفضيلة العقل وفضيلة الصبر، لكن التي تناولت فضيلة العقّة، وهي من أصول الأخلاق نادرة جدًا، وإن وجد أحدٌ قد اهتم بهذا الجانب تأصيلًا، وتطبيقًا فلا يني لم أقف على جهده، ولم أعثر على دراسة مستقلة في ذلك، وخاصة ما يخص موضوع العقّة والتعفف في شعر أبي الطيب. وقد اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي، حيث سعى لاستنطاق شعر أبي الطيب العفيف؛ من خلال استقراء شعره، وكشف ما فيه من معاني تشير بتصريح أو تلميح إلى قيمة العقّة، فمحدّدات العقّة تكمن في المعاني، والمعاني تكون عفيفة، حينما تتضمن أفكارًا ومعارف أخلاقية، ومادة البحث ستكون من ديوان أبي الطيب المتنبي، وإلتام الغاية، وتكميلها سأضيف شرحًا للأبيات التي تدل على المراد، وتحقيق الهدف، وتحتاج إيضاحًا، وذلك أنه يوجد في أسلوب أبي الطيب عمق وميل إلى التعقيد اللفظي والمعنوي، فهو يحسن توظيف الألفاظ الغريبة، ويتمحّل في الاشتقاق والتصريف، ويحاول بذلك إدهاش الممدوحين، والتلاعب بهم، وجذب أنظار علماء اللغة وأساطينها، والمعنيين بالشعر؛ ولذلك يحدّث علي بن حمزة البصري أن أبا الطيب المتنبي قال له يوما: "أتظن أن هذا الشعر لهؤلاء الممدوحين، هؤلاء يكفيهم منه اليسير، وإنما أعمله لك لتستحسنه؛ أي لك ولأمثالك"^(١)، وهذا ما جعلني أضيف شيئًا من شروح الأبيات التي في محور هذا البحث، والشرح الذي اعتمدته في الغالب هو شرح الواحدي، وأحيانًا قليلة نقلت من شرح أبي القاسم الأفليلي، وأقل منه شرح مشكل شعر المتنبي لابن سيده، وشرح البرقوقي كذلك.

وقد التزم البحث توضيح مفهوم العقّة والتعفف وأهميتها، وبيان المواضع التي عبر فيها الشاعر الذي هو مجال الدراسة في هذا البحث عن معاني العقّة في شعره، وهو أبو الطيب المتنبي، وهو في صدارة شعراء العصر العباسي.

(١) الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي، ابن جني، أبو الفتح عثمان، تحقيق د. محسن عياض، دار الشؤون الثقافية، بغداد ١٩٩٠م، ص ١٨٢.

وقد تضمنت خطة البحث هذه المقدمة، وتمهيداً تناول المدلول الغوي للعقّة، ومدلولها الاصطلاحي، وقد حرصت على تبيين قدر هذه الفضيلة وأهميتها لدى العرب، مع بيان مفهوميها، ومقولات بعض علماء اللغة عنها، ثم عرضت نماذج مختارة من شعر المتنبي في مواضع محددة، وقد قسّمت المبحث لعدة أقسام، الأول: فخر أبي الطيب بعفته وتعفّفه، والثاني: الثناء على عقّة الممدوح، الثالث: الثناء على عقّة الممدوحة، وهن اللاتي استحقّقن المدح من النساء، وأخيراً تجريد المهجو من فضيلة العقّة، ثم الخاتمة، وتشمل أهم النتائج، ثم مكتبة المصادر والمراجع.

أخيراً: أشكر جامعة الأمير سّطام بن عبد العزيز ممثلة في رئيسها، وعمادة البحث العلمي، حيث تم دعم هذا المشروع العلمي بواسطة عمادة البحث العلمي بجامعة الأمير سّطام بن عبد العزيز من خلال المقترح البحثي رقم : (٢٠٢٤ / ٠٢ / ٢٩٩٤٥).

التمهيد

العقّة لغةً واصطلاحاً:

جاء في تعريف العقّة في اللسان أنّها "الكفُّ عما لا يحل ويحمل..."^(١)، وذكر علي الجرجاني أن العفيف هو "من يباشر الأمور على وفق الشرع والمروءة"^(٢)، ويرى أبو حيان أن العفيف هو الممسك نفسه عن القاذورات^(٣)، ووصف العقّة والفجور أنّهما خلقان لهما جمرة وهمود، وأن الحاجة إلى العدل تمس في نفي الفجور، واستعمال العقّة، وأن العقّة إذا قويت عصمت صاحبها^(٤)، وقد رأى بعض العلماء أن العقّة هي الإمساك عن المحذور،

(١) لسان العرب، ابن منظور، جمال الدين محمد الأنصاري الرويفعي الإفريقي، الطبعة الأولى، مصر، دار المعارف، ١٤١٨هـ، مادة "عفف".

(٢) كتاب التعريفات، الجرجاني، علي بن محمد، الطبعة الأولى، بيروت، الكتب العلمية، ١٩٨٣م، ص ١٥١.

(٣) البصائر والذخائر، التوحيد، أبو حيان علي بن محمد، تحقيق د. وداد القاضي، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، ١٤٠٨هـ، ١١٧/٥-١١٨.

(٤) الإمتاع والمؤانسة، التوحيد، أبو حيان، صححه أحمد أمين، وأحمد الزين، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، المكتبة العصرية، بيروت ١٤٢٤هـ، ١٥٣/١.



وفيها ذبُّ عن الدين^(١)، وتعدَّ العَقَّةُ ركيزة مهمة في ما يتمادح به الناس ويتذائمون، سواء في الشعر، أو في غيره، ومن قدامى النقاد الذين أصَّلوا العَقَّةَ، في فضائل المديح قدامة بن جعفر الذي أرجع تلك الفضائل إلى أربعة أصول، تمثلت في العقل أولاً والشجاعة ثانياً، والعدل ثالثاً، والعَقَّةُ رابعاً، وعدَّ من مدح الرجال بها مصيباً، ومن مدح غيرها مخطئاً^(٢)، وأشار د. بدوي طبانة إلى حصر الفضائل في هذه الأربع، ومركباتها، كالشجاعة مع العَقَّةَ، وأن الشاعر قد يبلغ ما أراد من المديح بالإجمال في الفضائل والصفات^(٣)، فالألفاظ إذا كانت متناهية، فالمعاني غير متناهية؛ لذا فإن البحث في فضيلة العَقَّةَ يعد بحثاً في المعاني السَّوِيَّةِ، والأخلاق المرعية، ومفهوم العَقَّةَ واسع الدلالة، يندرج تحته كثير من الموضوعات، فالعَقَّةَ تكون عن أكل مال اليتيم، وأخذ المال الحرام، والقناعة باليسير، والتعفف عن السؤال، وعن الأعراض، والعَقَّةَ عن بذيء القول، ومرذول الألفاظ، والعَقَّةَ عن الفحش والحناء، وقد ذكر القلقشندي أن العَقَّةَ يدخل تحتها طهارة الإزار، والقناعة، وقَلَّةُ الشَّرِّه، وغير ذلك، ويرى أنه إذا رَكَّبَ العقل مع العَقَّةَ نتج عنهما صفات أخرى يُتمدَّح به، كالرغبة عن المسألة، والنَّزَاهة، والاقتصار على أدنى معيشة، ونحو ذلك^(٤)، وسنقتصر ما استطعنا في هذا المبحث على تناول موضوع العَقَّةَ بمفهومها عند العرب القدامى، فقد كانت تتمثل في حفظ النظر عن المحرم، وغض البصر عن النساء، والتعفف عن الشهوات^(٥)، ف"العَقَّةَ واسطة بين المقارفة والعصمة، والعصمة واسطة بين البشرية والملكية"^(٦)، ويرى أبو حيان أن "القوة الشهوانية إذا أفرطت كانت شرهاً، وإذا نقصت كانت جموداً، وإذا توسطت كانت عَقَّةً"^(٧).

(١) انظر البصائر والذخائر، ١٢١/٥.

(٢) نقد الشعر، قدامة بن جعفر، مكتبة الخانجي، تحقيق كمال مصطفى، مصر، ص ٦٥-٦٦.

(٣) قدامة بن جعفر والنقد الأدبي، د. بدوي طبانة، مكتبة الأنجلو، الطبعة الثالثة، مصر، ص ٣٣٦-٣٤٢.

(٤) كتاب صبح الأعشى، القلقشندي، أبو العباس أحمد، طبع بمطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ١٣٤٠هـ- ١٩٢٢م، ١٣/٢.

(٥) القيم العربية الأصيلة من شعرنا القديم، د. عبد الله مقداد، ص ٨٩.

(٦) الإمتاع والمؤانسة، ١٣٠/٣.

(٧) البصائر والذخائر، ٩٤/٣.

وقد كانت العرب تتمدح بالعفة، وبها تشيد وتفاخر، وتعدّها من المروءة، "وقد سئل الأحنف بن قيس عن المروءة، فقال: العفة والحزفة، وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: المروءة الظاهرة الثياب الطاهرة"^(١)، وكان جواب عمرو بن العاص -رضي الله عنه- حين سئل عن المروءة: "العفة عما حرم"^(٢)، وسئل مسلم اليتيم، وكان جميلاً: "ما منعك من مراسلة النساء الحسان مع جمالك ورغبتهنّ في أمثالك، فقال: عفة طباعية، وغيره إسلامية، وكرمٌ موروث، ومعرفةٌ بقبح العار"^(٣)، فضائل النفس تدرك بالعفة والتعفف، ويدرك ذلك بكبح جماح الشهوات؛ حتى لا تتشوف إلى ما لا يحل لها، ولا يجدر بها، ولا تتطلع إلى ما حجب عنها، وتنصرف إلى ما يليق بها، من الفضائل والحامد.

ويعبر العرب عن العفة بألفاظ وكنايات كثيرة، فمن ذلك: عفيف، وعفيف الإزار، وطاهر الثياب، ونقي العرض، وعفّ الأديم، ونزه النفس، وغضيض الطرف، وعزوف عن الفحشاء، ومصون العرض، وللمرأة عفيفة، وحصان، وبيضة الخدر، وقاصرة الطّرف، ويعاب ويعيّز من كان بخلاف ذلك بألفاظ نافرة، وكلمات قاسية، منها: فاجرٌ، وداعرٌ، وعاهرٌ، ومريبٌ، ودنس الثياب ودرنّها، وقد قسّم قدامةً بن جعفر العفة إلى "القناعة، وقلة الشره، وطهارة الإزار، وغير ذلك"^(٤).

وقد عرّف العرب قبل مجيء الإسلام كثيراً من جميل الخصال، ومكارم الأخلاق، فجاء الإسلام وقوّمها، ووجّهاها الوجهة الصحيحة، كالجود، والشجاعة، والعفة، والتواضع، وقد كانت العفة من صفات الفروسية، التي تغنّى بها الشعراء فخراً واعتزازاً، وهذا يدلّ على أن العفة من مقومات الشّهامة، والعزة، والفخار في زمانهم، فقد كانوا يترقّعون عن خيانة الجار، ويفخرون بصيانة الأعراض، وحفظها؛ لذا يبقى للعفة تاريخها عند العرب والمسلمين،

(١) عيون الأخبار، ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، الطبعة الأولى، مؤسسة مصر العامة للتأليف والطباعة والترجمة والنشر، ١٤٠٥هـ، ٢٩٦/١.

(٢) محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، تحقيق رياض عبد الحميد مراد، الطبعة الأولى، بيروت، دار صادر، ١٤٢٥هـ، ٦٢٧/١.

(٣) البصائر والذخائر، ١٣٥ / ٧.

(٤) نقد الشعر، ص ٦٧.

فهم أحق بها، وأهلها.

وللعفة جانب معنوي، وهو الجانب الخلقي الذي يتعلق بأهواء النفوس، وميولها العاطفية إلى محبوب لا يجد ذو الميل في نفسه عزمًا على دفعه، وحينئذ يأتي دور العفة؛ لتكون حاجزًا له عن السقوط في شرك المعصية، فالعفة الحقيقية هي البعد عما حرمه الله سبحانه وتعالى، ونهى عنه.

وقد جعل بعض الشعراء المرأة مدارًا للتعبير عن ميولهم وعواطفهم، ووسيلة للتعبير عن عفتهم، وأن تعف المرأة إكرامًا لنفسه، وصيانةً لها، وتعظيمًا لقيمة العفة، ولذا سنتناول هذه القيمة القيمة عند شاعر ملأ الدنيا، وشغل الناس، وحقيق أن يتناول هذا الموضوع لديه، فهو في مقدم الشعراء وصدارهم، وصداه يتردد في الخافقين، وهو أبو الطيب المتنبي، وفي تجليتها في شعره تكريس لهذه القيمة العالية، وبيان لأهميتها، ولصاحبها الذي تخلق بها، وباهى بها، فقد كان أبو الطيب المتنبي ممسكًا بزمام عواطفه، ملتحفًا بالعفاف الذي فطر عليه، مفاخرًا به ومفتخرًا، ساميًا بنفسه عن عوالم الدناءة والبهيمية، وإن اتهم من بعض مناوئيه بأنه عدو للمرأة، كاره لها، فإن ذلك كان تجنيًا، ومجانبةً للصواب، وربما من سوء فهم لمعانيه الشعرية، وفي دراسة هذا الموضوع في شعره يتكشف لنا جانب مهم في سلوكه، مما يضيفي قيمة إلى ذاته، وشعره.

والبحث عن مكان من هذه المشتقات وغيرها، يكون بأساليب تعبيرية فنية تهيج الإحساس بالجمال، "والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها كل أحد سواء الأعجمي والعربي، والبدوي والقروي والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك، فإنما الشعر صياغة، وضرب من النسيج، وجنس من التصوير"^(١)، ولعلّ في شعر أبي الطيب المتنبي، وهو في صدارة شعراء العصر العباسي ما يساعد على تجلية فنية شعر العفة عنده، وأن يكون التعبير عن صور العفة تعبيرًا فريدًا وأخاذًا، ولعلّ نص الجاحظ الأنف الذكر يعطي ملمحًا واضحًا عن علاقة الشعر بالفنون الجميلة، ومن ثم عن قوة تأثير الشعر في القيم الإنسانية، وفي مقدمتها قيمة العفة، وكيف

(١) الحيوان، الجاحظ، عمرو بن بحر تحقيق عبد السلام هارون، مصر، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م، ٣/١٣١ - ١٣٢.



تختطّ مسالكها التعبيرية لتصب في صورة الاستقامة على الأفعال الحسنة، والترفع عن قبيح الأفعال ومردوها؟ وهو ما ينطبق على شعر أبي الطيب المتنبي مما عبّر به عن بعض صور العقّة في القول، والفعل، والسلوك، إذ يحفل شعره بمعانٍ لافتة من السمو والرفعة، ويحوي قيمًا كريمة كثيرة، ومن أجلّ تلك القيم قيمة العقّة التي تعد من أسّ الفضائل وأسمائها، وقد ذكر أبو حيان أن الفلاسفة قالوا: "فضائل النفس أربع وفضائل الجسد أربع: للنفس الحكمة، وللجسد بإزائها التمام والكمال؛ وللنفس العدل، وللجسد الحسن والجمال؛ وللنفس الشجاعة، وللجسد القوة؛ وللنفس العقّة، وللجسد الصحة"^(١)، فالعقّة من أخلاق العرب الرفيعة، وقيمها السامية، التي يطبع عليه الإنسان أحيانًا، ومن لم يطبع عليها فالاستعفاف سبيله إلى التخلّق بها، والسّعي لإدراكها، وذلك يحتاج معرفة بقيمتها، وجهدًا وصبرًا لنوالها، "قال ابن الأعرابي: الاستعفاف الصّبر على ما حرم عليّه، والامتناع منه"^(٢). إن الفضيلة سواء كانت عقّة، أو شجاعة، أو عدلاً لا تتغيّر، وإنما تتغيّر الحالات المعبّرة عنها أو عن غيرها، وفي شعر أبي الطيب المتنبي نجد ذلك في التعبير المباشر والصريح عن العقّة والتعفف، وفي الثناء على الممدوح بهذه الفضيلة، وفي ذمّ من يرى أنه حرم منها، فالممدوح والفخر والثناء لا يصلح له إلا فضائل الأخلاق ومحمودها، ومنها فضيلة العقّة، والهجاء لا يصلح له إلا المقابح والمعايب، فالمهجو أبعد ما يكون عن العقّة، وغيرها من الفضائل.

وقد استعرضت ديوان أبي الطيب المتنبي، واجتهدت في جمع المعاني التي عبّر فيها الشاعر عن معاني العقّة والتّعفف، فوجدته يفاخر بها في مواضع، ويمدح من اتصف بها في مواضع أخرى، ويذم من لم يتخلّق بها، ويمتدح من اتصفن بها، ويكون ذلك من خلال التعبير باللفظ الصريح، أو بما يدل عليه من الألفاظ المعبرة أو الصور الدالة على تلك الفضيلة الفاضلة.

(١) انظر البصائر والذخائر، ٦/٢٤٨.

(٢) تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، أبو عبد الله محمد بن فتوح بن أبي نصر الحميدي تحقيق د. زبيدة محمد، مكتبة السنة - القاهرة - مصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، ١/٤١٣.

المبحث الأول: افتخار أبي الطيب بعفته وتعففه:

لقد كان أبو الطيب يرى أن العفة صفة عزيزة، وخلعة كريمة، حقيق بكريم الطبع أن يتصف بها، ويفخر أنها من صفاته التي تمنعه من الوقوع في الرذيلة، ولذا نجده يستعلن بعفته، وحفظه لنفسه، ويفاخر في مطلع قصيدته التي امتدح بها سيف الدولة الحمداني، حين قصد خرشنة، وهي بلدة بالشام على الساحل للروم، فعاقه الثلج عن ذلك، يقول منها:

عواذل ذات الخال في حواسد وإن ضجيع الحود مّي لماجد
يردّ يدًا عن ثوبها وهو قادرٌ ويعصي الهوى في طيفها وهو راقدٌ^(١)
فاللواتي يعذلن هذه المرأة، التي زين الخال وجهها حواسد لها، لأجل محبتها إياي، فيحسدنّها؛ لأنها ظفرت مني بضجيع ماجدٍ، فهو "إذا قدر عليها رد اليد عن ثوبها (يعني إزارها) وكذا لو حلم بها لم يطع الهوى فيما يأمره، أي لا يمد يده إلى إزارها مع القدرة، وإذا رأى خيالها في النوم امتنع منه، كاستناعه في اليقظة، يصف نزاهة نفسه، وبعد همته عن مغازلة النساء... ولو أن رجلاً ترك المحارم عن غير قدرة لم يأنم، ولم يؤجر، فإذا تركها مع القدرة صار مأجوراً"^(٢)، فهو ماجد؛ لأنه مع قدرته يمتنع عن مدّ يده، ويتعفف عن ذلك، وهذا غاية في العفة، وشرف النفس، فهو نزبه النفس، بعيد الهمة، لا يعرض للنساء بسوء، فالعفة تمنع كل ريبة، ثم يقول:

متى يشتفي من لاعج الشوق في الحشى محبٌ لها في قُربه متباعدُ
إذا كنت تحشى العارَ في كلِّ خلوةٍ فلم تتصّبأك الحسانُ الخرائدُ^(٣)
متى يُشفى من الشوق الشديد من يتباعد بعفاه عن محبوبته، إذا كان قريباً منها بجسده،

(١) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، تحقيق عمر فاروق الطباع، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ٦٦٦/٢.

(٢) انظر المصدر نفسه، ٦٦٦/٢.

(٣) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ٦٦٧/٢.

ثم يسأل نفسه منكرًا ميل نفسه إلى الحسان، وانجذابها إليهن، خاصة إذا كان يخشى على نفسه العار في الخلوة بهن^(١)، وإن كان أبو الطيب المتنبي يشيد بفضيلة العفة، ويفاخر بها فإنه لا يتنكر لطبعه، وذوقه، فهو يتعشّق الجميلات اللائي يخلبن أفئدة الرجال، ويسلبن عقولهم، ويصفهن بما فيهن من الملاحاة والجمال، لكنه لا يرخي الزمام لنفسه أن تستجيب لداعي الهوى، بل هو يتبرأ من الخنا، والفحشاء، ويختار العفاف، ويعافئ الإسفاف، فالعفة جيش لا يهزم، يقول:

وَأَلْهَجُ نَفْسِي لغيرِ الخنا بِحُبِّ ذواتِ اللمى والنّهود^(٢)
اللهج بالشئ الولوع به، فلا يحمل نفسه على ما يسوء، ولا يشغلها إلا بكريم الفضائل، واللمى السمرة تكون في الشفتين، والنهود خروج ثدي الجارية عند البلوغ^(٣)، فليس مولعًا بالفحش ولا بالفجور.

لقد كان المتنبي يتنزه عن الأدناس، ويعف عن الفحشاء، إذا زين الفحشاء للنفس جوعها، وقد كانت همته أسمى من أن ينشغل بالدنايا، أو أن يوقف نفسه على شهواتها ورغباتها، فهو ماجد ينشد المجد، ولا يرضى بشيء دون ذلك، ولولا طلب العلى لم تقطع به الفلاة ناقةً، ولا فرس، كما قال في قصيدته المدوية التي أنشدتها يوم عرفة، حين خروجه من مصر هاربًا من كافور الأخشيدي:

لولا العلى لم تحبّ بي ما أجوبّ بها وجناءُ حرفٍ ولا جرداءٍ قيْدُودُ^(٤)
"يريد بالوجناء الحرف: الناقة الضامرة، وبالجرداء: الفرس القصيرة الشعر، والقيْدُود: الطويلة، يقول لولا طلب العلى لم تقطع بي الفلاة ناقةً، ولا فرس، وجعلها تجوب به؛ لأنها تسير به، وهو أيضًا يجوب بها الفلاة؛ لأنه يسيرها فيها"^(٥)، ويوجهها، ثم يقول:

(١) انظر المصدر نفسه، ٦٦٧/٢.

(٢) المصدر نفسه، ١٤٧/١.

(٣) انظر المصدر نفسه، ١٤٧/١.

(٤) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ٩٧٧/٢.

(٥) المصدر نفسه، ٩٧٧/٢.



وكان أطيب من سيفي مضاجعةً أشباه رونقه الغيدُ الأماليدُ^(١)
فلولا طلبه للعلی لما جاب البید، وضرب في الأفاق، ولكانت الغيد الحسان، اللائي
يشبه صفاء أبشارهن بياض السيوف أطيب عنده مضاجعةً منها، فهو يضاجع سيفه،
ويرقد بجواره، ويترك مضاجعة الغيد؛ طلباً للعلی، والأماليد: جمع أملود، وهو الغصن
الناعم، وتُشَبَّه به الجارية الشابة^(٢)، ثم تمَّ المعنى بقوله:

لم يترك الدهرُ من قلبي ولا كبدي شيئاً تُثَمِّمُهُ عَيْنٌ ولا جيدُ^(٣)
فالدهر بأحداثه العظام، ونوائبه الجسام استلَّ من قلبه تعشُّق ذوات العيون النجل،
وصواحب الأجياد الممشوقة، فقلبه لا يميل إليهن، ولا ينشغل بهن؛ فقد جدَّ في طلب
العلی، وثمَّر عن ساعد الجد، وانشغل عن اللهو، وتضييع الأوقات بما لا طائل وراءه،
فمعاني الأنفة، والشجاعة، والترفع عن الرذائل، والافتخار بمكارم الشيم متأصلةً في شعر
أبي الطيب المتنبي، حتى إنه يرى أن ذلك من طبيعته الخَلْقِيَّة، وشيمه الخَلْقِيَّة، وطبيعة قومه
الذين ينتمى إليهم، وقد عبر عن ذلك بوضوح، في معرض رثائه لجدته، حيث قال:

وإني لمن قومٍ كأن نفوسنا بها أنفُ أن تسكن اللحم والعظمًا
كذا أنا يا دُنْيَا إذا شئتِ فأذهبي ويا نفسُ زَيْدِي في كرائهها قدما^(٤)
فهو يصف نفسه مخاطباً الدنيا بأنه لا يقيم على الذلِّ، ولا يقبل الضيم، ولا يأسف
للدنايا، ولا يحزن عليها، فإن شئت فابتعدي، فليس يبالي بها، أقامت أم ذهبت^(٥)، بل
يطالب نفسه أن تزيد إقداماً وتقدماً في الأمور التي تُغَيِّظ الدنيا، وتكرهها، من التسامي
عنها، والتَّأبِّي عليها، وعدم الخضوع لها، ثم يدعو بقوله: لا مرت بي، ولا عبرتني ساعة لا
أكون فيها عزيزاً، ولا عشت مهيناً أرضى بالظلم وأقبله، ومن العزة حفظ النفس من الدنايا،

(١) المصدر نفسه، ٩٧٧/٢.

(٢) انظر المصدر نفسه، ٩٧٧/٢.

(٣) المصدر نفسه، ٩٧٧/٢.

(٤) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ٣٨٤/١.

(٥) انظر المصدر نفسه، ٣٨٤/١.

والترفع عن الرذائل، والتعفف عن الشهوات، يقول:

فلا عَبَرْتُ بِي سَاعَةً لَا تُعْزِنِي وَلَا صَحَبْتَنِي مَهْجَةً تَقْبَلُ الظُّلْمَا^(١)
ويعبر كغيره من الشعراء عن بغضه لطيف الحبيب؛ لأن رؤية الطيف عنوان الهجر، ودليل
غيبة المحبوب وبُعده، يقول:

إِنِّي لِأَبْغُضَ طَيْفًا مِنْ أَحْبَبْتُهُ إِذْ كَانَ يَهْجُرُنَا زَمَانٌ وَصَالِهِ^(٢)
إِذْ لَا أَرَى طَيْفًا مِنْ أَحَبِّ إِلَّا عِنْدَ فِرَاقِهِ، وَلَوْ كُنْتُ أَرَاهُ فِي الْيَقِظَةِ لَمَّا رَأَيْتُهُ فِي الْمَنَامِ،
ولما كان من حاجة لطيفه أن يزور مع وجوده وقربه^(٣)، ثم يفاخر بتعففه، وأنه يقتص من
الهوى بذلك، فيقول:

وَقَدْ اسْتَقْدْتُ مِنَ الْهَوَى وَأَذَقْتُهُ مِنْ عَقِّي مَا ذَقْتُ مِنْ بَلْبَالِهِ^(٤)

الاستقادة: طلب القصاص؛ فله ثأر يطلبه؛ يقول: إن الهوى كان يؤذيني، ويعيّني،
والحبيب غائب عني، حتى إذا حضر من غيبته، وعاد إلي بعد هجره عصيت الهوى، فلم
أطوعه فيما يدعوني إليه، وتعففت عما يجري إليه؛ كفاءً له وجزاءً، والمراد بالبلبال الحزن^(٥).
ثم يقول مفتخرًا بعلو همته، وسمو غايته: لئن كان تعشّق الغواني، والشغف بالحسان غاية
كثيرين فياني مشغول بما هو أهم من ذلك وأجل، فإذا ذكر في شعره البيض فإنما يريد بها
السيوف، وإذا ذكر حسنّها فهو يكتفي بذلك عن صقلها، كما أنه يذكر السمر، ويكتفي بهن
عن سمر الرماح، أما جناها فهو ما يدرك بها من المعالي، التي يسعى لها بالعوالي، فالمعالي
أحبّاءه، وعشقه الذي يسعى له، فهو يسعى ليخطب المعالي بالرّماح^(٦)، وذلك في قوله:

(١) المصدر نفسه، ٣٨٤/١.

(٢) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ٦٠٨/٢.

(٣) انظر المصدر نفسه، ٦٠٨/٢.

(٤) المصدر نفسه، ٦٠٨/٢.

(٥) انظر المصدر نفسه، ٦٠٨/٢.

(٦) انظر المصدر نفسه، ١٠٢٨/٢.

محبٌ كنى بالبيض عن مرهفاته وبالحسن في أجسامهنّ عن الصّقل
وبالسّم عن سمرِ القنا غير أني جناها أجبائي وأطرافها رُسلي^(١)
وإن كان قلبي ينجذب للغواني، ويمتلئ بحبهن، وينشغل بهن، فحقه أن أدعو عليه
بالعدم، أي عدمت فؤادًا مولعًا بثنايا الحسان، وأحداقهن الواسعة^(٢)، وهذا من ترفعه عن
الخضوع لعواطفه، والاستسلام لهواه، وتصبّره عن رغبات نفسه، فهو لا يعرض عنهن فقط،
وإنما يدعو على القلب الذي خلا إلا منهن بالعدم، يقول:

عدمتُ فؤادًا لم تبت فيه فضلةٌ لغير الثنايا الغرِّ والحدقِ النّجلِ
فما حرمتُ حسناءً بالهجرِ غبطةً ولا بلّغتُها منْ شكا الهجرِ بالوصلِ^(٣)
الغبطة: السرور والهناء، فالمرأة الحسناء إن واصلت، فلن ينال منها غبطة^(٤)، ولا هناء،
وإن هجرته فلن يدرك منها السرور الذي ينشده، لذا يقول: فاتركيني أنل عوالي الأمور
التي لا تنال بالاستسلام للشهوات والخضوع لها، وإنما بالصبر والعقّة، والترفع عن الرذائل
والدنايا، وذلك شاقٌّ إلا على من سمّت همته، وعكّث غايته، يقول:

ذريني أنل ما لا ينال من العلا فصعبُ العلا في الصّعبِ والسهلُ في السّهلِ^(٥)
فيا أيتها العاذلة دعيني من اللوم، فالغاية عندي أن أنال ما لا يدرك من العلى، وما لم
ينله أحد من الناس، فليست العلى مقدورة ميسورة لكل أحد، بل هي صعبة شاقة، إلا
على ذوي الهمم العالية، والعزائم القوية؛ لأن الطريق إليها ليس سهلًا أو معبّدًا مسلوّكًا، أما
السهل فميسور لكل أحد، وما سهل وجوده سهل الوصول إليه^(٦).

(١) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ١٠٢٦/٢.

(٢) انظر المصدر نفسه، ١٠٢٦/٢.

(٣) المصدر نفسه، ١٠٢٦/٢.

(٤) انظر المصدر نفسه، ١٠٢٦/٢.

(٥) المصدر نفسه، ١٠٢٦/٢.

(٦) انظر ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ١٠٢٦/٢.



ومن تعففه أنه لا يقيم في مكان لا يكون مكرمًا فيه ومقدّرًا، ولو كان يدرك لذة العيش فيه، فطيب الحياة في نيل الكرامة، والإجلال، وإن كان ذلك فيه مشقة على نفسه، فهو ينزه نفسه عن الخزايا ويترفع عن الدنيا، ومن ليس كذلك فلا كرامة له، وهذه الأنفة سجية نفسية له، وطبيعة خلقية عنده، يقول:

وما منزلُ اللذاتِ عندي بمنزلٍ إذا لم أبجلْ عنده وأكرم
سجيةً نفسٍ ما تزالُ مليحةً من الضّيمِ مرميًا بها كل محرم^(١)
والمليحة: المشفقة الخائفة، إذ يقال للمشفق من أمر: ألاح منه، ويقال للطريق الوعر في الجبال محرم، ومراده أن من سجية نفسه التأبي على الظلم، فتحمل الفراق، وارتحال أوعر الطرق خيارها، وسجيتها لئلا تبخس ما تستحق من الإكرام والتقدير، فما يقيم على الذل إلا من لا كرامة له عند نفسه^(٢).

وكان لأبي الطيب فلسفته الخاصة في النظر إلى الأشياء، والتأمل في مآلاتها، مما جعله ينتقد الذين وقعوا في العشق، وأغرموا به، وانشغلوا عن معالي الأمور، ومهمات الحياة، وضرورياتها، وهذا التبصر حمله على أن يكون أكثر صرامة مع نفسه، فيعف عن القبائح، ويكبح جماح نفسه عن الغواية، ويلجمها عن الاشتغال برغباتها، وشهواتها، يقول:

مما أضّرّ بأهل العشق أنهم هووا وما عرفوا الدنيا وما فطنوا
تفنى عيونهم دمعًا وأنفسهم في إثر كل قبيح وجهه حسن^(٣)
فليس أضّر بالعاشقين الذين عشقوا الدنيا، ومتاعها الزائل، من جهلهم بها، فتركوا قلوبهم تتعلق وتعشق وتهوى، في دنيا تخدعهم، ولا تساعدهم، وتحرمهم، وتطمعهم، ثم تعين عليهم، فلا تبقى لهم، ولا تبقي عليهم، فلا أضّر لهم، ولا أشد عليهم من قلة فطنتهم بالدنيا، وانخداعهم بها، فتعبوا في الاستكثار منها، وفنيت نفوسهم من الحزن، وتلفت عيونهم من

(١) المصدر نفسه، ٩١٩/٢.

(٢) انظر المصدر نفسه، ٩١٩/٢.

(٣) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ٩٤٤/٢.

البكاء، على من يُستحسن مظهره، ويُستقبح عند الفحص والاختبار باطنه^(١)، ثم يقول متسخطاً:

رأيتكم لا يصونُ العرضَ جارِكم ولا يدرُّ على مرعائكم اللبنُ^(٢)

فليس جاركم بآمن على عرضه، ولا على نفسه، بل هو عرضة للشتم، والهوان، والإذلال، وليس يطمع أن تحموه من عدو صائل، وإنما خوفه على نفسه، وعرضه منكم، حتى مراعيكم وخيمة، مشؤومة، مثلكم، فإذا رعت النعم في أرضكم لم يدر لبنها، من وخامتها، وهذا هجاء موجه؛ لأن العرب تفخر بصيانة العرض، وحماية الجار، وإكرامه، ومن فرط في ذلك فماذا بقي له؟ ولذا رفع صوته بأنه لا يرضى بذلك إلا الذليل، الذي لا يهتم لكرامته، أما أنا فيأني لا أقيم لأخذ مالا ثمنه إذلالي، وكل مال يحصل لي بذل تركته، ولا أستطيع شيئاً يلطخ عرضي أخذه^(٣)، وهذا من عقّة نفسه، وكرم محتده، يقول:

ولا أقيم على مالٍ أذلُّ به ولا ألدُّ بما عِرضي به دَرِنُ^(٤)

ومن التمدح بالعقّة، والافتخار بالتعفف عن اقتراف الفحشاء، والتنزه عن الأدناس والخزايا، وذكر الأسباب التي تحجزه عن التردّي في أودية الرذيلة قوله:

إني على شغفي بما في حُرْمِها لأعفُ عما في سراويلاتها
وترى الفتوة والمروة والأبوّة في كلّ مليحةٍ ضرائها
هنّ الثلاثُ المانعاني لذّي في خلوتي لا الخوفُ من تبعائها^(٥)

قال الواحدي: "وسمعت أبا الفضل العروضي يقول: سمعت أبا بكر الشعراني يقول: ... وكان المتنبي قد قال: لأعف عما في سراويلاتها جمع سربال، وهو القميص، وكذا رواه

(١) انظر المصدر نفسه، ٩٤٤/٢.

(٢) المصدر نفسه، ٩٤٥/٢.

(٣) انظر المصدر نفسه، ٩٤٥/٢.

(٤) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ٩٤٥/٢.

(٥) المصدر نفسه، ٤٠٦/١.



الخوارزمي، يقول أنا مع حي لوجوههن أعف عن أبداهن^(١)، فهو يعف عن أجسادهن، وإن أحب وجوههن، ثم يقول: هن يرين هذه الأشياء، والحصال مني (الفتوة والمروة والأبوة) ضراتهن؛ لأنها تمنعه من الخلوة بهن، وإن خلا بهن، فهو لا يتلذذ بتلك الخلوة؛ لأنها ليست من مروءته، ولا فتوته، ولا أبوته، وبعد أن أثنى على ممدوحه قال:

تلك النفوس الغالباث على العلى والمجد يغلبها على شهواتها^(٢)

نفوس لا يسبقها أحد من الناس إلى العلى، ولا يحرزها أحد قبلهم؛ لأن المجد يغلبهم على ما يشتهون، ويحول بينهم، وبين شهواتهم، التي جعلت في بني آدم، فلا يمكنهم منها خشية العيب والشين^(٣)، فيتعففون إكراماً لنفوسهم، وصيانة لمقامهم.

وتعني في زمن الصبا أن يكون البياض خضاباً، يخفى به سواد شعره، فكما أن بياض الشيب يخضب بالسواد ليخفى، فإنه يريد خضاب ذوائبه السود بالبياض، فالبياض شعار الرزانة، والأناة، والحكمة، وعنوانها، يقول:

مُنَى كَنْ لِي أَنْ الْبِياضَ خِضابُ فيخفى بتبييض القرون خضابُ
ليالي عند البيض فوداي فتنة و فخر و ذاك الفخر عندي عاب^(٤)

لقد تمنى ذلك في بواكير شبابه، حين كان رأسه فتنة للغواني، وشعره حسن نضر، لم يغز الشيب رأسه بعد، ففتنة غالب النساء في سواد الشعر، الذي هو علامة الشباب، والقوة، والفتوة، لا بياضه الدال على الهرم، والشيخوخة، والعجز، وكانت الغواني يفاخرن بوصاله، وهو يعد ذلك الفخر عيب؛ لأنه يعف عنهن، ويزهد في وصلهن، فتمنيه للشيب لما في الشباب من الطيش، والجراءة، والنزق، ولما في المشيب من الأناة، والوقار^(٥)، كما أنه ليس

(١) انظر المصدر نفسه، ٤٠٦/١.

(٢) المصدر نفسه، ٤٠٦/١.

(٣) انظر ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ٤٠٦/١.

(٤) المصدر نفسه، ٩٦٣/٢.

(٥) انظر المصدر نفسه، ٩٦٣/٢.

من يطيل صحبة النساء، والمكث معهن، بل بينه وبينهن كما الصحراء الواسعة، والفلاة الشاسعة، فهو لا يطمع بلقائهن، ولا ينزل لرغباتهن، ولا يجيبهن إلى ما يردن، يقول:

وللخود مني ساعةٌ ثم بيننا فلاةٌ إلى غير اللقاء تجابُ
وما العشقُ إلا غرّةٌ وطماعةٌ يُعرّضُ قلبُ نفسه فيصابُ^(١)

فعشق النسوة الخداع، واغترار، وطمع مذموم في وصالهن، وفيه مخاطرة شديدة، فالقلب حقه أن يصاب ويحفظ، فلا يعرض للأذى، ومن ذلك تعشق النساء، لأنه النافذة التي تتسبب بإصابة النفس بالعشق، فالقلب يشتهي وينجذب، ثم يدعو النفس لذلك فتتبعه^(٢)، فالإنسان لا يقع في العشق إلا بفراغ القلب، وتعرضه لذلك، ثم يفخر أنه لا يعرض نفسه لذلك، فيقول:

وغير فؤادي للغواني رميّةً وغير بناني للزّجاج ركابُ^(٣)

كل ما يرمى من الطرائد، والصيد، فهو رمية، ففؤاده في مأمن أن تصيبه الغواني بسهام الحافظين؛ لأنه لا يميل إليهن، ويرغب عنهن، فهو ليس زير نساء، يمضي وقته معهن، ولا منشغلاً بالغزل بهن، ولا يحب الخمر، ولا يعاقرها، فهو يتنزه عن شربها؛ لذا لا تمسها بنانه، ولا تحملها يده^(٤)، وهذا ما يليق به، وبحاله، ثم يتمم المعنى بقوله:

تركنا لأطرافِ الفنا كلّ شهوةٍ فليّسَ لنا إلا بهن لعابُ^(٥)

لقد تركنا كل شيء تشتهيه النفوس من الملاهي والملاذ، وفطمنا أنفسنا عنها، فلهونا على قدر هممننا، وهو ملاعبة الرماح، والطعن بها في ميادين الوغى، عند لقاء الأعداء^(٦)؛

(١) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ٩٦٣/٢.

(٢) انظر المصدر نفسه، ٩٦٣/٢.

(٣) المصدر نفسه، ٩٦٣/٢.

(٤) انظر المصدر نفسه، ٩٦٣/٢.

(٥) المصدر نفسه، ٩٦٣/٢.

(٦) انظر ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ٩٦٣/٢.

تعففاً منه عن اللهو، وترفعاً عن الابتذال.

وقال في صدر قصيدة امتدح بها سيف الدولة الحمداني مفتخرًا بتعففه، وتمنعه، وترفعه عما لا يحل له، ولا يليق به:

وأشنبُ معسولَ الثَّيَّاتِ واضحٍ سترْتُ فمي عنه فقَبَّلَ مفرقي^(١)

الشَّنْب: برود الأسنان، وطيب الريق، وعذوبته، يقول: رب محبوب أبيض وجهه، باردة أسنانه، حلو ريقه، عذبة ثنياه، تعفف عنه، وصان فمه، وستره بيده؛ لئلا يقبله، فقبل رأسه؛ إجلالاً له، وإكباراً لقدره، وميلاً إليه، فهو قد أحب وصاله، لكنه تعفف عما يحرم عليه، ولا يحل له^(٢)، ثم يقول:

وأجبادٍ غزلانٍ كجديدك زرنِي فلم أتبين عاطلاً من مطوق^(٣)

"وما كنت ممن يكلف بالغزل، وينشغل باللهو واللعب، وما قلبي بالفارغ ليتمكن منه العشق، ويدخل فيه، فيتملكه الحب، فيصرفه عن هممه، ومطالبه، فكم ممن أعناقهن كالظباء حسناً زرنِي ووصلني، واعتمدني معجبات بي، فانصرفت عنهن، وأعرضت غير متبين لهن، ذلك أني غضضت الطرف دونهن، فلم أستطع تفريقاً بين المطوق الحالي، ولا تحققت المتبذل العاطل"^(٤)، واصفاً نفسه بالنزاهة، والعفة، والاحتشام، وأنه لم ينظر إليهن حين زرنه، فلم يعرف ذات الحلي ممن لا حلي عليها، إذ غضَّ بصره، وأعرض عنهن، وحفظ نفسه، ثم افتخر بذلك من نفسه، فقال:

وما كل من يهوى يعفُّ إذا خلا عفا في ويرضي الحبَّ والخيلُ تلتقي^(٥)

لا تتبين حقيقة العفة إلا في حال القدرة، وذلك في الخلوة، والابتعاد عن الرقباء، فكل

(١) المصدر نفسه، ٧١٥/٢.

(٢) انظر المصدر نفسه، ٧١٥/٢.

(٣) المصدر نفسه، ٧١٦/٢.

(٤) انظر شَرْحُ شِعْرِ الْمُتَنَبِّي، أبو القاسم ابن الأفيلي، تحقيق د. عليان، مصطفى، مؤسسة الرسالة، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، ٩٦/٢-٩٧.

(٥) ديوان أبي الطيب المتنبّي بشرح الواحدي، ٧١٦/٢.

أحد يهوى، ويعشق، ولكن ليس كل أحد يملك زمام رغبته، ويطيع مروءته، فيصون نفسه، ويعف في خلوته مثل أبي الطيب، فالشجاعة الحقة تكون في الوقوف في وجه الأعداء في ساح الوغى، وأعظم الشجاعة هي الوقوف في وجه الشهوات والملذات، وكثير من العاشقين يعجز عن ذلك، فلا يعف، وليس شجاعاً عند الحروب، والمرأة تود من صاحبها أن يكون شجاعاً ألياً، فذلك قوله: ويُرضي الحبَّ، والخيل تلتقي، وهذا مما اعتادته العرب، وتعارفت عليه^(١)، ومن ذلك قول الشاعر عمرو بن كلثوم:

يُقْتَنَ جِيَادَنَا وَيَقْلَنَ لَسْتُمْ بعولتنا إذا لم تَمْنَعُونَا^(٢)

وفي قصيدته التي امتدح بها عضد الدولة بن بويه ابتدأها بالثناء على نفسه وتعظيمها، وافتخر ببسالته وشجاعته، وانشغاله بالحروب ومعالي الأمور، وترفعه عن الدنيا، فلا وقت لديه لسفاسفها، إذ نيران الحروب هي ما يصاليه ويواليه، أما الفواحش فليست في حسابه، ولا من اهتماماته، وذلك لعفته المتأصلة في طبيعته، يقول:

ما أجدر الأيام والليالي بأن تقول ماله ومالي
لا أن يكون هكذا مقالي فتى نيران الحروب صالٍ
منها شرابي وبها اغتسالي لا تخطر الفحشاء لي ببال^(٣)

يقول: إنه يشرب من ماء الحروب، ويغتسل بمائها، من شدة انغماسه فيها، ومخالطته لها، والفحشاء هي الزنا، فهو لا يحدث نفسه بتلك الفاحشة المستشعة، ولا تخطر له ببال^(٤)، ثم يؤكد المعنى الذي يشغل باله، ويهتم له، فيقول:

لو جَذَبَ الزَّراؤُ مِنْ أَذْيَالِي مُخَيَّرًا لِي صَنَعَتِي سِرْبَالِ

(١) انظر المصدر نفسه، ٧١٦/٢.

(٢) شرح المعلقات السبع، الزُّوزَنِي، حسين بن أحمد، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، ص ٢٣٣.

(٣) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ١١٠٩/٢.

(٤) انظر المصدر نفسه، ١١١٢/٢.

مَا سَمُّهُ سَرْدٌ سِوَى سِرْوَالٍ وَكَيْفَ لَا وَإِنَّمَا إِذْ لَالِي ^(١)
في هذه الأبيات يشير إلى تعففه، وترفعه عن معاشرة النساء، فلو أن الزراد الذي يصنع
الدروع السابغة جذبني ليخبرني بين أن يصنع لي درعاً محكمة، والبدن لما اخترت أيّاً منهما،
ولكن أختار ما يحصن عورتِي، ويسترها، ويعينني على العَقَّة، وهذه طريقة المتنبي يترفع عن
معاشرة النساء كبرا وتعففاً ^(٢)، أما درعه الحصينة فسيفه، الذي به يحمي بدنه، ويدفع عن
نفسه.

وقال بمتدح الحياء، ويثني عليه، ويشيد بمن اتصف به، وأنه ليس من صفات أهل الخبث
واللؤم والغدر، وإنما من صفات الكرام البواسل، من قصيدة قالها حين ودع ابن العميد أثناء
مسيره إلى بلده فارس، في سنة ثلاث مائة وأربع وخمسين من الهجرة:

يَحِلُّ الْقَنَا يَوْمَ الطَّعَانِ بِعَقَوْتِي فَأَحْرُمُهُ عَرْضِي وَأَطْعُمُهُ جِلْدِي
تَبْدُلُ أَيَّامِي وَعَيْشِي وَمَنْزِلِي نَجَائِبُ لَا يُفَكِّرَنَّ فِي النَّحْسِ وَالسَّعْدِ
وَأَوْجُهُ فَنِيَّانِ حَيَاءً تَلْتَمُوا عَلَيْهِنَ لَا خَوْفًا مِنَ الْحَرِّ وَالْبَرْدِ
وَلَيْسَ حَيَاءُ الْوَجْهِ فِي الذَّئْبِ شِيْمَةً وَلَكِنَّهُ مِنْ شِيْمَةِ الْأَسَدِ الْوَرْدِ ^(٣)

المتأمل في هذه الأبيات يلمس معاني المروءة التي يفخر أبو الطيب بها، ويعتز بذكرها،
فإذا حضر الوجع، وكان الطعان والمسايفة فإنه يحفظ عرضه من أن ينال بدم، ويهون عليه
أن يتلقى بجسده الطعن وقاية لعرضه، وحفظاً لسمعته من التعيب والدم، وهو لا يقر له
قرار، فهو على ظهور نجائب الإبل التي ترحل به من بلد لبلد، من دون التفات أو تفكير
بما قد يلاقينه من الأفراح والأتراح، ثم يشيد بغلماؤه الذين تلتئموا حياءً، لا خشية الحر
أو البرد، ثم امتدح خلق الحياء وأهلّه، فالذئب الذي يعرف بالخبث، ويوصف بالمعائب
والوقاحة، لا يتصف بالحياء، وليس من شيمته، ولكنه من شيم هزبر الشرى، ففي طبعه

(١) انظر المصدر نفسه، ١١٠٩/٢.

(٢) انظر المصدر نفسه، ١١١٢/٢.

(٣) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ١٠٥٦/٢.

كرم وحياء، حتى إنه يذكر أن من واجهه أسد، فأحد في وجهه النظر، أعرض الأسد عنه، واستحيا أن يفترسه، فحيائهم صفة محمودة، لا تزري بهم، كما أنه لا يزري بالأسد حيائهم، فجمعوا بين شدة الإقدام وفرط الحياء^(١)، فالحياء خلة شريفة يمتدح بها، وخلق يزين أهله، ويشرفهم، فهو يبعث على العقّة عن المعاييب، ويمنع من الإقدام على الرذائل، وما يستكره من رديء الصفات، والأفعال.

المبحث الثاني: الثناء على عقّة الممدوح:

من يتأمل في شعر أبي الطيب المتنبي يجد أنه يختص ممدوحه بأنه عف الإزار، خفيف من الأوزار، يعرض عن الوقوع في الفحشاء، ولا يرضى بالعار، والعار شر من البوار، يقول مادحاً دلير بن لشكروز، حين أتى الكوفة؛ ليقاتل خارجياً من بني كلاب، كان قد ظهر بها، غير أن الخارجي انصرف قبل أن يصل دلير الكوفة:

عفيفٌ تروقُ الشمسَ صورةً وجهه و لو نزلتْ شوقاً لحادَ إلى الظِّلِّ^(٢)

فيصفه بالعقّة، وبالحسن كذلك؛ حتى إن وجهه تستحسنه الشمس، ولو أرادت النزول شوقاً وعشقاً لأعرض عنها تعففاً، ومراده أن العقّة عن النساء والفحشاء من شيمه، بل عن كل أنثى، فلو أن الشمس نزلت من عليائها إليه لحقق معنى العقّة^(٣). فأبو الطيب يفرق بين من يستطيب جمال النفس، وظرافة الروح، ويرى ذلك من العقل والعقّة، ويعيب من ينجذب لحسن الصورة، ويتعشق جمال الجسد، ويرى ذلك من الفسوق المعيب، يقول:

وأغيدُ يهوى نفسه كلُّ عاقلٍ عفيفٍ ويهوى جسمه كلُّ فاسقٍ^(٤)

فهو قد "جمع بين خفة الروح، وحسن الجسم، والفساق يميل إليه حبا لجسمه، والعاقل

(١) انظر ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ١٠٥٦/٢.

(٢) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ١٠٢٧/٢.

(٣) انظر المصدر نفسه، ١٠٣٢/٢.

(٤) المصدر نفسه، ٨٠٣/٢.

العفيف الذي لا يفسق يهوى روحه؛ خلفته وظيفته" (١).

لقد كان الخوف من العار من صفات الكرام، وقد كان أبو الطيب يصف ممدوحيه بذلك، ويثني على خوفهم من العار، فالعار يؤلم الكرام ويوجعهم، فهم يحذرون حالة السوء، ويتعدون عن مواطن الشبهات، وأماكن لا يحمد من حضرها، يقول:

والعار مضاضٌ وليس بخائفٍ من حتفه من خاف مما قيل^(٢)

مضاض: محرق، فمن يأنف من الدنيا لم يحجم عن المنايا. وقال من قصيدة يمتدح بها عليّ بن إبراهيم التنوخي، ويعدد فيها مكارم أخلاقه، وجميل صفاته، ومنها إعراضه عن الفحشاء؛ تعففاً، وصيانة لنفسه:

يرعيك سمعاً فيه استماعٌ إلى الداعي وفيه عن الخنا صمم^(٣)

يقول: إن عليّاً يُرعي سمعه لمن يدعوه، ويصغي لمن يستغيث، ويستنجد به، وفيه صمم عن الفحش والخنا^(٤)، فصممه ليس عيباً خلقياً، ولكنه تنزه، وتعفف عن سماع الفحش، وذلك من توقيره لنفسه، وتنزيهه لسمعه.

كما امتدح عبد الرحمن بن المبارك الأنطاكي ببقاء الجيب، وهو كناية عن التعفف من اقتراف الخزايا، والوقوع في الفحشاء، يقول:

ذا السراج المنيّر هذا النقيّ الـ جيب هذا بقية الأبدال^(٥)

فلأنه يُهتدى برأيه، في معضلات الخطوب، ومدلهمات الأمور، أو يسترشد بعلمه فيما أشكل من المسائل الدينية وصفه بأنه سراج منير؛ وبأنه نقي الجيب، وهو الطاهر من كل عيب، فتوبه طاهر من كل دنس أو خيانة، والأبدال هم الأولياء العباد، سُموا بذلك لأنهم

(١) المصدر نفسه، ٨٠٣/٢.

(٢) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ٣٣٥/١.

(٣) المصدر نفسه، ٢٣٥/١.

(٤) انظر المصدر نفسه، ٢٣٥/١.

(٥) المصدر نفسه، ٢٢٧/١.

إذا مات واحد منهم أبدل بآخر غيره^(١).

وفي قصيدة أخرى يصف كثيرًا ممن يلقاهم بأنهم لا يتصفون بكريم الشيم، وأنهم كالأصنام، غير أن الأصنام تفضلهم بعفتها، يقول:

أُسِيرُهَا بَيْنَ أَصْنَامٍ أَشَاهِدُهَا وَلَا أَشَاهِدُ فِيهَا عَقَّةَ الصَّنَمِ^(٢)

أسار دابته إذا سيرها، وعنى بالأصنام قومًا يطاعون ويعظمون، وهم كالجماد والموات، لا اهتزاز فيهم للكرم، ولا أريحية للجدود، ثم فضّل الصنم عليهم، فقال: ليست لهم عَقَّة الصنم؛ لأن الصنم وإن لم ينفع، فهو غير موصوف بالفضائح والقبائح، وهؤلاء لا يعفون عن محرم، ولا عن قبيح^(٣).

وحين سأله الأمير مرافقته في مسيره اعتذر من ذلك، وامتدحه بشجاعته وبسالته، وتعجب من قوة قلبه، إذ لا يداخله الخوف من الموت، لكنه يخشى ما يعيبه ويشينه، وهو العار الذي لا يرضى الدنو منه لعفته، وكرم طبعه، يقول:

لِللّهِ قَلْبُكَ مَا يَخَافُ مِنَ الرَّدَى وَيَخَافُ أَنْ يَدْنُو إِلَيْكَ الْعَارُ
وَتَحِيدُ عَنْ طَبْعِ الْحَلَالِ كُلِّهِ وَيَحِيدُ عَنْكَ الْجَحْفَلُ الْجَرَارُ^(٤)

يقال للأمر المعجب: هذا أمر إلهي، وفي ذلك إشارة تعظيم، وتحويل أنه لا يستطيع خلقه إلا الله، وإن كان كل أمر إلهي، يتعجب من قوة قلبه، الذي لا يخاف هلاكًا، ولكنه يخاف من العار، فهو لا يتوقى من المهالك، ويتوقى أن يدنو منه شيء فيه خزي أو عار، ويهرب من قبيح الأدناس، ومذموم الأخلاق، وما ذاك لضعف أو خور، فعنه يهرب الجيش

(١) انظر ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ٢٢٧/١، وفي لسان العرب، مادة "بدل": "والأبدال: قوم من الصالحين بهم يُقيم الله الأرض، أربعون في الشام، وثلاثون في سائر البلاد، لا يموت منهم أحد إلا قام مكانه آخر، فلذلك سُمُّوا أبدالاً...".

(٢) المصدر نفسه، ١٠١٤/٢.

(٣) انظر المصدر نفسه، ١٠١٨/٢.

(٤) انظر ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ٥٩٥/٢.



الكبير الجرار^(١).

ويقول من قصيدة استدعى فيها فضيلة العفة ليمتدح بها القاضي أبا الفضل أحمد بن عبد الله الأنطاكي، ويثني عليه، وعلى قومه بمكارم الشيم، وجميل الخصال، وفي مقدمها العفة، وقد كنى عن عفة الممدوح وقومه بقوله: عف الإزار يقول:

جفخت وهم لا يجفخون بها بهم شيمٌ على الحسبِ الأغرِ دلائلُ
متشاهي ورعِ النفوسِ كبيرُهم وصغيرُهم عَفُ الإزارِ حلائلُ^(٢)
أي فخرت بهم الشيم الكريمة، مع أنهم لا يفخرون بها، لتواضعهم، وبعدهم عن التكبر والخيلاء، وهذه الشيم دالةٌ على أصالة حسبهم، وزكاء معدنهم، والأغر: السيد الكريم، فشيمهم الكريمة تدل على مالهم من الحسب الزكي، مع ورع نفوس كبارهم، يشبه بعضهم بعضاً في ذلك، أما الشاب منهم، فسيد ذكي الفؤاد، عفيف الإزار^(٣).
ويقول أبو الطيب يمدح قاضياً فطيناً:

قاضي إذا التبسَ الأمرانِ عنَّ له رأيٌ يخلصُ بينَ الماءِ واللبنِ
غَضَّ الشَّبَابِ بعيدُ فجرٍ ليلتهِ بجانبِ العينِ للفحشاءِ والوسنِ^(٤)
فإذا اختلط أمران واشتبهتا، واحتيج للفصل بينهما، ظهر للممدوح رأيٌ يستطيع به أن يفصل بين ما لا يستطيع فصله، كالفصل بين الماء واللبن، وهذا القاضي شاب في مقتبل عمره، يسهر في ما ينفعه، من كسب علم أو عبادة، فهو ليس من أولئك الذين يفنون ليالهم بلذائذ الحياة، فعينه معرضة عن النظر إلى ما لا يحل، فهو يمدحه بأنه عفيف، غضيض الطرف^(٥)، ومن عفت أطرافه حسنت أوصافه.

(١) انظر المصدر نفسه، ٥٩٦/٢-٥٩٧.

(٢) المصدر نفسه، ٣٩١/١.

(٣) انظر المصدر نفسه، ٣٩١/١.

(٤) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ٣٧٦/١.

(٥) انظر المصدر نفسه، ٣٧٦/١.



وقال في صدر قصيدة يمتدح بها كافورًا الأخشيدي، ويذكر فراقه لسيف الدولة الحمداني، فأشاد بنفسه أولًا، ثم ذكر ما يعجبه من المكرمات والكرام، فهو يحب الفتى الكريم، الذي يُقبل الناسُ إليه، ويحلون ضيوفًا عليه، فهو نجيب الأصل، جميل الهيئة، طويل كالرمح المقوم، جمع بين كرم الخلق، وجمال الخلق، قد جرب الحياة، وخبرها، يقول:

وأهوى من الفتیانِ كل سَمِیدعٍ نجیبٍ كَصَدْرِ السّمهري المقوم
خطت تحته العیسُ الفلاةَ وخالطت به الخیلُ کَبَاتِ الحَمِیسِ العرمرم^(١)

فهو يجل ويألف من الفتیان من كان نجيب الأرومة، كريم الأصل جريئًا قد ضرب في الأرض، وطاف البلدان، وعبرت به ركابه الفلوات الشاسعة، فهو صلب كالرمح، قد خبر الحروب، خالطت به الخيل الجيوش الجراة، والكبة: الصدمة والحملة، من قولهم كبه لوجهه إذا ألقاه^(٢)، ثم يذكر ما يميزه عن أقرانه، وما يستحق أن يثنى عليه به، وهو عفته، فيقول:

ولا عَفَّةٌ في سِيفِهِ وسِنَانِهِ ولكنَّهَا في الكَفِّ والفَرَجِ والقَمِّ
وما كُلُّ هَاوٍ لِلجَمِيلِ بِفَاعِلٍ ولا كُلُّ فَعَّالٍ لَهُ بُمْتَمَمٌ^(٣)

ليست عفته في رمح ولا في سيفه؛ فهو يبادر للحروب، ويسارع إلى طعان الأعداء، بل عفته في كفه لكفه عن الظلم، والبطش، والاعتداء، وبإمساكه عن المكاسب المكروهة، وفي حفظه لفرجه، وتنزهه عن ارتكاب الفواحش، وإتيان المحرمات، أما عفته في فمه، بإمساكه لسانه عن القول بالمآثم، أو النطق بالفحش والبذاءة، فما كل من يحب جميل الأفعال، ويهواها يستطيع فعلها، وما كل من ابتدأها يستطيع تميم ما ابتدأها منها^(٤).

(١) المصدر نفسه، ٩٢٠/٢.

(٢) انظر ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ٩٢٠/٢.

(٣) المصدر نفسه، ٩٢٠/٢.

(٤) انظر المصدر نفسه، ٩٢٠/٢.

المبحث الثالث: الثناء على عفة الممدوحة:

ولئن كانت العفة ممدوحة في شأن الرجال، فهي في حق النساء أعظم شأنًا، وأجلُّ قدرًا، وأوثق مطلبًا، وفي الخبر الذي أورده ابن حجة الحموي ما يدل على أهمية شأن العفة عند النساء خاصة، حيث ذكر الغضبان بن القبصري أن "أكرم النساء أعفهن، وأفخر أحسابهن العفة، فإذا زلن عنها فهن أنتن من الجيفة"^(١)، والمرأة التي لا يحميها الشرف لا يحميها شيء، فالشرف عنوان لمكارم الأخلاق، وكرام النساء والرجال، وكل شريفة تعرف أن لها حياتين، الطبيعية والاجتماعية، فالاجتماعية عنوانها وشعارها العفة، فكما تدافع العفيفة عن حياتها الطبيعية الهلاك تدافع السقوط عن عفتها؛ إذ هو هلاك حقيقتها الاجتماعية^(٢)، وفي المفهوم العام، والموروث الأخلاقي تفريق بين عظم العفة لدى الرجال والنساء، فما اعترض رجل وامرأة في خلق العفة، إلا كانت هي الساقطة وحدها في الاعتبار؛ لأن العفة إنما عرفت بالمرأة من أصل الخلقة، وإنما يتصاون الرجل، ويتعفف تشبهًا وتقليدًا، فإن هو زلَّ مرة، وارتركب إثماً، أو قارف خطيئة، فقد أخطأ في التقليد، ولم يفقد شيئاً من طبيعته، ولكن المرأة متى فعلت شيئاً من ذلك فقدت من نفسها، وغيّرت تكوينها، وأخطأت في الأصل الذي بنيت عليه طبيعتها، وقامت به شرائع الله، وهي فيه نظام الأمم، فلا جرم أن كان عقابها على الخطأ عقاباً نفسياً، يجمع من شدة الطبيعة، إلى عنت الشرائع، إلى قسوة الاجتماع، ولهذا كان شر عيوب المرأة ما عاب فضيلتها الخبيصة بها^(٣).

ولقد كان أبو الطيب المتنبي يثني بفضيلة العفة على ممدوحاته، ويشيد بتعففهن، وصيانتهم لأعراضهن، وحفظهن لأنفسهن، من الريب والمآثم، ومن ذلك ما جاء في رثائه لوالدة سيف الدولة، التي توفيت وهو بميفارقين، إذ ورد خبر وفاتها إلى أبي الطيب وهو بأنطاكية، فقال يرثيها، ويعزي ولدها سيف الدولة الحمداني بها، وأنشدها إياه بحلب في ٣٣٧هـ، يقول منها:

فلئن كان كل ميت له حنوط، فحنوط هذه الميتة الكريمة رحمة الله، ومغفرته، فكما غيبت

(١) ثمرات الأوراق، ابن حجة الحموي، مكتبة الجمهورية العربية، مصر، ٢٣٢/٢.

(٢) انظر وحي القلم، أبو السامي مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ٢٩٣/١، بتصرف.

(٣) انظر المساكين، أبو السامي مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ص ٤٢، بتصرف.

صَلَاةُ اللَّهِ خَالِقِنَا حَنُوطٌ عَلَى الْوَجْهِ الْمَكْفَنِ بِالْجَمَالِ
عَلَى الْمَدْفُونِ قَبْلَ التُّرْبِ صَوْنًا وَقَبْلَ اللَّحْدِ فِي كَرَمِ الْخِلَالِ^(١)
في الكفن اليوم، وسترها القبر، فقد غيبها الجمال من قبل، وسترها، فرحمةُ الله ومغفرته
على من كانت دفينَةً ومصونةً في ستر الصَّيَّانَةِ، من قبل دفنها في تراب الأرض، ومن قبل
اشتمال اللحد عليها كانت معروفة بالديانة والكرم، فشخصها وإن بليت في التراب عظامه،
وغاب عن الأعين فأثر فضله جديد لا ييلى، وذكر كرمه ظاهر لا ينسى، ومشهد إحسانه
لا يغيب^(٢)، ثم قال:

أَطَابَ النَّفْسَ أَنَّكَ مُتَّ مَوْتًا تَمَنَّتُهُ الْبَوَاقِي وَالْخَوَالِي
حَصَانٌ مِثْلُ مَاءِ الْمِزْنِ فِيهِ كَتُومُ السِّرِّ صَادِقَةُ الْمَقَالِ
وَلَيْسَتْ كَالْإِنَاثِ وَلَا اللَّوَاتِي تَعُدُّ لَهَا الثُّبُورُ مِنَ الْحِجَالِ^(٣)

مما عزَّى النفس وأطابها أن حياتك كانت منية بقية النساء، ومن مضى منهن، فقد
عشت عزيزة عفيفة، وموتك كان كذلك، وهذا مما يطيب نفوسنا ويسلينا عنك، ويعزينا
بك، فقد فرت بخيري الدنيا والآخرة، ومن التي شرف نسبها مثل شرف نسب أم سيف
الدولة الحمداني، أو من التي في علو منصبها، أو صيانتها وطهر نفسها، أو زكائها في قومها؟
فهي مصونة الجناح، رفيعة القدر، طيبة العنصر، تشبه ماء المزن في صيانتها، وارتفاع
موضعها، وطيب عنصرها، وهي أيضاً صادقة القول، كاتمة السر؛ لذا هي ليست كغيرها من
اللائى ينقصن بالجلبة، ولا ممن يتمنى لهن الموت لسترهن، فقد عاشت مشهوداً إحسانها،
عفيفاً لسانها، كريمٌ وجدانها، وماتت رفيعٌ مكانها^(٤).

وقال في معرض رثائه لحولة أخت سيف الدولة الحمداني، ذاكراً محامدها، ومثنيًا عليها

(١) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ٥٧٢/٢.

(٢) انظر المصدر نفسه، ٥٧٢/٢.

(٣) المصدر نفسه، ٥٧٢/٢-٥٧٣.

(٤) انظر شَرْحُ شِعْرِ الْمُتَنَبِّي، أبو القاسم ابن الأفيلي، ١٩١/١-١٩٢.

بكریم الصفات، ولیل الخصال، ومن ذلك أنها لم تعرف إلا بالعفة والتعفف، والحياء والحفاظ، مع ما آتاها الله من جمال وكمال، يقول:

يَعْلَمَنَّ حِينَ تُحْيَا حُسْنَ مَبْسَمِهَا وَلَيْسَ يَعْلَمُ إِلَّا اللَّهُ بِالشَّنَبِ^(١)

فأترابها لا يرين حسن مبسمها إلا إذا حينها، أما ما وراء شفيتها من برد الريق فلم يطلع عليه إلا الله، إذ لم يذق ريقها أحد^(٢).

وقال من قصيدة يمدح بها بدر بن عمار بن إسماعيل، ويذكر حرص نسائه على صيانة جمالهن، فهن يلبسن ما يسترنهن، ويحجبهن عن أعين الطامعين، فلا يتقصدن الزينة والتجمل، ولبس فاخر الثياب ونفيس الملابس، وهذا من حيائهن وعفتن، يقول:

لبسن الوشي لا متجملاتٍ ولكن كي يصنّ به الجمال^(٣)

وقال قصيدة امتدح فيها الأمير الحمداني أبا العشائر، وشبب فيها بامرأة، منها:

كأثرت نائل الأمير من الما ل بما نولت من الإيراق^(٤)

الإيراق: التجنيب والمنع، يقال للصبائد أورك إذا عجز عن الصيد، وللغازي أورك إذا عاد من دون غنيمة، قال الخوارزمي: "فهى تطلب بإسهاذا الغاية، كما يطلب الأمير بإنالته النهاية، فنوالها الأرق، ونواله الورق"^(٥)، فهى بخلاف الأمير الذي يجود، وهى تعارضه ببخلها ومنعها؛ ليكون ذلك أبعث لحبها، كما فى مقول العرب: تمنعنى أشهى لك، وقد يكون وصفًا لها بالعفة، كما يوصف الأمير بالكرم؛ عففتها - فى نوع العفة - ككرم الأمير فى نوع الكرم^(٦).

(١) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ٨٦٣/٢.

(٢) انظر المصدر نفسه، ٨٦٣/٢.

(٣) المصدر نفسه، ٣٢٣/١.

(٤) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ٥٠٢/١.

(٥) انظر المصدر نفسه، ٥٠٥/١.

(٦) شرح المشكل من شعر المتنبي، ابن سيده، تحقيق د. محمد رضوان، دار المأمون للتراث، سوريا، ص ٦٠.

وله من قصيدة يمدح فيها أبا سهل الأنطاكي، ويصف كمال جمال موصوفته وحسنها، وأن الذي منعها من الظهور هو تعففها، وحيائها، وصونها لنفسها، يقول:

أملتُ ساعةً ساروا كشفَ معصمِها ليلبث الحَيُّ دون السَّيرِ حيرانا
ولو بدت لأتاهتهم فحجَّبتها صوْنُ عقولهم من لحظها صانا^(١)

أمل ورجا حين انطلقوا لو أنها كشفت معصمها، ليظهر عندما تركب هودجها، حتى يراه أهل الحي؛ فيحتاروا مما رأوا، فيقفوا عن السير، هذا لو انكشف معصمها، فكيف لو أن هذه المرأة ظهرت لهم، لخبرتهم، إلا أن الذي حجبها عنهم هو صيانتها لنفسها من الظهور والبروز، ما جعل عقولهم مصانة عن لحظها، ولو لحظوها لطارت عقولهم، ولو لحظتهم لأخذت عقولهم^(٢).

وقال مودعاً عضد الدولة بن بويه، وهي آخر قصيدة قالها، وقد تطيّر في مواضع منها على نفسه، كما ذكر في قصيدته من يتربّع عودته من سفره، مع شدة الشوق إليه، وطول الترقب لأوبته، ووصفه بجميل الخصال، وكريم الخلال، ومن ذلك قوله:

ويمنعُ ثغره من كُلِّ صَبٍّ ويمنحه البشامة والأراكا^(٣)

فلو جهد العاشق أن يصل إلى ثغره لم يستطع ذلك، لعقته وتصونه، مع أنه يمكن من ثغره السواك الذي يتخذ من تينك الشجرتين، شجرة البشام، وشجرة الأراك، إذا يستاك إذ يستاك بفرعها^(٤).

وله من قصيدة يمدح بها محمد بن زريق الطرسوسي، ويشبب بامرأة حسناء، سابعة الجمال، يلفت الأنظار حسنُها الأخاذ، ومن كمال جمالها حيائها، وحفظها لنفسها من أن تضل، أو تُضَل، يقول:

(١) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ١/٣٩٨.

(٢) انظر ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ١/٣٩٨.

(٣) المصدر نفسه، ٢/١١٢٠.

(٤) انظر المصدر نفسه، ٢/١١٢٠.

خودُ جنتَ يَيني وبينَ عَواذلي حربًا وعَادرتِ الفؤَادَ وطيسًا
بيضَاءَ يَمْنَعُهَا تَكَلَمَ دَهْهَا تِيهًا وَيَمْنَعُهَا الْحِيَاءُ تَمِيسًا^(١)

فلكثر ما يلمني في هواي لها، ويغضبني، ويراجعني، حتى كأن بيني وبين من يعذلي بسببها حربًا، فقلبي يتوقد من حرارة الهوى لتلك البيضاء النقية العفيفة، التي "يمنعها دلالها أن تتكلم، ويمنعها حياؤها أن تَمِيس -تتثنى- فقوله: تكلم، يريد أن تتكلم، فحذف وأعمل، وكذلك تَمِيس، ويروى بدل تكلم: التكلّم"^(٢).

ولما دخل أبو الطيب الكوفة، هاربًا من مصر، وصف طريق هروبه ذلك، وذلك سنة ٣٥١ هـ، في مقصورته التي تجلى فيها سمو غايته، وعلو همته، فهو لا ينجذب إلى اللائي يتثنين في مشيهن، ويتكسرن لجذب العيون الغافلات تجاههن، بل يعفُّ عن ذلك، ويعييه، ويجعلن فداءً لمن لسن كذلك، يقول:

ألا كل ماشيةً الحَيَزَلَى فدا كل ماشيةً الهَيَذَبَى^(٣)

والحَيَزَلَى: مِشِيَّةٌ أُنْثَوِيَّةٌ، من مشي النساء خاصة، فيها تفكُّكٌ، وتخرُّلٌ، واسترخاءٌ، وتثاقلٌ، والهَيَذَبَى -بالذال والذال- مِشِيَّةٌ فيها سُرْعَةٌ وقوةٌ وجدٌ، وهي من مشية الخيل والإبل، يقول: كل امرأة تمشي مشية تعشقها العيون، وتميل إليها القلوب فدى كل ناقة وجمل، ومنها الإبل التي فررت بها هاربًا من الضيم والظلم الذي لحقني إبان مقامي في مصر، فمن عَفَّتْه، وتنزهه عن العشق والغزل تفضيله مشية الجمال السريعة والقوية، التي تقطع به الفيافي، وتصحبه في أسفاره على مشية النساء التي فيها ضعفٌ، واسترخاءٌ، وبطءٌ، لبراعة حسنهن، وعظم خلقهن، وتحكمهن بالقلوب، ويدعو أن يجعلهن الله فداء الخيل والإبل التي تسرع في مشيها، وتهذب في سيرها، فتفوت الطلب بقوة عدوها^(٤)، ثم يقول:

(١) المصدر نفسه، ١/١٦٣.

(٢) شرح ديوان المتنبي، عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٣٥٧هـ، ٢/٣٠٤.

(٣) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ٢/٩٨٨.

(٤) انظر شرح شعْر المتنبي، أبو القاسم ابن الأُفْلِيلِي، ٤/١٠٤.

وكل نجاة بُجاويةٍ خوفٍ وما بي حسنُ المشى^(١)

نجاة: هي الناقة التي تنجو بصاحبها لسرعة عدوها، وُجّاوية نسبة إلى قبيلة من البربر، تعرف نوقها بسرعة العدو، والخوف: الناقة النشيطة التي يبيدها ميل في مشيها، المشى جمع مشية، فهو لا يستهويه، ولا يستغويه حُسن المشية، وليس به ميل إلى ذلك، وليس يعتمد من المشي ما يروق حسنه الأبصار^(٢).

المبحث الرابع: تجريد المهجو من فضيلة العفة

ولئن كان الإنسان يمتدح بعفته، وصيانته لعرضه، وحفظه لنفسه وأهله، وذلك لعظم شأن تلك الفضيلة النفيسة عند العربي، فإن مخالفتها يكون حقيقاً بالهجاء والتقبيح، والتعيب والذم، ومن وقع في شيء من العهر والديانة، والبغاء والفجور فهو حقيق بالنبز والتعيب، والتحقير والتعير، وقد كان الشعراء ينتقصون خصومهم، ومن يعادونه بكثير من المعاييب، وأشنعها وأفحشها البعد عن العفة، والوقوع في الرذيلة، والديانة، وقد كان في شعر أبي الطيب المتنبي نصيبه من ذلك، غير أني لن أكثر النقول فيه للمبالغة في الإقذاع والفحش، وتعففاً عن بذىء الألفاظ وقبيح المعاني، وحسبك من شر سماعه، ولعله يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق، ومن ذلك ما جرى لأبي الطيب المتنبي حين نزل بحسمى^(٣)، أثناء سفره إلى الكوفة، فأطال المكث فيها، إذ طابت له، فطاب المقام فيها، ولقي فيها رجلاً طائئياً يدعى وردان، وكان يلتقي غلمان أبي الطيب، ويطيل الجلوس معهم، فأفسدهم عليه، وأغرى غلاماً منهم كان أميلهم إليه أن يتغافل أبي الطيب، فيسرق سيفه الذي قد حلي بالذهب، فاتفق الغلام مع رفيق له، فأعطاه سيف أبي الطيب، وحاول الغلام أن يسرق الفرس أيضاً، وكان أبو الطيب نائماً على المقود، فانتبه لما يجري، واستراب من الأمر، فضرب بسيفه وجه الغلام فأطاح برأسه، واستطاع الغلام الآخر أن يفلت بالفرس والسيف،

(١) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ٩٨٨/٢.

(٢) انظر المصدر نفسه، ٩٨٨/٢.

(٣) حِسمى، بالكسر ثم السكون، مقصور، لعل أصله من الحسم، وهو المنع، وحسمى ناحية من بادية الشام، وأهل تبوك يرون جبل حسمى غرباً عنهم، انظر معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي، الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، ٢٢٩/٢ - ٢٩٩.

وكان ذلك في هزيع من الليل، فهجا أبو الطيب ورداناً بقوله:

لحاً الله ورداناً وأمّا أتت به له كسبُ خنزيرٍ وخرطومُ ثعلبٍ^(١)

فالخنزير وبنات وردان جميعها تأكل القذارة والعذرة في الحشوش، ولاتفاق الاسمين صيره كالخنزير في أكل القدر، ولأنه ناتى الوجه وصفه بأن له خرطوم ثعلب، فأشبه أنفه وفمه^(٢)، ثم قال:

فما كان فيه الغدرُ إلا دلالةً على أنه فيه من الأم والأب^(٣)

فغدره بي يدل على أنه وارث للغدر من والديه كليهما، ويعني أن أبويه كانا غدارين، فوزّثاه الغدر، ولم يطرأ عليه ذلك، فليس عن كلاله، وفي بعض روايات البيت (بالأب) أي أن أمه غدرت بأبيه فجاء ابن سفاح وغدر، ولذا كان كذلك، ثم وصفه بالدياثة، وأنه يقود إلى امرأته، ويتكسب من ذلك^(٤)، فقال:

إذا كسب الإنسان من هن عرسه فيا لؤم إنسانٍ ويا لؤم مكسبٍ
أهذا اللذيّاً بنتُ وردان بنتُهُ هما الطالبان الرزق من شرٍ مطلبٍ^(٥)
أهذا هو من تنسب بنت وردان إليه؟ هذه الحشرة الذميمة، يقول ذلك تجاهلاً وهزئاً، فهي تطلب رزقها من الحشوش المنتنة، والأماكن المستقدرة، وهو يطلبه رزقه من هن عرسه^(٦)، وكفى بذلك عن فرجها، فالعذرة كسب الخنزير، فيها يتقوت، وعليها يحرص، ذكر ذلك من ألف في شأن الحيوان، والثعلب يتناول مأكوله بخرطومه، فالخرطوم للبع، كالمشفر للناقة، والجحفلة للفرس، فيقول: لحاً الله ورداناً، وأحققه، وأهانته، وأذله، وأهلكه،

(١) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ٩٨٤/٢.

(٢) انظر المصدر نفسه، ٩٨٥/٢.

(٣) المصدر نفسه، ٩٨٤/٢.

(٤) انظر المصدر نفسه، ٩٨٥/٢.

(٥) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ٩٨٤/٢.

(٦) انظر المصدر نفسه، ٩٨٤/٢.



وأماً ولدته، وحاملاً وضعت، وأرضعته، فليس يرتفع في لؤم كسبه عن كسب الخنازير، ولا عن الثعالب في دناءة مطعمها، ثم أشار إلى ما استباحه وردان من سرقة سيفه وفرسه، وما رضي به من دناءة وجهته، فإنه لم يغدر به إلا لما ورثه من اللؤم والغدر من أمه وأبيه، وما رأيته من قبيح فعله دليل قاطع، وشهادة صدق على ذلك اللؤم الذي أورثته أمه إياه، بقبيح اتصالها بأبيه، وبعدهما عن الولادة الصالحة فيه، ثم قال يشير إليه، وإلى ما سبق من إقدام وردان على إفساد غلمانته عليه: إذا كان مكسب الإنسان من فرج عرسه، وقبل مثل هذه الفعل المذموم على نفسه، وسهل عليه، فيا لحسة ذلك الإنسان ولؤمه، فقبح الله فعله، ثم يقول مشيراً إلى وردان، ومخبراً عن ابنته: أهذا المسمى وردان، الذي بنته توصف بقبيح الصفات، المشتبهة بقلة العفاف، التي أشبهت أباهما بطلبها للرزق من شر مطالبه، وأخبثها، فهي وهو يسلكان إليه ألأم الطرق والطرائق، فهو وردان الذي بنت وردان بنته^(١).

لقد كان أبو الطيب المتنبي يفخر بالعفة والتعفف، ويمتدح بها، ويثني على من تخلق بالطهر والعفاف، ويهجو من هانت عليه نفسه، فلم يتجمل بالعفاف، ولم يحافظ على عرضه، ويصون شرفه، وهل هناك أجمل من العرض المصون؟ يقول من قصيدة هجا بها إسحاق بن كيغلغ بعد ما ورد عليه الخبر بأنه يهدده:

وليس جميلاً عرضه فيصونه وليس جميلاً أن يكون جميلاً^(٢)

يقول: إنه لا يسان إلا الجميل، المستحق للصيانة والحفاظ، وبما أن عرضه ليس مصوناً فإنه ليس بجميل، بل ليس يجمل أن يكون جميلاً^(٣).

(١) انظر شرح شعر المتنبي، أبو القاسم ابن الأفلح، ١٢٦/٤-١٢٨.

(٢) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، ٤٩٧/١.

(٣) انظر المصدر نفسه، ٤٩٧/١.

الخاتمة

الم تأمل في حركة الشعر العربي التاريخيّة والفنيّة يلمس أبلغ تعبير عن احتياجات النفس العربيّة، وعن قضايا الحياة، ومشكلاتها الموضوعية والأدبية، فقضايا الشعر العربي تأثرت بهجوم الإنسان وما زالت، وقد شكّل الجانب الأخلاقي نصيب الليث من المعاني الشعرية، عند الشعراء، وتناولها بالبحث والتفتيش يؤكد أهميتها، وخاصة ما يعد من أصول الأخلاق، وأُمّات القيم، وقد كشف البحث عن التالي:

- أن القيم القيمة التي تأصّلت في النفس الإنسانية، هي التي تجعل حياة الإنسان معنى كريماً، وتضع له هدفاً سامياً، يسعى لتحقيقه في ظل نوااميس معيّنة، سواء أكانت تلك القيم ناتجة عن عقله، أو خاضعة لأوامر ربه، ولولا وجود تلك القيم لما بلغت الإنسانية ما بلغته، حتى يومنا هذا، فهناك معايير أخلاقية، وقيم كريمة اصطلاح الناس عليها، وتحاكموا إليها، لها تأثير بالغ في الرفع من شأن الفرد أو الجماعة، وجماع هذه الفضائل: العقل والشجاعة والعدل والعفة.
- أنّ فضيلة العفة مطلب عظيم من مطالب الأخلاق الدينية، والأعراف الموروثة المرعية.
- أن تناول مثل هذه الموضوعات القيمة بالدراسة يعزز وجود القيم الكريمة التي جاء بعث نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم - متمماً لها، ويساعد على فشوّها وشيوعها، وإحلالها المقام الذي يليق بها.
- أن قيمة الشاعر تسمو في ترفّعه عن الرذائل، واهتمامه بالفضائل.
- أن فضيلة العفة قد استولت على جانب كبير من أغراض الشعر عند أبي الطيب المتنبي، ونجد ذلك في فخره ومدحه، وراثه وهجائه، والشاعر المبدع لا يعيب شعره تناول الموضوعات الأخلاقية.
- أن المجتمعات الإسلامية بحاجة ماسة إلى تقديم هذه القيم مدعمة بجميل الشواهد، وطريف الأبيات ونادرها؛ لترسيخ كريم الأخلاق في المجتمع، والاعتزاز بتراته النفيس، وقيمه القيمة.
- أن مرجع الإبداع عند الشاعر ذاتي لا موضوعي، وأن قدرات المبدع الشعرية تظهر



وتتجلى لإبداعه، لا لموضوعه، فقيمة الفن لا تضعف أو تتأخر في شعر الأخلاق عن غيره من الشعر.

- شعر العقّة بعامّة حقق حضوراً فنياً، ومعرفياً على مستوى الشعر العربي، بأطواره المتعددة، ورسم تقاليد مهمة جديدة في العلاقة بين المتحابين.

ويوصي الباحث بتسليط الضوء على القيم الأخلاقية في شعر العرب، وإبراز مكارم الأخلاق التي جاء الإسلام بتتيممها، وتقديم دراسات مستفيضة حول أصول الأخلاق وفروعها، مع استدعاء الشواهد والمثل من أشعار العرب في مختلف عصورهم الشعرية، وتناول هذه المواد الشعرية بما يشبع نهم القراء ويروي غلتهم، فأشعار العرب تحوي مادة غزيرة من الفخر بمكارم الأخلاق، والتمدح بها، والثناء على ذويها.

مكتبة المصادر والمراجع

١. الإمتاع والمؤانسة، التوحيدي، أبوحيان علي بن محمد، صححه وشرحه غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، المكتبة العصرية، بيروت ١٤٢٤هـ.
٢. البصائر والذخائر، التوحيدي، أبوحيان علي بن محمد، تحقيق د. وداد القاضي، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، ١٤٠٨هـ.
٣. البيان والتبيين، الجاحظ، عمرو بن بحر، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٦٤م.
٤. تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح، تحقيق د. زيدة محمد، مكتبة السنة، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٥. ثمرات الأوراق، ابن حجة الحموي، مكتبة الجمهورية العربية، مصر.
٦. الحيوان، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون. مصر - ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م.
٧. ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح الواحدي، تحقيق عمر فاروق الطباع، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت.
٨. شرح ديوان المتنبي، عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٣٥٧هـ.
٩. شَرْحُ شِعْرِ الْمُتَنَبِّي، أبو القاسم ابن الأفليلي، تحقيق د. عليان، مصطفى، مؤسسة الرسالة، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
١٠. شرح المشكل من شعر المتنبي، ابن سيده، علي بن إسماعيل، تحقيق د. محمد رضوان، دار المأمون للتراث، سوريا، ١٣٩٧هـ.
١١. شرح المعلقات السبع، الرَّؤُوزِي، حسين بن أحمد، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
١٢. الشعر والشعراء، ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، حققه مفيد قميحة، دار الكتب

- العلمية، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.
١٣. كتاب صبح الأعشى، القلقشندي، أبو العباس أحمد، طبع بمطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ١٣٤٠هـ - ١٩٢٢م.
١٤. عيون الأخبار، ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، الطبعة الأولى، مؤسسة مصر العامة للتأليف والطباعة والترجمة والنشر، ١٤٠٥هـ.
١٥. الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي، ابن جني، أبو الفتح عثمان، تحقيق د. محسن عياض، دار الشؤون الثقافية، بغداد ١٩٩٠م.
١٦. القيم العربية الأصيلة من شعرنا القديم، مقداد، د. عبد الله جبريل، الطبعة الأولى، الأردن، دار عمار، ١٤١٧هـ.
١٧. قدامة بن جعفر والنقد الأدبي، د. بدوي طبانة، مكتبة الأنجلو، ط الثالثة، مصر.
١٨. كتاب التعريفات، الجرجاني، علي بن محمد، الطبعة الأولى، بيروت، الكتب العلمية، ١٩٨٣م.
١٩. لسان العرب، ابن منظور، جمال الدين محمد الأنصاري الرويفعي الإفريقي، الطبعة الأولى، مصر، دار المعارف، ١٤١٨هـ.
٢٠. محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، تحقيق رياض عبد الحميد مراد، الطبعة الأولى، بيروت، دار صادر، ١٤٢٥هـ.
٢١. المساكين، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
٢٢. معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي، الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٢٣. نقد الشعر، ابن جعفر، قدامة، تحقيق كمال مصطفى، الطبعة الأولى، مصر، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧٨م.
٢٤. وحي القلم، أبو السامي مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، لبنان.

(التنقل اللغوي: أصوله، وماهيته، وتطبيقاته التعليمية)

أ.د. صالح بن ناصر بن صالح الشويرخ

قسم اللغويات التطبيقية العربية

معهد تعليم اللغة العربية

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

حاصل على الماجستير من جامعة ليدز في اللسانيات التطبيقية

حاصل على الدكتوراه من جامعة ليدز في اللسانيات التطبيقية

Salehnawaf222@yahoo.co.uk

الملخص:

موضوع البحث:

مفهوم التنقل اللغوي، الذي بدأ يكتسب أهمية كبيرة في أدبيات اللسانيات التطبيقية، وهو يعني التنقل الطبيعي التلقائي بين اللغات التي يتقنها مستعمل اللغة بهدف صناعة المعنى، وهناك نوعان من التنقل اللغوي: الأول هو التنقل اللغوي الذي يمارسه مستعملو اللغة في مختلف السياقات لتحقيق حاجاتهم التواصلية، أما النوع الثاني، فهو إستراتيجية تدريسية يلجأ إليها معلمو اللغة لإتاحة الفرصة للطلاب الذين يتقنون أكثر من لغة للاستفادة من مخزونهم اللغوي أثناء الدرس بأقصى درجة ممكنة.

أهداف البحث:

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على هذا المفهوم بنوعيه، مع مناقشة ماهيته وأصله وعلاقته ببعض المصطلحات، إلى جانب مناقشة طرق تطبيق إستراتيجية التنقل التعليمي والعوامل المؤثرة في ذلك، إلى جانب دور المعلم والمتعلم في تطبيق هذه الإستراتيجية.

منهج البحث:

هذه الدراسة دراسة نظرية تأصيلية هدفها تقديم صورة عامة تفصيلية عن التنقل اللغوي، وتعتمد منهجيتها على تتبع الأدبيات ذات الصلة، واستخلاص أبرز القضايا والمسائل في الموضوع وما يتصل بها من مصطلحات ومفاهيم ونظريات، ومن ثم صياغة مباحث الدراسة وفقاً لما سبق.

نتائج البحث:

أظهرت نتائج الدراسة ما يلي: أولاً: التنقل اللغوي ظاهرة طبيعية يمارسها الأفراد متعددو اللغات بهدف صناعة المعنى، كما يمارسها أيضاً أحاديو اللغة؛ حيث يتنقلون بين مختلف اللهجات والمستويات والخطابات اللغوية داخل اللغة الواحدة، ثانياً: للتنقل اللغوي فوائد متعددة، فهو مفيد لاكتساب اللغة ومسهّل للعملية التواصلية، ثالثاً: يعتمد تطبيق إستراتيجية التنقل اللغوي على المعلم، الذي يحتاج إلى تدريب متخصص ليتمكن

من توظيف هذه الإستراتيجية توظيفاً فاعلاً.

أهم التوصيات:

لعل أبرز توصيات هذه الدراسة تتمثل في ضرورة الاهتمام بهذه الظاهرة في سياقات استعمال اللغة العربية وتعليمها.

الكلمات مفتاحية:

التنقل اللغوي التلقائي، التنقل اللغوي التعليمي، التعددية اللغوية، التناوب اللغوي.



Translanguaging: its origins, definitions, and educational applications

The subject of the study:

The concept of Translanguaging has begun to gain great importance in the literature of applied linguistics, and it means the natural movement between languages mastered by the language user in order to make meaning. There are two types of Translanguaging, the first is Translanguaging practiced by language users in different contexts to achieve their communicative needs, and the second type is a teaching strategy that language teachers use to allow students who are proficient in more than one language to benefit from their linguistic repertoire during the lesson to the maximum extent possible.

The Aim of the Study:

To shed light on this concept of both types, with a discussion of its nature, origin, and relationship to some terms, in addition to discussing ways to apply the pedagogical Translanguaging strategy and the factors affecting it, as well as the role of the teacher and the learner in applying this strategy.

Study Methodology:

This study is an original theoretical study aimed at providing a detailed general picture of Translanguaging, and its methodology depends on tracking the relevant literature, extracting the most prominent issues in the subject and related terms, concepts, and theories, and then formulating the study topics according to the above.

The Results of the Study:

The study has three main results. First: Translanguaging is a natural phenomenon practiced by multilingual individuals with the aim of making meaning, as well as monolinguals, as they move between different dialects, and linguistic discourses within one language. Second: Translanguaging has multiple benefits, as it is useful for language acquisition and facilitates the communicative process. Third: The application of the Translanguaging strategy depends on the teacher, who needs specialized training to be able to employ this strategy effectively.

Study Recommendations:

The most prominent recommendation of this study is the need to pay attention to this phenomenon in the context of its application in teaching the Arabic language.

Keywords:

Spontaneous Translanguaging, Pedagogical Translanguaging, Multilingualism, Code-Switching.

مقدمة:

أصبح مفهوم التنقل اللغوي Translanguaging في العقدین الأخيرین مفهوماً بارزاً واسع الانتشار في أدبیات اللسانیات التطبيقیة، وقد اكتسب أهمية كبيرة في بحوث التعددية اللغوية بوصفه مصطلحاً شاملاً يضم بین دفتیه جمیع الوسائل التي يتم من خلالها دمج مجمل الذخيرة اللغوية عند مستعمل اللغة؛ وذلك بهدف تحقيق الأهداف التواصلية التي يسعى إلى تحقيقها في مختلف السياقات والقنوات التواصلية^(١)، وقد تسبب هذا المفهوم في توليد كمية هائلة من الأدبیات، وأجريت حوله عدد كبير من البحوث والدراسات النظرية والميدانية، التي حاول أصحابها استكشاف الجوانب والأبعاد النظرية والميدانية لهذا المفهوم بوصفه مدخلاً لغوياً تعليمياً غير إقصائي في تدريس اللغة وتعلمها، وبوصفه أيضاً ممارسة تحويلية ثنائية اللغة، تستلزم استعمال الذخيرة اللغوية لمستعمل اللغة دون الالتفات إلى الحدود الفاصلة بین اللغات^(٢)، كما يعتبر واحداً من أكثر المذاهب اللغوية/الاجتماعية الحديثة ديناميكية في دراسة التنوع اللغوي، وتنوع سياقات التنوع اللغوي، فهو يُستعمل في القراءة والكتابة الأكاديمية، والتواصل عبر الإنترنت، والتفاعلات التحادثية بین الشباب، والأغاني، وتفاعل الأطفال، ولافتات الشوارع، والتدريس اللغوي^(٣) literacy.

إنّ هدف هذه الدراسة هو تسليط الضوء على هذا المفهوم الذي لم يلق اهتماماً في الأدبیات العربية؛ حيث سوف نناقش في هذه الدراسة ماهية هذا المفهوم وأصله وكيفية توظيفه في فصول تعليم اللغة. وتشتمل هذه الدراسة على ثلاثة مباحث رئيسية، وهي: أصل المصطلح والمفهوم، وتعريف التنقل اللغوي، وتطبيق التنقل اللغوي في فصول تعليم

(١) انظر: García, O. 2012. Theorizing translanguaging for educators. In C. Celic & K. Seltzer (eds.), Translanguaging: A CUNY-NYSIEB Guide for Educators. New York: The Graduate Center, The City University of New York، ص ٢

(٢) انظر: Otheguy, R., Garcia, O. & Reid, W. 2015. Clarifying Translanguaging and deconstructing named languages: a perspective from Linguistics. Applied Linguistics Review، ص ٢٨٢

(٣) انظر: Canagarajah, S. 2011. Translanguaging in the classroom: emerging issues for research and pedagogy. Applied Linguistics Review، ص ٢



اللغة، علمًا بأن كل مبحث من هذه المباحث يشتمل على عدد من المباحث الفرعية. وقبل أن نخوض في مناقشة مفهوم التنقل اللغوي واستعمالاته التعليمية، لا بد أن نشير إلى مسألتين: المسألة الأولى هي أن تركيز أدبيات التنقل اللغوي كان منصبًا على لغة الكلام دون الكتابة^(١)، أما المسألة الثانية فهي أن التركيز كان مقتصرًا على استعمال أكثر من لغة عند متعددي اللغات، مع إهمال استعمال ظاهرة التنقل اللغوي داخل اللغة الواحدة، فمستعملو اللغة يتنقلون بين اللهجات والمستويات اللغوية المختلفة ضمن اللغة الواحدة^(٢).

(١) ناقش هذه المسألة (Canagarajah) الذي يرى أن بعض المتخصصين يعتقدون أن التنقل اللغوي غير مسموح به في الكتابة، حتى أولئك الذين يمارسون التنقل اللغوي في الكلام يشعرون أن التنقل اللغوي غير مناسب للكتابة. انظر: Canagarajah, ٢٠١١، ص ٧. ويرى (Barbour) في هذا الصدد أن الإشارات اللغوية الموازية التي تغطي على مهارة الكلام غير موجودة لتفسير الكتابة، ولذا يحتاج الكتاب متعددو اللغات إلى مساعدة المترجمين والمصححين لإزالة بعض الخصائص المحلية التي تظهر في لغتهم الإنجليزية، فعدم وجود التلميحات ودرجات الصوت والتفصيلات السياقية، في نظر Barbour، يقلل من فرصة تخمين المعنى في الكتابة. انظر: Barbour, S. 2002. Language, nationalism, and globalism: Educational consequences of changing patterns of language use. In P. Gubbins & M. Holt (eds.), Beyond Boundaries: Language and Identity in Contemporary Europe. Clevedon, UK: Multilingual Matters. ص ١٢. ويؤيد ذلك (Elbow)، الذي يشدد على أن التدارس اللغوي بوصفه ثقافة لا يقبل إلا لهجة واحدة وهو اللهجة المعيارية. كما أن منع التنقل اللغوي في الكتابة ناتج عن سيطرة التدارس اللغوي الاستقلالي (Street, B. 1984. Literacy in Theory and Practice. Cambridge University Press). فالنصوص وفقا لهذه الإيديولوجية منتجات ثابتة تحتوي على معنى بَيّن بذاته يمكن تمييزه من خلال القراءة المستقلة الموضوعية. ولهذا السبب، فمناقشات المعنى التي تغطي على التفاعلات الشفهية ليست ضرورية في الكتابة. وربما زاد الأمر تعقيدا أن الكتابة في السياقات التعليمية تعتبر نشاطا مرتفها بشكل كبير، ففي الوقت الذي يسمح فيه المعلمون بالتنقل اللغوي في التفاعلات الصفية الشفهية، فهم لا يسمحون بذلك في الكتابة، التي تعتبر نشاطا رسميا يخضع للتقييم. انظر: Elbow, P. 2002. Vernacular literacies in the writing classroom? Probing the culture of literacy. In S. Christopher, H. Fox, & P. Bizzell (eds.), ALT DIS: Alternative Discourses and the Academy. Portsmouth, NH: Boynton/Cook. ص ٢٨

(٢) تشيع هذه الظاهرة عند المتحدثين بالعربية في بعض السياقات شبه الرسمية مثل المقابلات التلفزيونية والإذاعية وبعض وسائل التواصل الاجتماعي؛ حيث ينتقل المتكلم بين الفصحى والعامية وبعض المستويات اللغوية الأخرى بطريقة تلقائية بهدف صناعة المعنى وإيصاله إلى المتلقي على أحسن وجه. وهناك إهمال في الأدبيات اللسانية لهذه الظاهرة في اللغة العربية، وهناك حاجة إلى تسليط الضوء عليها من جوانبها المختلفة، اللغوية والاجتماعية والثقافية وتلك المتصلة بالهويات والقيم والإيديولوجيات.

المبحث الأول: أصل المصطلح والمفهوم:

يعتبر التنقل اللغوي مصطلحًا جديدًا إلى حد ما في أدبيات اللسانيات التطبيقية^(١)، ويقصد به عملية التنقل بين لغتين أثناء استعمال اللغة من جهة، والمنهجية التدريسية التي تقف خلف ذلك من جهة أخرى، ويعود مصطلح التنقل اللغوي إلى العالم الويلزي (Cen Williams 1996) في الثمانينيات الميلادية، الذي استعمل مصطلح trawsieithu في اللغة الويلزية ليصف الممارسات اللغوية التي تتضمن استعمال لغتين في درس واحد استعمالًا منتظمًا ومخططًا له. فهي ممارسة تعليمية يقوم فيها الطالب باستعمال اللغة الأولى للدخل اللغوي واللغة الثانية للخرج اللغوي، كأن يتم فهم المقروء باللغة الإنجليزية، في حين تتم المهمة الكتابية باللغة الويلزية.

ف Williams هو أول من استعمل مصطلح التنقل اللغوي في السياقات التعليمية، ويقصد به النشاط التعليمي الذي يبادر به المعلم ويخطط له، وذلك بالاعتماد على الاستعمال المتزامن الهادف للغتين ضمن النشاط أو المهمة التعليمية، أي أن يقوم المعلم بتصميم مهمة (أو نشاط) تتضمن استعمال لغتين يجيدهما الطلاب استعمالًا هادفًا؛ بحيث يتمكن الطلاب من توظيف ما بحوزتهم من ذخيرة لغوية في إتمام المهمة. ويشدد Williams على أن التنقل اللغوي إستراتيجية قيمة يجب تشجيعها وتوظيفها في الفصول ثنائية اللغة، وذلك لتعزيز تطور كلتا اللغتين عند المتعلمين.

وقد تم في ما بعد ترجمة المصطلح إلى اللغة الإنجليزية ليصبح translinguifying،

(١) هناك عدد كبير من المصطلحات ذات الصلة بمفهوم التنقل اللغوي، وقد قام (Canagarajah) بتقسيمها إلى أربع مجموعات:

التعبير: تشبيك الرموز codemeshing، والتدارس المتقاطع ثقافيا transcultural literacy، والكتابة المتقاطعة لغويا translingual writing.

دراسات التدارس اللغوي الجديد: التدارس اللغوي المتعدد multiliteracies، ومتابعة التدارس اللغوي الثنائي conti-nua of biliteracy، والتدارس اللغوي الجمعي pluriliteracy.

اللسانيات التطبيقية: التعددية اللغوية plurilingualism، والفضاءات الثلاثة third spaces، واللغوية الحضرية metro-lingualism.

اللسانيات الاجتماعية: المحاضرات المرنة fluid lects، والتصوير المغاير hetero-graphy، والتلغوي المتعدد لغويا po-ly-lingual languaging. انظر: Canagarajah, ٢٠١١، ص ٢.

لكنه تحول إلى Translanguaging بواسطة Baker^(١). ومنذ ذلك الحين، شاع استعمال مصطلح التنقل اللغوي في الأدبيات العلمية للإشارة إلى كل من الممارسات اللغوية المعقدة التي يمارسها ثنائيو اللغة، والمذاهب التعليمية التي تشجع هذه الممارسات، وأصبح المصطلح يستعمل في ما بعد ليشمل صيغة هذه الممارسة اللغوية وهدفها. أما الآن فقد أصبح المصطلح يستعمل ليصف هذه الممارسة اللغوية التي تتضمن عملية التحول المتعمدة بين لغتين والاعتبارات النظرية التي تقف خلف ذلك.

وقد ظهرت في نهاية العقد الأول من القرن الحادي والعشرين ثلاثة مؤلفات وسّعت مفهوم التنقل اللغوي بشكل يتجاوز المفهوم الويلزي، الأول كتاب (التعليم ثنائي اللغة في القرن الواحد والعشرين: مدخل عالمي) لـ (Garcia, 2009)^(٢)، والثاني كتاب (التعددية اللغوية: منظور ناقد) لـ (Blackledge & Creese, 2010)^(٣)، والثالث مقالة لـ (Creese & Blackledge, 2010) أيضاً منشورة في (مجلة اللغات الحديثة) The Modern Language Journal، وتوالت بعد ذلك المؤلفات، وقد شارك في هذه المناقشات وساهم في تعميقها كل من Canagara-^(٤)، و Wei^(٥)، و Hornberger & Link^(٦)، كما استجاب Lewis, Jones & Baker^(٧) لهذه التطورات وقاموا بتحديث التعريف الأصلي لـ Williams وتطويره.

(١) انظر: Baker, C. 2001. Foundations of Bilingual Education and Bilingualism, 3rd ed. Clevedon: Multilingual Matters. ص ١ وما بعدها.

(2) Bilingual Education in the 21st century: A global approach

(3) Multilingualism: A critical perspective

(٤) انظر: Canagarajah, 2011، ص ١ وما بعدها..

(٥) انظر: Wei, Li. 2011. Moment analysis and translanguaging space: Discursive construction of identities by multilingual Chinese youth in Britain. Journal of Pragmatics ٤٣ (٥): ١٢٢٢-١٢٣٥، ص ١٢٢٢ وما بعدها..

(٦) انظر: Hornberger, N. & Link, H. 2012. Translanguaging and transnational literacies in multilingual classrooms: A biliteracy lens. International Journal of Bilingual Education and Bilingualism ١٥ (٣): ٢٦١-٢٧٨، ص ٢٦١ وما بعدها.

(٧) انظر: Lewis, G., Jones, B. & Baker, C. 2012. 'Translanguaging: developing its conceptualisation and contextualisation', Educational Research and Evaluation, 18(7): 655-670، ص ٦٥٥ وما بعدها..

ويمكننا القول بأن الفرق بين الصيغة التعليمية (أو الصفية) من التنقل اللغوي، والصيغة التلقائية العالمية، أن الصيغة التعليمية متسقة مع الإطار الأصلي الذي جاء به Williams^(١)، ويقصد به إستراتيجية تدريسية مخطط لها من قبل المعلم تستند إلى توظيف مجمل الذخيرة اللغوية عند المتعلم. بالمقابل، التنقل اللغوي التلقائي قد يحدث داخل السياقات التعليمية أو خارجها، ويقصد به الاستعمال المتعدد اللغات في السياقات الطبيعية التي تكون فيها الحدود بين اللغات متداخلة^(٢).

وبناء على ما تقدم، فالتنقل اللغوي هو التنقل بين اللغات التي يتقنها المتحدث، وبين اللهجات والمستويات اللغوية والأساليب الخطابية داخل اللغة الواحدة، ويقصد به كذلك التنقل الطبيعي التلقائي بين اللغات واللهجات، وليس التنقل المتكلف الذي يمارسه بعض مستعملي اللغة^(٣). من ناحية أخرى، هناك نوعان من التنقل اللغوي في أدبيات اللسانيات التطبيقية، الأول هو ظاهرة التنقل اللغوي بوصفها ظاهرة لغوية طبيعية يمارسها مستعملو اللغة في مختلف السياقات لتحقيق حاجاتهم التواصلية، أما النوع الثاني فهو إستراتيجية التنقل اللغوي بوصفها إستراتيجية تدريسية يلجأ إليها معلمو اللغة لإتاحة الفرصة للطلاب متعددي اللغات للاستفادة من مخزونهم اللغوي للاستفادة القصوى أثناء الدرس.

ومن المتوقع التوسع في استعمال هذه الظاهرة في السنوات القادمة، وذلك بسبب انتشار استعمال وسائل التواصل الاجتماعي بشكل فاق كل التصورات والتوقعات، فوسائل التواصل الاجتماعي أتاحت للناطقين بلغات مختلفة التواصل في ما بينهم، سواء أكانوا من متعددي اللغات أم من أحاديي اللغات، فهي قنوات تمكّن متعددي اللغات من التواصل المباشر في ما بينهم، كما أنها تمكّن الناطقين بنفس اللغة ممن يتحدثون لهجات مختلفة (مثل

(١) انظر: Williams, Cen. 1996. Second education: teaching in the bilingual situation. In Cen Wil-

iams, G. Lewis & C. Baker (eds.), The Language Policy: Taking Stock. Llangefni: CAI ص ٣٩.

(٢) انظر: Cenoz, J. & Gorter, D. 2017. Minority languages and sustainable translanguaging: threat

or opportunity? Journal of Multilingual and Multicultural Development ٩٠١-٩١٢، ص ٩٠٥.

(٣) هناك ظاهرة في بعض المجتمعات (مثل بعض المجتمعات العربية) يتباهى فيها الأفراد باستعمال كثير من المفردات والعبارات الأجنبية، خاصة الإنجليزية، أثناء حديثهم باللغة العربية، ولا يمكن اعتبار ذلك تنقلا لغويا، لأن الأصل في التنقل اللغوي أنه ظاهرة تلقائية غير متكلفة.

اللهجات العربية) من التنقل بين هذه اللهجات حسب ما يقتضيه السياق.

المبحث الثاني: تعريف التنقل اللغوي:

سوف نلقي في هذا المبحث مزيداً من الضوء على ماهية التنقل اللغوي وخصائصه، إلى جانب مناقشة الأسس النظرية والأيدولوجية التي يستند إليها أنصار التنقل اللغوي^(١)، مع تسليط الضوء كذلك على أنواع التنقل اللغوي وصيغته المختلفة وعلاقته بالتناوب اللغوي. يعرف Canagarajah^(٢) التنقل اللغوي بأنه "قدرة متعدد اللغات على التنقل shuttle بين اللغات؛ بحيث يتعاملون مع اللغات المختلفة، التي تشكل مخزونهم اللغوي، كأنها نظام مدمج"^(٣). والنظام المدمج الذي يصفه Canagarajah يجعل الحدود بين اللغات متشظية، ويصبح هناك مخزون لغوي واحد مع تجاوز لغة أولى أو لغة ثانية، وهي مسألة في غاية الأهمية لأنها تخالف الفكرة التقليدية السائدة في أدبيات اللسانيات التطبيقية، التي مفادها أن لكل لغة مخزوناً خاصاً بها مستقلاً عن اللغات الأخرى التي يتقنها الفرد، وعلى الرغم من اتفاق كثير من المتخصصين والباحثين على هذه الخصائص لظاهرة التنقل اللغوي، فليس هناك إجماع على المقصود بالنظام اللغوي المدمج، ولا كيف يمكن فهم مفهوم اللغة في هذا الإطار النظري. ولتسليط الضوء على هذه المسألة، قامت Garcia & Lin^(٤) باقتراح تعريف يفرق بين صيغتين للتنقل اللغوي، الصيغة الأولى تسمى التنقل اللغوي القوي، والصيغة

(١) انظر: Canagarajah, 2011، ص ١ وما بعدها.

Canagarajah 2013، ص ١ وما بعدها.

Garcia, 2009، ص ١ وما بعدها.

Garcia, 2019، ص ٣٦٩ وما بعدها.

Wei, 2011، ص ١٢٢٢ وما بعدها.

(٢) انظر: Canagarajah, 2011، ص ٤

(٣) اعتمدت في ترجمة مصطلح Translanguaging بالتنقل اللغوي على Canagarajah الذي يستعمل كلمة shut-
tle في تعريفه للتنقل اللغوي.

(٤) انظر: Garcia, O. & Lin, A. 2016. Translanguaging in bilingual education. In O. Garcia, A. Lin. & S. May (Eds.), Bilingual and Multilingual Education (Encyclopedia of Language and Education).

Switzerland: Springer، ص ٤١

الثانية تسمى التنقل اللغوي الضعيف، وتعتبر الصيغتان عن رؤى مختلفة للأنظمة اللغوية ولعمليات تعلم اللغة، فالصيغة القوية لا تفرق بين اللغات، وإنما تتحدث عن نظام لغوي واحد وقواعد لغوية واحدة يختار منها مستعمل اللغة الخصائص التي يحتاجها أثناء تفاعله مع الآخرين. بالمقابل، تؤمن الصيغة الضعيفة بالحدود اللغوية التقليدية، لكنها تخفف من حدة هذه الحدود، مركزة على التداخل والتقاطع بين الأنظمة اللغوية المختلفة، والواقع أن الصيغة القوية أكثر انتشاراً من الصيغة الضعيفة.

وتعتبر Garcia^(١) من أكثر الباحثين اهتماماً بظاهرة التنقل اللغوي، وهي تُبرز في تعريفها للتنقل اللغوي الغرض من هذه الممارسة اللغوية؛ حيث تشدد على أن التنقل اللغوي هو ما يقوم به ثنائيو اللغة من النفاذ إلى الخصائص والأشكال والأساليب اللغوية المختلفة التي تعتبر مستقلة عن بعضها؛ وذلك بهدف تحقيق أقصى درجات الفاعلية التواصلية^(٢). فالتنقل اللغوي عند Garcia مذهب في الثنائية اللغوية لا يتمحور حول اللغات كما هو الحال غالباً، وإنما يتمحور حول الممارسات المشاهدة التي يقوم بها ثنائيو اللغة، وقد توسعت أعمال Garcia حول التنقل اللغوي بشكل كبير، وقامت بتوسيع مفهوم التنقل اللغوي ليشمل الممارسات اللغوية المتنقلة المتعددة التي ينهمك فيها متعدد اللغات داخل المدرسة وخارجها لصياغة الأفكار والتعبير عنها لفهم العالم المحيط به، علماً بأن هذه الممارسات التي يمزج فيها ثنائيو اللغة الخصائص اللغوية التي تنتمي لغوياً إلى لغة بعينها أو لهجة بذاتها، هي النمط الطبيعي في التواصل، ويستثنى من ذلك بعض أحاديي اللغة المعزولين، إن التنقل اللغوي يخلق فضاءً لاستعمال لغتين أو أكثر أثناء الدرس بهدف دعم المتعلم ليتعلم ويفهم من خلال التواصل التفاعلي مع المعلم ومع قرنائهم، وأعمال Garcia تمثل بداية توسيع مفهوم التنقل اللغوي ذي الأصول الويلزية، كما أنه يمثل بداية تشكل التنقل اللغوي التعليمي في الفصول ثنائية اللغة، وقد قام كثير من الباحثين باستعمال خطاب Garcia واعتناقه باعتباره

(١) انظر: García, O. 2009. Bilingual Education in the 21st Century: A Global Perspective. Malden, MA: Wiley-Blackwell; García, O. 2019. Translanguaging: A coda to the code? Classroom Discourse, 10(3-4): 369-373، ص ١ وما بعدها.

(٢) انظر: Garcia, 2009، ص ١٤٠.



طريقة جديدة لدعم المتعلمين في السياقات الصفية متعددة اللغات. ويعرف Baker^(١) التنقل اللغوي بأنه "عملية صناعة المعنى وتشكيل الخبرات واكتساب الأفهام والمعارف من خلال استعمال لغتين". وتتفق معه في ذلك Garcia^(٢) التي تشدد على أن التنقل اللغوي إستراتيجية يستعملها ثنائيو اللغة لصناعة المعنى، وتوجيه خبراتهم وتشكيلها، والحصول على المعارف والأفهام، وفهم عوالمهم ثنائية اللغة من خلال الاستعمال اليومي للغتين أو أكثر، كما أنه إستراتيجية تساعد الطلاب على صناعة المعنى والإبداع بأقصى درجة ممكنة، إلى جانب ممارسة النقد تجاه خبراتهم التعليمية؛ فالتنقل اللغوي في نظر Garcia آليه ذات قوة لبناء الفهم، وشمول الآخرين، وتحقيق الفهم المتبادل بين المجموعات اللغوية، ووسيلة للاندماج في ممارسات خطائية ثنائية أو متعددة اللغات، وتدخل ضمن مفهوم عملية التنقل اللغوي الظواهر اللغوية الأخرى مثل التناوب اللغوي والترجمة، لكن التركيز يكون على العملية التي يتبناها ثنائيو اللغة في فصولهم، وليس على اللغة نفسها. إن المتخصصين في التنقل اللغوي يسعون إلى تصحيح توجهات المدرسة التشومسكية ومعالجتها، التي تنظر إلى القدرة اللغوية على أنها أحادية اللغة وتنشأ في بيئة متجانسة؛ حيث قاموا باستحضار مفهوم القدرة المتعددة multicompetence الذي جاء به Cook^(٣)؛ لمواجهة سيطرة المدرسة التشومسكية، وهم يشددون أن القدرة المتعددة اللغات تختلف تماما عن مفهوم تشومسكي للقدرة أحادية اللغة، ويؤكدون أن متعددي اللغات يقومون بمعالجة مختلف اللغات التي بحوزتهم، حتى وإن كانوا يتفاعلون في لغة متجانسة. علاوة على ذلك، هناك توجه لدى المتخصصين في التنقل اللغوي بأن الاهتمام يجب أن يتحول من اللغات إلى الكلام والذخيرة اللغوية، وأنه لا ينبغي النظر إلى اللغات على أنها فئات مستقلة^(٤).

(١) انظر: Baker, 2001، ص ٢٨٨.

(٢) انظر: Garcia 2009، ص ١٤١.

(٣) انظر: Cook, V. 1999. Going beyond the native speaker in language teaching. TESOL Quarterly، ص 185-209 (2)، 33، ص ١٨٨.

(٤) انظر: García, O. & Wei, Li. 2014. Translanguaging: Language, Bilingualism and Education. Lon- don: Palgrave Macmillan، ص ١ وما بعدها.

من جانب آخر، يرى Canagarajah ^(١) أن التنقل اللغوي لا يعني استعمال الشخص للغات التي يتقنها فحسب، وإنما يتضمن أيضاً التنقل بين اللغات التي يستعملها المحاور لإعادة بناء المعنى، فهو في نظر Canagarajah منجز اجتماعي. إضافة إلى ذلك، فالتنقل اللغوي قدرة أدائية؛ حيث يشدد Khubchandani ^(٢) في هذا الصدد بأن التنقل اللغوي ليس نزعة لغوية، وإنما هو نوع من الارتجال الإبداعي حسب حاجات السياق والموقف، فهو منجز تفاعلي يعتمد على تنظيم مصادر المرء اللغوية بما يتناسب مع خصائص البيئة بهدف بناء المعنى؛ ولهذا السبب، يرى كثير من الباحثين ضرورة الاهتمام بالتنقل اللغوي بوصفه شكلاً من أشكال الممارسة الاجتماعية.

وبناء على ما تقدم، يُستعمل مصطلح التنقل اللغوي لوصف الاستعمال المرن للغة ضمن حدث تواصل واحد، وهو مذهب يتسم بالمرونة يسمح لمستعملي اللغة متعددي اللغات بالتنقل بين اللغات بطريقة تلقائية، وتشدد Tsiplakou ^(٣) على أن التنقل اللغوي يقدم موقفاً لغوياً ديناميكياً، ليس بوصفه نظاماً جامداً، وإنما نظام من التلغى - language، يمثل سلسلة من الأداءات المتوقعة ضمن سياقات اجتماعية وثقافية كبرى وصغرى. ويمكن، ضمن سياق الأداءات العابرة لغوياً، استعمال عناصر مستقاة من ذخائر لغوية متنوعة، منتجة مجموعة متنوعة من المعاني الاجتماعية/الثقافية متعددة المستويات، ومنتجة كذلك هويات متعددة. وعليه، يسمح التنقل اللغوي للقيم بأن تُناقش، وبأصوات الأفراد أن تُسمع، ويخلق منصة واسعة تسمح للأيديولوجيات والسياقات اللغوية بأن تظهر للعيان. وبما أن التنقل اللغوي أصبح ممارسة تعليمية اجتماعية تسهم في تحقيق الإبداع اللغوي من خلال الجمع بين عناصر لغوية وثقافية متعددة الوسائط، فإننا نستطيع القول بأن

(١) انظر: Canagarajah, 2011، ص ٤.

(٢) انظر: Khubchandani, L. 1997. Revisualizing Boundaries: A Plurilingual Ethos. New Delhi, India: Sage، ص ٨٠.

(٣) انظر: Tsiplakou, 2016، ص ٢٠٠. Tsokolidou, R. & Skourtou, E. 2020. Translanguaging as a culturally sustaining pedagogical approach: bi/multilingual educators' perspectives. In J. Panagiotopoulou, L. Rosen & J. Strzykala (eds.), Inclusion, Education and Translanguaging: How to Promote Social Justice in (Teacher) Education? Wiesbaden, Germany: Springer، ص ٢٢١.

ممارسات التنقل اللغوي تعكس دائما الاستعمال اللغوي الناقد والإبداعي، وبالتالي يزودنا التنقل اللغوي بطرق بديلة للتفكير في التوزيع غير العادل للمصادر اللغوية^(١)، ومن ثم فهو يدفع باتجاه التغيير الاجتماعي الإيجابي^(٢)، كما يمكننا من خلال التنقل اللغوي التغلب على الثنائية اللغوية غير المرئية المتحققة اجتماعيًا وتعليميًا، التي يتم تجاهلها في كثير من المجتمعات.

إن مستعملي اللغة يستطيعون توظيف مصادر متعددة من مخزونها اللغوي بغرض التواصل مع الآخرين؛ فهم يستطيعون بطريقة مرنة التحول من لغة إلى أخرى في الدخول والخروج اللغويين، والتنقل اللغوي (بهذا المعنى) متناغم مع الاستعمال الأصلي للمصطلح بوصفه إستراتيجية تدريسية جاء بها Williams^(٣). من ناحية أخرى، التنقل اللغوي ظاهرة اجتماعية لا يقتصر استعمالها في البيئات ثنائية/متعددة اللغات فحسب، وإنما قد تحدث في البيئات أحادية اللغة، فأحاديو اللغة يقومون عادة بالتنقل بين مختلف اللهجات والمستويات اللغوية ضمن لغتهم الأم لصناعة المعنى بأقصى درجة ممكنة من الإتقان، كما أشرنا إلى ذلك سابقا، كما أن التنقل اللغوي يشمل مجموعة من الممارسات اللغوية مثل الترجمة، ونقل العناصر، والتناوب اللغوي وغيرها، لكنه يتخطاها في نفس الوقت أيضا^(٤).

ومع تزايد عدد الباحثين الذين تناولوا مصطلح التنقل اللغوي، فقد تعرض أحيانا لشيء من الانحراف في معناه، ويحذر Flores^(٥) الباحثين من مغبة النظر إلى التنقل اللغوي على أنه منهجية بحثية أو تناوب لغوي أو ثنائية لغوية إضافية أو استجابة بسيطة للعولمة كما يعتقد كثير من الناس، بل هو كما يشدد على ذلك Flores، عمل له أبعادًا تتعلق بالقوة

(١) انظر: Pennycook, A. 2020. Translingual entanglements of English. World Englishes : ١٤-١٠، ص ٦.

(٢) انظر: Jenks, C. & Lee, W. 2020. Translanguaging and world Englishes. World Englishes : ٢١٨-٢٢١، ص ٢٢٠.

(٣) انظر: Williams, 1996، ص ٣٩

(٤) انظر: Tsokalidou & Skourtoy، ٢٠٢٠، ص ٢٢٣

(٥) انظر: Flores, N. 2014. Let's not forget that translanguaging is a political act. <https://educational-linguist.wordpress.com/2014/07/19/lets-not-forget-that-translanguaging-is-a-political-act/>، ص ١

والنفوذ، رغم أن كثيرا من الباحثين لا يستعملون المصطلح بهذا المعنى، ويُستعمل مصطلح التنقل اللغوي في الولايات المتحدة، في الإطار الذي حدده Flores، لمواجهة الانعزال الثنائي الذي يميز البرامج اللغوية ثنائية اللغة. فاللغات في هذه البرامج، التي تسمى أحيانا برامج الانغماس ذات الاتجاهين two-way immersion، يتم فصلها عن بعضها بشكل صارم، وتسعى كثير من هذه البرامج إلى ضم طلاب يمثلون لغات الأغلبية ولغات الأقليات بشكل متوازن، ومع أن كثيرا من الناس والباحثين في الولايات المتحدة يعتقدون أن هذه هي الطريقة الوحيدة لتطوير الثنائية اللغوية، إلا أن هناك خلافاً حول مدى قدرة هذه البرامج على خدمة الطلاب من الأقليات^(١)، وقد بدأ العلماء يستعملون مفهوم التنقل اللغوي لوصف الممارسات اللغوية الفعلية في هذه الفصول، ولإعطاء مساحة لمختلف الاستعمالات اللغوية بهدف تدريس الطلاب الذين يمثلون لغات الأقليات.

ولعل سبب نفور كثير من الناس من ظاهرة التنقل اللغوي يعود إلى التاريخ الطويل للتحيز أحادي اللغة، الذي يعتبر مزج اللغات منقصة اجتماعية^(٢)، ويرى MacSwan^(٣) أن المنقصة اللغوية عُززت من خلال المعيارية التقليدية، التي تجعل لغة ما أو لهجة ما في منزلة أعلى من اللغات/اللهجات الأخرى، ويتم فرضها على الجميع للمحافظة على معايير التواصل. ويؤكد Creese^(٤) أن بقاء هذه المنقصة اللغوية وصمودها يعود إلى أن التعليم ما هو إلا ممارسة اجتماعية مؤدجلة؛ حيث أسهم التعليم بشكل كبير في ترسيخ هذه

(١) انظر: Palmer, D., Martínez, R., Mateus, S. & Henderson, K. 2014. Reframing the debate on language separation: toward a vision for translanguage pedagogies in the dual language classroom. The Modern Language Journal , ٩٨ (٣): ٧٥٧-٧٧٢، ص ٧٦٠

(٢) انظر: Pinker, S. 1994. The Language Instinct: How the Mind Creates Language. New York: W. Morrow، ص ٢٥.

(٣) انظر: MacSwan, J. 2017. A multilingual perspective on translanguage. American Educational Research Journal , ٥٤ (١): ١٦٧-٢٠١، ص ١٨٠.

(٤) انظر: Creese, A. 2017. Translanguage as an everyday practice. In: B. Paulsrud; J. Rosen; B. Straszer & A. Wedin (eds.), New Perspectives on Translanguage and Education. Bristol: Multilingual Matters، ص ٣.

الفكرة، فدمج لغتين أو أكثر في حدث تواصلية واحد يعتبر ضعفاً، فملتحدث ثنائي اللغة يفتقر للكفاية اللغوية الكافية في كلتا اللغتين. وقد تسلت هذه الإيديولوجيا المعيارية إلى سياسات تعليم اللغة؛ مما نتج عنه حرص المعلمين على الفصل بين اللغات في الدرس خوفاً من التلوث المتقاطع ^(١) cross-contamination. فالخلط بين اللغات يعتبر علامة على أن الطالب ثنائي اللغة ليس بارعاً بما فيه الكفاية في كلتا اللغتين، وهذا أدى إلى نعت المتكلم بأنه شبه لغوي ^(٢) semi-lingual.

وقد بدأ بعض الباحثين (مثل: Hornberger ^(٤)، Cummins ^(٣)) في العقود الأخيرة من القرن العشرين في مواجهة هذه النظرة؛ حيث قاموا بتشجيع استعمال اللغات في الفصول؛ وقد أدى هذا (بالتزامن مع العولمة) إلى تحول في كيفية النظر إلى التنقل اللغوي في التعليم، وبدأت المناقشات، التي تناقش ما إذا كان ينبغي على المعلمين والطلاب الانهماك في هذه الممارسة، تتكاثر وتتوسع ^(٥).

وبما أن التنقل اللغوي ظاهرة معقدة تتفاوت أنماطها وأشكالها وفقاً لمختلف السياقات، فهناك عدة محاولات في أدبيات اللسانيات التطبيقية لتصنيف ممارسات التنقل اللغوي. ولعل أهم نوعين من أنواع التنقل اللغوي، التي سبق أن أشرنا إليهما، التنقل اللغوي التلقائي Spontaneous Translanguaging، وهو استعمال اللغة داخل المدرسة وخارجها، والتنقل اللغوي التعليمي Pedagogical Translanguaging، وهو إستراتيجيات التدريس التي

(١) انظر: Jacobson, R. & Faltis, C. 1990. Language Distribution Issues in Bilingual Schooling. Cle- vedon: Multilingual Matters، ص ٤.

(٢) انظر: Baker, 2001، ص ٩.

(٣) انظر: Cummins, J. 2000. Language, Power and Pedagogy: Bilingual Children in the Crossfire. Clevedon: Multilingual Matters، ص ١ وما بعدها.

(٤) انظر: Hornberger, N. 2003. Continua of Biliteracy: An Ecological Framework for Education- al Policy, Research and Practice in Multilingual Settings. Bristol: Multilingual Matters، ص ١ وما بعدها.

(٥) انظر: Hornberger & Link, 2012، ص ٢٦١ وما بعدها. Wei, 2011، ص ١٢٢٢ وما بعدها.

تدمج لغتين أو أكثر^(١)، بعبارة أخرى، يقصد بالتنقل اللغوي التلقائي الممارسات التنقلية التي تستعمل من قبل متعدد اللغات وثنائيتها، في حين يقصد بالتنقل اللغوي التعليمي الإستراتيجيات التدريسية المطبقة في السياقات متعددة اللغات.

ورغم ذلك، يرى Canagarajah^(٢) أن الباحثين لم يقوموا بتطوير تصنيف لإستراتيجيات التنقل اللغوي أو تأطير هذه الممارسات نظرياً بالشكل المطلوب، وقد ابتكر Canagarajah^(٣) مصطلح الممارسة اللغوية العابرة translingual practice ليكون مظلة لمختلف المصطلحات التي تستعمل في وصف تداخل الممارسات اللغوية وتمازجها، مثل التلغوي المتعدد لغويًا poly-lingualism، واللغوية الحضرية metrolingualism، وتشبيك الرموز codemeshing، والتنقل اللغوي translanguaging. ويشدد Canagarajah على أن مصطلح الممارسة اللغوية العابرة يصور العلاقات اللغوية بصورة أكثر ديناميكية، فالمصادر السيميائية عند الفرد أو المجتمع تتفاعل في ما بينها، وتصبح جزءاً لمصدر مدمج يعزز بعضها بعضاً، فاللغات تتشابك في ما بينها بطريقة تحويلية وتولد معاني وقواعد جديدة. فمصطلح الممارسة اللغوية العابرة عند Canagarajah يركز على الممارسات الاجتماعية لمزج الأساليب والأنظمة الرسمية بوصفها عمليات ارتباطية إبداعية لتتكيف مع حاجات السياق والمواقف المختلفة، ولا تتفق Garcia & Lin^(٤) مع هذه الفكرة؛ حيث تصران على أن التنقل اللغوي ليس مجرد ممارسة اجتماعية، بل هو نظرية لغوية لها قواعد ذهنية تتشكل بواسطة التفاعل والنقاش الاجتماعي.

من ناحية أخرى، قام Wei^(٥) بتطوير مفهوم فضاء التنقل اللغوي Translanguaging Space؛ حيث إن التفاعل بين متعدد اللغات يكسر الحدود المصطنعة بين ما هو اجتماعي وما هو فردي، وبين ما هو اجتماعي وما هو نفسي في دراسة الثنائية والتعددية

(١) انظر: Cenoz & Gorter, 2017، ص ٩٠٤.

(٢) انظر: Canagarajah, 2011، ص ٢.

(٣) انظر: Canagarajah, S. 2013. Translingual Practice: Global Englishes and Cosmopolitan Relations. New York: Routledge، ص ١ وما بعدها.

(٤) انظر: Garcia & Lin, 2016، ص ١١٩.

(٥) انظر: Wei, 2011، ص ١٢٢٢.



اللغوية، ويتيح فضاء التنقل اللغوي للأفراد دمج الفضاءات الاجتماعية التي عادة ما تُمارس بشكل منفصل في مختلف السياقات، والتنقل اللغوي عند Wei متحول بطبيعته، وهو يخلق فضاء اجتماعيًا متعدد اللغات من خلال استدعاء أبعاد مختلفة من هوياتهم التاريخية وخبراتهم وتوجهاتهم وقناعاتهم وأيديولوجياتهم، إلى جانب طاقاتهم الإدراكية والجسدية لتشكيل أداء واحدًا هادفًا يتسم بالتناسق، كما أن التنقل اللغوي عند Wei يتضمن شيئًا من الابتكار من خلال كسر قواعد الاستعمال اللغوي، ويتضمن كذلك شيئًا من الانتقاد من خلال استعمال الأدلة لطرح الأسئلة ومناقشة الأفكار والتعبير عن الآراء، وعليه؛ يرى Wei أن التنقل اللغوي يتضمن جانبًا ابتكاريًا، فهو يرى أن التنقل اللغوي وسيلة للإبداع والابتكار في الاستعمال اللغوي، فمستعمل اللغة يتخطى الحدود ولا يتقيد بالأعراف اللغوية والاجتماعية التي تقيد عادة مستعملي اللغة.

ويمكننا كذلك التفريق بين التنقل اللغوي أحادي الاتجاه one-way translanguaging والتنقل اللغوي ثنائي الاتجاه two-way translanguaging، وكذلك التنقل اللغوي المستقل independent translanguaging والتنقل اللغوي غير المستقل^(١) dependent translanguaging، إن المتعلمين ثنائيي اللغة المتفاوتين في كفاياتهم اللغوية يستعملون إستراتيجيات التنقل اللغوي لأغراض مختلفة، فمتعلمو اللغة من المبتدئين الذين لا يتقنون اللغة الثانية تمامًا يستعملون التنقل اللغوي بطريقة غير استقلالية، وبالتالي فهم يعتمدون كثيرًا على مهاراتهم في اللغة الأولى، وهذا النوع من التنقل اللغوي يعتبر أحادي الاتجاه، لأن متعلمي اللغة يستعملون لغتهم الأولى باعتبارها أداة مساندة ولغةً للتفكير. بالمقابل، يستعمل متعلمو اللغة من ذوي المستوى المتقدم في اللغتين صيغة أكثر استقلالية من التنقل اللغوي. كما أنهم يتبعون نمطًا ثنائيًا الاتجاه من التنقل اللغوي، مع قدرتهم على التنقل بين اللغات بسهولة وفقًا للموقف.

التنقل اللغوي والتناوب اللغوي:

لتبسيط مزيد من الضوء على ماهية التنقل اللغوي؛ من المهم التوقف عند أحد أهم المصطلحات ذات الصلة به، ألا وهو مصطلح التناوب اللغوي (أو تبديل الشفرة)

(١) انظر: Garcia & Wei, 2014، ص ١ وما بعدها.

code-switching. والواقع أن هناك شيئاً من التشويش عندما نحاول التفريق بينهما؛ وذلك بسبب تغير مفهوم التنقل اللغوي مع مرور الوقت؛ ففي الأعمال المبكرة (مثل: Garcia^(١)) كان ينظر للتنقل اللغوي على أنه يشمل التناوب اللغوي، في حين شهدت التفسيرات المتأخرة (مثل: Garcia & Wei^(٢)) تغيراً في المفهوم؛ حيث أصبح ينظر إليهما على أنهما يختلفان عن بعضهما بعضاً.

ويعرف Gumperz^(٣) التناوب اللغوي بأنه نوع من المصاحبة ضمن نفس المبادلة الكلامية تنتمي إلى نظامين نحويين مختلفين، فالتناوب اللغوي يفترض من جهة أن الفرد ثنائي اللغة يمتلك نظامين لغويين منفصلين، وأنه ينتقل من نظام إلى آخر من جهة أخرى. ويؤكد ذلك Garcia & Wei^(٤) اللذان يشددان على أن التناوب اللغوي ما هو إلا مجرد عملية يتم فيها تبادل لغتين، أي تبادل بين رموز أحادية اللغة منفصلة. بالمقابل، يركز التنقل اللغوي على الطريقة التي يستعمل بها مستعمل اللغة مخزونه اللغوي برمته بهدف صناعة المعنى من خلال التفاعل اللغوي، فأحد أهم خصائص التنقل اللغوي أنه يفترض استعمال لغات مختلفة ومستويات لغوية متنوعة استعمالاً مدمجاً وظيفياً وديناميكياً، فهو يختلف في ذلك عن التناوب اللغوي الذي يعتمد على نظرة أحادية للغة؛ بحيث ينظر لثنائي اللغة على أنهم يقومون بتوظيف نظامين لغويين منفصلين، أما التنقل اللغوي فيعبر عن رؤية تعددية تنظر للأنظمة اللغوية على أنها متداخلة لا حدود فاصلة بينها^(٥)، فالتنقل اللغوي يفترض أن ثنائي اللغة أو متعدد اللغات يملك نظاماً لغوياً واحداً مدمجاً يتسم بالتعقيد يضم الكفايات لجميع اللغات التي بحوزة المتكلم، كما أن التنقل اللغوي يأخذ بالحسبان الكفاية التداولية والمعايير الثقافية والاجتماعية والمفاهيم المجردة والأساليب والضروب اللغوية وكثير

(١) انظر: Garcia, 2009، ص ١ وما بعدها.

(٢) انظر: Garcia & Wei, 2014، ص ١ وما بعدها.

(٣) انظر: Gumperz, J. 1982. Discourse Strategies. Cambridge: Cambridge University Press : ٥٩، ص ٥٩

(٤) انظر: Garcia & Wei, 2014، ص ١٩.

(٥) انظر: Nagy, T. 2018. On translanguaging and its role in foreign language teaching. Acta Universitatis Sapientiae, Philologica، ١٠ (٢): ٤١-٥٣، ص ٤٤.



من الخصائص السيميائية وتلك المتصلة بالوسائط المتعددة.

علاوة على ذلك، يختلف التنقل اللغوي عن التناوب اللغوي في أصوله المعرفية والإدراكية، فالتنقل اللغوي، كما يؤكد ذلك Wei^(١)، يستند إلى المصادر اللغوية والإدراكية والسيميائية المختلفة لصناعة المعنى في أدواته التحليلية، فالتنقل اللغوي عملية يتم فيها بناء للمعرفة تتجاوز الحدود اللغوية، فمستعمل اللغة أثناء هذه العملية عبارة عن مشارك نشط يبني مخزوناً لغوياً ثنائي اللغة يتسم بالديناميكية من خلال إضافة خصائص جديدة إلى تلك التي يملكها من قبل، وتعتنق Garcia^(٢) نفس الفكرة؛ حيث ترى أن التنقل اللغوي عملية ديناميكية من صناعة المعنى، تتفاعل فيها جميع العناصر وتؤثر بعضها في بعض. وعليه، فالتنقل اللغوي عند Garcia أشمل من التناوب اللغوي، فهو (أي التنقل اللغوي) يشير إلى عملية يقوم من خلالها ثنائيو اللغة بأداء لغوي ثنائي اللغة في فصول تعليم اللغة التي تتضمن عدداً لا يحصى من استعمالات اللغة، وهي عملية تتضمن خصائص لغوية متداخلة، إلى جانب استعمال ممارسات متنقلة متعددة.

ومن جوانب الاختلاف المهمة بين التنقل اللغوي والتناوب اللغوي ما يتعلق بوظائف التنقل اللغوي^(٣)، فجزور التنقل اللغوي تعود إلى التدريس، فهو مرتبطٌ بالممارسات التدريسية على عكس التناوب اللغوي الذي يستعمل لوصف التبادلات اللغوية في جميع السياقات بمختلف أنواعها، فالتنقل اللغوي دورٌ مهم، خاصة في التعليم؛ إذ يُتوقع أن يتم تشكيل فضاء من التنقل اللغوي؛ حيث يتم خلق هذا الفضاء بواسطة ممارسات التنقل اللغوي؛ بحيث يستطيع المتعلم التنقل بين اللغات، واستعمال قدراته وكفاياته اللغوية بطريقة إبداعية، بهدف مناقشة المعنى وصناعته من خلال التفاعل اللغوي. بالمقابل، التناوب اللغوي غير مقبول من الناحية المؤسساتية، وغير مدعوم من الناحية التعليمية، على الرغم من أنه ممارسة

(١) انظر: Wei, Li. 2018. Translanguaging as a practical theory of language. Applied Linguistics ٣٩(١): ١-٢٣، ص ٢.

(٢) انظر: Garcia, 2009، ص ٤٥.

(٣) انظر: Nagy, 2018، ص ٤٤.

تداولية^(١) شائعة^(٢).

المبحث الثالث: تطبيق التنقل اللغوي في فصول تعليم اللغة:

سوف نتناول في هذا المبحث مسائل تتعلق بتطبيق إستراتيجية (أو إستراتيجيات) التنقل اللغوي في فصول تعليم اللغة من خلال المحاور الآتية: مفهوم التنقل اللغوي التعليمي، واستعمال اللغة الأولى في التعليم، وفوائد التنقل اللغوي، ودور المعلم والمتعلم في تطبيق إستراتيجية التنقل اللغوي، والعوامل المؤثرة في تطبيق إستراتيجية التنقل اللغوي.

مفهوم التنقل اللغوي التعليمي:

يعتبر التنقل اللغوي التعليمي Pedagogical Translanguaging من المداخل الحديثة نوعاً ما في تدريس اللغة، فهو ممارسة لغوية تسمح لمتعلمي اللغة استعمال جميع المهارات والخبرات والقدرات اللغوية التي اكتسبوها في لغتهم الأولى واللغات الأخرى التي يتقنونها كذلك؛ وذلك لأغراض صناعة المعنى، وهو يمثل تحولاً من الطرق أحادية اللغة التقليدية، التي لا تقبل باستعمال اللغة الأولى عند تعلم اللغة الثانية، إذ هو ممارسة تفترض أن هناك تداخلاً بين الأنظمة اللغوية، وكذلك بين المهارات والقدرات اللغوية التي يمتلكها متعلم اللغة، وقد لعبت إستراتيجية التنقل اللغوي دوراً مهماً في تدريس اللغة من خلال ترويج تطبيع الممارسات اللغوية ثنائية اللغة، ومن ثم تحفيز استعمال مداخل تعليمية جديدة تستند

(١) انظر: Creese, A. & Blackledge, A. 2010. Translanguaging in the bilingual classroom: a pedagogy for learning and teaching. Modern Language Journal, ١٠٣: ١١٥-١٠٣. ص ٩٤.

(٢) قام Jacobson في نهاية الثمانينات بتطوير طريقة أطلق عليها اسم "المذهب المتزامن" concurrent approach يقوم فيها المعلم بالتناوب اللغوي بطريقة إستراتيجية داخل الجملة الواحدة، ولم يتم قبول هذه الطريقة على نطاق واسع. وسواء استعمل التناوب اللغوي تداولياً من قبل المعلم أو لتحقيق هدف تعليمي كما هو عند Jacobson، فإن التناوب اللغوي في الأدبيات التعليمية، مهما كانت قيمته، لا يركز على المحافظة على الثنائية اللغوية بحد ذاتها، وإنما يهدف إلى تدريس لغة ثانية. ولهذا السبب، فإن مفهوم التنقل اللغوي يقدم مساهمة مختلفة، فهو مفهوم مختلف من الناحية المفاهيمية/ المعرفية، لأنه يشكك في مسألة أن ما يقوم به ثنائيو اللغة هو مجرد الانتقال من لغة إلى أخرى، انظر:

Jacobson, R. 1990. Allocating two languages as a key feature of a bilingual methodology. in R. Jacobson & C. Faltis (eds.), Language Distribution Issues in Bilingual Schooling. Clevedon, UK: Multilingual Matters. ص ٣.



إلى الاستعمال المرن للغات في فصول تعليم اللغة^(١).

وهناك اختلاف في مواقف المتخصصين في تعليم اللغة تجاه ظاهرة التنقل اللغوي، فهناك ثلاثة مواقف تجاه ظاهرة التنقل اللغوي في السياقات التعليمية^(٢): الموقف الأول يرى أصحابه أن التنقل اللغوي مشكلة، بل هو عائق قد يعوق تعلم اللغة الهدف، والموقف الثاني يرى أصحابه أن التنقل اللغوي عملية وممارسة لغوية طبيعية، يمارسها متعدد اللغات عند الحاجة، أما الموقف الثالث، فيؤمن أصحابه بأن التنقل اللغوي مصدر ذو قيمة كبيرة في الصف، يساعد في خلق بيئة تعليمية حاضنة لغويا تسهل تعلم اللغة.

ومما يزيد من تعقيد هذه المسألة أن هناك توترًا بين موقفين نظريين تجاه التنقل اللغوي، فهناك من ناحية صيغة قوية من التنقل اللغوي، وهي صيغة ترى أن ثنائيي اللغة لا يتحدثون لغات، وإنما يستعملون ذخيرتهم اللغوية بطريقة انتقائية. بالمقابل، هناك صيغة ضعيفة من التنقل اللغوي تدعم الحدود والفواصل بين اللغات، لكنها في نفس الوقت تدعو إلى التخفيف من هذه الحدود، وقد كانت النسخة الضعيفة من التنقل اللغوي هي السائدة لفترة طويلة حتى ظهور العالم البارز في مجال التعليم ثنائي اللغة Cummins^(٣)، الذي تحدث عن الاعتماد اللغوي المتبادل، رغم أنه لم يتطرق للفصل بين اللغات في التدريس؛ وكان يرى أن الوقت الذي يُقضى في التدريس باستعمال لغة واحدة يؤثر سلبًا على تطور اللغة الأخرى. وقد بدأ Cummins مع مرور الوقت يعيد النظر في إستراتيجيات التدريس أحادية اللغة في التعليم ثنائي اللغة، وأخذ في مواجهة ما يسميه العزلة المزدوجة two solitudes، خاصة في برامج الانغماس اللغوي ثنائية اللغة، وكثير من الباحثين الآن يسرون على خطى Cummins في الدعوة إلى تبني إستراتيجيات تدريسية مرنة في التعليم ثنائي اللغة

(١) انظر: Prada, J. & Turnbull, B. 2018. The Role of translanguaging in the multilingual turn: driving philosophical and conceptual renewal in language education. E-JournALL, EuroAmerican Journal of Applied Linguistics and Languages, ٥: ٨-٢٣، ص ٨ وما بعدها.

(٢) انظر: Prilutskaya, M. 2021. Examining pedagogical translanguaging: a systematic review of the literature. Languages, ٩: ١٨٠، ص ٩.

(٣) انظر: Cummins, J. 2007. Rethinking monolingual instructional strategies in multilingual class-rooms. The Canadian Journal of Applied Linguistics, ١٠(٢): ٢٢١-٢٤٠، ص ٢٢١ وما بعدها.

(انظر على سبيل المثال ^(١) Lin)، لكن بعضهم يستعمل مصطلح التنقل اللغوي لوصف استعمال الأطفال للغة، والإستراتيجيات المرنة المستعملة في الفصول. ومن المهم أن نتذكر أن التنقل اللغوي في أصوله الويلزية يشير إلى ممارسة تدريسية في التعليم ثنائي اللغة يتم فيها تغيير لغة الدخول والخروج اللغويين بطريقة مقصودة، على اعتبار أن الثنائية اللغوية أداة مهمة في تعلم الثنائية اللغوية المدججة ونموها، إلى جانب الاندماج الإدراكي المطلوب للتعلم بطريقة ثنائية لغويا، وعلى النقيض من الممارسات التدريسية ضمن الأيديولوجيات أحادية اللغة التي ترى أن اللغات ثابتة، تعتبر اللغة (من منظور التنقل اللغوي) مصدراً متعدد اللغات ومتعدد السيميائيات ومتعدد الحواس ومتعدد الموارد، يستعملها الإنسان في التفكير وفي إيصال الأفكار ^(٢)، إن التنقل اللغوي التعليمي يُوصى به كثيراً في البلدان الناطقة بالإنجليزية، لأن الاستعمال الحصري للغة الإنجليزية في الفصول يزيد من الفجوة بين الأيديولوجيات أحادية اللغة المثالية وممارسات التنقل اللغوي في ما يتعلق بالمتحدثين والذخائر اللغوية والسياقات الاجتماعية ^(٣).

إن التنقل اللغوي في التعليم يمثل مدخلاً تعليمياً يسمح، بل يشجع، تطبيق ممارسات لغوية متعددة؛ حيث ينظر للصف بأنه مجتمع ممارسة ^(٤) ^(٥) community of practice يعطي الطلاب والمعلمين على حد سواء الحق في استعمال جميع مهاراتهم اللغوية ومخزونهم اللغوي. ويشدد Williams ^(٦) على أن التنقل اللغوي في التعليم يعني استعمال لغة ما لتعزيز اللغة

(١) انظر: Lin, A. 2013. Towards paradigmatic change in TESOL methodologies: building plurilingual pedagogies from the ground up. TESOL Quarterly ٤٧(٣): ٥٢١-٥٤٥، ص ٥٢١ وما بعدها.

(٢) انظر: Wei, ٢٠١٨، ص ١٧.

(٣) انظر: Cenoz, J., & Gorter, D. 2020. Teaching English through pedagogical translanguaging. World Englishes, 39(2): 300-311، ص ٣٠٠ وما بعدها.

(٤) يعرف Wenger مجتمع الممارسة بأنه مجموعة من الناس يشتركون في شيء يولونه اهتماما، ويقومون بفعله بهدف تحسين مهاراتهم من خلال الممارسة المنتظمة. انظر: Wenger, E. 1998. Communities of Practice: Learning, Meaning and Identity. Cambridge: Cambridge University Press، ص ١٢.

(٥) انظر: Wenger, 1998، ص ١٢.

(٦) انظر: Williams, Cen. 2002. A Language gained: A study of language immersion at 11-16 years of، ص ١٢.

الأخرى، بهدف زيادة الفهم وزيادة مشاركة الطلاب في اللغتين. بعبارة أخرى، يستطيع الطالب من خلال التنقل اللغوي استدخال الأفكار الجديدة التي يسمعوها، وربط ما يفهمه من معنى بالرسالة أو المفهوم المقدم له، ومن ثم استعمال الرسالة أو المفهوم المقدم له في اللغة أو اللغات التي يتقنها، من وجهة نظره. وبهذا، فهو يدعم ويتم الرسالة من خلال المعالجة اللغوية المزدوجة.

وبناء على ما تقدم، فإن التنقل اللغوي في السياق الصفّي هو عملية ينهمك فيها الطلاب والمعلم في ممارسات متنقلة معقدة تشمل جميع الممارسات اللغوية عند الطلاب بهدف تطوير ممارسات لغوية جديدة مع المحافظة على القديمة وإيصال معارف مناسبة ومنح الوقائع الاجتماعية وتلك المتصلة بالقوة والنفوذ صوتاً من خلال التصدي لللا مساواة اللغوية^(١)، وهذا المذهب لا يجعل لغة أفضل من لغة أخرى في السلم الاجتماعي/ الثقافي، وإنما يشجع الطلاب الذين يتحدثون لغات تُنسب للأقليات في بيوتهم أن يشعروا بالحرية الكاملة لاستعمالها داخل الصف، ويرى Otheguy et al.^(٢) أن التنقل اللغوي هو توظيف كامل الذخيرة اللغوية عند المتكلم دون الالتفات إلى الالتزام بالحدود المحددة اجتماعياً وسياسياً للغات، وقد كان لهذا مضامين في العدالة الاجتماعية للطلاب ثنائيي اللغة، ففي الوقت الذي يسمح فيه للطلاب أحاديي اللغة باستعمال مصادرهم اللغوية في التعلم والقياس، لا يسمح بذلك للطلاب ثنائيي اللغة، وهذا يجعلهم صامتين وغير مندمجين في النشاطات التدريسية وتلك المتصلة بالقياس، وبناء على ذلك، أصبح ينظر للتنقل اللغوي على أنه ممارسة تدريسية تنطوي على تحول في أهداف التدريس والتعلم من متحدث أحادي اللغة إلى متحدث ثنائي اللغة، ومن الخصائص اللغوية إلى الممارسات اللغوية، وهو تغير يتمشى مع الانتقال من الإيديولوجية اللغوية التي تصر على الاقتصار على استعمال

age. Bangor: School of Education. <https://www.bangor.ac.uk/addysg/publications/Language>، ص ١٥.

(١) انظر: García, O. & Kano, N. 2014. Translanguaging as process and pedagogy: Developing the English writing of Japanese students in the US. In: J. Conteh and G. Meier (eds.), The multilingual Turn in Language Education: Opportunities and Challenges. Bristol: Multilingual Matters، ص ٢٩٤.

(٢) انظر: Otheguy et al. 2015، ص ٢٨٦.

اللغة الإنجليزية إلى مبادرة التنقل اللغوي التعليمي.

وقد استعرض Cummins^(١) الدراسات الأولية التي دججت التنقل اللغوي بوصفه مبادرة تدريسية منذ التسعينيات مروراً بالألفية في السياقات الأمريكية والكندية، ومع أن المتعلمين في هذه الدراسات كانوا من خلفيات ثقافية متنوعة، فإنهم يشتركون في هدف واحد وهو تعزيز لغاتهم المستهدفة بمساعدة لغاتهم الأصلية، وقد أسهم تفصيل Garcia^(٢) في الحوار النشط بين ممارسات التنقل اللغوي والممارسات التدريسية في توسيع النطاق النظري لهذا المفهوم، وتعكس نتائج هذه الدراسات تنفيذ المعلمين للمنطلقات التي تنادي بالتعرض الأقصى للغة الهدف، والتي تنادي كذلك بالعزل التام بين اللغة الأولى والثانية، فهي ترحب بتبني ذخيرة لغوية واحدة لتعزيز العدالة الاجتماعية.

من ناحية أخرى، قامت Prilutskaya^(٣) بإجراء دراسة مسحية لمجموعة من قواعد المعلومات بداية من ٢٠١١ حتى ٢٠٢١، وقد نتج عن ذلك ٣٠٠٠ دراسة، ثم قامت بعد ذلك بفحص هذه الدراسات لينتهي بها المطاف باختيار ٢٣٣ دراسة، تم إخضاعها للتحليل والمناقشة، وقد استهدفت Prilutskaya في دراستها البحوث الميدانية التي اعتمدت على التنقل اللغوي بوصفه إطاراً لتدريس اللغة الإنجليزية؛ حيث كان الهدف تقديم صورة إجمالية عن استعمال إستراتيجية التنقل اللغوي في السياقات التعليمية، وقد ركزت Prilutskaya في دراستها المسحية على البحوث التي استهدفت تطبيقات التنقل اللغوي في الفصول الدراسية، التي تستعمل فيها اللغات بطريقة وظيفية مرنة بهدف تطوير التدارس اللغوي في اللغات التي يتقنها الطلاب.

وقد أظهرت دراسة Prilutskaya المسحية أن الدراسات المشمولة بالدراسة توزعت على جميع المستويات الدراسية بدءاً بالمرحلة الابتدائية وانتهاءً بالمرحلة الجامعية وبرامج إعداد

(١) انظر: Cummins, J. 2019. The emergence of translanguaging pedagogy: a dialogue between theory and practice. Journal of Multilingual Education Research, 9: 17-36. ص ١٧ وما بعدها.

(٢) انظر: Garcia, 2009، ص ١ وما بعدها.

(٣) انظر: Prilutskaya, M. 2021. Examining pedagogical translanguaging: a systematic review of the literature. Languages, 9: 180. ص ٢ وما بعدها.



المعلمين وتدريبهم، كما شملت العينة فيها المعلمين والطلاب، ف ٥٥٪ من البحوث درست توجهات الطلاب وممارساتهم اللغوية، في حين ٢٧٪ من البحوث ركزت على المعلمين، أما بقية الدراسات التي مثلت ١٨٪ فقد شملت المعلمين والطلاب معا. علاوة على ذلك، كانت الموضوعات التي خضعت للدراسة في البحوث التي قامت Prilutskaya بمراجعتها كثيرة ومتنوعة ومتشعبة، ويمكن تصنيفها في ثلاث مجموعات: أولا: فحص تصورات المعلمين والطلاب حول التنقل اللغوي، بما في ذلك قناعاتهم حول استعمال اللغة الأولى في الصف، ودراسة التفاعل بين إيديولوجيات المعلمين وممارستهم التدريسية، وأثر ذلك في التنقل اللغوي عند الطلاب. ثانيا: قياس أثر التنقل اللغوي في أداء الطلاب وتفاعلهم مع المعلم وفي ما بينهم، وفي تحسين الوعي اللغوي لديهم وفهم المقروء والمهارات الشفهية واكتساب المفردات عند الطلاب، وأثره كذلك في تحسين الحالة العاطفية عند المتعلم، والتخفيف من قلق تعلم اللغة والسلوكيات السلبية، وفي إعادة بناء هويات الطلاب ثنائيي اللغة، إلى جانب تعزيز العدالة الاجتماعية من خلال تحقيق المساواة في التعليم. ثالثا: فحص السياسات اللغوية ودراسة مدى تأثيرها بالممارسات التدريسية المبنية على التنقل اللغوي، إلى جانب دراسة مدى صمود المذاهب المبنية على التنقل اللغوي في علاقتها مع ممارسات القياس اللغوي.

علاوة على ذلك، أجريت دراسات متعددة هدفت إلى توثيق استعمال إستراتيجية التنقل اللغوي وفوائدها؛ حيث قام Palmer et al.^(١) بدراسة ممارسات اثنين من المعلمين من ذوي الخبرة في فصول تعليم اللغة المزدوجة، وقدموا أدلة على ممارسات التنقل اللغوي من قبل الطلاب، وإستراتيجيات التدريس المتعلقة بالتنقل اللغوي من قبل المعلمين، كما أظهرت نتائج الدراسة التي قام بها Gort & Sembiante^(٢) كيف أن ممارسات التنقل اللغوي

(١) انظر: Palmer et al., 2014، ص ٧٥٧ وما بعدها.

(٢) انظر: Gort, M. & Sembiante, S. 2015. Navigating hybridized language learning spaces through translanguaging pedagogy: dual language preschool teachers' languaging practices in support of emergent bilingual children's performance of academic discourse. International Multilingual Research Journal, 9:1: 7-25، ص ٧ وما بعدها.

ساندت الأطفال ثنائيي اللغة المبتدئين في مرحلة ما قبل المدرسة في برنامج لغوي ثنائي اللغة (إسباني/ إنجليزي). لقد أسهمت هذه البحوث في توثيق قيام المعلمين بتجاوز هذه الحدود المفتعلة بين اللغات لضمان أن يتعلم الطلاب، رغم السياسات التي تشدد على الفصل بين اللغات، كما قام Cenoz & Gorter^(١) بإجراء دراسة في إقليم الباسك في إسبانيا حيث تُدرّس ثلاث لغات: لغة الباسك، والإسبانية والإنجليزية؛ بحيث يدرس الطلاب يوميًا في ثلاثة فصول، كل فصل مخصص لإحدى اللغات الثلاث، علما بأن كل فصل من هذه الفصول يُقسّم إلى أربع مجموعات ويعمل الطلاب في أربع مهمات بشكل تعاوني، وقد قام Cenoz و Gorter وفريقهما البحثي بإعداد مواد تعليمية قائمة على التنقل اللغوي لاستعمالها مع مجموعتين من المجموعات الأربع، فعلى سبيل المثال، طُلب من الطلاب في المجموعة التجريبية في الفصل الخاص بلغة الباسك مقارنة بعض التراكيب والمفردات والخطاب في لغة الباسك مع نظيراتها في اللغتين الإسبانية والإنجليزية، مع قياس تعلم الطلاب في كل لغة عند تقديم هذه المواد التعليمية.

وهناك دراسة إثنوقرافية قام بها Blackledge & Creese^(٢) في إحدى المدارس في المملكة المتحدة لتوثيق كيفية استعمال التنقل اللغوي من قبل المعلمين لإيصال الأفكار وتعزيز التقاطع اللغوي، على أساس أن ذلك شكل من أشكال الثنائية اللغوية المرنة بدون حدود قاطعة تضع المتحدث في قلب الحدث التفاعلي؛ حيث يؤكد الباحثان أن هناك حاجةً لكلتا اللغتين بشكل متزامن لتوصيل المعلومات؛ حيث تستعمل كل لغة في إيصال معلومات تختلف عن المعلومات التي يتم توصيلها بواسطة اللغة الأخرى؛ مما يساعد في إيصال مجمل الرسالة. كما لوحظ أن الطلاب يستعملون التكرار والترجمة، إلى جانب استعمال التدارس اللغوي المتزامن من قبل المعلم للمساعدة في إدماج الطلاب، ومساعدتهم في تأسيس هوياتهم، والمحافظة على استمرارية المهمة، ومناقشة المعنى، ويعتقد المؤلفان أن

(١) انظر: Cenoz, J. & Gorter, D. 2015 Multilingual Education: Between Language Learning and Translanguaging. Cambridge: Cambridge University Press، ص ١ وما بعدها.

(٢) انظر: Blackledge, A. & Creese, A. 2010. Multilingualism: A Critical Perspective. London: Continuum، ص ١٠٨ وما بعدها.

استعمال مذهب التنقل اللغوي في هذه المدارس يهدف إلى تمثيل الهوية إلى جانب تعليم اللغة وتعلمها، فاللغة مجرد مصدر اجتماعي بدون حدود واضحة للجماعة والمجموعة الاجتماعية.

إضافة إلى ذلك، بدأ توظيف التنقل اللغوي إطاراً نظرياً يزداد في دراسة الممارسات ثنائية اللغة في البرامج ثنائية اللغة المخصصة للأطفال الصغار؛ ففي دراسة قام بها Schwartz & Asli^(١) في روضة ثنائية اللغة (العربية/ العبرية) في إسرائيل، أظهر الباحثان كيف يستعمل الأطفال ومعلموهم التنقل اللغوي، كما أظهرت نتائج الدراسة التي قام بها Garrity et al^(٢). كيف أن الأطفال الرضع (تتراوح أعمارهم من ٦ أشهر إلى ١٥ شهراً) يستعملون اللغة الإسبانية والإنجليزية ولغة الإشارة المخصصة للأطفال، ويطلقون على هذه الممارسة اسم ممارسة التنقل اللغوي المتزامن simultaneous translanguageing practice. وأظهرت نتائج دراسة قام بها Swanwick^(٣) على الأطفال الصم، أن التنقل اللغوي للطلاب الصم قد يكون أكثر نفعاً من الممارسات أحادية اللغة، فقد تبين أن التنقل اللغوي وسيلة مفيدة في تأطير الممارسات اللغوية لهؤلاء الأطفال، وأنهم يستعملون ذخيرتهم اللغوية في مساحات مختلفة وفقاً لمدى تقدمهم.

استعمال اللغة الأولى في التعليم:

من القضايا الأساسية في مناقشات التنقل اللغوي قضية استعمال لغة الطلاب الأولى حينما يتعلمون لغة ثانية؛ فقد ظلت هذه القضية محل نقاش منذ أمد بعيد، وكان الموقف

(١) انظر: Schwartz, M. & Asli, A. 2014. Bilingual teachers' language strategies: The case of an Arabic-Hebrew Kindergarten in Israel. Teaching and Teacher Education, 38: 22-32. ص ٢٢ وما بعدها.

(٢) انظر: Garrity, S., Aquino-Sterling, C. & Day, A. 2015. Translanguageing in an infant classroom: Using multiple languages to make meaning. International Multilingual Research Journal, 9(3): 177-196. ص ١٧٧ وما بعدها.

(٣) انظر: Swanwick, R. 2015. Scaffolding learning through classroom talk: The role of translanguageing'. In P, Spencer & M, Marschark (Eds.), The Oxford Handbook of Deaf Studies: Language and Language Development. New York: Oxford University Press. ص ٤٢٠ وما بعدها.

الذي يؤمن به كثير من المتخصصين في تعليم اللغة الثانية أن استعمال لغة الطلاب الأولى مضر، ويجب تجنبه تماماً في فصول تعليم اللغة أيًا كان السياق الذي تُدرّس فيه اللغات الثانية.

ويرى عدد من الباحثين^(١) أن اختيار الفرد للغة التي يستعملها في التعليم ما زالت قضية مهمشة في سياقات تعليم اللغة الثانية؛ وذلك بسبب الاعتقاد بأن استعمال اللغة الأولى في المدارس مسألة معيية، ويؤكد هؤلاء الباحثون أن الطلاب لا يشعرون بالثقة بسبب معاناتهم من محاولة التحدث باللغة الهدف بطلاقة، ولذا فهم يشعرون بالحزن لأنهم مطالبون بأن يهجروا لغتهم الأولى التي تعتبر أقل مرتبة من اللغة الثانية في السياقات ثنائية اللغة.

والوضع مع التنقل اللغوي مختلف تماماً، فالتنقل اللغوي التعليمي يستند في منهجيته إلى توظيف مجمل الذخيرة اللغوية المتعددة عند المتعلم التي تعتبر مصدراً مهماً. وهناك دعوات متكررة في أدبيات اللسانيات التطبيقية لتحرر من التدريس أحادي اللغة، أو من الممارسات التدريسية التي تمنع استعمال أي لغة غير اللغة الهدف، ويشدد Creese & Blackledge^(٢) على أن هناك حاجة ملحة في السياقات ثنائية اللغة لاستعمال اللغة الهدف واللغة الأولى للطلاب لإيصال المعنى وتبادل المعلومات والتعبير عن الهويات. وتؤكد نتائج الدراسات الحديثة أهمية اللغة الأولى بوصفها مصدراً للتعليم؛ حيث تعتبر طريقة جيدة لمواجهة التحديات التي يواجهها المتعلمون متعددو اللغات^(٣)، ويشدد Tian & Macaro^(٤) على أن المتعلمين الذين يستقبلون الدخل اللغوي بلغتهم الأولى يتفوقون

(١) انظر: Oihana, L., Cenoz, J. & Gorter, D. 2020. Developing morphological awareness across lan- guages: Translanguaging pedagogies in third language acquisition. Language Awareness, 29(1): 41-59. ص ٤١ وما بعدها.

Ferreira-Meyers, K. & Horne, F. 2017. Multilingualism and the language curriculum in South Africa: Contextualising French within the local language ecology. Stellenbosch Papers in Linguistics Plus ٥١: ٢٣-٤٠. ص ٢٣ وما بعدها.

(٢) انظر: Creese, A. & Blackledge, A. 2010. ص ١٠٦.

(٣) انظر: Oihana, L., Cenoz, J. & Gorter, D. 2020. ص ٤١ وما بعدها.

(٤) انظر: Tian, L. & Macaro, E. 2012. Comparing the effect of teacher code switching with English



على المعلمين الذين لا يحظون بذلك، كما يرى Cummins^(١) أن اللغة الأولى تمثل أساساً يمكن أن تُبنى عليها المعارف التي يستقبلها المتعلم، فلاستعمال اللغة الأولى مضامين تعليمية، لأن المتعلم إذا لم يستطع فهم ما يقدم له، فإنه سوف يواجه صعوبات تعليمية، ويؤكد Omi-dire^(٢) في هذا الصدد أننا إذا أردنا أن يتحقق التعلم، فهناك حاجة إلى أن يكون هناك تفاعل بين المعلمين في الصف، ويمكن تسهيل هذا التفاعل باستعمال لغة الطلاب الأولى، وذلك لتحقيق الاندماج وصنع الروابط التي تؤدي إلى زيادة معدلات الفهم، ويرى بعض الباحثين (منهم على سبيل المثال^(٣) Ferreira-Meyers & Horne) أن لغة الطلاب الأولى أداة مهمة لتطوير المعارف الأكاديمية والتفكير الناقد والإبداعي ولتشكيل هويات تتسم بالثقة، ويؤكد ذلك Owen-Smith^(٤)، الذي يشدد على قيمة اللغة الأولى باعتبارها وسيلة للطلاب يعبر بها عن قدراته بأقصى درجة ممكنة، ويشير Hillman et al^(٥) إلى أن المعلمين يستعملون لغة الطلاب الأولى لبناء العلاقات ولتشجيع تشكيل هوية مشتركة.

والحجة المقدمة هنا تلخص في أن لغة الطلاب الأولى ذات قيمة في التعليم، بل هي مؤثرة باعتبارها منصة عالمية تشكل أساساً للتعلم وتطور المعرفة، وبالتالي هناك حاجة لفسح المجال للغة الأولى في البيئة التعليمية حتى يتمكن المتعلم من مساندة تعلمه، ويتحقق

—only explanations on the vocabulary acquisition of Chinese university students. Language Teaching Research, ١٦ (٣): ٣٦٧-٣٩١، ص ٣٨٢.

(١) انظر : Cummins, J. 2009. Multilingualism in the English-language classroom: K w Pedagogical considerations. TESOL Quarterly, 43(2): 317-321، ص ٣١٨.

(٢) انظر : Omidire, M. 2019a. Embracing multilingualism as a reality in classrooms: An introduction. In M. Omidire (ed.), Multilingualism in the Classroom: Teaching and Learning in a Challenging Context. Cape Town: Juta & Co. text. ص ٥.

(٣) انظر : Ferreira-Meyers, K. & Horne, F. 2017، ص ٣٥.

(٤) انظر : Owen-Smith, M. 2010. The language challenge in the classroom: A serious shift in thinking and action is needed. Focus, 56: 31-37، ص ٣٢.

(٥) انظر : Hillman, S., Graham, K. & Eslami, Z. 2019. Teachers' translanguaging ideologies and practices at an international branch campus in Qatar. English Teaching & Learning, 43(1): 41-63، ص ٤٣.

ذلك من خلال فهم المحتوى المدرس عن طريق اللغة الأولى، ومن خلال السماح للمتعلمين بالإبحار في تعلمهم ليس بالاعتماد على لغتهم الأولى فحسب، بل باستعمالها وسيطاً لتكثيف خبراتهم التعليمية، ولهذا السبب؛ يرى Lwanga-Lumu^(١) أن دمج اللغة الأولى قد يؤدي إلى الشعور بمزيد من التملك ضمن عملية التعلم، ومن ثم الشعور بهوية أقوى.

فوائد التنقل اللغوي:

يشدد Baker^(٢)، وهو أحد أهم الخبراء في الثنائية اللغوية، كما أنه هو من طور مصطلح التنقل اللغوي في اللغة الإنجليزية، على أن من أهم فوائد التنقل اللغوي في السياقات التعليمية أنه يؤدي إلى فهم الموضوع المدرس بشكل أفضل، فعندما يقوم الطالب بقراءة موضوع ما في لغة ما، ثم يكتب عن نفس الموضوع في لغة أخرى، فإن ذلك يعني أن الموضوع الهدف قد عُولج ونوقش أكثر. ويرى Baker أن التنقل اللغوي يؤدي إلى تطور اللغات الضعيفة، وتعزيز علاقة البيت بالمدرسة، ودمج الطلاب الذين يتصفون بالطلاقة اللغوية مع الطلاب ممن هم أقل طلاقة وكفاية لغوية؛ مما يساعد في تطور المستوى التعليمي لهؤلاء الطلاب، وتؤكد ذلك الدراسة التي قام بها Hassan & Ahmed^(٣)؛ حيث قام الباحثان بتقديم أمثلة على استعمال عدة لغات (العربية والإنجليزية والأوردية والسواحلية) بطريقة تبادلية في فصول تدريس المواد الدينية في مدرسة إسلامية خاصة في باكستان، ووجدوا أن هناك أثراً إيجابياً للتنقل اللغوي؛ حيث أدى إلى تعزيز بعض المفاهيم وتقويتها من خلال تكرارها بعدة لغات؛ وبالتالي أدى ذلك إلى فهم أكثر عمقا للموضوع المدرس. وهناك دراسات أخرى تؤكد نتائجها فائدة التنقل اللغوي في فصول تعليم اللغة الثانية/

(١) انظر: Lwanga-Lumu, J. 2020. Intercultural communicative component (ICC) in the English second language (EL2) curricula: trends and challenges of transformation in South Africa (SA) and the global world. Journal of Intercultural Communication, 20(1): 1-16. ص ١٢.

(٢) انظر: Baker, 2001، ص ٢٩٠.

(٣) انظر: Hassan, N & Ahmed, K. 2015. Exploring translanguaging: a case study of a madrasah in Tower Hamlets. Research in Teacher Education, ٥(٢): ٢٣-٢٨، ص ٢٣ وما بعدها.

الأجنبية، فعلى سبيل المثال، قام Portoles & Marti^(١) بتحليل السلوك اللغوي لمجموعة من المتعلمين الصغار (٥ سنوات) في سياق متعدد اللغات، وتبين أن المتعلمين الصغار يستعملون كل ما يملكون من مخزون لغوي أثناء تواصلهم بعضهم مع بعض، ويقومون ببناء مفاهيم جديدة بناء على معارفهم السابقة، كما أظهرت نتائج الدراسة التي قامت بها Chukly-Bonato^(٢) من خلال ملاحظة السلوك اللغوي لعدة أساييع، أن التدريس بالتنقل اللغوي ساعد في تغيير سلوك الطلاب في فترة زمنية قصيرة؛ حيث ساعد تطبيق ممارسات التنقل اللغوي في تخفيف الضغط على الطلاب من ضرورة التحدث باللغة الإنجليزية، وبالتالي ساهم ذلك في خلق مناخ أكثر راحة داخل الصف؛ ومن ثم شجع ذلك الطلاب على المشاركة داخل الصف وتوظيف مهاراتهم اللغوية بشكل أكثر ثقة، وبالتالي أسهم التنقل اللغوي في تغيير هذه الرؤية أحادية اللغة، وفي لفت الانتباه إلى المعارف الثقافية للطلاب.

علاوة على ذلك، تشير Garcia et al^(٣) إلى أن التنقل اللغوي يمكن أن يخلق بيئة صفية يواجه فيها الطلاب الهرميات اللغوية، التي ترمز إلى السلطة والنفوذ والقوة، التي تضع لغة أقوى من لغة أو تفضل لغة على أخرى، بيئة يشعر فيها الطلاب بأنهم أعضاء ذوو قيمة في المجتمع الصفّي، مع تمكينهم من استعمال جميع المصادر التي بحوزتهم للمشاركة في النشاطات الصفية مشاركة كاملة، ويدعم كل من Canagarajah^(٤) و Paxton^(٥) هذا التوجه، فهو

(١) انظر: Portoles, L & Marti, O. 2017. Translanguaging as a teaching resource in early language learning of English as a additional language. Bellaterra Journal of Teaching & Learning Language and Literature , ١٠(١): ٦١-٧٧، ص ٦١ وما بعدها.

(٢) انظر: Chukly-Bonato, K. 2016. Transferring Knowledge through Translanguaging: The Art of Multilingualizing the Foreign Language Classroom. Montreal: McGill University Libraries، ص ٥٥ وما بعدها.

(٣) انظر: García, O., Johnson, S. & Seltzer, K. 2017. The Translanguaging classroom: Leveraging Student Bilingualism for Learning. Philadelphia, PA: Caslon، ص ٩٢.

(٤) انظر: Canagarajah, 2011، ص ٥.

(٥) انظر: Paxton, M. 2009. It's easy to learn when you using your home language but with English you need to start learning language before you get to the concept: Bilingual concept development in

يمنح الطلاب صوتاً ومكانةً أفضل، ويحسن وينظم الممارسات التدريسية المستقبلية التي يمكن أن تسهم في تحقيق المساواة في التعليم. لقد أصبح دعم المعلمين في الفصول متعددة اللغات من خلال تبني إستراتيجيات تمكن الطلاب من زيادة فرص تعلمهم -أولوية. إذاً هناك أدلة تبين أن التنقل اللغوي مفيد لاكتساب اللغة وتسهيل العملية التواصلية؛ لأن التنقل اللغوي يسمح للأفراد بالتعبير عن أنفسهم بحرية أكبر في البيئة الصفية، كما أن التعليم أحادي اللغة يحرم الأطفال ثنائيي اللغة من أن ينموا نمواً تاماً في الجوانب الإدراكية والاجتماعية واللغوية^(١). إن القدرة على التلطف بعبارات معقدة متقاطعة اللغات مع المحافظة على مستوى من الفهم مع المحاور يتطلب درجة عالية من الكفاية اللغوية في كلتا اللغتين، وقد أظهرت نتائج دراسة قام بها Velasco & Garcia^(٢) أن الأطفال ثنائيي اللغة ينتجون أعمالاً كتابيةً فيها شيء من الإبداع عندما يسمح لهم بممارسة التنقل اللغوي، كما أظهرت نتائج الدراسة التي قام بها Lewis, Jones & Baker^(٣) أن الطلاب يستعملون لغتين بطريقة ديناميكية وظيفية لتنظيم العمليات العقلية في الفهم والتحدث وممارسة التدارس اللغوي، إلى جانب أن التنقل اللغوي كان وسيلة لرفع مستوى الثقة بالنفس عند الطلاب ممن يتحدثون لغات تُنسب للأقليات وزيادة الاحترام الذاتي لديهم، كما أنه يوفر لهؤلاء الطلاب شعوراً بالطبيعة والفخر بخلفيتهم اللغوية والثقافية.

an English medium university in South Africa. Journal of Multilingual and Multicultural Development, 30(4): 345-359, ص ٣٤٨

(١) انظر: Garcia, 2009, ص ١٤٠.

(٢) انظر: Velasco, P. & Garcia, O. 2014. Translanguaging and the writing of bilingual learners. Bilin-gual Research Journal, 37 (1): 6-23, ص ٦ وما بعدها.

(٣) انظر: Lewis, Jones & Baker, 2012, ص ٦٥٥ وما بعدها.

دور المعلم والمتعلم في تطبيق إستراتيجية التنقل اللغوي:

يعتمد تطبيق إستراتيجية التنقل اللغوي بالدرجة الأولى على المعلم، وتشدد Axelrod^(١) في هذا الصدد أن المعلم إذا كانت عنده نظرة إيجابية تجاه التنقل اللغوي، فإنه يخلق بيئة تدعم استعمال الطلاب للغة، وتشجعهم على استكشاف اللغات التي يتقنونها؛ مما يسمح لهم بجلب الممارسات اللغوية التي خبروها في بيوتهم ومجتمعاتهم إلى الصف. علاوة على ذلك، فإن إيمان المعلم بأن الثنائية اللغوية مصدر اجتماعي وإدراكي يساعد في تطبيق ممارسات التنقل اللغوي التعليمية بوصفها إستراتيجية مفيدة تعترف بالمصادر اللغوية التي يجلبها الطلاب إلى الفصل وتوظيفها. ويؤكد ذلك Carroll et al^(٢)، في دراستهم حول ممارسات التنقل اللغوي في إحدى الجامعات في بورتوريكو؛ حيث أظهرت نتائج دراستهم أن المعلمين إذا كانوا ينظرون إلى طلابهم على أنهم ثنائيو لغة ناجحون، فإن ذلك يجعلهم يثقون بقدرات طلابهم اللغوية.

وتقترح Garcia et al^(٣) ثلاثة مكونات في التنقل اللغوي يجب أن يقوم المعلم بالاهتمام بها لتمكين التدريس القائم عليه، وهي تشمل: الوضعية stance، والتصميم design، والتحويلات shifts. ويقصد بالوضعية أيديولوجيا المعلم وقناعاته المتصلة بالطلاب المبتدئين من ثنائيي اللغة وممارساتهم اللغوية، بصرف النظر عن نوعية هذه اللغات. ويقصد بالتصميم أن يقوم المعلم ببعض المخاطر أثناء تصميم الخبرات التعليمية لهؤلاء الطلاب، أما التحويلات فيقصد بها التغييرات والخطوات التي يتخذها المعلم للاستجابة لطلابهم.

(١) انظر: Axelrod, Y. 2017. "Ganchulinas" and "Rainbowli" Colors: young multilingual children play with language in head start classroom. Early Childhood Education Journal ١٠٩، ١٠٣-١٠٥، ص ١٠٩

(٢) انظر: Carroll, K., de Vries, A. & Muñoz, A. 2020. Future doctors in training: translanguaging in an evolution course. Critical Inquiry in Language Studies ١٨، ٤-٢٥، ص ١٣

(٣) انظر: García, O., Ibarra-Johnson, S. & Seltzer, K. 2016. The Translanguaging Classroom: Leveraging Student Bilingualism for Learning. Philadelphia, PA: Brookes Publishing، ص ١١٥

ويرى Kleyn & Garcia ^(١) أن وضعية المعلم تعني أن يكون المعلم مدرِّكًا للغة الطلاب الأولى، وأن يقبل بها مصدرًا تستعمل في التعلم، وأن يحاول اجتثاث البنى السابقة للهرمية والقوة والنفوذ، أما التصميم في نظرهما فهو أن يقوم المعلم بوضع تسهيلات لدعم التنقل اللغوي في الصف، في حين أنهما يعتقدان أن التحولات تعني الاهتمام بحاجات الطلاب، لأن هذا التحول هو الذي يسمح للمعلم بتبني إستراتيجيات مرنة تعزز التعلم والفهم. ومن المهم التأكيد على أن النظرة الإيجابية للتنقل اللغوي من قبل المعلم لا تعني بالضرورة استعمال المعلم لممارسات تدريسية تتمحور حول المتعلم ^(٢)، ولا أن المعلم قادر على توظيف التنقل اللغوي بطريقة مناسبة وفاعلة داخل الصف، ويحذر Ganuza & Hedman ^(٣) في هذا الصدد من استعمال مصطلح ممارسات التنقل اللغوي التعليمية في سياقات تستعمل فيها ممارسات متعددة اللغات من قبل المعلمين والطلاب دون القيام بعمليات تأمل في هذه الممارسات، وبدون تطبيق تلك الممارسات بهدف تسهيل عملية التعلم. وبناء على ذلك، يشدد الباحثان على ضرورة تدريب المعلم تدريبيًا نظريًا وتطبيقيًا صريحًا على كيفية توظيف ما يملكه الطالب من ذخيرة لغوية. ويؤكد ذلك Nikula & Moore ^(٤)؛ حيث يشددان على أهمية أن يدرك المعلم مفهوم التنقل اللغوي، لا على أنه إستراتيجية تدريسية لدعم التعلم فحسب، وإنما على أنه من خصائص الخطاب ثنائي اللغة الطبيعي، ويمكن للمعلم

(١) انظر: Kleyn, T. & García, O. 2019. Translanguaging as an act of transformation restructuring teaching and learning for emergent bilingual students. In L. de Oliveira (ed.), The Handbook of TESOL in K-12. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons. ص ٧٥.

(٢) انظر: Mwinda, N, & van der Walt, C. 2015. From 'English-Only' to translanguaging strategies: exploring possibilities. Per Linguam-a Journal of Language Learning, 31: 100–118. ص ١١٣.

(٣) انظر: Ganuza, N, & Hedman C. 2017. Ideology versus practice: is there a space for pedagogical translanguaging in mother tongue instruction? In B. Paulsruud, J. Rosén, B. Straszer & A Wedin (eds.), New Perspectives on Translanguaging and Education. Bristol: Multilingual Matters. ص ٢١٩.

(٤) انظر: Nikula, T. & Moore, P. 2019. Exploring translanguaging in CLIL. International Journal of Bilingual Education and Bilingualism, ٢٢: ٢٣٧–٢٤٩. ص ٢٤١.



والطلاب توظيفه حسب متطلبات السياق، ويرى Omidire ^(١) أن من عوائق تطبيق ممارسات التنقل اللغوي عدم حصول المعلمين على تدريب كافٍ للتعامل مع تعلم اللغة الثانية، وعدم قدرتهم على تكييف المنهج لدعم هذه الإستراتيجية بسبب ضيق الوقت خاصة في الفصول المزدحمة بالطلاب، إلى جانب قلة الموارد في كثير من المدارس. ونتيجة لذلك؛ هناك عدد كبير من الباحثين يشددون على أهمية أن تشمل برامج إعداد المعلمين وتطويرهم قبل الخدمة وأثناء الخدمة على أجزاء تركز على ظاهرة التنقل اللغوي وتوظيفها في فصول تعليم اللغة، وقد اختلف الباحثون في ما يجب أن تركز عليه هذه البرامج في ما يخص ظاهرة التنقل اللغوي، فعلى سبيل المثال، يرى Gorter & Arocena ^(٢) أن برامج التدريب يمكن أن تساعد في تغيير قناعات المعلمين تجاه التعددية اللغوية ومبادئ التنقل اللغوي. أما Gynne ^(٣) فيؤكد أن هناك مؤشرات تدل على أن التعرف على ممارسات التنقل اللغوي التعليمية وتطبيقها من قبل المعلمين يؤدي إلى تحولات في ممارسات المعلمين وفي هوياتهم كذلك. علاوة على ذلك، خلص ^(٤) Caldas، في دراسته مع مجموعة من المعلمين اللاتينيين، إلى أن تزويد المعلمين بمعلومات حول الأيديولوجيات اللغوية المختلفة مع ممارسة عملية لإستراتيجيات التنقل اللغوي يساعد في زيادة رغبة المعلمين المستقبلية في تقبل التناقضات والتعقيدات التي يتضمنها دور المعلم بوصفه معلمًا ثنائي اللغة، وفي إدراك متطلبات تعليم الطلاب الأمريكيين من أصول مكسيكية من ثنائيي اللغة في هذه البيئة المعقدة اجتماعيًا وسياسيًا، وبناء على ذلك؛ ينبغي أن يستهدف تدريب المعلمين قناعات

(١) انظر : Omidire, M. 2019b. Experiencing language challenges in a rural school: Implications for learners' life aspirations. Early Child Development and Care (ECDC), Special Issue: 1–19. ص ٥.

(٢) انظر : Gorter, D. & Arocena, E. 2020. Teachers' beliefs about multilingualism in a course on translanguaging. System, 92: 1–10. ص ٧.

(٣) انظر : Gynne, A. 2019. "English or Swedish please, no dari!"—(trans)Languaging and language policing in upper secondary school's language introduction programme in Sweden. Classroom Discourse, 10: 347–68. ص ٣٥٣.

(٤) انظر : Caldas, B. 2019. To switch or not to switch: bilingual preservice teachers and translanguaging in teaching and learning. TESOL Journal, ١٠ : ١٦٠–١٧٤. ص ١٤.

المعلمين وأيديولوجياتهم اللغوية وهوياتهم.

ويبدو أن هناك فجوة بين الممارسات والقناعات لدى المعلمين في ما يخص ظاهرة التنقل اللغوي، فمع أن ظاهرة التنقل اللغوي مثبتة في البرامج ثنائية اللغة ومتعددة اللغة من قبل الباحثين، فإنه يصعب على المعلمين المغموسين في الأيديولوجيات اللغوية أحادية اللغة قبول التنقل اللغوي. فقد درس Martinez, Hikida & Duran ^(١) مجموعة من المعلمين، الذين يعملون في فصول ثنائية اللغة (إسبانية/إنجليزية) في المرحلة الابتدائية، وتبين أنهم يستعملون كامل ذخيرتهم اللغوية، في حين أنهم بالمقابل يعبرون عن أيديولوجيات أحادية اللغة تشدد على ضرورة الفصل اللغوي مع إظهار شيء من القلق تجاه حماية لغة الطلاب من ذوي الأقليات. ولذا، هناك من يرى أن تدريب المعلم غير كاف، بل هناك حاجة إلى إثارة قضية التنقل اللغوي على مستوى السياسات والأيديولوجيات التعليمية المرتبطة بالسلطات التعليمية، فوظيفة قائد المدرسة في هذا السياق حاسمة في تشكيل بيئة التعلم والسياسات اللغوية، ومن ثم في الممارسات التدريسية؛ ولذا يجب أخذ هذا العامل بالحسبان عند مناقشة كيفية توظيف التنقل اللغوي في الفصول الدراسية ^(٢). فالمعلم قد تكون لديه الرغبة والقدرة كذلك على توظيف إستراتيجيات التنقل اللغوي داخل الصف، لكنه قد يواجه رفضاً مباشراً من إدارة المدرسة أو قد يُتهم بأنه يخالف سياسات المدرسة. وعليه، يجب على المعلم أو من لديه القدرة على ذلك مناقشة إدارة المدرسة في الموضوع ومحاولة إقناعها بضرورة إحداث بعض التغييرات في سياسة المدرسة بشكل يُمكن المعلم من استعمال ما يراه مناسباً لطلابه.

وهناك من يرى أن توعية المعلم بإستراتيجيات التنقل اللغوي وتدريبه عليها يمكن أن يتحقق من خلال تطبيق طريقة التعاون بين المعلم والباحث

(١) انظر: Martinez, R., Hikida, M. & Duran, L. 2015. Unpacking ideologies of linguistic purism: how dual language teachers make sense of everyday translanguaging. International Multilingual Research Journal, ٩(١): ٢٦-٤٢، ص ٢٦ وما بعدها.

(٢) انظر: Ascenzi-Moren, L., Hesson, S & Menken, K. 2016. School leadership along the trajectory from monolingual to multilingual. Language and Education, 30: 197-218، ص ٢١٤.



researcher-teacher collaboration؛ حيث يشدد Liu et al. ^(١) في هذا السياق أن هذه الطريقة إستراتيجية فاعلة في مساعدة المعلم أثناء الخدمة على التأمل في قناعاته وممارساته وتعديلها، وقد أظهرت نتائج الدراسة، التي قاموا بها في سياق تدريس اللغة الإنجليزية لأغراض أكاديمية باستعمال هذه الطريقة، تحولاً كبيراً لدى عينة الدراسة في فهمهم وإدراكهم لإيجابيات التنقل اللغوي.

وقبل أن نختم هذا المبحث، لا بد أن نشير إلى أن خصائص المتعلم وقناعاته تلعب دوراً مهماً يؤثر في كيفية بناء التنقل اللغوي ومناقشته وتطبيقه، ويشدد Afitska ^(٢) في هذا الصدد على أن نجاح المذاهب التدريسية المبنية على التنقل اللغوي يعتمد على ثلاثة عوامل تتعلق بالطالب: أولاً: تمكّن الطالب من مهارات التدارس اللغوي في لغته الأم أو اللغات التي يتقنها، ثانياً: أن يكون الطالب على فهم عميق للموضوع الخاضع للنقاش مع تمكنه من المفردات اللازمة لذلك، ثالثاً: تمكن الطالب من المهارات الدراسية، وهناك من يركز على قناعات الطلاب وأهميتها في ممارسة التنقل اللغوي؛ حيث يرى Beiler ^(٣) أن هناك حاجة إلى أن ينهمك الطلاب في مساءلة الأيديولوجيات اللغوية التي تُجبر الطلاب على استعمال اللغات الرئيسية فقط في المدارس، وتجنب أي شكل لغوي مصنف غير أساسي داخل المدرسة، واعتباره نمطاً لغوياً غير محبب. بعبارة أخرى، يجب أن يكون من ضمن الإستراتيجيات المطبقة داخل الفصول تنظيم نقاشات بين المعلم والطلاب تتعلق بالأيديولوجيات الشائعة التي تقلل من أهمية التنقل اللغوي وتحد من الاستفادة منه في الفصول متعددة اللغات، وذلك بهدف تعديل قناعات الطلاب وتطويرها بما يتماشى مع النظريات الحديثة التي تدعم استعمال ممارسات التنقل اللغوي. من ناحية أخرى، ينبه

(١) انظر : Liu, J., Lo, Y. & Lin, A. 2020. Translanguaging pedagogy in teaching English for academic purposes: researcher-teacher collaboration as a professional development model. System, 92: 1–16. ص ٥.

(٢) انظر : Afitska, O. 2020. Translanguaging in diverse multilingual classrooms in England: oasis or a mirage? European Journal of Applied Linguistics and TEFL, 9: 153–81. ص ١٧١.

(٣) انظر : Beiler, I. 2021. Marked and unmarked translanguaging in accelerated, mainstream, and sheltered English classrooms. Multilingua, 40: 107–38. ص ١٢٢.

Mendoza^(١) إلى مسألة مهمة قد تخفى على بعض المعلمين والمتخصصين، وهي أن بعض الطلاب يختارون استعمال مصادرهم اللغوية داخل الصف بهدف إقصاء بعض الطلاب، والتضامن مع طلاب آخرين، ولذا يشدد Mendoza على أهمية التركيز على الطريقة التي تستعمل بها اللغات داخل الصف لتحقيق الاحتواء والمسؤولية الاجتماعية.

العوامل المؤثرة في تطبيق إستراتيجية التنقل اللغوي:

إن إستراتيجية التنقل اللغوي، رغم أنها تعتبر أداة مهمة تمكّن المعلم والطلاب ثنائيي اللغة من التواصل بفاعلية داخل الصف، تظهر في سياق من السياسات والأيدولوجيات والممارسات التي قد تقلل من شأنها وتحد من قوتها التعليمية والاجتماعية^(٢). وتؤكد ذلك نتائج الدراسة الإثنوقرافية التي قام بها Krause & Prinsloo^(٣) في مدرسة ابتدائية في جنوب أفريقيا؛ حيث تبين أن هناك صراعاً بين المعلمين والسياسات المؤسسية التي تُضعف جهود المعلمين في خلق بيئة تعليمية تتيح للطلاب الاعتماد على مجمل ذخيرتهم اللغوية في عملية التعلم، ومن الأمثلة كذلك التي تظهر أثر السياسات التعليمية وتعليمات المنهج الدراسي في إعاقه تطبيق ممارسات التنقل اللغوي في فصول تعليم اللغة الدراسة التي قام بها Costley & Leung^(٤)، وكان هدفها دراسة التحديات التي تواجه ممارسات التنقل اللغوي في المدارس الحكومية في بريطانيا، فقد قام الباحثان بفحص الوثائق المتعلقة بالسياسات التعليمية، وتحليل بعض البيانات الصفية، وإجراء مقابلات مع عدد من الخبراء التربويين، وقد أظهرت نتائج الدراسة أن هناك احتفاء بالتعددية اللغوية في الوثائق، وهناك توجهات

(١) انظر: Mendoza, A. 2022. What does translanguaging-for-equity really involve? an interactional analysis of a 9th grade English class. *Applied Linguistics Review*, 13(6): 1055-1075. ص ١٠٦٦.

(٢) انظر: Allard, E. 2017. Re-examining teacher translanguaging: an ecological perspective. *Bilingual Research Journal*, 40: 116-30. ص ١٢٠.

(٣) انظر: Krause, L. & Prinsloo, M. 2016. Translanguaging in a township primary school: policy and practice. *Southern African Linguistics and Applied Language Studies*, 34(4): 347-357. ص ٣٤٧ وما بعدها.

(٤) انظر: Costley, T. & Leung, C. 2020. Putting translanguaging into practice: a view from England. *System*, 92: 1-13. ص ١ وما بعدها.



إيجابية من قبل الخبراء تجاه التعددية اللغوية أيضاً، لكن بالمقابل، ونظراً لعدم وجود اندماج إيجابي وتشجيع على مستوى السياسات، فليس هناك ثقافة حقيقية تدعم التوسع في استعمال اللغات بوصفها مصادر مرنة يمكن توظيفها لأغراض التعلم والقياس، كما قد يواجه تطبيق التنقل اللغوي بوصفه إستراتيجية تدريسية ممانعة من بعض الأطراف، فعلى سبيل المثال يُنبّه Strauss^(١)، إلى أن غالبية الآباء والأمهات في جنوب أفريقيا يرغبون في تدريس أبنائهم بواسطة اللغة الإنجليزية وعدم استعمال اللغة الأولى، ويرى Jaspers^(٢) أيضاً أن التنقل اللغوي قد لا يكون مفيداً لبعض الطلاب الذين قد يشعرون أن التنقل اللغوي لا يساعدهم على التحرر.

ورغم كل ما تقدم، فهناك أدلة تؤكد استعمال ممارسات التنقل اللغوي في كثير من الأنظمة التعليمية حول العالم، فالتنقل اللغوي قابل للتطبيق في مختلف السياقات التعليمية. فعلى سبيل المثال، يؤكد Paulsru et al^(٣) وجود التنقل اللغوي في المؤسسات الإسكندنافية، ويؤكد ذلك أيضاً Krause & Prinsloo^(٤) في جنوب أفريقيا في الدراسة التي سبق أن أشرنا إليها، ومثلهما Cenoz & Gorter^(٥) اللذان ناقشا التنقل اللغوي في التعليم متعدد اللغات في إقليم الباسك، كما أظهرت نتائج الدراسة التي قام بها Lopez et al^(٦). أن الطلاب ثنائيي اللغة من المبتدئين تمكنوا من التنقل بين الإنجليزية والإسبانية في دروس الرياضيات؛ حيث

(١) انظر: Strauss, 2016، مذكور في Omidire, M. & Ayob, S. 2022. The utilisation of translanguaging for learning and teaching in multilingual primary classrooms. *Multilingua*, 41(1): 105–129. ص ١٠٩.

(٢) انظر: Jaspers, J. 2018. The transformative limits of translanguaging. *Language & Communication*, 58: 1–10. ص ٥.

(٣) انظر: Paulsru, B., Rosen, J., Straszer, B. & Wedin, A. 2017. New Perspectives on Translanguaging and Education. Clevedon: Multilingual Matters. ص ٢٢٦.

(٤) انظر: Krause & Prinsloo, 2016، ص ٣٤٧ وما بعدها.

(٥) انظر: Cenoz & Gorter, 2017، ص ٩٠١ وما بعدها.

(٦) انظر: Lopez, A., Guzman-Orth, D. & Turkan, S. 2014. A study on the use of translanguaging to assess the content knowledge of emergent bilingual students. Paper presented at the annual meeting of the AAAL Annual Conference, Portland, OR، ص ١ وما بعدها.

تمكنوا من إظهار مهاراتهم في الرياضيات مع أن كفايتهم باللغة الإنجليزية لم تكن مرتفعة. وقد أجرى Omidire & Ayob^(١) دراسة كان هدفها الكشف عن العوامل التي تساعد على تطبيق التنقل اللغوي والعوامل التي تعوق تطبيقه في المرحلة الابتدائية في جنوب أفريقيا، وقد أظهرت نتائج الدراسة أن العوامل المساعدة على تطبيق التنقل اللغوي هي وجود بيئة آمنة غير تهديدية، وتوجهات المعلمين الإيجابية، وتوفير مواد تعليمية مترجمة، وشعور المتعلمين بالفخر باستعمال لغتهم الأم. أما العوامل المعيقة فهي عدم توفر مصادر جيدة، وضيق الوقت في الدرس، وتعقيد بعض اللغات المحلية، وضعف خبرة المعلمين في استعمال هذه الإستراتيجية التدريسية، إلى جانب مجموعة من العوامل الاجتماعية والاقتصادية، ويشير Garcia & Wei^(٢) إلى أنه على الرغم من أهمية استعمال لغات الأقليات إلى جانب اللغات الأساسية، فإنه يجب ألا يكون هناك تنافس بينهما، فليس الهدف أن تنصر لغة على أخرى، بل الهدف إعطاء الطلاب مساحة كافية لاستعمال ما بحوزتهم من مصادر لغوية أيا كانت، وعدم فرض نمط لغوي معين عليهم.

وتشير نتائج بعض الدراسات ذات الصلة بظاهرة التنقل اللغوي إلى أن للعوامل السياقية، مثل نوع البرنامج الدراسي، أو تصميم البرنامج الدراسي، أو اللغة نفسها، أو المواد التعليمية، تأثيراً في ممارسات التنقل اللغوي داخل الفصول الدراسية، فهي إما أن تساعد في تبني هذه الممارسات أو تعوقها. فعلى سبيل المثال، أظهرت نتائج الدراسة التي قام بها Adamson & Yamauchi^(٣) بهدف تقصي ممارسات التنقل اللغوي وتصورات الممارسين في السياقات التعليمية التي تستعمل فيها اللغة الإنجليزية أداة للتدريس، وتلك التي تدمج تعليم اللغة بالمحتوى في اليابان، أن هناك تفضيلاً لممارسات التنقل اللغوي في هذه البرامج،

(١) انظر: Omidire & Ayob, 2022، ص ١٠٥ وما بعدها.

(٢) انظر: Garcia & Wei, 2014، ص ١٣٠.

(٣) انظر: Adamson, J, & Yamauchi, D. 2020. Translanguaging in the Japanese tertiary sector: exploring perceptions and practices of English medium content and English language instructors. In E. Mede, K. Dikilita & D. Atay (eds.), Pedagogic and Instructional Perspectives in Language Education: The Context of Higher Education. New York: Peter Lang، ص ٩٥ وما بعدها.



ويقرر الباحثان أن هناك تحولاً في التركيز في هذه البرامج من التشديد على تطوير الكفاية اللغوية إلى التشديد على تبني طريقة في تقييم الطلاب تعتمد على الاحتواء مع توفير مناخ آمن، ومنح الطلاب مزيداً من القوة والحماية، خاصة الطلاب من ذوي الكفاية اللغوية المتدنية، لكنهم متفوقون في الكفاية المتصلة بالمحتوى، علاوة على ذلك، وجد الباحثان أن المعلمين العاملين في سياق استعمال اللغة الإنجليزية لغة تدريس يشجعون نظراءهم في البرامج الأخرى على تطوير مهارات التنقل اللغوي عند طلابهم بهدف إعدادهم ليصبحوا معلمين في المستقبل.

والعامل الثاني الذي قد يؤثر في مدى توظيف ممارسات التنقل اللغوي، تصميم البرنامج الدراسي، ففي الدراسة التي قامت بها Lang^(١) حول خصائص أحد البرامج المصممة للقادمين الجدد في المدارس الثانوية في الولايات المتحدة، وجدت Lang أن الطلاب الجدد يُزودون بفضاءات آمنة يمارسون فيها التنقل اللغوي من خلال فصلهم عن زملائهم الآخرين لتخفيف القلق اللغوي لديهم، وقد انتقدت Lang هذا الإجراء، فهو في نظرها وسيلة لتجنب القلق بدلاً من رفع الكفاية اللغوية لدى هؤلاء الطلاب، وبالتالي فهو إجراء يقلل الفرص المتاحة لتطوير اللغة الإنجليزية عند هذه الفئة، ومن الدراسات الأخرى في هذا السياق، الدراسة التي قام بها Cenoz & Gorter^(٢) في إقليم الباسك؛ حيث يشير الباحثان إلى أن هناك سياسة صارمة في فصل اللغات في المدارس في هذا الإقليم بهدف حماية لغة الباسك، ولذا فقد استقبل أعضاء المجتمع وصناع السياسة التعليمية والمعلمين المذهب الجديد القائم على التنقل اللغوي بشيء من الشك، بل ربما الرفض. ويشدد الباحثان، بعد أن حللا بعض البيانات الصفية المستقاة من هذه السياقات، أن ممارسات التنقل اللغوي يمكن أن تتكامل مع سياسة حماية اللغات المحلية.

من ناحية أخرى، قد تشكل خصائص بعض اللغات عائقاً أمام ممارسة التنقل اللغوي،

(١) انظر: Lang, N. 2019. Teachers' translanguaging practices and "safe spaces" for adolescent new-comers: toward alternative visions. Bilingual Research Journal, 42: 73-89. ص ٧٣ وما بعدها.

(٢) انظر: Cenoz & Gorter, 2017، ص ٩٠١ وما بعدها.

ففي دراسة قام بها Carstens^(١) بهدف اكتشاف استعمال إستراتيجية التنقل اللغوي لدعم الطلاب متعددي وثنائيي اللغات في جنوب أفريقيا في اكتساب مهارات التدارس اللغوي الأكاديمية باللغة الإنجليزية، تبين أن متحدثي بعض اللغات المحلية يرون أن استعمال المعارف المكتسبة باللغة الأولى من خلال النشاطات المبنية على التنقل اللغوي أدى إلى تعقيد فهمهم المحتوى المفاهيمي في اللغة الإنجليزية، بسبب تفاوت معارفهم باللغة الأولى أو افتقارهم للمفردات المتخصصة.

ومن العوامل ذات الصلة بتطبيق إستراتيجية التنقل اللغوي نوع النشاط أو المهمة التعليمية، فالمهام التعاونية تعتبر من النشاطات التي تساعد في تطبيق إستراتيجية التنقل اللغوي، نظراً للطبيعة التعاونية للتنقل اللغوي باعتبار أن التعاون من خصائص الخطاب ثنائي اللغة^(٢). ومما يؤكد ذلك الدراسة التي قام بها Ramchander^(٣)؛ حيث لاحظ بعض الطلاب في مرحلة ما قبل الجامعة في جنوب أفريقيا، وهم ينفذون مهمات باللغة الإنجليزية، واكتشف أن الطلاب متعددي اللغات عندما يعملون في مجموعات، فإنهم يميلون نحو التنقل اللغوي؛ مما ينتج عنه فهم الطلاب لأسئلة المهمة بشكل أكثر عمقا، كما أظهرت نتائج الدراسة التي قام بها Banda^(٤) أيضا أن النقاشات الجماعية في اللغة الإنجليزية ولغة الهوسا ساعدت الطلاب على المشاركة وممارسة التنقل اللغوي لإيجاد حلول للمهمة، والأهم من ذلك أن الباحث يشير إلى أن هناك فائدة أخرى لهذه الأعمال الجماعية، فهي تزود بفرص

(١) انظر: Carstens, A. 2016. Translanguaging as a vehicle for L2 acquisition and L1 development: students' perceptions. Language Matters, 47: 203-22. ص ٢٠٣ وما بعدها.

(٢) انظر: Martin-Beltrán, M. 2014. "What do you want to say?" How adolescents use translanguaging to expand learning opportunities. International Multilingual Research Journal, 8: 208-30. ص ٢١٠.

(٣) انظر: Ramchander, M. 2020. Using group work to harness students' multilingual competencies for a better understanding of assignment questions. Critical Studies in Teaching and Learning, 8: 74-94. ص ٧٤ وما بعدها.

(٤) انظر: Banda, F. 2018. Translanguaging and English-African language mother tongues as linguistic dispensation in teaching and Learning in a black township school in Cape Town. Current Issues in Language Planning, 19: 198-217. ص ١٩٨ وما بعدها.



لممارسة تعلم الأقران؛ بحيث يتعلم الطالب صاحب الكفاية اللغوية المتدنية من الطالب الأكثر كفاءة.

وهناك عدة محاولات لتقديم مواد تعليمية تساعد الطلاب والمعلمين على توظيف التنقل اللغوي واستثماره في عملية التعلم؛ حيث يقدم Garcia, Ibarra-Johnson & Seltzer^(١) مجموعة من الإرشادات المتعلقة بتصميم المناهج وطرق التدريس والتقييم باستعمال التنقل اللغوي، كما يقدم Lopez, Turkan & Guzman-Orth^(٢) طريقة في تقييم المعارف المرتبطة بالمحتوى عند الطلاب ثنائيي اللغة من خلال التنقل اللغوي، فعن طريق استعمال منصة حاسوبية، يستطيع الطالب مشاهدة أو سماع أي عنصر في اللغتين الإنجليزية والإسبانية، ومن ثم يسجل أو ينطق الإجابات باستعمال ما يملكه من ذخيرة لغوية. إضافة إلى ذلك، ويهدف خلق مساحة لممارسة التنقل اللغوي وتشجيع التفاعل بين الطلاب، يُطلب من الطلاب اختيار صديق أو مساعد افتراضي. وبناء على ذلك، يساعد تقييم التنقل اللغوي متعدد الوسائط في خلق مساحة لممارسة التنقل اللغوي من خلال إثارة التفاعل بين الطلاب وتعزيز ما يطلق عليه Lopez وزملاؤه الاستقلالية ثنائية اللغة bilingual autonomy. ويمكن تطبيق التنقل اللغوي بطرق مختلفة وفي نشاطات مختلفة لممارسة جميع المهارات اللغوية. والهدف من التنقل اللغوي هو السماح لمعلمي اللغة باستعمال قدراتهم اللغوية بأقصى درجة ممكنة من خلال التخلص من متطلبات الالتزام بصيغة لغوية مثالية تطابق أسلوب الناطق الأصلي، ويقدم Pacheco^(٣) أمثلة على التنقل اللغوي في الصف، حيث تستعمل فيها اللغة الإنجليزية والإسبانية مع أفعال كلامية مختلفة؛ ويستعمل التنقل اللغوي من قبل المعلم والطلاب لتحقيق أغراض مختلفة مثل طلب معلومات، والتوضيح، وتقديم

(١) انظر: García, O., Ibarra-Johnson, S. & Seltzer, K. 2016، ص ١٢٠

(٢) انظر: López, A., Turkan, S. & Guzmán-Orth, D. 2017. Conceptualizing the use of translanguaging in initial content assessments for newly arrives emergent bilingual students. ETS Research Report Series, volume 2017 (1): 1-11، ص ١ وما بعدها.

(٣) انظر: Pacheco, M. 2016. Translanguaging in the English-Centric Classroom: A Communities of Practice Perspective. Nashville: Vanderbilt University، ص ٧٩.



إجابة معينة.

ويمكن تطبيق إستراتيجيات التنقل اللغوي في جميع النشاطات المرتبطة بالكلام والاستماع والقراءة والكتابة، ومن الاقتراحات قراءة نص بلغة ومن ثم تلخيص النص بلغة أخرى، وإجراء بحث بلغة ما ومن ثم كتابة تقرير البحث بلغة أخرى، والسماح للطلاب باستعمال اللغة الأولى في عمل المجموعات، وشرح شيء ما في اللغة الأولى إذا لم يفهم الطلاب ذلك في اللغة الثانية، وترجمة عناصر من اللغة الثانية إلى اللغة الأولى.

خاتمة:

إن هذه الدراسة دراسة تأصيلية، هدفها مناقشة مفهوم التنقل اللغوي وتطبيقاته في تعليم اللغة، وقد تبين من خلال استعراض أدبيات الموضوع أن التنقل اللغوي ظاهرة طبيعية يمارسها الأفراد متعددو اللغات بهدف صناعة المعنى، كما يمارسها أيضا أحاديو اللغة؛ حيث يتنقلون بين مختلف اللهجات والمستويات والخطابات اللغوية داخل اللغة الواحدة، رغم إهمال الباحثين لهذا النوع من التنقل اللغوي، والتنقل اللغوي مصطلح جديد في أدبيات اللسانيات التطبيقية يعود إلى العالم الويلزي Cen Williams، ثم قام Baker بترجمته إلى اللغة الإنجليزية ليصبح Translanguaging.

ويختلف التنقل اللغوي عن التناوب اللغوي في أن التناوب اللغوي نوع من المصاحبة ضمن نفس المبادلة الكلامية تنتمي إلى نظامين نحويين مختلفين، في حين أن التنقل اللغوي يركز على الطريقة التي يستعمل بها مستعمل اللغة مخزونه اللغوي برمته بهدف صناعة المعنى من خلال التفاعل اللغوي، فهو يختلف في ذلك عن التناوب اللغوي الذي يعتمد على نظرة أحادية للغة؛ بحيث ينظر لثنائيي اللغة على أنهم يقومون بتوظيف نظامين لغويين منفصلين، أما التنقل اللغوي فهو يعبر عن رؤية تعددية تنظر للأنظمة اللغوية على أنها متداخلة لا حدود فاصلة بينها.

وقد أثبتت الدراسات التي أجريت في سياقات مختلفة أن للتنقل اللغوي فوائد متعددة، فهو مفيد لاكتساب اللغة ومسهّل للعملية التواصلية، ويؤدي إلى فهم الموضوع المدرّس بشكل أفضل، وإلى تطور اللغات الضعيفة، وتعزيز علاقة البيت بالمدرسة، ودمج الطلاب



الذين يتصفون بالطلاقة اللغوية مع الطلاب ممن هم أقل طلاقة وكفاية لغوية؛ مما يساعد في تطور هؤلاء الطلاب، ويساعد في خلق بيئة صفية يواجه فيها الطلاب الهرميات اللغوية، ويعتمد تطبيق إستراتيجية التنقل اللغوي على المعلم، الذي يحتاج إلى تدريب متخصص ليتمكن من توظيف هذه الإستراتيجية توظيفاً فاعلاً.

المراجع:

1. Adamson, J, & Yamauchi, D. 2020. Translanguaging in the Japanese tertiary sector: exploring perceptions and practices of English medium content and English language instructors. In E. Mede, K. Dikilita & D. Atay (eds.), *Pedagogic and Instructional Perspectives in Language Education: The Context of Higher Education*. New York: Peter Lang.
2. Afitska, O. 2020. Translanguaging in diverse multilingual classrooms in England: oasis or a mirage? *European Journal of Applied Linguistics and TEFL*, 9: 153–81.
3. Allard, E. 2017. Re-examining teacher translanguaging: an ecological perspective. *Bilingual Research Journal*, 40: 116–30.
4. Ascenzi-Moren, L., Hesson, S & Menken, K. 2016. School leadership along the trajectory from monolingual to multilingual. *Language and Education*, 30: 197–218.
5. Axelrod, Y. 2017. "Ganchulinas" and "Rainbowli" Colors: young multilingual children play with language in head start classroom. *Early Childhood Education Journal*, 45: 103–10.
6. Baker, C. 2001. *Foundations of Bilingual Education and Bilingualism*, 3rd ed. Clevedon: Multilingual Matters.
7. Banda, F. 2018. Translanguaging and English-African language mother tongues as linguistic dispensation in teaching and Learning in a black township school in Cape Town. *Current Issues in Language Planning*, 19: 198–217.
8. Barbour, S. 2002. Language, nationalism, and globalism: Educational consequences of changing patterns of language use. In P. Gubbins & M. Holt (eds.), *Beyond Boundaries: Language and Identity in Contemporary Europe*. Clevedon, UK: Multilingual Matters.
9. Beiler, I. 2021. Marked and unmarked translanguaging in accelerated, mainstream, and sheltered English classrooms. *Multilingua*, 40: 107–38.
10. Blackledge, A. & Creese, A. 2010. *Multilingualism: A Critical Perspective*. London: Continuum.
11. Caldas, B. 2019. To switch or not to switch: bilingual preservice teachers and translanguaging in teaching and learning. *TESOL Journal*, 10: 1–16.



12. Canagarajah, S. 2011. Translanguaging in the classroom: emerging issues for research and pedagogy. *Applied Linguistics Review*, 2: 1-27.
13. Canagarajah, S. 2013. *Translingual Practice: Global Englishes and Cosmopolitan Relations*. New York: Routledge.
14. Carroll, K., de Vries, A. & Muñoz, A. 2020. Future doctors in training: translanguaging in an evolution course. *Critical Inquiry in Language Studies*, 18: 4–25.
15. Carstens, A. 2016. Translanguaging as a vehicle for L2 acquisition and L1 development: students' perceptions. *Language Matters*, 47: 203–22.
16. Cenoz, J. & Gorter, D. 2015 *Multilingual Education: Between Language Learning and Translanguaging*. Cambridge: Cambridge University Press.
17. Cenoz, J. & Gorter, D. 2017. Minority languages and sustainable translanguaging: threat or opportunity? *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 38: 901–912.
18. Cenoz, J., & Gorter, D. 2020. Teaching English through pedagogical translanguaging. *World Englishes*, 39(2): 300-311.
19. Chukly-Bonato, K. 2016. *Transferring Knowledge through Translanguaging: The Art of Multilingualizing the Foreign Language Classroom*. Montreal: McGill University Libraries.
20. Cook, V. 1999. Going beyond the native speaker in language teaching. *TESOL Quarterly*, 33(2). 185–209.
21. Costley, T. & Leung, C. 2020. Putting translanguaging into practice: a view from England. *System*, 92: 1–13.
22. Creese, A. 2017. Translanguaging as an everyday practice. In: B. Paulsrud; J. Rosen; B. Straszer & A. Wedin (eds.), *New Perspectives on Translanguaging and Education*. Bristol: Multilingual Matters.
23. Creese, A. & Blackledge, A. 2010. Translanguaging in the bilingual classroom: a pedagogy for learning and teaching. *Modern Language Journal*, 94(1): 103-115.
24. Cummins, J. 2000. *Language, Power and Pedagogy: Bilingual Children in the Crossfire*. Clevedon: Multilingual Matters.
25. Cummins, J. 2007. Rethinking monolingual instructional strategies in multilin-

- gual classrooms. *The Canadian Journal of Applied Linguistics*, 10(2): 221-240.
26. Cummins, J. 2009. Multilingualism in the English-language classroom: Pedagogical considerations. *TESOL Quarterly*, 43(2): 317-321.
 27. Cummins, J. 2019. The emergence of translanguaging pedagogy: a dialogue between theory and practice. *Journal of Multilingual Education Research*, 9: 17-36.
 28. Elbow, P. 2002. Vernacular literacies in the writing classroom? Probing the culture of literacy. In S. Christopher, H. Fox, & P. Bizzell (eds.), *ALT DIS: Alternative Discourses and the Academy*. Portsmouth, NH: Boynton/Cook.
 29. Ferreira-Meyers, K. & Horne, F. 2017. Multilingualism and the language curriculum in South Africa: Contextualising French within the local language ecology. *Stellenbosch Papers in Linguistics Plus*, 51: 23-40.
 30. Flores, N. 2014. Let's not forget that translanguaging is a political act. <https://educational-linguist.wordpress.com/2014/07/19/lets-not-forget-that-translanguaging-is-a-political-act/>
 31. Ganuza, N, & Hedman C. 2017. Ideology versus practice: is there a space for pedagogical translanguaging in mother tongue instruction? In B. Paulsruud, J. Rosén, B. Straszer & A Wedin (eds.), *New Perspectives on Translanguaging and Education*. Bristol: Multilingual Matters
 32. García, O. 2009. *Bilingual Education in the 21st Century: A Global Perspective*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
 33. García, O. 2012. Theorizing translanguaging for educators. In C. Celic & K. Seltzer (eds.), *Translanguaging: A CUNY-NYSIEB Guide for Educators*. New York: The Graduate Center, The City University of New York.
 34. García, O. 2019. Translanguaging: A coda to the code? *Classroom Discourse*, 10(3-4): 369-373.
 35. García, O. & Kano, N. 2014. Translanguaging as process and pedagogy: Developing the English writing of Japanese students in the US. In: J. Conteh and G. Meier (eds.), *The multilingual Turn in Language Education: Opportunities and Challenges*. Bristol: Multilingual Matters.
 36. García, O. & Lin, A. 2016. Translanguaging in bilingual education. In O. Garia,



- A. Lin. & S. May (Eds.), *Bilingual and Multilingual Education* (Encyclopedia of Language and Education). Switzerland: Springer.
37. García, O. & Wei, Li. 2014. *Translanguaging: Language, Bilingualism and Education*. London: Palgrave Macmillan.
 38. García, O., Ibarra-Johnson, S. & Seltzer, K. 2016. *The Translanguaging Classroom: Leveraging Student Bilingualism for Learning*. Philadelphia, PA: Brookes Publishing.
 39. Garrity, S., Aquino-Sterling, C. & Day, A. 2015. Translanguaging in an infant classroom: Using multiple languages to make meaning. *International Multilingual Research Journal*, 9(3): 177-196.
 40. Gort, M. & Sembiante, S. 2015. Navigating hybridized language learning spaces through translanguaging pedagogy: dual language preschool teachers' languaging practices in support of emergent bilingual children's performance of academic discourse. *International Multilingual Research Journal*, 9:1: 7-25.
 41. Gorter, D. & Arocena, E. 2020. Teachers' beliefs about multilingualism in a course on translanguaging. *System*, 92: 1-10.
 42. Gumperz, J. 1982. *Discourse Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.
 43. Gynne, A. 2019. "English or Swedish please, no dari!"—(trans)Languaging and language policing in upper secondary school's language introduction programme in Sweden. *Classroom Discourse*, 10: 347-68.
 44. Hassan, N & Ahmed, K. 2015. Exploring translanguaging: a case study of a madrasah in Tower Hamlets. *Research in Teacher Education*, 5(2): 23-28.
 45. Hillman, S., Graham, K. & Eslami, Z. 2019. Teachers' translanguaging ideologies and practices at an international branch campus in Qatar. *English Teaching & Learning*, 43(1): 41-63.
 46. Hornberger, N. 2003. *Continua of Biliteracy: An Ecological Framework for Educational Policy, Research and Practice in Multilingual Settings*. Bristol: Multilingual Matters.
 47. Hornberger, N. & Link, H. 2012. Translanguaging and transnational literacies in multilingual classrooms: A biliteracy lens. *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism*, 15 (3): 261-278.

48. Jacobson, R. 1990. Allocating two languages as a key feature of a bilingual methodology. in R. Jacobson & C. Faltis (eds.), *Language Distribution Issues in Bilingual Schooling*. Clevedon, UK: Multilingual Matters.
49. Jacobson, R. & Faltis, C. 1990. *Language Distribution Issues in Bilingual Schooling*. Clevedon: Multilingual Matters.
50. Jaspers, J. 2018. The transformative limits of translanguaging. *Language & Communication*, 58: 1–10.
51. Jenks, C. & Lee, W. 2020. Translanguaging and world Englishes. *World Englishes*, 39(2): 218-221.
52. Khubchandani, L. 1997. *Revisualizing Boundaries: A Plurilingual Ethos*. New Delhi, India: Sage.
53. Kleyn, T. & García, O. 2019. Translanguaging as an act of transformation restructuring teaching and learning for emergent bilingual students. In L. de Oliveira (ed.), *The Handbook of TESOL in K-12*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
54. Krause, L. & Prinsloo, M. 2016. Translanguaging in a township primary school: policy and practice. *Southern African Linguistics and Applied Language Studies*, 34(4): 347-357.
55. Lang, N. 2019. Teachers' translanguaging practices and "safe saces" for adolescent newcomers: toward alternative visions. *Bilingual Research Journal*, 42: 73–89.
56. Lewis, G., Jones, B. & Baker, C. 2012. 'Translanguaging: developing its conceptualisation and contextualisation', *Educational Research and Evaluation*, 18(7): 655-670.
57. Lin, A. 2013. Towards paradigmatic change in TESOL methodologies: building plurilingual pedagogies from the ground up. *TESOL Quarterly*, 47(3): 521-545.
58. Liu, J., Lo, Y. & Lin, A. 2020. Translanguaging pedagogy in teaching English for academic purposes: researcher-teacher collaboration as a professional development model. *System*, 92: 1–16.
59. Lopez, A., Guzman-Orth, D. & Turkan, S. 2014. A study on the use of translanguaging to assess the content knowledge of emergent bilingual students. Paper presented at the annual meeting of the AAAL Annual Conference, Portland, OR.



60. López, A., Turkan, S. & Guzmán-Orth, D. 2017. Conceptualizing the use of translanguaging in initial content assessments for newly arrives emergent bilingual students. ETS Research Report Series, volume 2017 (1): 1-11.
61. Lwanga-Lumu, J. 2020. Intercultural communicative component (ICC) in the English second language (EL2) curricula: trends and challenges of transformation in South Africa (SA) and the global world. *Journal of Intercultural Communication*, 20(1): 1–16.
62. MacSwan, J. 2017. A multilingual perspective on translanguaging. *American Educational Research Journal*, 54 (1): 167–201.
63. Martin-Beltrán, M. 2014. "What do you want to say?" How adolescents use translanguaging to expand learning opportunities. *International Multilingual Research Journal*, 8: 208–30.
64. Martinez, R., Hikida, M. & Duran, L. 2015. Unpacking ideologies of linguistic purism: how dual language teachers make sense of everyday translanguaging. *International Multilingual Research Journal*, 9(1): 26-42.
65. Mendoza, A. 2022. What does translanguaging-for-equity really involve? an interactional analysis of a 9th grade English class. *Applied Linguistics Review*, 13(6): 1055-1075.
66. Mwinda, N, & van der Walt, C. 2015. From 'English-Only' to translanguaging strategies: exploring possibilities. *Per Linguam-a Journal of Language Learning*, 31: 100–118.
67. Nagy, T. 2018. On translanguaging and its role in foreign language teaching. *Acta Universitatis Sapientiae, Philologica*, 10 (2): 41-53.
68. Nikula, T. & Moore, P. 2019. Exploring translanguaging in CLIL. *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism*, 22: 237–49.
69. Oihana, L., Cenoz, J. & Gorter, D. 2020. Developing morphological awareness across languages: Translanguaging pedagogies in third language acquisition. *Language Awareness*, 29(1): 41–59.
70. Omidire, M. 2019a. Embracing multilingualism as a reality in classrooms: An introduction. In M. Omidire (ed.), *Multilingualism in the Classroom: Teaching and Learning in a Challenging Context*. Cape Town: Juta & Co.

71. Omidire, M. 2019b. Experiencing language challenges in a rural school: Implications for learners' life aspirations. *Early Child Development and Care (ECDC)*, Special Issue: 1–19.
72. Omidire, M. & Ayob, S. 2022. The utilisation of translanguaging for learning and teaching in multilingual primary classrooms. *Multilingua*, 41(1): 105–129.
73. Otheguy, R., Garcia, O. & Reid, W. 2015. Clarifying Translanguaging and deconstructing named languages: a perspective from Linguistics. *Applied Linguistics Review*, 6: 281-307.
74. Owen-Smith, M. 2010. The language challenge in the classroom: A serious shift in thinking and action is needed. *Focus*, 56: 31–37.
75. Pacheco, M. 2016. *Translanguaging in the English-Centric Classroom: A Communities of Practice of Practice Perspective*. Nashville: Vanderbilt University.
76. Palmer, D., Martínez, R., Mateus, S. & Henderson, K. 2014. Reframing the debate on language separation: toward a vision for translanguaging pedagogies in the dual language classroom. *The Modern Language Journal*, 98(3): 757–772.
77. Paulsrud, B., Rosen, J., Straszer, B. & Wedin, A. 2017. *New Perspectives on Translanguaging and Education*. Clevedon: Multilingual Matters.
78. Paxton, M. 2009. It's easy to learn when you using your home language but with English you need to start learning language before you get to the concept: Bilingual concept development in an English medium university in South Africa. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 30(4): 345–359.
79. Pennycook, A. 2020. Translingual entanglements of English. *World Englishes*, 39(1): 1-14.
80. Pinker, S. 1994. *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*. New York: W. Morrow.
81. Portoles, L & Marti, O. 2017. Translanguaging as a teaching resource in early language learning of English as a additional language. *Bellaterra Journal of Teaching & Learning Language and Literature*, 10(1): 61-77.
82. Prada, J. & Turnbull, B. 2018. The Role of translanguaging in the multilingual turn: driving philosophical and conceptual renewal in language education. *E-Jour-*



- nALL, EuroAmerican Journal of Applied Linguistics and Languages, 5: 8–23.
83. Prilutskaya, M. 2021. Examining pedagogical translanguaging: a systematic review of the literature. *Languages*, 9: 180.
 84. Ramchander, M. 2020. Using group work to harness students' multilingual competencies for a better understanding of assignment questions. *Critical Studies in Teaching and Learning*, 8: 74–94.
 85. Schwartz, M. & Asli, A. 2014. Bilingual teachers' language strategies: The case of an Arabic-Hebrew Kindergarten in Israel. *Teaching and Teacher Education*, 38: 22–32.
 86. Street, B. 1984. *Literacy in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
 87. Swanwick, R. 2015. Scaffolding learning through classroom talk: The role of translanguaging'. In P. Spencer & M. Marschark (Eds.), *The Oxford Handbook of Deaf Studies: Language and Language Development*. New York: Oxford University Press.
 88. Tian, L. & Macaro, E. 2012. Comparing the effect of teacher code switching with English –only explanations on the vocabulary acquisition of Chinese university students. *Language Teaching Research*, 16(3): 367–391.
 89. Tsokalidou, R. & Skourtou, E. 2020. Translanguaging as a culturally sustaining pedagogical approach: bi/multilingual educator's perspectives. In J. Panagiotopoulou, L. Rosen & J. Strzykala (eds.), *Inclusion, Education and Translanguaging: How to Promote Social Justice in (Teacher) Education?* Wiesbaden, Germany: Springer.
 90. Velasco, P. & García, O. 2014. Translanguaging and the writing of bilingual learners. *Bilingual Research Journal*, 37 (1): 6–23.
 91. Wenger, E. 1998. *Communities of Practice: Learning, Meaning and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
 92. Wei, Li. 2011. Moment analysis and translanguaging space: Discursive construction of identities by multilingual Chinese youth in Britain. *Journal of Pragmatics*, 43 (5): 1222–1235.
 93. Wei, Li. 2018. Translanguaging as a practical theory of language. *Applied Linguistics*, 39(1): 1–23.

94. Williams, Cen. 1996. Second education: teaching in the bilingual situation. In Cen Williams, G. Lewis & C. Baker (eds.), The Language Policy: Taking Stock. Llangefni: CAI.
95. Williams, Cen. 2002. A Language gained: A study of language immersion at 11–16 years of age. Bangor: School of Education. https://www.bangor.ac.uk/addysg/publications/Language_



(التباين اللغوي والنحو الكلي)

منصور بن قزّعان العتيبي

قسم اللغة العربية، كلية التربية، جامعة الأمير سّطام بن عبد العزيز بالخرج
حاصل على الماجستير بتخصص النحو واللغة من جامعة الملك سعود، الرياض.
حاصل على الدكتوراه في تخصص اللغويات من جامعة إيسكس، بريطانيا.

mq.alotaibi@psau.edu.sa

الملخص:

موضوع البحث:

(التباين اللغوي والنحو الكلي).

ويهدف البحث إلى:

دراسة دور النحو الكلي في معالجة ظاهرة التباين اللغوي.

ومنهج البحث:

المنهج التحليلي من خلال نظرتي النحو التوليدي والنحو الكلي.

وأهم نتائج البحث:

تعريف ظاهرة التنوع اللغوي من حيث الموضوع والمنهج، ويقصد بها التنوعات اللغوية داخل إطار مجتمعي واحد وقد اهتمت الدراسة بالجانب اللغوي الاجتماعي. ميزت الدراسة بين مصطلحين متداخلين وهما اللغة واللهجة، فاللغة تعد نظاماً يتألف من مفردات وقواعد بينما تعد اللهجة أسلوباً كلامياً له خصائصه الصوتية والتركيبية أو على مستوى اختيار المفردات. ترى الدراسة أن من أهم أسباب التعدد اللغوي الهجرة، فالناس في هجرتهم يحملون لغتهم، ولكنهم الخاصة بهم إلى مناطق الهجرة، ومن الأسباب أيضاً اكتساب اللغة الثانية فاكْتساب اللغة يختلف من بيئة إلى أخرى، ويمكن أن نلاحظ هذه التغيرات في النطق واختيار المفردات أو في البنية الصرفية. اكتساب اللغة قد يضيف أنماطاً لغوية غير مألوفة إلى اللغة المكتسبة. يبني النحو التوليدي قواعده في دراسة اللغة على ما هو موجود داخل الدماغ البشري، فمستخدم اللغة يمتلك نظاماً محدوداً في دماغه ذا صفة إنتاجية، وهذا النظام لا يدركه مستخدم اللغة فهو شبيه للنظام البصري في ملاحظته وإدراكه للأشياء. النحو الكلي هو وصف للملكة اللغوية التي تضم مجموعة من المبادئ العامة التي تشترك فيها كل اللغات. وتبرز أهمية قواعد النحو الكلي في كونها قادرة على وصف جميع اللغات، فاللغة بالنسبة إليه نظام مكتمل ذو تصميم مثالي، وقواعد اللغة لها تراكيب مصممة بعناية لتتلاءم في مثاليتها مع باقي مكونات العقل وأكثر تحديداً مع النظام الفكري.

الكلمات المفتاحية:

التباين اللغوي، النحو الكلي، القواعد، اللغة، اللهجة.



Abstract

Research Topic:

Linguistic Variation and Universal Grammar.

The research aims to:

Study the role of universal grammar in addressing the phenomenon of linguistic variation.

Research Methodology:

The used methodology is the analytical approach through the theories of generative grammar and universal grammar.

Outcomes:

The main outcomes are defining the phenomenon of linguistic diversity in terms of subject and methodology, referring to linguistic variations within the framework of a single community, and the study focused on the socio-linguistic aspect. Language is considered a system consisting of vocabulary and rules, while dialect is a speech style with its own phonetic and structural characteristics or at the level of vocabulary selection. The study considers migration as one of the most significant reasons for linguistic diversity. Another reason is the acquisition of a second language, as language acquisition varies from one environment to another, leading to changes in pronunciation, vocabulary selection, or syntactic structure. Generative grammar builds its rules in language study based on what exists within the human brain, as language users possess a limited productive system in their brains. Universal grammar is a description of the linguistic intellect that includes a set of general principles shared by all languages. The importance of universal grammar rules lies in their ability to describe all languages, as language, for it, is a complete system with a perfect design, and language rules have carefully designed structures to fit perfectly with the rest of the mind's components and more specifically with the cognitive system.

Keywords:

Language Diversity, Universal Grammar, Syntax, Language, Dialect.



المقدمة:

أهداف البحث:

يدرس البحث ظاهرة التنوع اللغوي ودور النحو الكلي في فهم طبيعة اللغات، وكذلك الدور الذي يقوم به النحو الكلي في تفسير هذه الظاهرة.

مشكلة البحث:

المشكلة التي يحاول أن يعالجها هذا البحث تكمن في أهمية النحو الكلي أو القواعد الكلية التي تفترض أن القواعد اللغوية موجودة مسبقاً في الدماغ وأن لدى أي مستخدم للغة عنصري الكفاءة اللغوية والمقدرة اللغوية، وبالتالي فأني متحدث لأي لغة ليس بحاجة إلى تعلم تلك القواعد الكلية التي تشترك فيها كل اللغات الطبيعية، وهذه الفرضية بحاجة إلى اختبار وذلك بالنظر إلى حجم التباينات اللغوية الموجودة في اللغات البشرية، حيث تفترض النظرية أن القواعد هي وسيلة معرفتنا بلغتنا، وليس عنها، فعلى سبيل المثال يعتبر متحدث اللغة قادراً على إنتاج جمل استفهامية، أو تعجبية، أو منفية، بالرغم من أنه لا يستطيع أن يفسر الطرق اللغوية التي مكنته من إنتاج هذا النوع من الجمل. هذه المعرفة جعلتنا قادرين على إنتاج هذا النوع من الجمل وقادرين أيضاً على استيعابه، وهي نفس المعرفة التي تمكننا من التمييز بين الصوت، والكلمة، والجملة. فالمتحدث الأصيل لأي لغة ليس فقط قادراً على الفهم، بل يستطيع أن يميز بين ما هو صحيح أو غير صحيح، وهذا هو الدور الذي يقوم به النحو الكلي.

منهج البحث:

تعتمد هذه الدراسة في تحليلها على المنهج التحليلي وذلك من خلال نظرتي النحو التوليدي وبخاصة النحو الكلي والذي هو جزء من اللغة الفطرية داخل الدماغ البشري، ويقوم بدور مهم في العملية اللغوية، فهو يحدد مسبقاً ما هو جائز أو غير جائز من وجهة نظر تركيبية (أو قواعدية). كما يميز أيضاً بين أنواع الكلم مثل: الاسم، والفعل، والمثنى، والجمع، والزمن، وذلك من جانبي المعنى والصرف، كما أنه يحدد طريقة عمل الوظائف



النحوية داخل الجملة بطبيعة الحال، وكما ذكر تشومسكي، فإن القواعد نوعان، فهناك القواعد الكلية وهي التي تشترك فيها جميع اللغات، وهذه القواعد المشتركة هي ما تُسمى بالنحو الكلي، وهناك القواعد الخاصة بكل لغة والتي تختلف من لغة إلى أخرى، ولكن الاختلافات اللغوية ليست عشوائية، واللغات كلها لا تتبع نظامًا واحدًا، فإذا افترضنا مثلاً أن أداة النفي يجب أن تلحق الفعل في كل اللغات فهذا افتراض غير صحيح، ففي اللغة العربية، مثلاً، جملة "أحمد يساهم لم في المشروع" تعتبر خاطئة (هذه العلامة (*)) تعني أن الجملة غير صحيحة)، ولكننا -في المقابل- نستطيع أن نفترض أن كل اللغات تحوي أداة نفي يختلف موقعها بالنسبة إلى الفعل من لغة إلى أخرى.

اهتمت اللغويات التاريخية كثيراً بظاهرة التنوع اللغوي وذلك على عدة مستويات، فعلى مستوى الصوتيات -وهو الجانب اللغوي الذي وجد اهتماماً في بداية نشأة ثورة اللسانيات- نجد -مثلاً- تشابهاً كبيراً بين اللغات في عدد الحروف الصامتة، بينما نجد اختلافاً كبيراً بينها في عدد حروف المد (إيفانس و ليفينسون)^(١)، فيوجد في اللغة العربية ثلاثة حروف مد وفي اللغة الإنجليزية عشرون حرف مد.

أما على مستوى الصرف وبنية الكلمة، فتفتقر اللغة الصينية إلى النماذج الصرفية للكلمة، بينما وصل التطور اللغوي في اللغة العربية إلى مستوى عال؛ فهي تعد لغة اشتقاقية، أي أنها تحوي العديد من النماذج الصرفية المختلفة.

بينما تختلف اللغات على مستوياتها التركيبية أو النحوية. فمثلاً، بإمكان الجمل في اللغة العربية أن تبدأ بفعل أو بمبتدأ، بينما لا تبدأ الجملة في اللغة الإنجليزية بفعل.

والاختلافات التركيبية كثيرة في اللغات، وذلك مثل الاختلاف في نظام المطابقة بين الفعل والفاعل، فمن اللغات ما يكون نظام المطابقة فيها كاملاً ومنها ما هو جزئي، ومنها ما يكون كاملاً وجزئياً وذلك مثل اللغة العربية.

فنظام المطابقة في اللغة العربية يكون جزئياً عندما يتقدم الفعل على الفاعل، ويكون

(1) The myth of language universals: Language diversity and its importance for cognitive science Evans, N. and Levinson, S. pp. 429 – 448.

كاملاً عندما يتأخر الفعل عن الفاعل، وبالرغم من كل هذه التباينات، فلا يرى يونغ وجود لغة نموذجية تتميز عن غيرها من اللغات، فاللغات في معظمها ذات كفاءة عالية وغنية بالمفردات^(١).

حدود البحث:

تناقش هذه الورقة أولاً الأسباب التي أدت إلى التباين اللغوي، ثم تدرس معالجة النظرية التوليدية -والتي تعتمد على المقاربة الإدراكية في دراسة اللغة- لهذه الظاهرة.

خطة الدراسة:

تتضمن الخطة ما يلي:

هذه المقدمة.

١. التنوع اللغوي:

التصور اللغوي وجدلية النحو الكلي: نظرة تاريخية.

٢,١ اللغة واللهجة.

٣,١ أهم أسباب التعدد اللغوي.

٢. النحو الكلي:

١,٢ المعرفة اللغوية.

٢,٢ أهداف النظرية النحوية.

٣,٢ السمات الأساسية للغة البشرية.

٤,٢ القواعد الكلية.

الخاتمة

(1) The digital language divide How does the language you speak shape your experience of the internet? Young, H.

١. التنوع اللغوي

تعد دراسة موضوع مثل موضوعنا هذا (التنوع اللغوي) من الموضوعات الشائكة في حقل الدراسات اللغوية؛ وذلك نظرًا لكثرة التداخلات البينية، فمنها ما هو اجتماعي لغوي، أو نفسي لغوي، أو إدراكي لغوي، أو فلسفي بحت. وسأهتم هنا بالجانب اللغوي الذي يتعلق بالدراسات اللغوية الاجتماعية؛ وذلك لما توليه الدراسات الاجتماعية من اهتمام بعلاقة اللغة بالمجتمع (انظر، ريم بسيوني للحديث أكثر عن علم اللغة الاجتماعي)^(١).

وقد يحسن التنويه هنا إلى وجود مصطلح آخر نجده عند بعض اللغويين وهو (علم الاجتماع اللغوي) ويقصد به كما عند مبارك تريكي^(٢) أنه: "علم يدرس تنوعات اللغة ومستخدميها في داخل إطار اجتماعي مثل دراسة اختيار اللغة في الدول الثنائية اللغة أو متعددة اللغات وتخطيط اللغة والاحتفاظ باللغة وتغيير اللغة".

وقبل أن أشرع في مسببات التنوع اللغوي من جانبها الاجتماعي، أرى أنه من المهم أن أوضح للقارئ مفهوم التصور اللغوي وجدلية النحو الكلي، وذلك من وجهة نظر تاريخية، كما أرى أنه من المهم أيضًا أن نميز بين ثنائية اللغة واللهجة.

١,١ التصور اللغوي وجدلية النحو الكلي: نظرة تاريخية:

نظرًا للتنوع اللغوي الحاصل بين اللغات الطبيعية في مظاهرها الخارجية فإن أي ادعاء بشأن "قواعد لغوية عالمية" ستطرح حوله الأسئلة. فمثلاً، يرى جيسبرسن أن النحو الكلي الذي لا جدال فيه هو الذي لا يتدخل فيه العنصر البشري، وأن الكلام المنطوق ما هو إلا انعكاس أو صورة للنظام الذهني الكلي^(٣).

هذه الفكرة التي دعت اللغويين التاريخيين إلى رفض فكرة القواعد اللغوية الكلية، يقول أيضًا جيسبرسن في ذلك: "لكي ننشئ فئات لغوية في الجزء النحوي من نظامنا اللغوي، يجب علينا أولاً أن نطرح هذا السؤال: هل هذه الفئات هي فئات منطقية بحتة، أم أنها مجرد

(١) علم اللغة الاجتماعي في الوطن العربي (محاوِر ونظريات)، بسيوني، ريم.

(٢) فصول في اللسانيات الاجتماعية، تريكي، مبارك.

(3) Philosophy of grammar, Jespersen, Otto.

فئات لغوية؟ إذا كانت فئات منطقية بحتة فهذا دليل على أن النظام هو نظام نحو كليّ تشترك فيه جميع اللغات، أما إذا كانت مجرد فئات لغوية فليس بالضرورة أن تشترك فيها جميع اللغات، فقد تكون بعضٌ من هذه الفئات موجودة في لغة واحدة فقط، إذن فالسؤال القديم هو: هل يمكن أن يكون هناك ما يمكن اعتباره نحوًا كليًا (أو عامًا)؟^(١)، واعتمادًا على هذا الرأي، فإن وجود قواعد لغوية عالمية يعتمد على التناغم المنطقي واللغوي. يُعتبر المنطق بمثابة هيكل الفكر ويُنظر إليه على أنه عالمي، كما تُعتبر فئات الواقع الخارجي (التي "تتطابق" مع "فئات المفاهيم" في "العقل") علمية أيضًا. وبناءً على ذلك، يتم رفض القواعد اللغوية العالمية بصورة متوقعة بناءً على حجج تشير إلى أن اللغة -على عكس الفكر (أو الواقع)- تُظهر أشكالًا مختلفة، وعلى هذا الأساس لا تبدو أنها تعكس الهيكل المنطقي والدلالي الثابت للفكر أو الواقع.

قد يكون من المهم هنا -وقبل أن نتعمق في موضوع الورقة- أن نفهم الأدلة التي رآها صاحبو هذا الاستنتاج. وبالتمعن في آرائهم، فالفكر والفئات اللغوية -عندهم- مفصولان عن بعضهما، كما أنهما كلاهما مفصولان عن فئات الواقع أيضًا؛ فالفكر وفئات الواقع هما في حقيقتهم هبة فطرية وليستا سلوكية. يرى جيسبرسن^(٢) ولانفاكر^(٣) أن الكلمات يمكن تعريفها باعتبار تصنيفها بناءً على مفهومها الدلالي مثل: البنية، الصفة، أو الحدث. النحو الكلي بالمقابل يظهر دوره فقط إذا ارتبطت الفئات القواعدية بالفكر أو بالواقع، وهذا يحدث غالبًا بصفة كلية ومشتركة في نطاق ضيق، أما إذا لم يكن حدوث ذلك ممكنًا وذلك للاختلافات اللغوية، فحينئذٍ لا وجود للنحو الكلي (للتفاصيل انظر أيضًا هاسپلمث^(٤)). في القرن التاسع عشر، كان جل تركيز اللغويات التاريخية واللغويات المقارنة ينصب على الدراسات الصوتية وقواعد التغيرات الصوتية، بينما تعد المقاطع الصوتية (الفونيمات) من الأشياء التي لا يدركها العقل الواعي للإنسان في استخداماته اللغوية

(١) السابق.

(٢) السابق.

(3) Foundations of Cognitive Grammar, Langacker, Ronald, pp. 2-42.

(4) Comparative concepts and descriptive categories, Haspelmath, Martin, pp. 663 – 87.



وتعد المعاني من الأشياء المدركة. ومع ذلك، فمسألة المعنى عند بلومفيلد لم تكن واضحة وجليّة فهو يتعامل مع النحو دون أن يستند إلى المعنى في تحليلاته، وقد كان بلومفيلد ملتزماً بالمنهج السلوكي والذي يقضي أن معنى الكلمة ما هو إلا شيء عارض يتضح من خلال النطق والاستقبال وقد يختلف بحسب الظروف المصاحبة للكلام^(١).

يرى اللغويون أن حرية التعبير عن الذات والإشارة إلى الأشياء بمسمياتها العشوائية (الاعتباطية) تعتمد على مقدرة الإنسان على الإنتاجية والتي بدورها تأتي في هيئة مركبات أو جمل؛ مما يحد من مقدرة الإنسان على اكتساب كلمات ذات معانٍ يختارها هو بنفسه، يبقى الخوض في هذا النوع من الموضوعات مجال جدل كبير في القرن العشرين لعدة أسباب لا يسعنا ذكرها هنا (للتفاصيل، انظر بلومفيلد)^(٢). بحلول العام ١٩٣٠م، استقل علم اللغة ليصبح ميداناً للدراسة في المنطق وعلم النفس، وذلك بعد أن أصبح أولاً منهجاً تاريخياً مقارناً ثم وصفيّاً، ومع ذلك لم تخرج دراسات تثبت ظاهرة الكلية في الظواهر اللغوية بما في ذلك نظام مقاطع الكلام في العائلة الهند أوروبية العامة، يقول في ذلك بلومفيلد (ص: ٢٠): "أشياء نعتقد أنه يجب أن تكون علمية قد تكون غائبة في اللغة التالية التي تصبح متاحة". بعض السمات، مثل الفرق بين الكلمات المشابهة للأفعال والكلمات المشابهة للأسماء كأجزاء للكلام، مشتركة بين العديد من اللغات، لكنها غير موجودة في كل اللغات، وفي حقيقة الأمر، فإن بعض السمات التي تشترك فيها اللغات وتنتشر على نطاق واسع هي التي تستحق الملاحظة وتتطلب تفسيراً. ويضيف أيضاً، عندما نمتلك بيانات كافية حول العديد من اللغات، سنضطر في النهاية إلى العودة إلى مسألة النحو الكلي وشرح هذه التشابهات والتباينات، ولكن هذه الدراسة لن تكون تخمينية، بل ستكون استقرائية"^(٣)، إذ يؤكد بلومفيلد على أن دراسة التباين اللغوي يجب أن تكون مستقلة عن علم النفس، كما يجب عليها أن تتخذ الأسلوب التجريبي منهجاً لها، وهذا بدوره سوف يكون منقاداً إلى النحو.

(1) Language, Bloomfield, Leonard.

(٢) السابق.

(٣) السابق.

ظهرت بعد ذلك، وبعد عقدين من الزمان، الثورة المعرفية على يد العالم والفيلسوف الأمريكي نعوم تشومسكي، والتي من أساسياتها معالجة اللغة من جانب توليدي، حيث قام بالتمييز بين الكفاءة اللغوية (المعرفة الكامنة للغة للمتحدث الأصلي) والأداء (ما يقوله الناس أو ما يفهمونه عندما يتحدث شخص آخر في مناسبة معينة)، فالكفاءة هي "معرفة المتحدث/المستمع بلغته"، بينما الأداء هو "الاستخدام الفعلي للغة في مواقف واقعية" (تشومسكي، ص: ٤) (١)، وقد ركز تشومسكي على النحو وحده باعتباره نظاماً ذهنياً مستقلاً يتكون من قواعد رياضية تختلف عن تلك التي تنطبق على مجال الدلالة أو المنطق، وفي هذا السياق، لم يكن هناك تعارض بين اللغة والفكر فهما منفصلان عن بعضهما البعض.

وفي وقت لاحق، بدأ المنهج الديكارتي (Cartesian) يأخذ مكاناً أكبر في مجال اللسانيات والفلسفة. على سبيل المثال، في فودور، تمت معالجة النحو كنظام مستقل أكثر من مجرد قرار منهجي مؤقت، حيث أصبح ذلك افتراضاً هندسياً، وتم ربط هذا النهج بمفاهيم مثل (التمايز) و (التجزئة) و (الفطرة)، والتي ارتبطت بأنواع من دراسات ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا). فعلى سبيل المثال يزعم هذا المنهج وجود رموز محددة داخل الدماغ ترمز إلى الصوتيات، مثلاً، كما أنها جزء من مكون هندسي ذي طابع نمطي أو فطري يتم تحديده وراثياً (٢).

انتقد تشومسكي هذا المنهج وذكر أن العلماء الديكارتيين الذين اهتموا باللسانيات لم يقدموا أساساً لمحاولة توليد التراكيب العميقة التي تحمل المحتوى الدلالي (الفكر) بشكل فعال؛ فهم لم يفرقوا بين البنى السطحية والبنى العميقة، ومن الأمثلة التي توضح جيداً الفرق بين البنيتين السطحية والعميقة، ما أورده تشومسكي (ص: ٨٠): "الله الذي لا يراه أحد من البشر خلق العالم الذي يراه البشر"، في هذا المثال، ربما تكون البنية العميقة هو الخالق سبحانه وتعالى وهو الذي لا يراه أحد من البشر وهو الذي خلق العالم الذي يراه البشر. هنا، وفي هذا المثال، تجتمع ثلاث جمل بسيطة، هي:

(1) The Minimalist Program, Chomsky, Noam.

(2) The language of thought, Fodor, Jerry

١. الخالق سبحانه الذي لا يراه البشر.
٢. خلق العالم.
٣. العالم الذي يراه البشر^(١).

يصف تشومسكي هذا بالفرضية التجريبية التي لا وجود لدليل عليها، وبالتالي فليست النظرية اللغوية في العموم مقيدة بما هو ممكن من البنى العميقة وما هو ممكن من البنى السطحية، ومثل هذه النظريات فإن التحليلات والتفسيرات لا تكون مبنية على بنية الفكر بشكل مباشر، بل تعتمد على التباين اللغوي كما لا تعتبر المبادئ اللغوية أشياء ذات ارتباط وثيق بالفكر الإنساني، وفي الوقت نفسه قد يكون من الصعب إيجاد تفسيرات منطقية لمظاهر التباين اللغوي دون أن يكون لذلك صلة قوية بالفكر. على العموم، ورغم ظهور العديد من النظريات الحديثة بشتى أصنافها الإدراكية والنفسية والمنطقية إلا أن الكشف عن علاقة اللغة بالفكر ما زالت محل جدل.

٢,١ اللغة واللهجة

ماذا يقصد باللغة وماذا يقصد باللهجة من وجهة نظر اللغوي وكذلك من وجهة نظر المتحدث باللغة؟ في اللغويات الاجتماعية (انظر على سبيل المثال، تروسديل)^(٢)، اللغة واللهجة مرتبطتان بالهوية والأمة، غير أن هذا الأمر لا يلقي قبولاً عند المهتمين باللغويات المعرفية، فهم يستخدمون مصطلحي لغة ولهجة عندما يناقشون بيانات لغوية مختلفة الأنماط، وفي المقابل، نجد المهتمين باللغويات النظرية لا تعني لهم هذه الاختلافات بين اللغة واللهجة كثيراً، فهم يكتثرون باللغة (ملكة اللغة)، وهي بنية افتراضية في الدماغ البشري يُعتقد أنها تحتوي على قدرات فطرية للغة.

في المعاجم اللغوية، مثل معجم أكسفورد للغة الإنجليزية، نجد في تعريف اللغة: هي نظام التواصل الشفهي أو الكتابي الذي يستخدمه بلدٌ أو شعبٌ أو مجتمع معين، ويتألف هذا النظام من مفردات معجمية تصطف لتكون جملة مفيدة بناء على قواعد وتراكيب نحوية

(1) Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought Chomsky, Noam

(2) An Introduction to English Sociolinguistics, Trousdale, G.

محددة، أما تعريف اللهجة فهو: "الأسلوب اللغوي والكلامي والخطابي لشخص أو لفئة معينة والذي يحمل خصائص معينة للغة الناشئة سواء على مستوى المفردات أو النطق أو التعبيرات الاصطلاحية، وتنوعها واختلافها عن اللغة القياسية"، وإذا ما استثنينا فئة المتكلمين فإننا نلاحظ مما سبق صعوبة في التفريق بين اللغة واللهجة، فهناك معاجم لغوية أيضاً تعرف اللهجة أنها لغة، فاللهجة قد تكون فرعاً من اللغة. على سبيل المثال، اللهجة النجدية هي فرع من اللغة العربية. ومع ذلك، يمكن أن نتكئ على هذه التعريفات وذلك لكشف مدى التنوع اللغوي وعلاقة اللغات (أو اللهجات) المستخدمة في بيئة معينة بما يسمى باللغة المعيارية أو اللغة الأكثر انتشاراً في هذه البيئة، كما نلاحظ أن تعريف اللغة احتوى على "بلد" أو "شعب" أو "مجتمع"، كما احتوى تعريف اللهجة على "شخص" أو "فئة"، وهذا يدل على وجود مظاهر لغوية مختلفة سواء على مستوى الأفراد أو على مستوى المجتمعات (إذا افترضنا أن المجتمع قد يكون شعباً كاملاً أو فئة صغيرة معينة)، وبطبيعة الحال هذا سيخلق تحدياً كبيراً، فحصر الاختلافات اللغوية بين الأفراد أو بين الفئات قد يكون مستحيلاً؛ وذلك نظراً للعدد الهائل من البيانات اللغوية سواء الصوتية أو الصرفية أو التركيبية أو حتى الدلالية، كما يمكن ملاحظة أن بعض المعاجم تضع اللهجة موضع الفرع من اللغة؛ فاللهجة فرع يتبع الأصل - اللغة - ويشاركها في جزئها المكاني والاجتماعي أيضاً، كما يمكن أن تُدرس اللهجة لمعرفة خصائص اللغة، فهناك مظاهر لغوية في اللغة قد لا نستطيع تفسيرها إلا بدراسة تلك الظواهر في اللهجة الفرع.

وأخيراً، فاللهجة تميل إلى التحرر من القيود التي تضعها قواعد اللغة المعيارية، فعلى سبيل المثال نجد أن اللهجات العربية لا تلتزم بنظام تفاوت المطابقة بين الفعل والفاعل والمعمول به في نظام اللغة العربية الفصحى، ففي الفصحى يكون نظام المطابقة كاملاً إذا تقدم الفاعل وجزئياً إذا تقدم الفعل، أما في اللهجات فنظام المطابقة دائماً كامل بغض النظر عن موقع الفعل بالنسبة للفاعل.

٣،١ أهم أسباب التعدد اللغوي

تعد الهجرة من أهم مسببات التنوع اللغوي على الإطلاق، فالناس في هجرتهم يحملون



أيضاً لغتهم أو على أقل تقدير لكتتهم الخاصة بهم، وبحسب الإحصاءات الدولية والوطنية، فإن مئات اللغات المهاجرة والتي تصل إلى ما نسبته تقدر بحوالي تسعين لغة ترتبط مكانياً وإقليمياً بأوروبا؛ وذلك بصفتها الوجهة الأولى للمهاجرين. فما بين الفترتين ١٩٦٠ و ١٩٨٠م تصدرت شمال أوروبا وغربها وجهات المهاجرين القادمين من خارج أوروبا ومن أوروبا الجنوبية والشرقية. ومع بداية التسعينيات، أصبحت أوروبا جميعها وجهة محبذة للمهاجرين من خارجها، فعلى سبيل المثال أصبحت دول مثل اليونان، وإسبانيا، وإيرلندا، وإيطاليا، والبرتغال مقصداً مفضلاً للمهاجرين.

قبل التسعينيات، كان عدد الدول المصدرة للمهاجرين محدوداً، الأمر الذي زاد بشكل ملحوظ فيما بعد التسعينيات. فمثلاً، في عام ٢٠٠٦ في ألمانيا، أظهرت الإحصاءات أنّ هناك أشخاصاً هاجروا إليها من حوالي ١٥٠ بلداً، في الوقت الحالي يمثل عدد المهاجرين ما يقرب من ١٩٠ دولة (انظر يوروستات)^(١)، هذا الأمر بشأنه أن يلقي ظلالاً على حجم التنوع اللغوي في تلك المناطق، وتترامن العديد من اللغات داخل بيئة مشتركة في أوروبا، الأمر الذي حدا بالباحث فرتوفك بوصفه بـ "التنوع اللغوي غير المعقول"^(٢). اقترح فرتوفك هذا المصطلح وذلك من أجل تسليط الضوء على مستوى التعقيد ونوعه والذي يفوق كل ما تم تجربته سابقاً من مظاهر التنوع اللغوي في مجتمعات معينة^(٣). هذا النوع من التعقيد اللغوي يختلف تماماً عن التنوعات الثقافية أو الاجتماعية، ويرى فرتوفك أنه يجب فحص البنيات التركيبية للمهاجرين، والعوامل المؤثرة في نمط حياتهم بدءاً من حياة الفرد حتى حياة المجتمع، وكذلك أنماط التوزيع المكاني، وإمكانية اندماجهم أو انخراطهم مع المجتمعات الأخرى^(٤). والسؤال هنا، كيف نستطيع تمييز التنوع اللغوي في إقليم ما؟ في نظري، التنوع اللغوي يمكن أن يُفهم على أنه اللغات المرتبطة بموقع جغرافي محدد، وهو جزء من مواقع جغرافية أخرى لها لغاتها الخاصة بها والتي قد تشترك مع جاراتها في بعض الظواهر اللغوية

(1) Migration and Migrant Population Statistics, Eurostat, M

(2) Super diversity and its implications, Vertovec, S. pp. 1024 1054.

(٣). المصدر السابق

(٤). المصدر السابق

على كافة المستويات الصرفية أو الصوتية أو التركيبية، فيما تنتمي تلك المواقع الجغرافية المختلفة إلى إقليم أو دولة واحدة، مثال على ذلك، الاختلاف اللغوي في مناطق جنوب المملكة العربية السعودية، فاللغة الفيفية (منطقة جبال فيفا، جنوب المملكة) تختلف عن لغة أهل حيزان وهما منطقتان جغرافيتان متجاورتان.

ومن الأسباب المهمة أيضاً مسألة اكتساب اللغة، فاكتساب اللغة يختلف من بيئة إلى أخرى، ويمكن أن نلاحظ هذه التغيرات في النطق واختيار المفردات أو في البنية الصرفية، ويمكن أن تمثل هذه الاختلافات اللغوية هوية للمجتمع، وقد يؤدي هذا إلى ظهور أنماط لغوية غير مألوفة، قد يرى البعض عدم اتساقها أول الأمر أو يصنفها أخطاء لغوية، غير أن تلك الممارسات اللغوية قد تصبح مع الوقت ممارسات مقبولة، ويرى قوقولين و نيومان أن التنوع اللغوي الناجم من منظور اكتساب اللغة الثانية، ولا سيما ما يحدث من نقل خصائص اللغة الأولى إلى اللغة الثانية (المكتسبة)، يُصنّف انحرافاً صريحاً عن معايير اللغة المستهدفة^(١). واستناداً إلى هذه الملاحظة التي ترى أن متعلمي اللغة الثانية نادراً ما يصبحون متمكنين جداً في نطق الكلمات كما ينطقها المتحدث الأصيل، إذا ما استثنينا بعض الحالات التي تعد نادرة ولا يقاس عليها، فإن من أهم أهداف اكتساب اللغة أن يتمتع المتعلمون بقابلية عالية جداً في الفهم، وليس الامتثال الكامل لقوانين اللغة المستهدفة، علاوة عن صعوبة التواصل بين المرسل والمستقبل، فالمستقبل قد يبدل جهداً عالياً جداً ليفك رموز لكنة المرسل، والتي في أغلب الأحيان يغلب عليها الطابع المحلي المتبدل.

في دراسة قدمها كل من رودينا و وستيرقارد حول اكتساب علامات التذكير والتأنيث من قبل أطفال ثنائيي اللغة، ممن يتحدثون اللغتين الروسية والنرويجية. طبقاً للدراسة، فإن نظام التذكير والتأنيث في اللغة الروسية أكثر وضوحاً منه في اللغة النرويجية؛ وذلك يعود إلى أن النظام في اللغة الروسية يستخدم مورفيمات محدودة وقليلة لتحديد المذكر والمؤنث. علاوة على ذلك، فالأطفال الذين يعيشون مع أبوين روسيين أسرع في اكتساب نظام التذكير والتأنيث في اللغة الروسية من أقرانهم ممن لديهم أبوان أحدهما روسي والآخر نرويجي. كما

(1) The bilingualism controversy Gogolin I., Neumann U.



تري الدراسة أن الأطفال الذين يكتسبون اللغة من والد واحد (وليس من والدين اثنين) هم في الحقيقة لا يعدون ثنائيي اللغة، وهم بحاجة إلى برامج لغوية لكي يصبحوا ثنائيي اللغة بشكل حقيقي^(١).

٢. النحو الكلي

٢,١ المعرفة اللغوية

تتجه المدارس اللغوية نحو بناء نظريات بإمكانها أن تفسر اللغة البشرية وأن تؤطر لها، وهذا يمثل منهجاً علمياً قائماً بحد ذاته لا يكتفي بوضع مفاهيم تحليلية تقوم على الوصف وموجهة نحو بيانات ظاهرة معينة. في المسار اللغوي، يطرح تشومسكي (ص: ٣) أربعة أسئلة هي بمثابة المحاور، وكل منها يحتاج إلى مؤلفات؛ ولذا سأكتفي بذكرها هنا، وهي:

١. ما الذي تعنيه معرفة اللغة؟

٢. كيف يعرف الإنسان لغته؟

٣. كيف يستخدم الإنسان تلك المعرفة؟

٤. ما الأساس المادي لتلك المعرفة^(٢)؟

تكون هذا المحاور الأربعة نموذجاً مكتملاً نحو طرح نظرية لغوية، فهي تتحدث عن طبيعة المعرفة اللغوية، واكتسابها واستعمالها، وأساسها المادي في الدماغ البشري. يقول في هذا باقر: أن على الباحث اللغوي أن يفرق بين النظامين الداخلي والخارجي للغة؛ الداخلي وهو المستقل عن اللغة، أي يميز بين القواعد اللغوية (النظام الداخلي) والجوانب اللغوية الأخرى والتي تأتي نتيجة تداخل اللغة بغيرها من مجالات المعرفة، إن تبرير التمييز بين نوعين من المعرفة يعتمد على افتراض وجود نظام داخلي للغة مستقل عن غيره^(٣).

يمكن تعريف القواعد بأنها الجوانب الشكلية التي تؤطر عليها البنية الشكلية للنظام

(1) The acquisition of gender and declension class in a non-transparent system, Rodina, Y., & Westergaard, M. pp. 47-67.

(2) Minimalist Inquiries: The Framework, Chomsky, Noam, pp. 89 - 155.

(٣) مقدمة في نظرية القواعد التوليدية، باقر، مرتضى

اللغوي، وهذه البنية لا يمكن أن نصفها بمفاهيم وظيفية أو اجتماعية أو دلالية أو غيرها من المفاهيم الخارجة عن النظام الداخلي المستقل للغة، وقد اختلفت المدارس اللغوية في مفهوم استقلال القواعد في الدراسات اللغوية، ومدى جدوى بناء نظرية لسانية تقوم على هذا الأساس دون النظر إلى أي اعتبارات خارجة عن هذا النظام اللغوي ذاته، ولعل أهم مدرسة قامت فعلاً على تبني هذا المفهوم هي المدرسة التوليدية (تشومسكي)^(١)، والسؤال المطروح الآن، ما أهداف النظرية النحوية؟ وهذا ما سأتناوله فيما يلي.

٢،٢ أهداف النظرية النحوية

بالعودة إلى أعمال تشومسكي التي بدأ يطرح فيها بؤادر النظرية التوليدية خاصة ما طرحه في كتابه^(٢) في عام ١٩٦٥م وما تبعه من أعمال نجد أن معظم تلك الأفكار التي بنى النظرية على أساس منها ما زالت قائمة مع بعض التعديلات الطفيفة على بعض ملامحها. تلك المبادئ ما زالت صامدة على مر الزمن كما أنها ما زالت تلقى تأييداً مع تدفق الأبحاث العلمية في الحقول المعرفية خلال الأربعين سنة الماضية، ويعتمد النحو التوليدي على دراسة اللغة كما يتمثلها العقل البشري (الدماغ) وليس بوصفها ظاهرة مجردة موجودة في المجتمع، ويعد اللغويون ظاهرة إرسال الكلام من المتكلم وفهمه من قبل المستمع هي الظاهرة اللغوية الأساسية وبالتالي فالسؤال المهم هو: ما الشيء الذي يوجد في عقل (دماغ) كلٍّ من المتكلم والسامع ليجعل هذه العملية اللغوية التبادلية فاعلة؟ هذا السؤال مطروح بكثرة في الأبحاث المهمة بالنحو التوليدي؛ فهي تؤمن أن النحو التوليدي يبحث عن التفسير الذهني للغة، ويؤمن تشومسكي وغيره من التوليديين أن اللغة البشرية ليست محصورة في أرقام صغيرة من إشارات معزولة ومرتبطة مع بعضها البعض، لكن بالأحرى فالمتحدث بأي لغة بشرية يمكنه أن يُنشئ ويفهم عددًا لا متناهيًا من الكلام في عدد لا متناهٍ من الموضوعات المختلفة، وهذا يتضمن أن مستخدم اللغة والذي يمتلك نظامًا محدودًا في دماغه يجب أن يكون هذا النظام ذا طابع إنتاجي يمكنه من بناء كلام جديد مباشرة

(1) The Minimalist Program, Chomsky, Noam

(2) Aspects of the Theory of Syntax, Chomsky, Noam



(وهذا النظام يتضمن إضافة للإنتاج الاستقبال)، وذلك اعتماداً على أساس محدود مخزن داخل الذاكرة، هذا الأساس المحدود هو ما يتعارف عليه اصطلاحياً بـ(المعجم اللفظي)، أما النظام الإنتاجي فهو ما يتعارف عليه اصطلاحياً بـ(القواعد).

من المهم معرفة أنّ المتحدث لا يشعر بنظام القواعد هذا فهو نظام خارج عن إرادته ووعيه، وهذا النظام شبيه بالنظام البصري في ملاحظته للأشياء المادية وتفسيرها، فهو نظام مبني داخل الدماغ لا يمكن للمتحدث أو المتلقي أن يصل إليه أو يتلاعب بأنظمتها كما يفعل مع قانون لعبة ما أو نظام حركة مرور.

السؤال الذي قد يتبادر من وجهة نظر ذهنية للغة هو كيف يمكن للمتحدث أن يحصل على ما يريده من نظامي المعجم اللفظي والقواعد، خاصة إذا كان نظام القواعد من غير المدركات بالنسبة للإنسان، فعملية اكتساب اللغة بالنسبة للطفل تتم من خلال مدخلات لغوية يستقبلها الطفل دون إدراك منه بنظامها التركيبي المبني على قواعد لغوية، كما أنّ الأبوين لا يستطيعان نقل القواعد إلى أطفالهم عبر إعطائهم تعليمات، وهذا أيضاً يستدعي سؤالين آخرين: ما نوع المدخلات التي يستعملها الطفل؟ والسؤال الأكثر أهمية: ما المصادر الداخلية التي يستحضرها الطفل لتمكنه من إنشاء جملة مبنية على قواعد معتمداً على ما يملك من مدخلات؟

هذه الأسئلة الفلسفية المعقدة لاقت اهتماماً منذ ورقة ميلر وتشومسكي^(١)، ويؤكد جاكندوف وكوليكوفر على قدرة الطفل على بناء جمل على أساس قواعد صحيحة يجعلنا نفكر في أن الطفل مزود ببعض القوانين والتي تمكنه من إنشاء مجموعة تحليلات محتملة للمدخلات وكذلك القدرة على وضعها في نطاق ضيق، هذه القوانين جعلها النحو التوليدي -منذ بداياته (النحو التوليدي التقليدي)- هدفاً من أهم أهدافه التي ينظم مبادئه وقواعده لتحقيقها، والتي أستخدم على تسميتها بـ "النحو الكلي" أو "المقدرة اللغوية"^(٢). وقبل أن نخوض في تفاصيل المدرسة التوليدية وكيف أطرت للنحو الكلي، علينا أن نفهم بعض السمات الأساسية للغة البشرية.

(1) Miller, George A. and Noam Chomsky. 1963. Finitary models of language users, pp. 419-491.

(2) Control is not movement, Culicover, P. W. and Jackendoff, R. pp. 483 - 512.

٢,٣ السمات الأساسية للغة البشرية

من أهم وظائف اللغة البشرية التواصل ونقل المعلومات على حد سواء بصفتها لغة ذات مستوى عامي واستخدام يومي أو بصفتها لغة أكاديمية ذات مستوى رفيع، فاللغة تمدنا بمعانٍ صالحة لأن تصف طريقة الطبخ، أو طريقة فهم قانون الجاذبية الأرضية، أو طريقة فهم قواعد أي لغة بشرية، أو كيف لنا أن نستطيع أن نقنع الآخرين بالحجج. نحن -بشكل عام- نهتم بخصائص معينة للغة قادرة على أن تكون مفاتيح أساسية لدراسة اللغة دراسة مجردة من النظريات وذلك على سبيل بداية الدراسة اللغوية، وأول خاصية لغوية معروفة على مستوى الدراسات اللغوية هي تلك التي أكد عليها ساوشر أنه لا يوجد علاقة سببية بين الصوت والمعنى، هذه الخاصية يمكن أن نستدل عليها بأن المعنى الواحد يمكن أن يُعبر عنه بأصوات (كلمات) مختلفة في لغات مختلفة، مثلاً: المكان الذي تأوي إليه الأسرة الواحدة يسمى في اللغة العربية "بيت"، بينما يسمى في الإنجليزية هاوس "house" وفي الفرنسية ميسون "Maison" كلمة "حُضرموت" مركبة من كلمتين مزجتا لتصبح كلمة واحدة، ومع ذلك فليس لدلتها اللفظية علاقة بأي من جزئيهما، "حُضر" و"موت". العلاقة بين صوت الكلمة ومعناها هي علاقة اعتباطية وهذه العلاقة مبنية على ما تعارف عليه المجتمع الذي ينتمي إليه المتحدثون، وثاني أهم خاصية من خصائص اللغة البشرية وواحدة من أهم المعايير في علم التركيب اللغوي هي أن اللغة تصنع عدداً لا محدوداً من الاستعمالات اللغوية في ظل عدد محدود من القواعد والمبادئ اللغوية.

هذه الملاحظة أدت إلى تطوير اللغويات التوليدية في القرن العشرين (انظر تشومسكي)^(١)، واللغة هي نظام يسمح بترابط أجزائه بطرق عديدة وغير محدود، وأحد الأدلة على هذا النظام هو ما يمكن ملاحظته على قيود ترتيب الجملة. فإذا كانت الجملة عبارة عن ترتيب كلمات ولدينا أربع كلمات مثل: (جلس، بيت، في، أحمد)، فكم ارتباطاً محتملاً يمكن تكوينه من هذه الكلمات الأربع؟ رياضياً: هذه الكلمات الأربع نستطيع أن نتلاعب بأماكنها في الجملة لتكون لنا اثنتين وسبعين جملة، لكننا نحصل من هذا العدد على ست

(1) Aspects of the Theory of Syntax, Chomsky, Noam

جمل عربية صحيحة:

١. أ. جلس أحمد في بيت.
- ب. أحمد جلس في بيت.
- ج. أحمد في بيت جلس.
- د. جلس في بيت أحمد.
- هـ. في بيت جلس أحمد.
- و. في بيت أحمد جلس.

ما تبقى من الاثنتين وسبعين جملة، ست وستون جملة، تعتبر جملاً غير مقبولة لدى المتحدث العربي الأصيل. ما يلي من أمثلة في (٢) هي أمثلة قليلة مختارة من بين الست وستين جملة. سوف أتبع الطريقة المتعارف عليها في الدراسات اللغوية وذلك باستخدام الرمز * للإشارة إلى الجملة غير الصحيحة (غير المقبولة).

٢. أ. * في جلس أحمد في البيت
- ب. * جلس في أحمد البيت
- ج. * البيت جلس أحمد في

من الواضح أن هناك قواعد في اللغة العربية تحدد طرق معينة لارتباط الكلمات مع بعض لتمنع أن يكون لدينا جمل غير مقبولة كالتي لاحظناها في الأمثلة الواردة في (٢)، وهذه القواعد تحدد ماهية الكلمات التي تستطيع أن ترتبط مع بعض (تتجاوز) كما تحدد هذه الكيفية، وهذه القواعد تلعب دوراً مهماً في فهمنا لعلم التركيب، ولنفهم ذلك أكثر دعونا نتمعن المثالين (أ) و(ب) الموجودين في (٣):

٣. أ. سارة تعيش في بيت اشتراه أحمد لها.
- ب. * سارة تعيش في بيت اشترى أحمد لها.

يجب على هذه القواعد التي تعنى بترابط الكلمات أن تعطي حالة قواعدية مختلفة تتناسب مع ما ورد في (٣). فبالرغم من كون المعنى قد يكون مفهوماً وواضحاً غير أن



تركيب الجملة غير صحيح، فاللغة العربية لها متطلبات تركيبية للفعل "اشترى" تحققت في جملة (أ٣) ولم تتحقق في جملة (ب٣)، والقواعد التي تخضع لها متطلبات الترابط بين الكلمات أو بين مجموعة من الكلمات يمكن لها أيضًا أن تكون دليلًا على الافتراضية التي ذكرها آنفًا في هذا المبحث، وهي أننا نستخدم مجموعة محدودة من المصادر اللغوية لإنتاج جمل صحيحة، وبذلك فنحن لا نتكئ فقط على معاني الكلمات داخل الجملة، والعديد من الأدلة من اللغة الطبيعية على فرضية "مجموعة محدودة من القواعد والمبادئ" يمكن أن نجدها في المقدرة المعرفية الإبداعية.

عندما يتكلم الإنسان فهو غير واعٍ بالقواعد اللغوية التي يستخدمها (بديهياً) أثناء تركيب الجمل وترتيب الكلمات واستخدام أنظمة مثل المطابقة والنقل وغيرها، فهو لا يجد صعوبة في إنتاج جمل صحيحة ومقبولة في النظام اللغوي الذي يتبع إليه هذا الفرد كما لا يجد صعوبة في فهم جمل لم يسبق له أن سمعها أو رآها أو تحدث بها من قبل. مثلاً، الجملة التالية ربما لم نقرأها أو نسمعها من قبل، بيد أننا قادرون على أن نفهم معناها متى ما امتلكننا نظام الكفاءة اللغوية الذي يحدد العلاقات الدلالية الممكنة الجامعة بين الرموز الشكلية المنظمة لخصائص هذا النظام^(١):

٤. فجأةً في شهر محرم ١٤٤٤ هـ، أصبح نجمٌ باهتٌ في كوكبٍ غامضٍ أكثر إشعاعاً من الشمس بمقدار يفوق درجة أشعتها بأكثر من ٨٠٠٠ مرة، مما جعله مؤقتاً النجم الأكثر إشعاعاً في مجرتنا.

هذا الكفاءة اللغوية التي يمتلكها الإنسان تمكنه من إنتاج وفهم عدد لا محدود من الجمل الصحيحة. مثلاً، من الجملة البسيطة الواحدة كما في (أ٥) يمكن أن نتج جملاً أكثر تعقيداً مثل التي في (ب٥) وذلك فقط بإضافة صفة، والأمر دواليك، فيمكن أيضاً أن نزيد من تعقيد الجملة بإضافة صفة أخرى على جملة (ب٥) كما في (ج٥)، ويمكن أن نستمر في

(١) قسّم تشومسكي (١٩٦٥: ٣١) النظرية اللغوية إلى قسمين نظام الكفاءة اللغوي linguistic competence ونظام الأداء اللغوي Linguistic Performance. النظام الحوسبي اللغوي هو الذي يهتم بالمعرفة الضمنية للقواعد أما الأداء المعرفي فيهتم بهذه المعرفة في أدائها الواقعي.

إضافة عدد لا محدود من الصفات في كل مرة لنتج جمل أكثر تعقيداً من سابقاتها في كل مرة كما يلي:

٥. أ. ركل الولد الكرة.
- ب. ركل الولد الطويل الكرة.
- ج. ركل الولد الطويل الوسيم الكرة.
- د. ركل الولد الطويل الوسيم المؤدب الكرة.

قد يقول قائل إن عدد الصفات في اللغة العربية التي قد تصف "الولد" سوف تنتهي وبالتالي يجب أن يتوقف إنتاج جملاً إضافية جديدة. ومع ذلك، لن يجد الإنسان نفسه عاجزاً عن وجود طرق أخرى للاستمرار في إضافة مكونات لغوية جديدة على سابقتها (انظر ساق وآخرون^(١))، تأمل الأمثلة التالية:

٦. أ. بعض الجمل يمكن أن تستمر.
- ب. بعض الجمل يمكن أن تستمر وتستمر.
- ج. بعض الجمل يمكن أن تستمر وتستمر وتستمر.
- د. بعض الجمل يمكن أن تستمر وتستمر وتستمر وتستمر.

في (٦ب) أضفنا "وتستمر" لنتج جملة أطول من (٦أ). مرةً أخرى أضفنا "وتستمر" إلى المنتج اللغوي في (٦ب) لنتج جملة أطول منها في (٦ج). من ناحية المبدأ، بإمكاننا أن نستمر دون توقف؛ وهذا كافٍ لنثبت أن بإمكاننا أن ننشئ عددًا لا متناهٍ من الجمل الصحيحة في اللغة العربية، إذا اتفقنا أننا قادرون أن ننتج عددًا لا محدود من الجمل، فالسؤال التالي هو: كيف يمكن أن نشرح الحقيقة القائلة إننا بإمكاننا إنتاج وفهم هذا الكم اللا متناهٍ من الجمل الصحيحة، والتي لم نتعرض لها من قبل سواء عن طريق السماع أو القراءة أو أي وسيلة تواصلية أخرى؟ فمن غير المقبول أن نفكر في أن ذاكرتنا تقوم بحفظ كل جملة تتعرض لها، وفي الواقع فالذاكرة لا تقوم بهذا العمل كما نوقش في بولوم

(1) Syntactic Theory: A Formal Introduction, Sag, I. Wasow, T. and Bender, E.

وسكولز^(١). نحن نعلم أن هذا التصور لا يمكن أن يكون واقعياً، خاصة حينما يتعلق هذا التصور بمقدرة الإنسان على إنتاج عدد لا محدود من الجمل الطويلة التي يمكن ألا تتوقف كما لاحظنا في (٥) و(٦)، أضف أيضاً أن هناك حدوداً لكمية المعلومات التي يستطيع الدماغ أن يتتبعها كما أنه ليس من المعقول أن نعتقد أن بإمكان الدماغ أن يخزن عدداً لا متناهياً من الجمل ويستعيدها متى ما أردنا ذلك، الإجابة عن السؤال السابق هي ما توصل إليه علماء اللغة أن كل إنسان قادر على التحدث يملك نظاماً للكفاءة النحوية يمكنه من إنتاج وفهم أي جملة من هذا العدد اللا متناهٍ من الجمل الصحيحة، وهذه الفرضية لاقت قبولاً كبيراً لدى اللغويين وأصبحت أساساً مهماً تعتمد عليه أي نظرية نحوية. وبالنسبة للقواعد، فهذه الكفاءة النحوية هي فرضية صيغت بواسطة النحو التوليدي ويمكن تعريفها كما يلي:

٧. الكفاءة النحوية:

يفترض النحو التوليدي أن بإمكان المتحدث الأصيل للغة أن يولد عدداً لا محدوداً من الجمل الصحيحة تركيبياً، وذلك باتباع عددٍ محدودٍ من القواعد والمبادئ التركيبية والدلالية. نخلص من ذلك أن الوظيفة الأساسية لعلم التركيب هي أن يكتشف القواعد والمبادئ ويقوم بصياغتها ليظهر كيف للكلمات أن يرتبط بعضها مع بعض لتكون مركبات وجمل صحيحة نحويّاً. ويهدف النحو التوليدي إلى إعطاء تعريف دقيق ونموذجي لهذه القواعد التي تسوغ لكل الجمل التي يراها المتحدث الأصيل - حسب لغته - صحيحة ومقبولة.

٢،٤ القواعد الكلية

السؤال الذي يبرز هنا - في ظني - هو: هل يوجد فرق بين النحو والقواعد؟ قد لا يرى كثير من الناس وجود فرق بينهما؛ فكلاهما يتعاملان مع تركيب الجملة، بينما يرى المتعمق في دراسة اللغة وجود فروقات بينهما، فالنحو هو جزء من القواعد في كثير من الدراسات، تخيل أنك تبني بيتاً؛ هذا البناء يحتاج إلى تصميم، ومتطلبات سلامة، والتقيّد بالمخططات،

(1) Empirical assessment of stimulus poverty arguments, Pullum, G. and Scholz, B., 9 – 50



وهذه المخططات والتصميمات والمتطلبات توضح للعمال كيف يشيدون البناء من الأسفل إلى الأعلى دون أن يسقط، والبناء هنا يمثل الجزء الأهم في تشييد البيت، لكنه ليس الجزء الوحيد في عملية التشييد، مثل عملية البناء في تشييد البيت، بناء الجملة يحتوي عدة عمليات، الاسم الجامع لكل هذه العمليات هو "القواعد". إنشاء الإطار التركيبي للجملة مثل بناء (العظم) للبيت وهو ما يُعرف بـ (النحو)؛ فالنحو مهم لكنه ليس كل شيء فهو جزء واحد من قواعد الجمل، فالقواعد هي مجموعة من أنظمة اللغة والتي تستخدمها لتوصيل المعنى، القواعد مكون أساسي لبناء الجملة وتتشاطر أهميتها مع المعجم اللغوي أو المفردات.

تشتمل القواعد على الصرف، والصوت، والنحو، والمعنى. ولنكون أكثر دقةً، فالقواعد توضح آليات استخدام الكلمات، خاصة نوع الكلمة، مثلاً: يجب أن يطابق الفاعل الفعل في التذكير والتأنيث والعدد إذا تقدم الفعل عليه، مثل: الأولادُ جاءوا. بينما يعد نظام ترتيب الكلمات في الجملة نظاماً نحوياً محضاً. كل الأنظمة النحوية هي أيضاً أنظمة قواعدية وذلك يعود إلى أن النحو هو جزء من القواعد. وهذه بعض عناصر النحو: أنواع الجمل، المركبات، المكونات، وتركيب الجملة، النحو التقليدي (أو المعياري أو الوصفي) هو النحو الذي يصف اللغة بناء على "التصنيف" أو هو الذي يضع أنواعاً مختلفة من التراكيب النحوية في قوالب تصنيفية.

المبدأ الذي يقوم عليه النحو التقليدي هو أن المركبات (الجمل التي لا تحوي مبتدأ أو خبراً) والجمل التامة تُبنى من مجموعة من الوحدات اللغوية، بحيث تنتمي كل وحدة إلى قالب (ذي خاصية قواعدية) محدد وله وظيفة نحوية محددة، ومهمة اللغوي في هذا المجال تكمن في تحليل المركبات النحوية لأي نوع من الجمل لكي يكشف عن وحداتها اللغوية وليوضح القالب التصنيفي الذي تنتمي إليه والوظيفة النحوية التي تؤديها (عملها الوظيفي). بخلاف النحو التقليدي، فالنحو التوليدي يقوم على فرضيات إدراكية، وبالنسبة لتشومسكي فالهدف من دراسة اللغة هو معرفة ماذا يعرف المتحدث الأصيل عن لغته الأم من أشياء مكنته من الحديث والفهم، وكيف للمعرفة اللغوية أن تمثل داخل الدماغ/العقل، وبالتالي فدراسة اللغة هي دراسة نوع خاص من الإدراك (المعرفة البشرية).

يمكن القول بوضوح أن كل متحدث أصيل يدرك جيداً قواعد لغته التي يتحدثها يومياً. فمثلاً، بإمكان المتحدث الأصيل أن يخبرك أن الجملة المثبتة المقابلة للجملة المنفية "أنا أحب اللحم" هي "أنا لا أحب اللحم" وليست "أنا أحب لا اللحم". بعبارة أخرى: المتحدث الأصيل لديه المقدرة اللغوية التي تمكنه من المزوجة في لغته بين الكلمات ليشكل تعبيراً صحيحاً، وكذلك المتحدث الأصيل في اللغة العربية مثلاً بإمكانه أن يخبرك أن جملة "هي تحبني أكثر منك" هي جملة فيها لبس لأنها تحتل معنيين: المعنى الأول: هي "تحبني أكثر مما تحبك أنت"، والمعنى الثاني: "هي تحبني أكثر مما تحبني أنت"، فالمتحدث الأصيل بإمكانه أيضاً أن يعرف كيف يفسر الجمل داخل لغته. ومع ذلك، فقد يكون من المهم أن نؤكد على أن هذه المعرفة اللغوية بقواعد تركيب اللغة وتفسير معانيها تعتبر ضمنية داخل العقل الباطن اللا واعي جزئياً أكثر من إدراكها داخل العقل الواعي، وبالتالي فإنه من غير الجيد أن تسأل متحدثاً أصيلاً لأي لغة عن كيفية تركيب جملة منفية، وذلك لأن البشر لا يدركون العمليات اللغوية التي تتم داخل العقل (الدماغ) التي تتضمنها عمليات الحديث والفهم، وتشومسكي قدم المصطلح التقني لهذه العمليات والذي أطلق عليه "الكفاءة النحوية"، هذا المصطلح يعني أن المتحدث الأصيل يملك كفاءة نحوية في لغته الأم، وهذا يعني أنه يملك معرفة ضمنية لقواعد لغته، أي أنه يعرف كيف يركب ويفسر الكلمات، والمركبات، والجمل داخل لغته.

في ستينيات القرن الماضي، فرق تشومسكي بين الكفاءة اللغوية والأداء اللغوي، فالكفاءة اللغوية هي معرفة المتحدث الأصيل الضمنية بقواعد لغته، أما الأداء اللغوي فهو المقدرة اللغوية على استعمال كفاءته اللغوية في إنتاج الجمل بصفته مرسلاً، وكذلك فهم الجمل بصفته متلقيًا (تشومسكي، ص: ٤) ^(١). يقول رادفورد الأداء اللغوي في كثير من الأحيان لا يمثل انعكاساً كاملاً للكفاءة، فنحن أحياناً نرتكب أخطاءً لغوية عندما نتحدث كما أننا قد نسيء تفسير نص قيل لنا. ومع ذلك، فهذا لا يعني أننا لا نعرف جيداً لغتنا الأم أو أننا لا نملك كفاءة فيها، وأي خلل في إنتاج الجمل أو تفسيرها فهو خلل في الأداء

(1) Aspects of the Theory of Syntax, Chomsky, Noam



وليس في الكفاءة ويمكن أن تعزى إلى عوامل خارجية مثل التعب أو الملل أو تعاطي عقاقير تسبب الهلوسة أو الخمول، وقواعد اللغة تجربنا ما نحتاجه من أجل أن يكون لدينا كفاءة في اللغة كأن نتحدث اللغة كما يتحدثها أهلها الأصليون، وهذا بالتالي يدل على أن القواعد متعلقة بالكفاءة لا بالأداء، وهذا لا ينفي الحاجة إلى دراسة الأداء بوصفه موضوعاً للدراسة، ولكن للتأكيد على أن الأداء يمكن أن يدرس أكثر في تخصصات ضمن اللغويات النفسية والتي تهتم بدراسة العمليات النفسية المتعلقة بإنتاج الكلام واستيعابه^(١)؛ ولذلك، فنحن عندما ندرس الكفاءة النحوية لم نتحدث أصيل للغة معينة كاللغة العربية مثلاً فنحن ندرس النظام الإدراكي الداخلي في عقل (دماغ) المتحدث الأصيل للغة العربية، والذي هو إنتاج الجهاز الإدراكي الذي "يتشارك فيه البشر ويعتبر خاصية فريدة يختص بها البشر دون غيرهم من سائر الكائنات الحية" (تشومسكي، ص: ١)^(٢)، والهدف من وراء دراسة الكفاءة هو من أجل وصف طبيعة النظام اللغوي الداخلي والذي يجعل المتحدث الأصيل متقناً للغة (تشومسكي)^(٣). وسيكون لهذا المنهج نتائج واضحة حينما يتعلق بتطوير قواعد أي لغة كما أكد تشومسكي (ص: ٢٢) قواعد اللغة هي "نظرية النظام اللغوي الداخلي ... والتي هي تحت البحث"^(٤). هذا يعني أن اللغوي عندما يضع قواعد للغة ما فهو يحاول أن يكتشف النظام اللغوي الداخلي الذي يمتلكه المتحدث الأصيل للغة، بعبارة أخرى، يحاول اللغوي أن يصف الحالة العقلية (حالة الكفاءة اللغوية وبالتالي المعرفة اللغوية)، وقد أراد تشومسكي من دراسة اللغة أن يكتشف نظرية لما يسمى النحو الكلي (القواعد الكلية) وهو توصيف للحالة الأولى للملكة اللغوية فهو مجموعة من المبادئ العامة التي تصف الملكة اللغوية عند كافة البشر، والتي هي جزء من الموهوبات البيولوجية الموروثة (باقر، ص: ٨٧)^(٥).

(1) Analysing English Sentences: A Minimalist Approach, Radford, Andrew

(2) Approaching UG from below, Chomsky, Noam

(3) Knowledge of Language: Its Nature, Origin and Use, Chomsky, Noam

(٤) المصدر السابق

(٥) مقدمة في نظرية القواعد التوليدية، باقر، مرتضى



يعرف تشومسكي (ص: ٢٣) النحو الكلي على أنه "نظرية النظام اللغوي الداخلي البشري ... النظام اللغوي الداخلي هو الذي يمكن الوصول البشري إليه في الظروف الطبيعية"^(١)، ويقصد بـ (الوصول البشري) "مهياً حصول البشر عليه". بعبارة أخرى، النحو الكلي هو نظرية حول طبيعة القواعد المحتملة للغات البشرية، وبالتالي فنظرية النحو الكلي تجيب عن السؤال التالي: ما الخصائص المميزة لقواعد اللغات البشرية؟

النحو الكلي يجب أن يحقق معايير الكفاية. على سبيل المثال، أحد هذه المعايير هو معيار الشمولية، ويعني به أن نظرية النحو الكلي يجب أن تزودنا بالأدوات اللازمة التي من خلالها نستطيع أن نقدم قواعد وصفية كافية لأي (أو لكل) لغة داخلية بشرية، أي القواعد التي تصف بطرق صحيحة كيفية تكوين الجمل وتفسيرها في اللغة ذات العلاقة. باختصار، أدوات النحو الكلي ستكون أقل أهمية إذا استطاعت أن تصف قواعد اللغة العربية والإنجليزية ثم لم تستطع وصف قواعد اللغة الصينية أو المهرية، أحد المتطلبات هي أن النظرية اللغوية يفترض أن تقدم قواعد تستفيد من الحد الأدنى من الأدوات النظرية المطلوبة. بعبارة أخرى، القواعد يفترض أن تكون بسيطة قدر الإمكان، و بعض النسخ الأولى من النظريات اللغوية كانت تحتوي على مبادئ وتراكيب معقدة، فتشومسكي في آخر ثلاثة عقود، وكردة فعل على هذا التعقيد المفرط فيه، قام بتقليل الأدوات النظرية والوصفية المستخدمة في تحليل اللغة إلى أن تمكن من تطوير ما يسمى برنامج الحد الأدنى، ويقترح تشومسكي أن اللغة نظام مكتمل لتصميم مثالي وهذا يعني أن قواعد اللغة الطبيعية تنشئ تراكيب مصممة لتكون متلائمة بصورة مثالية مع باقي مكونات العقل وأكثر تحديداً مع أنظمة الكلام والفكر أو كما قال تشومسكي (ص: ٢) "اللغة هي طريقة مثالية لربط الصوت بالمعنى"^(٢).

(1) Knowledge of Language: Its Nature, Origin and Use, Chomsky, Noam

(2) On Phases, Chomsky, Noam

الخاتمة:

ناقشت هذه الورقة العلمية أهمية النحو الكلي ودوره في فهم التنوع اللغوي، كما أوضحت أن تسليط الضوء على مثل هذا النوع من الدراسات يحتاج إلى تعمق بحثي وذلك نظرًا لكثرة التداخلات البينية، فأسباب ظاهرة التنوع اللغوي منها ما يعود إلى لغوي اجتماعي، أو لغوي نفسي، أو لغوي إدراكي أو فلسفي بحث. غير أن الدراسة اهتمت بالجانب اللغوي الاجتماعي؛ وذلك نظرًا لما توليه الدراسات الاجتماعية من اهتمام بعلاقة اللغة والمجتمع. أما بالنسبة للنحو الكلي، فهو من الموضوعات المثيرة للجدل على مستوى الدراسات اللغوية، ففريق لا يرى وجود ما يمكن أن يسمى نحوًا كليًا، وهذه الفكرة يتبناها في غالب الأمر اللغويون التاريخيون وأصحاب المنهج السلوكي، فهم يرون أن اللغة تظهر أشكالًا مختلفة؛ فهي تفتقد السمة التي يمكن أن نجدها في الفكر، فالفكر هبة فطرية واللغة سلوكية، أما الفريق الآخر فهم أصحاب المنهج التوليدي الذي يرى أن اللغة يجب أن تعالج من جانب توليدي، حيث يقوم هذا المنهج بالتمييز بين الكفاءة اللغوية والأداء اللغوي، أي بين معرفة مستخدم اللغة بلغته واستخدامه لها، ويرى أصحاب هذا المنهج أن اللغة هي نظام ذهني مستقل لا يتعارض مع الفكر فكل منهما مستقل عن الآخر.

ميزت الدراسة بين اللغة واللهجة، فوضحت أن الفروقات بينهما لا تعدد بها كثير من المناهج اللغوية باعتبارهما بيانات لغوية مختلفة الأنماط. أما في المعاجم، فاللغة نظام يتألف من مفردات وتراكيب، واللهجة أسلوب يميز فئة معينة من المجتمع، وتعتبر اللهجة رافدًا مهمًا لتفسير الظواهر اللغوية التي قد لا نجد لها دليلًا إلا في اللهجة الفرع.

تناولت الدراسة أهم أسباب التنوع اللغوي من منظور لغوي اجتماعي، وبينت أن من أهم أسبابها: الهجرة، واكتساب اللغة الثانية. فلمهاجرون يحملون معهم أيضًا لغتهم ولكنهم الخاصة بهم إلى المجتمعات التي يهاجرون إليها، وظاهرة اكتساب اللغة من الأسباب المهمة في التنوع اللغوي؛ فهذه العملية اللغوية تؤدي إلى ظهور أنماط غير موجودة في اللغة المكتسبة سواء على مستوى النطق أو اختيار المفردات أو التراكيب أو في البنية الصرفية، وما يحدث من نقل خصائص اللغة الأولى إلى اللغة الثانية ما هو إلا انحراف صريح عن قواعد وأنظمة

اللغة الثانية.

تناولت الدراسة النحو الكلي وبينت أهداف النظرية النحوية خاصة النظرية التوليدية والتي تهتم بدراسة اللغة كما يتمثلها العقل البشري وليس بوصفها ظاهرة مجردة موجودة في المجتمع، وتطرح النظرية العديد من الأسئلة لفهم مقدرة الإنسان على إنتاج أو فهم عدد لا متناهٍ من الجمل وذلك باستخدام أدوات محدودة، فيرى أصحاب النظرية، بناءً على ذلك، أن العقل البشري يملك نظامًا محدودًا يتميز بطابع الإنتاجية ولديه ذاكرة تساعده في ذلك. تناولت الدراسة، أيضًا، السمات الأساسية للغة البشرية، ومن أهمها العلاقة الاعتبارية بين الدال والمدلول، والإنتاجية، والنظام، وقابليتها للنقل الثقافي. وضع البحث أن النحو التوليدي يقوم على فرضيات إدراكية، فالهدف من وراء دراسة اللغة هو معرفة ماذا يعرف المتحدث الأصيل عن لغته وكيف لهذه المعرفة أن تتمثل داخل الدماغ البشري، وبالتالي فدراسة اللغة هي نوع خاص من الإدراك، كما وضع البحث أن النحو الكلي هو توصيف للحالة الأولى للملكة اللغوية، فهو باختصار مجموعة من المبادئ العامة التي تصف تلك الملكة اللغوية عند كافة البشر، وهي جزء من الهبات البيولوجية الوراثية، كما يتميز النحو الكلي بالشمولية التي تمكنه من معرفة الأدوات اللازمة لوصف طبيعة اللغات البشرية وبالتالي قدرته على وضع أطر عامة وحدود النظام اللغوي الذي تشترك فيه كل اللغات الطبيعية مما يجعل ظاهرة التنوع اللغوي ظاهرة طبيعية تختلف فيها اللغات في خصائص معينة ومحدودة، لكن تشترك في ما بينها في الخصائص اللغوية التي وضعتها نظرية النحو الكلي.

يشكر الباحث جامعة الأمير سطارم بن عبدالعزيز على تمويل هذا المشروع

من خلال مشروع رقم (PSAU/2023/02/23963)

المراجع

١. علم اللغة الاجتماعي في الوطن العربي (محاور ونظريات)، بسيوني، ريم، ط: ١، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ٢٠١٨.
٢. فصول في اللسانيات الاجتماعية، تريكي، مبارك، ط: ١، ط ١، عمان، مركز الكتاب الأكاديمي، ٢٠١٩.
٣. مقدمة في نظرية القواعد التوليدية، باقر، مرتضى، ط: ١، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢.
4. An Introduction to English Sociolinguistics, Trousdale, G, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.
5. Analysing English Sentences: A Minimalist Approach, Radford, Andrew, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
6. Approaching UG from below, Chomsky, Noam, Cambridge, MIT Press, 2006.
7. Aspects of the Theory of Syntax, Chomsky, Noam, 1st edition, Cambridge, MIT Press, MA, 1965.
8. Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought, Chomsky, Noam, New York Harper & Row, 1966.
9. Comparative concepts and descriptive categories, Haspelmath, Martin, cross-linguistic studies, Language, 86(3), 2010, pp. 663 – 87.
10. Control is not movement, Culicover, P. W. and Jackendoff, R., Linguistic Inquiry, Cambridge, MIT press, 30, 2001, pp. 483 - 512.
11. Dynamical Grammar: Minimalism, Acquisition and Change, Culicover, P. W. and Nowak, A. Oxford, Oxford University Press. 2003.
12. Empirical assessment of stimulus poverty arguments, Pullum, G. and Scholz, B., The Linguistic Review, 19, 2002, 9 – 50.
13. Foundations of Cognitive Grammar, Langacker, Ronald, Theoretical Prerequisites, Stanford, Stanford University Press, Vol. 1, 1987, pp. 2-42.

14. Finitary models of language users, Miller, George A. and Noam Chomsky, In R. D. Luce, R. R. Bush and E. Galanter (eds.) Handbook of mathematical psychology, vol. 2. New York: Wiley, 1963, 419–491.
15. Knowledge of Language: Its Nature, Origin and Use, Chomsky, Noam, New York, Praeger, 1986.
16. Language, Bloomfield, Leonard, 1st edition, New York, Henry Holt, 1933.
17. Migration and Migrant Population Statistics, Eurostat, M, Brussels, European Commission, 2012.
18. Minimalist Inquiries: The Framework, Chomsky, Noam, Step by Step: Essays on Minimalism in Honor of Howard Lasnik, Cambridge, MIT Press, 1998, pp. 89 - 155.
19. On Phases, Chomsky, Noam, Foundational Issues in Linguistic Theory, MIT Press, 2005.
20. Philosophy of grammar, Jespersen, Otto, London: Allen and Unwin, 1924.
21. Syntactic Theory: A Formal Introduction, Sag, I. Wasow, T. and Bender, E., Stanford, CA, CSLI Publications, 2003.
22. Super-diversity and its implications, Vertovec, S., Ethnic and Racial Studies, 29(6), 2007, 1024 – 1054.
23. Streitfall Zweisprachigkeit—The bilingualism controversy. Springer VS. Gogolin I., Neumann, U., 2009.
24. The Bilingualism Controversy, Gogolin, I. & Neumann, U, Streitfall Zweisprachigkeit, Wiesbaden: VS-Verlag, 2009.
25. The acquisition of gender and declension class in a non-transparent system: Monolinguals and bilinguals. Rodina, Y., & Westergaard, M., Studia Linguistica, 2013, 67, 47–67.
26. The digital language divide How does the language you speak shape your experience of the internet? Young, H, The Guardian, 2015. Mode of access:
27. <http://labs.theguardian.com/digital-language-divide/> 2024
28. The language of thought, Fodor, Jerry, New York, Crowell, 1975.



29. The Minimalist Program, Chomsky, Noam, Cambridge, MIT Press, MA, 1995.
30. The myth of language universals: Language diversity and its importance for cognitive science, Evans, N and Levinson, S, Behavioral and brain sciences, 32(05), 2009, pp. 429 – 448.
31. The Philosophy of Universal Grammar, Hinzen, W. & Sheehan, M, Oxford, Oxford University Press, 2013.

جامعة الأمير
سغام بن عبدالعزيز

PRINCE SATTAM BIN ABDULAZIZ UNIVERSITY



مَجَلَّةُ الْعِلْمِ وَالشَّرْعِ وَاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ