جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز
PRINCE SATTAM BIN ABDULAZIZ UNIVERSITY

«

# مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية

## بجامعة الأمير سطام بن عبد العزيز

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

### موضوعات العدد

- منهج الشيخ محمد نسيب الرفاعي في تفسيره المسمى: (التفسير الواضح على نَهج السلف الصالح).
- حديث النَّسَلان (روايةً ودراية).
- دراسةٌ في مناسبات حديث: "مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيرًا يُفَقِّهْهُ في الدِّين" رواية الصحابي المبهم في ميزان المحدثين.
- تحرير القول في مدى إثبات اسم الصبور وصفة الصبر لله عز وجل
- دليل شرع من قبلنا في المسائل العقدية ( دراسة تطبيقية)
- وقاية المدعوين من الشرك "تعميم منع العلاج بالطاقة ومنع استيراد ونشر ما يتعلق به من مواد سمعية ومرئية أنموذجاً" (دراسة دعوية).
- مقاصد أحكام الأسرة في التشريع الإسلامي.
- الخلاف المصلحي في مسائل العلاقات الدولية: مظاهره، وأسبابه، وتطبيقاته.
- أحكام الحضانة في نظام الأحوال الشخصية السعودي والفقه الإسلامي (دراسة مقارنة).
- الدعوة إلى إصلاح متن اللغة (دراسة في مسوغاتها وآثارها الإيجابية ومخاطرها المتوقعة).
- قصيدة النثر النسوية في ما بعد الألفيتين (المرأة السعودية أنموذجاً).
- جماليات الثنائيات الضِّدّية في قصيدة على شيرين للسياب.

العدد الثامن عشر
ذو الحجة 1445هـ الموافق يونيو 2024م

ردمد : ١٦٥٨ – ٧٢٧٨

بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز

جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز
PRINCE SATTAM BIN ABDULAZIZ UNIVERSITY

# مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية

## بجامعة الأمير سطام 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 الثامن عشر
ذو الحجة ١٤٤٥هـ- يونيو ٢٠٢٤م
ردمد : ٧٢٧٨ – ١٦٥٨

**Issue: 18**
**Dhul-Hijjah 1445 AH - June 2024 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. عمر أبو المجد النعيمي | أستاذ الدعوة والاحتساب | جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز |
| أ.د. وليد بن عبدالله الدوسري | أستاذ النقد ومنهج الأدب الإسلامي | جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز |
| أ.د. سعاد بنت جابر الفيفي | أستاذ القرآن وعلومه | جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز |
| د. حياة بنت عبدالله المطلق | أستاذ الفقه وأصوله المشارك | جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن |
| أ.د. إندونسيا بنت خالد حسون | أستاذ الحديث وعلومه | جامعة الملك عبدالعزيز |
| د. عبد الله بن حمد الجمعان | أستاذ القرآن وعلومه المشارك | جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز |
| د. فيصل بن محمد العسيري | أستاذ البلاغة والنقد المشارك | جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز |
| د. سعد بن محمد التميمي | أستاذ الفقه المقارن المشارك | جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز |
| د. لفاي بن لافي السلمي | أستاذ علم اللغة المشارك | جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز |

## 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

---

١٤٤٥هـ/٢٠٢٣م، جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز
ردمد (ISSN) ٧٢٧٨ – ١٦٥٨، رقم الإيداع ١٤٤٣/٣٩٦٠

جميع الحقوق محفوظة لمجلة العلوم الشرعية واللغة العربية بجامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز، 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

1445 AH/2024 AD, Prince Sattam Bin Abdulaziz University
ISSN 7278 – 1658, deposit number 3960/1443

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 Editor-in-Chief.

## التعريف بالمجلة

**الرؤية:**

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

**الرسالة:**

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

**الأهداف:**

١. المشاركة في خدمة النشر العلمي المتخصص في العلوم الشرعية واللغة العربية من خلال نشر البحوث المحكَّمة والدراسات الرصينة.
٢. تحقيق إضافة علمية للباحثين في الدراسات الإسلامية واللغة العربية من خلال محتوى المجلة.
٣. فتح نافذة جديدة للباحثين محليًّا وعالميًّا لنشر بحوثهم في التخصصات العلمية الشرعية والعربية.

# Journal mission, vision and objectives

## 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.

## Objectives

1. Participation in the scientific publishing service specializing in Islamic Studies and Arabic language through the publication of peer-reviewed research and rigorous studies.
2. Achieving scientific addition for researchers in Islamic studies and Arabic language through the content of the Journal
3. Opening a new window for researchers locally and globally to publish their research into Islamic and Arab scientific disciplines.

# قواعد وتعليمات النشر في المجلة

## أولًا: طبيعة المواد المنشورة:

تهدف المجلة إلى إتاحة الفرصة للباحثين في جميع بلدان العالم لنشر إنتاجهم العلمي في مجالات العلوم الشرعية واللغة العربية؛ التي تتوافر فيها الأصالة والجدة، وأخلاقيات البحث العلمي، والمنهجية العلمية.

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

## ثانيًا: ضوابط النشر:

١. أن يكون البحث متسمًا بالأصالة، سليم التوجه، خاليًا من المخالفات العقدية والفكرية.
٢. ألا يكون البحث مستلًّا من رسالة نال بها الباحث درجة علمية.
٣. ألا يكون البحث قد سبق نشره.
٤. ألا تتجاوز عدد صفحات البحث (٤٠) صفحةً، مقاس(A4)، 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).
ج. نسخة من البحث خالية من كل ما يدل على الباحث بصيغة (word).
د. نسخة من البحث خالية من كل ما يدل على الباحث بصيغة (pdf) .
هـ. يقوم الباحث بتعبئة التعهد الخاص بقبول بحثه للتحكيم بعد موافقة هيئة التحرير.
٦. هوامش الصفحة تكون (٣سم) من كل الاتجاهات الأربعة، ويكون التباعد مفردًا
٧. يستخدم خط (Traditional Arabic) للغة العربية، بحجم (١٨)، وبحجم (١٤) للحاشية، وبحجم (١١) للجداول والأشكال.

٨. يستخدم خط (Times New Roman) للغة الإنجليزية، بحجم (١٢)، وبحجم (١٠) للحاشية والجداول والأشكال.
٩. تكتب الآيات القرآنية وفق المصحف الإلكتروني لمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بحجم (١٦) بلون عادي غير مسوَّد.
١٠. الباحث بسلامة البحث من الأخطاء اللغوية والنحوية.

**ثالثًا: كتابة المستخلص:**

على الباحث أن يكتب مستخلصًا 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.

**رابعًا: 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، ٨/٧٧٧).
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 كتابًا:**

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 شاكر، 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، الجنيدي، وائل يحيى، رسالة ماجستير، السعودية، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٧ هـ.

**ت- إذا كان المرجع مقالًا 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 (اليوتيوب) دراسة تحليلية، الظفيري، تركي خالد، مجلة جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز، م (١)، ١٤٣٧هـ، 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.

**خامسًا: متطلبات عامة:**

١. رفع البحث على الموقع الرسمي للمجلة وإرساله كذلك إلى بريدها الإلكتروني مع تعبئة النموذج؛ يُعدُّ تعهدًا 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 قبولًا 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 ورقيًّا يمنح الباحث خمس مستلات للبحث المنشور، مع ملاحظة أن المجلة تعتمد حاليًا 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: ٠١١٥٨٨٧١٤٦

# 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 sharia sciences and Arabic language, paying attention to originality, novelty, scientific research ethics, and scientific methodology

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

## Second: General Instructions

1. The manuscript should be original, well-oriented, and free of doctrinal and intellectual bias.
2. The manuscript should not be extracted from an approved dissertation.
3. The manuscript should not have been previously published.
4. The manuscript should not exceed (40) pages, A4 size (including all components) and not be less than (25) pages.
5. The researcher should attach (4) files of his research, as follows:

a. A file containing the researcher's information in office format.
b. A file containing the researcher's information in pdf format.
c. A file containing the manuscript that makes no reference to the researcher in office format
d. A file containing the manuscript that makes no reference to the researcher in office format
e. The researcher should complete the article acceptance contract following approval of the editorial board.
f. Margins of the manuscript should be 3 cm at all sides, and line spacing is single.
g. Manuscript written in Arabic should use Traditional Arabic font as follows: size 18 for the main text; size 14 for footnotes and size 11 for tables and figures.
h. Manuscript written in English should use Times New Roman font as follows: size 12 for the main text; size 10 for footnotes, tables and figures.

i. Quranic verses should be written as they appear in the e-Quran published by King Fahd Complex for Publication of the Holy Quran in normal colour; i.e., they should not be written in bold.
j. The researcher should pay attention to the linguistic and grammatical accuracy of the manuscript.

### Third: write the abstract.

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

1. The topic of the manuscript.
2. Research objectives.
3. Research Methodology.
4. The most important results without numbering.
5. The most important recommendations without numbering.
6. Keywords.
7. The abstract should not exceed 200 words.
8. Translating the abstract into English by an approved center, with proof of translation attached.

### Fourth: Manuscript Preparation

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

1. Introduction: it contains the research topic, problem, limits, objectives, methodology, procedures, and research plan.
2. Review of previous studies, if any.
3. Organization of the manuscript into connected sections according to the research plan.
4. The bottom footnote includes the name of the book, the name of the author, the part/page) according to the scientific method used in documenting Sharia and Arabic studies, e.g., 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 in square brackets, e.g., [Al-Baqara: 175]
5. The researcher should document the manuscript by adding the references at its end as follows:

**a. If the reference is a book.**

The book's title, the author's surname, first name, the book investigator, if any, edition, the place of publication, the publisher, and the year of publication
Example: Al-Jami Al-Sahih, Al-Tirmithi, Abu Issa Muhammad Bin Issa, investigation: Ahmed Shaker, 2nd Edition, Beirut, Dar Revival of Arab Heritage, 2004 AD.

**b. If the reference is an unpublished scientific thesis:**

The title of the thesis, surname, first name and the other names, the type of the thesis (Master's/PhD), the place, the college, and 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 a journal article**

Title of the article, the last name of the author, the first name and other names, the name of the periodical, the place, the volume or issue number, the year of publication, and the inclusive pages.
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.

6. The researcher takes into account 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. Upload the manuscript onto the website of the journal, email a copy to the Journal, complete the form and sign a pledge that the manuscript has not been previously published; that it has not been submitted for publication, and it will not be submitted for publication in another elsewhere until until the review process is completed.

2. The editorial board of the journal has the right to conduct a preliminary examination of the manuscript to decide its suitability for review.
3. If the manuscript is accepted for publication, the researcher will receive an acceptance letter; otherwise he/she will receive a rejection letter.
4. The researcher may not publish his/her research elsewhere before the expiry of years from the date of its publication; he/she should acknowledge the publication of the research in the journal.
5. Emailing the manuscript to the journal along with the completed pledge form imply consent to the terms of publication in the journal.
6. The editorial board has the right to set publication priorities.
7. The opinions expressed in the research reflect the points of the view of the researcher; they do not necessarily reflect those of view of the journal.
8. The documentation system approved by the journal for foreign references is the University of Chicago system.
9. In the event that the research is published in paper format, the researcher will receive five extracted copies of his/her published research, noting that the journal currently adopts an electronic publishing policy.
10. The journal has the right to reject the manuscript without disclosing the reports of the referees.

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

| المحتويات | | الصفحة |
|---|---|---|
| افتتاحية العدد | | ١ |
| عنوان البحث | اسم الباحث | |
| منهج الشيخ محمد نسيب الرفاعي في تفسيره المسمى: (التفسير الواضح على نهج السلف الصالح) | د. فهد بن فرج الجهني | ٧ |
| حديث النَّسَلان (روايةً ودراية) | د. محمد بن عبدالله آل معدي | ٤٥ |
| دراسةٌ في مناسبات حديث: "مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيرًا يُفَقِّهْهُ في الدِّين" | أ.د. بكر بن محمد فضل الله البخاري | ٨٣ |
| رواية الصحابي المبهم في ميزان المحدثين | د. بندر بن عبدالله بن إبراهيم الشويقي | ١١٥ |
| تحرير القول في مدى إثبات اسم الصبور وصفة الصبر لله عز وجل | د. راجح بن عبد العزيز بن راجح الراجح | ١٦٦ |
| دليل شرع من قبلنا في المسائل العقدية (دراسة تطبيقية) | د. عبدالله بن أحمد بن حمد البدر | ٢٢٩ |
| وقاية المدعوين من الشرك "تعميم منع العلاج بالطاقة ومنع استيراد ونشر ما يتعلق به من مواد سمعية ومرئية أنموذجا" (دراسة دعوية) | د.عبير بنت خالد الشلهوب | ٢٦٢ |
| مقاصد أحكام الأسرة في التشريع الإسلامي | د. محمد بن علي بن محمد الصليهم | ٢٩٢ |
| الخلاف المصلحي في مسائل العلاقات الدولية: مظاهره، وأسبابه، وتطبيقاته | د. حازم بن عبد الرحمن البسام | ٣٣٦ |
| أحكام الحضانة في نظام الأحوال الشخصية السعودي والفقه الإسلامي (دراسة مقارنة) | د. ماجد بن نايف الشيباني | ٣٦٤ |
| الدعوة إلى إصلاح متن اللغة (دراسة في مسوغاتها وآثارها الإيجابية ومخاطرها المتوقعة) | د. بدر بن عائد الكلبي | ٤٢٠ |
| قصيدة النثر النسوية في ما بعد الألفيتين (المرأة السعودية أنموذجاً) | د. عبدالله بن حسن بن محمد القرني | ٤٥٩ |
| جماليات الثّنائيات الضِّدّية في قصيدة على شيرين للسياب | د. نجلاء سعد آل ظفير الشهراني | ٤٨٤ |

| Contents | | page |
|---|---|---|
| Editorial | | 1 |
| **Research Title** | **Researcher** | |
| Sheikh Mohammed Nasib El-Rufai's interpretation Method named: The Clear Interpretation based on the Good Predecessor's Approach. | Dr. Fahd Faraj Al-Johani | 7 |
| Hadith of Al-Naslan: Narration and Knowledge | Dr. Mohamed Abdullah Al-Moadi | 45 |
| A study on the occasions of the hadith: "For whomever Allah wants good, he gives him understanding in the religion" | Prof. Bakr Mohamed Al-Bokhari | 83 |
| Unnamed Companion's Narrative in the Balance of Modernists | Dr. Bandar Abdullah Al-Showiqi | 115 |
| Summarising the statement on the Proof of the Noun: "Patience" and the adjective: "Patient" to Allah, the Almighty | Dr. Rageh Abdulaziz Al-Rageh | 166 |
| Evidence of Previous Sharia in Doctrinal issues: Applied Study | Dr. Abdullah Ahmed Al-Badr | 229 |
| Evidence initiated by us in matters of doctrine and the prevention of decoy invitees (mainstreaming the prevention of energy therapy and the prevention of the import and dissemination of related audio and visual materials as a model) | Dr. Abeer Khaled Al-Shalhoob | 262 |
| Purposes of Family Provisions in Islamic Legislation | Dr. Mohamed Ali Al-Solehim | 292 |
| Reconciliation in matters of international relations: Manifestations, causes, applications | Dr. Hazem Abdulrahman Al-Bassam | 336 |
| Custody provisions in Saudi personal status system and Islamic jurisprudence (comparative study) | Dr. Majed Naef Al-Shebani | 364 |
| Advocacy for language reform - study of its justification, positive effects and anticipated risks | Dr. Badr Ael Al-Kolaby | 420 |
| (Prose Poem) Feminism after the Two Millenniums - Saudi Women as a Model- | Dr. Abdullah Hassan Al-Qarni | 459 |
| The aesthetics of the opposite dualities in a poem on Shirin El Sayyab | Dr. Naglaa Saad Al-Shahrani | 484 |

# الافتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الكبير المتعال، ذي الإكرام والجلال، الذي أسبغ وأنعم وتفضل بالعطايا الجِزال، والصلاة والسلام على نبيه المصطفى خير قدوة ومثال، وعلى خير صحبٍ وآل، ومن اقتفى أثرهم ما تعاقبت الأيام والليال، أما بعد:

فيسر مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية بجامعة الأمير سطام بن عبد العزيز أن تقدم لقرائها الكرام العدد الثامن عشر من إصداراتها؛ والذي يحوي دراسات متنوعة المجالات في بحور العلوم الشرعية وعلوم اللغة العربية، حيث يقدم هذا العدد ثلاثة عشر بحثًا علميًّا في تخصصات (القرآن الكريم وعلومه، والسنة النبوية وعلومها، والعقيدة والمذاهب المعاصرة، والدعوة والاحتساب، والفقه وأصوله، والقانون، والأدب والنقد، واللغويات) أسهم بها الباحثون الأفاضل في إثراء المكتبة الإسلامية والعربية بموضوعات جديرة بالاعتناء والاهتمام.

حيث تضمن العدد الحالي في مجال علوم القرآن الكريم بحثًا موضوعيًّا عن (منهج الإمام المفسر محمد نسيب الرفاعي) في تفسيره المسمى (التفسير الواضح على نهج السلف الصالح)، مبرزًا أهمية هذا الكتاب، ومكانة مؤلفه العلمية وما تميز به تفسيره من التزام منهج سلف هذه الأمة والاستدلال بالآيات في سياق تفسيرها على عقيدة السلف الصالح، مع ما احتوى من كثرة الفوائد، وفي مجال علوم السنة النبوية يقدم العدد ثلاثة بحوث، أولها: بحث استقرائي تحليلي يتناول حديث جابر بن عبد الله (عليكم بالنَّسَلان)، وتخريجه ودراسة إسناده، ثم إبراز مسائله ودلالاته، مع بيان معنى النَّسَلان، وفوائده، وهدي النبي في المشي، ثم ذكر الآراء الطبية والدراسات الحديثة في المشي السريع (النَّسَلان)، ويقدم العدد في ذات المجال دراسة في مناسبات حديث (مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّين) تكشف أسباب اختلاف شرّاح الحديث في معنى الحديث، وتعلّق جُمَله بعضها ببعض، والمناسبة بين أطرافه، وتبرز فقه الإمام البخاري في تبويبه على الحديث، مع تطبيق جملة من القواعد العلمية والقرائن المؤثّرة في باب المناسبات الحديثية، كما يقدم العدد في علوم الحديث بحثًا حول (رواية الصحابي المبهم في ميزان المحدثين) يحرر مسلك المحدثين في معاملة مرويات

الصَّحابة المبهمة أسماؤهم، ومناقشة الاعتراضات والإشكالات الواردة على قبول هذا النَّوع من المرويات. وفي مجال العقيدة والمذاهب المعاصرة يتناول العدد دراسةً عقدية تطبيقية بعنوان (دليل شرع من قبلنا في المسائل العقدية) تورد أبرز المسائل العقدية التي استُدل عليها بهذا الدليل، هادفة إلى تنويع الاستدلال على إثبات عقيدة أهل السنة والجماعة وردّ الشبهات المثارة حولها، وفي مجال العقيدة أيضا يقدم العدد بحثًا يحرر الباحث فيه (مدى إثبات اسم الصبور وصفة الصبر لله عز وجل)، وتأتي هذه الدراسة من باب العلم بالله سبحانه ومعرفته والتفقه في أسمائه وصفاته، إذ بها تكمل عبودية العبد، ويهدف الباحث فيها إلى جمع المذاهب عامة ومذهب السلف خاصة في اسم (الصبور) وصفة الصبر، والوصول إلى القول الحق فيهما، إسهامًا في إحصاء أسماء الله الحسنى، وفي مجال الدعوة يتناول العدد دراسة دعوية استدلالية استنباطية بعنوان: (وقاية المدعوين من الشرك) مسلطة الضوء على نموذج التعميم الصادر من الجهات الرسمية في المملكة العربية السعودية بـ (منع العلاج بالطاقة ومنع استيراد ونشر ما يتعلق به) حمايةً لجناب التوحيد، ووقاية من الوقوع في الشرك وكل ما يؤدي إليه، الذي هو أساس بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. وفي أبواب الفقه الإسلامي يقدم العدد دراسة تكشف عن (مقاصد أحكام الأسرة في التشريع الإسلامي) والتي تزداد الحاجة إلى عرضها ودراستها في ظلّ التحديات الراهنة التي تعيشها المجتمعات الإنسانيّة عمومًا والمجتمعات الإسلاميّة على وجه الخصوص. وفي مجال القانون الدولي والأنظمة العامة يقدم العدد بحثًا يُعنى بـ (مظاهر الخلاف المصلحي وأسبابه وتطبيقاته المعاصرة في مجال العلاقات الدولية والقانون الدولي) ويهدف إلى الإسهام في انضباط الفتوى والاجتهاد وترشيد التعامل مع المخالفين، كما يقدم في ذات المجال بحثًا يستعرض أحكام حضانة الأطفال في نظام الأحوال الشخصية السعودي والفقه الإسلامي في دراسة مقارنة يفصح فيها عن الأساس الفقهي الذي بُنيت عليه مواد الحضانة في هذا النظام، مع تعزيز ذلك بالنصوص النظامية ذاتها، إذ تعدُّ الحضانة من أهم القضايا الحياتية التي تعج بها أروقة المحاكم؛ فجاء موضوع الدراسة لتحليل نصوص مواد نظام الأحوال الشخصية، وتشخيص ما قد يعتريها من إشكال والتعرف على المنحى الفقهي في صياغة مواد النظام، بهدف القضاء أو الحد من الإشكاليات المثارة حول هذه القضية. وفي علوم اللغة العربية يقدم

العدد دراسة لغوية حول (الدعوة إلى إصلاح متن اللغة) التي طرحها الأستاذ أحمد أمين على مجمع اللغة العربية بالقاهرة، وتعرض الدراسة أبعاد هذه الدعوة وتقف على آثارها الإيجابية ومخاطرها المتوقعة، ويتناول العدد دراسة أدبية تستعرض (قصيدة النثر النسوية السعودية في ما بعد الألفيتين الميلاديتين) في محاولة للكشف عن مدى مناسبة قصيدة النثر للمرأة بوصفها أداة للتعبير الأدبي، وأسباب انتشار قصيدة النثر النسائية في المملكة العربية السعودية فيما بعد الألفيتين، ويختم العدد بدراسة أدبية جمالية تُعنى بإبراز (جماليات الثنائيات الضدية في قصيدة "علي شيرين" للسياب) من حيث العلاقات الضدية ودلالاتها وأثرها في المتلقي، وكيفية توظيف المبدع لها داخل الصورة الشعرية على المستويات الدلالية والإبداعية، مما يفضي إلى تحقيق جمالية النص الشعري وإثارة المتلقي.

وتأمل هيئة تحرير المجلة أن يكون في نتاج هذا العدد إثراءٌ علميٌّ، وإضافة قيمة نافعة للقرّاء والمطلعين.

وتتقدم بشكرها الجزيل للباحثين الأكارم على جهودهم وعطائهم، وتدعو الله أن يبارك إنجازهم العلمي، وتحدوهم إلى مواصلة التقدم بحثًا ودراسة وتحليلا في سبيل نشر نور العلم والمعرفة لأجيال أمتهم ومستقبلها.

سائلين الله أن يتقبل الجهود ويعظم المثوبة، ويمن بالتوفيق والسداد

**رئيسة التحرير**

**أ. د. مليحة بنت محمد القحطاني**

# Editorial

In the name of Allah, the most gracious, the most merciful Praise be to God, the Great, the Most High, the Great of honor and majesty, who is the most gracious and blessed with gifts, and may blessings and peace be upon His Chosen Prophet, the best role model and example, and upon the best companions and family, and those who follow in their footsteps throughout the days and nights.

The Journal of Islamic Sciences and Arabic Language at Prince Sattam Bin Abdulaziz University is pleased to present to its readers the eighteenth issue , which includes studies in various fields of sharia sciences and Arabic linguistics. The issue includes thirteen scientific research in the specializations of Holy Qur'an and its sciences, Prophet's Sunnah and its Sciences, faith and contemporary doctrines, dawah and ihtisab, Jurisprudence and its origins, and Law, literature and criticism, and Linguistics) contributed by distinguished researchers to enrich the Islamic and Arabic library with topics worthy of Care and attention.

The current issue in the field of the sciences of the Holy Qur'an included an objective research on Interpreter Sheikh Mohammed Nasib El-Rufai's method named: (Clear interpretation based on the approach of righteous predecessors ), highlighting the importance of this book, the scientific status of its author, and what distinguishes his interpretation from adhering to the method of this predecessor. The nation and the inference of the verses in the context of their interpretation on the doctrine of the righteous predecessors, with the many benefits it contains, and in the field of sciences of the Prophet's Sunnah, the issue presents three research papers; The first is: an inductive and analytical research that deals with the hadith of Jabir bin Abdullah: (Hadith of Al-Naslan - Narration and Knowledge -), and its conclusion and study of its chain of transmission, then highlighting its issues and implications, with an explanation of the meaning of nislan, its benefits, and the Prophet's guidance in walking, then mentioning medical opinions and modern studies on fast walking - nislan -, In the same field, the issue provides a study on the occasions of the hadith: (Whoever God desires good for, He will give him understanding of religion). It reveals the reasons for the differences between the commentators of the hadith regarding the meaning of the hadith, links its sentences to one another, and the correspondence between its parts, and highlights the jurisprudence of Imam al-Bukhari in his classification on the hadith, with the application of a sentence Among the scientific rules and influential evidence

in the chapter on Hadith occasions. The issue in Hadith Sciences also presents a study on (Al-Sahabi's Vague Narrative in the Balance of Modernists) that liberates the path of hadith scholars in dealing with the narrations of the Companions whose names are ambiguous, and discusses the objections and problems arising from accepting this type of narrations.

In the field of doctrine and contemporary schools of thought, the issue deals with an applied doctrinal study entitled (A guide initiated by us on doctrinal issues Applied Study) that presents the most prominent doctrinal issues that have been inferred by this evidence, aiming to diversify the reasoning for proving the doctrine of the Sunnis and the community and refuting the suspicions raised about it. In the field of doctrine, it also presents The issue is a study in which the researcher will write (Editing the statement on the extent to which the name of patience proves the recipe of patience to God Almighty). This study comes from the perspective of knowledge of God, Glory be to Him, knowledge of Him, and understanding of His names and attributes, as through them the servitude of the servant is completed, and the researcher aims in it to collect the doctrines in general and the doctrine of the predecessors in particular regarding the name "the patient". The recipe for patience, and arriving at the truthful statement regarding them, is a contribution to enumerating the most beautiful names of God, and in the field of advocacy, the issue deals with a deductive, deductive advocacy study entitled: (Protecting those who are called from polytheism), highlighting the model circular issued by the official authorities in the Kingdom of Saudi Arabia to (prevent... Treatment with energy and preventing the import and dissemination of anything related to it) in order to protect the path of monotheism, and to prevent falling into polytheism and everything that leads to it, which is the basis of the mission of the prophets, peace and blessings be upon them.

In the chapters of Islamic jurisprudence, the issue presents a study that reveals (Purposes of Family Provisions in Islamic Legislation), which The need to present and study them is increasing in light of the current challenges that human societies in general and Islamic societies in particular are experiencing, and in the field of international law and public regulations, the issue presents research concerned with (Reconciliation in matters of international relations: Manifestations, causes, applications) and aims to contribute to the discipline of Fatwa, diligence, and rationalization of dealing with violators.

In the same field, he also presents research that reviews the child custody provisions in the Saudi personal status system and Islamic jurisprudence in a comparative study. It discloses the jurisprudential basis upon which the custody articles in this system were built, while strengthening this with the same statutory texts, as custody is considered one of the most important issues in life that the courts are full of. The subject of the study came to analyze the texts of the articles of the personal status system, diagnose any problems that may arise in them, and identify the jurisprudential approach in drafting the articles of the system, with the aim of eliminating or reducing the problems raised around this issue.

In Arabic language sciences, the issue presents a linguistic study on (Advocacy for language reform - study of its justification, positive effects and anticipated risks) presented by Professor Ahmed Amin to the Arabic Language Academy in Cairo, presents the dimensions of this call and highlights its positive effects and expected dangers. The issue deals with a literary study that reviews (Prose Poem) Feminism after the Two Millenniums - Saudi Women as a Model-) in an attempt to reveal the suitability of the prose poem for women as a tool of expression. Literary literature, and the reasons for the spread of women's prose poetry in the Kingdom of Saudi Arabia after the two millennia. The issue concludes with an aesthetic literary study concerned with highlighting (The aesthetics of the opposite dualities in a poem on Shirin El Sayyab) in terms of the opposite relationships, their connotations, and their impact on the recipient, and how the creator employs them within the poetic image. On the semantic and creative levels, which leads to achieving the aesthetics of the poetic text and exciting the recipient.

The journal editorial board hopes that the production of this issue will be a blessing and benefit to readers, researchers, and those interested. They extend Their sincere thanks to the researchers for their distinguished efforts, and calls on God to bless their scientific achievement, and urges them to continue to advance research, study and analysis in order to spread the light of science and knowledge to their nation's generations and future. Wishing Allah to accept efforts and maximize the reward, and grant compromise and repayment.

**Editor-in-Chief**

**prof. Maleha Mohamed Al-Qahtani**

# منهج الشيخ محمد نسيب الرفاعي في تفسيره المسمى: (التفسير الواضح على نهج السلف الصالح)

إعداد
د. فهد بن فرج الجهني
الأستاذ المشارك بكلية أصول الدين، قسم القرآن وعلومه
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
حاصل على الماجستير من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
حاصل على الدكتوراه من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

**المستخلص**

**موضوع البحث:**

منهج الشيخ محمد نسيب الرفاعي في تفسيره المسمى بـ (التفسير الواضح على نهج السلف الصالح).

يهدف البحث إلى التعريف بالشيخ محمد نسيب الرفاعي، ودراسة منهجه في تفسيره المسمى بـ (التفسير الواضح على نهج السلف الصالح)، وتكمن أهمية الموضوع في قيمة كتاب التفسير الواضح على منهج السلف الصالح؛ حيث يُعد من تفاسير أهل السنة والجماعة، صفاءً وتحقيقًا وتدقيقًا. والمنزلة العلمية الرفيعة والمكانة العلمية التي تميز بها الشيخ المحقق محمد نسيب الرفاعي رحمه الله تعالى،، فهو أحد علماء هذا العصر، ودعاته المتمسكين بمنهج السلف الصالح. ويتكون البحث من مقدمة وتمهيد وثلاثة فصول: الفصل الأول: التعريف بالرفاعي. الفصل الثاني: التعريف بتفسير الرفاعي (التفسير الواضح على نهج السلف الصالح) وقيمته العلمية. الفصل الثالث: منهج الرفاعي في تفسيره. وتوصل الباحث إلى نتائج أهمها أن التفسير الواضح على منهج السلف الصالح في جملته اسم على مسمى، فقد اشتمل على عقائد السلف وطريقتهم في فهم معاني القرآن الكريم، وأن الشيخ -رحمه الله- في تفسيره هذا قد سلك منهج التفسير بالمأثور القائم على الرواية الصحيحة، مع اعتنائه الشديد بالتفسير بالدراية القائم على التدبر والعقل الصحيح، فكان منهجه -رحمه الله- الجمع بين هذا وهذا.

**الكلمات المفتاحية:**

محمد نسيب، الرفاعي، منهج السلف، منهج التفسير.

**Research Summary:**

**Research topic:**

The approach of Sheikh Muhammad Nasib Al-Rifai in his interpretation called: (The clear interpretation according to the approach of the righteous predecessors).

The research aims to introduce Sheikh Muhammad Nassib Al-Rifai. And a study of the approach of Sheikh Muhammad Nasib Al-Rifai in interpreting the title: the clear interpretation according to the approach of the righteous predecessors. The importance of the topic lies in the value of the book of clear interpretation according to the approach of the righteous predecessors. As it is considered one of the interpretations of the Sunnis and the community, it is purity, verification and accuracy. The high scholarly status and scholarly position that distinguished Sheikh Muhammad Nasib Al-Rifai - may God have mercy on him - is that he is one of the scholars of this era and its preachers who adhere to the approach of the righteous predecessors. The research consists of an introduction, a preface, and three chapters: Chapter One: Introduction to Al-Rifai. Chapter Two: Introduction to Al-Rifai's interpretation (the clear interpretation according to the approach of the righteous predecessors) and its scientific value. Chapter Three: Al-Rifai's approach to his interpretation. The researcher reached results, the most important of which are: The clear interpretation according to the method of the righteous predecessors is, in its entirety, a name given its name, as it included the beliefs of the predecessors and their way of understanding the meanings of the Holy Qur'an. In his interpretation of this, the Sheikh - may God have mercy on him - followed the approach of interpreting the hadith based on authentic narration, while taking great care in interpreting it with knowledge based on contemplation and correct reasoning, so his approach - may God have mercy on him - was to combine this and that.

## المقدّمة

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 وأن محمدًا عبده ورسوله، وبعد:

فإن أشرف العلوم التي يشتغل بها الناس علم التفسير؛ لأنه من أجل العلوم، وأعظمها بركة، وأوسعها معرفة، وحاجة الأمة إليه ماسة، وقد شرف الله أهل التفسير ورفع مكانهم وجعلهم مرجعًا لعباده في فهم كلامه ومعرفة مراده وكفى بذلك فضلًا وشرفًا.

وإنَّ من هؤلاء العلماء الذين بذلوا الجهد وصرفوا أوقاتهم في خدمة العلم وأهله -وخاصة ما يتعلق بالعقيدة والتفسير- الشيخ المحقق محمد بن نسيب الرفاعي -رحمه الله- المتوفي سنة(١٤١٣هـ) الذي تميز بصفاء عقيدته، ودقة كتابته، حيث صنف المصنفات النافعة، وكان منها واحدٌ من أجمل كتاباته الماتعة النافعة وهو تفسيره الذي سماه (التفسير الواضح على منهج السلف الصالح)، والكتاب من عنوانه يلقي بظلاله على أهميته؛ إذ ربطه المؤلف بمنهج السلف الصالح رحمهم الله تعالى.

ونظرًا لأهمية هذا الكتاب، ومكانة مؤلفه العلمية، وما تميز به تفسيره من التزام منهج سلف هذه الأمة والاستدلال بالآيات في سياق تفسيرها على عقيدة السلف الصالح، وكثرة الفوائد، فقد أحببت أن يكون لي جهدٌ في إبراز هذا العلم وعمله في التفسير، لذا كتبت هذا البحث الذي أسميته:

منهج الشيخ محمد نسيب الرفاعي في تفسيره المسمى:

(التفسير الواضح على نهج السلف الصالح).

وأسأل الله الإعانة والتسديد، والإخلاص في الأقوال والأعمال.

**أهمية الموضوع وأسباب اختياره:**

١. أهمية كتاب التفسير الواضح على منهج السلف الصالح؛ حيث يعتبر من تفاسير أهل السنة والجماعة، صفاء وتحقيقا وتدقيقا.

٢. المنزلة العلمية الرفيعة والمكانة العلمية التي تميز بها الشيخ المحقق محمد نسيب الرفاعي -رحمه الله تعالى- فهو أحد علماء هذا العصر، ودعاته المتمسكين بمنهج السلف الصالح.

٣. حاجة المكتبة القرآنية إلى مثل هذه الأبحاث التي تُعنى بإبراز منهج الشيخ محمد بن نسيب الرفاعي -رحمه الله- في التفسير .

**أهداف البحث:**

١. التعريف بالشيخ محمد نسيب الرفاعي.

٢. دراسة منهج الشيخ محمد نسيب الرفاعي في تفسير المسمى: (التفسير الواضح على نهج السلف الصالح).

**خطة البحث:**

تشتمل خطة البحث على مقدمة، وثلاثة فصول، وخاتمة على النحو التالي:

المقدمة: وتتضمن: أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهدافه، وخطة البحث، ومنهجه.

الفصل الأول: التعريف بالرفاعي، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: نسبه ومولده ونشأته.

المبحث الثاني: حياته العلمية والعملية.

المبحث الثالث: عقيدته ومنهجه.

المبحث الرابع: آثاره العلمية ووفاته.

الفصل الثاني: التعريف بتفسير الرفاعي، (التفسير الواضح على نهج السلف الصالح) وقيمته العلمية، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بتفسير الرفاعي (التفسير الواضح على نهج السلف الصالح).

المبحث الثاني: طريقة مؤلفه فيه.

المبحث الثالث: القيمة العلمية لتفسير الرفاعي.
الفصل الثالث: منهج الرفاعي في تفسيره، وفيه ستة مباحث:
المبحث الأول: منهج الشيخ في التفسير بالمأثور والرأي، وفيه ثلاثة مطالب:
المطلب الأول: منهج الشيخ في التفسير بالمأثور.
أولًا: تفسير القرآن بالقرآن.
ثانيًا: تفسير القرآن بالسنة.
ثالثًا: تفسير القرآن بأقوال الصحابة والتابعين.
المطلب الثاني: منهج الشيخ في التفسير بالرأي. .
أولًا: عنايته بتفسير الألفاظ الغريبة.
ثانيًا: عنايته بالمسائل النحوية والصرفية.
ثالثًا: اهتمامه بالأوجه البلاغية.
المبحث الثاني: عنايته بتفسير آيات الاعتقاد.
المبحث الثالث: عنايته بعلوم القرآن.
المبحث الرابع: اهتمامه بالقراءات القرآنية.
المبحث الخامس: عنايته بآيات الأحكام.
المبحث السادس: موقفه من الإسرائيليات.
الخاتمة وفيها نتائج البحث وتوصياته.
فهرس الموضوعات.

**منهج البحث:**

اتبعت في هذا البحث المنهج الاستقرائي والوصفي على النحو التالي:
١. استقراء وتتبع أبرز ملامح منهج الشيخ محمد نسيب الرفاعي –رحمه الله تعالى– في تفسيره .
٢. أكتفي بضرب الأمثلة لبيان منهجه قصدًا للإيجاز قدر المستطاع.
٣. أعزو الآيات إلى سورها بذكر اسم السورة ورقم الآية.
٤. قمت بتخريج الأحاديث والآثار من مصادرها مع الحكم عليها ما أمكن.
٥. لا أترجم للأعلام.
٦. توثيق أقوال أهل العلم من مصادرها.

الفصل الأول: التعريف بالرفاعي، وفيه مباحث:

المبحث الأول: نسبه ومولده.

المبحث الثاني: حياته العلمية والعملية.

المبحث الثالث: عقيدته ومنهجه.

المبحث الرابع: آثاره العلمية ووفاته.

## المبحث الأول: نسبه ومولده ونشأته.

### اسمه ونسبه:

محمد نسيب بن عبد الرازق بن محي الدين الرفاعي سلفي العقيدة والمذهب(١).

### مولده:

ولد بمدينة حلب الشهباء وذلك في التاسع من شهر رمضان سنة (١٣٣٢هـ) الموافقة سنة (١٩١٠م)(٢).

### نشأته:

نشأ الشيخ -رحمه الله- في حلب وترعرع في بيت عُرِف بالتدين والمحافظة، إذ ينتسب هذا البيت إلى الشيخ أحمد الرفاعي والذي تنسب إليه الطريقه الرفاعية الصوفية، ولو بقي على ما بقي عليه السابقون لكان الشيخ الأول لهذه الطريقة في حلب بلا منازع، غير أن الشيخ آثر اتباع الحق وانتهج سبيل السلف الصالح ودعوة التوحيد والثبات على السنة، ولهذا اختار العقيدة السلفية، واختار ما عند الله، فكان على ما كان عليه النبي -صلى الله عليه وسلم- وصحابته الكرام(٣).

حبب إلى الشيخ الشعر والأدب فكان يكثر من القراءة في كتب الأدب والشعر، ثم بدأ ينظم الشعر كبداية أي شاعر تبدو الركاكة والضعف في شعره، ثم يرتقي إلى أن يصبح شعره في الذروة حتى صار شاعرًا يلهب الجمهور بشعره(٤).

## المبحث الثاني: حياته العلمية والعملية.

في أوائل الأربعينيات سجن الشيخ بسبب مقاومته الاحتلال الفرنسي في معتقل (الميه ميه) و(قلعة راشيا) في لبنان مع عدد من الشخصيات الإسلامية، وفي سجنه بدأ بقراءة

(١) صفحات من حياة محمد نسيب الرفاعي ص ٦.
(٢) المرجع السابق ص ٧.
(٣) ينظر: مجموعة رسايل محمد نسيب الرفاعي ص ١٠، وصفحات من حياة محمد نسيب الرفاعي ص ٧.
(٤) ينظر: مجموعة رسايل محمد نسيب الرفاعي ص ١٠، وصفحات من حياة محمد نسيب الرفاعي ص ٨.

الكثير من رسائل الأدب، وكان من جملتها رسائل الشاعر الأديب عمر أبو النصر وكان كاتبًا يكتب الكتيبات الإسلامية مثل: (خالد بن الوليد) و(معاذ بن جبل) و(الحجاج) ونحو ذلك، وكان يحمل معه في معتقله حقيبة مليئة بهذه الرسائل وبعض الكتب. قال الشيخ: "فأخذت أطلب منه هذه الرسائل، كلما فرغت من رسالة أخذت الأخرى، وهكذا حتى قال لي: انتهت الرسائل التي معي"(١).

وقد من الله على الشيخ بقراءة كتاب (مجموعة الرسائل والمسائل) لشيخ الإسلام ابن تيمية الذي كان سببًا بعد الله في هداية الشيخ إلى الطريق الصحيح.

يقول الشيخ: "ثم وقعت قراءته لكتاب (مجموعة الرسائل والمسائل) لشيخ الإسلام ابن تيمية"، قال شيخنا: "فأمسكت الكتاب وفتحته ليس من أوله وإذ بي أقع على عنوان: (مناظرة ابن تيمية العلنية لدجاجلة البطائحية الرفاعية)". قال الشيخ: "ونزل العنوان على رأسي نزول الصاعقة، فأنا من الرفاعية نسبة وطريقة فكيف لابن تيمية أن يصفنا بالدجاجلة!"، ثم قال: "فأخذت أسب وأشتم". قال: "ثم قلت -وقد دفعني الفضول: "لأنظر ما يقول"، قال شيخنا: "فقرأت الفصل كله، فلما أنهيته وجدت نفسي مسلمة لابن تيمية فيما ذكر، فهذا هو واقع الطريقة، وأنا ابنها وصاحب البيت أدرى بما فيه"(٢).

فقد أسرته الحجة وسلم للأدلة التي ساقها شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان الحق.

قال الشيخ: "فبدأت بقراءة الكتاب قراءة المتمعن الباحث عن الحق حتى أنهيت الجزء، وقد هالني ما فيه: ابن عربي سلطان الأولياء! عنده من الكفر ما عنده! التصوف مليء بالبدع والخرافات، وها هو ابن تيمية في كل ما يقول يدعم قوله بالآية والحديث والبرهان الساطع الذي لا يمكن رده". قال شيخنا: "فحمدت الله وشكرته على إزالته الغشاوة عن عيني، وقد أبصرت نور الحق وانقشع ظلام الباطل"(٣). ثم قطع على نفسه عهدًا، فقال: "لئن أخرجني الله من هذا السجن لأنشر هذا الحق وهذا المنهج"(٤).

(١) صفحات من حياة محمد نسيب الرفاعي ص ٩.
(٢) المرجع السابق ص ١٠.
(٣) ينظر: صفحات من حياة محمد نسيب الرفاعي ص ١١.
(٤) ينظر: المرجع السابق ص ١١.

**نشر الدعوة:**

قال الشيخ: "ولما خرجت من السجن أخذت أدعو أهلي ومن حولي من قومي إلى العقيدة الصحيحة، وترك ما هم عليه من باطل من تصوف واستغاثة بالمخلوق"(١).

قال: "بدأت بنشر عقيدة التوحيد في حلب ومحاربة الصوفية والقبوريين بلا مهادنة لم أترك زاوية ولا مسجدًا لهم ولا سوقًا إلا وجهرت فيه بدعوة التوحيد، وصدعت بالآيات والأحاديث التي تدل على ضلالهم وانحرافهم، مما سبب لي الأذى الكثير منهم".

ثم قال: "ومع مرور الأيام والصبر على الدعوة استطعت أن أخلص الكثير منهم من بيئة التصوف إلى بيئة التوحيد، وأخذت هؤلاء الذين خلصتهم إلى بيتي، وعملت لهم دروسا في التوحيد حتى أصبحوا على علم ومعرفة -ولله الحمد- بالتوحيد، ثم أنشأت جمعية وأسميناها (جمعية الدعوة المحمدية للصراط المستقيم بيت التوحيد)". حتى قال: "لا أدعي أنه لم يكن في حلب سلفي غيري، ولكن لم يجرؤ أحد على الصدع بالدعوة ونشرها، فأنا -ولله الحمد- أول من صدع بدعوة التوحيد في آذانهم، وصابر وكابد في سبيل نشرها"(٢).

**اللقاء بالعلامة الألباني عام (١٩٤٥م):**

التقى الشيخ رحمه الله بالعلامة الألباني في دمشق بعد أن سمع به وعن أخباره في الدعوة إلى المنهج السلفي فحث الخطا للقائه، حيث يقول: "سافرت من ساعتي إلى دمشق شوقًا للتعرف على هذا الشيخ الذي وصف لي من سعة علمه، وفعلا وصلت دمشق، وتم اللقاء بالأستاذ الألباني وإذ به فوق ما وصف".(٣) وقد قال ذلك في خطابه المفتوح للعلامة الألباني: "حتى سمعت بك فأسرعت إلى لقائك"(٤). وقد اتفق مع الشيخ الألباني على زيارة

(١) ينظر: المرجع السابق ص ١٢.
(٢) ينظر: المرجع السابق ص ١٤-١٥.
(٣) ينظر: المرجع السابق ص ١٦.
(٤) ينظر: صفحات من حياة محمد نسيب الرفاعي ص ١٧.

حلب كل شهر ثلاثة أيام حتى يلقى بها دروسا في الدعوة السلفية[١].

**إرساله البعثات العلمية إلى المملكة:**

كان للشيخ إسهام في تزويد الحقل الدعوي بالدعاة المتمكنين في العقيدة السلفية ليستطيعوا بها مواجهة أهل الطرق الصوفية، فعمل على ابتعاث مجموعة من هؤلاء إلى المملكة حتى يكتسبوا العلم الشرعي والعقيدة الصحيحة ثم يعودوا بعد ذلك ناشرين ما تعلموه.

يقول الشيخ في خطابه المفتوح للعلامة الألباني (ص ٣٥٦): "وأرسلت من إخواننا البعثات العلمية إلى الرياض، فتخرجت من معاهدها وكلياتها العلمية نماذج طيبة من الدعاة إلى الله يحملون شهاداتها العليا، ثم عادوا إلى بلادهم يحملون العلم بالدعوة فنشروها عن علم ومعرفة وبصيرة"، ثم قال: "ولما انتشرت الدعوة السلفية بهذا الشكل في سوريا جن جنون أهل الطرق والبدع فأخذوا يشنون الحملة على الدعوة ورجالها وأخذنا نتصدى لرد شبهاتهم والإجابة على افتراءاتهم"[٢].

تعرض الشيخ للسجن عدة مرات بسب نشاطه ودعوته إلى التوحيد في حلب، وقد وصل الحد بغلاة الصوفية إلى محاولة قتله، لكن الله نجاه من ذلك[٣].

وفي إحدى المرات وبعد عودته من السعودية، وكان هناك حفل في عهد في عهد الملك فيصل -رحمه الله- ضم مجموعة من العلماء، وقد أعلن الملك فيصل عن مشروع للوحدة الإسلامية (الحلف الإسلامي) سنة (١٩٦٥م) فقام الشيخ بالثناء عليه في قصيدة، فلما عاد الشيخ إلى سوريا تم استجوابه بسبب ذلك وسجن بتهمة الوهابية والولاء للسعودية[٤].

وقد تعرض الشيخ للتعذيب في سجنه حتى تردت حالته الصحية مما اضطرهم إلى نقله إلى المستشفى حتى أخبرهم الطبيب أنه ربما يموت من هذا التعذيب، فاضطروا إلى إخلاء

(١) ينظر: المرجع السابق ص ١٧.
(٢) ينظر: المرجع السابق ص ١٨.
(٣) ينظر: المرجع السابق ص ١٩.
(٤) ينظر: المرجع السابق ص ٢٠.

سبيله ورفع الحراسة عنه، وإذ بأرحم الراحمين يمن على شيخنا بالشفاء، وما إن تماثل للشفاء حتى غادر سوريا إلى لبنان سنة ١٩٧٢م، فمكث يدعو فيها إلى التوحيد ويزور المشايخ وأهل العلم فيها ويلقي الدروس في المساجد وبين الناس حتى نشبت الفتن في لبنان وبدأت الحرب الطائفية في سنة ١٩٧٥م، فتوجه منها إلى السعودية، فآواه الإمام ابن باز وأحسن وفادته، ثم أرسله إلى الأردن مبعوثا له للدعوة والإرشاد فيها(٥).

**الدعوة في الأردن:**

وعندما استقر عصا الترحال بالشيخ في الأردن وذلك سنة (١٩٧٦م) وسكن بأحد أحياء عمان، بدأ بنشر الدعوة السلفية والتقي بالشيخ إبراهيم شقرة، ومد له العلامة إبراهيم شقرة يد العون والمساعدة، فيسر له لقاء علماء الأردن، ومكنه من إلقاء المحاضرات والدروس في المعاهد الدينية(٦).

وانطلق في مساجد عمان والمحافظات والألوية كالزرقاء والهاشمية وسحاب وغيرها كثير لا يفتر عن نشر العقيدة الصحيحة وبيان ما يضادها من أقوال أو أفعال، وكانت غالب دروسه وخطبه ومجالسه في التوحيد، كما كانت له دروس في التفسير والفقه(٧).

**شيوخه:**

استفاد الشيخ من كثير من أهل العلم منهم:

- الشيخ المحدث وشامة الزمان محمد ناصر الدين الألباني وقد قال شيخنا الرفاعي في رسالته (نوال المنى) عن الشيخ ناصر: "وهو شيخنا وعالمنا وقائدنا في الدعوة وهو المحدث الذي قل أن يوجد له نظير في العالم العربي"(٨). وقد كان يقول: "اثنان لهما الفضل علي: ابن تيمية والألباني، أما ابن تيمية فاستفدت منه العقيدة الصحيحة، وأما

(٥) ينظر: صفحات من حياة محمد نسيب الرفاعي ص ٢٢-٢٣.
(٦) ينظر: المرجع السابق ص٢٤.
(٧) ينظر: المرجع السابق ص٢٤-٢٥.
(٨) ينظر: المرجع السابق ص٢٨.

الألباني فصاحب الفضل على في المنهج واتباع السنة"[١].

- سماحة العلامة محمد بن إبراهيم آل الشيخ -رحمه الله- جالسه ورافقه واستفاد منه كثيرا.
- والشيخ عبد اللطيف بن إبراهيم آل الشيخ.
- والإمام عبد العزيز بن باز.
- والشيخ عبد الله بن حميد.
- والشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة.

قال الشيخ -رحمه الله- في خطابه المفتوح: "تتلمذت على الشيخ ناصر، بالإضافة إلى ما استفدته وما تلقيته من العلوم من علماء المملكة العربية السعودية كالشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، والشيخ عبد اللطيف بن إبراهيم آل الشيخ، والشيخ عبد العزيز بن باز، والشيخ عبد الله بن حميد، والشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة"[٢].

وقد تواصل الشيخ مع كثير من العلماء في كل بلد ومصر منهم: العلامة أحمد شاكر، والشيخ حامد الفقي، والعلامة محب الدين الخطيب، والعلامة تقي الدين الهلالي، والعلامة خليل هراس، والعلامة عبد الرحمن الوكيل، وكذلك الشيخ أحمد محمد السالك الشنقيطي، وجالس الشيخ مجمد إبراهيم شقرة، وغيرهم[٣].

**تلامذته:**

- الشيخ ناصر الدين الترمانيني، استفاد منه في التوحيد حتى صار من كبار علماء حلب.
- الشيخ شكري جحا.
- الشيخ الملا إسماعيل إلياس الكردي، وكان داعية في منطقة الجزيرة (في سوريا).
- الشيخ عبد العظيم بدوي الخلفي لقبًا السلفي عقيدة ومذهبًا، وهو من الإخوة المصريين الذين كانوا بالأردن.
- الشيخ حمدي عبد المجيد السلفي.

---

(١) ينظر: صفحات من حياة محمد نسيب الرفاعي٢٨.

(٢) ينظر: المرجع السابق٣٥.

(٣) ينظر: المرجع السابق٣٧.

- الشيخ المحدث علي بن الحسن الحلبي. وغيرهم.

**المبحث الثالث: عقيدته ومنهجه:**

**عقيدته:**

نشأ الشيخ في بداية حياته صوفيًّا على الطريقه الرفاعية ثم تحول عنها إلى العقيدة الصحيحة والدعوة السلفية، وأصبح داعية إليها باذلًا حياته لنشرها.

يقول تلميذه عصام موسى[١]: "ورأيت بخط يده: "فإني الرفاعي نسبة...والسلفي عقيدة ومذهبا""[٢]. وقال عنه أيضا: "جئته -رحمه الله- وأنا لا أعلم من العلوم شيئًا، فمنه تلقيت العقيدة السلفية والمنهج السلفي، حتى غدوت إمامًا وخطيبًا وواعظًا في المسجد الذي جئته فيه خاويًا من العلوم"[٣].

**منهجه:**

١. محاربة الشرك والخرافة والبدع.
٢. آثر اللين والتلطف في عرض منهجه ومناقشة خصومه.
٣. ركز على التعليم المباشر ولذلك هو مقل في التأليف.
٤. جاهد بنفسه وماله وقلمه.
٥. تواصل مع علماء عصره.
٦. عاش هموم أمته وساهم في حل قضاياها.

**ثناء العلماء عليه:**

أثنى عليه جماعة من العلماء منهم: الإمام عبد العزيز بن باز، فقد قال فيه: "أما بعد، فقد أطلعني الأخ العلامة محمد نسيب الرفاعي على مختصره لتفسير الحافظ بن كثير رحمه الله"[٤].

(١) هو مؤلف صفحات من حياة محمد نسيب الرفاعي.
(٢) ينظر: المرجع السابق ص ٦.
(٣) ينظر: المرجع السابق ص ٤.
(٤) ينظر: صفحات من حياة محمد نسيب الرفاعي٤٦.

ومنهم: علامة الشام الشيخ محمد بهجة البيطار، حيث قال: "وقد بدا للأستاذ العلامة السلفي المحقق الشيخ محمد نسيب الرفاعي أن يختصر هذا التفسير"(١).

وقال عنه الشيخ المجاهد أبو بكر زهير الشاويش حفظه الله: "الشيخ نسيب الرفاعي العالم المجاهد ورائد السلفية في حلب"(٢).

وقال عنه الداعية الرحالة العلامة تقي الدين الهلالي: "ولذلك كان سروري عظيما بهذا الكتاب الذي حرره أخونا العالم السلفي المحقق الأستاذ الشيخ محمد نسيب الرفاعي، رفع الله في الدارين درجته وأجزل فيها مثوبته"(٣).

وقال عنه أحمد علي العدلوني الحسني مفتي مراكش والجبل الأطلس: "تصفح كاتبه بعض ما دبجه يراع العلامة الخبير والمجاهد الكبير الأديب الشيخ محمد نسيب الرفاعي أطال الله بقاءه وخلد في الصالحات ذكره ..."(٤).

وقال عنه العلامة الشيخ محمد فيهم أبو عبية رئيس بعثة الأزهر الشريف في لبنان: "ومن أجل ذلك تصدي العالم الفاضل الشيخ محمد نسيب الرفاعي ..."(٥).

**المبحث الرابع: آثاره العلمية ووفاته.**

**مؤلفاته(٦):**

١. تيسير العلي القدير لاختصار ابن كثير (مطبوع).
٢. التوصل إلى حقيقة التوسل المشروع والممنوع (مطبوع).
٣. قل جاء الحق محمد أفضل الخلق لا أول الخلق (مطبوع).
٤. أوضح البيان فيما صح من قيام رمضان (مطبوع).
٥. التفسير الواضح على نهج السلف الصالح (مخطوط).

(١) ينظر: المرجع السابق٤٧.
(٢) ينظر: مجموعة رسائل محمد نسيب الرفاعي ص١٠، وصفحات من حياة محمد نسيب الرفاعي٤٨.
(٣) ينظر: صفحات من حياة محمد نسيب الرفاعي٤٧.
(٤) ينظر: المرجع السابق٤٧.
(٥) ينظر: المرجع السابق٤٧.
(٦) ينظر: صفحات من حياة محمد نسيب الرفاعي٤٧.

٦. شبهات حول دعوة محمد بن عبد الوهاب (مطبوع).
٧. ديوان شعر. وغير ذلك.

**وفاته:**

توفي الشيخ فجر يوم الأربعاء الموافق ١٩٩٢/١٢/١١ وهو يستعد لصلاة الفجر.
وقد أوصى -رحمه الله- أن يدفن على السنة ولا يرفع قبره.
رحمه الله رحمة واسعة وجزاه عن جهاده في سبيل دينه ووطنه ما يجزي به أهل الصبر والابتلاء.

## الفصل الثاني:

## التعريف بتفسير الرفاعي، (التفسير الواضح على نهج السلف الصالح) وقيمته العلمية.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بتفسير الرفاعي (التفسير الواضح على نهج السلف الصالح).

المبحث الثاني: طريقة مؤلفه فيه.

المبحث الثالث: القيمة العلمية لتفسير الرفاعي.

**المبحث الأول: التعريف بتفسير الرفاعي (التفسير الواضح على نهج السلف الصالح) وقيمته العلمية.**

**أولا: التعريف بتفسير الرفاعي:**

تفسير محمد نسيب الرفاعي مخطوط لم ينشر في المكتبات، والنسخة التي حصلت عليها تقع في جزئين: الجزء الأول من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الكهف، عدد صفحاته = ٣٠٧، والجزء الثاني من أول سورة مريم إلى سورة الناس وعدد صفحاته = ٣٠٣. ومجموع صفحاته = ٦١٠ صفحة.

الكتابة فيه بخط صغير مطبوع بالحاسب، على هيئة حاشية جانبية، يتخللها المصحف الشريف مكتوبا بالرسم العثماني، برواية حفص عن عاصم، السور فيه مرتبة على ترتيب المصحف، وآياته مرقمة بالعد الكوفي.

وكان ابتداء الشيخ محمد نسيب في كتابته أول رجب سنة (١٣٩٤هـ)، وانتهاؤه منه في ١٦ جمادى الآخرة سنة (١٣٩٨هـ).

**قيمته العلمية:**

تمثل قيمة هذا التفسير العلمية فيما تميز به من صحة عقيدة مؤلفه؛ حيث كان محمد نسيب الرفاعي أحد علماء أهل السنة والجماعة، وعلى منهج السلف الصالح، وهذا الأمر غدا ملحوظًا في كتابته، وقد ضربت أمثلة لذلك عند ذكر عنايته بالعقيدة.

كما تتمثل قيمة الكتاب أيضًا في جمال إخراجه، وحسن عبارته، ودقة فوائدة، واستنباطاته. إضافة إلى منهج الاختصار الجميل الذي اختاره الشيخ وهو اختصار ليس فيه إخلال أو نقص مضر، وهذه الميزة جعلته أجمل التفاسير المختصرة وأمتعها وأعظمها نفعًا.

**المبحث الثاني: طريقة مؤلفه فيه.**

بين الشيخ –رحمه الله– في مقدمة تفسيره منهجه وطريقته التي سلكها في تفسيره وتتلخص فيما يلي:

- التزام طريقة ومذهب السلف الصالح في بيان قضايا العقيدة والأحكام.

حيث يقول: "أما أنا -العاجز- فقد التزمت في تفسيري هذا طريقة ومذهب السلف الصالح عقيدة، وعبادة، وعملًا. فمنذ أن هداني الله أولًا إلى الحق في القول والعمل، وقدر لي اعتناق مذهب السلف الصالح رضي الله عنهم وأرضاهم، واستقر في أعماق قلبي وعيًا واتباعًا وسلوكًا، انكببت على كتب السلف فراسة وإدراكًا وفهمًا، وسألت ربي سبحانه أن يتم علي نعمته، ويوجهني إلى خير يرضيه، ويرضى به عني فاستجاب -وله الحمد- دعائي بأن أكرمني ووفقني إلى تأليف هذا التفسير..."(١).

- التوسط بين الإيجاز والإسهاب، فلا هو بالموجز المخل، ولا المسهب الممل.

حيث يقول: "ولقد حرصت أن أسلك في هذا التفسير سبيلًا وسطًا بين الإيجاز والإسهاب، فلا هو بالموجز المخل، ولا المسهب الممل، ولقد اتخذت بين ذلك سبيلًا، آملاً أن يكون عند القراء الأعزاء على مستوى الإقبال عليه، والإفادة منه في أسلوبه السهل للوصول إلى الغاية من أجلها كان هذا التأليف، وهو الاطلاع على مراد الله من تنزيله على رسول الله..."(٢).

- سهول العبارة ووضوح الغاية.
- التزامه بالرجوع للأحاديث الصحيحة، وترك الأحاديث الضعيفة والموضوعة.

يقول في ذلك: "وقد جنبته بقدر الطاقة الأحاديث الضعيفة (إلا ما كان ضعفه يسيرًا وهينًا، وفي غير العقائد والأحكام الفقهية) والموضوعة والمكذوبة والباطلة التي لا أساس لها، واخترت أصح الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ ما في الكتب الستة وباقي الصحاح، واكتفيت بذكر الراوي والصحابي، فأقول مثلًا: روى البخاري عن أبي سعيد الخدري، أو عن أبي هريرة وهكذا ..."(٣).

- تجنب الإسرائيليات.
- اعتمد تقسيمات السور والأجزاء والأحزاب كما هي في المصحف الشريف.

يقول: "وقد رقمت الآيات القرآنية أرقامًا متسلسلة لكل سورة. كما أنني اعتمدت

(١) ينظر: تفسيره ١/٢.
(٢) ينظر: تفسيره ١/٢.
(٣) ينظر: تفسيره ١/٢.

التقسيمات التي قسمها القراء وسجلتها: أجزاء، وأحزابا، وأجزاء أحزاب. وذكرت مواضع السجدات كما رواها المحققون عن رسول الله ﷺ".

- عمل خلاصات في كل صفحة بجمل مختصرة وجعلها فهرسًا للآيات. يقول: "كما أنني لخصت الصفحة في جملة، وجعلتها في رأس كل صفحة، أو تكون هذه الخلاصة أهم ما ورد فيها، وجعلت من مجموع هذه الخلاصات فهرسًا للآيات المفسرة في آخر كل جزء"(١).
- وضع فهارس للآيات المفسرة، وفهارس للأحاديث الواردة في كل سورة(٢).

(١) ينظر: تفسيره ٢/١.

(٢) ينظر: تفسيره ٣/١.

**الفصل الثالث: منهج الرفاعي في تفسيره.**

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: منهج الشيخ في التفسير بالمأثور والرأي.

المبحث الثاني: عنايته بتفسير آيات الاعتقاد.

المبحث الثالث: عنايته بعلوم القرآن.

المبحث الرابع: اهتمامه بالقراءات القرآنية.

المبحث الخامس: عنايته بآيات الأحكام.

المبحث السادس: موقفه من الإسرائيليات.

## المبحث الأول: منهج الشيخ في التفسير بالمأثور والرأي. وفيه مطلبان:

### المطلب الأول: منهج الشيخ في التفسير بالمأثور.

#### أولًا: تفسير القرآن بالقرآن.

يُعد تفسير القرآن بالقرآن أشرف مصادر التفسير بالمأثور، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أُجْمِلَ في مكان فإنه قد فُسِّرَ في موضع آخر، وما اخْتُصِر من مكان فقد بُسِطَ في موضع آخر"(١).

قال ابن القيم: "وتفسير القرآن بالقرآن من أبلغ التفاسير"(٢).

يقول محمد الأمين الشنقيطي عن هذا النوع من التفسير: "بيان القرآن بالقرآن لإجماع العلماء على أن أشرف أنواع التفسير وأجلها تفسير كتاب الله بكتاب الله، إذ لا أحد أعلم بمعنى كلام الله جل وعلا من الله جل وعلا"(٣).

وقد اعتنى الشيخ محمد نسيب الرفاعي بهذا النوع من التفسير، فقد كان يبين الآية بآية أخرى في مواضع عديدة من تفسيره.

ومن أمثلة ذلك: قوله عند تفسيره: قوله تعالى: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِم﴾ [الفَاتِحَةِ : ٧]: "أي صراط ﴿ٱلَّذِينَ أَنعَمَ ٱللَّهُ عَلَيهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا ٦٩﴾[النِّسَاء: ٦٩]".

ومن أمثلة تفسيره القرآن بالقرآن:

تفسيره الكلمات في قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البَقَرَة: ٣٧]، قال: "الكلمات هي: ﴿رَبَّنَا ظَلَمنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّم تَغفِر لَنَا وَتَرحَمنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلخَٰسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣]"(٤).

بل كان يرجح بين المعاني على أساس هذا المصدر: (بيان القرآن بالقرآن).

---

(١) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية (ص: ٣٩).

(٢) التبيان في أقسام القرآن (ص: ١٨٧).

(٣) أضواء البيان (٨/١).

(٤) ينظر: تفسيره ٩/١.

ومن أمثلة ذلك:

نفيه في سورة الأنعام أن يكون إبراهيم عليه السلام قال: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦]، على سبيل النظر بل على سبيل المناظرة . واستدل لذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ﴾ [الأنبياء :٥١]، قال ما نصه: "وقد اختلف المفسرون في هذا المقام؛ هل هو مقام نظر أو مناظرة، والحق أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام كان مناظرا لقومه فقد دعوه إلى عبادة أصنامهم والكواكب والشمس والقمر، فناظرهم وبين لهم بطلان عبادتهم لغير الله، وكيف يقول إبراهيم عليه السلام للكواكب هذا ربي وهو نبي مرسل قبل هذا؟ والله يقول: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ﴾ [الأنبياء:٥١]"(١).

ومثاله كذلك: نفيه عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ [الأنعام: ١١٤] أن يكون الرسول شاكًّا. واستدل على نفي ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [الزُّمَر: ٦٥].(٢)

**ثانيًا: تفسير القرآن بالسنة:**

بيان القرآن بالسنة هو المصدر الثاني من مصادر التفسير، وهو من أهم المصادر تبعًا لعظمة البيان النبوي، وقد أمره الله جل وعلا بالبيان فقال تعالى ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾(٣).

وروى سعيد بن منصور، حدّثنا عيسى بن يونس، عن الأوزاعي، عن مكحول قال: "القرآن أحوج إلى السّنة من السّنة إلى القرآن"(٤).

روى ابن عبد البر عن ميمون بن مهران أنه قال في قوله تعالى:

---

(١) ينظر: تفسيره ١/١٤٠.

(٢) ينظر: تفسيره ١/٢٦.

(٣) النحل: ٤٤.

(٤) أخرجه المروزي في (السنة) رقم (١٠٤)، وابن بطة في (الإبانة الكبرى) رقم (٨٩)، ١٤، وابن عبد البر في (جامع بيان العلم) ص ٥٦٣.

﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النِّسَاء: ٥٩][١] قال: "الرد إلى الله الرد إلى كتاب الله، والرد إلى رسوله إذا كان حيًّا، فلما قبضه الله فالرد إلى سنته"[٢].

لقد بدا واضحًا اهتمام الشيخ الرفاعي اهتمامه بتفسير القرآن الكريم بما ورد في السنة، مع حرصه على الاستدلال بالأحاديث الصحيحة، وتجنبه الأحاديث الضعيفة والموضوعة. ومن أمثلة ذلك:

تفسيره الصلاة الوسطى في قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾[البَقَرَة: ٢٣٨]، بصلاة العصر لحديث "شغلونا عن الصلاة الوسطى، صلاة العصر، ملأ الله بيوتهم وقبورهم نارا"[٣]، ثم صلاها بين العشاءين، بين المغرب والعشاء[٤].

ومن أمثلة ذلك: تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البَقَرَة: ١٤٣]، فسرها بحديث "يدعى نوح يوم القيامة، فيقول: لبيك وسعديك يا رب، فيقول: هل بلغت؟ فيقول: نعم، فيقال لأمته: هل بلغكم؟ فيقولون: ما أتانا من نذير، فيقول: من يشهد لك؟ فيقول: محمد وأمته، فتشهدون أنه قد بلغ"[٥].

ويلاحظ أنه لم يزد على ما جاء في الحديث الصحيح من بيان للمعنى، تعظيمًا للآثار الصحيحة، ولم يعرج على التفاسير الأخرى المختلفة، رغبة في الاختصار كما هو منهجه في تفسيره.

**ثالثًا: تفسير القرآن بأقوال الصحابة والتابعين:**

اهتم الشيخ -رحمه الله- بالاستدلال بأقوال الصحابة رضي الله عنهم والتابعين في تفسيره، وبدا واضحًا تقديره لهذا النوع من التفسير؛ إذ هو من الأسس التي بنى عليها تفسيره، ولما له من أهمية بالغة، قال ابن القيم رحمه الله : "لا ريب أن أقوالهم (يعني الصحابة

(١) النساء: ٥٩ .
(٢) جامع بيان العلم وفضله" ص ١١٨٩.
(٣) صحيح مسلم ٤٣٧/١ رقم (٦٢٧).
(٤) ينظر: تفسيره ٤٢/١.
(٥) صحيح البخاري ٢١/٦ رقم (٤٤٨٧).

رضوان الله عليهم) في التفسير أصوب من أقوال من بعدهم"[١].

ومن أمثلة تفسيره بأقوال الصحابة رضي الله عنهم:

تفسيره قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البَقَرَة:٣٠]، بما ذكره ابن عباس وابن مسعود وناس من الصحابة أنهم قالوا: "وما يكون ذلك الخليفة؟ قال يكون له ذرية في الأرض ويسفكون الدماء، فقالوا ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ [البَقَرَة:٣٠]"[٢].

ومثل: نقله عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا﴾ [البَقَرَة:٦١]، قال: "قال ابن عباس: الفوم الحنطة بلسان هاشم"[٣].

ومن أمثلة الاستدلال بأقوال التابعين -وخاصة من اشتهر منهم بالتفسير- تفسيره قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [البَقَرَة:٧٤] بما ذكره مجاهد بن جبر قال: "كل حجر يتفجر منه الماء، أو يتشقق عن ماء، أو يتردى من رأس جبل، فهو من خشية الله عز وجل، نزل بذلك القرآن"[٤]. فهذه الحجارة ألين من قلوب بني إسرائيل لأنهم كذبوا بالحق بعد أن رأوه[٥].

## المطلب الثاني: منهج الشيخ في التفسير بالرأي:

### أولًا: عنايته بتفسير الألفاظ الغريبة .

اعتنى الشيخ ببيان الغريب في تفسيره، وبالمعاني والمصطلحات اللغوية عمومًا.

ومن أمثلة ذلك قوله عند تفسير الآية: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوا﴾، قال: "الربا في اللغة الزيادة"[٦].

---

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٤/ ١١٧).

(٢) ينظر: تفسيره ٩/١.

(٣) ينظر: تفسيره ٩/١.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٢٤٠/٢.

(٥) ينظر: تفسيره ١٤/١.

(٦) ينظر: تفسيره ٥٠/١.

وكتفسيره ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾[١]، قال: "أي قسمة جائرة".

وكقوله عند تفسير قوله تعالى: ﴿بَلِ ٱدَّٰرَكَ عِلْمُهُمْ فِي ٱلْآخِرَةِۚ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِّنْهَاۖ بَلْ هُم مِّنْهَا عَمُونَ﴾[٢]، قال: "ادارك: عجز علمهم عن معرفة وقتها"[٣].

والملاحظ في منهجه أنه رحمه الله يكتفي بما يوضح معنى المفردة القرآنية دون استرسال في ذكر الشواهد أو التوسع في التصاريف والاشتقاقات ونحو ذلك، وهذا تماشيا مع منهج الاختصار الذي سلكه.

**ثانيًا: عنايته بالمسائل النحوية والصرفية.**

وتمثل ذلك ببيان إعراب الكلمات القرآنية عند تفسيره للآيات[٤]. وكذلك بيان الأوجه الصرفية لبعض الكلمات، ومن ذلك: بيان الفرق بين نزل وأنزل[٥].

ومنه: الرد على من قال إن (لا) قبل القسم زائدة[٦]، ويعظم اهتمامه بها أكثر عندما يتعلق المعنى بأمور عقدية، كتفسيره (في) في قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾[٧]، قال الشيخ: "وليست (في) الورادة في الآية هي (في) الظرفية، لا يا أخي، إنما (في) بمعنى (على)، كقوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾[٨]، أي في أعلى شجر النخل لا في داخلها، فاستعمل (في) بمعنى (على)، والمعنى هل أمنتم الذي فوق السماوات، وهو الله تعالى وتقدس"[٩].

---

(١) النجم: ٢٢.
(٢) النمل: ٦٦.
(٣) تفسيره ٢/٨١. وينظر أيضا أمثلة على ذلك في: تفسيره ١/ ٩٠، ٢/٢٦٢، ٥٧.
(٤) ينظر: تفسيره ١/١١، ١٢-٢٤، ٦٨، ٦٩، ٧٢، ٤٨، ١٤٥.
(٥) ينظر: تفسيره ١/١٠٣.
(٦) ينظر: تفسيره ٢/٢٦٩.
(٧) الملك: ١٦.
(٨) طه: ٧١.
(٩) ينظر: تفسيره ٢/٢٦٢.

**ثالثًا: اهتمامه بالأوجه البلاغية.**

مما اهتم به الشيخ في تفسيره إبراز الجوانب البلاغية في النظم القرآني.

ومن أمثلة ذلك:

قوله في قوله تعالى:﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِم﴾[البَقَرَة: ١٧]: "وجمع الضمير لأن المعنى ذاهب إلى المنافقين"(١).

وفي قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ﴾ [البَقَرَة: ٣٥] قال: "تأكيد للضمير المستتر ليعطف عليه"(٢).

ومنه: بيان جواز إطلاق الجمع على الاثنين(٣).

وقد عمل على إيراد الأوجه البلاغية في القرآن الكريم في أكثر من موضع(٤).

**المبحث الثاني: عنايته بتفسير آيات الاعتقاد:**

لا يفوت الشيخ دلالة الآيات الكريمة على بيان العقيدة الصحيحة، فنجده يقف مع نصوص الآيات مستدلا على عقيدة أهل السنة والجماعة ورادًّا على مخالفيهم من أهل البدعة والفرقة.

ومن ذلك:

إثبات الأسماء والصفات، كإثبات صفة اليد لله تعالى من غير تحريف ولا تعطيل عند تفسير قوله تعالى: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ [آل عِمْرَان: ٢٦](٥).

ورده على المعطلة عند تفسيره قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المَائِدَة: ٦٤]حيث يقول: "يداه صفة له تعالى حقيقة لا مجازًا وكلتا يديه يمين، معلومتا الحقيقة، مجهولتا

(١) ينظر: تفسيره ٧/١.
(٢) ينظر: تفسيره ٩/١.
(٣) ينظر: تفسيره ٢٦/٢.
(٤) ينظر: تفسيره ٧/١، ٩، ١٠، ١٢، ١٦، ٢٨٥/٢.
(٥) ينظر: تفسيره ٥٦/١.

الكيفية، لا يجوز أبدا أن نقول: يده أي نعمته، أو قدرته، فنكون قد عطلنا صفة اليد"(١).

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَوۡ يَأۡتِيَ رَبُّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، قال رحمه الله: "الإتيان هنا صفة لله نجريها على ظاهرها مع العلم بحقيقتها والجهل بكيفيتها، صفة تليق بجلاله لا تشبه في شيء صفات المخلوقين، لانؤول إتيانه تعالى بإتيان أمره أو عذابه...فنكون قد وقعنا بالتعطيل؛ أي تعطيل صفة من صفاته"(٢).

وفي قوله تعالى: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] قال رحمه الله: "العين صفة لله تبارك وتعالى معلومة في حقيقتها، مجهولة في كيفيتها لا تشبه عيون المخلوقين، والمعنى: ولتربى تحت رؤيتي وبصري.."(٣).

وعند قوله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦] قال: "إن السمع والبصر صفتان لله حقيقيتان أي له سمع وله بصر يسمع بهما ويبصر، وهما كبقية صفاته العلى تليق بجلاله وعظمته لا تشبه قط أي صفة من صفات المخلوقين"(٤).

وعند قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] قال: "أي علا"(٥).

وقد اعتنى الشيخ عناية بالغة بأمور التوحيد في تفسيره، ونوه على ذلك عند تفسير الآيات المتعلقة بتوحيد الله، والنهي عن الإشراك به، أو الرد على أهل الوثنية ومعتقداتهم الباطلة.

ومن ذلك:

حديثه عن نواقض التوحيد كالذبح والنذر لغير الله عند تفسيره قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٌ﴾ [البقرة: ١٦٨](٦).

ومثل رده على من دعا غير الله من الصوفية والقبورية، وبيان ضلال هذا المسلك.

---

(١) ينظر: تفسيره ١/١٢١.

(٢) ينظر: تفسيره ١/١٥٣.

(٣) ينظر: تفسيره ٢/١٢.

(٤) ينظر: تفسيره ٢/١٢.

(٥) ينظر: تفسيره ١/٨.

(٦) ينظر: تفسيره ١/٢٨-٢٩.

فمثلًا عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ﴾ [الأَنْعَام: ١٧] يقول رحمه الله: "فإذا كان الله تعالى هو منزل الخير من كل شيء وهو على كل شيء قدير، فما بال هؤلاء الذين يدعون غير الله هل يستطيعون كشف الضر عنهم؟! أم هم عن دائهم غافلون؟ أموات غير أحياء والله الحي الذي لا يموت. أفيدعون الأموات الذين لا يقدرون على شيء ويتركون الحي القيوم الذي هو على كل شيء قدير؟"(١).

ومثل قوله: عند تفسير قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا﴾ [الإِسْرَاء: ٥٦]، يقول: "أي لا يستطيعون كشف ما بكم من الضر، ولايستطيعون تحويله إلى غيركم، فهذا من خصائص الله تعالى وحده لاشريك له الذي له الخلق والأمر، ومن عجب أن هؤلاء يدعون وينادون من يعلمون أنهم أموات غير أحياء وقد تحولت أجسادهم إلى رفات وذرات، ويتركون دعاء الله الحي السميع البصير الذي هو على كل شيء قدير"(٢).

وعلى كل حال فالشيخ -رحمه الله- اهتم اهتماما بالغا على الجانب العقدي في تفسيره، وطوف بين مباحث العقيدة المختلفة دفاعًا وانتصارًا للحق وأهله، ونقدًا للباطل ومذاهبه.

وقد وقفت على مايزيد عن (٦٠) مسألة من مسائل العقيدة ومباحثها، وأذكر بعضًا منها تمثيلًا لا حصرًا، إذ الغاية من البحث التنويه على منهج الشيخ في بيان هذه المسائل.

ومن أمثلة ذلك:

- إثباته لرؤية الله تعالى في الآخرة(٣).
- توضيحه الفرق بين المشيئة والأمر(٤)، والفرق بين المشيئة والرضا(٥)، والرد على المعطلة(٦).

(١) ينظر: تفسيره ١/١٣٢.
(٢) ينظر: تفسيره ١/٢٩٠.
(٣) ينظر: تفسيره ١/١٧٠.
(٤) ينظر: تفسيره ١/٩٦.
(٥) ينظر: تفسيره ١/٢٧٤.
(٦) ينظر: تفسيره ٢/١٠.

- بيانه عقيدة أهل السنة والجماعة في الجنة والنار(١).
- الاستدلال على الخلود في الجنة لأهلها والخلود في النار لأهلها(٢).
- بيان نواقض التوحيد (توحيد الألوهية)، وبيان مظاهر الشرك الأكبر(٣).
- إثبات صفة اليد لله تعالى من غير تحريف ولا تعطيل(٤)، والرد على المعطلة(٥).
- الرد على من قال إن الله في كل مكان(٦).
- بيان معنى الاستواء(٧).
- إثبات صفة العين لله تعالى(٨)، وإثبات صفتي السمع والبصر لله تعالى(٩).
- نفي صفة القدم لله تعالى لعدم ثبوتها(١٠).
- ذكر الدليل على علو الله تعالى(١١).
- الرد على القول بوحدة الوجود(١٢).
- إثبات أن النزول لله نزولًا حقيقيًّا(١٣).
- الاستدلال على وقوع عذاب القبر(١٤).

---

(١) ينظر: تفسيره ١/١٥.

(٢) ينظر: تفسيره ١/١٥.

(٣) ينظر: تفسيره ١/٢٨-٢٩.

(٤) ينظر: تفسيره ١/٥٦،٦٥.

(٥) ينظر: تفسيره ١/١٠، ١٦، ٨٥، ١٢١، ١٣٥.

(٦) ينظر: تفسيره ١/٩٦.

(٧) ينظر: تفسيره ١/٢٥٢.

(٨) ينظر: تفسيره ٢/١٢.

(٩) ينظر: تفسيره ١/٥٦، ٢/٦٥.

(١٠) ينظر: تفسيره ٢/٢٠.

(١١) ينظر: تفسيره ٢/١٣٤.

(١٢) ينظر: تفسيره ٢/٢١١.

(١٣) ينظر: تفسيره ٢/٢٢٠، ٢٩٧.

(١٤) ينظر: تفسيره ٢/١٧١.

- الرد على القدرية[١].
- الرد على الجهمية في بدعتهم[٢].
- الرد على الظاهرية في قولهم:أن الدهر من أسماء الله[٣]. وغيرها كثير من مسائل الاعتقاد في تفسيره.

**المبحث الثالث: عنايته بعلوم القرآن.**

اهتم الشيخ الرفاعي -رحمه الله- بإبراز علوم القرآن في تفسيره على نحو مختصر، فنجده يذكر اسم السورة، ثم يذكر مكيتها أو مدنيتها، ومكان نزول بعض آياتها، وعدد آياتها وترتيبها، واسم السور التي قبلها. وهكذا في جميع السور.

ومن أمثلة ذلك:

- قوله في بداية سورة المائدة: "سورة المائدة مدنية إلا آية (٣)، نزلت بعرفات في حجة الوداع، وآياتها (١٢٠) آية، نزلت بعد الفتح".
- وقوله في بداية سورة الأنعام: "سورة الأنعام مكية إلا آية (٢٠، ٢٣، ٩١، ٩٣، ١١٤، ١٤١، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣) فمدنية، وآياتها (١٦٥)، نزلت بعد الحجر".
- وقوله في بداية سورة الأعراف: "سورة الأعراف مكية إلا الآية (١٦٣) إلى غاية آية (١٧٠) فمدنية، وآياتها (٢٠٦) نزلت بعد سورة ص".

كما اهتم رحمه الله كثيرًا بذكر أسباب النزول في كثير من المواضع، ومن أمثلة ذلك قوله عند تفسير الآية: ﴿۞ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾[٤]، قال:"نزلت هذه الآية بحق وفد النجاشي الذين بعثهم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما رأوه وقرأوا عليهم القرآن أسلموا وبكوا، ثم رجعوا وبلغوا

(١) ينظر: تفسيره ٢/٢٣٩.
(٢) ينظر: تفسيره ٢/١٨٠.
(٣) ينظر: تفسيره ٢/٢٠٠.
(٤) المائدة: ٨٢.

النجاشي فأسلم"[١].

وفي أسباب النزول يلاحظ أنه كغيره من المفسرين يستأنس بروايات في أسباب النزول تفتقد شرطي قبولها كسبب نزول وهما: صحة السند وصراحة الصيغة، فبعض ما استدل به من أسباب النزول ضعيف الإسناد، وكذلك بعضه محتمل الصيغة.

وليس عنده توسع في إيراد مسائل علوم القرآن وخلافات العلماء فيها، بل نجده عقب ذكر التعريف المختصر بالسورة في أولها يعقب بذكر تفسيرها، وهذا تماشيا مع منهجه الذي رسمه من أنه ملتزم بالاختصار والإيجاز في تفسيره.

**المبحث الرابع: اهتمامه بالقراءات القرآنية.**

لم يتناول الشيخ القراءات بشكل موسع لكنه يكتفي غالبًا بذكر القراءة المتواترة دون الإكثار من ذكرها، وإنما ذكرها في عدد قليل من المواضع من تفسيره لعلاقتها بالمعنى.

ومثال ذلك:

قوله عند تفسير قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾[الفَاتِحَة: ٤] قال:ملك، ومالك، قراءتان صحيحتان متواترتان[٢].

بيان القراءة في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّۚ وَمَن يَغۡلُلۡ يَأۡتِ بِمَا غَلَّ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [آل عِمۡرَان: ١٦١] قال: "أي لا يصح منه ذلك لتنافي الغلول والنبوة، والغلول: أخذ شيء من مغانم المعركة وإخفاؤها عن الغير، وفي هذه الآية تنزيه أكيد للأنبياء عن الغلول لأنهم معصومون منه ومن كل منقصة، هذا على القراءة بالبناء للفاعل. وعلى قراءة البناء للمفعول فالمعنى: ما صح لنبي أن يغله أحد من أصحابه، وفيها نهي للناس عن الغلول في الغنائم"[٣].

ومثل قوله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقُرۡءَانٗا فَرَقۡنَٰهُ لِتَقۡرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكۡثٖ وَنَزَّلۡنَٰهُ

(١) ينظر: تفسيره ١/١٢٤.

وينظر أمثلة أخرى في تفسيره ١/١٠-١١، ١٨، ٢٠، ٢٣، ٢٥، ٢٨، ٣٥، ٢/٣٠، ٣٧. على سبيل المثال لا الحصر.

(٢) ينظر: تفسيره ١/٤.

(٣) ينظر: تفسيره ١/٧٤.

تَنزِيلًا ﴾ [الإسْرَاء: ١٠٦] قال: أي فرقنا فيه بين الحق والباطل، وبينا حلاله وحرامه. هذا على قراءة التخفيف. أما على قراءة التشديد فالمعنى أي: أنزلناه شيئًا بعد شيء.

ويلاحظ من هذا أنه يكتفي بالمتواتر من القراءات ولا يعزو القراءة إلى من قرأ بها، ولعل هذا من باب الاختصار.

**المبحث الخامس: عنايته بآيات الأحكام.**

اعتنى الشيخ -رحمه الله- في تفسيره بالأحكام الشرعية فقد عرج عليها ببيان مختصر موجز، التزامًا منه بمنهج الاختصار الذي سلكه في تفسيره.

وتمثل منهجه في بيان آيات الأحكام بذكر ما ترجح له من الأحكام في الآيات دون الخوض في الخلاف، وفي أحيان أخرى يذكر الخلاف ذكرًا مختصرًا ثم يعقبه بالترجيح.

ويشير أحيانًا إلى بعض البدع المتعلقة ببعض الحكام.

وربما أشار إلى بعض الأحكام عند تفسير آيات أخرى غير آيات الأحكام، وذلك بقصد تصحيح الفهم.

فمثلا: نجده عند تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ﴾ [آل عِمْرَان: ١٢٨]، قال: "نزلت لما سُمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إذا رفع رأسه من الركوع في الركعة الثانية في صلاة الفجر:"اللهم العن فلانًا وفلانًا، اللهم العن الحارث بن هشام، اللهم العن سهيل بن عمرو، اللهم العن صفوان بن أمية" فنزلت: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴾[(١)] فتيب عليهم كلهم، ونسخ القنوت في الفجر وصار بعد العشاء وآخر قيام الليل"[(٢)].

فانظر كيف يعرج على بيان وقت القنوت في وضع لم يتوقع إيراده، وهذا دليل على اهتمامه ببيان الأحكام وقوة استنباطه رحمه الله.

ومثله: قوله عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّي فِي ٱلْمِحْرَابِ﴾ [آل عِمْرَان: ٣٩] قال رحمه الله: "في المحراب أي في المسجد، وليس المحراب الذي هو

(١) مسند أحمد ت شاكر (٥/ ١٧٨)، وسنن الترمذي ت بشار (٥/ ٧٧).

(٢) ينظر: تفسيره ٦٩/١.

الفجوة التي داخل جدار القبلة من المسجد، كما هي في مساجد المسلمين اليوم، فهذه الفجوة بدعة مستحدثة لم تكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا زمن صحابته رضي الله عنهم، وإنما مأخوذة من كنائس النصارى"[١].

ونلحظ هنا أنه أشار إلى حكم صناعة المحراب في المسجد، وبيان السنة فيها، وانتقاد ما أحدثه الناس من البدع.

وهناك مواضع كثيرة من تفسيره في بيان الأحكام الشرعية نورد أمثلة عليها طلبًا للاختصار.

فمن ذلك:

- بيانه فرض الصوم في بداية الإسلام[٢].
- ذكره رأي ابن عباس وابن عمر في أفضل النسك[٣].
- بيان شرط الولي في الزواج[٤]، وعدم جواز تزويج المرأة نفسها[٥].
- ترجيحه قول الظاهرية فيمن توفى عنها زوجها[٦].
- بيان تحريم الزيادة عن أربع زوجات[٧].
- بيانه الأولى تقديم الدين على الوصية[٨].
- بيان حرمة استخدام اليانصيب في الأعمال الخيرية[٩].
- حكم سجود التلاوة[١٠].

(١) ينظر: تفسيره ١/٥٨.
(٢) ينظر: تفسيره ١/٣١.
(٣) ينظر: تفسيره ١/٣٣.
(٤) ينظر: تفسيره ١/٤٠.
(٥) ينظر: تفسيره ٢/٥٢.
(٦) ينظر: تفسيره ١/٤١، ١٢٣.
(٧) ينظر: تفسيره ١/٨٠.
(٨) ينظر: تفسيره ١/٨٢.
(٩) ينظر: تفسيره ١/١٢٦.
(١٠) ينظر: تفسيره ١/١٧٩.

- ترجيحه قول شيخ الإسلام ابن تيمية في الغنائم[١].
- بيان بعض أنواع العبادات[٢].
- بيان عدم جواز كشف المرأة وجهها في هذا الزمن خشية الفتنة[٣].
- ترجيحه وجوب غسل الجمعة[٤].
- ذكر دليل جواز مصالحة العدو عند عدم القدرة على قتاله[٥].

**المبحث السادس: موقفه من الإسرائيليات.**

ليس للإسرائيليات حضور في تفسير الرفاعي كغيره من التفاسير، فالملاحظ أن الشيخ تجنب ذكر الإسرائيليات عمومًا، إلا في مواضع يسيرة من تفسيره، فيذكر فيها عبارات تنتمي إلى الروايات الإسرائيلية، وإن كانت قد ذكرت في كتب التفسير القديمة لكن مصادرها بني إسرائيل.

ومن أمثلة ذلك:

- عند تفسيره قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ [البَقَرَة: ٥٥] قال: "فقام موسى يبكي ويدعو الله ويقول: ربي ماذا أقول لبني إسرائيل إذا أتيتهم وقد أهلكت خيارهم"[٦]، لكنه في الحقيقة نقلها عن كتب التفسير القديمة ككتاب تاريخ الرسل والملوك[٧]، وابن أبي حاتم من رواية السدي[٨]، والرازي في تفسيره[٩]، لكن أصل هذه العبارة من الروايات الإسرائيلية وإن

(١) ينظر: تفسيره ١/١٨٥.
(٢) ينظر: تفسيره ١/٢٢٤.
(٣) ينظر: تفسيره ٢/٥١.
(٤) ينظر: تفسيره ٢/٢٥٣.
(٥) ينظر: تفسيره ٢/٢٤٥.
(٦) ينظر: تفسيره ١/١١.
(٧) تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك(١/ ٤٢٨).
(٨) تفسير ابن أبي حاتم - محققا (١/ ١١٣).
(٩) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (٣/ ٥١٩).

نقلها بعض المتقدمين فهي عنهم.

- وعند قوله تعالى: ﴿فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ﴾ [البَقَرَة: ٥٩] قال: "فهلك منهم سبعون ألفًا بهذا العذاب"(١).

**الخاتمة**

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد هذه العرض لمنهج الشيخ العالم المحقق محمد بن نسيب الرفاعي -رحمه الله- أورد أهم النتائج في البحث:

١. أن الشيخ -رحمه الله- من العلماء المعاصرين الذين ساروا على منهج السلف الصالح في العقيدة والمنهج واعتماد الدليل الصحيح الثابت من الكتاب والسنة مع اعتماد أقوال سلف هذه الأمة رحمهم الله.
٢. أن التفسير الواضح على منهج السلف الصالح في جملته اسم على مسمى، فقد اشتمل على عقائد السلف وطريقتهم في فهم معاني القرآن الكريم.
٣. أن الشيخ -رحمه الله- في تفسيره هذا قد سلك منهج التفسير بالمأثور القائم على الرواية الصحيحة، مع اعتنائه الشديد بالتفسير بالدراية القائم على التدبر والعقل الصحيح، فكان منهجه -رحمه الله- الجمع بين هذا وهذا.
٤. أن تفسير الرفاعي تفسير مختصر موجز، لكنه إيجاز غير مخل ولا مقصر.
٥. أن الشيخ ضمن تفسيره علوما متنوعة من العقائد والفقه والروايات واللغة والقراءات وغيرها لكن كل ذلك كان بإيجاز واختصار.

وفي الختام أسأل الله تعالى أن يغفر للشيخ محمد نسيب الرفاعي، وأن يجزيه خير الجزاء عن كل ما قدم من خدمة جليلة للعلم وأهله وللقرآن خاصة وأهله، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

---

(١) ينظر: تفسيره ١/١٢.

## قائمة المصادر والمراجع

١. الإبانة الكبرى لابن بطة: عبيد الله بن محمد بن محمد العُكْبَري المعروف بابن بَطَّة العكبري (ت: ٣٨٧هـ)، المحققون: رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، والوليد بن سيف، وحمد التويجري، الناشر: دار الراية للنشر، الرياض.
٢. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (ت: ١٣٩٣هـ)، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت – لبنان، عام النشر: ١٤١٥ هـ – ١٩٩٥م.
٣. إعلام الموقعين عن رب العالمين: محمد بن أبي بكر، ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ – ١٩٩١م.
٤. تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري: محمد بن جرير بن يزيد، أبو جعفر الطبري (ت: ٣١٠هـ) (صلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي، ت: ٣٦٩هـ)، الناشر: دار التراث – بيروت الطبعة: الثانية – ١٣٨٧هـ.
٥. التبيان في أقسام القرآن: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ) المحقق: محمد حامد الفقي الناشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان.
٦. تفسير الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: ١٤٢٠ هـ – ٢٠٠٠م.
٧. تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم: عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي ابن أبي حاتم (ت: ٣٢٧هـ)، المحقق: أسعد محمد الطيب، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز – السعودية، الطبعة: الثالثة – ١٤١٩هـ.
٨. التفسير الكبير: مفاتيح الغيب: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت: ٦٠٦هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة – ١٤٢٠هـ.
٩. التفسير الواضح على نهج السلف الصالح محمد نسيب الرفاعي مخطوط.

١٠. جامع بيان العلم وفضله: ابن عبد البر النمري (ت: ٤٦٣هـ)، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، الناشر: دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
١١. السنة: أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج المَرْوَزِي (ت: ٢٩٤هـ) المحقق: سالم أحمد السلفي الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت الطبعة الأولى: ١٤٠٨هـ.
١٢. سنن الترمذي: محمد بن عيسى الترمذي(ت: ٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد شاكر (جـ ١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي(جـ ٣)، وإبراهيم عطوة عوض(جـ ٤، ٥)، الناشر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة الثانية: ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
١٣. صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه)، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ.
١٤. صحيح مسلم: المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري (ت: ٢٦١هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
١٥. صفحات من حياة محمد نسيب الرفاعي: المؤلف عصام بن موسى هادي أحد تلاميذ الشيخ محمد نسيب الرفاعي بدون دار أو طبعة.
١٦. مجموعة رسايل محمد نسيب الرفاعي .
١٧. مسند الإمام أحمد بن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني (ت: ٢٤١هـ)، المحقق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
١٨. مقدمة في أصول التفسير: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: ٧٢٨هـ) الناشر: دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان الطبعة: ١٤٩٠هـ- ١٩٨٠م.

# حديث النَّسَلان (روايةً ودرايةً)

إعداد
د. مُحَمّد بن عبد الله بن رَاشد آل مُعَدِّي
الأستاذ المشارك بقسم السنة وعلومها -كلية أصول الدين
بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
(حاصل على درجة الماجستير بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى عام ١٤٢٥ هـ،
وحاصل على درجة الدكتوراه بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى عام ١٤٣٠ هـ)

## المستخلص

### موضوع البحث:

تناول الباحث في هذا البحث دراسة حديث النَّسَلان: وهو حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه (عليكم بالنَّسَلان)، وتخريجه ودراسة إسناده، والحكم عليه من خلال قواعد المحدثين، ثم دراسة مسائله ودلالاته، مع بيان ما يتعلق بالنَّسَلان وفوائده، وهدي النبي صلى الله عليه وسلم في المشي، ثم ذكر الآراء الطبية والدراسات الحديثة في المشي السريع (النَّسَلان).

### منهج البحث:

اعتمدت في هذا البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي؛ حيث استقرأ الباحث كل ما يتعلق بطرق الحديث والمصادر التي خرجته وشواهده، ثم درس الحديث دراسةً تحليلية.

### نتائج البحث:

خلص الباحث في هذا البحث إلى نتائج عدة، من أهمها: أن النَّسَلان هو المشي السريع، وهو مقاربة الخطو مع الإسراع كمشي الذئب، وثبوت الحديث الوارد فيه، وعناية العلماء بحديث النَّسَلان، وتبويبهم عليه أبوابًا تؤكد كونه علاجًا للإعياء عند شدة المشي، وأنّ النَّسَلان ليس مقيَّدًا بالسفر، بل بناءً على وجود الحاجة إليه، وأنّ هدي النبي صلى الله عليه وسلم في المشي أكمل الهدي وأحسنه، وكان إذا مشى أسرع في مشيه، كأنّما الأرض تُطوى له، ويرى بعض المختصين في العلاج الطبيعي أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم هو من وضع اللبنة الأولى لبناء هذا العلم حينما أوصى بمزاولة (النَّسَلان)، وهو أول علاج طبيعي عرف بإسناد صحيح، وأنّ المشي السريع هو أحدث نصيحة في وصفات الأطباء في العصر الحديث؛ لعلاج الكثير من المتاعب الصحية التي تواجه الإنسان، ووجود دراسات طبية حديثة تثبت فوائد المشي السريع (النَّسَلان) على الجري، وفيه تأصيلٌ لما تستهدفه رؤية المملكة (٢٠٣٠)، حيث تستهدف زيادة ممارسة الرياضة، والذي يحقق جودة الحياة، وبناء مجتمع صحي، ويوصي الباحث بإبراز الأحاديث النبوية المتضمنة للجوانب الطبية،

ودراستها، وربطها بالدراسات الطبية الحديثة، والتركيز بالدراسة والبحث على الأحاديث التي تحقق جودة الحياة، وبناء مجتمع صحي.

**الكلمات المفتاحة للبحث:**

النسلان، المشي السريع، العلاج الطبيعي، رياضة المشي في السنَّة.

**Abstract**

(Al Nassalan Tradition, Narration and Criticism)

In this research the researcher dealt with the study of Nassalan Tradition: which is the Tradition of Jabir bin Abdullah: (You to do Nassalan). Studying its narration, according to Tradition scientist roles, Study its issues and implications, With an indication of what is related to (Al Nassalan), its benefits, the Prophet Mohammed (PBUH) guidance in walking and then mention medical opinions and recent studies on brisk walking (Nassalan).

**Research methodology:**

The researcher relied on the inductive analytical approach. the researcher read everything related to the methods of the Tradition, the sources that produced it, and its evidence, then studied the Tradition analytically.

**Results:**

The researcher concluded in this research to several results, the most important of which are: that Nassalan is the brisk walking, it is reducing the distance between the legs and walk faster. Like wolf walking, authenticating its contained Tradition, the scientist concern for the Tradition of Al Nassalan, they include chapters confirm that it is a cure for fatigue when walking hard. It turns out that Al Nassalan not only at travelling, but its as needed, the prophet Mohammed is the best guidance in walking, he was walked faster in his gait, as if the earth was being shortened to him, and some of the physiotherapists believe that the Prophet put the first building block to build this knowledge when he recommended the practice of "Al Nassalan",

It is the first natural treatment known with authenticated narration, fast walking is the latest advice in doctors 'prescriptions in the modern era, to treat many of the health problems facing humans, there are many recent medical studies proving the benefits of brisk walking – Al Nassalan - on running, it rooting for what the vision of the Kingdom 2030 aims at, as it aims to increase exercise, achieve quality of life, build a society. The researcher recommends highlighting the traditions that include the medical issues, studying them, linking them to modern medical studies, focusing on studying the traditions that achieve quality of life, and building a healthy society.

**Keywords:**

Nassalan, Speed Walking, Physical therapy, brisk walking in tradition.

**المقدمة**

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمدٍ، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن سار على نهجه، واقتفى أثره إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإنّ الاشتغال بالسنة النبوية من أفضل القربات إلى الله تعالى، فمكانتها من الدين عظيمة، فهي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، وقد حوت أنواعًا متعددة من العلوم المتنوعة، من عقائد وأحكام، ومعاملات، وآداب، وعلاج، وغيرها مما يحتاجه الناس في حياتهم الدينية والدنيوية، فهي شاملة لجوانب الحياة المختلفة.

وقد حرص علماء الأمة على إبراز هذا الشمول في السنة النبوية، فتنوعت مؤلفاتهم، وتعددت مصنفاتهم في السنة، ومن أنواع التصنيف المعروفة في علوم السنة إفراد الأحاديث النبوية بالتصنيف، وهي الأحاديث التي تكثر الحاجة إليها، أو تظهر أهميتها (والسنة كلها كذلك) أو تكثر فوائدها، أو تتعدد طرقها وتختلف مخارجها، ونحو ذلك من الأسباب.

وتبرز فوائد هذه المؤلفات لأن فيها توسّعًا في التخرج، واستقصاءً لأقوال العلماء فيه روايةً ودرايةً، وإبراز ما تضمنه من فوائد ومسائل قد يصعب إبرازها لو كانت ضمن أحاديث أخرى.

وقد استوقفني حديثٌ يتضمن وقاية وعلاجا ينادي به الأطباء قديمًا وحديثًا، ألا وهو (حديث النَّسَلان) حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: "شكا ناسٌ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم المشي فدعا بهم، وقال: "عليكم بالنَّسَلان"، فنسلنا فوجدناه أخف علينا".

وعند تأمل رؤية المملكة (٢٠٣٠)، والتي ركزت على مقوّمات جودة الحياة، وجعلت من أهدافها: زيادة ممارسة الرياضة والأنشطة البدنية بشكل منتظم؛ مما يسهم في بناء جيل قوي وصحي وفاعل في بناء مجتمعه ووطنه، ويظهر هذا في جانب من مقاصد الحديث ومعانيه.

كما أن دلالة الحديث ومعناه تدعو إليه كل وزارات الصحة والمنظمات الصحية

بل ودول العالم، حيث تدعو هذه الجهات أفراد المجتمع لتجاوز المشي العادي إلى المشي السريع، وهو ما يعرف بالنَّسَلان؛ لذا رأيت أن أدرس حديث النَّسَلان دراسة تبرز ما فيه من دلالات عظيمة، وفوائد جليلة، ووسمت البحث بـ (حديث النَّسَلان، روايةً ودرايةً)

مشكلة البحث: يلاحظ أن الكثير من المنظمات الصحية اتجهت إلى الحث على المشي السريع، وبينت الفوائد الصحية المترتبة عليه، كما ظهرت الدراسات الحديثة (الطبية وغيرها) التي أكدت على الفوائد الصحية للمشي السريع، وأنّه وقاية وعلاج لكثير من الأمراض المزمنة وغيرها، ورأيت أنّ السنة النبوية دعت لهذا النوع من الرياضة الصحية منذ أكثر من أربعة عشر قرناً، فعزمت على إبراز هذا الحديث ودراسته دراسة حديثية تثبت صحته، وتبرز الدلالات التي دلَّ عليها.

**أهمية البحث، وأسباب اختياره فيما يلي:**

تتمثل أهمية البحث فيما يلي:

١. دلالات الحديث العظيمة، والحاجة لإبراز هذه الدلالات للمجتمعات.
٢. كثرة الاستشهاد بالدراسات الغربية التي تحث على المشي السريع، وإغفال وجوده في سنة النبي صلى الله عليه وسلم؛ مما يتوجب على المختصين إبراز هذا الحديث ومدلولاته.
٣. إظهار عظمة السنة النبوية، وإبراز وجه من أوجه التكامل والشمولية فيها.

**أهداف البحث:**

١. تخريج حديث النَّسَلان وجمع طرقه من المصادر الحديثية، ودراستها وفق منهج المحدثين، ثم الحكم عليه.
٢. دراسة مسائل الحديث المتعددة، وما يتعلق بالنَّسَلان على وجه الخصوص، وبيان الآراء الطبية حول أثر النَّسَلان على صحة الإنسان.

**حدود البحث:**

تخريج حديث النَّسَلان، من مصادر السنة المتنوعة، ودراسة إسناده، مع ذكر أقوال

العلماء في الحكم على الحديث، ثم دراسة مسائل الحديث، مركزًا على ما يتعلق بالنَّسَلان، وجمع أقوال العلماء فيه، ثم ذكر أبرز الدراسات والأبحاث في الطب الحديث التي تكلمت عن النَّسَلان وفوائده الطبية.

**الدراسات السابقة:**

لم أقف على دراسة عنيت بالحديث روايةً ودراية.

**خطة البحث:**

جاء البحث في مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وفهارس.

أما المقدمة: فتكلمت فيها عن مشكلة البحث، وأهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وحدوده وأهدافه، والدراسات السابقة، وخطة البحث، والمنهج المتبع فيه.

التمهيد: وفيه مطلبان: المطلب الأول: تعريف النَّسَلان.

المطلب الثاني: تلقيب الحديث بحديث النَّسَلان.

المبحث الأول: دراسة حديث النَّسَلان روايةً:

وفيه أربعة مطالب: المطلب الأول: تخريج الحديث.

المطلب الثاني: دراسة إسناده.

المطلب الثالث: الحكم عليه.

المطلب الرابع: ذكر شواهده.

المبحث الثاني: دراسة حديث النَّسَلان درايةً:

وفيه خمسة مطالب: المطلب الأول: تراجم العلماء على الحديث.

المطلب الثاني : هل النَّسَلان خاص بالسفر؟

المطلب الثالث: هدي النبي صلى الله عليه وسلم في المشي.

المطلب الرابع: النَّسَلان في الطب الحديث.

المطلب الخامس: مسائل الحديث الأخرى.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث، ثم الفهارس اللازمة.

**منهج البحث:**

اعتمدت في البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي، حيث استقرأت الحديث وتتبعت طرقه، ثم درسته دراسة تحليلة تبين مسائله، فجمعت مايتعلق به روايةً ودرايةً.

وقد راعيت في ذلك مايلي:

١. خرّجت الأحاديث الواردة في البحث من مصادرها الأصلية، مقتصرًا على الكتب الستة، إلا عند الحاجة للتوسع فإني أخرجه من دواوين السنة.
٢. أقتصر في بيان الحكم على الحديث على خلاصة أقوال العلماء والنقاد، مراعيًا الاختصار قدر الإمكان، مع بيان الراجح عند الاختلاف؛ معضِّدًا ذلك بالدليل والتعليل.
٣. بيّنت غريب الحديث من خلال كتب الغريب والشروح الحديثية.
٤. درست أحاديث كل مبحث دراسةً موضوعية، ذاكرًا أبرز ما يستفاد منها من أحكام ومسائل، من خلال كتب الشروح الحديثية، وكتب الأحكام، وغيرها.
٥. ختمت البحث بخاتمة ذكرت فيها أبرز النتائج والتوصيات، ثم الفهارس الفنية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

**التمهيد:**

وفيه مطلبان:

**المطلب الأول: تعريف النَّسَلان:**

النَّسَلان من نَسَل: قال ابن فارس: "نَسَل: النون والسين واللام أصلٌ صحيح يدلُّ على سَلِّ شيءٍ وانسلاله، والنَّسْل:الولَد؛ لأنَّه يُنْسل من والدته، وتناسَلُوا: ولد بعضُهم من بعض، ومنه النَّسَلان: مِشية الذِّئب إذا أعْنَقَ وأسْرَع، والماشي يَنْسِلُ، إذا أسرع"(١).

وقيل أصل النَّسَلان للذئب، وهو مقاربة الخطو مع الإسراع، كمشي الذئب إذا بادر، ثم استعمل في غير ذلك، نسل الذئب: أسرع بإعناق، كما يقال: انسل في عدوه، وهو الخروج بسرعة، ومنه قول الله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾ [يس: آية ٥١]، (يَنْسِلُونَ) يعنى: أنهم يخرجون مشاة مسرعين في مشيهم كنَسلان الذئب، كما قال الشاعر:

عَسَلانَ الذئْبِ أمْسَى قارِباً  بَرَدَ اللَّيْلُ عَلَيْهِ فَنَسَلْ(٢)

وفي قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ﴾ [الأنبياء: آية ٩٦]، أشار بعض المفسرين إلى أن إيثار التعبير بينسلون في المشي السريع ليأجوج ومأجوج هنا من نكت القرآن الغيبية؛ لأنَّ يأجوج ومأجوج لما انتشروا في الأرض انتشروا كالذئاب جياعًا مفسدين(٣).

وفي الحديث: أَنهم شَكَوْا إِلَى رَسُول -صلى الله عليه وسلم- الضَّعفَ، فقال: "عَلَيْكُم بالنَّسْل" ، قال ابن الأعرابي: "النَّسْل يُنشِّط وهو الإِسْرَاع في المشي"، وفي رواية: "شكوا إليه الإعْيَاء"، فقال: "عليكم بالنَّسَلان"(٤)، أي: الإسراع في المشي مع مقاربة الخطو، وهو

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (٥/٤٢٠) مادة (نسل).

(٢) البيت قيل للبيد بن ربيعة، وهو في ديوانه (ص٢٠٠)، وقيل للنابغة الجعدي، وهو في ديوانه (ص٩٠)، وينظر في تفسير الآية: جامع البيان، للطبري (١٦/٤٠٨).

(٣) التحرير والتنوير، لابن عاشور (١٧/١٥٠).

(٤) سيأتي تخريجه، وهو موضع الدراسة والبحث.

دون السعي[١]، فالخلاصة أن الصلة بين النَّسَلان والمشي: أنّ النَّسَلان يحمل معنى السرعة في المشي، لكنه دون السعي.

**المطلب الثاني: تلقيب الحديث بـ (حديث النَّسَلان):**

كان من عادة المحدثين الإشارة للأحاديث بما يدل عليها بذكر طرفها مثلًا؛ كقولهم حديث (إنما الأعمال بالنيات)[٢]، أو تلقيب بعض الأحاديث بألقاب تُعرف بها؛ كأن يُذكر صحابي الحديث مع موضوعه؛ فيُقال حديث جابر رضي الله عنه في صفة الحج[٣]، أو بذكر أبرز لفظة فيه؛ كحديث القلَّتين[٤]، وكان قصد المحدثين اختصار الأحاديث ومعرفتها سواءً في المذاكرة الحديثية التي تجري بينهم، أو الإشارة إليها في مصنفاتهم، أو غير ذلك من المقاصد، ولعل أول من عدَّه من علوم الحديث الحاكم في كتابه (معرفة علوم الحديث) حيث قال: "ذكر النوع الخمسين من معرفة علوم الحديث: (جمع أبواب أصحاب الحديث)، وهذا النوع من هذه العلوم جمع الأبواب التي يجمعها أصحاب الحديث وطلب الفائت منها والمذاكرة بها"[٥]، ولكن أهمله من جاء بعد الحاكم، كابن الصلاح والنووي والسيوطي وغيرهم، فلم يعدُّوه من علوم الحديث، وذكر السخاويُ في كتاب "الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر مصنفاً لابن حجر من هذا القبيل اسمه (الأربعون المهذَّبة في الأحاديث الملقَّبة)[٦].

وعُرِف حديث جابر رضي الله عنه بـ (حديث النَّسَلان)، وأول من لَقَّبه فيما وقفت عليه

(١) تهذيب اللغة، للأزهري (٢٩٧/١٢).
وينظر أيضاً: غريب الحديث للخطابي(٣٧٠/٢)، وغريب الحديث، لابن الجوزي (٤٠٥/٢)، والنهاية، لابن الأثير (٤٩/٥)، ولسان العرب (٦٦١/١١)، وتاج العروس، للزبيدي (٤٨٩/٣٠).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب بدء الوحي (٣/١ح١).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الحج (٨٨٦/٢ح١٢١٨).

(٤) وهو حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسولُ e:(إذا كان الماء قُلَّتين لم يحمل الخَبَث)، أخرجه أبو داود (٦٤/١ح٦٣)، والترمذي (٩٧/١ح٦٧)، والنسائي (٤٦/١ح٥٢)، وابن ماجه (١٧٢/١ح٥١٧)، وابن خزيمة (٨٨/١ح٩٢)، وابن حبان (٥٧/٤ح ١٢٤٩)، والحاكم (٢٢٤/١ح٤٥٨)، وصححه.

(٥) (ص٣٣٢).

(٦) (ص٦٩٩) .

هو أبو الفضل ابن القيسراني في كتابه (أطراف الغرائب والأفراد)[١].

## المبحث الأول: دراسة حديث النَّسَلان روايةً.

### المطلب الأول: تخريج الحديث.

قال ابن خزيمة في (صحيحه) (٢٥٣٧): "حدثنا إسحاق بن منصور، قال: حدثنا روح بن عبادة، قال أخبرني: ابن جريج، قال: أخبرني جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جابرٍ رضي الله عنه قال: شَكَا نَاسٌ إِلى رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم الْمَشْيَ فَدَعَا بِهِمْ، وَقَالَ: (عَلَيْكُمْ بِالنَّسْلاَنُ)، فَنَسَلْنَا فَوَجَدْنَاهُ أَخَفَّ عَلَيْنَا".

هذا الحديث رواه جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جابر رضي الله، ورواه عن جعفر سبعة رواة:

**١- عبد الملك بن جريج:**

أخرجه ابن خزيمة -كما تقدم- عن إسحاق بن منصور.

والحارث بن أبي أسامة[٢]-كما في المطالب العالية- (٢٠١٠)، و من طريقه الحاكم (١٦١٩)، والبيهقي في (الآداب) (٦٦٧).

والبزار -كما في كشف الأستار- (١٦٦٣)، والخطابي في (غريب الحديث) (٣٧١/٢)، من طريق محمد بن معمر[٣].

(١) (٣٧٥/٢).

(٢) الحارث بن محمد بن أبي أسامة، أبو محمد التميمي البغدادي، ثقة، وثّقه إبراهيم الحربي، والسمعاني، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال الدارقطني:(صدوق)، وتكلّم فيه الأزدي، فقال: (ضعيف، لم أر في شيوخنا من يحدّث عنه)، وتعقّبه الذهبي: (قلت: هذه مجازفة، ليت الأزدي عرف ضعف نفسه)، وقال ابن حزم: (تُرك حديثه)، وتعقّبه ابن القيم، فقال :(وقوله-أي ابن حزم- الحارث بن أبي أسامة قد ترك حديثه؛ فإنما اعتمد في ذلك على كلام أبي الفتح الأزدي فيه، ولم يلتفت إلى ذلك، وقد قال إبراهيم الحربي: هو ثقة، وقال البرقاني: أمرني الدارقطني أن أخرج عنه في الصحيح، وصحح له الحاكم، وهو أحد الأئمة الحفاظ)، وذكر الذهبي أنّ بعض البغاددة ليّنوه؛ لكونه يأخذ على الرواية، وهذا تضعيف بما لا يُضعَّف به الراوي، وبهذا يتبين عدم ثبوت الطعون فيه، وأنّه ثقة.
ينظر: ثقات ابن حبان (١٨٣/٨)، المحلى (٤٠٧/١)، تاريخ بغداد (١١٤/٩)، سير أعلام النبلاء (٣٨٨/١٣)، ميزان الاعتدال (٤٤٢/١)، حاشية ابن القيم (٣٣٠/١)، لسان الميزان (١٥٧/٢).

(٣) محمد بن معمر بن رِبْعِي القَيسِيُّ، أبو عبد الله البصري، صدوق لا بأس به، قاله أبو داود، وأبو حاتم، والنسائي، وذكره ابن حبان في الثقات، وهو اختيار ابن حجر في التقريب. ينظر: الجرح والتعديل(١٠٥/٨)، ثقات ابن حبان (١٢٢/٩)، تهذيب التهذيب(٤٦٦/٩)، تقريب التهذيب (ص٥٠٨).

وإسحاق بن راهويه -كما في إتحاف الخيرة المهرة-(٢٤١)، ومن طريقه الطبراني في "الأوسط" (٨١٠٢)، وأبو نعيم في "الطب النبوي" (٤٢٥).

والحاكم (٢٤٩١) عن محمد بن يعقوب الحافظ، عن إبراهيم السَّعْدي[١].

وعن الحاكم أخرجه البيهقي في "الكبرى" (١٠٦٤٥)

خمستهم (إسحاق، والحارث، ومحمد، وإسحاق، وإبراهيم) عن روح بن عبادة، عن ابن جريج به، بمثله.

وقال البزار :"لا نعلم هذا إلا عن جابر بهذا الإسناد"، وقال الطبراني: "لم يرو هذا الحديث عن ابن جريج إلا روح بن عبادة ولا رواه عن جعفر إلا ابن جريج".

**٢- محمد بن إسحاق[٢]:**

أخرجه أبو نعيم في (الطب النبوي) (٤٢٦)، بنحوه، وفيه: أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم دعا لهم فقال: "اللهم أعطهم أجرهم وذخرهم"[٣].

---

(١) إبراهيم بن عبد الله السَّعدي، ذكره ابن حبان في " الثقات"، وقال الذهبي: صدوق، وهو كما قال، والله أعلم.

ينظر: الثقات، لابن حبان (٨/ ٨٧)، ميزان الاعتدال، للذهبي (١/ ٤٤)، لسان الميزان، لابن حجر(١/ ٧٤).

(٢) محمد بن إسحاق بن يسار بن خيار، المطلبي مولاهم، نزيل العراق، اختلف فيه نقاد الحديث اختلافاً طويلًا، فوثَّقه بعض الأئمة، وتكلم فيه آخرون بطعون متعددة، وكتبت فيه دراسات وأبحاث عديدة، وليس الموضع هنا يحتمل التفصيل في حاله، ولكن الخلاصة أنه ليس في منزلة الثقات الأثبات، وليس بمردود الرواية، بل في منزلة الصدوق، فإذا روى عن المعروفين، وصرّح بالسماع عنهم، ولم يخالف الثقات فحديثه حسن، سواءً كان في الأحكام، أو في المغازي، لكنه يُقدم في المغازي، عند الترجيح؛ لإمامته فيها، وهذا ما رجّحه شيخنا الدكتور/أحمد معبد، بعد دراسة مطولة عنه في تحقيقه للنفح الشذي، لابن سيد الناس(٢/٦٩٨-٧٩٢).

وينظر: الجرح والتعديل (٧/١٩١)، الثقات لابن حبان (٧/٣٨٠)، ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق، للذهبي (ص١٥٩)، تقريب التهذيب (ص٤٦٧).

(٣) ذخرهم: الذخر: الشيء المخبأ لوقت الحاجة، والمقصود أعطهم الأجر المؤخر في الحياة الأخروية الباقية.

ينظر: مرقاة المفاتيح، للقاري (٤/٣٧٧)، وتاج العروس، للزبيدي (١١/ ٣٦٢)

**٣- عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي[١]:**

ورواه مطولًا ومختصرًا، فرواه عن جعفر بلفظ: "أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عامَ الفتْح، ثم اجتمعَ إليه المشَاة من أصحابِه وصَفُّوا له، وقالوا نَتعرَّض لدعواتِ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: "اشتدَّ علينا السَّفر، وطَالت الشُّقَّة"، فقالَ لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: "استعينوا بالنَّسْلِ؛ فإنَّه يَقْطَعُ عَنْكم الأَرض، وتَخِفُّونَ له"، ففَعَلنَا ذلِك، وَخِفْنَا لَهُ، وَذَهَبَ مَا كُنَّا نَجِدُ"، ورواه عنه:

أ. محمد بن بشار: أخرجه عنه ابن خزيمة (٢٥٣٦)

ب.عبد الله بن عمر بن أبان: أخرجه عنه أبو يعلى(١٨٨٠)، وعنه ابن حبان (٢٧٠٦).

ورواه عن عبد الوهابِ الثقفي بدون ذكر النَّسَلان، مع زيادة فيه:

ج. محمد بن المثنى: أخرجه عنه مسلم (١١١٤).

د. محمد بن بشَّار: أخرجه عنه ابن خزيمة (٢٠١٩) وعنه ابن حبان (٣٥٤٩).

وتابع عبدَ الوهاب الثقفيَّ على عدم ذكر النَّسَلان :

**٤- عبدُ العزيز الدراوردي.**

أخرجه من طريقه الترمذي (ح٧١٠)، وأبو يعلى (٢١٢٩) والبيهقي في (الكبرى) (٨٢٤٣).

٥. يزيدُ بن الهاد: أخرجه من طريقه النسائي (٢٢٦٣)، وفي (الكبرى) (٢٥٣٨)، والطحاوي في (شرح معاني الآثار) (٣٢٢٩).

٦. وهيبُ بن خالد: أخرجه عنه الطيالسي (١٧٧٢).

٧. سفيانُ بن عيينة: أخرجه عنه الحميدي (١٣٢٦).

ولفظ (عبد الوهاب، والدراوردي، وابن الهاد، ووهيب، وسفيان): أنَّ رسول الله خرج عام الفتح إلى مكة في رمضان، فصام حتى بلغ كُرَاعَ الغَمِيم[٢] فصام الناس، ثم دعا بقدح من

(١) عبد الوهاب بن عبد المجيد بن الصلت الثقفي، أبو محمد البصري، قال ابن حجر: (ثقةٌ، تغيرَّ قبل موته بثلاث سنين) وهو كما قال. ينظر: التاريخ الكبير (٩٧/٦)، الجرح والتعديل (٦٩/٦)، الثقات لابن حبان (١٣٢/٧)، الكاشف (٦٧٤/١)، التهذيب (٣٩٧/٦)، تقريب التهذيب (ص٣٦٨).

(٢)كُرَاعُ الغَمِيم: اسم موضع بين مكة والمدينة، والْكُرَاع: جانبٌ مستطيلٌ من الحَرَّة؛ تشبيهًا بالكُرَاع، وهو ما دون

ماء فرفعه حتى نظر الناس إليه، ثم شرب فقيل له بعد ذلك: إنَّ بعض الناس قد صام، فقال: "أولئك العصاة ، أولئك العصاة"، ولم يذكر فيه النَّسَلان.

**المطلب الثاني: دراسة إسناد أبي خزيمة.**

١. إسحاق بن منصور بن بَهْرَام، المعروف بالكَوْسَج، أبو يعقوب التَّمِيمِيُّ المروَزِيُّ، ثقةٌ ثبتٌ، قال مسلم: "ثقة مأمون، أحد الأئمة من أصحاب الحديث"، وقال النسائي: "ثقة ثبت"، ووثَّقه الدارقطني، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال ابن حجر: "ثقةٌ ثبتٌ"(١).

٢. رَوْح بن عُبادة بن العلاء بن حسَّان، أبو محمد البَصْري القَيْسي، ثقةٌ فاضلٌ، وثَّقه ابن المديني، وابن معين، والعجلي، وغيرهم، وقال الذهبي: "ثقة مشهور حافظ من علماء أهل البصرة"، وقال ابن حجر: "ثقةٌ فاضلٌ"(٢).

٣. عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج الأموي مولاهم المكي، قال أحمد بن حنبل: "ابن جريج ثبت صحيح الحديث، لم يحدّث بشيء إلا أتقنه"، وسُئل أبو زرعة عنه، فقال:"بخٍ، من الأئمة"، وذكره ابن حبان في الثقات، وأثنى عليه، وقال الدارقطني: "ثقة حافظ، وربما حدّث عن الضعفاء، ودّلس أسماءهم"، وجعله ابن حجر في المرتبة الثالثة من مراتب المدلسين، وقال في (التقريب): "ثقة فقيه فاضل، وكان يدلس، ويرسل" وهو كما قال.(٣)

٤. جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، أبو عبد الله المدني،

---

الرُّكبة من الساق، و"الْغَمِيمُ " بالفتح: وادٍ بالحجاز، بينه وبين المدينة نحو(١٧٠) مِيلًا، وبينه وبين مكة نحو (٣٠) ميلًا، ومن عُسفان إليه (٣) أميال، وتعُرف اليوم ببَرقاء الغَميم. ينظر: النهاية لابن الأثير (١٦٥/٤)، ومعجم المعالم الجغرافية للبلادي (٢٦٤).

(١) الجرح والتعديل (٢٣٤/٢)، ثقات ابن حبان (١١٨/٨)، تاريخ بغداد (٣٨٥/٧)، تهذيب التهذيب (٢٤٩/١)، التقريب (ص١٠٣).

(٢) الثقات للعجلي(٣٦٥/١)، الجرح والتعديل (٤٩٣/٣)، تاريخ بغداد (٣٨٥/٩)، ميزان الاعتدال (٥٨/٢)، التهذيب (٢٩٣/٣)، التقريب (ص٢١١).

(٣) الجرح والتعديل (٣٥٧/٥)، الثقات لابن حبان (٧/ ٩٣)، المؤتلف والمختلف، للدارقطني (١٣٧/١)، التهذيب (٣٥٧/٦)، التقريب (ص٣٦٣)، تعريف أهل التقديس، لابن حجر (ص٤١).

المعروف بالصادق، وثَّقه كثيرٌ من أئمة النَّقد، كابن معين، والنسائي، وابن عدي، وغيرهم، وهو كما قال أبو حاتم: "ثقةٌ، لا يُسأل عن مثله"(١).

٥. محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب الهاشمي، أبو جعفر الباقر، وثَّقه ابن سعد، والعجلي، وابن البرقي، وغيرهم، وهو كما قال ابن حجر: (ثقةٌ فاضلٌ)(٢).

**المطلب الثالث: الحكم على إسناده.**

إسناده صحيح، وما يخشى من تدليس ابن جريج، فقد صرّح بالتحديث، كما عند ابن خزيمة والبزار، والحاكم، والبيهقي، والحديث صحَّحه الحاكم، ووافقه الذهبي،(٣) وقال الهيثمي: "رجاله رجال الصحيح"(٤)، وقال البوصيري: "رجاله ثقات"(٥)، وصحَّحه ابن حجر(٦)، والألباني(٧).

**المطلب الرابع: ذكر شواهده.**

رُوي في معنى حديث جابر -رضي الله عنه- عدة أحاديث، منها:

الحديث الأول: أخرجه ابن ماجه (٣١١٩)، وابن خزيمة (٢٥٣٥)، والحاكم (٤٤٢/١)، والفاكهي في (أخبار مكة) (٨٣٤)، وتمّام الرازي في (الفوائد) (٩٧٧)، وابن عدي في (الكامل) (٤٣٧/٢)، وأبو نعيم في (أخبار أصبهان) (٣٩٧/١) و(٢٦٢/٢) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: "حجّ النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه مشاة من المدينة إلى مكة، وقال: "اربُطُوا أَوسَاطَكُم بِأُزُرِكُم"، ومَشَى خِلْطَ الهَرْوَلَة"(٨).

(١) التاريخ الكبير (١٩٨/٢)، الجرح والتعديل (٤٨٧/٢)، التهذيب(١٠٣/٢)، التقريب(ص١٤١).

(٢) طبقات ابن سعد (٣٢٠/٥)، ثقات العجلي (٢٤٩/٢)، التهذيب(٣١٢/٩)، التقريب (ص٤٩٧).

(٣) المستدرك، للحاكم (٦١٠/١).

(٤) مجمع الزوائد (٤٨٧/٥).

(٥) إتحاف الخيرة المهرة (٤٣/٣) .

(٦) مختصر زوائد البزار (٦٩٣/١).

(٧) السلسلة الصحيحة (ح٤٦٥).

(٨) قال السندي في "حاشيته على ابن ماجه" (٢٧٠/٢): "أي شيئًا مخلوطًا بالهرولة، بأن يمشيَ حينًا ويهرول حينًا، أو معتدلاً".

والحديث صحَّحه الحاكم، وسكت عنه الذهبي، والذي يظهر أنَّ إسناده ضعيف، فيه حمران ابن أعين الكوفي، وهو ضعيف رمي بالرفض[١]، ضعّفه ابن معين، والنسائي[٢]، وقال البوصيري: "إسناد ضعيف، حمران بن أعين الكوفي، قال فيه ابن معين: ليس بشيء، وقال أبو داود: رافضي، وقال النسائي: ليس بثقة، ويحيى بن يمان العجلي وإن روى له مسلم فقد اختلط بآخره، ولم يتميز حال من روى عنه؛ هل له قبل الاختلاط أو بعده؟".[٣]

وأنكر بعض العلماء متنه، وأنَّ النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضى الله عنهم لم يكونوا مشاة في سفرهم للحج، فنقل السندي في حاشيته[٤]عن الدُّمَيري قوله: "انفرد به المصنِّف، وهو ضعيفٌ منكرٌ، مردودٌ بالأحاديث الصحيحة التي تقدّمت أنّ النبيَّ وأصحابه لم يكونوا مشاة من المدينةِ إلى مكّة"، وضعّفه أيضاً الألباني[٥].

الحديث الثاني: أخرجه ابن قتيبة في غريب الحديث (١/٥١٧)، قال: "حدثني أبي، حدثني محمد بن عبيد، عن معاوية بن عمرو، عن أبي إسحاق، عن الحكم بن عتيبة، عن رجل: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- مرَّ بأصحابه وهم يمشون، فشكوا الإعياء، فأمرهم أن ينْسَلوا".

وإسناده ضعيف، فيه راو مبهم لم يُبين، وهو راوي الحديث، وفيه والد ابن قتيبة، قال الألباني: "لم أجد له ترجمة، ويبدو أنّه مجهول لا يعرف"[٦].

الحديث الثالث: أخرجه ابن عدي في الكامل (١/ ٤٥٩) من طريق إسماعيل بن مسلم،

---

(١) قاله ابن حجر في التقريب (١٧٩).

(٢) الجرح والتعديل (٣/٢٦٥)، الضعفاء والمتروكون، للنسائي (ص٣٢).

(٣) مصباح الزجاجة (٢/ ١٤٢).

(٤) (٢/ ٢٧٠)، وقَصَد الدميري بالمصنف: أي ابن ماجة، فقد انفرد به من بين أصحاب الكتب الستة، كما أنَّ حكمه على متن الحديث بالنكارة؛ لثبوت أن النبيّ صلى الله عليه وسلم وأصحابه لم يكونوا مشاة من المدينةِ إلى مكّة يرد عليه إشكال!، فقد يكون من بين الصحابة رضي الله عنهم من كان ماشياً، فكونه صلى الله عليه وسلم لم يكن ماشياً لا يمنع من وجود مشاة من صحابته من غير ذوي اليسار، فيبقى تضعيف الحديث على ضعف الراوي، دون الحكم عليه بنكارة المتن، والله أعلم.

(٥) السلسلة الضعيفة (٦/ ٢٥٧).

(٦) السلسلة الصحيحة (١/٤٦٤).

عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: "كنّا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة فقال: "استكثروا من الحِذيّ ما استطعتم؛ فإنَّ الرجل لا يزال راكبًا ما كان له حذاء"، فشكونا إليه العياء، فقال: "اشتدوا"".

وإسناده ضعيف، فيه إسماعيل بن مسلم المكي ضعيف الحديث، ضعَّفه جمعٌ كبير من أهل العلم، كابن معين، والفلاس، وأبو حاتم، وأبوزرعة، وغيرهم، وقال ابن عدي: "أحاديثه غير محفوظة عن أهل الحجاز والبصرة والكوفة إلا أنه ممن يكتب حديثه"(١)، أما الألباني فقال عن الحديث : "إسناد لا بأس به في الشواهد"(٢).

الحديث الرابع: أخرجه الواقدي في المغازي (١٠٩٧/٣)، قال: "حدثني إسماعيل بن إبراهيم، عن أبيه، عن كريب، عن ابن عباس رضي الله عنه، قال: "مرّ النبي صلى الله عليه وسلم يومئذ بامرأة في محفتها، ومعها ابن لها صغير، فأخذت بعضده، فقالت: يا رسول الله، ألهذا حج؟ فقال: "نعم، ولك أجر"، وكان يوم الأحد بعسفان، ثم راح، فلما كان بالغميم اعترض المشاة، فصفوا له صفوفًا فشكوا إليه المشي، فقال:"استعينوا بالنسلان"، ففعلوه فوجدوا لذلك راحة".

ورجاله ثقات، إلا أنَّه من رواية الواقدي، وهو كما قال ابن حجر: "متروكٌ، مع سَعة علمه"،(٣) فإسناده ضعيف جدا.

(١) تاريخ ابن معين براوية الدارمي(ص٦٦)، الجرح والتعديل(١٩٩/٢)، الكامل (٤٦٢/١)، التهذيب (٣٣١/١)، التقريب (ص١١٠)

(٢) السلسلة الصحيحة (٧٣/٦).

(٣) تقريب التهذيب (ص٤٩٨).

## المبحث الثاني: دراسة حديث النَّسَلان دراية

وفيه خمسة مطالب:

### المطلب الأول: تراجم العلماء على الحديث.

لا شك أن تراجم المحدثين على الأحاديث تعطي دلالة عن معنى الحديث وفقهه وأحكامه، وقد تنوعت تراجم المخرجين للحديث، وإن كانت متقاربة في الجملة.

فقد رواه ابن خزيمة في كتاب المناسك، باب استحباب النَّسْل في المشي عند الإعياء من المشي ليخفَّ الناسل، ويَذهب بعض الإعياء عنه[١].

ورواه ابن حبان في باب المسافر، ذكر ما يُستحب للمرء أن يَستعملَ في سفره إذا صَعُبَ عليه المشيُ والمشقَّةُ،[٢]ورواه أبو نعيم الأصفهاني، في باب علاج الإعياء من شدة المشي.[٣]

ورواه البيهقي في كتاب الحج، باب كيفيَّة المشى إذا عَيِيَ،[٤] وفي كتابه (الآداب)، باب كيف كان يمشي إذا أعيا.[٥]

وأورده الهيثمي في كتاب الجهاد، باب (كيف المشي؟)[٦]، والبوصيري في كتاب الحج، باب (كيفية المشي إذا عيي، وما جاء في المركب الهنيء).[٧]

فيلاحظ أن منهم من رواه في كتاب الحج ومنهم من رواه في كتاب الجهاد، وكلاهما- أي الحج والجهاد- لا يخلوان من مشي؛ فناسب روايته فيهما، كما أن تراجمهم لا تخلو من أحكام وفوائد، فجعل ابن خزيمة النَّسْل مستحبًّا عند الإعياء من المشي دون أن يقيده بالسفر، أما ابن حبان فجعل النَّسل مستحبًا عند السفر، أما أبو نعيم فجعله علاجاً

(١) صحيح ابن خزيمة (٤/ ١٣٩).
(٢) صحيح ابن حبان (٦/٤٢٣).
(٣) الطب النبوي، لأبي نعيم (٢/٤٥٤).
(٤) السنن الكبرى للبيهقي (٥/٢٥٦).
(٥) الآداب للبيهقي (ص٢٧٣).
(٦) مجمع الزوائد، للهيثمي (٥/٣٢٠).
(٧) إتحاف الخيرة المهرة، للبوصيري (٣/٤٣).

للإعياء من شدة المشي، والله أعلم.

**المطلب الثاني: هل النَّسَلان خاص بالسفر؟**

ورد في بعض روايات الحديث -كما عند ابن خزيمة (٢٥٣٦)، وأبي يعلى (١٨٨٠)، وعنه ابن حبان (٢٧٠٦)- أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الفتح، ثم اجتمعَ إليه المشَاة من أصحابِه وصَفُّوا له، وقالوا نَتعرَّض لدعواتِ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: اشتدَّ علينا السَّفر، وطَالت الشُقَّة، فقالَ لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: "استعينوا بالنَّسْلِ...الحديث"، ففي هذه الراوية دلالة على أنَّ الشكوى، وعلاجَ النبي صلى الله عليه وسلم لهذه الشكوى كانت في سفر، ولكن هل هذا دليل على خصوصية النَّسَلان في السفر، أم لا ؟

تعددت آراء أهل العلم في ذلك، فيرى ابن حبان أن النَّسَلان يكون في السفر، حيث بوَّب على الحديث بقوله::(ذكر ما يستحب للمرء أن يستعمل في سفره إذا صعب عليه المشي والمشقة)[١] والنووي جعل النَّسَلان من آداب السفر[٢]، والألباني عَنْونَ لحديث جابر –رضي الله عنه– في "السلسلة الصحيحة"بقوله:(كيف المشي في السفر؟)[٣].

أما ابن خزيمة فإنّه لم يقيّد النَّسَلان بالسفر، بل جعله عند الإعياء، وقد تقدّم تبويبه على الحديث، حيث قال: "باب استحباب النسل في المشي عند الإعياء من المشي ليخف الناسل ويذهب بعض الإعياء عنه"، بل إنه بوَّب على حديث أبي سعيد رضى الله عنه– وهو من شواهد حديث جابر رضي الله عنه– والذي ورد فيه ذكر السفر بقوله :(باب استحباب ربط الأوساط بالأزر وسرعة المشي إذا كان المرء ماشيا)[٤]. فلم يقيّده بالسفر؛ مما يؤكد أنّه يرى العموم، ومثله البيهقي، والهيثمي، والبوصيري،[٥] فكلهم لم يقيّد النَّسَلان

(١) صحيح ابن حبان (٦/ ٤٢٣).
(٢) المجموع (٤/ ٣٩٧).
(٣) (١/ ٨٣٤).
(٤) صحيح ابن خزيمة (٤/ ١٣٩).
(٥) تقدم ذكر تراجمهم في المطلب الأول.

بالسفر، بل بالإعياء في المشي.

وقال الضياء المقدسي في كتابه (الأمراض والكفارات والطب والرقيات): "ذكر ما يذهب العي والتعب"(١)، وقال أبو نعيم:(باب علاج الإعياء من شدة المشي)(٢)، وقال ابن حجر: (باب شدة العدو والمشي)(٣)، فلم يقيدوه بالسفر.

والذي يظهر أنّ ذكر النَّسَلان في السفر إنما هو بناءً على الأعم الأغلب، فلا يخلو سفر آنذاك من مشاة، فجاء الحثُّ على النَّسَلان؛ للحاجة إليه، وهو الإعياء والتعب، ولكن هذا لا يمنع من كون النَّسَلان من أفضل أنواع المشي وقايةً وعلاجًا، والله أعلم.

**المطلب الثالث: هدي النبي صلى الله عليه وسلم في المشي.**

كان هَدْيُ النبي صلى الله عليه وسلم في المشي أكمل الهدي وأحسنه،كان وسطاً -كما هو شأنه في أموره كلها- عملاً بقوله تعالى: ﴿وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾(٤)، أي: ليكن مشيك وسطاً بين الإفراط والتفريط(٥)، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "ولا رأيت شيئاً أحسن من رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛كأنّ الشمس تجري في وجهه، وما رأيت أحداً أسرع في مشيته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛كأنما الأرض تُطوى له، إنّا لنجهد أنفسنا وإنّه لغير مكترث"(٦)، المراد: كأنَّ الأرض التي تحته تُدْنى، ويقرب بعضها من بعض. وقوله: "وإنا لنجهد أنفسنا، وإنه لغير مكترث" أي أنه يمشي هذا المشي لا عن إجهاد نفس، ولا تكلّف، وإنما هو مشيه المعتاد، وفيه إشارة لقوة بدنه صلى الله عليه وسلم، وعن علي رضي الله عنه يصف النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "كان إذا مَشى تقلَّع؛ كأنَّما

(١) (ص١٣٦).

(٢) الطب النبوي لأبي نعيم الأصفهاني (٢/ ٤٥٤).

(٣) المطالب العالية (٩/ ٣٩٧).

(٤) سورة لقمان آية (١٩).

(٥) يُنظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير.

(٦) أخرجه الترمذي في "السنن" (ح٣٦٤٨) ، وفي "الشمائل" (ح١١٥) وأحمد (٢/ ٣٠٨)، وقال الترمذي: حديث غريب، وضعّفه الألباني في مختصر الشمائل (ح١٠٠).

ينحطّ من صَبَب"[١]، و"تَقَلَّع" أي لا ينهض قدمه من الأرض نهض المتماوت المتكاسل، بل بقوة ويمشي بقوة "كأنما ينحطّ من صَبَب" أي كأنه ينزل من مكان مرتفع، وهذا دليلٌ على سرعة مشيه صلى الله عليه وسلم؛ لأنَّ المنحدر لا يكاد يثبت في مشيه[٢] وهذه المشية مشية أولي العزم والهمة والشجاعة، وهي أعدل المشيات وأروحها للأعضاء، وأبعدها من مشية الهوج والمهانة والتماوت، فإنَّ الماشي إمّا أن يتماوت في مشيه ويمشي قطعة واحدة، كأنّه خشبة محمولة، وهي مشية مذمومة قبيحة. وإمّا أن يمشي بانزعاج واضطراب مشي الجمل الأهوج، وهي مشية مذمومة أيضًا، وهي دالة على خفة عقل صاحبها، ولا سيما إن كان يكثر الالتفات حال مشيه يمينًا وشمالًا، وإمّا أن يمشي هونًا، وهي مشية عباد الرحمن كما وصفهم بها في كتابه فقال: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَٰنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ [الفرقان: آية٦٣]، قال غير واحد من السلف: "بسكينة ووقار من غير تكبر ولا تماوت، وهي مشية رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فإنه مع هذه المشية كان كأنّما ينحط من صبب، وكأنّما الأرض تطوى له حتى كان الماشي معه يجهد نفسه ورسول الله صلى الله عليه وسلم غير مكترث، وهذا يدل على أمرين: أن مشيته لم تكن مشية بتماوت ولا بمهانة، بل مشية أعدل المشيات".[٣]

وعدَّد ابن قيم الجوزية عشرة أنواع من المشيات:

فالأولى: أحسنها وأعدلها هي مشية التكفؤ والتقلع، كحال المنحط من الصبب، وهي مشية رسول الله صلى الله عليه وسلم.

الثانية: أن يمشي بانزعاج واضطراب مشي الجمل الأهوج، وهي مشية مذمومة أيضًا وهي دالة على خفة عقل صاحبها، ولا سيما إذا كان يكثر الالتفات حال مشيه يمينًا وشمالًا.

الثالثة: أن يتماوت في مشيه ويمشي قطعة واحدة،كأنه خشبة محمولة، وهي مشية مذمومة قبيحة.

---

(١) أخرجه الترمذي في "السنن"، وصححه الألباني.

(٢) غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب (٢/ ٣٤٩).

(٣) ينظر : زاد المعاد لابن القيم (١/١٦١)، وشرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية (٥/ ٥١٨).

الرابعة: السعي.
الخامسة: الرمل، وهو أسرع المشي مع تقارب الخُطا، ويسمى الخبب.
السادسة: النَّسَلان، وهو العدْو الخفيف الذي لا يزعج الماشي.
السابعة: الخَوْزَلي، وهي مشية التمايل، وهي مشية، يقال: إن فيها تكسرًا وتخنثًا.
الثامنة: القهقرى، وهي المشية إلى الوراء.
التاسعة: الجمزى، وهي مشية يثب فيها الماشي وثبًا.
العاشرة: مشية التبختر، وهي مشية أُولي العجب والتكبر.(١)

## المطلب الرابع: النَّسَلان في الطّب الحديث.

حينما تعرّض الذين أعياهم المشي من الصحابة رضي الله عنهم للنبي صلى الله عليه وسلم يشكون له التعب، فأرشدهم النبي صلى الله عليه وسلم للنسلان؛ استنبط من ذلك العلماء أنَّ النَّسَلان -وهو المشي السريع دون السعي والجري- علاج طبي نافع؛ ولذا عدّه ابن القيم من فتاوى النبي صلى الله عليه وسلم في الطب(٢)، وجعله أبو نعيم الأصفهاني علاجًا، ورواه في كتابه الطب النبوي، في باب علاج الإعياء من شدة المشي،(٣)وذكره الضياء المقدسي في (ذكر ما يذهب العي والتعب)(٤)، ويُروى أنَّ عمرو بن معد يكرب شكا المِعَصَ(٥)إلى عمر بن الخطاب فقال: "كَذَبَ عليك العَسَلَ" أي عليك بالعَسَلان، وهو ضَربٌ من العدو، مثل عدو الذئب كالنَّسَلان، قال الشاعر:

والله لولا وجع بالعرقوب...لكنت أبقى عسلا من الذيب(٦)

(١) زاد المعاد لابن القيم (١٦٢/١).
(٢) إعلام الموقعين (٦/ ٥٥٢).
(٣) (٤٥٤/٢).
(٤) كتاب (الأمراض والكفارات والطب والرقيات) (ص١٣٦).
(٥) المعص: التواء في عَصب الرِّجْل، فيُصاب صاحبه بالوجع؛ من كثره المشي. ينظر: النهاية (٤/ ١٥٨).
(٦) (كذب عليك العسل..) من كلام العرب، وفي مسند الفاروق للإمام ابن كثير (٤٥٦/١ برقم٢٩٩)، قال: قال أبوعبيد: ثنا ابن عليه، عن إسحاق بن سويد، عن حريث بن الربيع وهو أخو حجير بن الربيع، عن عمر أنه قال: "كذب عليكم الحج، كذب عليكم العمرة، كذب عليكم الجهاد، ثلاثة أسفار كذبن عليكم"، قال ابن عليه: قال إسحاق ابن سويد: العرب تقول للمريض: "كذب عليك العسل، كذب عليك كذا وكذا، أي: عليك به"، قال أبو

أما في الطب الحديث فيرى أحد المختصين في العلاج الطبيعي أنَّ الطب الرياضي لم يكن معروفًا قبل الإسلام، ويَعتبر أنّ النبي صلى الله عليه وسلم هو من وضع اللبنة الأولى لبناء هذا العلم عندما شكا إليه المشاة التعب من المشي، فأوصاهم النبي صلى الله عليه وسلم بمزاولة "النَّسَلان" وهو الجري الخفيف؛ فتحسّنت صحتهم وكفاءتهم الحركية، واستطاعوا المشي لمسافات طويلة دون تعب(١).

وجاءت الدراسات الطبية الحديثة لتؤكد أهمية المشي في حياة الإنسان، فللمشي سر لطيف، فإضافة إلى أنّه يحرّك عضلات الجسم، وينشط خلاياه، وذلك لزيادة كمية الأكسجين الداخلة إليه فتنشط الدورة الدموية، وتزداد كفاءة عمل القلب، فإنَّه ومع الانتظام فيه يخلص الجسم من كثير من الشحوم والدهون، وتأخذ العضلات في التماسك والعودة إلى سابق مرونتها وقوتها، وهو أيضًا ينشط الغدد، ويزيد من تبخر الماء من سطح الرئة، وبالإضافة إلى ذلك فهو الوسيلة الوحيدة التي تتولى مهمة دفع الدم إلى القلب من خلال الأوردة، فبعد أن يندفع في الشرايين بقوة ضغط القلب يكون الجسم أحوج ما يكون إلى المشي لإعادة الضخ إلى القلب مرة أخرى، وهذا مفيد جدا لمرضى القلب ولكبار السن وللحوامل بوجه خاص(٢).

والدلالة العلمية لحديث النَّسَلان تتخطى كل ماهو متوقع، فالمشي السريع، أو الهرولة (jogging)، هو أحدث نصيحة في وصفات الأطباء في العصر الحديث لعلاج الكثير من المتاعب الصحية التي تواجه الإنسان المعاصر (قليل الحركة)، فضلًا عن أنّ للجري أو العدو مخاطره، كما أنّه لا يناسب كبار السن، من فوق الأربعين، وأيضًا لا يؤثر المشي البطيء أو المتمهل في تحسين اللياقة البدنية والحالة الصحية، وكما لوحظ فقد اختار الرسول صلى الله عليه وسلم المشي السريع دون أنواع المشي والتي تربو على الأربعين نوعاً! ليصفها لمن

---

عبيد عن الأصمعي: "معنى كذب عليكم: بمعنى الإغراء، أي عليكم به".ينظر: تهذيب اللغة، للأزهري (١٠/ ٩٩)، وغريب الحديث، للخطابي (٢/ ٣٧٠).

(١) الطب الإسلامي بين العقيدة والإبداع، مختار سالم (ص١٢٥).

(٢) كتاب أسباب الشفاء من الأسقام والأهواء، لأبي إسحاق العراقي (ص٢٥٩).

اشتكى له الإرهاق وسرعة الشعور بالتعب.[١]

وأجرى د.صالح الأنصاري في دراسة منشورة[٢]مقارنةً بين المشي السريع (النَّسَلان) والجري، أيهما أفضل صحيًّا، وهل يغني المشي السريع عن الجري؟

وذكر في خلاصة رأيه أنَّ المشي أكثر من كونه رياضة؛ ففيه تَنقُّل ونشاط وتأمُّل، وفي أحيانٍ أخرى هو عبادة، وأقل ما يذكر من مزايا المشي أنّه يكاد يكون الرياضة الوحيدة التي تتيح استغلال الوقت، وهذا ما لا يتيحه الجري، كما أنّ المشي رياضة ناعمة تُصنَّف على أنها من الرياضات الحاملة للوزن، فعندما يمشي الإنسان فإنّه يحمل وزنه على أحد الساقين من خطوة لأخرى، أما في الجري، فيكون مشط القدم هو الذي يتلقى الارتطام على الأرض؛ مما قد يسبب الإرهاق على مشط القدم، ومن جهة أخرى فقد يسبب الارتطام بأضعاف الوزن على مفصل الكاحل والركبتين والحوض وغيرها من المفاصل؛ مما قد يسبب ضررًا على المفاصل، خصوصًا إذا استمرت ممارسة الجري لسنوات.

وقد يزيد الأثر السلبي للجري مع الاستمرار في ممارسته بعد سن الثلاثين أو الأربعين، خصوصًا إذا كان الوزن زائدًا عن الطبيعي.

ويثار جدل كبير حول إمكانية أنْ يؤدّي الجري بانتظام لسنوات طويلة إلى الإصابة بشيخوخة المفاصل (Osteoarthritis) أو التعجيل بحدوثها، وقد لا يكون هذا الجدل محسومًا بين المختصين إلا أنَّ الباحث لا يرى المخاطرة والتعرض لهذه المشكلات، فالإصابات التي تحدث في الجري لا تحدث في المشي السريع، يضاف إلى سلبيات الجري احتمالات السقوط والالتواء والإصابات أو الاصطدام فهي في الجري أكثر من المشي السريع.

ونقل الباحث عن كايسي مايرز مؤلف كتاب (المشي، الدليل الكامل للنشاط الكامل) قوله: "الشيء الوحيد الذي يمكن أن يمنحه لك الجري ولا يوفره المشي هو الإصابات"، ويقول أيضًا بعد أن مارس الجري لسنوات طويلة: "لو كنت أعرف عن المشي ما أعرف عنه الآن لما جربت ميلًا واحدًا"، ويضيف أيضًا: "تأملت تشريح الإنسان وقرأت عن تركيبة

(١) بحث (الدلالات العلمية والتربوية للرياضة في السنة المطهرة) أ.د.أمين الخولي، (ص١٢).

(٢) مقال علمي بعنوان (عليكم بالنسلان، المشي وليس الجري) للدكتور:صالح الأنصاري، أستاذ مساعد في طب الأسرة والمجتمع، والمشرف على مركز تعزيز الصحة، وهو منشور على حسابه في تويتر @SalihAlansari.

جسمه الحركية، واستنتجت أننا لو خُلقنا للجري لخلق الله لنا أربعة قوائم!".

ثم ذكر أبرز فوائد المشي السريع فهو يؤدي لتحصيل جميع فوائد النشاط البدني دون الحاجة إلى الجري مع ما قد يسببه من إصابات وأخطار، يضاف إلى ذلك أن بإمكان الإنسان أنْ يمشي بسرعات عالية جدًّا (نسبيًّا) دون الحاجة إلى الجري وذلك بممارسة المشي السريع، حيث يمكن أن تصل السرعة إلى ١٠ كلم/ساعة.

**مدة قطع الكيلومتر مشياً:**
**أمش كيلو متر واحد واحسب المدة، ثم اختر فئتك العمرية. المدة تعبر عن مستوى لياقتك**

**جدول الرجال**

| Age | ٢٠-٢٩ | ٣٠-٣٩ | ٤٠-٤٩ | ٥٠-٥٩ | ٦٠-٦٩ | ٧٠+ | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Excellent | <٠٧:١٨ | <٠٧:٤٢ | <٠٧:٥٥ | <٠٨:١٩ | <٠٨:٤٥ | <٠٩:٢٢ | ممتاز |
| Good | ٠٧:١٨-٠٨:٠٤ | ٠٧:٤٢-٠٨:٢٣ | ٠٧:٥٥-٠٨:٤١ | ٠٨:١٩-٠٨:٥٦ | ٠٨:٤٥-٠٩:٢٦ | ٠٩:٢٢-٠٩:٤٩ | جيد جدا |
| Average | ٠٨:٠٥-٠٨:٣٠ | ٠٨:٢٤-٠٨:٤٩ | ٠٨:٤٢-٠٩:٠٨ | ٠٨:٥٧-٠٩:٢٦ | ٠٩:٢٧-١٠:٠٧ | ٠٩:٥٠-١١:٤٠ | جيد |
| Fair | ٠٨:٣٠-٠٩:٠٠ | ٠٨:٥٠-٠٩:١٩ | ٠٩:٠٩-٠٩:٣٧ | ٠٩:٢٦-١٠:١٥ | ١٠:٠٨-١٠:٤٤ | ١١:٤١-١٢:٣٦ | مقبول |
| Poor | >٠٩:٠٠ | >٠٩:١٩ | >٠٩:٣٧ | >١٠:١٥ | >١٠:٤٤ | >١٢:٣٦ | ضعيف |

**جدول النساء**

| Age | ٢٠-٢٩ | ٣٠-٣٩ | ٤٠-٤٩ | ٥٠-٥٩ | ٦٠-٦٩ | ٧٠+ | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Excellent | <٠٨:١٢ | <٠٨:٣٠ | <٠٨:٤٩ | <٠٩:٠٨ | <٠٩:٢٤ | <١١:٢٢ | ممتاز |
| Good | ٠٨:١٢-٠٨:٤٥ | ٠٨:٣٠-٠٩:٠٤ | ٠٨:٤٩-٠٩:٢٢ | ٠٩:٠٨-٠٩:٤١ | ٠٩:٢٤-١٠:٠٧ | ١١:٢٢-١٢:٢٥ | جيد جدا |
| Average | ٠٨:٤٦-٠٩:٢٢ | ٠٩:٠٥-٠٩:٤١ | ٠٩:٢٣-١٠:٠٠ | ٠٩:٤٢-١٠:٣٣ | ١٠:٠٨-١٠:٥٢ | ١٢:٢٦-١٣:٣٢ | جيد |
| Fair | ٠٩:٢٣-١٠:١٥ | ٠٩:٤٢-١٠:٣٣ | ١٠:٠١-١٠:٥٢ | ١٠:٣٤-١١:١٤ | ١٠:٥٣-١١:٥٥ | ١٣:٣٣-١٤:٥٨ | مقبول |
| Poor | >١٠:١٥ | >١٠:٣٣ | >١٠:٥٢ | >١١:١٤ | >١١:٥٥ | >١٤:٥٨ | ضعيف |

إعداد: الدكتور صالح بن سعد الأنصاري @SalihAlansari

المشرف العام على مركز تعزيز الصحة للتدريب @SaudiHPC

ومن خلال مطالعات الباحث وتجربته الشخصية فقد ذكر أنه بالإمكان الوصول إلى قرب الحد الأعلى المسموح به لضربات القلب بممارسة المشي السريع دون الحاجة إلى الجري.

وفي الجدول أدناه تقييم لمستوى اللياقة على حسب المدة التي يمكن فيها قطع الكيلومتر الواحد حسب الفئة العمرية (للرجال، وللنساء).

وفي ختام دراسة الباحث دعا إلى تجربة المشي السريع، وإلى تذكّر قول المصطفى صلى الله عليه وسلم:"عليكم بالنَّسَلان".

ونشرت الكلية الأميركية للأمراض الروماتزمية في مدينة شيكاغو دراسة حديثة، تظهر أن ممارسة المشي السريع من قبل بعض مرضى روماتيزم الركبة، يُسهم في تأخير احتياجهم لعملية استبدال مفصل الركبة، ولاحظ الباحثون في نتائج دراستهم أنَّ مرضى روماتيزم الركبة الذين من عادتهم ممارسة المشي السريع بشكل يومي، تتحسن لديهم قدرات الحركة، وتقلُّ احتمالات حاجتهم في المستقبل إلى الخضوع لعملية استبدال مفصل الركبة[١].

**المطلب الخامس: مسائل الحديث الأخرى.**

تضمن الحديث عدة مسائل ودلالات مهمة، أذكرها بإيجاز:

**المسألة الأولى: في الحديث دلالة على مشروعية طلب الدعاء من الغير.**

ويؤخذ هذا من فعل الصحابة المشاة كما في رواية ابن خزيمة (٢٥٣٦)، وأبي يعلى (١٨٨٠)، وابن حبان (٢٧٠٦)، حيث إنهّم اجتمعوا وصَفُّوا للنبي، وقالوا: "نَتعرَّض لدعواتِ رسولِ الله"، ولم ينكر عليهم ذلك النبي، وكأنّ هذا الأمر مستقرٌّ في نفوسهم؛ مما يؤكد مشروعيته، قال ابن تيمية: "ويشرع للمسلم أن يطلب الدعاء ممن هو فوقه، وممن هو دونه فقد روي طلب الدعاء من الأعلى والأدنى؛ فإنّ النبي صلى الله عليه وسلم ودَّع عمر رضي الله عنه إلى العمرة، وقال: "يا أُخيَّ لا تنسنا من دعائك""[٢]، وممن قال بمشروعيّة

(١) خلاصة الدراسة منشورة في مقال: د.عبير مبارك، في صحيفة الشرق الأوسط، العدد ١٤٥٩١ وتاريخ ١٤٤٠/٢/٢٩هـ.

(٢) مجموع الفتاوى (٢٧/ ٦٩)، والحديث أخرجه أبو داود (١٤٩٨)، والترمذي (٣٥٦٢)، وابن ماجه (٢٨٩٤)، وسنده ضعيف، فيه عاصم بن عبيد الله: ضعيف، كما قال ابن حجر في التقريب (ص٦٩٥)، وقال

طلب الدعاء من الغير ونصّ بعضهم على الفاضل جمعٌ من المحقّقين، منهم: الإمام النووي ونقل الإجماع على ذلك[١]، وابن رجب[٢]، وابن حجر[٣]، والعَينّي[٤]، ومن المعاصرين الشيخ ابن باز[٥]، وغيرهم.

**المسألة الثانية: في الحديث دلالة على مشروعية الصوم في السفر.**

ففي الرواية التي أخرجها مسلم (١١١٤)، والترمذي (ح٧١٠)، والنسائي(٢٢٦٣)، وغيرهم: "أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الفتح إلى مكة في رمضان، فصام حتى بلغ كُرَاع الغَمِيم فصام الناس..."، فقوله (فصام) دليل على مشروعية الصيام في السفر، وهذا مذهب جماهير أهل العلم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وبه قال الأئمَّة الأربعة ومن وافقهم، خلافًا لمن منع ذلك، وقال إنَّ الصوم في السفر لا يجزئ عن الفرض، وهم الظاهرية.[٦]

**المسألة الثالثة: فيه دليلٌ على أنَّ الفطر في السَّفر أولى،** لمِنْ شقَّ عليه الصوم، فقد أخرج مسلم (١١١٤)، والترمذي (ح٧١٠)، والنسائي(٢٢٦٣)، وغيرهم: " ..ثم دعا بقدح من ماء فرفعه حتى نظر الناس إليه، ثم شرب فقيل له بعد ذلك: إنَّ بعض الناس قد صام، فقال: أولئك العصاة، أولئك العصاة".[٧]

**المسألة الرابعة: ليس في قوله** صلى الله عليه وسلم "أُولئِكَ العُصَاةُ" دلالةٌ على بطلان

---

الترمذي:"حديث حسن صحيح"، وضعَّفه شيخ الإسلام ابن تيمية في "زيارة القبور"(ص١٢)، والألباني في ضعيف الجامع (٦٢٩٢).

(١) الأذكار، للنووي (ص٤٠٠).

(٢) لطائف المعارف، لابن رجب (ص٢٣٧).

(٣) فتح الباري، لابن حجر (٢/٥٠٦).

(٤) عمدة القاري، للعيني (٧/٤١).

(٥) الفتاوى، لابن باز (٢/١٤٣).

(٦) ينظر: (المحلَّى) لابن حزم (٦/ ٢٤٣)؛ (داية المجتهد) لابن رشد (١/ ٢٩٥)؛ (المغني) لابن قدامة (٤/ ٤٠٧)؛ (المجموع) للنووي (٦/ ٢٦٤)؛ (فتح الباري) لابن حجر (٤/ ١٨٣).

(٧) شرح صحيح مسلم، للنووي (٤/١٠١)؛ (فتح الباري) لابن حجر (٤/ ١٨٣).

الصوم في السفر؛ لأنّ قوله صلى الله عليه وسلم "أولئك العصاة" إنما حصل في واقعة عينٍ يُراد به الذين شقَّ عليهم الصيام ولم يفطروا، والنبيُّ صلى الله عليه وسلم إنَّما أفطر ليقتدوا به، ولما لم يفعلوا نَسَبهم إلى العصيان؛ ذلك لأنَّ الفطر عُزِم عليهم فخالفوا وتركوا متابعة النبيّ صلى الله عليه وسلم في فطره؛ فكان عصيانُهم من أجل مخالفتهم لأمرِه لا لصيامهم، إذْ لو كان الصوم في السفر غير جائزٍ لَمَا صام النبيُّ صلى الله عليه وسلم غالِبَ النهار في ذلك السفر، مع ما لاقاه الناس من مَشقة، ولَمَا صامَه صلى الله عليه وسلم هو وأصحابه رضي الله عنهم بعد ذلك.(١)

قال ابن حبان: "إنما أطلق عليهم هذه اللفظة (أولئك العصاة) بتركهم الأمر الذي أمرهم به، وهو الإفطار، لا أنهم صاروا عصاة بصومهم في السفر"(٢).

**الخاتمة**

**أختم هذا البحث ببيان أهم النتائج التي توصلت إليها:**

١. أن المقصود بالنَّسَلان: المشي السريع، وهو مقاربة الخطو مع الإسراع، كمشي الذئب إذا بادر، وهو فوق المشي المعتاد ودون السعي.
٢. أن عادة المحدثين تلقيب بعض الأحاديث؛ عند المذاكرة، أو الإشارة إليه، وهو من باب الاختصار، وقد عُدَّ من علوم الحديث المتنوعة، ومن ذلك حديث النَّسَلان، وأول من لقبه-فيما وقفتُ عليه- ابن القيسراني في كتابه (أطراف الغرائب والأفراد).
٣. أنَّ حديث النَّسَلان صحيح الإسناد، ورجاله ثقات، صححه الحاكم، والذهبي، والبوصيري، وابن حجر، والألباني، وغيرهم .
٤. عناية العلماء بحديث النَّسَلان، وتبويبهم عليه أبوابًا تؤكد أنَّه علاجٌ للإعياء عند شدة المشي.
٥. أنَّ النَّسَلان ليس مقيَّدًا بالسفر، بل بناءً على وجود الحاجة إليه، وجاء ذكره في السفر بناءً على الأعمِّ الأغلب؛ حيث لا يخلو سفر آنذاك من مشي؛ لذا جاء التأكيد عليه.
٦. هَدْي النبيّ صلى الله عليه وسلم في المشي أكمل الهدي وأحسنه، وسطًا بين الإفراط

(١) المعلم بفوائد مسلم، للمازري (٢/ ٥٥)؛ (وبل الغمام) للشوكاني (ص٥٠٢).
(٢) صحيح ابن حبان (٨/ ٣١٨).

والتفريط، وكان إذا مشى أسرع في مشيه، كأنَّما الأرض تُطوى له، وكأنّه ينزل من مكان مرتفع، وهي مشية أولى العزم والهمة والشجاعة.

٧. أنَّ العلماء الذين صنَّفوا في الطب النبوي قديماً عدُّوا النَّسَلان علاجًا لشدّة المشي، وهذا ما أكّده الأطباءُ في دراسات طبية حديثة.

٨. يرى بعض المختصين في العلاج الطبيعي أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم هو من وضع اللبنة الأولى لبناء هذا العلم عندما شكا إليه المشاةُ التعبَ من المشي، فأوصاهم النبي صلى الله عليه وسلم بمزاولة (النَّسَلان): وهو الجري الخفيف، فهذا أول علاج طبيعي عُرف بإسنادٍ صحيح.

٩. أنَّ المشي السريع هو أحدث نصيحة في وصفات الأطباء في العصر الحديث لعلاج الكثير من المتاعب الصحية التي تواجه الإنسان، فالجري أو العَدْو مخاطرة، كما أنّه لا يناسب كبار السن، من فوق الأربعين، وأيضًا لا يؤثِّر المشي البطيء أو المتمهّل في تحسين اللياقة البدنية والحالة الصحية؛ لذا اختار الرسول صلى الله عليه وسلم المشي السريع دون أنواع المشي، والتي تصل إلى عشرة أنواع، ليصفها لمن اشتكى الإرهاق وسرعة الشعور بالتعب.

١٠. وجود دراساتٍ طبيةٍ حديثةٍ تثبت فوائد المشي السريع (النَّسَلان) على الجري، خصوصًا لمن بلغ سن الثلاثين فما فوق، وبيَّنت هذه الدراسات بالأرقام المدد الزمنية الملائمة للرجال والنساء، وبحسب الأعمار لكل جنس، وتقييم مستوى اللياقة.

١١. في دلالات الحديث ومقاصده تأصيلٌ لما تستهدفه رؤية المملكة ٢٠٣٠، حيث يشمل أحد محاور الرؤية زيادة ممارسة الرياضة مرة على الأقل أسبوعيًّا من ١٣ إلى ٤٠٪، والذي يحقق جودة الحياة، وبناء مجتمع صحي.

١٢. تضمن حديث النَّسَلان دلالاتٍ متعددةٍ منها: مشروعية طلب الدعاء من الغير، ومشروعية الصوم في السفر، وأنَّ الفطر في السفر أولى لمن شق عليه الصوم.

١٣. أنَّ قول النبي صلى الله عليه وسلم (أولئك العصاة) ليس المقصود به بطلان الصوم في السفر، بل القوم الذين شق عليهم الصوم في السفر، ولم يأخذوا برخصة الفطر في السفر؛ حيث أفطر النبي صلى الله عليه وسلم ليقتدوا به، ولما لم يفعلوا وصفهم النبي صلى الله

عليه وسلم بأنّهم عصاة؛ لمخالفتهم أمره صلى الله عليه وسلم بعد الأخذ بالرخصة.

١٤. يوصي الباحث بإبراز الأحاديث النبوية المتضمنة للجوانب الطبية، ودراستها، وربطها بالدراسات الطبية الحديثة.

١٥. التركيز بالدراسة والبحث على الأحاديث التي تحقق جودة الحياة، وبناء مجتمع صحي.

وأسأل الله أن يغفر لي ما حصل في هذا البحث من خطأ أو زلل، كما أسأله جل وعلا القبول في القصد والقول والعمل، والحمد لله الذي بنعمه تتم الصالحات.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

## فهرس المصادر والمراجع

١. الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، للبوصيري، أحمد بن أبي بكر، تحقيق دار المشكاة للبحث العلمي، ط:١، الرياض، دار الوطن، ١٤٢٠هـ.
٢. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، لابن بلبان، علاء الدين علي بن بلبان، تحقيق:شعيب الأرناؤوط،ط:١، مؤسسة الرسالة،١٤١٢هـ.
٣. أسباب الشفاء من الأسقام والأهواء لأبي إسحاق العراقي، ط:١، بيروت، مؤسسة المعارف، ١٩٩٨م.
٤. أطراف الغرائب والأفراد، ابن القيسراني، أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسي الشيباني، تحقيق: محمود محمد والسيد يوسف، ط:١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ.
٥. أعلام الحديث، للخطابي، حمد بن محمد، تحقيق د.محمد آل سعود، ط: ١، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، ١٤٠٩هـ.
٦. إعلام الموقعين، لابن القيم، محمد بن أبي بكر، تحقيق: مشهور بن حسن، ط١، السعودية، دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ.
٧. إكمال المعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض، تحقيق: يحي إسماعيل، ط١، مصر، دار الوفاء، ١٤١٩هـ.
٨. الأمراض والكفارات والطب والرقيات، للمقدسي، ضياء الدين محمد بن عبد الواحد، تحقيق أبو إسحاق الحويني، ط:١، مصر، دار ابن عفان، ١٤٢٠هـ.
٩. العروس من جواهر القاموس، الزَّبيدي، محمّد بن محمّد الحسيني، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، ومجموعة من المحققين، الكويت، دار الهداية، ١٩٦٥م.
١٠. تاريخ أصبهان، الأصبهاني، أبونعيم أحمد بن عبد الله، تحقيق: سيد كسروي، ط:١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ.
١١. تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، تحقيق بشار عواد، ط:١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ.
١٢. تاريخ دمشق، لابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن، تحقيق: عمر العمري،

بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ.
١٣. التحرير والتنوير، ابن عاشور، محمد الطاهر، ط:١، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٠هـ.
١٤. تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، تحقيق: د.عاصم القريوني، ط١، الأردن، مكتبة المنار، ١٤٠٣هـ
١٥. تقريب التهذيب، لابن حجر، أحمد بن علي، تحقيق: محمد عوامة، ط:١، سوريا، دار الرشيد، ١٤٠٦هـ.
١٦. تلخيص الحبير ، لابن حجر، أحمد بن علي، تحقيق: حسن قطب، ط: ١، مؤسسة قرطبة، ١٤١٦هـ.
١٧. تهذيب التهذيب، لابن حجر، أحمد بن علي، ط:١، الهند، مطبعة دار المعارف النظامية، ١٣٢٦هـ
١٨. تهذيب اللغة، للأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م
١٩. التوضيح لشرح الجامع الصحيح، لابن الملقن، عمر بن علي، تحقيق: دار الفلاح بإشراف خالد الرباط وجمعة فتحي، ط:١، قطر، وزارة الأوقاف بقطر، ١٤٢٩هـ.
٢٠. الثقات، ابن حبان، محمد بن حبان التميمي، ط: ١، الهند، تحت مراقبة: د. محمد عبد المعيد، خان الناشر: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٣هـ.
٢١. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، محمد بن جرير، تحقيق: أحمد شاكر، ط:١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ.
٢٢. الجامع المسند الصحيح، البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمد الناصر، ط:١، بيروت، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
٢٣. الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، ط:١، الهند، دائرة المعارف العثمانية، ١٢٧١هـ.
٢٤. الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، تحقيق: إبراهيم عبد المجيد، ط:١، بيروت، دار ابن حزم، ١٤١٩ هـ.

٢٥. الدلالات العلمية والتربوية للرياضة في السنة المطهرة، أ.د. أمين الخولي، المؤتمر العلمي الثالث للإعجاز، منشور على الشبكة العنكبوتية.
٢٦. دلائل النبوة، الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، تحقيق: محمد رواس، وعبد البر عباس، ط:٢، بيروت، دار النفائس، ١٤٠٦هـ.
٢٧. زاد المعاد، ابن القيم، محمد بن أبي بكر، تحقيق: شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، ط١٤، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ.
٢٨. سلسلة الأحاديث الصحيحة، الألباني، محمد ناصر الدين، ط:١، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤١٦هـ.
٢٩. سلسلة الأحاديث الضعيفة، الألباني، محمد ناصر الدين، ط: ٢، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤٢١هـ.
٣٠. السنة، ابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط: ١، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٨هـ.
٣١. سنن ابن ماجه، أبوعبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، ٢٠١٠م.
٣٢. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث، تحقيق: محمد عبد الحميد ، بيروت، دار الفكر (د.ت).
٣٣. سنن الترمذي، محمد بن عيسى، تحقيق: أحمد شاكر وآخرون، بيروت، دار إحياء التراث العربي (د.ت).
٣٤. سنن الدارقطني، علي بن عمر، تحقيق: عبد الله هاشم، بيروت، دار المعرفة، ١٣٨٦هـ.
٣٥. سنن الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط:٢، دمشق، دار القلم، ١٤١٧هـ.
٣٦. السنن الكبرى، البيهقي، أحمد بن الحسين، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ط:٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ.
٣٧. السنن الكبرى، النسائي، أحمد بن شعيب، تحقيق: حسن عبد المنعم، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، ط:١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ.

٣٨. السنن الصغرى (المجتبى) للإمام النسائي، أحمد بن شعيب، تحقيق: مركز البحوث والمعلومات ، ط:١، القاهرة ، دار التأصيل ، ١٤٣٣هـ.
٣٩. سير أعلام النبلاء، الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، ط:٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ
٤٠. شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي، ط:١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ.
٤١. شرح الطيبي على مشكاة المصابيح، الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله، تحقيق:د.عبد الحميد هنداوي، ط:١، مكة المكرمة، مكتبة نزار الباز، ١٤١٧هـ.
٤٢. شرح صحيح البخارى، ابن بطال،أبو الحسن علي بن خلف، تحقيق: ياسر إبراهيم، ط:٢، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ.
٤٣. شرح مشكل الآثار، الطحاوي، أحمد بن محمد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط: ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ.
٤٤. الصحاح، الجوهري، إسماعيل بن حماد، تحقيق: أحمد عطار، ط: ٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٠م.
٤٥. صحيح ابن خزيمة، محمد بن إسحاق، تحقيق: محمد الأعظمي، ط:٣، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٢٤هـ.
٤٦. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار حياء التراث العربي (د.ت).
٤٧. صحيح وضعيف سنن الترمذي، الألباني، محمد ناصر الدين، ط: ١، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤١٢هـ.
٤٨. صحيح وضعيف سنن الترمذي،الألباني،محمد ناصر الدين، ط: ١، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤١٢هـ.
٤٩. الضعفاء والمتروكون، للنسائي، أحمد بن شعيب، تحقيق: عبد العزيز السيروان، ط:١، دمشق، دار القلم ، ١٤٠٥هـ.
٥٠. الطب الإسلامي بين العقيدة والإبداع، مختار سالم، ط:١، بيروت، مؤسسة المعارف،

١٩٩٨م
٥١. الطب النبوي، الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، تحقيق: مصطفى خضر، ط:١، بيروت، دار ابن حزم، ٢٠٠٦ م.
٥٢. الطبقات الكبرى، ابن سعد، محمد، تحقيق: إحسان عباس، ط:١، بيروت، دار صادر، ١٩٦٨م.
٥٣. طبقات المحدثين بأصبهان، الأصبهاني، أبو الشيخ عبد الله بن محمد، تحقيق: عبد الغفور البلوشي، ط: ٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ.
٥٤. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني، محمود بن أحمد، بيروت، دار إحياء التراث العربي (د.ت).
٥٥. غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، السفاريني، شمس الدين محمد بن أحمد، ط:٢، مصر، مؤسسة قرطبة، ١٤١٤ هـ.
٥٦. غريب الحديث، ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، تحقيق: د. عبد المعطي قلعجي، ط:١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ.
٥٧. غريب الحديث، ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تحقيق :د.عبد الله الجبوري، ط١، بغداد، مطبعة العاني، ١٣٩٧هـ.
٥٨. غريب الحديث، الخطابي، حمد بن محمد، تحقيق: عبد الكريم الغرباوي، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، ١٤٠٢ هـ.
٥٩. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، راجعه محب الدين الخطيب، علق عليه: ابن باز، ط:٣، المكتبة السلفية ، ١٤٠٧هـ.
٦٠. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، تحقيق: محمد عوامة ، ط١، جدة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، ١٤١٣هـ.
٦١. الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي، أبو أحمد عبد الله بن عدي، تحقيق: عادل عبد الموجود، ط:١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.
٦٢. الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، الكرماني، ط:٢،بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠١هـ.

٦٣. الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات، ابن الكيال، محمد بن أحمد، تحقيق عبد القيوم بن عبد رب النبي، ط: ١، بيروت، دار المأمون، ١٩٨١م.
٦٤. لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، ط: ١، بيروت، دار صادر (د.ت).
٦٥. لسان الميزان، ابن حجر، أحمد بن علي، تحقيق: دائرة المعرف النظامية بالهند، ط:٣، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٦هـ.
٦٦. لطائف المعارف، ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد،ط: ١، بيروت، دار ابن حزم، ١٤٢٤هـ
٦٧. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي، علي بن أبي بكر، تحقيق: حسام الدين القدسي، ط، القاهرة، مكتبة القدسي، ١٤١٤ هـ.
٦٨. المجموع شرح المهذب، ومعه تكملته للسبكي، النووي، أبو زكريا محيي الدين، تحقيق: الشيخ محمد المطيعي، ط:١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢هـ.
٦٩. المختارة، الضياء المقدسي، محمد بن عبد الواحد، تحقيق ابن دهيش، ط: ٣، بيروت، دار خضر، ١٤٢٠هـ.
٧٠. مختصر زوائد مسند البزار، العسقلاني، أحمد بن علي ابن حجر، تحقيق: صبري عبد الخالق، ط١، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤١٢هـ.
٧١. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، القاري، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري، تحقيق: جمال عيتاني، ط:١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ.
٧٢. المستخرج، لأبي عوانة، يعقوب، تحقيق: أيمن عارف، ط:١، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٩هـ.
٧٣. المستدرك على الصحيحين، الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري ، تحقيق: مصطفى عبد القادر، ط:١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ.
٧٤. مسند أحمد بن حنبل، لأبي عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، ط:١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ هـ.
٧٥. مسند إسحاق بن راهويه، إسحاق بن إبراهيم الحنظلي، تحقيق: عبد الغفور البلوشي، ط:١، المدينة، مكتبة الإيمان، ١٤١٢هـ.
٧٦. مسند البزار، المطبوع باسم البحر الزخار، أبو بكر أحمد بن عمرو البزار، تحقيق: محفظ الرحمن زين الله، ط:١، المدينة، مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٨م-٢٠٠٩م.

٧٧. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي، أحمد بن محمد، بيروت، المكتبة العلمية، ٢٠١٠م.
٧٨. المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، ابن حجر، أحمد بن علي، لمجموعة من المحققين، تنسيق د.سعد الشثري، ط:١، الرياض، دار العاصمة، ١٤١٩هـ.
٧٩. المعجم الأوسط، الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، تحقيق: طارق عوض الله، ط:١، القاهرة، دار الحرمين، ١٤١٥هـ.
٨٠. المعجم الكبير، الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، تحقيق: حمدي السلفي، ط:٢، الموصل، مكتبة العلوم والحكم ، ١٤٠٤هـ.
٨١. معجم المعالم الجغرافية في السيرة النبوية، البلادي، عتق بن غيث، ط١، مكة المكرمة، دار مكة للنشر، ١٤٠٢هـ.
٨٢. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس، تحقيق:عبد السلام هارون، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.
٨٣. معرفة الثقات، للعجلي، أبو الحسن أحمد بن عبد الله، تحقيق: عبد العليم البستوي، ط:١، المدينة النبوية، مكتبة الدار، ١٤٠٥هـ
٨٤. معرفة علوم الحديث، الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري المعروف بابن البيع، تحقيق: السيد معظم حسين، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٩٧هـ.
٨٥. المغازي، الواقدي، محمد بن عمر، تحقيق: مارسدن جونس، ط٣، بيروت، دار الأعلمي، ١٤٠٩هـ.
٨٦. المغني، ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، تحقيق د.عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، ط:٣، الرياض، دار عالم الكتب، ١٤١٧هـ.
٨٧. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر، تحقي: محيي الدين مستو، ط:١، دمشق، دار ابن كثير، ١٤١٧هـ.
٨٨. منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: محمد رشاد، ط:١، الرياض، طبع جامعة الإمام، ١٤٠٦هـ.
٨٩. المنهاج صحيح مسلم بن الحجاج، النووي أبو زكريا محيي الدين، ط:٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ.

٩٠. المؤتلف والمختلف، الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر، تحقيق: موفق بن عبد القادر، ط١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٦هـ.
٩١. موطأ الإمام مالك، أبو عبد الله مالك بن أنس، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر، إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦هـ.
٩٢. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: علي البجاوي ط:١، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٨٢هـ.
٩٣. النفح الشذي شرح جامع الترمذي، ابن سيد الناس، أبو الفتح محمد بن محمد اليعمري، تحقيق: د. أحمد معبد، ط:١، الرياض، دار العاصمة ، ١٤٠٩هـ .
٩٤. النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، تحقيق: الزاوي والطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ .
٩٥. نيل الأوطار، الشوكاني، محمد بن علي، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، ط:١، بيروت، دار الفكر، ١٤١٣هـ.

# دراسةٌ في مناسبات حديث: (مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ في الدِّين)

أ.د. بكر بن محمد فضل الله بن أبو بكر البخاري
الأستاذ بقسم السنة وعلومها – كلية أصول الدين والدعوة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

حاصل على الماجستير من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
حاصل على الدكتوراه من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
bmbukari@imamu.edu.sa

## المستخلص

### موضوع البحث:

روى معاوية رضي الله عنه، قال: سمعت النّبي صلى الله عليه وسلم يقول: "من يُرد الله به خيرًا يفقّهه في الدّين، وإنّما أنا قاسم والله يعطي، ولن تزال هذه الأمة قائمةً على أمر الله، لا يضرّهم من خالفهم، حتى يأتي أمر الله"، فتناول البحث دراسة مناسبةِ روايةِ معاوية رضي الله عنه لهذا الحديث، وإكثارِه من ذكره في خُطَبه، ومناسبةِ أطرافه لبعضها البعض.

### أهداف البحث:

بيان سبب إيراد الحديث، والمناسبة بين أطرافه، والتنبيه على جملةٍ من القواعد والقرائن التي تنبغي مراعاتها في باب المناسبات.

### منهج البحث:

المنهج الاستقرائيّ التحليليّ.

### أهم نتائج البحث:

منزلةُ هذا الحديث عند معاوية رضي الله عنه حيث كان يُكثر من ذكره في خُطبه، حتى كَثُرَ رواتُه عنه، فقد رواه عنه ثمانيةَ عشرَ نفسًا من المدنيين والشاميين والعراقيين، وكان لشرَّاح الحديث مسلكان في بيان معنى الحديث والمناسبة بين جُمَله: فمنهم من جعل موضوعه العلم، ومنهم من جعل لكل جملة منه موضوعًا مستقلًّا، وتفرّع عن هذا القول البحثُ في المناسبة بين جُمله، وأرْجَحُ هذين المسْلَكين مَسْلك من يرى أن لكل جملة منه معنىً مستقلًّا، وهو ظاهر صنيع الإمامين البخاري ومسلم في صحيحيهما.

### أهم التوصيات:

توجيه عناية الباحثين إلى دراسة مناسبات الأحاديث النبوية.

### الكلمات المفتاحية:

دراسة، مناسبات، أحاديث، معاوية، يفقهه، الدِّين.

**A study on the circumstances of the hadith:**

**(Whoever God intend good for, He will grant him understanding of religion)**

Prof. Bakir bin Muhammad Fadlallah bin Abu Bakir Al-Bukhari
Professor in the Department of Sunnah and its Sciences - College of Principles of Religion and Da'wah
Imam Muhammad Bin Saud Islamic University

MA from Imam Muhammad bin Saud Islamic University
Ph.D. from Imam Muhammad bin Saud Islamic University

bmbukari@imamu.edu.sa

**Abstract**

**Research Topic:**

Muawiyah, may God bless him and grant him peace, narrated: I heard the Prophet, may God bless him and grant him peace, say: "Whoever God intends good for, He will grant him understanding of religion. Indeed, Ijust provide and God grants. This nation will not cease to be based on God's command, and those who oppose them will not harm them, until God's command comes." The research dealt with studying the circumstances of Muawiyah's narration of this hadith, his frequent mention of it in his sermons, and the suitability of its parts to each other.

**Research Objectives:**

Explaining the reason for mentioning the hadith, the connections between its parts, and pointing out a set of rules and evidence that should be taken into account in the indexing and circumstances of the hadiths.

**Research method:**

Inductive and analytical method.

**Research Outcomes:**

This hadith is very important according to Muawiyah, peace be upon him, as he mentioned it frequently in his sermons, until many people narrated it from him. Eighteen people, from Medina, Syria, and Iraq, narrated it from him. The commentators of the hadith had two ways in explaining the meaning of the hadith and the correspondence between its sentences, while others made knowledge as its subject, and among them were those who made each sentence of it an independent subject, and a branch of this saying was to investigate the correspondence between its sentences, and the most likely of these two approaches is the approach of those who see that each of its sentences has an independent meaning, and this is apparently the work of Imams Al-Bukhari and Muslim in their two Sahihs.

**Recommendations:**

Directing researchers' attention to studying the circumstances of the Prophet's hadiths.

**Keywords:**

study, circumstances, hadiths, Muawiyah, understanding, religion

## المقدمة

الحمد لله خلق فسوَّى، وقدَّر فهدى، والصلاة والسلام على الهادي البشير، والسّراج المنير، هدى الله به من الضلالة، وأخرج به من العَماية، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدّين.

أما بعد:

فإن من جوامع كَلِمِ النّبي صلى الله عليه وسلم قوله: "من يرد الله به خيرًا يُفَقِّهْهُ في الدّين"، وهو طرفٌ من حديث رواه معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، جاء بعده: "وإنّما أنا قاسم والله يعطي، ولن تزال هذه الأمةُ قائمةً على أمْر الله، لا يضرُّهم من خالفهم، حتى يأتيَ أمْرُ الله"، وقد اجتمع في هذا الحديث عدَّة مناسبات، منها ما يتعلّق برواية معاوية رضي الله عنه له، ومنها ما يتعلق بمناسبة جُمِلِهِ لبعضها البعض، ووقع اختلاف بين شرّاح الحديث في بعض ذلك، وحيث لم أطّلع على من تناول هذه الجوانب ببحث مستقلّ؛ اتّجهت همّتي لدراستها في بحث بعنوان:

دراسةٌ في مناسبات حديث: "من يُرد الله به خيرًا يفقّهه في الدّين".

## مشكلة البحث:

اختلاف شرّاح الحديث في معنى الحديث، وتعلّق جُمَله بعضها ببعض ممّا أدّى إلى اختلافهم في المناسبة بينها، ومناسبة تبويب الإمام البخاري عليه.

## أهميّة البحث:

١. قلة الأبحاث المتعلقة بالمناسبات في الأحاديث النبوية.
٢. منزلة الحديث حيث عَدَّه العلماء من جوامع كَلِم النبي صلى الله عليه وسلم.
٣. اشتماله على تطبيق عملي لجملة من القواعد التأصيلية في باب المناسبات.
٤. يبرز فقه الإمام البخاري في تبويبه على الحديث.

## أهداف البحث:

١. بيان سبب رواية معاوية صلى الله عليه وسلم وإكثاره من ذكره.

٢. الكشف عن سبب اختلاف العلماء في بيان معنى الحديث والمناسبة بين أطرافه.
٣. تطبيق جملة من القواعد العلمية والقرائن المؤثّرة في باب المناسبات الحديثية.

**منهج البحث:**

المنهج الاستقرائي التحليلي.

**إجراءات البحث:**

لتحقيق النتائج المطلوبة من البحث قمت بالإجراءات الآتية:
١. تتبعت روايات الحديث وألفاظه، ثم انتخبت ما له أثر في نتائج البحث، وأهملت ما عداها خشية الإطالة.
٢. حلّلت الروايات وما اشتملت عليها من قرائن مثل: زمانها، وأماكن التحديث بالحديث، وبلدان الرواة، وألفاظهم.
٣. تتبعت أقوال العلماء في بيان معنى الحديث، وبيان المناسبة بين أطرافه، وصنّفتها إلى مَسْلَكين، وبيّنت حجة كل مسلك، والأصل الذي بُنى عليه.
٤. رتّبت الأقوال زمنيًّا ليُعرف السابق من اللّاحق.
٥. وازنت بين مسالِك العلماء اعتمادًا على النتائج التي استخلصتها من تخريج الحديث، وتحليل رواياته، وطريقة تحمّله إلى غير ذلك من القواعد والقرائن.

**خطة البحث:**

قسَّمت البحث إلى مقدمة، وخمسة مباحث، وخاتمة:
المبحث الأول: متن الحديث وتخريجه.
المبحث الثاني: طريقة تحمّل معاوية رضي الله عنه للحديث.
المبحث الثالث: ملابسات رواية الحديث.
المبحث الرابع: المناسبة بين أطراف الحديث.
المبحث الخامس: رأي الإمام البخاري في المناسبة بين أطراف الحديث
واللهَ أسأل أن يجعله من العلم النافع المتقبَّل، والحمد لله أوّلًا وآخرًا، وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

## المبحث الأول: متن الحديث وتخريجه

عن معاوية رضي الله عنه، قال: سمعت النّبي صلى الله عليه وسلم يقول: "من يرد الله به خيرًا يفقّهْهُ في الدِّين، وإنّما أنا قاسمٌ والله يُعطي، ولن تزالَ هذه الأمّةُ قائمةً على أمرِ الله، لا يَضُرُّهم من خالفهم، حتى يأتيَ أمر الله". لفظ البخاري.

هذا حديث متفق عليه، رواه عن معاويةَ رضي الله عنه جماعةٌ[1] من أهل الحجاز والشام والعراق، وأخرجه البخاري بإسناد مدنيٍّ، ومسلمٌ بأسانيدَ مدنيّةٍ وشاميّةٍ، وسأكتفى بتخريج الروايات الصحيحة التي لها أثر في بيان العلاقة بين أطرافه، ومن الله أستمد الإعانة والتوفيق.

### أوّلا: الرواة المدنيون

### ١- حُميد بن عبد الرحمن بن عوف الزهري القرشي المدني.

أخرج روايته البخاري في صحيحه، في كتاب العلم: باب من يرد الله به خيرًا يفقّهه في الدّين ح٧١، قال: حدثنا سعيد بن عُفير، حدثنا عبد الله بن وهب، عن يونس بن يزيد، عن الزهري، قال: قال حُميد بن عبد الرحمن، سمعت معاوية خطيبًا يقول: سمعت النّبي صلى الله عليه وسلم ، باللفظ المذكور، وأعاده بنحوه من طريق ابن وهب في فرض الخُمُس: باب قوله تعالى {فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَه} ح ٣١١٦ ، وفي الاعتصام بالكتاب والسنة: باب قول النّبي صلى الله عليه وسلم: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق يقاتلون)، وهم أهل العلم ح٧٣١٢.

ومسلم في صحيحه، في كتاب الزكاة ح ١٠٣٧، قال: حدثني حرملة بن يحيى، أخبرنا ابن وهب به، دون طرفه الثالث، ومن طريق حرملة أخرجه الطحاوي في بيان ما أشكل ح١٦٨٣ تامًا، وابن حبان كما في الإحسان ح٨٩ بطرفه الأول، وأبو نعيم في مستخرجه على صحيح مسلم ح ٢٣١٦ كلفظ مسلم، والبيهقي في المدخل إلى علم السنن ح١٤٦٦ تامًا، ثم قال: رواه البخاري في الصحيح عن سعيد بن عُفير، عن ابن وهب، ورواه مسلم عن حرملة مختصرًا.

وأخرجها الإمام أحمد في المسند ح ١٦٩٣١ دون الطرف الثاني، وساق الحديث سياقًا واحدًا بعطف الطرف الثالث على الأوّل، والدارمي في مسنده، في المقدّمة: باب الاقتداء

(١) وقفت على رواية ثمانيةَ عشرَ نفسًا عن معاوية، واقتصرت على تخريج رواية سبعة منهم لكونها أصحّ روايات المدنيين والشاميين والعراقيين.

بالعلماء ح٢٢٤ بطرفه الأول، والطبراني في الكبير ح٧٥٥، ولفظه: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إنما أنا قاسم ويعطي الله"، وسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من يرد الله به خيرًا يفقّهه في الدّين"، وسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لا يزال مِن هذه الأمة أمةٌ قائمةٌ على أمر الله، لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله، وهم ظاهرون على الحق"، وبنحوه في الأوسط ح٨٧٦١، كلهم من طريق ليث بن سعد، عن يزيد بن الهاد، عن عبد الوهاب بن أبي بكر، عن الزهري، به.

وأخرجها الطبراني في الأوسط (٩/ ٧٣) ٩١٥٨ من طريق محمد بن عبد الله بن أخي الزهري، عن الزهري، به، دون طرفه الثالث.

فهؤلاء ثلاثة من أصحاب الزهري رووا الحديث عنه بهذا الإسناد، واتفق عليها الشيخان، وخالفهم غيرهم، ولا أطيل بتخريج رواية مخالفيهم لعدم الفائدة من ذكرها هنا.

**٢- محمد بن كعب القُرَظي المدني.**

أخرج روايته الإمام مالك في الموطأ في كتاب القدر: باب جامع ما جاء في أهل القدر ح٨ عن يزيد بن زياد، عن محمد بن كعب القرظي، قال: قال معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، وهو على المنبر: "أيها الناس! إنه لا مانع لما أعطى الله، ولا معطي لما منع الله، ولا ينفع ذا الجَدّ منه الجَدّ، من يرد الله به خيرًا يفقّهه في الدّين"، ثم قال معاوية: سمعت هؤلاء الكلمات من رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذه الأعواد. ومن طريق الإمام مالك أخرجه البخاري في الأدب المفرد: باب دعوات النّبي صلى الله عليه وسلم ح ٦٦٦، والفريابي في القدر ح١٨٠، والطحاوي في بيان ما أشكل ح١٦٨٤، والبيهقي في القضاء والقدر ح ٤٩٦ من رواية ابن بُكير، وقال: عن محمد بن كعب القرظي، أنه قال: سمعت معاوية بن أبي سفيان عام حجّ، وهو على المنبر يقول.

وهذا إسناد صحيح، ويزيد بن زياد المخزومي مولاهم المدني ثقة.[١]

(١) تهذيب التهذيب (٤/٤١٢)، والتقريب (٧٧١٥).

**ثانيًا: الرواة الشاميون:**

**١- عبد الله بن عامر اليَحْصُبي.**

أخرج روايته مسلم في كتاب الزكاة ح ١٠٣٧، من طريق عبد الله بن عامر اليَحْصُبي، قال: سمعت معاوية، يقول: إياكم وأحاديثَ إلا حديثًا كان في عهد عمر، فإنّ عمر كان يخيف الناس في الله عز وجل، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول: "من يرد الله به خيرًا يفقّهه في الدّين"، وسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إنما أنا خازن، فمن أعطيته عن طيب نفس، فيبارك له فيه، ومن أعطيته عن مسألةٍ وشَرَهٍ، كان كالذي يأكل ولا يشبع".

وأبو عوانة في المسند الصحيح المخرّج على صحيح مسلم، في كتاب الأمراء ح ٧٩٤٨ وفيه (قال: سمعت معاوية بن أبي سفيان، يقول على المنبر بدمشق)، وذكر الحديث دون طرفه الثاني، وابن حبان في صحيحه، في الزكاة: باب المسألة والأخذ ح ٣٤٠١، وفيه: (قال: سمعت معاوية، يقول على منبر دمشق)، وفي هذه الرواية التصريح بأن روايته كانت على منبر دمشق.

**٢- زيد بن أبي عتَّاب.**

أخرج روايته الإمام أحمد في مسنده ح ١٦٩٢٧ قال: حدثنا أبو نعيم، حدثنا عبد الله بن مُبَشِّر مولى أم حبيبة، عن زيد بن أبي عَتَّاب، عن معاوية، وذكر أحاديث منها ح ١٦٩٢٩، قال: وسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "اللهم لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت، ولا ينفع ذا الجَدّ منك الجَدّ، من يرد الله به خيرًا يفقّهه في الدّين، وخير نسوة ركبن الإبل صالحُ نساء قريش، أرعاه على زوج في ذات يده، وأحناه على ولد في صغره"، والطبراني في الكبير رقم ٧٩٢ من طريق أبي نعيم به، وفيه: قام معاوية على المنبر، فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من يرد الله ... "، وسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "أيما امرأة أدخلت في رأسها شعرًا غير شعرها؛ فإنّما تدخله زورًا"، وسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "خير نساء ركبن الإبل نساء قريش". الحديث. وعلّق البخاري هذا الطرف "خير نساء... " بعد ح ٥٣٦٥ بقوله: ويُذكر عن معاوية وابن عباس عن النّبي صلى الله عليه وسلم. وفي هذه الرواية أنه كان على المنبر.

وهذا إسناد صحيح، رجاله كلهم ثقات، أبو نُعيم هو الفضل بن دُكين، وعبد الله بن مبشِّر الأموي المدني، ثقة[١]، وزيد بن أبي عتَّاب، شامي مولى معاوية أو أخته، ثقة[٢].

**٣- عُمير بن هانئ.**

أخرج روايته مسلم في الإمارة بعد ح ١٩٢٣، وفيه: أن عُمير بن هانئ حدّثه، قال: سمعت معاوية على هذا المنبر يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم أو خالفهم حتى يأتي أمر الله عز وجل وهم ظاهرون على الناس"، وزاد الإمام أحمد في روايته برقم ١٦٩٣٢: فقام مالك بن يَخَامِر السَّكْسَكي، فقال: يا أمير المؤمنين سمعت معاذ بن جبل، يقول: "وهم أهل الشام"، فقال معاوية ـ ورفع صوته: هذا مالك يزعم أنه سمع معاذًا يقول: "وهم أهل الشام". وفي هذه الرواية أنه كان على المنبر.

**ثالثًا: الرواة العراقيون:**

**١- يزيد الأصمّ.**

أخرج روايته مسلم في الموضع السابق من طريقه، قال: سمعت معاوية بن أبي سفيان ذَكَرَ حديثًا رواه عن النّبي صلى الله عليه وسلم، لم أسمعه روى عن النّبي صلى الله عليه وسلم على منبره حديثًا غيره، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من يرد الله به خيرًا يفقّهه في الدّين، ولا تزال عصابة من المسلمين يقاتلون على الحق، ظاهرين على من ناوأهم إلى يوم القيامة"، والإمام أحمد في مسنده برقم ١٦٨٤٩.

**٢- معبد الجهني**

أخرج روايته أبو داود الطيالسي في مسنده ح ١٠٤٧، قال: حدثنا شعبة، عن سعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف، قال: سمعت معبدًا الجُهني يقول: كان معاوية قلّما يحدّث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكان له في الجُمَع كلام يتكلم به، يرويه عن النّبي صلى

(١) تهذيب التهذيب (٤١٧/٢).
(٢) تهذيب التهذيب (٦٦٧/١)، والتقريب (٢١٤٥).

الله عليه وسلم، فقال: "من يرد الله به خيرًا يفقّهه في الدّين، وإنّ هذا المال خَضِرٌ حُلْوٌ، فمن أخذه بحقه بُورك له فيه، وإيّاكم والتّمادح؛ فإن التّمادح فيه الذبح".

وابن أبي شيبة في مصنَّفه رقم ٣١٦٩٢ بطرفه الأول، والإمام أحمد في مسنده ح١٦٨٤٦، وفيه: فكان قلَّما يكاد أن يدع يوم الجمعة هؤلاء الكلمات أن يحدّث بهن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، والطحاوي في بيان ما أشكل ح ١٦٨٧، وقال أبو جعفر: وذكر البخاري معبدًا هذا، فقال: هو الذي تكلم بالقدر بالبصرة أوّل من تكلّم به فيها، وقال بعضهم: هو معبد بن عبد الله بن عويمر، وقال بعضهم: هو معبد بن خالد. قال البخاري: وهذا يدل على أنه ليس من آل سبرة الذين بالمروة، صاحب النّبي صلى الله عليه وسلم في شيء.

وهذا إسناد صحيح، ومعبد هو ابن خالد الجُهني القَدَريّ: صدوقٌ في روايته، فاسدٌ في رأيه، وهو أوّل من أظهر القدر بالبصرة(١).

## المبحث الثاني: طريقة تحمّل معاوية رضي الله عنه للحديث

جاء في رواية المدنيين أن معاوية رضي الله عنه قال: "أيها الناس، إنه لا مانع لما أعطى الله، ولا معطي لما منع الله، ولا ينفع ذا الجَدّ منه الجَدّ، من يُرد الله به خيرًا يفقّهه في الدّين"، ثم قال: سمعت هؤلاء الكلمات من رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذه الأعواد.

وروى العراقيون أن معاوية رضي الله عنه كتب إلى المغيرة بن شعبة رضي الله عنه: اكتب إليّ ما سمعتَ من رسول الله صلى الله عليه وسلم. فكتب إليه: إن نبي الله صلى الله عليه وسلم كان يقول في دُبُر كل صلاة: "لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير، اللهم لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت، ولا ينفع ذا الجَدّ منك الجَدّ".(٢)

قال ابن عبد البر (ت: ٤٦٣): "لم تختلف الرواية -والله أعلم- في هذا الحديث عن محمد بن كعب، عن معاوية، أنه سمع هذا الحديث من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهي رواية أهل المدينة، وأما أهل العراق، فيروون أن المغيرة بن شعبة كتب بهذا الحديث إلى معاوية، فالله

(١) تهذيب التهذيب (١١٦/٤)، والتقريب (٦٧٧٧).

(٢) البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة: باب ما يكره من كثرة السؤال ح ٧٢٩٢.

أعلم. وقد يجوز أن يكون قوله: "من يرد الله به خيرًا يفقّهه في الدّين" سمعه معاوية من رسول الله صلى الله عليه وسلم فأشار إليه؛ لأن ذلك ليس في حديث المغيرة، وسائره في حديث المغيرة. وعلى هذا التخريج تصحّ الأحاديث في ذلك؛ لأنها منقولة بأسانيد صحاح، والحمد لله"(١). ثم ذكره في الاستذكار وأحال على التمهيد، غير أنه جزم به، فقال: "فدلّ ذلك أن معاوية لم يسمع من النّبي صلى الله عليه وسلم إلا قوله "من يرد الله به خيرًا يفقّهه في الدّين"، فهذه الكلمات هي التي سمعها معاوية من النّبي صلى الله عليه وسلم على أعواد منبره، لا ما قبل هذه الكلمات من حديثه في هذا الباب. والله أعلم"(٢).

وجزم بهذا الجمع الحافظ ابن الملقّن (ت: ٨٠٤) حيث قال: "وبهذا يُستدل على أن هذا الحديث ليس جميعه مما تحمله معاوية بالمكاتبة، بل سمع بعضه منه صلى الله عليه وسلم"(٣)، وذكر احتمال أن يكون قد وقع له الأمران: سماعُه الحديثَ من النّبي صلى الله عليه وسلم، وكتابةُ المغيرة رضي الله عنه به إليه، فقال: "ذُكر هنا أن المغيرة كتب به إلى معاوية، وفي (الموطأ) عن معاوية قال: "سمعت هذه الكلمات من رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذه الأعواد"، وكان معاوية حينئذ على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيحتمل أن يكون معاوية سمع ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكتب به المغيرة إليه"(٤)، ونقل ابن حجر (ت: ٨٥٢) هذا الرأي، ولم يعيّن قائله، ولم يتعقبه، فقال: "وسيأتي في القدر(٥) في آخره أن ورّادًا قال: "ثم وفدت بعدُ على معاوية فسمعته يأمر الناس بذلك. وزَعَم بعضُهم أن معاوية كان قد سمع الحديث المذكور، وإنما أراد استثبات المغيرة، واحتج بما في الموطأ من وجه آخر عن معاوية أنه كان يقول على المنبر: "أيها الناس إنه لا مانع لما أعطى الله، ولا معطي لما منع الله، ولا ينفع ذا الجَدّ منه الجَدّ، من يرد الله به خيرًا يفقّهه في الدّين"، ثم يقول: سمعته

(١) التمهيد (٢٣/٧٩)، واختصره ابن العربي في المسالك (٧/٢٣٦).
(٢) الاستذكار (٨/ ٢٧٠).
(٣) الإعلام بفوائد عمدة الأحكام ٤/٢٣.
(٤) التوضيح (٣٣/٤٦).
(٥) ح ٦٦١٥.

من رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذه الأعواد".[١]

وجزم بدر الدّين العيني (ت: ٨٥٥) بأن السؤال كان للاستثبات ولغيره من الفوائد، فقال: "فإن قلت: إن معاوية إذا كان قد سمع هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكيف يسأل عنه؟ قلت: أراد أن يستثبت ذلك، وينظر هل رواه غيره، أو نسي بعض حروفه، أو ما أشبه ذلك، كما جرى لجابر بن عبد الله في سؤاله عقبة بن عامر عن حديث سمعه، وأراد أن ينظر هل رواه غيره"[٢].

فهذه ثلاثة أقوال:

الأول أن القدر المسموع من الحديث قوله: "من يرد الله به خيرًا يفقّهه في الدّين".

والثاني أنه سأله استثباتًا.

والثالث أنه وقع له الأمران جميعًا.

والذي يظهر لي أن أقربها الثاني، ففي رواية البخاري في كتاب القدر، قال: (اكتب إليّ ما سمعت النّبي صلى الله عليه وسلم يقول خلف الصلاة)، فكأنه سأله عن شيء مخصوص سبق إليه علمه من النّبي صلى الله عليه وسلم، وأراد أن يستثبت منه، وهذا على افتراض أن متن الحديثين متّفق، وإلا فإن القدر المشترك بينهما مختلفٌ لفظًا ومعنىً، فما رواه المغيرة رضي الله عنه ذكرٌ خاصّ خلف الصلوات، وما رواه معاوية رضي الله عنه عامٌّ على سبيل الذّكر، ولم يقيّده بالصلاة، كما أنّ سؤاله عنه لا يستلزم عدمَ سماعه له قبلُ من النّبي صلى الله عليه وسلم، والله تعالى أعلم.

## المبحث الثالث: ملابسات رواية الحديث

من خلال تأمّل الروايات المتقدمة في التخريج نلحظ جملةً من الأمور:

١. قال النّبي صلى الله عليه وسلم الحديثَ على أعواد منبره بالمدينة، ويفهم من هذا أنه قاله في أثناء خطبةٍ، كما يُفهم منه الاهتمام به.

٢. سمع معاوية رضي الله عنه الحديث من النّبي صلى الله عليه وسلم، وفي رواية محمد بن

(١) فتح الباري لابن حجر (٢/ ٢٧٥).

(٢) عمدة القاري (٥/ ٢٠٥).

كعب القُرظيّ المدنيّ أنه سمعه من النّبي صلى الله عليه وسلم على أعواد منبره في المدينة، غير أن الذي ذكر أنه سمعه على المنبر قوله: "إنه لا مانع لما أعطى الله"، و"من يرد الله به خيرًا"، ولم يذكر باقي أطراف الحديث في روايته، وذكرها غيرُه معطوفًا بعضُها على بعض، ومنهم من فصَل بين كل طرف والآخر بقول معاوية رضي الله عنه: "وسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول"، وهذا مما أفادته رواية حميد بن عبد الرحمن المدنيّ، وعلى هذا فلا نجزم بأن تمام الحديث من تلك الخطبة التي سمعها معاوية رضي الله عنه.

٣. كذلك فعل معاوية رضي الله عنه، حيث روى الحديث في خطبته عام حجّ بالناس، وقد قيل في الحكمة من ذلك أنه "يريد بذلك بيانَ صحة هذه الكلمات، وخصّ أمة محمد صلى الله عليه وسلم على المنبر؛ لأنها مما قاله نبيهم عليه السلام على المنبر، وبلّغه إلى الأمة تبليغا شائعا"(١).

٤. ونقل الشاميون أنه كان رضي الله عنه يُكْثِر من رواية الحديث في خُطَبه بدمشق، وقال مرة: "ولا تزال طائفة"، واستظهر به على أهل العراق؛ فدلّ على أن خطبته كانت متقدمة أيام الفتنة، واستمر على رواية الحديث في خُطَبه، حتى قاله في خطبته سنة حجّ رضي الله عنه.

٥. جاء في رواية التحذير من التوسع في الرواية الذي قدّم به في بعض الروايات بقوله: "إياكم والأحاديث إلا حديثا في عهد عمر؛ فإنه كان يخيف الناس في الله"(٢).

هذا ما ورد في الروايات، وهو يدلّ على شدة عناية معاوية رضي الله عنه بهذا الحديث، ومعلوم أن "من يرد الله به خيرًا" لا يتفق أن يكون خطبةً وحدَه؛ فكان يذكر معه في كل خطبة ما يناسب المقام، فمن هنا تنوّعت الزيادات بتعدد الخُطَبِ، والزمانِ، والمكانِ، والرّواةِ عنه، وكان كلٌ يروي ما حفظه، ومن هنا تعددت الأحاديث التي كان يرويها الرواة بالإسناد ذاته. ولا يحمل هذا التعدّد على الاختلاف أو الشذوذ؛ لتعدد المجالس. وفَصْلُ بعض الرواة بين جمل الحديث بإعادة السماع "وسمعته يقول" دليلٌ على أنه لم يسمعها معاوية رضي الله

(١) المنتقى للباجي ٢٠٨/٧.

(٢) يريد: إلا حديثًا (ذُكر على عهد عمر فأقرّه) كما في رواية أخرجها ابن عدي في مقدمة الكامل ١٩/١.

عنه من النّبي صلى الله عليه وسلم على نَسَق واحد، والله تعالى أعلم.

وأما ذكر التوسّع في الرواية، فقال عنه القاضي عياض (ت: ٥٤٤): "نهى عن الإكثار بالأحاديث لِمَا شاع في زمنه من التحدث عن أهل الكتاب، وما وجدوه من كتبهم عند فتح بلادهم، والرجوع إلى ما تقدم من الأحاديث قبلُ أيام عمرَ لضبطه الأمر وشدّته فيه، وطلبه الشهادة على ما بلغه منه حتى استقرّت السُّنن وصحيح الأحاديث"(١).

**زمن رواية الحديث:**

أفادت رواية المدنيين أن خطبته كانت في المدينة أي أنها كانت في إحدى قَدَمَاته إليها، والذي وقفت عليه أنه قدم المدينة في خلافته مرتين:

الأولى سنة (٥٦) حين اعتمر في رجب، وقدم المدينة لأخذ البيعة لابنه يزيد، وخطب في الناس على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم.

والثانية سنة (٦١)، فقد جاء التصريح في بعض الروايات بأن خطبته كانت سنة حجّ، وحجّه كان سنة (٦٠)، ثم أدركه عاشوراء من المحرّم وهو بالمدينة في السنة التي تليها(٢)، فمن قال أن خطبته في سنة حجّ أراد السّفرة التي حجّ فيها لا السنة التي انقضت مع شهر الحجّ على ما هو متعارف عليه.

فلعل خطبته كانت في إحدى هاتين السنتين، ويقوّي أنها كانت في الأخيرة منهما قولُ سعيد بن المسيّب في حديث النهي عن كُبّة الشعر: "قدم معاوية بن أبي سفيان المدينة آخر قَدْمة قدمها فخطبنا"(٣)، والله أعلم.

(١) إكمال المعلم ٣/٥٧٠

(٢) البداية والنهاية (١١/٤٢١). وهذه الرواية أخرجها البخاري في كتاب الصوم: باب صيام يوم عاشوراء ح٢٠٠٣، من طريق حميد بن عبد الرحمن، أنه سمع معاوية بن أبي سفيان يوم عاشوراء عام حجّ على المنبر.

(٣) أخرجه البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء صلوات الله عليهم ح ١٧٧.

**سبب إيراد الحديث**(١)

حين ترجم الحافظ ابن كثير (ت: ٧٧٤) لمعاوية رضي الله عنه ذكر فيما أسنده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أخرجه الشيخان من طريق محمد بن كعب القُرَظي المديني، وذكر فيه الحديث تامًّا بأطرافه الثلاثة، ثم قال عقبه: "وقد خطب معاوية بهذا الحديث مرة، ثم قال: وهذا مالك بن يَخامِر يخبر عن معاذ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "وهم بالشام"؛ فحثّ بهذا أهل الشام على مناجزة أهل العراق، وأنّ أهل الشام هم الطائفة المنصورة على من خالفها، وهذا مما كان يحتجّ به معاوية لأهل الشام في قتالهم أهلَ العراق".(٢)

وما أشار إليه الحافظ ابن كثير جاء في رواية عُمير بن هانئ الشّامي، وفيها ذكر الطائفة المنصورة دون باقي أطراف الحديث، وليست هي الرواية التي ساقها الحافظ ابن كثير للحديث، فلعله أراد أصل الحديث، وعلى كل حالٍ، فإن كان معاوية رضي الله عنه قد استظهر بهذا الحديث على أهل العراق مرّة، فقد رواه بعد ذلك مرات كثيرة في الشام وفي المدينة، بعد وفاة علي رضي الله عنه بسنوات، ولا حاجة له للاستظهار بالحديث حينذاك، بل كان كثيرًا ما يذكر الحديث في خُطبه، ويقْرن به غيرَه حَسْب ما يقتضيه المقام كما تقدم.

وأما ذكر الطائفة المنصورة مع الحديث، فلا تخفى المناسبة بينه وبين الفقه في الدّين؛ فإن الفقه في الدّين أساس كل خير، وهو خير من متاع الدنيا، وهو عطية من الله تعالى ومنّة، وهو أساس النصر على الأعداء، ويمكن أنه ذكر الطائفة المنصورة ليحثّ العلماء على القيام بدين الله تعالى تعليمًا، وأمرًا بالمعروف ونهيًا عن المنكر؛ ففي بعض الروايات أنه استدعى علماء المدينة في خطبته، وذكر صيام عاشوراء، (وتناول قُصّة من شعر كانت في يد حَرَسيّ، يقول: يا أهل المدينة! أين علماؤكم؟! سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن مثل هذه)(٣)، وجاء في رواية أنه قال أيضا: أين علماؤكم؟! أين علماؤكم؟! سمعت رسول الله صلى الله عليه

---

(١) من الباحثين من يفرّق بين سبب الورود وسبب الإيراد، فيطلق الثاني على سبب رواية الراوي للحديث، وهو تفريق حسن. انظر رسالة علم شرح الحديث دراسة تأصيلية منهجية للدكتور بسام الصفدي ص ٢٧٠ وما بعدها.

(٢) البداية والنهاية (١١/٤١٩).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب اللباس، باب الوصل في الشعر ح٥٩٣٢، ومسلم في كتاب اللباس والزينة ح٢١٢٧، واللفظ له، وجمع بين الطرفين الإمام أحمد في سياق واحد، وكلها من رواية حميد بن عبد الرحمن عن معاوية رضي الله عنه.

وسلم يقول: "لا تقوم الساعة إلا وطائفة من أمتي ظاهرون على الناس لا يبالون من خذلهم ولا من نصرهم"[١]، قال شمس الحق العظيم آبادي: "فيه إشارة إلى قلة العلماء يومئذ بالمدينة، ويحتمل أنه أراد بذلك إحضارهم ليستعين بهم على ما أراد من إنكار ذلك، أو لينكر عليهم سكوتهم عن إنكارهم هذا الفعل قبل ذلك"[٢]، يعني إنكار اتخاذ القُصّة.

## المبحث الرابع: المناسبة بين أطراف الحديث

عُلم مما سبق أن للحديث من رواية حميد بن عبد الرحمن عند البخاري ثلاثة أطراف، وهي: "من يرد الله به"، و"إنما أنا قاسم"، و"لا تزال طائفة"، وقد بيّن بعض شراح الحديث وجه المناسبة بينها، ووجود المناسبة بين أطراف الحديث فرعٌ عن كونها أطرافًا لحديث واحد ذكره النّبي صلى الله عليه وسلم على نَسَق واحد، وليست أحاديث جمعها الصحابي لمناسبة اقتضت ذلك عنده، فمن رأى أنها ثلاثة أحاديث لم يحتجْ إلى استظهار المناسبة بينها، ومن رآها ذات موضوعٍ واحد احتاج إلى أن يبيّن المناسبة بينها، وأن يشرحها شرحًا سياقيًّا تلتئم به معاني أطراف الحديث، وتظهر به المناسبة بين جُمَله. وقد ذكر التُّورِبِشتي[٣] (ت: ٦٦١) اختلاف العلماء في ذلك، وأفاض فيه، ونقله عنه العيني (ت: ٨٥٥)، ووسّع فيه القول، وقبل بحث المسألة أمَهّد بين يديها بالخلاصة التي ذكرها ابن حجر بقوله: "وهذا الحديث مشتمل على ثلاثة أحكام: أحدها فضل التفقه في الدّين، وثانيها أن المعطي في الحقيقة هو الله، وثالثها أن بعض هذه الأمة يبقى على الحق أبدًا، فالأول لائق بأبواب العلم، والثاني لائق بقَسْم الصدقات (ولهذا أورده مسلم في الزكاة[٤] والمؤلِّف في الخُمُس)، والثالث لائق بذكر أشراط الساعة، وقد أورده المؤلِّف في الاعتصام لالتفاته إلى مسألة عدم خلو الزمان عن مجتهد

(١) أخرجه ابن ماجه في المقدمة: باب اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ح ٩، بسند ضعيف، لكن قد عُلم من التخريج أن هذا الطرف ثابت في الخطبة من وجه آخر.
وأصل الحديث أخرجه الستة ـ عدا ابن ماجه ـ من طريق حُميد بن عبد الرحمن دون ذكر الطائفة المنصورة، وذِكْرُ الطائفة ثابت من غير رواية حميد، فإن صحّ هذا الحديث، فهو محمول على أن كل راوٍ روى بعض الخطبة.

(٢) عون المعبود (١٢٦/٤) ح٤١٦٢ من كتاب الترجّل، باب صلة الشعر.

(٣) بضم التاء المثناة من فوق، وراء وباء موحّدة مكسورتان، واسمه فضل الله. طبقات الشافعية الكبرى ٣٤٩/٨.

(٤) وبوّب عليه النووي: باب النهي عن المسألة. لكن اختصر مسلم الحديث، فلم يذكر الطرف الأخير لعدم تعلقه بالبابين.

... وقد تتعلق الأحاديث الثلاثة بأبواب العلم بل بترجمة هذا الباب خاصة [يعني: باب من يرد الله به خيرًا يفقّهه في الدّين] من جهة إثبات الخير لمن تفقه في دين الله، وأن ذلك لا يكون بالاكتساب فقط بل لمن يفتح الله عليه به، وأن من يفتح الله عليه بذلك لا يزال جنسه موجودًا حتى يأتي أمر الله، وقد جزم البخاري بأن المراد بهم أهل العلم بالآثار"(١).

إذن فللعلماء في المناسبة بين أطراف الحديث مسلكان، أبيّن فيما يأتي من ذهب إلي كلٍ منهما مع توجيه قوله، ثم أعقّبهما ببيان الأقوى بدليله إن شاء الله تعالى.

**أوّلًا: من ذهب إلى أن الحديث اشتمل على ثلاثة أحكام:**

وحينئذ فلا يُشرح الطرف الثاني والثالث منه على معنىً يتعلّق بالعلم، والعلماء الذين سأنقل كلامهم منهم من تكلّم في معنى الطرفين، ومنهم من تكلّم في معنى طرف واحد، إلا أنهم جميعا لم يشرحوا ما شرحوه على معنىً يتعلّق بالعلم.

١. علي بن خلف بن بطّال القرطبي (ت: ٤٤٩)، حيث قال: ""إنما أنا قاسم" يدلّ على أنه لم يستأثر من مال الله دونهم، وكذلك قوله: "ما لي مما أفاء الله عليكم إلا الخُمُس، والخُمُس مردود فيكم"، وإنما قال: "إنما أنا قاسم" تطييبًا لنفوسهم، لمفاضلته فى العطاء.

وقوله: "والله يعطى"، أي والله يعطيكم ما أقسمه عليكم لا أنا، فمن قسمت له قليلا، فذلك بقَدَرَ الله له، ومن قسمت له كثيرًا بقَدَر أيضًا، وبما سبق له فى أمّ الكتاب، فلا يُزاد أحد فى رزقه، كما لا يُزاد أحد فى أجله"(٢).

٢. أحد العلماء المتبحّرين في علم البيان، نقل عنه التُّورِبِشتي (ت: ٦٦١)، فقال: "وجدت بعض العلماء المتبحّرين في علم البيان، وقد حمل قوله هذا على ما كان يقسمه بينهم من الأموال، وذكر كلامًا معناه: أنه قال هذا القول؛ لئلا يكون في قلوبهم سَخطة وتنكّر عن التفاضل في القسمة؛ فإنه بأمر الله، وأن الله معطيه"(٣).

٣. ناصر الدين أبو العباس أحمد بن أبي المعالي محمد بن المنيّر (ت: ٦٨٣)، وذلك في

(١) فتح الباري لابن حجر (١/ ١٥٠).
(٢) شرح صحيح البخارى لابن بطال (١/ ١٥٥).
(٣) الميسّر في شرح مصابيح السنة (١/٩٧).

كلامه على وجه المناسبة بين آية الخُمُس والحديث، وأن للنبي صلى الله عليه وسلم من الخُمُس القسمة، وأنه لا يملك، فقال: "وجه مطابقة الأحاديث للآية تحقيق أن المراد فيها بذكر الرسول صلى الله عليه وسلم إنما هو تولّيه للقسمة، لا لأنّه يملك خُمُس الخُمُس كما قاله بعض العلماء، لأنه حصر حاله في القسمة بـ "إنما"، فخرج المِلك"[١].

٤. أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد ابن الجوزي (ت: ٦٩٧)، حيث لم يحصر الطائفة المنصورة في أهل العلم، فقال: "وهذه العصابة تنقسم: فمنها المجاهدون في الثغور، ومنها الآمرون بالمعروف من أهل الخير، ومنها العلماء الذين يَذِبُّون عن الشرع، ويقمعون أهل البدع، فهؤلاء كلهم وإن أزيل منهم بالقهر لهم، فالعاقبة لهم"[٢].

٥. قطب الدّين عبد الكريم بن عبد النور الحلبي (ت: ٧٣٥)، حيث قال في معنى "إنما أنا قاسم": "يعني لم يستأثر بشيء من مال الله"[٣]، وهو قول ابن بطال السّابق.

٦. أبو حفص عمر بن علي المعروف بابن الملقِّن (ت: ٨٠٤) حيث قال: "معنى قوله عليه السلام "وإنما أنا قاسم": لم أستأثر بشيء من مال الله، وهو كقوله في الحديث الآخر "ما لي مما أفاء الله عليكم إلا الخُمُس، وهو مردود عليكم"، وإنما قال ذلك؛ تطييبًا لقلوبهم لمفاضلته بالعطاء، فالمال لله، والعباد لله، وأنا قاسم بإذنه مالَه بينكم، وهو معنى قوله بعده "والله يعطي فمن قسمت له قليلا أو كثيرا فبقضاء الله""[٤].

ويمكن أن يُضمّ إليهم الذين رجّحوا أن معاوية رضي الله عنه لم يتحمل الحديث بالسماع كاملا من النّبي صلى الله عليه وسلم، أو قالوا بأنه تحمّل بعضه مكاتبة؛ فإنه لا يجتمع أن يكون الحديث واحدا مع تحمله في زمانين، أو بطريقين بواسطة ودون واسطة، وممن ذهب إلى هذا ابن عبد البر (ت: ٤٦٣) والقاضي ابن العربي (ت: ٥٤٣)، وقد تقدم نقل كلامهما في كيفية تحمّل معاوية رضي الله عنه للحديث.

(١) المتواري على أبواب البخاري (ص: ١٩٠).

(٢) كشف المشكل من حديث الصحيحين (٤/ ٩٥).

(٣) نقل الكلام ونسبه للقطب العيني في عمدة القاري (٤٣٢/١)، ثم وقفت عليه في شرح القطب الحلبي فإذا هو منقول عن ابن بطال. انظر شرح القطب الحلبي. البدر المنير الساري شرح الجامع الصحيح للبخاري. ضمن موسوعة صحيح البخاري الإلكترونية.

(٤) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٣٤٦/٣).

**ثانيًا: من ذهب إلى أن أطراف الحديث تتعلق بالعلم، وشرحها شرحًا سياقيًّا:**

١. أبو عبد الله التُّورِبِشتي (ت: ٦٦١): حيث قال: "أشار النّبي صلى الله عليه وسلم بقوله: "وإنما أنا قاسم" إلى ما يُلقي إليهم من العلم والحكمة، وبقوله: "والله يعطي" إلى الفهم الذي يهتدى به إلى خفيات العلوم في كلمات الكتاب والسنة؛ وذلك أنه لما ذكر الفقه في الدّين، وما فيه من الخير، أعلمهم أنه لم يفضّل في قسمة ما أوحي إليه أحدًا من أمّته على آخر؛ بل سوّى في البلاغ وعَدَلَ في القسمة، وإنما التفاوت في الفَهْم، وهو واقعٌ من طريق العطاء، ولقد كان بعض الصحابة يسمع الحديث فلا يفهم منه إلا الظاهرَ الجليّ، ويسمعه آخر منهم أو من القَرْن الذي يليهم، أو ممّن أتى بعدهم؛ فيستنبط منه مسائلَ كثيرة، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء. هذا هو المعنى"(١).

٢. أبوعبد الله القرطبي المفسّر (ت: ٦٧١) حيث قال: "وسمعت شيخنا الأستاذ المقرئ النحوي المحدّث أبا جعفر أحمد بن محمد بن محمد القيسي القرطبي المعروف بابن أبي حجّة رحمه الله (ت: ٦٤٣) يقول في تأويل قوله عليه الصلاة السلام: "لا يزال أهل الغَرْب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة" إنهم العلماء، قال: "وذلك أن الغرب لفظ مشترك يطلق على الدّلو الكبيرة، وعلى مغرب الشمس، ويطلق على فيضةٍ من الدَّمع، فمعنى "لا يزال أهل الغَرْب" أي: لا يزال أهل فيضِ الدّمع من خشية الله عن علم به وبأحكامه ظاهرين. الحديثَ. قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَـؤا﴾ [فاطر: ٢٨]". قلت: وهذا التأويل يعضده قوله عليه الصلاة السلام في صحيح مسلم: "من يرد الله به خيرًا يفقّهه في الدّين، ولا تزال عصابة من المسلمين يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناوأهم إلى يوم القيامة". وظاهر هذا المساق أن أوّله مرتبط بآخره، والله أعلم"(٢).

٣. القاضي المفسّر عبد الله بن عمر البيضاوي (ت: ٦٨٥)، حيث قال: "معناه: أنا قاسم

(١) الميسّر (٩٧/١).

(٢) تفسير القرطبي (٤٣٤/١٠)، والحديث الذي ذكره هو رواية يزيد الأصم عن معاوية.

أقسم العلم بينكم، فأُلْقي إلى كل واحد ما يَليق به، والله سبحانه وتعالى يوفِّق من يشاء منكم لفهمه والتَّفكّر في معناه، والعمل بمقتضاه"[١].

٤. شرف الدّين حسين بن محمد الطِّيبي ( ت: ٧٤٣)، حيث نقل كلام التُّورِبِشتي والقاضي البيضاوي، وتبعهما فيما قالا، وأعرب الجملة الثانية على كلا القولين، فقال: "وأقول: الواو في قوله: "وإنما أنا قاسم" للحال من فاعل "يفقّهه"، أو من مفعوله، وإذا كان الثاني فالمعنى أن الله تعالى يعطي كلا ممن أراد أن يفقّهه استعدادًا لدَرَك المعاني على ما قدَّره، ثم يلهمني بإلقاء ما هو لائق باستعداد كل واحد، وعليه كلام القاضي. وإذا كان الأول فالمعنى أني ألقي ما سَنَح لي وأُسوّي فيه، ولا أرجِّح بعضهم على بعض، فالله تعالى يوفِّق كلًّا منهم على ما أراد وشاء من العطاء، وعليه كلام التُّورِبِشتي"[٢].

٥. شمس الدّين محمد بن يوسف الكَرْماني (ت: ٧٨٦)، وقد نقل كلام التُّورِبِشتي في توجيه "قاسم"، لكنه قال في مناسبة الحديث لـ (باب قول النّبي صلى الله عليه وسلم: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق يقاتلون" وهم أهل العلم): "فإن قلت: ليس في الباب ما يدلّ على أنهم أهل العلم على ما ترجم عليه. قلت: نعم فيه، إذ من جملة الاستقامة أن يكون فيهم: الفقيه والمتفقه، ولا بد منه لترتبط الأخبار بعضها بالبعض، وتحصل جهة جامعة بينهما معنىً"[٣].

٦. ملا علي القاري ( ت: ١٠١٤)، حيث قال: ""وإنما أنا قاسم" أي للعلم، "والله يعطي" أي الفهم في العلم بمبناه، والتفكر في معناه، والعمل بمقتضاه"[٤].

٧. أبو الحسن محمد بن عبد الهادي السِّندي (ت: ١١٣٨)، حيث قال: "قوله: "وإنما أنا قاسم"، أي اختلافهم في الفقه ليس بأمر من جهته، بل بأمر من جهة الله تعالى، فهذا كالاعتذار، وقوله: "ولن تزال" إلخ، ظاهر الحديث يفيد أن المراد قيامهم على العلم

(١) تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة (١/ ١٤٦).

(٢) الكاشف عن حقائق السنن (١/ ٣٥٨). وفيه بعض تصحيفات أصلحتها بما ظهر لي.

(٣) الكواكب الدراري (٢٥/ ٥٨)، ونقله عنه العيني في عمدة القاري (٢٠/ ٢٣٠)، والقسطلاني في إرشاد الساري (١٠/ ٣٢٤).

(٤) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (١/ ٢٨٣).

والعمل به لا الجهاد فقط، والله تعالى أعلم"[١].

وقد وازن التُّورِبِشتي بين المسلكين، وتضمّن كلامه عددًا من القواعد العلمية، فقال بعد أن نقل قول من حَمَلَ كل جملةٍ على ظاهرها: "وهذا كلام صحيح [يعني في نفسه لا في شرح الحديث]، ولكنه لو اعتبر نَسَق الكلام، ونظر إلى ما يوجبه التناسب بين الكلمات؛ لم يقطع القول بهذا المعنى؛ فإن هذا الحديث ما دام في الرواية على هذا النمط، فالوجه فيه أن نقول:

أشار النّبي صلى الله عليه وسلم بقوله "وإنما أنا قاسم" إلى ما يُلقى إليهم من العلم والحكمة، وبقوله "والله يعطي" إلى الفهم الذي يهتدى به إلى خفيّات العلوم في كلمات الكتاب والسنة؛ وذلك أنه لما ذكر الفقه في الدّين، وما فيه من الخير، أعلمهم أنه لم يفضّل في قسمة ما أُوحِي إليه أحدًا من أمّته على آخر؛ بل سوّى في البلاغ وعدَل في القسمة، وإنما التّفاوت في الفهم، وهو واقع من طريق العطاء...، هذا هو المعنى. اللهم إن كان هذا المؤوِّل قد وجد زيادة في رواية أخرى؛ فاستدل بها على ما ذهب إليه من المعنى، وفي الحديث أن النّبي صلى الله عليه وسلم قال: "من يرد الله به خيرًا يفقّهه في الدّين، وإنّ هذا المال حلوة خَضِرة؛ فمن أخذها بحقها، بارك الله له فيها، وإيّاكم والتمادح؛ فإنه الذبح"، ولم يذكر فيه: "وإنما أنا قاسم" فإن وردت الرواية بجميع ذلك في حديث واحد، فالحديث محتمل للتأويلين، ويكون الذي ذهب إليه أقرب من الذي ذهبنا إليه، وإن لم يوجد ذلك في حديث واحد، فالظاهر أنهما حديثان: أحدهما -وهو الذي نحن في بيانه- يُنبئ عن المعنى الذي ذكرناه، والآخر -وهو أيضا رُوي عن معاوية رضي الله عنه- يشير إلى أن الخير في الفقه؛ فينبغي أن يُحرَص عليه، لا على المال الذي نَعْتُه كذا وكذا"[٢].

وقال بدر الدّين العيني (ت: ٨٥٥) بعد أن نقل كلام التوربشتي الذي حمل فيه القسمة على العلم رعايةً لسياق الكلام، ونقل كلام قطب الدّين الذي حمل فيه القسمة على المال:

"قلت: بين الكلامين بَوْن، لأن الكلام الأوّل يُشعر بأنّ القسمة في تبليغ الوحي وبيان الشريعة، وهذا الكلام صريحٌ في قسمة المال، ولكلٍّ منهما وجهٌ:

أما الأول: فإنّ نَظَرَ صاحبه إلى سياق الكلام، فإنّه أخبر فيه أنّ من أراد الله به خيرًا يفقّهه

(١) حاشية السّندي على صحيح البخاري (١/١٦).

(٢) الميسّر (١/٩٧).

في الدّين...ثم لما كان فِقْهُهُم متفاوتًا لتفاوت الأفهام أشار إليه النّبي صلى الله عليه وسلم بقوله: "إنما أنا قاسم"، يعني: هذا التفاوتُ ليس منّي، وإنّما الذي هو منّي هو القسمة بينكم، يعني: تبليغ الوحي إليهم من غير تخصيصٍ بأحد، والتفاوت في أفهامهم من الله تعالى؛ لأنّه هو المعطي، يعطي الناس على قدر ما تعلقت به إرادته؛ لأنّ ذلك فضلٌ منه يؤتيه من يشاء.

وأما الثاني: فإنّ نَظَر صاحبه إلى ظاهر الكلام؛ لأن القسمةَ حقيقةً تكون في الأموال".

ولما كان شرح كل جملة بما يناسب ظاهرها لا يمنع وجود مناسبة اقتضت ضمّ كل جملة إلى أختها، أورد سؤالا عن مناسبةِ ذكر قسمة الأموال بعد الفقه في الدّين، فقال:

"ولكنْ يتوجّه هنا السؤال عن وجه مناسبة هذا الكلام لما قبله، ويمكن أن يجاب عنه بأن مَورد الحديث كان وقت قسمة المال حين خصّص عليه السلام بعضهم بالزيادة لحكمة اقتضت ذلك، وخَفِيَت عليهم، حتى تعرّض منهم بأنّ هذه قسمة فيها تخصيصٌ لناس، فردّ عليهم النّبي عليه الصلاة والسلام بقوله: "من يرد الله به" إلى آخره، يعني: من أراد الله به خيرًا يوفّقْه ويزيد له في فهمه في أمور الشرع، ولا يتعرّض لأمرٍ ليس على وَفق خاطره، إذ الأمر كلّه لله، وهو الذي يعطي ويمنع، وهو الذي يزيد وينقص، والنّبي عليه الصلاة والسلام قاسم، وليس بمعط حتى يُنسب إليه الزيادة والنقصان، وعن هذا فسّر أصحاب الكلام الثاني قوله عليه الصلاة والسلام: "والله يعطي" بقولهم: أي من قَسَمْتُ له كثيرًا فبقدر الله تعالى، وما سبق له في الكتاب، وكذا من قسمت له قليلا، فلا يزداد لأحد في رزقه، كما لا يزداد في أجله.[1].

**المبحث الخامس: رأي البخاري في المناسبة بين جمل الحديث.**

روى البخاري الحديث من طريق ابن وهب تامًّا، وكرّره، ولم يقطّعه، واكتفى بالمغايرة بين شيوخه عن ابن وهب، وظاهر هذا أنه روى الحديث كما تحمّله فلم يقطّعه[2]، وحَمَل كل جملة

(١) عمدة القاري (١/٤٣٢، ٤٣٣).

(٢) وهذا بخلاف مسلمٍ؛ فإنه أخرج الحديث عن غير شيوخ البخاري، فرواه عن حرملة عن ابن وهب، ولم يذكر الطرف الأخير من الحديث، ورواه غيره من طريق حرملة تامًّا كرواية الباقين عن ابن وهب، وتقدم في التخريج قول البيهقي في المدخل إلى علم السنن بعد رواية الحديث: (رواه البخاري في الصحيح عن سعيد بن عُفير، عن ابن وهب، ورواه مسلم عن حرملة مختصرًا)، ويُفهم من كلامه أن رواية حرملة عن ابن وهب تامّة كرواية البخاري إلا أن مسلمًا اختصرها، فلعله اختصرها لعدم تعلق الطرف الثالث بالكتاب، ورواه بعد ذلك مفردًا في كتاب الإمارة من طُرقٍ عن معاوية رضي الله عنه، منها رواية يزيد الأصمّ، وفيها الطرفان الأول والثالث، وقد ذكر في مقدمة الصحيح أنه يعيد

على ظاهر معناها، فرواها في الترجمة الموافقة لظاهره، لكنّه في (باب قول النّبي صلى الله عليه وسلم: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق يقاتلون" قال: وهم أهل العلم)، قال ابن الملقِّن (ت: ٨٠٤): "فإن قلت: فأين ما فسّره من كونهم أهل العلم؟ قلت: لعله أشار إليه بقوله: "من يرد الله به خيرًا يفقّهه في الدّين""[(١)]، ومعنى كلامه أن البخاري حمل آخر الحديث على أوّله.

واستبعد ابنُ حجر هذا الرأيَ، ولم يصرّح باسم قائله، فقال: "وزعم بعض الشرّاح أنه استفاد ذلك من حديث معاوية؛ لأن فيه: "من يرد الله به خيرًا يفقّهه في الدّين"، وهو في غاية البعد"[(٢)]، ثم نقل كلام الكَرماني (ت: ٧٨٦)، وهو قريب من كلام ابن الملقن (ت: ٨٠٤).

ووجه البعد في كلامهما أن البخاري صرّح بمستنده في تفسير الطائفة بأهل العلم، والصّريح مقدّم على المستنبَط المظنون، قال ابن حجر في شرح الترجمة: "قوله (وهم أهل العلم) هو من كلام المصنّف، وأخرج الترمذي حديث الباب[(٣)]، ثم قال: "سمعت محمد بن إسماعيل -هو البخاري- يقول: سمعت علي بن المديني يقول: هم أصحاب الحديث. وذكر في كتاب خلق أفعال العباد[(٤)] عقب حديث أبي سعيد في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]: هم الطائفة المذكورة في حديث: "لا تزال طائفة من أمتي" ثم ساقه، وقال: وجاء نحوه عن أبي هريرة ومعاوية وجابر وسلمة بن نُفيل وقُرّة بن إياس. انتهى. وأخرج الحاكم في معرفة علوم الحديث[(٥)] بسند صحيح عن أحمد: إن لم يكونوا أهل الحديث فلا أدري من هم. ومن طريق يزيد بن هارون، مثله"[(٦)].

---

الحديث إذا كانت فيه زيادة تقوم مقام حديث تامّ إذا لم يمكن فصل ذلك المعنى من جملة الحديث على اختصاره. ويُفهم من هذا أنّ مسلمًا يرى أن معنى الطرف الثالث مستقلّ عن الأول، والله تعالى أعلم.

(١) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٣٣/ ٨٣).

(٢) فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٢٤٩)، وممن وقع في هذا الوهم البنّاني حين قال: "وقال البخاري: هم أهل العلم. أي: لابتداء الحديث في بعض الطرق بقوله: "من يرد الله به خيرًا يفقّهه في الدّين"". شرح المحلي بحاشية العطار (٢/٤٣٨).

(٣) جامع الترمذي: عقب حديث ٢١٩٢، وهو عنده من حديث معاوية بن قرة عن أبيه، وليس من حديث معاوية.

(٤) (٢/١١٤، ١١٥) رقم ٢١٩، ٢٢١.

(٥) ص (٢).

(٦) الموضع السابق.

وههنا مسألتان لهما تعلّقٌ بما نحن فيه، وهما: حكم تقطيع الحديث إذا كان ذا أطراف، وكيفية رواية المتن إذا كان إسناده معطوفًا على إسنادٍ سابقٍ، كرواية حديثٍ من أثناء صحيفة مثلا، والأقوى في المسألتين الجواز، والأسدّ بيان الحال.

وطريقة البخاري رحمه الله في الرواية من الصحف، أنه ربما قدّم أوّل حديثٍ في صحيفة همّام بن منبّه عن أبي هريرة رضي الله عنه، وعطف عليه المتن الذي يريده، وربما ترك ذلك، وهو الغالب. قال السخاوي: "قلّ من اطلع على مقصِد البخاري في ذلك حتى احتاج إلى التكلّف بين مطابقة الحديث الأوّل للترجمة، واستعمل قُواه في ذلك، لا سيما وهو لم يطّرد له عمله في جميع ما يورده من هذه النسخة، بل أورد منها في الطهارة، و.. وغيرها، فلم يصدِّر شيئًا من الأحاديث المذكورة بالحديث المشار إليه، وإنما ذكره في بعضٍ دون بعض، وكأنه أراد أن يبيّن جواز كلٍ من الأمرين"، ثم ذكر السخاوي احتمال أن يكون البخاري قد رواه عن شيخه معطوفًا هكذا، وأنه سبق إلى هذا الصنيع الإمام مالك؛ فإنه أخرج في (باب صلاة الصبح والعتمة) متونًا بسند واحد، وليس غرضه منها إلا الأخير، ولكنّه أدّاها على الوجه الذي سمعها به[١].

والذي أريده هنا أن البخاري قد يذكر في الباب ما لا تعلق للباب به؛ لأنه قد يكون سمعه كذلك، فأدّاه على ما سمعه؛ وحينئذ فلا يُبحث في المطابقة بين كل طرفٍ والترجمة، ولا بينه وبين باقي الأطراف.

وأما مسألة تقطيع الحديث فمن العلماء من منعها، ومنهم من أجازها إذا كان قد رَوى الحديث هو أو غيره تامًّا، قال النووي: "والصحيح التفصيل، وجوازه من العارف إذا كان ما تركه غير متعلق بما رواه بحيثُ لا يختلّ البيان، ولا تختلف الدلالة بتركه .. قال الشيخ [يعني ابن الصلاح]: "ولا يخلو من كراهة"، وما أظنه يوافَق عليه، قال السيوطي معلِّلا: فقد فعله الأئمة: مالك، والبخاري، وأبو داود، والنسائي، وغيرهم"[٢]، فالبخاري ممّن يرى جواز التقطيع، وواقع الصحيح شاهدٌ له.

وبعدَ أن بيّنت مسالك العلماء، وما ظهر لي من رأي الإمام البخاري، فإن الذي أختاره

(١) انظر فتح المغيث (٣/١٨٢-١٨٥).

(٢) التقريب مع تدريب الراوي: النوع السادس والعشرون: الفرع الخامس (٢/٦٦٢).

أنْ لا مناسبة بين أطراف الحديث، وأنّ من تطلّب المناسبة بينها لكونها حديثًا ذا معنى واحد، وشرحه شرحًا سياقيًّا، فقد جانب الصواب، ومما يؤكد استقلال أطراف الحديث في المعنى ما دلّت عليه روايات الحديث، ومن ذلك:

١. ما جاء في بعض الروايات من الفصل بين الأطراف بقوله (وسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول).

٢. جاء في الرواية أنه ذكر الحديث في خطبته من رواية المدنيين عنه، وقد روى المدنيون عنه من تلك الخطبة غير هذه الأطراف، والظاهر أن ما رواه المدنيون خطبة واحدة روى كلٌ ما ضبطه منها، فهي إذن أحاديث وليست حديثًا واحدًا.

٣. روى الحديث عن معاوية رضي الله عنه ثمانيةَ عشرَ نفسًا من أهل المدينة والشام والعراق وغيرها، وتنوّعت سياقاتهم للحديث، وهذه السياقات يمكن أن يقال فيه بعضها أن الراوي روى ما حفظ إلا أنها بمجموعها تدلّ على أنها أحاديث كان معاوية رضي الله عنه يذكر منها ما يناسب المقام.

٤. أخرج البخاري الحديث في فرض الخُمُس، وأخرج عقبه حديث أبي هريرة رضي الله عنه: "ما أعطيكم ولا أمنعكم، أنا قاسم أضع حيث أُمرت"[(١)]، وأخرجه مسلم في كتاب الزكاة مع أحاديث النهي عن المسألة، وبوّب عليها النووي (باب النهي عن المسألة)، وليس في أطراف الحديث مما يناسب تلك المواضع، ولا ما يناسب حديث أبي هريرة رضي الله عنه إلا قوله: "وإنما أنا قاسم"، والأحاديث يفسّر بعضا بعضًا.

(١) حديث رقم ٣١١٧.

## الخاتمة

بعد هذا التَّطْواف في دراسة الحديث في جانب الرواية وملابساتها وألفاظها وما احتف بها من ملابسات والمقارنة بين كلام الشرّاح؛ ظهرت مناسبات الحديث في جملة أمور: في مناسبة إيراد معاوية رضي الله عنه له في خطبه، وفي مناسبة مقاطع الحديث بعضها لبعض، وقد كان لجمع طرق الحديث، وتمييز بلدان الرواة، ومقارنة ألفاظ رواياتهم أثرٌ كبير مع الكشف عن ملابسات رواية الحديث، والترجيح بين مَسْلَكَي شرّاح الحديث فيه، وقد خلُص البحث إلى جملة نتائج من أهمها:

١. وقفت في هذا الحديث على رواية ثمانية عشر راويًا عن معاوية رضي الله عنه.
٢. اشتمل حديث معاوية رضي الله عنه على ثلاثة أطراف، وهي: وإنما أنا قاسم والله يعطي، ولن تزال هذه الأمة قائمةً على أمر الله، لا يضرّهم من خالفهم، حتى يأتي أمر الله.
٣. ذكر ابن عبد البر أن معاوية سمع من النّبي صلى الله عليه وسلم أوّل الحديث، وأمّا باقيه فأخذه بواسطة، والذي رجّحته أنه سمعه تامًّا.
٤. كان معاوية رضي الله عنه حفيّا بقوله "من يرد الله به خيرًا يفقّهه في الدّين"، فكثيرًا ما كان يذكره في خُطبه، وكان يضم إليه ما يقتضيه المقام من الأحاديث، ومن هنا اختلفت ألفاظ الرواة عنه.
٥. ثبت أن معاوية رضي الله عنه سمع الحديث من النّبي صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر، وذكره معاوية كذلك على منبر دمشق وعلى منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في المدينة، وكان ذلك إما سنة (٥٦) أو سنة (٦١)، وهو الأظهر.
٦. ذكر الحافظ ابن كثير رحمه الله أن معاوية كان يذكر الطائفة المنصورة أيام الفتنة، ليستظهر به على أهل العراق في قتالهم، لكنّه رواه بعد ذلك أيضًا ليحث أهل العلم على القيام بحق الدّين وإنكار المنكر.
٧. للعلماء مسلكان في المناسبة بين أطراف الحديث، فمنهم من رأى الحديثَ مشتملا على ثلاثة أحكام على ما يقتضيه ظاهر الحديث، ومنهم من رآه مشتملا على معنى

واحد، فشرح ألفاظه شرحًا سياقيًّا وأبان عن وجه المناسبة بين أطرافه.

٨. ظهر لي أن البخاري يرى أن الحديث اشتمل على ثلاثة أطراف، وهو المسلك الذي رجّحته، وذكرت له جملة من الأدلة، منها أدلة داخلية اعتمدت فيها على روايات الحديث وملابسات روايته، وطريقة رواية البخاري ومسلم لهذا الحديث، كما اعتمدت على دليل خارجي وهو شواهد الحديث.

وهذا وأسأل الله تعالى أن أكون قد وُفِّقت في بيان ما أردته من التنبيه على عدد من القواعد العلمية، وتطبيقها على هذا الحديث، كما أسأله أن ينفع به كاتبه وقارئه، والله تعالى أعلم، وصلى الله وسلم على نبيّنا محمد وعلى آله أجمعين.

## المراجع

١. إتحاف القاري بمعرفة جهود وأعمال العلماء على صحيح البخاري، الحسني، محمد عصام، ط١، اليمامة للطباعة والنشر، دمشق، ١٤٠٧.
٢. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، الفارسي، علاء الدّين علي بن بلبان. تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٨.
٣. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، القسطلاني، أبو العباس أحمد بن محمد، ط٦، مصور عن طبعة المطبعة الكبرى الميرية ببولاق، ١٣٠٤.
٤. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، النمري، الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي، تحقيق سالم محمد عطا ومحمد علي معوّض، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١.
٥. الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، ابن الملقن، أبو حفص عمر بن علي الأنصاري، تحقيق عبد العزيز المشيقح، ط١، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٧.
٦. إكمال المعلم بفوائد مسلم، اليحصبي، أبو الفضل عياض بن موسى، تحقيق د.يحيى إسماعيل، ط١، دار الوفاء، مصر، ١٤١٩.
٧. البداية والنهاية، الدمشقي، الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير. تحقيق: د. عبد الله التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، ط١، هجر للطباعة والنشر، مصر، ١٤١٧.
٨. تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، البيضاوي، القاضي عبد الله بن عمر، تحقيق د. محمد إسحاق محمد إبراهيم، ط١، د.ن، ١٤٣٢.
٩. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، السيوطي، جلال الدّين عبد الرحمن بن محمد. تحقيق د. مازن السرساوي، ط١، دار ابن الجوزي، الدمام، ١٤٣١.
١٠. تقريب التهذيب، العسقلاني، الحافظ أحمد بن علي بن حجر. تحقيق د.محمد عوامة، ط١، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٠.
١١. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، النمري، الحافظ أبو عمر يوسف ابن عبد

البر، تحقيق مجموعة محققين، ط١، تصوير مكتبة ابن تيمية عن طبعة ١٣٨٧.
١٢. تهذيب التهذيب، العسقلاني، الحافظ أحمد بن علي بن حجر. تحقيق إبراهيم الزيبق وعادل مرشد، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١.
١٣. التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ابن الملقن، أبو حفص عمر بن علي الأنصاري، تحقيق دار الفلاح، ط١، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ١٤٢٩.
١٤. الجامع، الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، ط١، دار السلام، الرياض، ١٤٢٠.
١٥. حاشية السندي على صحيح البخاري، السندي، محمد بن عبد الهادي، مصور عن طبعة المطبعة الميمنية، ١٣٠٦.
١٦. خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، البخاري محمد بن إسماعيل، تحقيق د. فهد الفهيد، ط١، دار أطلس الخضراء، ١٤٢٥.
١٧. السنن، القزويني، الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه. تحقيق جمعية المكنز الإسلامي، ط١، دار المنهاج، جدة، ١٤٣٧.
١٨. شرح صحيح البخاري، القرطبي، علي بن خلف بن بطّال، تحقيق ياسر بن إبراهيم، د.ط، مكتبة الرشد، الرياض.
١٩. الجامع الصحيح، البخاري، الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، دار السلام، ط١، الرياض، ١٤٢٠.
٢٠. المسند الصحيح (صحيح مسلم)، النيسابوري، الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج، دار السلام، ط١، الرياض، ١٤٢٠.
٢١. المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم، الأصبهاني، الحافظ أبونعيم أحمد بن عبد الله. تحقيق محمد حسن الشافعي، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١٧.
٢٢. طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، عبد الوهاب بن علي، تحقيق د. عبد الفتاح الحلو ود. محمود الطناحي، ط٢، دار هجر، مصر، ١٤١٣.
٢٣. علم شرح الحديث دراسة تأصيلية منهجية، الصفدي، بسام بن خليل، رسالة دكتوراه، فلسطين، الجامعة الإسلامية، غزة، ١٤٣٦.
٢٤. عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، العيني، بدر الدّين محمود بن أحمد، ط١،

مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٩٢.
٢٥. عون المعبود لحل مشكلات سنن أبي داود، العظيم آبادي، الشيخ أبوالطيب شمس الحق. فاروقي كتب خانه، الهند. ١٣٩٩.
٢٦. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، العسقلاني، الحافظ أحمد بن على بن حجر، مصور عن ط١، طبعة المطبعة الكبرى الميرية ببولاق، ١٣٠١.
٢٧. فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، السخاوي، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن. تحقيق د. عبد الكريم الخضير ود. محمد ال فهيد، ط١، دار المنهاج، الرياض، ١٤٢٦.
٢٨. كتاب القدر، الفريابي، الحافظ أبو بكر جعفر بن محمد. تحقيق عبد الله بن حمد المنصور، ط١، أضواء السلف، الرياض، ١٤١٨.
٢٩. كشف المشكل عن حديث الصحيحين، ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، تحقيق د. علي حسين البواب، ط١، دار الوطن، الرياض، ١٤١٨.
٣٠. الكواكب الدراري، الكرماني، محمد بن يوسف، ط٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠١.
٣١. المتواري على تراجم أبواب البخاري، الإسكندراني، أحمد بن محمد ابن المنيّر، تحقيق صلاح الدّين مقبول أحمد، ط١، مكتبة المعلا، الكويت ١٤٠٧.
٣٢. المدخل إلى علم السنن، البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، تحقيق د.محمد عوامة، ط١، دار المنهاج، جدة، ١٤٣٧.
٣٣. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، القاري، ملا علي، ط١، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، ١٤١٢.
٣٤. المسالك في شرح موطأ مالك، المعافري، أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، تحقيق محمد بن الحسين السليماني وعائشة بنت الحسين السليماني، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٢٨.
٣٥. المسند، الشيباني، الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٦.
٣٦. سنن (مسند) الدارمي، الدارمي، الحافظ عبد الله بن عبد الرحمن السمرقندي، تحقيق

فواز زمرلي وخالد العلمي، ط١، دار الريان، القاهرة، ١٤٠٧.
٣٧. المسند، الطيالسي، الحافظ أبو داود سليمان بن الجارود. تحقيق: د.محمد التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، ط١، هجر للطباعة والنشر، ١٤٢٠.
٣٨. المسند، الإسفراييني، الحافظ أبو عوانة يعقوب بن إسحاق، تحقيق جماعة من الباحثين، ط١، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤٣٥.
٣٩. المصنف في الأحاديث والآثار، العبسي، الحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة. تحقيق د. محمد عوامة، ط١، دار القبلة، جدة، ١٤٢٧.
٤٠. المصنف، الصنعاني، الحافظ أبو بكر عبد الرزاق بن همام، تحقيق حبيب الله الأعظمي، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣.
٤١. المعجم الكبير، الطبراني، الحافظ أبو القاسم سليمان بن أحمد، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، تصوير دار ابن تيمية عن الطبعة العراقية.
٤٢. معرفة علوم الحديث، الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، تحقيق د. معظم حسين، ط٤، دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٠.
٤٣. المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، مصور عن ط١، طبعة السعادة، ١٣٣٢.
٤٤. الموطأ، الأصبحي، الإمام مالك بن أنس، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ن)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦.
٤٥. كتاب الميسّر في شرح مصابيح السنة، التُّورِبِشتي، أبو عبد الله فضل الله، تحقيق د. عبد الحميد هنداوي، ط١، نزار الباز، مكة، ١٤٢٢.

# رواية الصحابي المبهم في ميزان المحدثين

د. بندر بن عبد الله بن إبراهيم الشويقي
الأستاذ المساعد بقسم السنة وعلومها، كلية أصول الدين
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

حاصل على درجة الماجستير في السنة وعلومها من كلية أصول الدين-جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عن رسالة عنوانها
(الأحاديث التي ذكر الترمذيُّ فيها اختلافًا في سننه وليست في العلل الكبير)، عام (١٤٢٢هـ).
حاصل على درجة الدكتوراه في السنة وعلومها من كلية أصول الدين-جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عن رسالة عنوانها
(أصول الحديث وعلم الرجال عند الإمامية عرضٌ ونقدٌ)، عام (١٤٣٢هـ).

البريد الإلكتروني: b.shwaigi@gmail.com

**المستخلص**

**موضوع البحث:**

رواية الصَّحابيِّ المبهم في ميزان المحدثين.

**أهداف البحث:**

تحرير مسلك المحدثين في معاملة مرويات الصَّحابة المبهمة أسماؤهم، ومناقشة الاعتراضات والإشكالات الواردة على قبول هذا النَّوع من المرويات.

**منهج البحث:**

المنهج الاستقرائي التحليلي.

**أهم النتائج:**

جرى عملُ المحدِّثين القديم على قبول رواية التابعيِّ عن الصَّحابيِّ المبهم، متى وقع في سياقِ الرِّواية ما يفيدُ صحبته، ولم يختلفوا في ذلك، بل حُكيَ إجماعهم على قبول هذا النَّوع من الروايات. غير أن الشَّيخين لم يحتجَّا في كتابَيهما بروايةٍ عن صحابيٍّ مبهَمٍ، لكن أيضًا لم يُنقل عنهما ولا عن غيرهما ردُّ شيءٍ من تلك المرويات. إلى أن جاء البيهقيُّ فحكم بالإرسال عليها، وأنزل رُتبتها عن رواية الصحابيِّ المسمَّى. وأما ابنُ حزمٍ فقد اضطربَ قوله في المسألة اضطرابًا كثيرًا، ثم توسَّع لاحقًا بعضُ الأصوليين في إيراد إشكالاتٍ واعتراضاتٍ أظهرت الفرقَ بين البحث الأصُوليِّ النَّظريِّ، وبين البحث الحديثيِّ المتخصِّص القائم على الممارسة العمليَّة المعمَّقة للمرويَّات.

**أهم التوصيَّات:**

ضرورة العناية بتحرير مذاهب المحدِّثين من خلال استقراء تصرُّفاتهم وعرضها على ما يُنسَبُ لهم من آراء، مع العناية بتحليل القواعد والأسُس المنهجيَّة التي ساروا عليها وبنَوا عليها أحكامهم على أنواع الرِّواياتِ قبولًا وردًّا.

**الكلمات المفتاحية:**

الصَّحابي، الصَّحابة، المبهم، إبهام، المبهمون، المجهول، المراسيل.

# The narration of the Ambiguous Companion on the Scale of Hadith Scholars

Research prepared by Dr. Bander ibn Abdullah ibn Ibrahim Al-Shuwaigi
Assistant Professor at Sunnah and its Sciences section, College of Sharia and Fundamentals of Religion
Imam Muhammed Bin Saud Islamic University

**The Research Summary:**

**The topic of the research:**

The Vague Narrator According Scholars of Hadith Scale

The purpose of the research:

Editing the way of old Hadith scholars in dealing with the narrations of the companions who are vague in their names, and discussing projections and incoming issues for accepting these kinds of narrations.

**Research Methodology:**

Inductive Reasoning

**The most important results of the research:**

1. The old work of Hadith scholars went on accepting the narration of the successor from the vague companion whenever there is in the context something that proves his companionship. They didn't disagree on that. In fact, it has been told that there is a consensus on accepting these kinds of narrations.
2. The two sheikhs didn't argue in their two books with a vague companion narration. But, no one say they or anyone else reject something from these narrations.
3. The condition was like this until Al-Bayhaqi came and decided that the narration of a vague companion is incompletely transmitted Hadith. And he made its level lesser than the narration of a known companion. But he didn't say of rejecting this narration absolutely.
4. The speech of Ibnu Hazim was disorganized in this topic too much.
5. After the narration era, some Islamic fundamentalist has expanded in bringing the issues and projections that show the difference between the fundamental theoretical research and the specialized Hadith research that stands on experience and deep practice for the narrations.

**The Most Important Recommendations:**

The importance of editing the doctrines of Hadiths Imams through extrapolate their actions and display it on the opinions that have been referred to them in the late references that came after their era. With the care of analyzing the rules and the methodological foundations that they went through them and have built their judgement in accepting and rejecting the narrations through them.

## رواية الصحابي المبهم في ميزان المحدثين

### المقدمة

الحمد لله البَرِّ الرَّحيم، وصلَّى اللهُ على خير البريَّة أجمعين، وعلى آله وصَحْبِهِ البَرَرَةِ الأكرَمينَ، وبعدُ:

فإنَّ من أنواعِ عُلومِ الحديثِ المشهورة: (معرفة المبهَمات)، ويُقْصَدُ به معرفةُ من أُغْفِلَ ذكرُ اسمه من الرِّجالِ أو النِّساء في سَنَدِ الحديث أو مَتْنِه[1]. فأمَّا ما يتعلَّقُ بمُبهَمات الأسانيدِ خاصَّةً، فإن العناية بها تتصلُ رأسًا بشرائط قبُول الحديث؛ إذ من المعلومِ المتقرِّرِ أنَّ قبولَ الرِّوايةِ يتوقَّفُ على تعيين راويها، ومعرفة عدالته، ورُتبتِه في الضَّبطِ، واتصاله بمن فوقه أو دونه في سِلْسِلَةِ الإسنادِ. وحينَ يُذكَرُ الرَّاوي في السِّلسِلَةِ على الإبهامِ بنحو: (عن رجُلٍ)، ثم تتعذَّرُ معرفةُ عَيْنِ هذا الرجُل، فإن بابَ تمييز حاله يبقى مسدُودًا أمامَ النَّاقد.

هذا حينَ يقعُ الإبهامُ في طبقة التَّابعين ومَن دونَهم. أما في طبقة الصَّحابةِ فإنَّ الحالَ يختلِفُ؛ إذ إنَّ إثبات الصُّحبة للرَّاوي يتضمَّنُ إثباتَ العدالة وفوَقَها شرف الصُّحبة. وذلك لما تقرَّرَ من أصُول أهل السُّنة من الحُكم بعدالة الصَّحْبِ الكرامِ، ولما استقرَّ في قواعد علم الرِّوايةِ من أنَّ أهلَ تلك الطَّبَقَةِ مُستغْنون بتعديل الله إياهم عن تعديل الخَلْقِ وثنائهم. لأجْلِ ذلك جرى عملُ المحدِّثين القديمُ على قَبول رواية الصَّحابيّ، ولو لم يعرفوا اسمه ونسبه.

ولأنَّ هذه المسألةَ مما وقعَ فيه بعضُ الالتباسِ في تصوُّر مَأْخَذِ قَبولِ هذا النَّوع من المرويَّاتِ، مما أثمر نزاعًا مُتأخِّرًا من بعض أهل العلم في تصحيحِ بعضِ صُوَرها، فقد حرَّرتُ هذا البحثَ الذي يهدفُ إلى تحريرِ مأخذ المحدِّثين في قبولهم روايات المبهَم من الصَّحابة، راجيًا أن يكون في ذلك إضافةٌ جديدةٌ لمباحث علوم الحديث.

ولم أدخل في هذا البحث صورةَ إبهامِ اسم الصَّحابيّ حين يقترِنُ بها في الرِّوايةِ ما يعيِّنُه ويزيلُ إبهامَه، وذلك كما يقعُ في كثيرٍ من الأسانيد: (فلانٌ عن أبيه) أو (عن عَمِّه)، ثم يكونُ الأبُ والعَمُّ معرُوفَين بصُحبة النَّبيّ صلى الله عليه وسلم، فهذا النَّوعُ وما شابَهَهُ وإن دخلَ اصطلاحًا في مُسمَّى المبهَم، غيرَ أنَّهُ إبهامٌ بمنزلة التَّعيين، فلا ضَير فيه.

(١) علوم الحديث، لابن الصلاح (ص٣٧٥)، التقييد والإيضاح، للحافظ العراقي (١٣٥٢/٢).

ويلتحِقُ بهذه الصُّورةِ ما لو وقعَ إبهامُ الصَّحابيِّ في بعض أسانيد الرِّوايةِ دون بعضٍ، بمعنى أن تأتيَ تسميةُ المبهَم في أسانيد أخرى، فيكونُ صحابيًّاً معروفةً صحبتُه.

كذلك لم أدخِل في البحثِ روايةَ الصَّحابيِّ المعروفِ المسمَّى عن الصَّحابيِّ المبهَم، فهذا النَّوعُ أيضاً مما لا إشكالَ فيه، وقبُوله أولى من قَبول مراسيل الصَّحابة(١).

كلُّ هذه الصُّوَرِ مما لم يقع فيه نزاعٌ ولا يتصوَّرُ وقوعُه، فلذلك لم يكن لها مدخَلٌ في هذا البحثِ الذي يتوجَّه فقط لدراسة رواية الصَّحابيِّ الذي أبهمَه التابعيُّ ولم يُعرَفْ من هو.

**الدراسات السابقة:**

لم أقف على دراسة مخصَّصَةٍ لرواية الصَّحابي المبهَم، إلا بحثاً للدكتور عبد الله بن عبد الهادي القحطاني، بعنوان: (رواية الصَّحابي المبهَم، بين القَبول والرَّد)(٢)، والبحثُ على ما فيه من فائدةٍ، إلا أنه يتَّسمُ بالإجمالِ والإيجاز في تحرير مذاهب أهل الحديث وتحقيقها(٣)، كما أنَّ الباحثَ الفاضلَ لم يُجَلِّ مُستَندَ أهل الحديث في قبول رواية الصَّحابيِّ المبهَم، وهو ما أرجو أن أزيدَه إيضاحًا وبيانًا في هذا البحثِ بإذن الله.

وقد قسمتُ النَّظَر في المسألة إلى ثمانية مباحث تلي هذه المقدِّمة:

-المبحث الأول: الصِّيَغُ التي ترِدُ بها رواية الصَّحابيِّ المبهَم.

---

(١) من أمثلة ذلك ما وقع في صحيح مسلم في كتاب الأشربة-باب شرب النبيذ إذا لم يشتدَّ (٣/١٥٩٠/ ح٢٠٠٥) من رواية ثمامة بن حَزْنٍ القُشَيريِّ قال: "لقيتُ عائشة، فسألتُها عن النَّبيذِ، فَدَعَتْ عائشةُ جاريةً حبَشَيَّةً فقالت: سَل هذه؛ فإنها كانت تَنْبِذُ لرسول الله صلى الله عليه وسلم . فقالت الحبشيَّةُ: كنتُ أنبِذُ له في سقاءٍ من الليلِ، وأُوكيهِ وأُعَلِّقُه، فإذا أصبحَ شرِبَ منه". فهذا الحديثُ ترويه جاريةٌ حبشيَّةٌ مُبْهَمَةٌ، لكنَّها تحدِّثُ بحَضْرةِ أمِّ المؤمنين، وقد شَهِدَتْ لها عائشةُ بالصُّحبة وقبِلَت نقلَها.

(٢) منشور بمجلة الحديث، الصادرة عن معهد دراسات الحديث النبوي، بالجامعة الإسلامية بسلانجور (ماليزيا)، السَّنة السادسة، العدد الثاني عشر، ربيع الأول ١٤٣٨هـ، (ص٢١٩).

(٣) ومن أظهر المواضع التي لم يوفَّق فيها أنه نسب (ص٢١٦) للإمام الشَّافعي ردَّ رواية التابعيِّ إذا قال: (عن بعض أصحاب النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم)، واستندَ الباحثُ في هذا إلى تضعيف الشافعي حديثَ ابنِ حُرْشُفٍ الأزديِّ، عن القاسم مولى عبد الرحمن، عن بعض أصحاب النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم قال: (كنا نأكُل الجَزَرَ في الغزو...)، فقد ضعفه الشافعيُّ بجهالة راويه، ومقصُودُه: ابنُ حُرْشُف الأزديُّ، فذهب ظنُّ الباحثِ الفاضلِ إلى أنَّ الشافعيَّ قصدَ التضعيفَ بجهالة الصَّحابيِّ، مع أنَّ الباحثَ نفسَه نقل في الحاشية عن ابن القطان تضعيف الحديث بجهالة ابن حرشُف!

- المبحث الثاني: إجماعُ المحدِّثين -في الجملة- على قبول رواية الصَّحابي المبهَم.
- المبحثُ الثالث: مستنَدُ أهل الحديث في قبول رواية المبهم.
- المبحَثُ الرابع: اشتراطُ تصريح التَّابعِيّ بالسَّماع من الصَّحابيّ المبهَم.
- المبحثُ الخامس: رواية الصَّحابي المبهَم في الصحيحَين.
- المبحث السادس: تحريرُ مذهبِ الإمامِ أبي داود السِّجِسْتانيّ في رواية الصَّحابيّ المبهَم.
- المبحث السابع: تحرير مذهبِ الحافظِ البَيْهقيّ في رواية الصَّحابيّ المبهَم.
- المبحث الثامن: تحريرُ مذهبِ أبي محمَّد ابن حزمٍ في رواية الصَّحابيّ المبهَم.

يلي ذلك في ختام البحث ذكرُ أهمِّ النتائج والتوصيات.

## المبحث الأول: الصِّيَغُ التي تردُ بها رواية الصَّحابيّ المبهَم.

رِوايةُ التابعيّ عن رجُلٍ مُبْهَمٍ عن النَّبيّ صلى الله عليه وسلم ترِدُ في الأسانيد على وجوهٍ يمكنُ وضعُها تحتَ قسمَين رئيسَين:

القسمُ الأول: ما يأتي بصيغَةٍ ليس فيها إثباتُ الصُّحبَةِ للمُبْهَم الرَّاوي عن النَّبيّ صلى الله عليه وسلم. مثلُ أن يقولَ التابعيُّ: "حدَّثني رجُلٌ عن النَّبيّ صلى الله عليه وسلم"، أو يقول: "عن رجُلٍ، عن النَّبيّ صلى الله عليه وسلم"، أو نحو ذلك من صِيَغِ الرِّواية التي ليس فيها سوى النَّقل عن مُبهَمٍ ينسِبُ شيئًا للنَّبيّ صلى الله عليه وسلم.

وهذا النوعُ من المرويَّاتِ ليسَ محلَّ بحثنا، ولا تُنزَّلُ عليه نصُوصُ الأئمَّة في قَبول رواية الصَّحابيّ المبهَم؛ إذ من المعلوم أنَّه لا يمكنُ إثباتُ الصُّحبةِ -ومن ثمَّ العدالةُ- لكُلِّ من حدَّثَ التابعينَ بشيءٍ عن النَّبيّ صلى الله عليه وسلم دونَ معرفَة صُحبَتِه، وبخاصَّةٍ مع شيوعِ الإرسالِ في تلك الطَّبقة من المعرُوفين فضلًا عن المبهَمين. لذلك لم أرَ في توهين هذه الصِّيغة خلافًا بين أهل الحديث. قالَ الحافظُ ابنِ كثيرٍ: "أمَّا المبهَمُ الذي لم يُسَمَّ، أو مَن سُمِّيَ ولا تُعرَف عَينُه، فهذا ممن لا يَقبَلُ روايتَه أحدٌ علمناهُ. ولكنَّهُ إذا كانَ في عَصْر التابعينَ والقُرون المشهودِ لهم بالخَير، فإنه يُسْتأنَسُ بروايته، ويُسْتضاءُ بها في مواطن"[(١)]. وقالَ ابن حجرٍ: "ثبوتُ الصُّحبة بذلك بعيدٌ، لاحتمال الإرسال. ويحتمِلُ التَّفْرقَةُ بين أن يكونَ القائلُ من

(١) اختصار علوم الحديث، ابن كثير (ص٩٢).

كبار التابعينَ فيترجَّحُ القَبول، أو صغارَهم فيترجَّحُ الرَّدُّ"[١]. لكني لم أجد من قال بهذا الرأي الذي احتمله ابنُ حجرٍ.

القِسْمُ الثاني: ما يَرِدُ في سياقِه التَّصريحُ بإثبات الصُّحبة للمُبْهَم. ولهذا القِسْمِ عِدَّةُ صِيَغٍ:

فقد يذكرُ التابِعيُّ المبهَمَ بصيغة: (رجُلٌ من أصحاب النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم).

وقد يَذكُرُهُ بصيغة نحو: (رجلٌ يقولُ: سمِعتُ النَّبيَّ صلى الله عليه وسلم).

والفَرقُ بين هاتَيْن الصِّيغتَين أنَّ الأولى فيها شهادةُ التَّابعيِّ للمُبْهَم بالصُّحبة، فلذلك صارت أقوى. أما الصِّيْغةُ الثانيةُ، فليس فيها سوى الرِّوايةِ المجرَّدة عمَّن يذكرُ السَّماعَ من النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم؛ فلهذا صارت منازعةُ بعضِ المتأخِّرين فيها أكثر[٢].

ثم هاتان الصِّيغتانِ قد يقعُ تصريحُ التَّابعيِّ في كلٍّ منهما بالسَّماعِ من المبهَم، مثلُ: (حدَّثني رجلٌ من أصحابِ النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم)، أو: (حدَّثني رجُلٌ أنه سمعَ النَّبيَّ صلى الله عليه وسلم). وقد تأتي الرِّوايةُ مجرَّدةً عن التَّصريح بالسِّماع، باستخدامِ العَنْعَنَةِ وما في معناها، كأن يقولَ التابعُ: (عن رجُلٍ من أصحابِ النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم)، أو: (عن رجُلٍ أنه سمع النَّبيَّ صلى الله عليه وسلم).

فتحصَّلَ تحت هذا القِسْم الثاني أربعُ صُوَرٍ:

١. عن التابعيِّ: حدَّثني رجُلٌ من أصحاب النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم.

٢. عن التابعيِّ: حدَّثني رجلٌ سمعَ النَّبيَّ صلى الله عليه وسلم.

٣. عن التابعيِّ: عن رجُلٍ من أصحاب النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم.

٤. عن التابعيِّ: عن رجُلٍ سمعَ النَّبيَّ صلى الله عليه وسلم.

**المبحث الثاني: إجماعُ المحدِّثين –في الجملة– على قبول رواية الصَّحابي المبهَم.**

روى ابنُ السَّكَنِ عن الحافظ أبي بكرٍ الحُمَيديِّ (٢١٩هـ) قال: "إذا صحَّ الإسنادُ عن الثِّقاتِ إلى رجُلٍ من أصحاب النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم، فهو حُجَّةٌ وإن لم يُسَمَّ ذلك

(١) الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر (٢١/١).

(٢) انظر مثلًا: بيان الوهم والإيهام، لابن القطان (٦٠٣/٢، ٦٠٤، ٦٠٧، ٦٠٩، ٦١٠)، (٣٩٢/٥).

الرجُل، لأن أصحابَ النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم كلَّهم عُدُولٌ"(١).

وروى الخطيبُ بسنده إلى الأثرم قال: "قلتُ لأبي عبد الله –يعني أحمدَ بن حَنبَلٍ–: إذا قال رجُلٌ من التابعين: (حدثني رجُلٌ من أصحابِ النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم)، فالحديثُ صحيحٌ؟ قال: نعم". فلذلك جوَّدَ أحمدُ حديثَ خالد بن مَعْدانَ، عن بعضِ أصحاب النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم أنَّ النَّبيَّ صلى الله عليه وسلم رأى رجُلاً وفي ظهر قدمه لمعةٌ قدر الدرهم لم يُصِبها الماءُ، فأمره أن يُعيد الوضُوء(٢).

وروى الخطيبُ –أيضًا– بسَنَدِه عن الحافظ محمد بن عبد الله بن عمَّارٍ الموصليِّ (٢٤٢هـ) أنَّه سُئِلَ: "إذا كان الحديثُ عن رجُلٍ من أصحاب النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم ، أيكونُ حُجَّةً؟". قال: "نعم، وإن لم يُسَمِّهْ؛ فإنَّ جميعَ أصحاب النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم كلَّهم حُجَّةٌ"(٣).

بل قال مَسْلَمَةُ بنُ قاسمٍ القُرطبيُّ (٣٥٣هـ): "من تمام السُّنَّة وكَمَالها: الاستمساكُ بحديثِ الواحدِ من الصَّحابةِ من الرِّجال والنِّساء، سُمِّيَ أو لم يُسَمَّ. إذا حدَّثك الثِّقةُ المعروفُ، يُسنِدُ ذلك ثقةٌ عن ثقةٍ إلى الصَّاحبِ، ثم إلى النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم، فتمسَّك به فإنَّه حُجَّةٌ، وهو قولُ جميع الأئمَّة"(٤). وظاهرُ هذا حكايةُ الإجماعِ على قَبول رواية الصَّحابيِّ المبهَم.

وقالَ ابنُ عبد البرِّ: "لا فرقَ بين أن يُسَمِّيَ التابعُ الصَّاحبَ الذي حدَّثه أو لا يُسمِّيَه في وجُوبِ العمل بحديثه، لأن الصَّحابة كلَّهم عُدُولٌ مَرْضيُّونَ ثقاتٌ أثباتٌ. وهذا أمرٌ مُجتَمَعٌ

(١) نقل إسناده ابن القطان في بيان الوهم والإيهام (٦١١/٢) عن أبي علي ابن السَّكَن، عن الفِرَبْريِّ، عن البُخاريِّ، عن الحُمَيديِّ. والظاهرُ أن ابنَ القطان نقله من كتاب ابن السَّكن (الحروف في الصَّحابة)، وهو من المصنَّفاتِ المتقدِّمة في الصَّحابة ومن مصادر الحافظ ابن عبد البر في (الاستيعاب) كما ذكر ذلك في مقدمته (٢٣/١).

(٢) قال أحمد: "إسناده جيِّد"، كما في تنقيح التحقيق، لابن عبد الهادي (٤٠٧/١). والحديثُ أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة–باب تفريق الوضوء (٤٥/١ح١٧٥)، وأحمد في المسند (٢٥١/٢٤ح١٥٤٩٥).

(٣) الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي (ص٤١٥). وفي الطبعة الصادرة بمصر عن دار الكتب الحديثة من كتاب (الكفاية)، تصحَّفت لفظة: (وإن لم يسَمِّه)، إلى: (وإن لم يسمعه)، فتكلَّف شرحَها وتوجيهها عبد الله بن يوسف الجديع في كتابه الماتع (تحرير علوم الحديث ٣٥٣/١).

(٤) الرد على أهل البدع، مسلمة بن قاسم (ص٣٨).

عليه عند أهل العلم بالحديث"[١]. وقال في موضعٍ ثانٍ: "ليس حُكْمُ الصَّاحبِ إذا لم يُسَمَّ كَحُكم مَن دونه إذا لم يُسَمَّ عند العُلماء، لارتفاعِ الجُرْحَة عن جميعهم، وثبوتِ العَدالة لهم"[٢].

وقال بدرُ الدِّين الزَّرْكَشيُّ: "به جزمَ أئمةُ الحديث والأصُول، ولا يتَّجِهُ فيه خلافٌ"[٣].

وممن حكى الإجماعَ على ذلك –أيضًا– الفقيهُ أبو بكر ابنُ العَربيِّ المالكيُّ، فإنه قال: "اتَّفقت الأمَّةُ على أنَّ [مجهولَ العين][٤] تجوزُ الرِّوايةُ عنه؛ إذا قال[٥]: ([حدثنا][٦] رجُلٌ من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم)، لوجُوب العَدالة لهم، ولا يجوزُ ذلك في غيرهم لعدم العَدالة فيهم"[٧]. لكنَّ العلائيَّ تعقَّبَ ابنَ العربيِّ فقال: "وفي هذا النَّقل من الإجماعِ نظرٌ ظاهرٌ"[٨]، ثم تعلَّلَ العَلائيُّ بأنَّ ابنَ القطَّانِ حكى في المسألة خلافًا.

غيرَ أنَّ الناظرَ في كلام ابن القطَّانِ يجدهُ ميَّز بيَّن قول التابعيِّ: (حدثني رجلٌ من أصحاب النبيِّ صلى الله عليه وسلم)، وبين روايته عن مُبهَمٍ يذكُرُ السَّماعَ من النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم دون أن يشهدَ له التابعُ بالصُّحبة. أما الصُّورة الثانية فابن العربيِّ لم يذكرْها ولا حكى الإجماعَ عليها. ومع ذلك فابنُ القطَّانِ إنما ذكر الخلافَ فيها عن (بعض أهل الظاهر)[٩]، وابنُ العربيِّ من عادته ألا يعتَدَّ بأقوال الظَّاهريَّة؛ إذ هم معدُودونَ عندَه في أهل البِدَعِ، وهو كثيرًا ما ينقلُ الإجماعَ في المسائل التي شذُّوا فخالفوا فيها، ثم يعودُ عليهم بالملامة

---

(١) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر (٢٢/٤٧).

(٢) المرجع السابق (٤/٩٣-٩٤).

(٣) النكت على ابن الصلاح، الزركشي (١/٤٦١).

(٤) يعني من الصحابة. وقد وقع في المطبوعة: (المجهول العدل)، والتصحيح من تحقيق منيف الرتبة، للعلائي (ص٥٤).

(٥) قال العلائي: "يعني إذا قال الراوي عنه من التابعين". المرجع السابق.

(٦) في المطبوعة: (أنا صحابيٌّ). ولا أدري هل هو تصحيفٌ، أو اختصارٌ لصيغة التحديث. وكتابُ (القبَس) طُبِعَ عن أصلٍ خطِّيٍّ كثيرِ الأغلاط. وقد أثبتُّ النصَّ هكذا بناءً على نقْل العلائيِّ في (تحقيق منيف الرُّتبة)، معتمداً الطبعة المفردة بتحقيق عبد الرحيم القشقري (ص٥٤)، والطبعة المضمَّنة في مجموع رسائل العلائي (ص٢٦٣).

(٧) القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، أبو بكر ابن العربي (١/٦٨٧).

(٨) تحقيق منيف الرتبة، لمن ثبت له شريف الصحبة، العلائي (ص٥٤-٥٥).

(٩) بيان الوهم والإيهام، ابن القطان (٢/٦٠٩).

والتَّقريع، ولهُ في هذا المعنى إسرافٌ ومبالغةٌ[١].

وأمَّا الصُّورةُ الأولى التي ترِدُ بصيغة: (حدَّثني رجُلٌ من أصحاب النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم)، فهي التي قصدها ابنُ العربيِّ، وابنُ القطَّان لما ذكرها قال: "قد اختلَفَ الناسُ فيها أيضاً"[٢]، لكنَّه لم ينسِب هذا الخلافَ لمعيِّنٍ. وإذا كان لم يعرف خلافًا في الصُّورة الأخرى الأقلَّ رتبةً إلا عن الظاهريَّة، فالغالبُ أنَّهُ يقصِدُ هنا خلافًا أضعف، وربما كان مرادُه خلافًا طرأ بعد ابن العربيِّ؛ إذ لم أجد قبل زمانه -حسب بحثي- قولاً لأحدٍ التزمَ ردَّ هذا النَّوع من الأسانيد، إلا قولًا مضطربًا متناقضًا لأبي محمدٍ ابن حزمٍ يأتي تفصيلُه في المبحث الثامن بإذن الله.

تنبيه:

رأيتُ في كلامِ أبي عبد الله المازِريِّ موضعًا غَلِطَ فيه في تفسير نصٍّ عن الحافظِ أبي مسعودٍ الدِّمشقيِّ، فذكر ما يُفْهَم منه المخالفةُ في هذا. بل قد يُفهَمُ منه المنازعةُ حتى في رواية الصَّحابيِّ المعروفِ، عن صحابيٍّ مبهَمٍ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم!

فعندما روى مسلمٌ حديث البراء بن عازبٍ: "أصَبْنا يومَ خَيبرَ حُمُرًا، فنادى مُنادي رسُول الله صلى الله عليه وسلم أنْ أكفِؤوا القُدور"[٣]. هنا نقلَ المازِريُّ عن أبي مسعودٍ قولَه: "لهذا الحديثِ تعليلٌ. وهو مُرْسَلٌ". ثم قالَ المازِريُّ شارحًا: "هذا مما يجبُ النَّظرُ فيه، لأنَّه لم يُعَيِّن المنادِي، ولا ذكر إضافة نصِّ قوله للنبيِّ صلى الله عليه وسلم. ولكنَّ الأظهرَ أنَّ النِّداءَ في

---

(١) من ذلك قوله في (القبس ٢/٤٥٥) في مبحث اشتراط الحرية لوجوب الزكاة: "أما الحريَّةُ، فاجتمعت عليها الأمةُ، حتى نشأ بعضُ المبتدعَةِ، فقال: إن العبدَ تجِبُ عليه الزكاة". وقال (٢/٧٢٣) في مسألة وقوع طلاق الحائض: "حكَمُ النبيُّ صلى الله عليه وسلم بوقوع الطَّلاق في الحيضِ .. خلافاً لداودَ من المبتدِعَة". وفي اشتراط الحرز للقطع في السَّرقة، قال (٣/١٠٢٢): "قالت طائفةٌ لا يُؤبَهُ لها: إن القطعَ لا يقِفُ على أخذ المالِ من الحِرز...وهذا مصادِمٌ للإجماع السَّابق". وفي مسألةٍ في الظهار تُنسَبُ لبُكَير بنِ الأشج أخذَ بها أهلُ الظاهر، قال (٣/٧٣٨): "هذا باطلٌ على بُكَيرٍ، إنما اخترعه المبتدعةُ الذين قالوه، ليتخذوه لأنفسهم قدوةً". وقالَ في جريان الربا في غير الأصُول السِّتة المنصُوصة (٢/٧٨٠): "لم يقل أحد من الأمَّة أن الربا يقتصر على هذه الأعيان السِّتة، لا من الصَّحابة فمن دونهم". وهذه كلُّها أقوالٌ للظاهرية معروفةٌ يقرِّرها ابنُ حزمٍ وينتصِرُ لها في (المحلى). وفي كتابات ابن العربيِّ أمثلةٌ أخرى يطولُ تتبُّعها، فيها حَطٌّ على الظاهريةُ وازدراءٌ لمذهبهم. وللمزيد ينظر كتابه: العواصم والقواصم (ص٢٤٩).

(٢) بيان الوهم والإيهام، ابن القطان (٢/٦١٠).

(٣) صحيح مسلم (٣/١٥٣٩/ح١٩٣٨)، والحديثُ مما أخرجَه البُخاريُّ -أيضًا- في صحيحه (٥/١٣٦/ح٤٢٢١).

الجَيْشِ لا يخفى عن الإمام. والصَّاحبُ أضافه إلى النَّبيّ صلى الله عليه وسلم، فهذا مما يُعلَمُ بقرينة الحالِ..."، ثم ذكر بحثًا لا طائلَ منه(١).

فالمازِريُّ فهِمَ أنَّ أبا مسعُودٍ حكَم على الخبر بالإرسالِ بسبب إبهام مُنادي رسول الله صلى الله عليه وسلم! وقد أبعدَ في هذا كثيرًا، فأبو مسعودٍ إنما كان يعلِّقُ على طريقٍ للحديث ذكرها مسلمٌ، جاءَ في سياقِها: (عن أبي إسحاقَ قال: قال البراءُ: أصَبْنا حُمُراً ..). ومقصودُه أنَّ أبا إسحاقَ السَّبيعيَّ لم يَسمعْ الحديثَ من البراء بن عازبٍ صلى الله عليه وسلم.

ومما يدلُّ على ذلك أنَّ الرَّشيدَ العطَّار نقلَ عبارةَ أبي مسعودٍ بسياقٍ أتمَّ، وفسَّرها بهذا المعنى، فقد قالَ بعدما ذكر طريقَ أبي إسحاق: "قالَ أبو مسعودٍ الدِّمشقيُّ: لهذا الحديثِ تعليلٌ في (مسند الحسَن بن سُفيان)، وهو أنَّهُ مُرسَلٌ. قلتُ: يعني أنَّ أبا إسحاقَ لم يسمعْهُ من البراء، ولذلك قال فيه: (قال البراء)"اهـ(٢). فكأنَّ أبا مسعودٍ وقفَ في (مسند الحَسَنِ بنِ سُفْيانَ) على ما يفيدُ أنَّ أبا إسحاقَ لم يسمع الحديث من البراء(٣)، فلذلك حكم عليه بالإرسال، ولو أنه أرادَ ما فهمه المازِريُّ لما احتاجَ إلى مسند الحسن بن سفيان ليقِفَ على علَّةٍ في الحديث موجودةٍ أمامه في صحيح مسلمٍ!

## المبحث الثالث: مستنَدُ أهل الحديث في قبول رواية المبهم.

تقدَّمَ أنَّ عامَّة المحدثين يقْبَلونَ رواية التابعيُّ عن الصَّحابيّ المبهَم عن النَّبيّ صلى الله عليه وسلم. ولم أرَ في كلامِهم ولا في عَمَلِهم تفريقًا بين روايةٍ يقولُ فيها التابعُ: (عن رجُلٍ من أصحاب النَّبيّ صلى الله عليه وسلم)، وبين ما يرويه التابعُيُّ عن مبهَمٍ يقولُ إنه سمع النَّبيَّ صلى الله عليه وسلم. وقد استَشكَلَ بعضُ المتأخِّرين صَنيعَ المحدِّثين من عدَّة جهات:

---

(١) المعلم بفوائد مسلم، المازري (٣/٧٩).

(٢) غرر الفوائد المجموعة، رشيد الدين العطار (ص٣٥٤). وذكر محقِّق (تحفة الأشراف ٢/٥٦) أنه وجد عبارة أبي مسعودٍ الدمشقيّ هذه بحاشية إحدى النُّسَخِ.

(٣) مما يعترضُ هذا أنَّ الحديث عند مسلمٍ من رواية شعبة عن أبي إسحاق. وقد أخرجَه أبو عوانةَ (٥/٣١/ح٧٦٦٨) عن الطَّيالِسيّ، وأخرجه الطَّحاوي في شرح المعاني (٤/٢٠٥/ح٦٣٨٧) عن رَوْح بن عبادة، كلاهما عن شعبة، وفي الرِّوايتَين تصريحُ أبي إسحاق بالسَّماعِ من البراء بن عازبٍ، وإن كانت روايةُ شعبةُ بمجرَّدها كافيةً للحكم بذلك.

- فأولُ ذلك أنهم قالوا: كيف تُقبَلُ روايةُ المبهَم عن النَّبيّ صلى الله عليه وسلم مع احتمالِ كَذِبِه في دعوى إدراكه والسِّماعِ منه. بل لو قُدِّرَ صِدْقُه في دعوى الإدراك والسَّماع، فلسنا نأمَنُ -مع إبهامه- أن يكونُ مِنْ أهل النِّفاقِ لا مِنْ الصَّحابة المحكُومِ بعدالتهم(١).

قالوا: حتى لو شهِدَ التابعيُّ لهذا المبهَم بصُحبةِ النَّبيّ صلى الله عليه وسلم، فالتابعِيُّ لم يُدرك زمن النبُوَّة كي يشهَدَ بعِلمٍ، وأقصى ما عندَه أن يكون أثبت الصُّحبةَ للمُبهَم بخبَر المبهَم عن نفسه، فعادت المسألة كالأولى التي ليس فيها سوى دعوى المبهَم الصُّحبةَ والسَّماعَ(٢).

- ثانيًا: ذكرَ الطُّوفيُّ أنَّ إثباتَ الصُّحبةِ لمن ادَّعاها من المبهَمينَ ثم بناءَ العدالة عليها، مما يلزمُ منه الدَّور، لأنَّ إثباتَ العدالةِ للمُبهَم فَرْعٌ عن إثباتِ صُحبته، "وإثباتُ الأصلِ بالفَرْعِ دَوْرٌ مُحالٌ"(٣). ومرادُه أنَّ المبهَمُ ستُقْبَلُ روايتُه لثبُوتِ عدالته، وعدالتُه إنما ثبتت بناءً على صُحبتِهِ التي أثبتناها بروايته عن النَّبيّ صلى الله عليه وسلم، فكان في هذا دَورٌ ممتنعٌ.
- ثالثًا: قالوا إنَّ الرَّاويَ مُتَّهَمٌ بتحصيل مَنْصِب الصُّحبة لنفسه فلا يُقبَلُ منه. كما أنَّه لو عَدَّلَ نفسه، أو شهِدَ لها بحَقٍّ لم يُقبَلْ منه، فكيف يقبلُ منه ادِّعاءُ الصُّحبةِ، وهي تتضمَّن العدالة وزيادةً. ذكر ذلك ابنُ القطَّان(٤)، واحتمَلَهُ الآمِديُّ(٥)، وقوَّاه الزَّرْكَشيُّ(٦).
- رابعًا: قالوا إنَّ المحدِّثين لا يقبلونَ من الرَّاوي لو قال: (حدثَني الثِّقةُ) حتى يُسمِّيهُ فيعيِّنه، فكيفَ قَبِلوا ممَّن يقولُ: حدثني رجُلٌ من أصحاب النَّبيّ صلى الله عليه وسلم دون أن يذكر اسمه؟!

هذا أشهرُ ما اعتُرِضَ به على المحدِّثين في قبولهم رواية المبهَمين عن النَّبيّ صلى الله

(١) ذكر ذلك ابنُ حزمٍ في (الإحكام ٣/٢)، وسيأتي مبحثٌ خاصٌّ يفصِّلُ مذهَب ابن حزمٍ في المسألة.
(٢) بيان الوَهم والإيهام، أبو الحسن ابن القطان (٦١٠/٢).
(٣) شرح مختصر الروضة، نجم الدين الطوفي (١٨٧/٢).
(٤) الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن الآمدي (١١٤/١).
(٥) بيانُ الوهم والإيهام، أبو الحسن ابن القطان (٦٠٩/٢).
(٦) البحر المحيط، الزركشي (٣٠٦/٤).

عليه وسلم. وأكثرُ ما تُذكَرُ هذه الإيراداتُ في مباحِثِ أصُول الفِقه، ومن تأمَّلها جيّداً ثم عرضها على مسالك المحدِّثين، ظهرَ له البَونُ الشَّاسِعِ بين البَحْث الأصُوليّ النَّظَريّ، وبين نَهْج المحدِّثينَ المبنيّ على الممارسة التي أثمرت خبرةً ودرايةً مُفَصَّلةً بأحوال الرُّواةِ وملابساتِ المرويَّات، فهم إذا ذكروا روايةَ المبهَمِ عن النَّبيّ صلى الله عليه وسلم، لا يَفْترِضُونَ صُورةً ذِهنيَّةً لراوٍ مُوغلٍ في الجهالَةِ، يتردَّدُ حالُه بين الصِّدق والكذب، وبين الإيمان والنِّفاقِ!

مسلكُ المحدِّثين في هذه المسألة يأتي في سياق نَهجٍ أشملَ عُمْدَتُه الخِبرةُ والممارسَةُ العمليَّة، لا النَّظَرُ العقليُّ المجرَّد. فالممارَسة الطويلةُ لهذا الفَنِّ وسَّعت نظرَ المحدِّثين، فجعلتهُم لا يحبسونَ عقولَهم في قواعدَ جامدةٍ لا تقبَلُ الاستثناءَ والتَّخصيصَ، فقد يقومُ عندهم في بعضِ أنواعِ الرِّواياتِ من القرائنِ والأماراتِ ما يَسُدُّ النَّقصَ الحاصِلَ بفَقْد بعضِ شرائط القَبول. فلذلك كانت قواعدُهم تضيقُ وتتَّسِع تبعًا لنَوع الرِّوايةِ، وتبعًا لما يحتَفُّ بها من القَرائن.

وفيما يتعلَّق برِواية الصَّحابيّ المبهَم، فإنَّ أهلَ الحديثِ حينَ قالوا بقَبُولِها، لم يقيمُوا هذا الأصلَ بمعْزِلٍ عن حالِ المرويَّات التي وصلتهُم بهذا الطَّريق؛ فهُم يدركُون أنهم يتحدَّثونَ عن دائرةٍ ضيِّقةٍ ونسبةٍ قليلةٍ من الأحاديثِ لم يقعْ في متونها ما يوجِبُ التَّكذيب[١].

يضافُ لذلك أنَّ المحدِّثين شرطُوا في الرَّاوي عن الصَّحابيّ المبهَمِ أن يكونَ ثقةً معرُوفًا، وقد كان شَأنُ الرِّواية عن النَّبيّ صلى الله عليه وسلم عندَ ثقاتِ التَّابعينَ أكبرَ من أنْ يُؤخَذَ عن كُلِّ أحدٍ، فضلًا عن أن يُؤخَذَ من كذَّابٍ، أو مطعُونٍ في إسلامه وإيمانه.

ثم إنَّ أهلَ الحديثِ يدركونَ أنَّ النظرَ في طبقة الصَّحابة ليس كالنَّظَر في الطبقات بعدها، ذلك أنهم لما بحثوا -عن معرفةٍ ودرايةٍ- وجَدُوا أنَّ الله صانَ شَرْعه ودينَه من أن يكونَ في الرُّواة عن النَّبيّ صلى الله عليه وسلم أحَدٌ ممَّن يُوصَمُ بالنِّفاقِ. فكما قال أبو الحجَّاج المزِّيُّ: "لم يوجَدْ قطُّ روايةٌ عمَّن لُمِزَ بالنِّفاقِ من الصَّحابةِ"[٢]. وقال العَلائيُّ: "منع اللهُ تعالى نِسْبةَ المنافقِينَ إلى صُحبَتِه صلى الله عليه وسلم، وأن يُروَى عن أحَدٍ منهُم شيءٌ أصلًا. ولا يُوجَدُ لأحدٍ منهُم ذكرٌ في شيءٍ من كتُب الصَّحابة"[٣]. لأجل هذا، فإن الحديثَ عن التباسِ أهل

(١) المقصودُ بهذا التقليل رواياتُ المبهَمين مُطلَقًا، ممن لم تُعْرَف أعيانهم حتى بعد سَبر جميع طُرُق الرواية.
(٢) التحبير في شرح التحرير، المرداوي (٤/١٩٩٥).
(٣) تحقيق منيف الرتبة، العلائي (ص٤٧).

الإيمان بأهل النِّفاقِ في الرُّواةِ عن الرسُول صلى الله عليه وسلم، إنما هو مِن قَبيل فرْضِ ما لا وُجُودَ له. بل لم يثبُت قطُّ أن أحدًا في تلكَ الطَّبقَةِ من المنتسبين للإسلام صِدقًا أو نفاقًا، تعمَّد نسبةَ خبرٍ مكذُوبٍ إليه صلى الله عليه وسلم.

وأبو محمَّد ابنُ حَزْمٍ لما أرادَ التأسيسَ لردِّ روايات المبهَمين، حاولَ إثبات وجُودِ الكذبِ على النَّبيّ صلى الله عليه وسلم في حياته، فجعلَ مُستنَدَهُ واقعةً واحدةً واهِنَة السَّنَد(١)، لو قُدِّرَ ثبوتُها فإنَّ فيها نقيضَ ما أرادَ إثباته. فقد احتجَّ لدَعْوَاهُ بحديثٍ يرويه صالحُ بنُ حيَّانَ القُرَشيُّ، عن عبد الله بنِ بُرَيدةَ، عن أبيه رضي الله عنه، قال: "كان حَيٌّ من بني لَيْثٍ من المدينَةِ على مِيلَيْن، وكان رجُلٌ قد خطَبَ منهم في الجاهليَّة فلم يُزوِّجُوه. فأتاهُم وعَلَيه حُلَّةٌ، فقال: إن رسُولَ الله صلى الله عليه وسلم كَسَاني هذه، وأمرني أن أحكُمَ في أموالكم ودمائكم، ثم انطلقَ فنزلَ على تلك المرأة التي كان خَطَبها. فأرسَلَ القَومُ إلى رسُولِ الله صلى الله عليه وسلم فقال: "كذبَ عدوُّ الله". ثم أرسَل رجُلاً فقال: "إن وجَدْته حيًّا -وما أراكَ تجِدُه حيًّا- فاضربْ عنقَه. وإن وجَدْتَهُ مَيتًا فأحرقْه بالنَّار". قال: فجاءه فوجَدَهُ قد لَدَغَتْهُ أفعى فماتَ، فحرَّقَه بالنَّار. قال: فذلك قولُ رسُول الله صلى الله عليه وسلم: "من كذبَ عليَّ متعمِّدًا، فليتبوَّأ مقعدَه من النار"(٢).

هذا الحديثُ لا يثبُت سندُه، للاتفاق على ضَعْفِ راويه صالح بن حيَّان(٣). وللحديثِ طرُقٌ أخرى أوهى من هذه، ضعَّفَها جميعاً الذهبيُّ وقال: "لم يصِحَّ بوَجهٍ"(٤).

لكن لو قُدِّرَ ثبوتُ هذا الخبرِ، فإنَّ فيه سُرعةَ انتقام الله من المفتري ومبادرتَه بالعقُوبة التي تحفظُ الرِّسالة وتحوطُها عن الدَّسِّ والتَّزوير في حياةِ صاحبها. وفيه -أيضًا- حَزْمُ النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم إذ بعثَ من يضربُ عنُقَ الكاذب ويحرِّقه بالنَّار، لكنَّ القضاءَ الكونيَّ في هذا الخبر سبق سيف القضاء الشَّرعيِّ في حسِم داء الكذِبِ على صاحب الرِّسالة صلى الله

(١) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم (٣/٢).

(٢) الكامل في الضعفاء، ابن عدي (٨٣/٤).

(٣) قال عنه البخاري: "فيه نظرٌ". وضعَّفُه ابنُ معين، وأبو داود، وقال إبراهيم الحربيُّ: "له أحاديث مُنكرةٌ". وقال النسائيُّ والدُّولابيُّ: "ليس بثقةٍ". ينظر: الكامل في ضُعفاء الرجال، لابن عدي (٨٣/٤)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي (٣٣/١٣)، ميزان الاعتدال، للذهبي (٢٩٣/٢)، تهذيب التهذيب، لابن حجر (٣٨٧/٤).

(٤) ميزان الاعتدال، الذهبي (٢٩٣/٢).

عليه وسلم. يقولُ شيخ الإسلامِ ابنُ تيميَّة مُعلِّقًا على الحديث بعدما عوَّلَ على ثبوته[١]: "الصَّحابة عدولٌ بتعديل الله لهم، فالكذبُ لو وقع من أحدٍ ممن يدخُل فيهم لعَظُمَ ضررُه في الدِّين، فأراد صلى الله عليه وسلم قتل مَن كذبَ عليه وعجَّل عقوبته، ليكونَ ذلك عاصمًا من أن يَدخُلَ في العُدول من ليس منهم المنافقين ونحوهم"[٢].

هذا كلُّه يقالُ على فَرْضِ ثبوت الخبرِ، وإلا فإنَّه لم يثبُت أنَّ أحدًا من المنتسبين للإسلام اخْتَلَقَ الكذبَ على النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم في حياته. وإذا كان الكَذَبةُ في الطَّبقات المتأخِّرةِ مفضُوحين مهما استتروا، فإنَّ الأمرَ زمن الرِّسالة سيكونُ أوضحَ وأظهرَ لو وقعَ. فكيفَ يمكنُ -مع هذا- افتراضُ منافقين عايشُوا النَّبيَّ صلى الله عليه وسلم، ثم خَفِيَ حالُهم على النَّاسِ طيلة حياته، ثم امتدَّت أعمارُهم بعدَهُ، فبقُوا ليَفترُوا عليه الكذبَ بين الصَّحابة وثقات التَّابعين!

هذا التصوُّرُ وإن كان ممكنًا من جهة الجواز العَقْليِّ المجرَّدِ، غيرَ أن فسادَه معلومٌ لدى من خبرُوا تاريخ الرِّوايةِ عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم، ورُغمَ كثرةِ من طَعَنَ عليهم أهلُ الحديث وأئمَّةُ الإسلام بالكذبِ في الرِّواية، إلا أنَّه ليس في هؤلاء أحدٌ ممن ينتَسِبُ لصُحبة النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم.

فإن قيلَ: هذا المبهَمُ إذا انتفى احتمالُ كونه من المنافقين الذين أدركوا النبيَّ صلى الله

---

(١) ذكرَ شيخُ الإسلامِ الحديثَ في (الصَّارم المسلُول ص١٧٠)، وقال عنه: "صحيحٌ على شَرط الصَّحيح، لا نعلمُ له عِلَّةً". وقد أشكلَ عليَّ كلامُه كثيراً؛ إذ إنَّ راويه صالح بن حيَّان القُرَشيَّ لم يوثِّقه أحدٌ. بل قد توارد كلامُ النُّقَّادِ على تضعيفه، فكيفَ يكونُ حديثُه على شرط الصحيح؟! ثم رأيتُ الحافظَ ابنَ حجرٍ ذكرَ ما يمكنُ أن يرفعَ هذا الإشكالَ في كتابه (هدي السَّاري ص٤١٠)، حين ترجمَ لصالح بن حيٍّ، والد الفقيه الحسن بن صالح بن حيٍّ، فقال: "اسمُ حَيٍّ حيَّانُ، وحَيٌّ لقبٌ له". ثم قرنَه براوي هذا الحديث (صالح بنَ حيَّانَ القُرَشيَّ)، وقال: "هذان الرَّجُلانِ يشتبهانِ كثيراً، حتى يُظَنَّ أنهما واحدٌ، لأنَّهما متعاصِران، ومن بلدٍ واحدةٍ...وقد وقعَ في صحيح البخاريِّ في (كتاب العلم) من طريق المحاربيِّ، عن صالح بن حيَّانَ، عن الشَّعبيِّ حديثٌ، فظنَّ غيرُ واحدٍ من الكبارِ -منهم الدارقُطنيُّ-، أنه القُرَشيُّ، وليس به، بل هو صاحب الترجمة -يعني ابن حيٍّ-، لأنه المعروفُ بالرواية عن الشَّعبيِّ".

فالظاهرُ -واللهُ أعلمُ- أن ابن تيميَّة وقعَ فيما وقعَ فيه الدارَقطنيُّ وسائر الكبار الذين أشارَ لهم ابنُ حجر، فلذلك حكم بأن الحديثَ على شرط الصَّحيح لما التبسَ عليه صالح بن حيانٍ القُرَشيِّ بصالح بن حَيٍّ الذي أخرجَ له الإمامُ البخاريُّ. وانظر للمزيد: شرح علل الترمذي، لابن رجب (٨٢١/٢)، تهذيب التهذيب، لابن حجر (٣٨٦/٤).

(٢) الصارم المسلول، ابن تيمية (ص١٧٤).

عليه وسلم وعاصَروه، فلعلَّه كاذبٌ مُتأخِّرٌ يدَّعي زُوْرًا المعاصَرة والسَّماع. فيقال: وهذا -أيضًا- مما يَعْلَمُ أهلُ الحديثِ انتفاءه. فمع كثرة طَعْنهم على رُواةٍ ادَّعوا سماعَ ما لم يسمَعوا من الشُّيوخِ، إلا أنَّهم لم ينقُلوا أنَّ أحدًا زمن التابعينَ ادَّعى كاذباً صُحْبَة النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم والسَّماعَ منه(١).

ثمَّ إنَّ نظرَ المحدِّثينَ -كما يُعلَمُ- لا يقِفُ عند سلسلة الإسنادِ قبُولًا ورفضًا، بل يمتدُّ ليختبِرَ متن الرِّواية المحمُولة فوقَه(٢)، يفعلونَ هذا حتى لو جاءتْهم الرِّوايةُ من طريقِ المعروفين، فكيفَ بمروياتِ المبهَمين؟! فهم كما يُضعِّفُون الرِّوايةَ لضَعْفِ ناقلها، فكذلك يضعِّفونَ الناقلَ لنكارة روايته. والأحاديثُ التي صَحَّ إسنادُها إلى مُبهَمٍ ينقُل عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم رُغمَ قلَّتها، لم يقع في شيءٍ منها ما يوجِبُ الرِّيبَةَ في عموم هذا النَّوع من الأخبار.

والحديثُ الذي اعتضَد به ابنُ حَزْمٍ يُظهِرُ -لو صَحَّ- كيف ارتابَ أهلُ الحَيِّ لما جاءهُم مشكوكٌ في عدالته يروي خبرًا في متنه ما يوجِبُ الرَّيب؛ فلذلك سعَوا للتحقُّق من صِدْقه. وإذا كانَ أولئك الحيُّ بعثوا إلى النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم للتحقُّقِ من دعوى من اتَّهمُوه وقامَ عندهم ما يوجبُ تُهْمتَه، فإنَّ غيرَهم من القبائل وأهل الأمصار ممَّن كان النَّبيُّ صلى الله عليه وسلم يرسِلُ إليهم رسُلَه لم يفعلوا شيئًا من ذلك لعدم قيام الدَّاعي، وللجَزْمِ بانتفاء التُّهمة.

ومما يزيدُ الأمرَ وضُوحًا أنَّ النَّبيَّ صلى الله عليه وسلم في مناسبتَين كبيرتَين؛ في خُطبَتِهِ بعد فتح مكة، وفي خُطْبته عامَ حَجَّة الوداع(٣)، أذِنَ للجميع بالبلاغ، فقال: "ليبلِّغ الشَّاهدُ منكم الغائب". ومن هذا استنبَطَ ابنُ حبَّانَ إثباتَ العدالة لجميع هؤلاء فقال: "نزَّهُ الله

(١) تحقيق منيف الرتبة، العلائي (ص٥٩).

(٢) وقد يستشهدُ المحدِّثون برواية المجاهيلَ حتى من طبقة دون الصحابة، متى كانت الرِّوايةُ مما لا يتعلَّقُ به حلالٌ أو حرامٌ. من ذلك أن الحاكم في المستدرك (٣/٣٢٦-٣٢٧) روى خبراً فيه إنشاد العباس بن عبد المطلب أبياتاً في مدح النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم ، من طريقِ: زكريا بن يحيى، عن عمِّ أبيه زحر بن حُصين، عن جدِّه حُمَيد بن مُنهِبٍ، عن جدِّه خُرَيم بن أوسٍ بن حارثة بن لامٍ، قال: هاجرتُ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم مُنْصَرَفَه من تبوك، فسمعت العباسَ يقولُ، فذكر الخبر. قال الحاكمُ بعدَه: "هذا حديثٌ تفرَّدَ بروايته الأعرابُ عن آبائهم. وأمثالُهم من الرُّواةِ لا يضعُونَ".

(٣) أخرجه الشيخانِ في صحيحَيهما؛ أما قوله r ذلك عام فتح مكة، فهو عندهما من رواية أبي شُريح الخزاعي رضي الله عنه، كما في البخاري (١/٣٢/ح١٠٤)، ومسلمٌ (٢/٩٨٧/ح١٣٥٤). وأما في حجَّة الوداعِ فقد أخرجاهُ من رواية أبي بكرة t، كما في البخاري (١/٢٤/ح٦٧)، ومسلم (١/٣/ح١٦٧٩).

أقدار أصحاب رسُول الله صلى الله عليه وسلم عن أن يُلزَقَ بهم الوهَنُ. وفي قوله صلى الله عليه وسلم (ليبلغ الشاهدُ منكم الغائبَ) أعظمُ دليلٍ على أنَّ الصَّحابةَ كلَّهم عُدُولٌ، ليس فيهم مجروحٌ ولا ضعيفٌ؛ إذ لو كان فيهم مجروحٌ أو ضعيفٌ، أو كان فيهم أحدٌ غيرُ عَدْلٍ، لاستثنى في قوله صلى الله عليه وسلم وقال: "ألا لُيبلِّغ فلانٌ وفلانٌ منكم الغائبَ"، فلما أجملَهم في الذكر بالأمرِ بالتبليغ مَن بعدهم، دلَّ ذلك على أنَّهم كلَّهم عُدولٌ. وكفى بمن عدَّله الله ورسُوله صلى الله عليه وسلم شرفاً[١]. وهذه العدالة الثابتةُ لعموم الصَّحابة لا تستقيمُ مع تجويز التباس الكاذب بالصَّادق في طبقتهم.

ومما يشهَدُ لهذا ويعضُدُه، أن الذين طعنُوا من المتأخِّرينَ في مروياتٍ بعَيْنِها بحُجَّة إبهام راويها عن النّبيّ صلى الله عليه وسلم، لم يذكروا سوى رواياتٍ قليلةٍ معدُودةٍ في فروع المسائل. وهذه الرِّواياتُ ليس فيها شيءٌ مما يمكنُ أن تتحرَّكَ همَّة منافقٍ أو دَعَيٍّ لاختراعه واختلاقه[٢].

ثم إنَّ اشتراطَ الثِّقَةِ في الرَّاوي عن المبهَم، يتضمَّنُ ألا يكونَ مُغفَّلًا ينقُل خبرَ النَّبيّ صلى الله عليه وسلم عن مُنَافقٍ، أو مُتَّهمٍ مطعُونٍ في دينه. ولا يَصْلُح الاعتراضُ هنا بأن من الأئمَّةِ من كان يروِي عن الضُّعفاء؛ فإن النِّفاقَ دَرَكةٌ منحطَّةٌ تختلِفُ عن الضَّعف في الرِّواية.

لأجلِ هذا فإنَّ ابنَ الصَّلاح، لما عدَّدَ الطُّرُقَ التي تثبُتُ بها صُحبة الرَّاوي قال: "وتارةً بقَوله وإخبارِه عن نفسِه -بعد ثبوت عدالته- بأنَّهُ صحابيٌّ"[٣]. فاشترطَ ثبوتَ العدالة لمدَّعي الصُّحبة كي تُقبَلَ دعواهُ[٤]. قال البُلقِينيُّ: "لا يُقالُ هذا مُنافٍ لما سيأتي من (أنَّ للصَّحابةَ بأَسْرِهم خصِّيصةً، وهي أنه لا يُسألُ عن عدالة أحدٍ منهم)، لأنَّا نقولُ: الخصِّيصَةُ لمن ظهرَت صُحْبَتُه، لا لكُلِّ من ادَّعاها؛ لجوازِ أن يكونَ فاسِقًا فلا يُقبَلُ قولُه. ولو جاء

(١) الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (١/١٦٢).

(٢) سيأتي عرضُ هذه الأحاديث، عند تفصيل مذهب ابن حَزمٍ ومذهب البَيهقيّ في المسألة.

(٣) علوم الحديث، ابن الصلاح (٢٩٤).

(٤) وممن ذكر هذا الشرطَ صريحاً الخطيب البغدادي، في الكفاية (ص٥٣). قالَ: "وقد يحُكَمُ بأنه صحابيٌّ، إذا كان ثقةً أميناً، مقبولَ القَول، إذا قال: صحبتُ النَّبيَّ صلى الله عليه وسلم وكثُرَ لقائي له. فيُحكَمُ بأنه صحابيٌّ في الظَّاهر لموضع عدالته وقَبول خبره، وإن لم يقطع بذلك".

إنسانٌ إلى تابعيٍّ، وقال له: (رأيتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يفعلُ كذا)، لم يَسُغْ لذلك التَّابعيِّ أن يَروِيَ ذلك الحديثَ بمجرَّد قوله، ولا أن يقُولَ: (حدَّثني بعضُ أصحابِ النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم) حتى يظهرَ له أمرُه في الدِّين. ومن ادَّعى تسويغَ ذلك، فليس بصحيحٍ. ولكنْ يسُوغُ أن يقولَ: (قالَ فُلانٌ: رأيتُ إلخ، ولم يظهر لي صحبتُه)(١).

فتحصَّلَ -من جميع ما تقدَّمَ- أنَّ الصُّورةَ محلَّ البحثِ، ستكون صورةَ ثقةٍ مَعْرُوفٍ من طبقة التابعينَ، يَنقُلُ عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم خبراً لا نكارةَ فيه، بواسطة مُسلمٍ عَدْلٍ غيرِ مُتَّهَمٍ عندَه، من طبقةٍ لم يُعْرَف عن واحدٍ من أصحابها نسبةُ الكذبِ للنَّبيِّ صلى الله عليه وسلم. ثم إن كان هذا الخبرُ مُتَعلِّقًا بالأحكام، فسينضَمُّ لذلك قَبولُ أهل العلم له، وبناؤهم الأحكام عليه.

من استحضَرَ تلك المقدِّماتِ وعرفَ تركيبَ المسألةِ بهذه الطَّريقةِ لدى المحدِّثين، فلن ترِدَ عليه تلك الإشكالاتُ والاعتراضاتُ النَّظَريَّةُ المذكُورةُ في بعضِ المباحث الأصُوليَّة.

فإذا نظرنا -مثلًا- لاعتراضِ الطُّوفيِّ بأنَّ قبُولَ رواية المبهَم عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم ممَّا يلزمُ منه الدَّور، نجدُ اعتراضَه قامَ على تصوُّرِ أنَّ قبُولَ رواية المبهَم بُنِيَ (فقط!) على عدالته المستنبَطةِ (فقط!) من مجرَّدِ ادِّعائه -مع التُّهمَةِ- الرِّوايةَ عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم. فالمبهَمُ -مع تُهمَته- إنما صار عَدْلاً لأنَّه روى خبرًا أثبت له الصُّحْبةَ وحَسْب!

هكذا صوَّر الطُّوفيُّ المسألةَ ساذَجةً، فأسقطَ من اعتبارِه تلك الصُّورةَ المركَّبةَ والمقدِّماتِ التي بنى عليها أهلُ الحديثِ قَبول هذا النَّوع من المرويَّات.

ومما يشبهُ هذا -في التبسيطِ المخِلِّ- قولُ من يَعترضُ بأنَّ الرَّاوي لا يُقبَلُ تعديلُه لنفسِه، فكيف تُقبَلُ منه دعوى الصُّحبةَ؟ أو من يعترِضُ بأنَّ المحدِّثين لا يقبلون من الرَّاوي أن يقولَ: (حدثني ثقةٌ)، فكيف يقبلونَ منه: (حدثني رجُلٌ من أصحاب النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم)؟

هذه الاعتراضاتُ كلُّها تجرِّدُ الصُّورةَ محلَّ البحثِ من جميع تفصيلاتها، لتحصُرَها في صُورة مُدَّعٍ، موغِلٍ في الجهالة، مشكوكٍ في عدالته جاء إلى تابعيٍّ فقالَ: (أنا صحابيٌّ)، فضَمِنَ بهذه الدَّعوى قَبولَ أيِّ شيءٍ ينسِبُه للنَّبيِّ صلى الله عليه وسلم!

(١) محاسن الاصطلاح وتضمين كتاب ابن الصلاح، سراج الدين البلقيني (ص٤٩٠).

ولما في هذا التصوُّر من قصُورٍ وخللٍ، فإن الجِلَّة من حُذَّاق الأصُوليّينَ لا يقبلونه[١]، غَيرَ أنهم -في الغالبِ- يعارِضُونه بالمسلَك النَّظريّ نفسه، إلا من كان منهُم ذا عنايةٍ ومعرفةٍ بالحديثِ وعلم الإسنادِ، فإنَّ بحثه وجوابَه يأتي أسدَّ وأكمل. وممَّن أحسن في هذا وأجادَ الحافظُ العلائيُّ في رسالته: (تحقيق منيف الرُّتبة لمن ثبت له شريفُ الصُّحبة).

**المبحث الرابع: اشتراطُ تصريح التَّابعِيّ بالسَّماع من الصَّحابيّ المبهَم.**

لم أرَ في كلامِ قُدماء المحدّثينَ ولا في عَمَلِهم تفريقًا بين ما وقعَ فيه تصريحُ التابعِيّ بالسَّماعِ من الصَّاحبِ المبهَم، وبينَ ما رواهُ عنه بصيغةٍ محتَمِلةٍ. وأقدمُ من نُقِلَ عنه التمييزُ بين الصُّورتَين: الفقيهُ الأصُوليُّ أبو بكرٍ الصَّيرفيُّ الشَّافعيُّ (٣٣٠هـ)، فقد نقَلُوا عن كتابه (الدَّلائل)[٢] قوله: "إذا قالَ في الحديثِ بعضُ التابعين: (عن رجُلٍ من أصحاب النَّبِيّ صلى الله عليه وسلم) لا يُقبَلُ، لأني لا أعلمُ سمِع التابعيُّ من ذلك الرجُلِ؛ إذ قد يحدِّثُ التابعيُّ عن رجُلٍ، وعن رجُلَين، عن الصَّحابيّ. ولا أدري هل أمكنَ لقاءُ ذلك الرجُلِ أم لا. فلو علِمْتُ إمكانَه لجعلتُه كمُدرِكِ العَصْر". قال: "وإذا قالَ: (سمعتُ رجُلًا من أصحاب النَّبِيّ صلى الله عليه وسلم) قُبِلَ. لأنَّ الكُلَّ عدولٌ". نقلَ هذا الحافظُ العراقيُّ، وقال: "هو حسَنٌ مُتَّجهٌ. وكلامُ من أطلقَ قبُوله محمولٌ على هذا التفصيل"[٣].

غير أنَّ الحافظَ ابنَ حجرٍ لم يرتَضِ كلامَ شيخه العراقيّ فقال: "فيه نظرٌ؛ لأن التَّابعيَّ إذا كان سالماً من التَّدليسِ، حُمِلَت عنعَنتُه على السَّماعِ"[٤]. وهذا الاعتراضُ يعني التَّفريقَ بين روايةِ التابعيّ البريء من التَّدليسِ فتُقبَلُ عَنعَنتُه عن المبهَم، وبين المتَّصِفِ به فترُدُّ.

لكن يُشكِلُ على ابن حجَرٍ أنَّ عنعَنَةَ غيرِ المدلِّسِ إنما تُحمَلُ على السَّماعِ بعد ثبوتِ

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (١/١١٤)، المسوَّدة في أصول الفقه، لآل تيمية (ص٢٦٣)، روضة الناظر، لابن قدامة (١/٤٠٤)، شرح الكوكب المنير، لابن النجار (٢/٤٧٩)، تيسير التحرير، لأمير بادشاه (٣/٦٧)، إرشاد الفحول، للشوكاني (١/٣٤٤).

(٢) ذكره ابنُ النديم في الفهرست (ص٢٦٧) باسم: (البيان في دلائل الأعلام على أصول الأحكام). وقال عنه القاضي ابنُ خلكان: "له في أصول الفقه مصنَّفٌ كتابٌ لم يسبَق إليه". وفيات الأعيان (٤/١٩٩).

(٣) التقييد والإيضاح، الحافظ العراقي (١/٣٨٩).

(٤) النكت على ابن الصلاح، ابن حجر (٢/٥٦٢).

أصلِ سماعه من شيخه في الجملة، أو -على الأقلِّ- بعد ثبُوتِ المعاصَرة وإمكان اللُّقِيِّ، (على مذهبَين معروفَين لأهل الحديثِ). ولم يقُل أحدٌ قطُّ إنَّ كُلَّ عَنْعَنَةٍ من غير المدلِّسِ محمولةٌ على السَّماع، ومع إبهام الصَّحابيِّ فإنَّ من المتعذِّرِ الوقوفَ على ثبوتِ السَّماعِ أو إمكانه، ولا يغني عن هذا براءةُ التابع من التَّدليس؛ إذ من المعلومِ أن الإرسالَ الجليَّ يقعُ من غير المدلِّس، لذا فإنَّ من غير السَّديد قولَ الزَّركشِيِّ في عَنْعَنَة التابع عن صَحابيٍّ مُبهَمٍ: "ينبغي مجيءُ الخلافُ بين البُخاريِّ ومسلمٍ في هذه الصُّورة"(١). ذلك لأنَّ الصُّورةَ مُشكِلةٌ على المذهبَين كليهما؛ مَذْهَبِ من يَشترِطُ ثبوتَ السَّماعِ، ومَذْهَبِ من يكتفي بإمكان اللُّقيِّ، فكلا الشَّرطَين مما يعسُر الوقوفُ عليه في العَنْعَنةِ عن شَيخٍ مُبْهَمٍ، صحابيًّا أو غير صحابيٍّ.

غير أنَّ الشيخَ عبد الرحمن المعلِّميَّ أبدى ههنا مَلْمَحًا دقيقًا يتعلَّقُ بعنْعَنَة غير المدلِّس عن الصَّحابيِّ المبهَمِ، فقال: "إذا كان الشَّيخُ غيرَ مُسَمًّى، ففي كلامهم ما يدلُّ على أنه يُحكَمُ بالاتصالِ فيما إذا جاءت الرِّوايةُ عن فُلانٍ التابعيِّ، عن رجُلٍ من أصحاب النبيِّ صلى الله عليه وسلم...والفرقُ بين التَّسميَةِ والإبهامِ أن ظاهرَ الصِّيْغَة السَّماعُ، والثقةُ إذا استعمَلها في غير السَّماعِ يَنْصِبُ قرينةً. فالمدلِّسُ يَعْتَدُّ بأنه قد عُرِفَ منه التَّدليسُ قرينةً. وأما غيرُه فإذا سمَّى شيخًا ولم يثبُت عندنا مُعاصَرتُه له، فمن المحتمَلِ أنه كان معروفًا عند أصحابه أنه لم يدركه، فاعتدَّ بعلمهم بذلك قرينةً. وأهلُ العلم كثيرًا ما ينقُلونَ في ترجمة الرَّاوي بيانَ من حدَّثَ عنهم ولم يلقَهُم، بل أفردُوا ذلك بالتَّصنيفِ كمراسيل ابن أبي حاتمٍ وغيره، ولم يعتنُوا بنقل عدم الإدراك لكثرته، فاكتفوا باشتراط العِلم بالمعاصَرة. فأما إذا أُبهِمَ فلم يُسَمِّ، فهذا الاحتمالُ مُنتَفٍ، لأن أصحابَ ذلك التابعيِّ لم يَعْرِفُوا عينَ ذلك الصَّحابيِّ، فكيف يعرفونَ أنه لم يدركه أو أنَّه لم يلقَه؟ ففي هذا تنتفي القرينةُ، وإذا انتفت ظهرَ السَّماعُ، وإلا لزمَ التدليسُ، والفرضُ عدمُه. هذا ما ظهر لي، وعندي فيه توقُّفٌ"(٢). اهـ. وتوقُّف الشَّيخ بعد هذا التحريرِ البديع من تمامِ تدقيقه وَوَرَعِهِ. وحاصِلُ ما أشارَ إليه أنَّ الانقطاعَ في الرِّوايةِ المعَنْعَنَةِ له ثلاثُ صُوَرٍ:

(١) النكت على مقدمة ابن الصلاح، الزركشي (٤٦٢/٢).

(٢) التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، المعلمي (٨٠/١).

١. صورة ما اصطُلِحَ على تسميته: (تدليس الإسنادِ)، بأن يرويَ بالعَنْعَنَةِ عن شيخَه الذي سمعَ منه ما لم يسمعه منه، فيحصُل بفِعْلِهِ هذا إيهامُ السَّماعِ.

٢. صورة ما اصطُلِحَ على تسميته: (الإرسال الخفيّ)، بأن يروِيَ بالعَنْعَنَةِ عن مُعَاصِرٍ لم يلقَه، ولم يسمعْ منه قطُّ. وهذه -أيضًا- قد تتضمَّنُ إيهامَ السَّماعِ إذا لم يكُن عدمُ سماعِه من هذا المعاصِر أمرًا مشهورًا معروفًا لدى تلاميذه.

٣. صورة (الإرسال الجَليّ)، بأن يرويَ عمَّن لم يدرك السَّماعَ منه أصلًا. فلا يكونُ فيها أيُّ إيهامٍ. وكذا لو روى عمَّن عاصرَه وأدركَهُ -كما في الصورة الثانية- لكن عُرِفَ واشتُهِرَ عدَمُ سماعه منه، فمتى روى عنه بالعَنْعَنَةِ لم يَخْفَ على سامعيه الانقطاعُ بينهُما.

والعَنْعَنَةُ الموهمَةُ للسَّماع في الصُّورتَين الأوليَيْن هي محَلُّ الذمِّ والعَيْبِ، وهي التي كان القُدماءُ يَصِمُونَ فاعلَها بالتَّدليس، دون العَنْعَنةِ الخالية من إيهام السَّماع. يشهدُ لهذا المعنى قولُ الحافظ أبي بكرٍ البزَّار: "إن الشَّخصَ إذا روى عمَّن لم يُدركه بلفظٍ مُوهِمٍ، فإن ذلك ليس بتدليسٍ على الصَّحيح المشهور"(١). ولهذا لما ذكرَ الخطيبُ البَغداديُّ أن التَّدليس إنما يكونُ برواية ما لم يُسمَع على وجهٍ يوهِمُ السَّماعَ قال: "الإرسالُ للحديثِ ليس بإيهامٍ من المرسِل كونَه سامعًا ممَّن لم يسمع منه ومُلاقيًا لمن لم يَلْقَهُ". ثم ذكر أنَّ المدلِّسَ "يُفارِقُ حالُه حالَ المرسِل بإيهامه السَّماعَ ممن لم يسمع منه فقط، وهو الموهِنُ لأمره، فوجبَ أن يكونَ هذا التدليسُ مُتَضَمِّنًا الإرسالَ، والإرسالُ لا يتضمَّنُ التَّدْليسَ لأنَّهُ لا يقتضي إيهامَ السَّماع ممَّن لم يسمع منه. ولهذا لم يذُمَّ العُلماءُ من أرسَلَ الحديثَ، وذَمُّوا من دلَّسَهُ"(٢). وقال العلائيُّ: "التدليسُ أصلُه التغطيةُ والتلبيسُ. وإنما يجيءُ ذلك فيما أطلقَه الرَّاوي عن شيخه بلفظٍ مُوهم للاتصال، وهو لم يَسْمَعْه منه. فأما إطلاقُه الرِّوايةَ عمَّن يُعلَمُ أنَّه لم يَلْقَهُ، أو لم يدرِكْه أصلًا، فلا تدليسَ في هذا يوهِمُ الاتصال. وذلك ظاهرٌ، وعليه الجمهورُ"(٣).

---

(١) عبارةُ البزار نقلها سبطُ ابنِ العجَميّ في رسالته (التبيين في أسماء المدلسين ص١٣)، والظاهرُ أنها منقولة من جزء للبزار أفرده في (معرفة من يتركُ حديثه أو يُقبل)، كما أشار لذلك العراقي في شرحه على ألفيته (ص٨٠).

(٢) الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي (ص٣٥٧).

(٣) جامع التحصيل في أحكام المراسيل، العلائي (ص٩٧).

ونحو ذلك قولُ الحافظِ ابن رجبٍ: "التدليسُ مكروهٌ عند الأكثرينَ لما فيه من الإيهامِ"(١).

إذا تقرَّر هذا، ثم نقلنا البحثَ إلى الرِّواية عن الصَّحابيِّ المبهَم، فإنَّ روايةَ التابعيِّ عنه بالعَنْعَنَةِ مع عدَمِ الإدراك والمعَاصَرةِ ستكونُ تدليسًا لتحقُّقِ الإيهامِ فيها؛ بل إنَّ الإيهامَ في العَنْعَنَة عن الصحابيِّ المبهَم أشدُّ خفاءً من الإيهامِ في الرِّواية عن صحابيٍّ مسمًّى مُعَاصِرٍ لم يسمع منه التابعيُّ. وبيانُ ذلك أنَّ التابعَ إذا روى عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم رأسًا دون ذكر الواسطة، فَهِمَ السَّامع ما في الرواية من إرسالٍ، وإن ذكر بينه وبين النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم صحابيًا مُسَمًّى فقد يمكنُ معرفة السَّماعِ من عدَمه، إما إن أحالَ السَّامعَ -بالعَنْعَنَةِ- على واسطةٍ مُبْهَمةٍ، فلن يتبادرَ إلى فهم السَّامع إلا أنَّه ذَكَرَ السَّندَ تامًّا، وإلا فما فائدة ذكر واسطةٍ مُبهَمةٍ إلا هذا؟!

لأجل هذا، فإن استعمالَ العَنْعَنَةِ في الرواية المنْقَطِعَةِ عن الصَّحابيِّ المبهَمِ لا تقعُ إلا مع التدليس. وعليه، فمتى كان الراوي المعَنْعِنُ غيرَ مدلِّسٍ، فالأصلُ حملُ روايته على الاتصال.

ولعلَّ مُراعاةَ هذا المعنى هي ما جعلَ الحافظَ ابن حجرٍ رُغمَ اختيارِه مذهبَ البُخاريِّ في اشتراطِ ثبوتِ السَّماعِ وعدم الاكتفاء بالمعاصَرة إلا أنَّه اختارَ حَمْلَ عَنْعَنَةِ التابعِ غيرِ المدَلِّسِ عن صحابيٍّ مُبهَم على السِّماع رُغمَ عدم إمكان الوقوف على السَّماع فيها، ولا حتى المعاصَرةَ. وهو التصرُّف الذي عجِبَ له الشَّيخُ المعلِّميُّ وعَدَّه تناقُضًا منه(٢).

**المبحث الخامس: رواية الصَّحابي المبهَم في الصحيحَين.**

رأيتُ في كلامِ الحافظِ ابن حجَرٍ ما يفيدُ أن روايةَ الصَّحابيِّ المبهَم تجري على شرط الإمامِ البُخاريِّ، فقد أوردَ حديثَ قَتل شارب الخمرة في الرابعة من طريقِ قَبِيصةَ بنِ ذُؤَيْبٍ أنه بلغَه عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم، ثم ذكر أن قَبِيصَةَ وُلِدَ زمن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم، ثم قال: "والظاهرُ أن الذي بلَّغَ قَبِيصَةَ ذلك صحابيٌّ، فيكونُ الحديثُ على شَرْط الصَّحيحِ، لأن إبهام الصَّحابيِّ لا يضُرُّ"(٣). وهذا توسُّعٌ من الحافظ في رسم شَرْط الإمام

(١) شرح علل الترمذي، ابن رجب الحنبلي (٢/٥٨٤).
(٢) رسالة عمارة القبور، المعلمي (ص٢٣٩).
(٣) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر (١٢/٨٠).

البُخاريّ، فهو نفسه لما انتصرَ في (الإصابة) لقبول رواية الصَّحابيّ المبْهَم، أكَّدَ انحطاطَ رتبتها عن رتبة رواية الصَّحابيّ المسمَّى[١]، فإن أرادَ جَعْلَ هذا النَّوع من المرويَّاتِ على شرط البُخاريّ، فلا بد من إثباتِ وجودِ نظيره في الصَّحيحِ.

وقبْلَ الحافظِ ابن حجر جهدَ ابنُ التُّركمانيّ[٢] في الإتيانِ بما يثبتُ احتجاجَ الشَّيخَين برواية الصَّاحب المبهَم، فجاء بأمثلةٍ لا تفي بالمطلوب، والذي رأيتُه في الصَّحيحَين أنَّ الشَّيخَين إنما أخرجا من رواية الصَّاحبِ المبهَم ثلاثة أنواعٍ:

- **النوع الأول: ما يذكره الشيخان في المتابعات:**

– فمن ذلك – وهو أحدُ شواهدِ ابن التُّركمانيّ– ما رواهُ البخاريُّ عن ابنِ أبي ليلى، قال: حدَّثنا أصحابُ محمَّدٍ صلى الله عليه وسلم: نزلَ رمضانُ فشَقَّ عليهم، فكانَ من أطعمَ كلَّ يومٍ مسكيناً تركَ الصَّومَ ممَّن يُطِيقُه ورُخِّصَ لهم في ذلك، فنَسَختها: ﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡ﴾ [البَقَرَة: ١٨٤]. فأُمِروا بالصَّوم. ذكر البخاريُّ هذا الأثرَ بعدما علَّق معناهُ جازماً عن ابنِ عمرَ وعن سلمةَ بنِ الأكوَعِ به، ثم أسندَ بعدَهُ عن نافعٍ، عن ابن عمر رضي الله عنه أنه قرأ: ﴿فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖ﴾ [البَقَرَة: ١٨٤]، فقال: "هي منسُوخةٌ"[٣].

– ومثلُ هذا –وهو أيضاً من شواهدِ ابنِ التُّركمانيّ– ما روى مسلمٌ[٤] من طريقِ أبي سلمة بن عبد الرحمن، وسليمان بن يسارٍ، عن رجُلٍ من أصحاب النَّبيّ صلى الله عليه وسلم، وعن ناسٍ من الأنصارِ، أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم أقرَّ القسامةَ على ما كانت عليه في الجاهليَّةِ. وكان ساق حديثًا بمعناهُ مُطوَّلًا من طريقِ بشير بنِ يسارٍ، عن سهل بنِ أبي حثْمةَ، وعن رافع بن خديجٍ، عن النَّبيّ صلى الله عليه وسلم.

- **النوعُ الثاني: ما يرويه الشَّيخان بإبهام الصَّحابيّ، ومعه طريقٌ أخرى تُبيّنُ المبهَم:**

– فمن ذلك: ما روى البخاريُّ من طريقِ صالح بن خَوَّاتٍ، عمَّن شهد رسول الله

(١) الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر (٢١/١).
(٢) الجوهر النقي، ابن التركماني (١٩١/١).
(٣) صحيح البخاري، كتاب الصوم، (٣٤/٣-٣٥).
(٤) صحيح مسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات-باب القسامة (١٢٩٥/٣/ح١٦٧٠).

صلى الله عليه وسلم يوم ذات الرِّقاع صلى صلاة الخوف...الحديثُ[١]. فالبُخاريُّ أتْبَعَ هذا بطريقٍ أخرى بيَّنت أنَّ المبهَم: سَهْلُ بنُ أبي حَثْمة رضي الله عنه. وهكذا فعلَ الإمامُ مسلمٌ، فإنه أوردَ الرواية بالإبهام مسبوقةً بالرواية التي فيها تسمية سَهْلٍ[٢]. وهذا ثالثُ شواهد ابنُ التركمانيّ.

– ومن هذا الباب: ما في البخاريّ من حديث عبد الرحمن بن جابرٍ، عمَّن سمعَ النَّبيَّ صلى الله عليه وسلم يقول: "لا عقُوبةَ فوقَ عَشْر ضرباتٍ إلا في حَدٍّ من حدود الله". رواه مسبوقًا ومتبوعاً بروايتَين تشرحانِ أن المبهَمَ الصَّحابيُّ أبو بُرْدةَ الأنصاريُّ رضي الله عنه[٣].

– ومنه: ما روى البُخارِيُّ عن سعيد بن المسيَّبِ أنه كان يحدِّثُ عن أصحابِ النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم أنَّ النَّبيَّ صلى الله عليه وسلم قال: "يرِدُ عليَّ الحوضَ رجالٌ من أصحابي..الحديث[٤]". ذكره هكذا بعدما ساقه من طريقٍ أخرى عن سعيد بن المسيَّب، عن أبي هُريرةَ، عن النبيّ صلى الله عليه وسلم.

ويمكنُ أن يُلحَقَ بهذا القِسْمِ مما يُشبِهُهُ حديثٌ أخرجه الإمامُ البُخاريُّ من طريق نافعٍ مولى ابن عمرَ، عن صفيَّةَ بنتِ أبي عُبَيدٍ الثَّقَفيَّةِ، عن بعضِ أزواجِ النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم، عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم: "من أتى عرَّافًا فسألهُ عن شيءٍ، لم تُقبَل له صلاةٌ أربعينَ ليلةً"[٥]. فهذا الخبُر لم تُسَمِّ فيه صفيَّةُ أمَّ المؤمنين التي روَت عنها، ولم يذكر مسلمٌ ما يشرحُ هذا. لكن أفادَ الحُمَيْديُّ أنَّ أبا مسعودٍ الدِّمشقيَّ في كتابه (أطراف الصِّحيحَين) أدخل هذا الحديث في مُسنَد أمِّ المؤمنينَ حفصة. قال: "ولعلَّهُ قد عَرَفَ أنه من حديثها، أو أنَّ بعضَ الرُّواةِ قد نسبَ ذلك إليها"[٦]. فلذلك قال ابن حجر: "مِنْ الرُّواةِ من سمَّاها

(١) صحيح البخاري، كتاب المغازي-باب غزوة ذات الرِّقاع (٥/١١٣ح٤١٢٩).
(٢) صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها-باب صلاة الخوف (١/٥٧٥/ح٨٤٢).
(٣) صحيح البخاري، كتاب الحدود-باب كم التعزير والأدب؟ (٨/١٧٤/ح٦٨٤٩).
(٤) صحيح البخاري، كتاب الرقاق-باب في الحوض (٨/١٢٠/ح٦٥٨٦).
(٥) صحيح مسلم، كتاب السلام-باب تحريم الكهانة وإتيان الكُهَّان (٤/١٧٥١/ح٢٢٣٠).
(٦) الجمع بين الصحيحين، للحُمَيدي (٤/٢٤٦/ح٣٤٧٧).

حفصةَ"[١]. لكن لم أقف على هذا في شيءٍ من طرُق الحديث، لا في الصَّحيح ولا في غيره. على أنَّ هذا النَّوعَ الذي تُبْهَمُ فيه إحدى أمَّهات المؤمنين أمرُه أقربُ، وصَفيَّةُ هي امرأةُ ابن عمرَ رضي الله عنه، قديمةُ السَّماعِ، تزوجَّها في خلافة أبيه[٢]، سنة ستَّ عشرة على ما ذكرهُ ابنُ جريرٍ وابنُ حبان[٣]، وروَتْ عن عائشةَ وحفصةَ.

- **النوعُ الثالث: رواياتٌ بالإبهامِ ذُكِرتَ عَرَضًا في ثنايا رواياتٍ احتجَّ بها الشَّيخان.**

– من ذلك: قصَّة أَسْر خُبيبِ بن عَديٍّ وقتْلِه رضي الله عنه، رواها البخاريُّ من طريق الزُّهريِّ، عن عمرو بن أبي سفيانَ، عن أبي هُريرة. ووقع في ثناياها قولُ الزُّهريِّ: "فأخبرني عُبَيد الله بن عياضٍ، أن بنتَ الحارثِ أخبرته أنهم حين اجتمعوا استعارَ منهم (تعني خُبَيْبًا) موسى يستَحِدُّ بها..". فالبخاريُّ أوردَ الحديث في باب (هل يستأسِرُ الرَّجُل، ومن لم يستأسِر. ومن ركع ركعتَين عند القتل). وهذا المعنى موجودٌ في رواية أبي هريرةَ رضي الله عنه، لكنَّهُ ذكر الحديث تامًّا بما فيه من زيادةٍ عن ابنة الحارث المبهَمة التي لا تُعرَف.

– ومن ذلك ما روى مسلمٌ عن طاووسٍ قال: "أدركتُ ناسًا من أصحابِ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولونَ: كلُّ شيءٍ بِقَدَرٍ. قال: وسمعتُ عبد الله بن عمرَ يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كلُّ شيءٍ بقدرٍ..."[٤]. وغرضُ مسلمٍ الحديث المرفوع، لكن ساق الخبرَ تامًّاً كما وقع له.

–ومن هذا ما روى مسلمٌ –أيضًا– من طريق الزُّهريِّ، عن عمرَ بن ثابتٍ الأنصاريِّ، أنه أخبرهُ بعضُ أصحابِ رسُول الله صلى الله عليه وسلم، أن رسولَ الله صلى الله عليه وسلم قال يومَ حذَّر الناسَ الدَّجَّال: "إنه مكتوبٌ بين عَيْنَيه كافرٌ..."الحديث[٥]. ذكره هكذا في ذيل حديثٍ مُسنَدٍ من طريق الزُّهريِّ، عن سالمٍ، عن ابن عمر، عن النَّبيِّ صلى الله عليه

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر (١٠/٢١٧).

(٢) الطبقات الكبرى، لابن سعد (٨/٤٧٢).

(٣) تاريخ الرسل والأمم والملوك، لابن جرير الطبري (٤/٣٨)، الثقات، لابن حبان (٢/٢١٣). لكن وقع في مطبوعة الثقات: "وتزوَّجَ عمرُ صفيَّةَ بنتَ أبي عُبيد". وهو تصحيف ظاهرٌ. فالذي تزوَّجها ابنُ عمر، لا والده عمر.

(٤) صحيح مسلم، كتاب القدر–باب كل شيءٍ بقَدَرٍ (٤/٢٠٤٥/ح٢٦٥٥).

(٥) صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة–باب ذكر ابن صياد (٤/٢٢٤٥/ح٢٩٣١).

وسلم في خبر ابن صيَّادٍ.

تلك الأوجُه الثلاثة التي أُبهِمَ فيها اسمُ الصَّحابيّ في الصَّحيحَين. وليس في شيءٍ منها ما يمكنُ التعويلُ عليه في الحُكم بأنَّ الشَّيخَين احتجَّا برواية الصَّحابيّ المبهَم. وقد ذهبَ بعضُ الباحثينَ إلى أنَّ ظاهرَ صنيعِهما أنهما لا يقبلانِ الرِّواية التي لم يُسَمَّ فيها الصَّحابيُّ(١). وفي الحكُم بمثلِ هذا صُعوبةٌ وعُسْرٌ مع ما تقدَّم من حكاية اتفاقِ قُدماء المحدِّثين على قَبولها. غايةُ ما يمكنُ الذهابُ إليه -لو قُدِّرَ تحاشيهما عن عَمْدٍ رواية المبهَمين- أنَّ هذا النَّوعَ من الأسانيد لا يرتقي إلى شَرْطِ كتابَيهما؛ إذ اختارا فيهما أعلى درجات الصِّحَّة.

**المبحث السادس: تحريرُ مذهبِ أبي داود السِّجِسْتانيّ في رواية الصَّحابيّ المبهَم.**

مما يُنسَبُ للإمامِ أبي داودَ السِّجِسْتانيّ أنه يُطلِقُ الإرسالَ على الرِّوايةِ التي أُبهِمَ فيها اسمُ الرَّاوي عامَّةً. وكانَ بَدْءُ هذه النِّسبةِ حين ذكرَ ابنُ الصَّلاحِ أنَّ إبهامَ اسم الرَّاوي مَعْدودٌ في "بعضِ المصنَّفاتِ المعتبَرةِ في أصُول الفقه من أنواعِ المرسَل"(٢)، فعلَّقَ بدرُ الدِّين الزَّرْكَشِيُّ وذكر أن هذا صنيعُ أبي داود في كتابه (المراسيل)(٣). وتابعَه على هذا كلٌّ من العراقيّ(٤)، وابنِ حجَرٍ(٥)، والسَّخاويّ(٦)، وغيرهم.

لكنَّ الزَّرْكَشِيَّ استدركَ فقال: "صورةُ المسألةِ أن يقعَ ذلك من غير التَّابعيّ. أما لو قالَ التَّابعيُّ: (عن رجُلٍ من أصحابِ النَّبيّ صلى الله عليه وسلم) فيُقبَلُ، لأنَّ الصَّحَابةَ عُدُولٌ كلُّهم، فلا يضُرُّ الجهلُ بأعيانهم"(٧). والذي يُفهَم من هذا أنَّ أبا داود ومن يوافقه في إطلاق اسم (المرسَل) على رواية المبهَم يخصُّون هذا بما يقعُ من الرُّواةِ دون طبقة التابعين.

(١) تحرير علوم الحديث، عبد الله بن يوسف الجديع (١/٣٤٩).
(٢) علوم الحديث، ابن الصلاح (ص٥٣).
(٣) النكت على مقدمة ابن الصلاح، الزركشي (١/٤٦١).
(٤) التقييد والإيضاح، الحافظ العراقي (١/٣٨٧).
(٥) النكت على كتاب ابن الصلاح، ابن حجر (٢/٥٦٢).
(٦) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، السخاوي (١/١٧٦).
(٧) النكت على مقدمة ابن الصلاح، الزركشي (١/٤٦١). وانظرَ نحو ذلك عند السخاوي في (فتح المغيث ١/١٧٧)، وهو ظاهرُ كلامِ الحافظ العراقي كما سيأتي عنه التفريق بين تصرف أبي داود، وبين صنيع البيهقي.

وذكر ابنُ حجرٍ قريبًا من هذا، فقالَ وتابعَه تلميذُه السَّخاوِيُّ: "لا يخفى أنَّ صورةَ المسألةِ أن يقعَ ذلك من غير التابعيّ. أما لو قالَ التَّابعيُّ: (عن رجُلٍ)، فلا يخلو: إما أن يصِفَه بالصُّحبةِ أم لا. إن لم يصِفْهُ بالصُّحْبَة، فلا يكونُ ذلك مُتَّصِلًا، لاحتمالِ أن يكونَ تابعيًّا آخرَ. بل هو مُرسَلٌ على بابه..."(١). ومقتَضى هذا أنَّ التابعيَّ إذا روى عن رجُلٍ، عن النَّبيّ صلى الله عليه وسلم، دون أن يصِف الرجُلَ بالصُّحبة، فالرواية بهذا السِّياقِ مرسَلةٌ.

ترتيبُ الكلامِ بهذه الطَّريقة جعل معناهُ مُشْكِلًا، لأنَّ النَّاظرَ في صنيع أبي داود: يجده لم يخرُج عن هذا الذي يقرّرونه، فلأيّ شيءٍ خصُّوه بالذِّكرِ فنسبوا له عَدَّ رواية المبهَم مُرسَلةً؟

ولمزيدٍ من البيان، يمكنُ ترتيبُ الكلام هنا في ثلاث مقدّماتٍ:

الأولى: أن الإمامَ أبا داودَ -في ما رأيته- لم يدخل في (المراسيل) أيَّ حديثٍ رواهُ تابعيٌّ بصيغة: (حدثني رجُلٌ من أصحاب النَّبيّ صلى الله عليه وسلم)، ولا ما رواهُ تابعيٌّ عن (رجُلٍ سمع النَّبيَّ صلى الله عليه وسلم)، ولا ما شابه ذلك مما فيه إثباتُ سماع المبهَم من النَّبيّ صلى الله عليه وسلم. فهذا النَّوعُ من الأحاديث نثره أبو داود في أبواب كتاب (السُّنن)(٢)، ولم يدخله في (المراسيل).

الثانية: لم أجد في كتابهِ (المراسيل) أيَّ روايةٍ عن مُبهَمٍ دون طبقة التابعين! بل لمَ أرَ في الكتابِ من رواية المبهَمين، إلا ما أُبهِمَ فيه اسمُ الرَّاوي عن النَّبيّ صلى الله عليه وسلم خاصَّةً.

الثالثة: بعد تتبُّعِ ما أدخله أبو داود في (المراسيل) من روايةِ المبهَمين عن النَّبيّ صلى الله

(١) النكت على ابن الصلاح، لابن حجر (٥٦٢/٢)، فتح المغيث، للسخاوي (١٧٧/١).

(٢) من ذلك -مثلاً- ما رواهُ في باب النزول بمنى (ح١٩٥٣): عن عبد الرحمن بن معاذٍ، عن رجُلٍ من أصحاب النبيّ صلى الله عليه وسلم قال: (خطب النبيُّ صلى الله عليه وسلم الناس بمنى ..الحديث)، وما رواهُ في باب الصَّائم يحتجم (ح٢٣٧٦)، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، حدثني رجُلٌ من أصحاب النبيّ صلى الله عليه وسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (نهى عن الحجامة والمواصلة...الحديث)، وما رواهُ في باب الصائم يحتلمُ نهاراً (ح٢٣٧٨) عن زيد بن أسلمَ، عن رجُلٍ من أصحابه، عن رجُلٍ من أصحاب النبيّ صلى الله عليه وسلم ، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا يفطر من قاء، ولا من احتلم، ولا من احتجم)، وما رواهُ في باب خبر النضير (ح٣٠٠٦) من طريق عبد الرحمن بن كعب بن مالكٍ، عن رجلٍ من أصحاب النبيّ صلى الله عليه وسلم (أن كفار قريشٍ كتبوا إلى ابن أبيّ ومن كان يعبُد معه الأوثان من الأوس والخزرج ...الحديث)، وغير هذا.

عليه وسلم ، تحصَّل لي من ذلك عشرةُ أحاديثَ فقط. هذه الأحاديث هي:

١. الحديث رقم (١٦): عن لاحقٍ الحضرميّ، عن رجُلٍ من الأنصار، أنَّ النَّبيَّ صلى الله عليه وسلم قال: فذكر حديثًا في الرجُل يجدُ القَمْلةَ وهو يصلي.

٢. الحديث رقم (١٣١): عن مُعاوية بن قُرَّةَ حدَّثهم عن رجُلٍ من الأنصارِ، عن النبيّ صلى الله عليه وسلم في محرمٍ أوطأ راحلته بيضَ نعامٍ.

٣. الحديث رقم (١٩٤) عن الزُّبير بن سعيدٍ الهاشميّ، عن أشياخه رفعه، قال: عليكم بأمَّهات الأولاد.

٤. الحديث رقم (٢٧٢): عن الحكم بن عُتَيْبة، عن رجُلٍ، عن أبيه، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يُنَفِّلُ ما شاء من المغنَم ...الحديث.

٥. الحديث رقم (٢٧٨): عن عبد العزيز بن رُفَيعٍ، عن رجُلٍ من أهل مكة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غزا غزوةً فأصابوا الغنيمة ...الحديث.

٦. الحديث رقم (٣٥٢): عن عبد الله بن عُبَيدٍ، عن رجلٍ من أهل الشام، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ولدُ الملاعَنَةِ عَصَبَتُهُ عَصَبةُ أمِّه".

٧. الحديث رقم (٤٦٢): عن يحيى بن أبي كثيرٍ، عن أبيه، قال: حدثني رجلٌ من الأنصارِ أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل أذُنَيِ القَلب.

٨. الحديث رقم (٥٢٨): عن حبيب بن أبي ثابتٍ، عن بعض أشياخه قال: كان النَّبيُّ صلى الله عليه وسلم إذا أتاهُ الأمرُ مما يعجبهُ قال: الحمد لله المنعم المتفَضِّل...الحديث.

٩. الحديث رقم (٥٢٩): عن محمد بن كعبٍ القُرَظيّ قال: حدثني من لا أتَّهمُ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن أخوفَ ما أخافُ عليكم بعدي ثلاثٌ .. الحديث.

١٠. الحديث رقم (٣٤٤) عن أبي قِلابةَ، عن رجُلٍ من بني عُذْرةَ، أن رجُلاً منهم أعتقَ عبدًا له عند موته، فأمره النَّبيُّ صلى الله عليه وسلم أن يسعى في الثُّلثَين.

هذا جملةُ ما رأيتُه في (المراسيل) من روايةِ المبهَمين، وكما هو ظاهرٌ، فإنَّ جميعها ممَّا رواهُ التابعُ، عن رجُلٍ، عن النَّبيّ صلى الله عليه وسلم، وليس في شيءٍ منها تصريحُ التَّابعِ بكونِ المبهَم صحابيًّا، ولا في سياق متونها ما يفيدُ سماعَ المبهَمِ حديثَه من رسول الله صلى الله عليه وسلم.

نعم، هناك موضعٌ واحدٌ فقط ساقَ فيه أبو داودَ حديثاً عن (سليمانَ بن موسى، عن رجُلٍ من بني عَديّ بن كعبٍ، أنهم دخلوا على النَّبيّ صلى الله عليه وسلم، وهو يصلّي جالسًا...الحديث)[١]. لكنْ من تأمَّلَ سياقَ الرِّوايةِ يجدْ أبا داود قال بعدَها: "سُليمان لم يدرك العَدَويَّ هذا". فلأجلِ هذا الانقطاعِ أدخلَ أبو داود الحديثَ في (المراسيل)، لا لأجلِ إبهام اسم الصَّحابيّ. فالإرسالُ هنا يُقْصَدُ به مُطلَقُ الانقطاعِ على ما هو معلومٌ من اصطلاحِ كثيرٍ من القُدَماء.

وإنما حكمَ أبو داود على الرِّواية بالانقطاعِ، لأن سليمان بن موسى -وهو أبو أيُّوبَ القُرشيُّ الأشْدق- لم يدرك أحدًا من أصحاب النَّبيّ صلى الله عليه وسلم كما نصَّ عليه الإمامُ البُخاريّ[٢]. وأبو داودَ يُدخل في (المراسيل) الرواياتِ التي وقعَ فيها انقطاعٌ بين التابعيّ والصَّحابيّ[٣].

فتحصَّل من هذا كلِّه أنَّ أبا داود لم يُدخِل في مراسِيله حديثًا لمجرَّدِ إبهام الراوي كما نُسِبَ له. بل لم يدخل في الكتابِ من روايات المبهمين إلا نوعًا واحدًا يوافقه غيره على أنه لا يُحكَمُ باتصاله. ومن هنا يُعلَمُ خطأُ ما تتابعَ عليه جملةٌ من المصنِّفين الذين أطلقوا أنه يسمي رواية المبهَم مرسلةً، وبخاصَّةٍ أنهم يذكرون هذا في سياقٍ بيان خروجه عن طريقة الجمهور. فالسَّخاويُّ -مثلًا- لما قال: "ممَّن أخرجَ المبهمات في المراسيل أبو داود"، ذكرَ أنَّ هذا "خلافُ ما عليه الأكثر"، ثم أضافَ أنَّ "الأكثرين من عُلماء الرِّواية وأربابِ النَّقلِ...على أنه مُتَّصلٌ في إسناده مجهولٌ"[٤]. فهذا مما لم يخالف فيه أبو داودَ، ومن نسب إليه غير ذلك فقد غلط عليه، فليس مجرَّدُ الإبهام عندَه ما يجعلُ الرواية مُرسَلةً، بل عدمُ ذكر الصُّحبة للمُبهَم ما يجعلها كذلك. هذا ما تحرَّر لي، والله أعلمُ.

---

(١) المراسيل، أبو داود السجستاني، الحديث رقم (٤٩).

(٢) علل الترمذي الكبير، بترتيب أبي طالب القاضي (رقم ١٧٦).

(٣) من ذلك: الحديثان (١٤٦، ٣٤١) من رواية عطاء عن ابن عباسٍ، والحديث (١٦٩) من رواية إبراهيمَ النَّخَعيّ عن أبي سعيدٍ الخُدريّ، والحديث (١٩٥) من رواية عليّ بنِ أبي طلحةَ عن كعب بن مالكٍ. والحديث (٢٣٢) من رواية مكحولٍ عن عُبادة بن الصَّامت، والحديث (٢٣٤) من رواية الشَّعبيّ عن ابن مسعودٍ، والحديث (٣١٢) من رواية طاووسٍ عن معاذ بن جبل.

(٤) فتح المغيث، السخاوي (١/١٧٦).

تنبيه:

ذكرتُ آنفاً أني لمَ أرَ في كتابِ (المراسيل) من رواية المبهَمين، إلا ما أُبهِمَ فيه الرَّاوي عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم خاصَّةً. لكن وردَ في إحدى طبعات الكتابِ حديثٌ يُشكِلُ على هذا. وهو ما رواهُ أبو داودَ من طريقِ إسماعيلَ بن أميَّة قال: أخبرني الثقةُ، عن ابن عمرَ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (آمروا النِّساء في بناتهنَّ)[١]. وعندي في إثبات هذا الحديثِ في كتاب (المراسيل) نظرٌ كبيرٌ، وذلك لأسبابٍ ثلاثةٍ:

١. أنَّ هذا الحديثَ مُنْفَرِدٌ عن نظام سائر أحاديث الكتابِ كما أسلَفْتُ.

٢. أنَّ هذا الحديثَ مما أخرجَه أبو داود في (السُّنن) في أبواب كتاب النِّكاح[٢]. وقد ذكره المزِّيُّ في التُّحفة منسُوبًا للسُّنن، ولم ينسِبه لقِسْم (المراسيل)[٣] كما هي عادته في التَّمييزِ بين ما يرويه أبو داود في كلٍّ منهما[٤]. ومع أنَّ تكرارَ الحديث في القسمَين واردٌ، إلا أني لم أرَ أحدًا ممَّن خرَّجَ الحديثَ نسبه لكتاب (المراسيل).

٣. انفرادُ واحدةٍ من طبعات الكتابِ بذكر هذا الحديث. وقد هَمَمْتُ بمراجعة أصولها الخطيَّة، لولا أني رأيتُ محقِّق الطَّبعة أحسنَ فنبَّهَ في مُقدِّمتها[٥] إلى أنَّه أدرجَ في موضعَين من الكتابِ إلحاقاتٍ وجدها على هامش النُّسخَةِ التي اعتمدها وجعلها أصلًا، كما نبَّه إلى أنَّ خطَّ تلك الإلحاقاتِ خطٌّ مشرقيٌّ يختلفُ عن الخطِّ المغربيِّ الذي كُتِبَت به النُّسخَةُ الأصلِ المعروفِ ناسِخُها! وهذا الحديثُ الذي أسْتَشكِلُه جاء من تلك الإلحاقات.

ومما أفادَهُ المحقِّقُ -أيضًا- أنَّ تلك الإلحاقاتِ -التي لا يُعرَفُ ناسخها- لا وُجُودَ لها في

(١) وردَ هذا الحديثُ برقم (٢٢٢) فقط في الطبعة التي أخرجها -على ثلاث نُسَخٍ خطيَّة- الدكتور عبد الله بن مساعد بن خضران الزهراني؛ أستاذ الحديثِ المساعد بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنوَّرة. ولم أجده في الطبعة التي حقَّقها الشيخ شعيب الأرناؤوط، ولا الأخرى التي حقَّقها كمال يوسف الحوت.

(٢) سنن أبي داود، كتاب النكاح-بابٌ في الاستئمار (٢/٢٣٢/ح٢٠٩٥).

(٣) كتاب (المراسيل) -في الأصل- جزءٌ من كتاب (السُّنن)، وليس تصنيفًا مستقلاً. يشهدُ لهذا قولُ أبي داود نفسه في رسالته إلى أهل مكة (ص٣١): "وعددُ كُتُبِ هذه السُّنن ثمانية عشر جزءاً مع المراسيل، منها جزءٌ واحدٌ مراسيل".

(٤) تحفة الأشراف، المزِّي (٦/٢٧٧/ح٨٥٩٨).

(٥) مقدمة تحقيق طبعة دار الصميعي بتحقيق عبد الله بن مساعد الزهراني (ص٨٩)، (ص٩٥).

النُّسختَين الأُخْرَيَين اللَّتين قابل بهما الأصل، وإحدى هاتين النُّسختَين بخطِّ ابن حجر![١].

هذه الأماراتُ ترجِّحُ أن إدخالَ الحديثِ في كتاب (المراسيل) غَلَطٌ، وأنَّ محلَّه أبوابُ النِّكاح من كتاب (السُّنن). وإذا ثبتَ ذلك، فإنَّ كتاب (المراسيل) سيكونُ خاليًا مما أُبهِمَ فيه من سوى الرُّواةِ عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم، فيسقط بهذا ما نُسِبَ له من تسمية المبهَم مرسلًا بإطلاقٍ.

## المبحث السابع: تحريرُ مذهب الحافظِ البَيْهقيِّ في رواية الصَّحابيِّ المبهَم.

خلافًا لأبي داود فإن تصرُّفَ الحافظ البَيْهقيِّ في تصانيفه، يُظهِرُ أنه يُدخِلُ في مُسَمَّى (المرسَل) ما يرويه التَّابعُ عن الصَّحابيِّ المبهَمِ حتى لو وقع فيه تصريحُ التَّابعِ بالسَّماعِ من الصَّحابيِّ. غير أنَّ الذين تكلَّموا عن اصطلاحه اختلفُوا في تفسيره؛ فهل قصد حقيقةَ الإرسال والانقطاع، أو أنَّه يخالفُ فقط في التَّسمية مع الحُكم بالصِّحَّة؟

من العلماء من جزم بالأولِ كالحافظ ابن رجبٍ؛ إذ قال: "لو قال تابعيٌّ: (أخبرني بعضُ الصَّحابة) لكان حديثُه مُتَّصِلًا...وقال البَيهقيُّ: هو مُرسَلٌ"[٢]. فجعلَ الإرسالَ مُقابلاً للاتصال عند البَيْهقيِّ. وهذا ما فهِمه ابنُ التُّركمانيِّ، فهو لما رأى البيهقيَّ يحتجُّ بحديثٍ من رواية (محمد بن أبي عائشة، عن رجُلٍ من أصحاب النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم في القراءة خلف الإمام)[٣]، قال: "فيه (عن رجُلٍ من الصَّحابةِ)، وعادتُه أن يجعلَ ذلك مُنْقَطِعاً". وهذا التفسيرُ لمراد البَيهقيِّ هو ظاهرُ قول السَّخاويِّ حين حكى في موضعٍ مذهبَ البَيهقيِّ، ثم قال: "هو مردُودٌ"[٤].

وهناك آخرون تردَّدُوا في تفسير مذهب البَيهقيِّ، فلم يجزِموا بمرادِه. منهم الحافظُ ابن كثيرٍ، فإنَّه قال بعدما حكى مذهبَه: "إن كان يذهبُ -مع هذا- إلى أنَّه ليس بحُجَّةٍ،

(١) وهي النسخةُ التي اعتمدها الشيخ شعيب الأرناؤوط في تحقيقه للكتاب، لذلك جاءت طبعته خاليةً من هذا الحديث، ومن جميع الإلحاقات التي أشار إليها الدكتور عبد الله الزهراني في مقدمة تحقيقه.

(٢) شرح علل الترمذيِّ، ابن رجب الحنبلي (٥٥٧/١).

(٣) السنن الكبرى للبيهقي (١٦٦/٢).

(٤) فتح المغيث، السخاوي (١٠١/٤).

فيَلزمُه أن يكونَ مُرْسَلُ الصَّحابة -أيضًا- ليس بحُجَّةٍ"[١]. وقريبٌ من هذا التردُّدِ جاء موقف الحافظِ العراقيِّ؛ إذ قال بعدما ذكر قولَ البَيهقيِّ: "هذا ليس منه بجيِّدٍ، اللهم إلا إن كان يُسمِّيه مُرسَلًا، ويجعله حُجَّةً كمراسيل الصَّحابةِ، فهو قريبٌ"[٢]. واستحسنَ ابن حجَرٍ هذا التوجيهَ من العراقيِّ، لكنَّهُ عادَ فأشارَ إلى تناقُضٍ في تصرفاتِ البَيهقيِّ، كما سيأتي.

بالمقابل، فإنَّ جماعةً ثالثةً جزمت بأنَّ خلافَ البَيهقيِّ خلافٌ لفظيٌّ، فهو عندهم لا يخالفُ في حُكْمِ رواية الصَّحابيِّ المبهَمِ، بل يقبلها ويحتَجُّ بها وإن سمَّاها مُرسَلةً. من هؤلاء الزَّرَكَشِيُّ الذي قال: "ما وقع في سُنن البَيْهقيِّ في إلحاقه بالمرسَل، فينبغي أن يُعلَمَ أن مرادَه في التَّسمية، لا في نفي الاحتجاجِ...وبه يُعرَفُ بطلانُ اعتراض صاحب الدرِّ النقيِّ[٣] عليه في ذلك"[٤]. وذكر نحوًا من هذا البُلْقِينيُّ[٥]، وكذا السَّخاويُّ في موضعٍ من شرح ألفيَّته[٦].

وفي سبيل الاستدلال لذلك استشهدَ الزَّرْكَشِيُّ والسَّخاويُّ بكلامِ البَيهقيِّ المذكور آنفًا عند حديثِ (محمد بن أبي عائشة، عن رجُلٍ من أصحاب النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم)؛ فالبَيهقيُّ احتجَّ بالحديث في (السُّنن)، وقال: "هذا إسنادٌ جيِّد"[٧]. وأوردَهُ -أيضًا- في جزء (القراءة خلف الإمام)، وقال عَقِبَهُ: "الرجُلُ من أصحاب النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم لا يكونُ إلا ثقةً...وهذا حديثٌ صحيحٌ، احتجَّ به محمد بن إسحاق بن خُزَيمةَ في جملة ما احتجَّ به في هذا الباب"[٨].

فبمثلِ هذا استدلَّ من جعل خلافَ البَيْهقيِّ لفظيًّا، وعليه اعتمدَ مَن حكم بأنَّ تسميته ما يرويه الصَّحابيُّ المبهَم (مُرسَلًا)، لا تعني عندَه عدمَ الاحتجاجِ به. وممَّن نحا إلى هذا

(١) اختصار علوم الحديث، ابن كثير (ص٤٧). ومراد ابنِ كثيرٍ أنَّ الحُكمَ بعدالة الصَّحابة كلِّهم يقتضي تصحيحَ رواية الصَّحابيِّ المبهَمِ، كما اقتضى تصحيحَ مراسيل الصَّحابة.

(٢) التقييد والإيضاح، الحافظ العراقي (١/٣٨٧).

(٣) يعني ابنَ التركماني.

(٤) النكت على مقدمة ابن الصلاح، الزركشي (١/٤٦١).

(٥) محاسن الاصطلاح وتضمين كتاب ابن الصلاح، سراج الدين البلقيني (ص٢١١).

(٦) فتح المغيث بشرح ألفيَّة الحديث، السخاوي (١/١٧٧).

(٧) السنن الكبرى، البيهقي (٢/١٦٦).

(٨) جزء القراءة خلف الإمام، البيهقي (١٧٦/ح١٥٧).

الحافظُ ابن حجرٍ، لكنَّه أشار إلى تناقُضٍ من البيهقيِّ في المسألة. فبعدما نقل تصحيحه هذا الحديثَ عاد فقال: "لكنَّه خالفَ ذلك في كتاب (السُّنن)، فقال في حديث (حُمَيْد بنِ عبد الرحمن الحِميَريِّ، حدثني رجُلٌ من أصحاب رسُول الله صلى الله عليه وسلم في الوضُوءِ بفَضْلِ المرأة) هذا حديثٌ مُرسَلٌ. أوردَ ذلك في مَعْرِض رَدِّهِ، مُعتذرًا عن الأخذ به، ولم يعلِّله إلا بذلك. وهذا مَصِيرٌ منه إلى أنَّ عدم تسمية الصَّحابي يضُرُّ في اتصال الإسناد".

يضيف ابنُ حجرٍ: "فإن قيلَ: هذا خاصٌّ، فكيف يُستَنْبَطُ منه العُمُومُ في كلِّ ما هذا سبيله؟ قلتُ: لأنه لم يذكر للحديث علَّةً سوى ذلك. ولو كان له عِلَّةٌ غير هذا لبيَّنها"(١).

قلتُ: بلى، قد ذكرَ البَيهقيُّ للحديثِ عِلَّةً أخرى، وهي مخالفته ما هو أصحُّ منه. ونصُّ عبارته: "هذا الحديثُ رواته ثقاتٌ، إلا أنَّ حُمَيدًا لم يُسَمِّ الصَّحابيَّ الذي حدَّثه، فهو بمعنى المرسَل، إلا أنه مُرسَلٌ جيِّدٌ، لولا مخالفتُه الأحاديثَ الثَّابتة الموصُولةَ قبله"(٢). وقال في كتاب (المعرفة): "أما حديثُ داودَ بنِ عبد الله الأوْدِيِّ، عن حُمَيدِ بن عبد الرحمن الحِمْيَريِّ، عن رجُلٍ من أصحاب النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم...فإنه مُنقَطِعٌ. وداودُ بنُ عبد الله يَنْفَرِدُ به، ولم يحتجَّ به صاحبا الصَّحيح. والأحاديثُ التي ذكرناها في الرُّخصَة أصحُّ. فالمصير إليها أولى"(٣).

فالبَيهقيُّ إذن لم يرُدَّ الحديثَ لمجرَّدِ إبهام الصَّحابيِّ كما ذكرَ ابن حجرٍ، وتصرُّفَه هنا لا يناقِضُ قَبوله حديث القراءة خلف الإمام، فقد تقدَّم هناك قوله: "أصحابُ النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم كلُّهم ثقةٌ؛ فترْكُ ذِكْرِ أسمائهم في الإسناد لا يَضُرُّ إذا لم يعارِضه ما هو أصَحُّ منه"(٤). وقد تنبَّه السَّخاويُّ إلى هذا القَيد في آخر كلام البَيهقيِّ، فقال: "بهذا القَيْد ونحوه يُجابُ عمَّا توقَّفَ عن الاحتجاجِ به من ذلك، لا لكَونه لم يُسَمَّ، ولو لم يصرّح به"(٥).

---

(١) النكت على ابن الصلاح، لابن حجر (٢/٥٦٤). وقد ردَّ ابنُ حجرٍ في الفتح (١/٣٠٠) كلامَ البيهقي هذا، فقال: "دعوى البيهقيِّ أنه في معنى المرسَل مردودةٌ، لأن إبهام الصَّحابيِّ لا يضر، وقد صرَّح التابعيُّ بأنه لقيه".

(٢) السنن الكبرى، البيهقي (١/١٩٠).

(٣) معرفة السنن والآثار، البيهقي (١/ص٤٩٧-٤٩٨).

(٤) القراءة خلف الإمام، البيهقي (ص١٧٦/ح١٥٧).

(٥) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، السخاوي (١/١٧٧).

ومفتاحُ فهم مذهَب البَيهقيّ في المسألة يكونُ بالنَّظَرِ في مذهبِه في المراسيل عامَّةً. وهو قد شرحَ ذلك في كتابه (دلائل النبوَّة)، حيث قال: "كلُّ حديثٍ أرسله واحدٌ من التابعينَ أو الأتباع؛ فرواهُ عن النَّبيّ صلى الله عليه وسلم، ولم يذكُر من حملَه عنه، فهو على ضربَين:

أحدهما: أن يكونَ الذي أرسلَهُ من كبار التابعين الذين إذا ذَكَرُوا من سمعوا منهُ ذكروا قومًا عُدُولًا يُوثَقُ بخبرهم. فهذا إذا أرسلَ حديثًا نُظِرَ في مُرسَله، فإن انضمَّ إليه ما يؤكِّدُه من مُرسَلِ غيره، أو قولِ واحدٍ من الصَّحابةِ، أو إليه ذهبَ عوامُّ أهل العلمِ، فإنَّا نقبلُ مرسَلَهُ في الأحكام.

والآخر: أن يكونَ الذي أرسَلَهُ من مُتأخِّري التَّابعين الذين يُعرَفون بالأخذِ عن كُلِّ أحدٍ، وظهرَ لأهل العلمِ بالحديثِ ضَعْفُ مخارجِ ما أرسَلُوه، فهذا النَّوعُ من المراسيلِ لا يُقبَلُ في الأحكام، ويُقبَلُ فيما لا يتعلَّقُ به حُكْمٌ من الدَّعواتِ وفضائل الأعمال والمغازي وما أشبهها"(١).

هذا مذهبُ البَيهقيّ في المراسيل الصَّريحة، فهو لا يُهْدِرُها، لكن ينظرُ في رُتبة مُرسِلها وفيما يشهَد لها من الروايات الأخرى، أو فتاوى الصَّحابة، أو مذاهب عامَّة أهل العلم، ونحو ذلك من القرائن التي تقوِّي المرسَل وتجبُر ما فيه من نقصٍ. وهي الطريقةُ التي قرَّرها الإمامُ الشافعيُّ من قبلُ، ومن تأمَّلَ صنيعه مع رواية الصَّحابيّ المبهَم وجدَه يسلك قريبًا من هذا المسلك، فهو يقبلُ رواية المبهَم مرةً ويحتجُّ بها، ومرةً يردُّها ويصفها بالانقطاعِ، وربَّما عارضها ببعض الموقوفات عن الصَّحابةِ رضي الله عنه.

فمن أمثلة ذلك: أنه في باب تفريق الوضُوء من (السُّنن الكبرى) ذكر حديث: (خالد بن معدان عن بعض أصحاب النَّبيّ صلى الله عليه وسلم، أنَّ النَّبيَّ صلى الله عليه وسلم رأى رجُلاً يصلِّي وفي ظهر قدمه لمعةٌ قدر الدِّرهم لم يُصِبْها الماء، فأمره أن يُعيد الوضُوء). ذكرهُ ثم قال: "كذا في هذا الحديث، وهو مُرسَلٌ"(٢). ثم عارضَه بما جاء عن عمرَ بنَ الخطاب رضي الله عنه أنه أمرَ رجُلاً -ترك لمعةً لم يُصِبها الماءُ- أن يغسل ما ترك، ولم يوجب

(١) دلائل النبوَّة، البيهقي (١/٣٩-٤٠).
(٢) السنن الكبرى، البيهقي (١/٨٣).

عليه إعادة الوضُوء[١].

وذكر نحو هذا في كتاب (المعرفة)،لكن زادَ فعارَضَ الحديثَ -أيضاً- بما جاء عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه أنه توضَّأ بالسُّوقِ، وأخَّرَ مسح خُفَّيه حتى دخل المسجد[٢].

وفي كتاب (المعرفة) ذكر حديثًا عن الحسن البصريّ، عن بعض الصَّحابة قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يَقسِمُ إلا لفَرَسَين"[٣]. ثم قال: "هذا منقَطعٌ". ذكر هذا بعدما نَقَلَ عن الشَّافعيّ أنَّهُ لا يَعلَمُ خلافًا في أنَّ الفارِسَ لا يُعطَى في المغنم إلا لفرَسٍ واحدٍ[٤]. فهو هنا عارَضَ الرِّواية بمخالفتها ما يُشبه الإجماعَ.

أما ما عدا ذلك من رواياتِ المبهَمين التي لا يجِدُ لها معارِضًا، فإنَّ البيهقيَّ يقبلها ويستدلُّ بها، حتى مع حُكْمه بإرسالها. فمن ذلك أنه ذكر حديثًا في رؤية الهلال من رواية (أبي عُمَير بنِ أنس بنِ مالك، عن عُمُومةٍ له من الأنصار من أصحاب النَّبيّ صلى الله عليه وسلم، عن النبيّ صلى الله عليه وسلم)، ثم قال عقِبه: "هذا إسنادٌ صحيحٌ...وعُمُومَة أبي عُمَيرٍ من أصحاب رسُول الله صلى الله عليه وسلم لا يكونونَ إلا ثقاتٍ"[٥]. وأعادَ ذكرَ الحديث في (السُّنن الصَّغير)، وقال: "هو إسنادٌ حسَنٌ. وأصحابُ النَّبيّ صلى الله عليه وسلم ثقاتٌ، وإن لم يذكُر أبو عُمَيرٍ أسماء عمُومَته"[٦].

ومن ذلك: أنه لما ذكر حديث حضرميّ بن لاحقٍ، عن رجُلٍ من الأنصار رفعه: (إذا وجدَ أحدُكم القَمْلةَ وهو يصلّي، فلا يقْتُلها...)[٧]. قال: "هذا مرسَلٌ حسَنٌ في مثل هذا".

هذا ما ظهرَ لي من صنيع الحافظ البيهقيّ، فروايةُ الصَّحابيّ المبهَم عندَه مُرسَلةٌ يقبلُها ويستدلُّ بها، غير أنَّ إبهامَ راويها يجعلها في درجةٍ أقلَّ مما يرويه الصَّحابيُّ المعروفُ. وعليه،

---

(١) المرجع السابق (١/٨٤).

(٢) معرفة السنن والآثار، البيهقي (١/٣١١-٣١٢).

(٣) أي أن الفارِسَ إن غزا ومعه فرَسانِ استحقَّ من المغنَم خمسةَ أسهُمٍ، واحداً عن نفسه، واثنين عن كُلِّ فرسٍ.

(٤) معرفة السنن والآثار، البيهقي (١/٢٥٣).

(٥) السنن الكبرى، البيهقي (٣/٣١٦).

(٦) السنن الصغير، البيهقي (٢/٩١-٩٢).

(٧) السنن الكبرى، البيهقي (٢/٢٩٤).

فمن الغلطِ إطلاقُ القَول بأنَّ خلافَه محصُورٌ في التَّسمية فقط. لأجلِ هذا رأيناهُ مرةً يستخدِمُ لفظة (مرسَل) في الكلام عن رواية المبهَم، ومرةً يستعملُ مكانها لفظة (منقطع)، مما يعني أن خلافه يتجاوزُ النزاع في اللفظ إلى الحكم بالانقطاع.

تنبيه:

يبقى -بعد هذا- موضعٌ قد يُشكِلُ على هذه النَّتيجة. فالبيهقيُّ في كتاب (المعرفة) لما صحَّحَ حديث القراءة خلفَ الإمام، أشارَ إلى خلافٍ وقعَ في إسنادِه؛ فذكرَ الحديثَ أوَّلًا من روايةِ: (خالدٍ الحذَّاء، عن أبي قِلابَةَ، عن محمد بن أبي عائشةَ، عن رجُلٍ من أصحاب النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم، عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم). ثم قال: "هذا إسنادٌ صحيحٌ، وأصحابُ النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم كلُّهم ثقةٌ. فترْكُ ذِكْرِ أسمائهم في الإسناد لا يَضُرُّ إذا لم يعارِضه ما هو أصحُّ منه".

ثم أضاف: "ورواهُ أيوبُ، عن أبي قِلابةَ فأرسله. والذي وَصَلَهُ حُجَّةٌ"[1].

ومرادُه أن أيوبَ رواهُ، فقال: عن أبي قلابة، عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم.

وخالفَه خالدٌ الحذَّاءُ فرواه، وقال: عن أبي قِلابة، عن ابن أبي عائشة، عن رجُلٍ من أصحاب النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم ، عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم.

ومَوضِعُ الإشكالِ هنا في قوله: "رواهُ أيوبُ عن أبي قِلابةَ فأرسله. والذي وَصَلَهُ حُجَّةٌ".

فحكمَ بالاتصالِ للرِّوايةِ التي أُبهِمَ فيها اسمُ الصَّحابيّ، وهذا يتنافى مع ما انتهينا إليه من أن حكمَه بالإرسال على رواية المبهَم يعني أنها منقطعةٌ عندَه.

والذي ظهرَ لي أن هذه العبارةَ حصَلَ فيها تجوُّزٌ، وأنها ليست على ظاهرها، وأنه إنما قصدَ بالاتصالِ هنا ما يقابِلُ الإرسالَ الصَّريحَ في رواية أبي قلابةَ، عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم.

ودليلي على هذا -زيادةً على ما تقدَّم- أنه في موضعٍ آخر لما ذكرَ حديثاً في رؤية الهلالِ يرويه (منصُورُ بنُ المعتمِر، عن رِبْعيِّ بنِ حِراشٍ، عن حُذَيفة، عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم)، قال بعدَه:

"وصلَهُ جريرٌ عن منصُورٍ بذِكْر حُذَيفة فيه...ورواهُ الثَّوريُّ وجماعةٌ عن منصُورٍ، عن

(١) معرفة السنن والآثار، البيهقي (٣/٨٣-٨٤).

رِبعيٍّ، عن بعض أصحاب النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم، عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم"[١].

فجعلَ الروايةَ الموصُولةَ ما سُمِّيَ فيها الصَّحابيُّ، دون التي أُبهِم فيها.

فمن مجموع ذلك نفهَمُ أن البيهقيَّ في الموضعين استعمل لفظة (موصُول) استعمالًا نسبيًّا، فهو لما قابل بين رواية (أبي قلابة، عن محمد بن أبي عائشة، عن رجُلٍ من أصحابِ النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم)، وبين رواية (أبي قلابة، عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم)، جعل الأولى موصُولةً في مقابل الثانية التي جاءت صريحةً في الإرسال.

أما حين قابلَ بين رواية (منصُورٍ، عن رِبْعِيٍّ، عن حذيفة، عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم)، وبين رواية: (منصُور، عن رِبْعِيٍّ، عن بعض أصحاب النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم، عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم)، جعلَ الأولى موصُولةً بالنسبة للثانية التي أُبهِمَ فيها اسمُ الصَّحابيِّ.

وهذا كلُّه مما يتفقُ مع النتيجة التي انتهيتُ إليها بحمد الله، فرواية الصَّحابيِّ المبهَم عند البيهقيِّ دون رواية الصَّحابيِّ المعروف المسَمَّى، وفوقَ رواية التَّابعيِّ عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم. لكنَّهُ -على أيِّ حالٍ- يعدُّها من قَبيل المرسَل. والله أعلم.

**المبحث الثامن: تحرير مذهب أبي محمَّد ابن حزمٍ في رواية الصَّحابيِّ المبهَم.**

مذهبُ أبي محمَّدِ ابنِ حَزْمٍ في رواية الصَّحابيِّ المبهَمِ شديدُ الإشكالِ؛ إذ إنَّ في تقريراته النَّظَريَّة وتصرُّفاته العمليَّة تناقضاتٍ يعسُر الجَمْعُ بينها.

أما التقريرُ النَّظَريّ، فهو قد عرضَ المسألةَ في اثنينَ من تصانيفه الأصُوليَّة: كتاب (الإحكام في أصول الأحكام)، وكتاب (النُّبذة الكافية).

أما في (الإحكام)، فقد وضع قاعدةً صارمةً لا تفصيلَ فيها، تقضي برفضِ كلِّ خبرٍ أُبهِم فيه اسمُ الصَّحابيِّ، بقطع النَّظَر عن منزلةِ الراوي عنه، وعن الصِّيغة المستعمَلة في الرِّواية، وسواءٌ ادَّعى المبهَمُ الصُّحبة، أو شهد له بها التابعيُّ. وحُجَّةُ ابن حَزْمٍ الخوفُ من أن يكون المبهَمُ من أهل النِّفاق، أو ممَّن يدَّعي كاذبًا شرفَ صُحبة النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم. وفي رأي ابن حَزْمٍ أن سكوتَ التابعيِّ عن تسمية المبهَم مُوجِبٌ للرِّيبة؛ لأن سكوتَه لا يحتمِلُ إلا

(١) السنن الكبرى، البيهقي (٤/٢٠٨).

أحد أمرين؛ فإما أنَّ هذا المبهَم من أولئك الكاذبين المنافقين، أو أنَّ التابعيَّ أبهمَه لأنَّهُ لا يعرِفُ صِدْق دعواه الصُّحبة!

قالَ: "قد كان في عصر الصَّحابةِ منافقونَ ومُرتدُّونَ، فلا يُقبَلُ حديثٌ قال راويه فيه: (عن رجُلٍ من الصَّحابة)، أو (حدَّثني مَنْ صَحِبَ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم) إلا حتى يُسمِّيَه، ويكونَ معلُومًا بالصُّحبة الفاضلة، ممَّن شهِدَ اللهُ تعالى لهُم بالفضل والحُسنى...".

ثم قال: "لقاء التَّابعِ لرجُلٍ من أصاغر الصَّحابةِ شرَفٌ وفَخْرٌ عظيمٌ، فلأيِّ شيءٍ يسكُت عن تسميته لو كان ممَّن حُمِدَت صحبتُه؟! ولا يخلو سكوتُه عنه من أحد وجهَين: إما أنه لم يعرف من هو ولا عرَفَ صحَّةَ دعواهُ الصُّحبةَ، أو لأنَّهُ كان من بعضِ من ذكرنا"[(١)].

هذا الكلامُ بعمومه يفيدُ رفضَ رواية المبهَمين بإطلاقٍ. وبالنَّظَرِ في كتابه (المحلَّى) نراهُ عمِلَ بهذا التأسيسِ النَّظَريِّ في مواضع منه. ومن أمثلة ذلك:

١. أنه ذكر حديث عاصم بن كُليبٍ، عن أبيه، عن رجُلٍ من الأنصار قال: "كنَّا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازةٍ، فاستقبله داعي امرأةٍ، فجاء وجِيء بالطَّعام... فذكر الحديث، ثم قال بعدَه: "هذا لا حُجَّة لهم فيه، بل هو لو صحَّ حُجَّةٌ عليهم؛ أولُ ذلك أنه عن رجلٍ لم يُسَمَّ، ولا يُدرَى أصَحَّت صحبتُه أم لا..."[(٢)].

ووالدُ عاصمٍ، هو كُلَيب بن شهابٍ الجَرْميُّ، روى عن عليٍّ، وسعدِ بن أبي وقَّاصٍ، وعبد الله بن عبَّاسٍ، وغيرهم. بل عدَّهُ ابنُ عبد البرِّ في الصَّحابة، لكن خالفَه الأكثر[(٣)].

٢. ذكر حديثًا من رواية عطاء بن يسارٍ، عن رجُلٍ من بني أسدٍ أنه سمع النبيَّ صلى الله عليه وسلم يقول: "من سألَ منكم وله أوقيَّةٌ أو عَدْلها، فقد سأل الناسَ إلحافاً". ثم ضعَّفه فذكر أنه "عمَّن لم يُسَمَّ. ولا يُدرى صِحَّةُ صُحبته"[(٤)].

٣. ذكر حديثَ بَقِيَّة عن بحير بن سعدٍ، عن خالد بن معدانَ، عن بعض أصحاب رسول

(١) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الظاهري (٣/٢).

(٢) المحلى بالآثار، ابن حزم الظاهري (٤١٥/٧).

(٣) انظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لابن عبد البر (١٣٢٩/٣)، الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني (٣٦٨/٩)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمِزِّي (٢١١/٢٤).

(٤) المحلى بالآثار، ابن حزم الظاهري (١٥٣/٦).

الله صلى الله عليه وسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجُلًا يُصَلِّي، وفي قدمه لمعةٌ لم يصبها الماء، فأمره صلى الله عليه وسلم أن يعيدَ الوُضوءَ والصَّلاة". ثم قال: "هذا خبرٌ لا يصحُّ، لأن راويه بَقيَّةُ، وليس بالقويّ. وفي السَّند من لا يُدرى من هو"(١).

وهذه الأمثلة الثلاثةُ وقع في سياقاتها إثباتُ الصُّحبةَ للمبهَم. وهي وإن لم يقع فيها تصريحُ التابعيّ بالسَّماعِ من المبهَم، إلا أن ابنَ حَزْمٍ لم يتوقَّف عند هذا، بل علَّق نقدَه على عدم تسميةِ الراوي المبهَم.

٤. ذكر حديثَ نافعٍ مولى ابنِ عمَر، عن رجُلٍ أنصاريّ: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرَ كعبَ بنَ عُجْرَةَ أن يحلِقَ ويُهدي بقرةً. ثم قال: "هذا مُرسَلٌ عن مجهولٍ"(٢).

ولا أدري في هذا المثال هل حكمَ ابنُ حَزمٍ بالإرسالِ لمجرَّد إبهام اسم الراوي، أو لأنَّ سياقَ الرِّواية ليس فيه إثباتُ الصُّحبة لهذا الرجُل الأنصاريّ. وهذه الصُّورة وإن لم تكُن من شرط بحثنا، لكنِّي أوردتُها لأنَّه سيأتي معنا قريبًا تصحيحه روايةً مثلها.

٥. ذكر حديث عَديّ بن ثابتٍ قال: قال رجلٌ من أصحابِ رسول الله صلى الله عليه وسلم: سمعتُ النَّبيَّ صلى الله عليه وسلم يقول: "من تصدَّق بدمٍ فما دونه كان كفارةً له...الحديث". ثم ذكر في سياق تضعيفه أنَّ عَديَّ بن ثابتٍ لم يذكر سماعَه إيَّاه من الصَّاحب، وأنَّ ذلك الصَّاحبُ لا ندري أصحَّت صُحْبتُه أم لا(٣).

وعَديٌّ تابعيٌّ، يروي عن البراء بن عازب، وعبد الله بن أبي أوفى، وغيرهما(٤). وخلافًا للأمثلة السابقة، فإن ابنَ حَزْمٍ هنا لم يطعن في الرِّواية بإبهام الصَّحابيّ فقط، بل أضاف معها التشكيكَ في سماع التابعِ منه.

٦. ذكر حديثَ سعيد بن المسيَّب عن رجُلٍ من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقالُ له: نَضْرة قال: تزوَّجتُ امرأةً بِكرًا في سِتْرها، فدخلتُ عليها، فإذا هي حُبْلى، فقالَ النَّبيُّ صلى الله عليه وسلم: "لها الصَّداقُ بما استحلَلْتَ من فَرْجها...الحديث.

(١) المرجع السابق (٢/٧٠).
(٢) المرجع السابق (٧/٢١١).
(٣) المرجع السابق (١٠/٤٨٧-٤٨٨).
(٤) تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المزّي (١٩/٥٢٢)، تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني (٧/١٩٥).

وقال بعدَه: "لا يُعلَمُ لسعيد بن المسيَّب سماعٌ من نَصْرَةَ أو نَضْرَةَ، فبطُلَ الاحتجاجُ به، ولو صحَّ لقلنا به"(١).

وفي هذا المثال حصرَ ابنُ حَزْمٍ الإشكالَ في عَدَمِ ذكر سماع سعيدٍ من الصَّحابيِّ المبهَم. وتصرُّفِ ابنِ حزْمٍ في هذا المثال والذي قبلَه لا يتَّفقُ مع أصوله التي تقضي بحَمل عَنعَنةِ العَدْلِ على الاتصالِ، إلا ممَّن عُرِفَ عنه تعمُّد التدليس عن الضُّعفاء بغَرَضِ التلبيس(٢). وسيأتي عنه قريبًا تصحيحُ نظير هذا ممن هو دون سعيد بن المسيَّب.

هذه ستةُ نماذِجَ وقفتُ عليها في (المحلَّى) تشرحُ عملَ ابنِ حَزْم بقاعدته التي أسسَّها في كتابه (الإحكام)، والقاضية برَفْضِ رواية الصَّحابيِّ المبهَم مُطلقًا.

أما في كتابه الآخر (النُّبذَة الكافية)، فقد وضع بعضَ الاشتراطات التي يمكنُ معها قَبولُ رواية المبهَم، فقال: "كلُّ من روى عن صاحبٍ ولم يُسَمِّه، فإن كان ذلك الرَّاوي ممَّن لا يَجهَلُ صحَّة قوْلِ مُدَّعي الصُّحبةَ من [بطلان](٣)،فهو خبرٌ مُسنَدٌ تقومُ به الحجَّةُ، لأنَّ جميع الصَّحابة عُدولٌ...وإن كان الرَّاوي ممن يمكنُ أن يجهلَ صحَّةَ قول مُدَّعي الصُّحبةَ، فهو حديثٌ مُرسَلٌ؛ إذ لا يؤمَنُ فاسقٌ من النَّاسِ أن يدَّعيَ لمن لا يعرفُ الصَّحابةَ أنه صَاحبٌ وهو كاذبٌ في ذلك. فأما إذا روى الرَّاوي الثقةُ عن بعضِ أزواج النبيِّ صلى الله عليه وسلم خبرًا فهو حجةٌ، لأنَّهنَّ لا يمكنُ أن يخفَين عن أحدٍ من أهل التمييزِ في ذلك الوقتِ"اهـ.

وهذا المذهبُ أوسعُ مما ذكرَه في كتابِ (الأحكام). وبناءً عليه سيكونُ النظرُ عند الإبهام إلى حال الصَّحابيِّ وإلى حال الرَّاوي عنه، فإن كانَ في السِّياقِ ما يفيد أن المبهمَ مشهورٌ لا تخفى صُحْبتُه على التابعِ، أو كان التابعُ من قرابته، أو كان عالمًا يميِّزُ الصَّحابيَّ من غيرِه، قُبِلَت الرِّوايةُ ولو مع الإبهام. قالَ العلائيُّ: "هو تفصيلٌ حسَنٌ بالغٌ. ومُقتضَاهُ أنَّ ما قالَ فيه أحدُ عُلماء التابعين وأهلِ الخِبرةِ منهم: (حدَّثني رجُلٌ من الصَّحابةِ، عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم بكذا) أنه يكونُ مقبُولًا...وأما إذا لم يكُن من عُلماء التابعينَ، ففيه الاحتمالُ

(١) المحلى بالآثار، ابن حزم الظاهري (٢٨/١٠).
(٢) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الظاهري (١٤١/١-١٤٢).
(٣) في المطبوعة: (من بطلانٍ)، والتصحيح من (تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت شريف الصحبة) للعلائي (ص٥٥).

الذي قاله ابنُ حَزمٍ، والتوقُّف فيه قويٌّ"[١].

وكما عمِلَ ابنُ حَزْمٍ في (المحلَّى) بمذهبه الأوَّلِ في رَدِّ رواية المبهَم بإطلاقٍ، فقد عمِلَ في مواضع أخرى بهذا المذهَب الثاني، ممَّا أوقعَه في بعض التَّناقُض. فمن أمثلة ذلك:

١. أنه احتجَّ بحديثٍ من رواية خَيْثَمة بن عبد الرحمن، عن بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنَّ رجُلًا تزوَّجَ امرأةً فجَهَّزها إليه النَّبيُّ صلى الله عليه وسلم قبل أن يَنْقُدَ شيئًا...فذكر الحديثَ، ثم قال عَقِبَهُ: "خيثمةُ من أكابر أصحاب ابن مسعودٍ، وصحِبَ عمرَ بن الخطاب"[٢].

وقد تقدَّم في الأمثلة السَّابقةِ رفضَه روايةً عن سعيد بن المسيَّب عن رجُلٍ من أصحاب النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم، بحُجَّة أنَّ سعيدًا لم يذكر سماعه من الصَّاحب، فكذلك خَيْثَمةُ هنا لم يذكر سماعه. وسعيدٌ أعلمُ وأقدمُ سماعًا من خَيْثَمَة رحمهما الله.

على أنَّ ابنَ حَزمٍ قد أبعدَ وأغربَ في قوله إنَّ خيثمة من أكابر أصحاب ابنِ مسعودٍ، وإنهُ صحِبَ عمرَ بن الخطاب. فقد ذكرَ أحمدُ وأبو حاتمٍ أنه لم يسمع من ابنِ مسعودٍ شيئًا، وقال أبو زرعةَ: إنَّ روايته عن عمر مرسَلةٌ[٣]!

٢. احتجَّ ابنُ حَزْمٍ -أيضًا- بحديث عطاء بن أبي رباحٍ، عن رجُلٍ من الأنصار، قال: رأى رسولُ الله صلى الله عليه وسلم رجُلاً يصلِّي بالغداة ركعتَين، فقال: يا رسول الله، لم أكن صلَّيْتُ ركعتَي الفجر، فصَلَّيتُهما الآن[٤]. وكأنَّ ابنَ حَزْمٍ هنا نظرَ إلى جلالة عطاء فقبِل منه واحتجَّ بروايته رغم خُلوِّها مما يثبتُ الصُّحبة للمُبهَم. وصنيعه هنا يُناقضَ ما تقدَّم في الأمثلة الأولى، من تضعيف نظير هذا عن نافعٍ، وعن خالد بن مَعْدانَ، وعن عطاء بن يسارٍ.

٣. ذكر حديثَ عاصم بنِ كُلَيْبٍ، عن أبيه، قال: كنَّا يؤمَّرُ علينا في المغازي أصحابُ رسول الله صلى الله عليه وسلم. فأُمِّرَ علينا رجُلٌ من الأنصَار، فقال: إني شهدتُ

(١) تحقيق منيف الرُّتبة لمن ثبت له شريف الصُّحبة، العلائي (ص٥٥-٥٦).
(٢) المحلى بالآثار، ابن حزم الظاهري (٩/٤٩٠).
(٣) المرجع السابق (٩/٤٩٠).
(٤) المرجع السابق (١٢/١١٢).

مع رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا اليوم، يعني يومَ النَّحر .. الحديث. ذكرَ هذا الحديثَ وقال عنه: "جَيِّدٌ صحيحٌ، لأن أميرَ العَسكر لا تخفى صِحَّةُ صُحبته من بُطلانها"(١). وقد تقدمَ في الأمثلة السابقة رفضُه روايةً مماثلةً عن عاصمٍ، عن أبيه، عن رجُلٍ من الأنصار، لكنَّه -في هذا الموضع- تعلَّل بأنَّ الأنصاريَّ المبهَمَ أميرُ العَسكر، وأميرُ العَسكر لا يخفى حاله.

٤. احتجَّ بحديثٍ من رواية أبي عُمَير بن أنس بن مالكٍ، عن عُمُومَةٍ له من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في رؤية الهلال، ثم قال بعدَه: "هذا مُسنَدٌ صحيحٌ. وأبو عُمَيرٍ مقطُوعٌ على أنَّه لا يخفى عليه مِن أعمامه مَن صحَّت صُحبتُه ممَّن لم تصحَّ. وإنما يكونُ هذا عِلَّةً ممن يمكنُ أن يخفى عليه هذا. والصَّحابة كلُّهم عدولٌ لثناء الله تعالى عليهم"(٢).

٥. روى خبرًا من طريق أبي سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسارٍ مولى ميمونة زَوْجِ النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم، عن رجُلٍ من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأنصار؛ أن رسُولَ الله صلى الله عليه وسلم أقرَّ القَسَامَةَ على ما كانت عليه في الجاهليَّة". ذكر هذا ضمنَ مرويَّاتٍ في القَسَامَةِ، ثم قال بعدَه: "هذه الأخبارُ مما صحَّت عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم في القَسَامَة. لم يصحَّ عنه إلا هي أصلاً"(٣).

٦. احتجَّ بحديثِ عُروة بن الزُّبير أنَّ رجُلًا غرسَ نخلًا في أرض غيره، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم لصاحب الأرضِ بأرضه.. الحديث. هكذا ساقه مرسَلًا، ثم ذكره من طريقٍ أخرى فيها: "قال عروةُ: حدثني رجلٌ من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأكبر ظني أنه أبو سعيد الخدري..."، ثم قال: "عروةُ لا يخفى عليه من صَحَّت صحبتُه ممن لم تصحَّ. وقد اعتمر من مكة إلى المدينة مع عمر بن الخطاب، وأدركه فمن دونه"(٤). كذا قال! وعُروةُ أصغرُ من ذلك، فأعلى ما قيل في مولدِه سنة (٢٣هـ) عامَ

(١) المرجع السابق (٣٦٧/٧).
(٢) المرجع السابق (٩٢/٥).
(٣) المرجع السابق (٧٦/١١).
(٤) المرجع السابق (٢٣٦/٨).

استُشهِد عمرُ رضي الله عنه، وقيلَ (٢٩هـ)[١].

٧. ذكر حديثَ صَفيَّة بنتِ أبي عُبَيدٍ، عن بعض أزواج النبيِّ صلى الله عليه وسلم، فيمن أتى كاهنًا أو عرافًا، ثم قال: "أزواجُ النبيِّ صلى الله عليه وسلم في غاية الصِّدق والعدالة والطهارة والثقة. لا يمكن أن يخفَين، ولا أن يختلطُ بهنَّ من ليس منهُنَّ، بخلافِ مُدَّعي الصحبةَ، وهو لا يُعرَف"[٢].

٨. ذكر حديثَ عبد الرحمن بن أبي ليلى: حدثنا أصحابُ محمَّدٍ صلى الله عليه وسلم أنَّ عبد الله بنَ زيدٍ رأى الأذان في المنام، فأتى النَّبيَّ صلى الله عليه وسلم، فأخبره... الحديث. وقالَ بعدَه: "هذا إسنادٌ في غاية الصِّحَّةِ من إسناد الكوفيِّينَ...وعبد الرحمن بنُ أبي ليلى أخذَ عن مائةٍ وعشرينَ من الصَّحابةِ، وأدركَ بلالًا وعمرَ"[٣].

هذه نماذِجُ تُظهِرُ عملَ ابنِ حَزْمٍ بقوله الآخر الذي شرحه في (النبذة الكافية)، وكما رأينا فقد ظهرَ منها ما يناقِضُ صنيعه في الأمثلة الأولى، ففي حين كان يرفُضُ رواية المبهَم ولو كان الراوي عنه مثلَ سعيد بن المسيَّب، أو عطاء بن يسارٍ، نراهُ هنا يعوِّل على مكانة وجلالة خيثمة بن عبد الرحمن وعروة بن الزُّبير، فيقبلُ منهما الرِّواية عمَّن أبهماه. ثم يعضِدُ ذلك ببيان عُلوِّ طبقتهم وإدراكهم أكابر الصَّحابة.

وقد رأيتُ موضعًا في كتابه دار حولَه جدلٌ بين ابنِ الخرَّاط الإشْبِيْليِّ وبين أبي الحسن ابن القطَّان ظهرَ منه أثرُ اضطراب مسلك ابن حَزْمٍ في المسألة. فقد ذكر ابن حَزْمٍ حديثًا عن التابعيِّ عبد الله بن شقيقٍ العُقيليِّ، عن رجلٍ من بَلْقَيْنَ[٤] قال: قلت: يا رسول الله صلى الله عليه وسلم هل أحدٌ أحقُّ بشيءٍ من المغْنَم من أحدٍ؟ قال: لا .. الحديث. قال

(١) تاريخ خليفة بن خياط (ص١٥٦)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لابن عبد البر (١٧٣٨/٤)، تاريخ دمشق، لابن عساكر (٢٤٤/٤٠)، سير أعلام النبلاء، للذهبي (٤٢٢/٤)، تذكرة الحفاظ، للذهبي (٣٦/١).

(٢) المحلى بالآثار، لابن حزم الظاهري (٥٠/٤).

(٣) المرجع السابق (١٥٧/٣-١٥٨).

(٤) أصله بنو القَيْنْ. وهم بطنٌ من بني أسد، وبطنٌ آخرُ من قُضاعةَ. يقالُ لهما: بَلقَين، كما يقالُ في بني الحارث: بلحارث. والنِّسبةُ إليهما: قَيْنِيٌّ. نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، للقَلْقَشَنْدي (ص٧١)، القاموس المحيط، للفيروزآبادي (ص١٢٢٦).

ابنُ حَزْمٍ: "هذا عن رجُلٍ مجهولٍ، لا يُدْرى أصدَقَ في ادِّعائه الصُّحبةَ أم لا؟"(١).

لم يرتَضِ ابنُ الخرَّاط هذا من ابنِ حَزْمٍ، فعلَّق: "كذا قالَ في القَيْنيّ، وعبد الله بن شقيقٍ أدرك أبا هُريرة، وابن عباسٍ، وابنَ عمر، وغيرَهم"(٢)! فلم يقبل ابنُ القطَّانِ تعقُّبِ ابن الخرَّاط، فقال: "ما درى أن أبا محمَّدٍ ابنَ حزمٍ لا يَقبَلُ حديثَ من لا يُعرَفْ. سواءٌ ادَّعى لنفسه الثِّقةَ أو الصُّحبة، ما لم يخبرنا تابعيٌّ ثقةٌ بصُحبته، فحينئذٍ نقبلُ نقلَه"(٣).

قلتُ: تقدَّم عن ابن حَزْمٍ ردُّه وكذا قبولُهُ روايةَ الصَّحابيّ المبهَم، حتى مع شهادة التابعيّ له بالصُّحبة! وقولُ ابن الخرَّاط إنَّ عبد الله بن شقيقٍ أدركَ فلانًا وفلانًا من الصَّحابة، هو مما كان ابنُ حزمٍ يستشهدُ بمثله في قبُول ما قَبِلهُ من روايات المبهَمين. فابنُ الخرَّاطِ مُصيبٌ فيما استدرك على ابن حزمٍ، وابنُ القطَّان لم يغلط في تعليقه على ابن الخرَّاط، وإنما جاء الإشكالُ كلُّه من اضطرابِ ابن حَزْمٍ نفسه وعدم وضوحِ مذهبه في رواية الصَّحابيّ المبهَم.

**أهم النتائج:**

تبيَّن من جميع ما تقدَّم جريانُ عملِ المحدِّثين القديم على قبول رواية التابعيّ الثِقة، متى حدَّثَ عن مُبهَمٍ عن النَّبيّ صلى الله عليه وسلم. بشرط أن يقعَ في سياقِ الرِّواية ما يفيدُ صُحبة هذا المبهم، سواءٌ بشهادة التابعيّ له بالصُّحبة، أو بتضمُّن الرواية إثباتَ صحبته. ولم يختلف أهل الحديث في هذه المسألة، بل حُكيَ إجماعهم عليها. وعمدتُهم في هذا الإجماعِ البناءُ على نقل التابعيّ الثِّقة، مع قرينة أنَّه لم يُعرَف في تلك الطَّبقة الكذبُ في الانتساب لصُحبة النبيّ صلى الله عليه وسلم، ولا عُرِف أنَّ أحدًا ادَّعى كاذبًا السَّماعَ منه. كما أنه لم يقع ما يُنكَرُ أو يوجبُ الرِّيبةَ فيما صحَّ إسنادُه إلى صاحبٍ مبهَمٍ. والشَّيخانِ وإن لم يحتجَّا بهذا النوع من الأخبار في صحيحهما، إلا أنه لم ينقَل عنهما ولا عن غيرهما ردُّ شيءٍ من تلك المرويَّات لمجرَّد إبهام راويها. وقد استمر الأمرُ على هذا إلى أن جاء البيهقيُّ، فحكم بالإرسال على رواية المبهمين، لكنْ لم يُهدر الاحتجاجَ بها، وإنما أنزل رُتبتها فقط عن رواية

(١) المحلى بالآثار، لابن حزم الظاهري (٣٣٨/٧).
(٢) الأحكام الوسطى، عبد الحق الإشبيلي (٨٥/٣).
(٣) بيان الوهم والإيهام، ابن القطان الفاسي (٦٠٥/٢).

الصحابيّ المسمَّى. وأما ابنُ حزمٍ فقد اضطربَ قوله في المسألة اضطرابًا كثيرًا، ولم يثبت فيها على رأيٍ. ثم توسَّع لاحقًا بعضُ الأصوليين في إيراد إشكالاتٍ واعتراضاتٍ أظهرت الفرقَ بين البحث الأصُوليّ النَّظريّ، وبين البحث الحديثيّ المتخصِّص القائم على الممارسة العمليَّة المعمَّقة للمرويَّات وملابساتها.

**التوصيات:**

ضرورة العناية بتحرير مذاهب المحدِّثين من خلال استقراء تصرُّفاتهم وعرضها على ما يُنسَبُ لهم من آراء، مع العناية بتحليل القواعد والأسُس المنهجيَّة التي ساروا عليها وبنَوا عليها أحكامهم على أنواع الرِّواياتِ قَبولًا وردًّا، مع التأكيد على تحاشي الفرضيَّات والإيرادات التي قد يفترضها الذِّهنُ نظريًّا بمعزلٍ عن واقع المرويَّات وملابساتها التاريخيَّة.

## المراجع:

١. الإحكام في أصول الأحكام، ابنُ حزمٍ، أحمد بن سعيد الظاهري، تحقيق أحمد محمد شاكر، الطبعة الثانية، بيروت، دار الآفاق الجديدة (١٤٠٢هـ-١٩٨٣م).
٢. اختصار علوم الحديث، ابن كثير، إسماعيل بن عمر الدمشقي، تحقق وشرح أحمد محمد شاكر، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م).
٣. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ابن عبد البر، يوسف بن عمر النمري، تحقيق علي البجاوي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الجيل (١٤١٢هـ-١٩٩٢م).
٤. الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، بإشراف عبد الله التركي، الطبعة الأولى، القاهرة، دار هجر (١٤٢٧هـ-٢٠٠٨م).
٥. بيان الوهم والإيهام الواقعَين في كتاب الأحكام، ابن القطان، علي بن محمد الفاسي، تحقيق الحسين آيت سعيد، الطبعة الأولى، الرياض، دار طيبة (١٤١٨هـ-١٩٩٧م).
٦. تاريخ الرسل والأمم والملوك (تاريخ الطبري)، ابن جرير، محمد بن جرير الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، القاهرة، دار المعارف (١٤٠٧هـ).
٧. تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، المزِّي، أبو يوسف بن الزكي. تحقيق عبد الصمد شرف الدين، الطبعة الثانية، بيروت، المكتب الإسلامي (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م).
٨. تحقيق منيف الرتبة، لمن ثبت له شريفُ الصحبة، العلائي، صلاح الدين خليل بن كيكلدى، تحقيق عبد الرحيم القشقري، الطبعة الأولى، الرياض، دار العاصمة (١٤٠٨هـ).
٩. التقييد والإيضاح لما أُطلِقَ وأغلق من كتاب ابن الصلاح، العراقي، عبد الرحيم بن الحسين، تحقيق الدكتور أسامة خياط، الطبعة الأولى، بيروت، دار البشائر (١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م).
١٠. التلخيص في أصول الفقه، الجويني، عبد الملك بن عبد الله، تحقيق عبد الله جولم النيبالي وآخر، الطبعة الأولى، بيروت، دار البشائر (١٤١٧هـ-١٩٩٦م).
١١. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، يوسف بن عبد البر النمري، تحقيق مصطفى العلوي وآخرين، المغرب، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (١٣٨٧هـ).

١٢. تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد، تحقيق عامر حسن صبري، الطبعة الأولى، العين-الإمارات العربية المتحدَّة، المكتبة الحديثة (١٤٠٩هـ).
١٣. التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثانية، الرياض، مكتبة المعارف (١٤٠٦هـ).
١٤. تيسير التحرير، شرح كتاب التحرير، أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود الحنفي، (د.ط) مكة المكرمة، دار الباز، مصورة عن طبعة مصطفى الحلبي (د.ت).
١٥. الثقات، ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان البستي، طبع بمراقبة محمد عبد المعين خان، الطبعة الثانية، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية (١٣٩٣هـ-١٩٧٣م).
١٦. جامع التحصيل في أحكام المراسيل، العلائي، صلاح الدين خليل بن كيكلدى، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، الطبعة الثانية، بيروت، عالم الكتب (١٤٠٧هـ-١٩٨٦م).
١٧. الجامع الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق محمد زُهير الناصر، الطبعة الأولى، بيروت، دار طوق النجاة (١٤٢٢هـ).
١٨. الجمع بين الصحيحين، الحميدي، محمد بن فتوح، تحقيق علي حسين البواب، الطبعة الثانية، بيروت، دار ابن حزم (١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م).
١٩. دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، البيهقي، أحمد بن الحسين، تحقيق عبد المعطي قلعجي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م).
٢٠. الرد على أهل البدع، مسلمة بن قاسم القُرطبي، تحقيق رضوان بن صالح الحصري، الطبعة الأولى، الرياض، دار التوحيد (١٤٣٧هـ).
٢١. رسالة أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه، أبو داود، سليمان بن الأشعث، تحقيق محمد لطفي الصباغ، الطبعة الثانية، بيروت، المكتب الإسلامي (١٤٠٥هـ).
٢٢. سنن أبي داود، أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (د.ط)، بيروت، دار الفكر للطباعة (د.ت).
٢٣. سنن الدارقُطني، الدارقطني، علي بن عمر، بإشراف عبد الله التركي، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة (١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م).

٢٤. السنن الصغير، البيهقي، أحمد بن الحسين، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، الطبعة الأولى، كراتشي، جامعة الدراسات الإسلامية (١٤١٠هـ-١٩٨٩م).
٢٥. السنن الكبرى، البيهقي، أحمد بن الحسين، الطبعة الأولى، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية (١٣٥٢هـ).
٢٦. شرح علل الترمذي، ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد، تحقيق همام عبد الرحيم سعيد، الطبعة الأولى، الزرقاء-الأردن، مكتبة المنار (١٤٠٧هـ).
٢٧. صحيح البخاري= الجامع الصحيح المختصر، من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه.
٢٨. الطبقات الكبرى، ابن سعد، محمد بن سعد الزهري، (د.ط)، بيروت، دار صادر، (د.ت).
٢٩. علل الترمذي الكبير بترتيب أبي طالب القاضي، الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، تحقيق صبحي السامرائي، الطبعة الأولى، بيروت، دار عالم الكتب (١٤٠٩هـ-١٩٨٩م).
٣٠. علوم الحديث، ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، تحقيق نور الدين عتر، (د.ط)، دمشق، دار الفكر (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م).
٣١. العواصم من القواصم، ابن العربي، محمد بن عبد الله المعافري، تحقيق عمار الطالبي، الطبعة الأولى، القاهرة، دار التراث (د.ت).
٣٢. غرر الفوائد المجموعة، في بيان ما وقع في صحيح مسلم من الأحاديث المقطوعة، رشيد الدين العطار، يحيى بن علي، تحقيق سعد آل حميد، الطبعة الأولى، الرياض، مكتبة المعارف (١٤٢١هـ-٢٠٠١م).
٣٣. فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، تحقيق علي حسين علي، الطبعة الأولى، بنارس-باكستان، الجامعة السلفية (١٤١١هـ-١٩٩٠م).
٣٤. الفهرست في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين، ابن النديم، محمد بن أبي يعقوب، تحقيق رضا تجدُّد، (د.ط) بيروت، دار المعرفة (١٣٩٨هـ-١٩٧٨م).
٣٥. القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، ابن العربي، محمد بن عبد الله المعافري، تحقيق محمد عبد الله ولد كريم، الطبعة الأولى، بيروت، دار الغرب الإسلامي (١٩٩٢م).
٣٦. القراءة خلف الإمام، البيهقي، أحمد بن الحسين، تحقيق محمد السعيد بن بسيوني

زغلول، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب لعلمية (١٤٠٥هـ-١٩٨٤م).
٣٧. الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي، عبد الله بن عَدي الجُرْجاني، تحقيق عادل عبد الموجود، وعلي معوَّض، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتُب العلمية (١٤١٨هـ-١٩٩٧م).
٣٨. مجموع رسائل الحافظ العلائي، صلاح الدين خليل بن كيكلدي، تحقيق وائل محمد بكر زهران، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الفاروق الحديثة (١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م).
٣٩. محاسن الاصطلاح وتضمين كتاب ابن الصلاح، البلقيني، عمر بن رسلان، تحقيق عائشة بنت عبد الرحمن، الطبعة الثانية، القاهرة، دار المعارف (١٤٠٩هـ-١٩٨٩م).
٤٠. المراسيل، ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد الرازي. تحقيق شكر الله نعمة الله قوجاني، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة (١٣٩٧هـ-١٩٧٧م).
٤١. المراسيل، أبو داود، سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، تحقيق عبد الله بن مساعد الزهراني، الطبعة الأولى، الرياض، دار الصميعي (١٤٢٢هـ).
٤٢. المستدرك على الصحيحين، الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري، بعناية يوسف المرعشلي، (د.ط)، بيروت، دار المعرفة، (د.ت)، مصورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية.
٤٣. معرفة السنن والآثار، البيهقي، أحمد بن الحسين، تحقيق عبد المعطي قلعجي، الطبعة الأولى، كراتشي، جامعة الدراسات الإسلامية (١٤٢١هـ).
٤٤. معرفة الصحابة، أبو نُعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني، تحقيق عادل العزازي، الطبعة الأولى، الرياض، دار الوطن، (١٤١٩هـ-١٩٨٩م).
٤٥. معرفة علوم الحديث، الحاكم ، محمد بن عبد الله النيسابوري، تحقيق سيد معظم حسين، الطبعة الثانية، المدينة المنورة، المكتبة العلمية، نشرة مصورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية (١٣٩٧هـ-١٩٧٧م).
٤٦. المعلم بفوائد مسلم، المازري، محمد بن عبد الله، تحقيق محمد الشاذلي النيفر، (د.ط)، تونس، بيت الحكمة (١٩٩١م).
٤٧. المنخول من تعليقات الأصول، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، تحقيق محمد حسن هيتو، (د.ط)، بيروت، دار الفكر (د.ت).
٤٨. منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها من خلال الجامع الصحيح،

أبو بكر كافي، الطبعة الأولى، بيروت، دار ابن حزم (١٤٢١هـ-٢٠٠م).
٤٩. النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، ابن حزم، أحمد بن سعيد، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية (١٤٠٥هـ-١٩٨٥م).
٥٠. النكت على مقدمة ابن الصلاح، الزركشي، بدر الدين محمد بن جمال الدين، تحقيق زين العابدين بلافريج، الطبعة الأولى، الرياض، مكتبة أضواء السلف (١٤١٩هـ-١٩٩٨م).
٥١. النكت على كتاب ابن الصلاح، ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، تحقيق ربيع بن هادي المدخلي، الطبعة الثانية، الرياض، دار الراية (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م).
٥٢. نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، القَلْقَشَنْدي، أبو العباس أحمد بن علي، تحقيق إبراهيم الأبياري، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتاب اللبناني (١٤٠٠هـ-١٩٨٠م).
٥٣. وفيات الأعيان، وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، أحمد بن محمد، تحقيق إحسان عباس، الطبعة الأولى، بيروت، دار صادر (١٩٧١م).

# تحرير القول في مدى إثبات اسم الصبور وصفة الصبر لله عز وجل

إعداد
د. راجح بن عبد العزيز الراجح
أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة المساعد في قسم أصول الدين بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة الملك فيصل بالأحساء
حاصل على الماجستير من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، بعنوان:
أبو عبيد القاسم بن سلام ومنهجه في تقرير أنواع التوحيد والإيمان.
حاصل على الدكتوراه من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، بعنوان:
منهج المرتضى الزبيدي في دراسة العقيدة في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.
البريد الالكتروني alrajehrajeh@hotmail.com

**Main Information**

**Research Title: Clarifying the Statement on the Extent of Establishing the Name "As-Sabur" and the Attribute of Patience for Allah Almighty**

**Researcher›s Name:**

Dr. Rajeh bin Abdulaziz bin Rajeh Al-Rajeh.

Assistant Professor in the Department of Islamic Theology, College of Sharia and Islamic Studies at King Faisal University in Al-Ahsa. (Formerly a branch of Imam Muhammad ibn Saud Islamic University).

**Contact details:**

Mobile: 0500812070

1730 PO Box 31982 Ahsa College of Sharia

Email: alrajehrajeh@hotmail.com

**Thesis**:

Holds a Master›s degree from Imam Muhammad ibn Saud Islamic University with a thesis titled:

"Abu Ubaid Al-Qasim bin Salam and His Methodology in Clarifying Types of Monotheism and Faith."

Holds a Ph.D. from Imam Muhammad ibn Saud Islamic University with a dissertation titled:

"The Methodology of Al-Murtada Al-Zubaidi in Studying Creed in Light of the Creed of Ahl al-Sunnah wal Jama›ah."

## المستخلص

إن العبد كلما ازداد معرفة بربه كلما كمل في عبادته له، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [سورة فاطر: ٢٨]، وإن من سبل العلم به سبحانه العلم بأسمائه وصفاته؛ ولذا جاءت هذه الدراسة، والتي تناولت شرح قاعدة من قواعد السلف، وهي: أسماء الله وصفاته توقيفية، فتناولت صفة الصبر، ببيان معناها، وعرض مذاهب الناس فيها مع مناقشتها وإبراز الحق فيها، وعرضت لمذاهب الناس في اسم الصبور، مقتصرة على قولي السلف فيه، وتحرير محل النزاع بينهم، بعد عرض أقوالهم وأدلتهم ومناقشتها.

وتهدف الدراسة إلى جمع مذاهب الناس -عامة والسلف خاصة- في اسم الصبور وصفة الصبر، وإبراز القول الحق فيهما، والمساهمة في إحصاء أسماء الله الحسنى.

وسلكت الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي؛ وذلك بعرض الأقوال في اسم الصبور وصفة الصبر، ومن ثم مناقشتها وترجيح الحق فيها.

وقد توصلت الدراسة إلى إثبات صفة الصبر لله تعالى، وأن اسم الصبور غير ثابت له سبحانه، وعليه لا يصح تسميته به، ولا تعبيد الاسم به كعبد الصبور.

والدراسة توصي بالتمسك بمنهج السلف الصالح في الأسماء والصفات، والتحقيق فيما ينقل عنهم مما اختلفوا فيه، والأخذ بترجيح ما يوافق الدليل الصحيح، كما توصي بترك المذاهب الباطلة المخالفة لمنهج السلف والإعراض عنها.

**الكلمات المفتاحية:**

الصبر، الأصبر، الصبور، الأسماء، الصفات.

**Abstract:**

The servant, as their knowledge of their Lord increases, progresses in devotion, as emphasized in the Quran: " It is only those who have knowledge among His slaves that fear Allah." (Fatir:28). This research delves into the principles of the early scholars, focusing on the names and attributes of Allah, specifically the attribute of patience. It clarifies its meaning, explores diverse perspectives, and highlights the truth. The research, employing an analytical approach, compiles varied opinions on the attribute of patience and methodically discusses and evaluates them. The research conclusively establishes the attribute of patience for Allah, refuting the stability of the name "As-Sabur" for Him. It recommends adherence to the righteous predecessors› methodology in understanding Allah›s names and attributes, urging scrutiny and acceptance of evidence-supported views while rejecting deviant doctrines misaligned with their approach.

**Keywords:**

Patience, As-Sabur, AlSaboor, Names, Attributes.

## المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم، أما بعد:

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

فإن المولى عز وجل يقول: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٢٨]، ويقول المصطفى صلى الله عليه وسلم: "والله، إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله، وأعلمكم بما أتقي"(١)، فالخشية تحصل بالعلم بالله، ومن سبيل العلم به سبحانه العلم بأسمائه وصفاته، وهذا العلم من أشرف العلوم وأنفعها للعبد؛ إذ شرف العلم بشرف المعلوم، والعبد متى كان بربه أعرف كان منه أخوف، حتى يتقرب إليه بعمل الصالحات، ويأنس به في الطاعات، فيفر منه إليه، ولا يطمئن بملجأ إلا إليه، ﴿فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [سورة الذاريات: ٥٠].

فالعلم بأسماء الله وصفاته من أكرم العلوم وأعلاها منزلة، ولا شك أن علما بهذه المكانة لحري بطالب العلم أن يسلكه ويغوص فيه؛ لينال بركته، ويترقى في سلم درجاته، ويزداد قلبه منه إيمانًا ويقينًا وفقهًا؛ ولذا اعتنى علماؤنا الأماجد -قديمًا وحديثًا- بهذا العلم تعلمًا وتعليمًا، وتصنيفًا وتأليفًا، والله تعالى له الأسماء الحسنى، والصفات العلى، مما قد أودعها في كتابه وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فضلًا عما استأثره في علمه، أو علمه أحدًا من خلقه(٢)، وهذه الأسماء الواردة في الكتاب والسنة لم تأت في نص واحد صحيح، مما جعل العلماء يحاولون استخراجها من النصوص الشرعية، ويجتهدون في استنباطها، فوقع من بعض علمائنا الكبار، وأئمتنا العظام، أن عدوا أسماء له سبحانه وتعالى، لا يصح تسميته بها لعدم ورود الدليل الصحيح عليها من ذلك اسم الصبور، وقد ترتب على هذا أن تعبد الناس بهذه الأسماء كعبد الصبور، كما أن هناك من الطوائف من عطل صفة الصبر عنه سبحانه وتعالى مع

(١) رواه مسلم في صحيحه برقم (١١١٠).

(٢) معنى حديث: رواه أحمد في مسنده برقم (٤٣١٨)، وصححه المحقق/ أحمد شاكر.

ثبوتها له، أو صرف معناها الحقيقي اللائق به بالتأويل أو التفويض، فلهذه الأسباب وغيرها، أجمعت الكتابة في هذا الموضوع تحت عنوان: تحرير القول في مدى إثبات اسم الصبور وصفة الصبر لله عز وجل.

**مشكلة البحث:**

وتكمن مشكلة البحث في جمع أقوال الناس وأدلتهم فيما يتعلق باسم الصبور وصفة الصبر، بحيث إن مادة الموضوع مفرقة في بطون الكتب، كما أنها ليست بالكثيرة، فاجتهدت في جمعها من مظانها، ومع ذلك قد تكون هناك أقوال أو أدلة لم أقف عليها، ولكن حسبي أني بذلت ما في وسعي في تتبعها وجمعها.

**حدود البحث:**

والبحث اقتصر على اسم الصبور وصفة الصبر من حيث عرض أقوال الناس فيهما، وبيان أدلتهم عليهما، مع مناقشة تلك الأقوال والترجيح بينها، أما ما يتعلق بهذا الاسم والصفة من مسائل أخرى كآثارهما ونحو ذلك فلم أتطرق إلى شيء منها.

**أهداف البحث:**

والبحث يهدف إلى تحقيق أهداف، منها:

أولًا: جمع مذاهب الناس -عامة والسلف خاصة- في اسم الصبور وصفة الصبر في بحث واحد مستقل بهما.

ثانيًا: إبراز القول الحق في صفة الصبر ومعناها، وفي اسم الصبور ومدى ثبوته من نفيه عن الله تعالى.

ثالثًا: المساهمة في إحصاء أسماء الله الحسنى، حيث جاء الوعد الكريم منه سبحانه وتعالى بالجنة لمن أحصاها، قال صلى الله عليه وسلم: "إن لله تسعة وتسعين اسمًا، مائة إلا واحدًا، من أحصاها دخل الجنة" [(١)]، ومن معاني الإحصاء -كما سيأتي- العلم بها.

رابعًا: التنبيه والتنويه على من أخطأ من علماء السلف في عد الصبور من أسمائه تعالى،

(١) رواه البخاري في صحيحه برقم (٢٧٣٦)، ومسلم في صحيحه برقم (٢٦٧٧).

وكذا من تسمى بعبد الصبور.

**منهج البحث وإجراءاته:**

ولقد انتهجت في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، وذلك بسبر الأقوال والأدلة في اسم الصبور وصفة الصبر من مظانها، ومن ثم عرض تلك الأقوال مع مناقشتها وبيان الراجح منها، وقد اتبعت في توثيق البحث المنهج العلمي المتمثل في الخطوات التالية:

١. عزوت الآيات إلى سورها .
٢. خرجت الأحاديث، بذكر رقم الحديث ومخرجه، فما كان في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بذلك، وما كان في غيرهما ذكرت ما وقفت عليه من كلام أهل العلم في هذا الحديث تصحيحا وتضعيفًا .
٣. وأما الأعلام فإني لم أترجم للصحابة لشهرتهم، وما عداهم -ممن نقلت عنهم نصًّا، لا ممن ورد ذكرهم في النص- أكتفي بذكر تاريخ الوفاة في أول موضع يذكر فيه اسمه، ومن لم أذكر له تاريخ الوفاة فهو من الأحياء، رحم الله أمواتنا وأحسن خاتمة الأحياء منا.
٤. أثبت اسم المرجع مع اسم مؤلفه -عند كل ورود له- وقد أختصر اسم الكتاب أحيانًا أو أذكره بالمشهور به، وأحيانًا أختصر اسم المؤلف.
٥. وضعت الإحالة في التوثيق بعد النص المنقول، إلا إذا جاء ذكر الكتاب في المتن، فإني أجعل الإحالة بعد عنوان الكتاب وقبل النص.
٦. لم أتطرق لمناقشة المشبهة في صفة الصبر لله تعالى؛ لأني لم أقف على قولٍ لهم فيها، مع أني ذكرت قولهم فيها بناء على منهجهم في الصفات عامة؛ وذلك تتميما لعرض موقف أشهر الطوائف من الصفات.
٧. قدمت مبحث الصفة على الاسم؛ وذلك لثبوتها؛ ولتشويق النفس بعد ذلك لمعرفة مدى ثبوت اسم الصبور لله تعالى.
٨. تركت ذكر الألقاب لعلمائنا ومشايخنا الكرام سيرًا على منهج المتقدمين، إلا الإمام مالك والإمام أحمد؛ فذكرتهم بلقب الإمام؛ وذلك لدفع الغموض عنهما.

**خطة البحث:**

وقد عملت للموضوع خطة مشتملة على مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة وفهارس، على النحو التالي:

ـ المقدمة: وقد ضمنتها أهمية الموضوع وأسباب اختياره، والخطة التي سرت عليها، والمنهج الذي انتهجته في الكتابة فيه.

ـ التمهيد: فقد تضمن الكلام حول قاعدة من قواعد السلف في باب الأسماء والصفات، وهي (أسماء الله وصفاته توقيفية)، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: التعريف بالاسم والصفة.

المسألة الثانية: الفرق بين الاسم والصفة.

المسألة الثالثة: معنى توقيفية، والأدلة عليها.

ـ المبحث الأول: فقد خصصته في صفة الصبر لله تعالى، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معنى الصبر في اللغة والشرع.

المطلب الثاني: أقوال الناس في صفة الصبر لله تعالى ومناقشتها وبيان الراجح منها.

ـ وأما المبحث الثاني: فقد أفردته في اسم الصبور ومدى ثبوته اسما لله تعالى، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أقوال الناس في ثبوت اسم الصبور لله تعالى.

المطلب الثاني: أدلة القائلين بإثبات اسم الصبور لله تعالى وأدلة القائلين بنفيه عنه، وبيان الراجح منهما.

ـ ثم ختمت البحث بخاتمة ذكرت فيها أهم النتائج التوصيات.

ـ وبعدها ذيلت البحث بفهرس المراجع والموضوعات.

**الدراسات السابقة:**

تناولت بعض الدراسات صفة الصبر، واسم الصبور، لكنها بشكل مقتضب، بحيث تذكر الصفة على أنها ثابتة لله تعالى، وكذا اسم الصبور –عند من أثبته، أو نفيه عند من نفاه– وهذه طريقة عامة من كتب في أسماء الله وصفاته كالبيهقي ت (٤٥٨هـ) في كتابه (الأسماء

والصفات)[١]، والسقاف في كتابه (صفات الله عز وجل)[٢]، والرضواني في كتابه (أسماء الله الحسنى)[٣]، وغيرها مما ورد ثبته في هذه الدراسة وهو كثير، ولم أقف على بحث مستقل يجمع اسم الصبور وصفته، بالإضافة إلى عرض أقوال الناس فيهما مع المناقشة والترجيح وتحرير محل النزاع، وهذا ما امتاز به هذا البحث وأضافه على مَنْ سبقه مِنْ الدراسات السابقة عليه، ولله الحمد والمنة.

وفي الختام فإنه لا يسعني إلا أن أتوجه بالشكر الجزيل لله تعالى، ثم لكل من ساعدني في تنسيق هذا البحث أو حفزني بالكتابة فيه، سائلا المولى أن يجزيهم عني خير الجزاء، ويبارك لهم في جهودهم، ويتقبل مني ومنهم صالح الأعمال، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد

ويتضمن الكلام حول قاعدة من قواعد السلف في باب الأسماء والصفات، وهي: أسماء الله وصفاته توقيفية، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: التعريف بالاسم والصفة.

المسألة الثانية: الفرق بين الاسم والصفة.

المسألة الثالثة: معنى توقيفية، والأدلة عليها.

وهذه المسائل لها صلة وثيقة بما سيصل إليه الباحث -بمشيئة الله تعالى- من ترجيحات فيما يتعلق بمباحث اسم الصبور وصفة الصبر؛ لذا آثرت أن تكون مدخلًا لها.

**المسألة الأولى: التعريف بالاسم والصفة.**

**أولًا: التعريف بالاسم:**

اختلف في اشتقاق الاسم في اللغة:

- فقيل: مشتق من سمو، بمعنى العلو، فالاسم يظهر به المسمى ويعلو، جاء في معجم

(١) انظر: الأسماء والصفات للبيهقي (١/١٤٧، ٣٤٩)، (٢/٤٨١).

(٢) انظر: صفات الله عز وجل للسقاف (١٥٨).

(٣) انظر: أسماء الله الحسنى للرضواني (١٣٨).

مقاييس اللغة[١]: "سَمَوَ: السين والميم والواو أصلٌ يدل على العُلُوِّ. يقال سَمَوْت، إذا علوت... ويقال إن أصل "اسمٍ" سِمْو، وهو من العلوّ، لأنَّه تنويهٌ ودَلالةٌ على المعنى".

- وقيل من وسم، بمعنى العلامة، فالاسم علامة على المسمى يعرف به، جاء في المصباح المنير في غريب الشرح الكبير[٢]: أن الاسم "أَصله وَسْمٌ لَأنهُ مِنْ الْوَسْمِ وهو الْعَلَامَةُ".

وإذا تأملنا في (سمو) و(وسم) وجدنا أن الاسم من جهة معناه له صلة بهما، حيث يكون به رفع ذكر المسمى وإظهاره، كما أنه علامة على المسمى ودليل عليه يعرف به، ولكن من جهة تصريفه نجد أن (سمو) أقرب في اشتقاق الاسم منه من (وسم) حيث يقولون في تصريف الاسم "سَمَّيْت وَلَا يَقُولُونَ وَسَمْت وفِي جمعه أَسْمَاءٌ لَا أوسام، وفِي تصغيره سمي لَا وسيم، ويقال لصاحبه مُسَمًّى، لَا يُقَالُ مَوْسُومٌ، وهذا المعنى أَخص"[٣].

هذا اشتقاق الاسم، وأما مرادنا به: فهو اللفظ الدال على الذات[٤].

**ثانيًا: التعريف بالصفة.**

الصفة، هي النعت[٥]، وهي مشتقة من وصف، قال ابن فارس (ت٣٩٥هـ): "وَصَفَ: الواو والصاد والفاء، أَصل واحد، هو تحلية الشيءِ، ووصفْتُهُ أَصِفُهُ وَصْفًا، والصفة: الأَمارة اللازمة للشيْءِ"[٦].

هذا اشتقاق الصفة، وأما مرادنا بها: فهي اللفظ الدال على معنى في الذات، لازم لها أو متعلق بمشيئتها[٧].

ومن خلال التعريف بالاسم والصفة يدرك الواحد منا أن بينهما فرقا في المعنى، ولم يقتصر

(١) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٣/ ٩٨ . ٩٩).

(٢) المصباح المنير، للفيومي (٢٩٠)، وانظر: تاج العروس، للزبيدي (٣٨/ ٣٠٦).

(٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢٠٨/٦)، وانظر: العين، للفراهيدي (٧/ ٣١٨)، وتهذيب اللغة، للأزهري (٧٩/١٣)، والمصباح المنير، للفيومي (٢٩٠).

(٤) انظر: تاج العروس، للزبيدي (٣٨/ ٣٠٦).

(٥) انظر: الصحاح، للجوهري (١/ ٢٦٩)، ومعجم الفروق اللغوية، للعسكري (٥٤٥).

(٦) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٦/ ١١٥).

(٧) انظر: المصدر السابق (٦/ ١١٥) .

الفرق في المعنى فحسب، بل بينهما فروق -أيضًا- في الأحكام، وهو ما سأتناوله بمشيئة الله تعالى في المسألة التالية.

**المسألة الثانية: الفرق بين الاسم والصفة.**

إن الفرق بين الاسم والصفة ثابت من جهة الشرع والعقل واللغة، فمن جهة اللغة، فالمراد بالاسم يختلف عن المراد بالصفة -كما سبق بيانه في المسألة السابقة- وقد أطبقت المعاجم على ذلك.

أما من جهة الشرع، فالنصوص الشرعية تارة تذكر اللفظ الدال على الذات -والتي هي الأسماء- كقوله تعالى في جملة من أسمائه: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [سورة الحشر: ٢٣]، وغيرها من الآيات، وتارة تذكر اللفظ الدال على معنى في الذات أو معنى لها والتي هي الصفات كما في قوله تعالى في صفة اليدين: ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ۖ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ [سورة ص: ٧٥]، وقوله في صفة المجيء: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [سورة الفجر: ٢٢].

ولا شك أن المتأمل في النصوص الشرعية يجد هذا الفرق واضحًا جليًّا، فعلى سبيل المثال: التعبير بالسميع في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى: ١١]، يختلف عن التعبير بسمع ويسمع في قوله ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [سورة المجادلة: ١].

إذ الأول (السميع) اسم، والآخر (سمع ويسمع) صفة.

والعقل كذلك يفرق بينهما، فيفرق بين السميع والسمع، والبصير والبصر، والغفور والمغفرة، ويفرق بين الصبر والصبور، والكلام والمتكلم، كما يفرق بين الغضب والغاضب، واستوى والمستوي، وجاء والجائي وهكذا.

فالاسم له دلالته، كما أن الصفة لها دلالتها، وكلاهما في أسماء الله وصفاته يحتاجان لإثباتهما إلى النص الشرعي الصحيح.

وبهذا يتقرر لنا أن الفرق بين الاسم والصفة قد دل عليه الشرع والعقل واللغة.

وإليك بعد هذا شيئًا من الفروق بين الاسم والصفة[١]:

أولًا: كل اسم يدل على صفة ولا عكس.

فمثلًا: من أسماء الله، السميع والبصير والغفور، وهذه تدل على صفات السمع والبصر والمغفرة، بينما من صفات الله، الصبر والكلام، وهذه لا تدل على اسمي الصبور والمتكلم، وهكذا.

ثانيًا: كل فعل يدل على صفة لا على اسم.

فمثلًا: من أفعال الله، استوى وجاء وغضب، وهذه تدل على صفات الاستواء والمجيء والغضب، ولا تدل على أسماء المستوي والجائي والغاضب، وهكذا.

ثالثًا: كل اسم يجوز التسمي به بعبد دون الصفة.

فمثلًا: من أسماء الله، الرحمن والقادر والأعلى، فيجوز التسمي بها بعبد، فتقول: عبد الرحمن وعبد القادر وعبد الأعلى، ومن صفاته سبحانه، الرحمة والقدرة والعلو، فلا يجوز أن تقول: عبد الرحمة وعبد القدرة وعبد العلو، وهكذا.

رابعًا: كل اسم يجوز الدعاء به دون الصفة.

فمثلاً: من أسماء الله الكريم والعليم، ومن صفاته الكرم والعلم، فيجوز أن تقول: يا كريم ويا عليم، ولا يجوز أن تقول: يا كرم الله ويا علم الله، وهكذا.

فهذه بعض الفروق بين الاسم والصفة، والتي يتضح من خلالها ثمرات هذه الفروق كما تجلت لنا بالأمثلة السابقة وأخص منها ثمرة الفرق الأول؛ لاتصاله بموضوعنا، حيث يتبين لنا من خلالها أن بمجرد ثبوت الاسم تثبت الصفة التي يتضمنها؛ إذ ما من اسم من أسماء الله تعالى إلا ويتضمن صفة كمال، فدليل الاسم دليل للصفة، بينما الصفة إذا ثبتت اقتصر الدليل عليها، وافتقر ثبوت الاسم منها إلى دليل آخر يدل عليه.

قال ابن القيم (ت٧٥١هـ): "أسماء الرب تعالى هي أسماء ونعوت، فإنها دالة على صفات كماله، فلا تنافي فيها بين العلمية والوصفية، فالرحمن اسمه تعالى ووصفه، لا تنافي اسميته وصفيته، فمن حيث هو صفة جرى تابعا على اسم الله، ومن حيث هو اسم ورد في القرآن غير

(١) انظر: عقيدة المسلم، للقحطاني (١/ ٣٥٨)، وصفات الله عز وجل، للسقاف (٢٠)، والمجلى في شرح القواعد المثلى، للكواري (٦٨).

تابع بل ورود الاسم العلم"[١]، وتقرر اللجنة الدائمة للإفتاء في السعودية هذا المعنى في إجابتها على سؤال ورد إليها عن الفرق بين أسماء الله وصفاته، قائلة: "أسماء الله كل ما دل على ذات الله مع صفات الكمال القائمة به مثل: القادر، العليم، الحكيم، السميع، البصير، فإن هذه الأسماء دلت على ذات الله، وعلى ما قام بها من العلم والحكمة والسمع والبصر، أما الصفات فهي نعوت الكمال القائمة بالذات كالعلم والحكمة والسمع والبصر فالاسم دل على أمرين، والصفة دلت على أمر واحد، ويقال الاسم متضمن للصفة، والصفة مستلزمة للاسم[٢]"[٣].

ويؤكد ابن عثيمين (ت١٤٢١هـ) هذا الكلام بقوله: "الفرق بين الاسم والصفة: أن الاسم ما سمي الله به، والصفة ما وصف الله به، وبينهما فرق ظاهر: فالاسم يعتبر علمًا على الله عز وجل متضمنًا للصفة، ويلزم من إثبات الاسم إثبات الصفة، مثال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ غَفُور رَّحِيمٌ﴾ [سورة البقرة:١٧٣]، (غفور) اسم يلزم منه المغفرة، و(رحيم) يلزم منه إثبات الرحمة، ولا يلزم من إثبات الصفة إثبات الاسم، مثل الكلام لا يلزم أن نثبت لله اسم المتكلم، بناء على ذلك تكون الصفات أوسع، لأن كل اسم متضمن لصفة، وليس كل صفة متضمنة لاسم"[٤].

وبهذا يتبين لنا أن السلف الصالح -رحمهم الله تعالى- انتهجوا طريقة سليمة، وسلكوا منهجًا قويمًا في إثبات أسماء الله وصفاته، أخذوه من القرآن الكريم والسنة الصحيحة والآثار المستقيمة، وهو أن أسماء الله وصفاته توقيفية، وهذا ما سأتناوله بمشيئة الله تعالى في المسألة التالية.

**المسألة الثالثة: معنى توقيفية، والأدلة عليها.**

معنى توقيفية في اللغة: الوقوف على الشيء، والاطلاع عليه، والعلم به، ثم السير على منواله دون الحياد عنه، إذ التوقيفي مأخوذ من وقف[٥]، قال ابن فارس: "وقف: الواو والقاف

(١) بدائع الفوائد، لابن القيم (١/ ٢٤).

(٢) يعني بذلك: أن الاسم مشتق من مصدره، فالقدرة مشتق منها القادر، فهي لازمة له وهكذا، انظر: بدائع الفوائد (١/ ٢٢).

(٣) فتاوى اللجنة الدائمة – المجموعة الأولى (٣/ ١٦٠) السؤال الرابع من الفتوى رقم (٨٩٤٢).

(٤) مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (١/ ١٢١)، وفتاوى أركان الإسلام للعثيمين (٧٣ - ٧٤).

(٥) انظر: تهذيب اللغة، للأزهري (٩/ ٢٥١)، والصحاح، للجوهري (٤/ ١٤٤٠).

والفاء، أصل واحد يدل على تمكث في شيء ثم يقاس عليه"[١].

وأما المراد بالتوقيفي في أسماء الله وصفاته اصطلاحًا: فهو التوقف في إثبات أسماء الله وصفاته على ما ورد في القرآن الكريم والسنة الصحيحة[٢].

والأدلة من الكتاب والسنة وأقوال علماء الأمة على أن أسماء الله وصفاته توقيفية كثيرة[٣]، منها:

١. قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [سورة الأعراف: ١٨٠]، وقد ذهب المفسرون إلى أن الإلحاد في أسماء الله وصفاته هو تسميته سبحانه بما لم يتسم به أو وصفه سبحانه بما لم يتصف به في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، يقول البغوي (ت٥١٠هـ) عند تفسير هذه الآية: "قال أهل المعاني: الإلحاد في أسماء الله تسميته بما لم يتسم به ولم ينطق به كتاب الله ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وجملته أن أسماء الله تعالى على التوقيف فإنه يسمى جوادًا ولا يسمى سخيًّا، وإن كان في معنى الجواد، ويسمى رحيمًا ولا يسمى رفيقًا، ويسمى عالمًا ولا يسمى عاقلًا"[٤].

٢. قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾ [سورة الإسراء: ١١٠]، ويقرر القاسمي (ت١٣٣٢هـ) أيضًا هذه القاعدة عند تفسير الآية السابقة[٥] وهذه الآية، فيقول: "فما كان منها منصوصًا في كتاب الله، وجب الإيمان به على الجميع، والإنكار على من جحده، أو زعم أن ظاهره اسم ذم لله سبحانه، وما كان في الحديث وجب

(١) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٦/ ١٣٥).

(٢) انظر: معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، للتميمي (٧٧)، وموسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي (١/ ١٨٤)، ومعجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، لمحمود عبد الرحمن (١/ ٤٩٧)، والقاموس الفقهي، لسعدي أبو جيب (٣٨٥)، والمعجم الوسيط، لإبراهيم مصطفى وآخرون (٢/ ١٠٥١).

(٣) انظر: أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، لنخبة من العلماء (٩٢ - ٩٣)، ومذكرة على العقيدة الواسطية (٨) . (٩) لابن عثيمين، ومعتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى، للتميمي (٤٠-٤٥).

(٤) معالم التنزيل، للبغوي (٢/ ٢٥٤).

(٥) انظر: محاسن التأويل، للقاسمي (٥/ ٢٢٦).

الإيمان به على من عرف صحته، وما نزل عن هذه المرتبة، أو كان مختلفا في صحته، لم يصح استعماله، فإن الله أجل من أن يسمى باسم لم يتحقق أنه تسمى به"(١).

٣. ومن أدلة القرآن أيضا جميع الآيات التي اشتملت على أسماء وصفات الله تعالى، كقوله: ﴿وَهُوَ ٱلۡحَكِيمُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ [سورة الأنعام: ٧٣] وقوله: ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيۡمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [سورة النمل: ٣٠]، وقوله: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِۖ هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلۡمُؤۡمِنُ ٱلۡمُهَيۡمِنُ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡجَبَّارُ ٱلۡمُتَكَبِّرُۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشۡرِكُونَ هُوَ ٱللَّهُ ٱلۡخَٰلِقُ ٱلۡبَارِئُ ٱلۡمُصَوِّرُۖ لَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [سورة الحشر: ٢٢- ٢٤].

فهذه الآيات وغيرها كثير تدل على أن أسماء الله وصفاته لا سبيل إلى معرفتها إلا عن طريق الوحي؛ إذ إن الله سبحانه وتعالى يخبرنا في هذه الآيات بجملة من أسمائه وصفاته، مما يستوجب علينا تسميته بها، والوقوف عندها، وعدم تسميته بأسماء وصفات من عندنا؛ إذ لم يأت دليل يبيح لنا ذلك.

٤. ومن الأدلة القرآنية -أيضاً- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا﴾ [سورة الإسراء: ٣٦]، وقوله: ﴿قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلۡإِثۡمَ وَٱلۡبَغۡيَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَأَن تُشۡرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [سورة الأعراف:٣٣ ]، فمن أثبت لله من الأسماء والصفات ما لم يثبته لنفسه أو أثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم، أو نفى عن الله ما لم ينفه عن نفسه أو نفاه عنه رسوله صلى الله عليه وسلم فهو قائل على الله بغير علم، ومقتف لما ليس له به علم.

٥. ومن الأدلة أيضًا قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسۡجُدُواْ لِلرَّحۡمَٰنِ قَالُواْ وَمَا ٱلرَّحۡمَٰنُ أَنَسۡجُدُ لِمَا تَأۡمُرُنَا وَزَادَهُمۡ نُفُورَۢا﴾ [سورة الفرقان:٦٠]، وفي هذا دليل على أن أسماء الله وصفاته تعلم عن طريق الوحي، فالمشركون أنكروا اسم الرحمن جحودًا وعنادًا وتعنتًا

(١) المصدر السابق (٥/ ٢٢٧)، وانظر: (٥٢٢/٦).

لتكذيبهم نبوة محمد صلى الله عليه وسلم.[١] على أنهم لا يعرفونه، أي مِنْ طريق مَنْ يصدقونه في ما يخبرهم به عن خالقهم، أو مما علموه من بقايا الشرائع السابقة، كما جاء به الحديث في صلح الحديبية، وهو من أدلة السنة، وهي كثيرة، منها:

١. هذا الحديث، وهو أن سهيل بن عمرو قال في صلح الحديبية: هات اكتب بيننا وبينكم كتابا فدعا النبي صلى الله عليه وسلم الكاتب، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "بسم الله الرحمن الرحيم"، قال سهيل: أما الرحمن، فو الله ما أدري ما هو ولكن اكتب باسمك اللهم كما كنت تكتب، فقال المسلمون: والله لا نكتبها إلا بسم الله الرحمن الرحيم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "اكتب باسمك اللهم" ثم قال: "هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله"، فقال سهيل: والله لو كنا نعلم أنك رسول الله ما صددناك عن البيت، ولا قاتلناك، ولكن اكتب محمد بن عبد الله، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "والله إني لرسول الله، وإن كذبتموني، اكتب محمد بن عبد الله"[٢]. فقول سهيل: أما الرحمن فو الله ما أدري ما هو؟ وفي بعض الروايات: لا نعرف الرحمن، يدل على أنهم لا يسمون الله من عند أنفسهم، بل بخبر صادق عنه أو بما عرفوه من الشرائع السابقة، وإلا لما اعترضوا على الاسم لو كانوا يسمون الله من عند أنفسهم، وكما دل هذا الحديث على أن أسماء الله وصفاته توقيفية، كذلك جاءت أحاديث أخرى تدل على هذه القاعدة، منها:

٢. قوله صلى الله عليه وسلم : "إن لله تسعة وتسعين اسما، مائة إلا واحدا، من أَحصاها دخل الجنةَ"[٣] ففي قوله: (من أحصاها) دليل على أن أسماء الله وصفاته توقيفية؛ إذ

(١) قال ابن كثير: "والظاهر أن إنكارهم هذا إنما هو جحود وعناد وتعنت في كفرهم؛ فإنه قد وجد في أشعارهم في الجاهلية تسمية الله تعالى بالرحمن، قال ابن جرير: وقد أنشد لبعض الجاهلية الجهال: ألا ضربت تلك الفتاة هجينها ... ألا قضب الرحمن ربي يمينها" تفسير ابن كثير (١/ ١٢٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٢٧٣١).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٢٧٣٦)، ومسلم في صحيحه برقم (٢٦٧٧).

إن من معاني الإحصاء: حفظها[١] -كما فسَّره البخاري عند الرواية الأخرى[٢]- وهذا يفيد[٣] أن الأسماء والصفات متلقاة من الشرع وليست مخترعة من البشر.

٣. ومن الأحاديث أيضا: قوله صلى الله عليه وسلم: "ما قال عبد قط إذا أصابه هم وحزن: اللهمِ إني عبدك وابن عبدك وابن أَمتك، ناصيتي بيدك، ماض فيَّ حكمك، عدل فيَّ قضاؤك، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك، أن تجعل القرآن ربيع قلبي، ونور صدري، وجلاء حزني، وذهاب همي، إلا أذهب الله عز وجل همه، وأبدله مكان حزنه فرجًا"[٤] وهذا من أصرح الأدلة وأوضحها في أن أسماء الله وصفاته توقيفية؛ إذ إن هذا الحديث يبين أن الله تعالى هو الذي يسمي نفسه لا غير، وقسم الله سبيل العلم بهذه الأسماء إلى ثلاثة أقسام[٥]:

أحدها: ما أنزله في كتبه، أو في بعضها، فتعرف به إلى عباده.

والثاني: ما علمه بعض خلقه من نبي أو ملك أو غيرهم مما جاء الوحي بإقراره أو الإخبار عنه.

والثالث: ما استأثر به في علم الغيب عنده، فلم يطلع عليه أحدًا من خلقه.

٤. ومما يدل أيضا من الأحاديث على أن أسماء الله وصفاته توقيفية حديث الشفاعة، وفيه يقول المصطفى صلى الله عليه وسلم: "فأَنطلق فآتي تحت العرش فأَقع ساجدًا لربي عز وجل ثم يفتح اللَّه علي من محامده وحسن الثناءِ عليه شيئًا لم يفتحه على أَحد قبلِي"[٦]، ففي الحديث دلالة على أن الله تعالى هو الذي يعلم رسوله صلى الله عليه وسلم صفاته

(١) والمعاني الأخرى هي: العلم بها، ومعرفة معانيها، والعمل بها، انظر: شرح النووي على مسلم (١٧/ ٥)، وكشف المشكل من حديث الصحيحين، لابن الجوزي (٣/ ٤٣٥)، والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية (٢/ ٤٨١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٧٣٩٢).

(٣) وكذلك المعاني الأخرى.

(٤) أخرجه أحمد في مسنده برقم (٤٣١٨)، وصحح إسناده المحقق/ أحمد شاكر.

(٥) انظر: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، للقاري (٤/ ١٧٠١)، وسبل السلام، للصنعاني (٢/ ٥٥٤)، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري للغنيمان (١/ ٢١٩).

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٤٧١٢)، ومسلم في صحيحه برقم (٣٢٧).

اللائقة به سبحانه[١]، وهذا يدل على أنه تعالى هو الذي يعلمنا أسماءه وصفاته، ولا سبيل لنا للعلم بها إلا الشرع.

والمتأمل في كتاب ربنا عز وجل وسنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم يجد الكثير من الأدلة الدالة على أن أسماء الله وصفاته لا سبيل إلى معرفتها والعلم بها إلا الوحي أي الكتاب والسنة لا غير سواء من عقل أو قياس أو كشف أو غيره، وهذا ما قرره علماؤنا رحمهم الله تعالى، واستقصاء كلامهم في هذا الشأن يطول، ولكن أذكر أقوالًا لبعضهم على سبيل المثال لا الحصر.

يقول الإمام أحمد (ت٢٤١هـ): "لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم، لا نتجاوز القرآن والسنة"[٢]، ويؤكد الذهبي (ت٧٤٨هـ) هذا المعنى بقوله: "فالأصل في إثبات الأسماء والصفات أو نفيهما عن الله تعالى هو كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، فما ورد إثباته من الأسماء والصفات في القرآن والسنة الصحيحة فيجب إثباته، وما ورد نفيه فيهما فيجب نفيه، وأما ما لم يرد إثباته ونفيه فلا يصح استعماله في باب الأسماء والصفات إطلاقا"[٣]، وكذلك يقرره الألوسي (ت ١٢٧٠هـ) بقوله: "فما وصف الله تعالى من نفسه وأسمائه على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم سميناه كما سماه ولم نتكلف علم سواه فلا نجحد ما وصف ولا نتكلف معرفة ما لم يصف"[٤]، ويقتفي علماؤنا المعاصرون هذا المنهج القويم حيث يقول ابن عثيمين: "أسماء الله وصفاته توقيفية لا يمكن لأحد أن يسمي الله بما لم يسم به نفسه، أو أن يصف الله بما لم يصف به نفسه"[٥]، ويقول الفوزان: "أسماء الله وصفاته توقيفية؛ بمعنى أنهم لا يثبتون لله إلا ما أثبته الله لنفسه في كتابه أو أثبته له رسوله في سنته من الأسماء والصفات، ولا يثبتون شيئا بمقتضى عقولهم وتفكيرهم، ولا ينفون عن الله إلا ما نفاه عن نفسه في كتابه أو نفاه عنه رسوله في سنته، لا ينفون عنه بموجب عقولهم

(١) انظر: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للقسطلاني (٧/ ٢٠٧).
(٢) العرش، للذهبي (١/ ٢٣٨).
(٣) المرجع السابق (١/ ٢٣٨).
(٤) جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، للألوسي (٤٥١).
(٥) منهاج أهل السنة والجماعة في العقيدة والعمل، لابن عثيمين (٩).

وأفكارهم؛ فهم لا يتجاوزون الكتاب والسنة"[١].

إذاً أسماء الله وصفاته توقيفية، فلا نسمي الله بما لم يسم به نفسه كما لا نصفه بما لم يصف به نفسه، وبناء على هذا: فهل يثبت اسم الصبور لله عز وجل؟ أو الثابت له صفة الصبر دون الاسم؟ وهذا ما سنتناوله في المباحث القادمة إن شاء الله تعالى.

**المبحث الأول صفة الصبر لله تعالى**، وفيه مطلبان:

**المطلب الأول: معنى الصبر في اللغة والشرع.**

**الصبر في اللغة[٢]:**

له عدة معان، منها:

١. الحبس، وهو أصل معنى الصبر، فكل من حبس شيئًا فقد صبَره، تقول: صبر فلان عند المصيبة أي حبسها عن الجزع، وتقول: قتل فلان صبرا، إذا حبس على القتل حتى يقتل، كما تقول: حلف فلان صبرا، إذا حبس على اليمين حتى يحلف.

٢. والصبر أيضا الإكراه، تقول: صبر الحاكم فلانا على يمين صبرًا أي أكرهه.

٣. والصبر أيضًا التمهل في الفعل وعدم العجلة فيه، وبه تفسر صفة الصبر لله عز وجل[٣].

٤. ومن معانيه أيضا الغلظة والشدة، ومنه: الصُّبْرة من الحجارة: وهي ما اشتد وغلظ.

٥. ومن معانيه كذلك أعالي الشيء ونواحيه، تقول: ملأت الكأس إلى أَصْبارها أي إلى أَعالِيها ورأْسها، وأَصْبار القبر نواحيه، قال ابن فارس: "صبر: الصاد والباء والراء أصول ثلاثة، الأول الحَبس، والثاني أعالي الشيء، والثالث جنس من الحجارة"[٤]، فهذه معاني

(١) الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد، للفوزان (١٥٠).

(٢) انظر: تهذيب اللغة، للأزهري (١٢/ ١٢٠)، والصحاح، للجوهري (٢/ ٧٠٦)، والنهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير (٣/ ٧)، ولسان العرب، لابن منظور (٤/ ٤٣٧).

(٣) كثير ممن عرف الصبر في حق الله عز وجل جعله بمعنى الحلم، ولذا فمن المناسب التعريف به، فالحلم في اللغة: هو ترك العجلة أو التأني والتريث، كما يأتي بمعنى: تثقُّب الشيء وفساده، وبمعنى: ما يراه النائم في نومه، انظر: الصحاح، للجوهري (٥/ ١٩٠٣)، و المعجم الوسيط، لإبراهيم مصطفى وآخرون (١/ ٤٠٦)، قال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة (٢/ ٩٣):((حلم: الحاء واللام والميم، أصول ثلاثة: الأول ترك العجلة، والثاني تثقُّب الشيء، والثالث رؤية الشيء في المنام، وهي متباينة جداً، تدل على أنَّ بعض اللغة ليس قياسا، وإن كان أكثره منقاساً)).

(٤) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٣/ ٣٢٩).

الصبر في اللغة، وقد جاءت الشريعة ببيان معناه في حق المولى عز وجل وهو ما سأشير إليه بمشيئة الله تعالى في التعريف الشرعي للصبر.

## الصبر في الشرع:

لقد صح عن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بيان معاني بعض صفات الله تعالى، من ذلك صفة الصبر، فقال صلى الله عليه وسلم: "ليس أحد -أو ليس شيء- أصبر على أذى سمعه من الله إنهم ليدعون له ولدا وإنه ليعافيهم ويرزقهم"(١)، وفي بعض الروايات "ويعطيهم"(٢)، وفي بعضها "ويدفع عنهم"(٣)، ولما كان صلى الله عليه وسلم هو أعلم الأمة بمراد ربه عز وجل؛ إذ هو المبلغ عنه، وجب المصير والأخذ ببيانه صلى الله عليه وسلم على من سواه، وإذا تأملنا معنى الصبر كما بينه المصطفى صلى الله عليه وسلم يتبين لنا أن معناه يرتكز على أمرين:

الأول: المعافاة، وهو الدفع عنهم، ولكن الدفع والمعافاة ممن؟ من البلاء من عقوبة وغيرها؛ جزاء عظيم جرمهم فيما تفوهوا به من ادعاء الولد لله -تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا- ولو لم يدفع عنهم العقوبة لهلكوا وهم متلبسون بمقولتهم الشنعاء التي يستحقون عليها العذاب الأليم، ولكن يمهلهم ليتوبوا، ويؤخر عنهم العقوبة ليرجعوا إليه، ويحسنوا القول والعمل له؛ فينجوا من عذابه المهين، ويفوزوا بنعيمه المقيم.

الثاني: الرزق، وهو العطاء، إذ لم يقتصر صبره على دفع العذاب عنهم، بل يرزقهم ويعطيهم ما تقوم به الحياة وتستقيم به، ولو لم يرزقهم ويعطيهم لهلكوا، ولكن منحهم أسباب الحياة ليفيئوا إليه، وليقبلوا عليه مع قدرته منعهم الرزق، وتعجيل العقوبة عليهم.

ولا والله أكمل من صبر كهذا، ولذا وصف الله به نفسه؛ إذ له الصفات العلا، والنعوت الكاملة التي لا يشوبها نقص بوجه من الوجوه، فصبره سبحانه لائق به لا يماثل صبر المخلوقين، كما أن حياته لا تماثل حياة المخلوقين، وكذا سائر صفاته.

يقول ابن القيم مبينا هذه المعاني في صفة الصبر لله تعالى: "التفاوت الذى بين صبره

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٦٠٩٩)، ومسلم في صحيحه برقم (٢٨٠٤).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (٢٨٠٤).

(٣) أخرجه أحمد في مسنده برقم (١٩٩٤٣).

سبحانه وصبرهم كالتفاوت الذى بين حياته وحياتهم وعلمه وعلمهم وسمعه وأسماعهم وكذا سائر صفاته، ولما علم ذلك أعرف خلقه به قال: "لا أحد أصبر على أذى سمعه من الله"(١)، فعلم أرباب البصائر بصبره سبحانه كعلمهم برحمته وعفوه وستره، مع أنه صبر مع كمال علم وقدرة وعظمة وعزة، وهو صبر من أعظم مصبور عليه، فإن مقابلة أعظم العظماء وملك الملوك وأكرم الأكرمين، ومن إحسانه فوق كل إحسان بغاية القبح وأعظم الفجور وأفحش الفواحش ونسبته إلى كل ما لا يليق به والقدح في كماله وأسمائه وصفاته والإلحاد في آياته وتكذيب رسله ومقابلتهم بالسب والشتم والأذى وتحريق أوليائه وقتلهم وإهانتهم أمر لا يصبر عليه إلا الصبور الذى لا أحد أصبر منه ولا نسبة لصبر جميع الخلق من أولهم إلى آخرهم إلى صبره سبحانه"(٢).

وقد لاحظ بعض العلماء معنى الصبر -كما في الحديث- يرتكز على أمرين، هما: عدم معاجلة الظالمين بالعقوبة، مع رزقهم وإعطائهم ما تستقيم به الحياة(٣)، يقول السعدي (ت ١٣٧٦هـ) مقررًا هذا المعنى في حقه تعالى: "فالعباد يبارزونه بالعظائم وبما يغضبه، وهو تعالى يسدي إليهم النعم ويصرف عنهم النقم كأنهم لم يعصوه، ويعافيهم ويرزقهم كأنهم لم يزالوا يشكرونه، وكذلك لا يزالون مقيمين على ما يوجب أخذهم بالعقوبات المتنوعة، وهو يمهلهم ليتوبوا، ويذكرهم لينيبوا، والعبد يجاهره بالمخالفات، والرب يستحي من فضيحته، ويسدل عليه ستره القدري وستره الشرعي، ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِمَا كَسَبُواْ مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِن دَآبَّةٍ﴾ [سورة فاطر: ٤٥]، هذا مع كمال غناه عنهم، وكمال قدرته عليهم، ونهاية حاجتهم وفقرهم إليه، واضطرارهم إليه في كل لحظة ونفس"(٤)، بينما اقتصر البعض في معنى الصبر في حقه تعالى على عدم معاجلتهم بالعذاب(٥)؛ قال ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ) تفسيرًا لصفة الصبر لله

(١) سبق تخريجه (ص ١٨).

(٢) عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، لابن القيم (٢٧٧).

(٣) انظر: الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، والمعروفة بالنونية، لابن القيم (٢٠٧)، وإرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للقسطلاني (٩/ ٦٤)، والتعليق المختصر على القصيدة النونية، للفوزان (٧٨٠).

(٤) توضيح الكافية الشافية، للسعدي (١٨٨).

(٥) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (٩/ ٢٨٥)، وعمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعيني (٢٢/ ١٥٥).

تعالى: "هو الذي لا يعاجل العصاة بالانتقام منهم بل يؤخر ذلك إلى أجل مسمى"(١)، ويقرر ابن منظور (ت ٧١١هـ) هذا بقوله: "هو الذي لا يعاجل العصاة بالانتقام"(٢)، وهناك من عبر عن صفة الصبر لله تعالى بما قد يصرفها عن معناها الحقيقي، ولا شك أن الأولى والأسلم والأصوب أن يقتصر في تفسير صفاته تعالى على ما صح به الدليل حيث ورد ولا يتجاوز عنه، قال الغنيمان تعقيبا على من فسر الصبر في حقه تعالى بالامتناع: "فيه نظر، وذلك أن رسوله صلى الله عليه وسلم أطلق على ربه الصبر، وأنه ما أحد أصبر منه، وهو صلى الله عليه وسلم أعلم الخلق بالله تعالى وأخشاهم له، وأقدرهم على البيان عن الحق، وأنصحهم للخلق، فلا استدراك عليه، فيجب أن يبقى ما أطلقه صلى الله عليه وسلم على الله تعالى بدون تأويل، إلا إذا كان يريد بذلك تفسير معنى الصبر، ولكن الأولى أن يبقى كما قال؛ لأنه واضح ليس بحاجة إلى تفسير"(٣).

وإذا تأملنا معنى الصبر في صفاته تعالى علمنا أنه قريب من معنى الحلم، وليس هو الحلم لأن صفاته تعالى متباينة في معانيها (٤)، ولذلك نجد بعض العلماء يوضح معنى الصبر بالحلم، يقول خليل هراس (ت ١٣٩٥هـ): "معنى الصبر حبس النفس على ما تكره، وضده الجزع، وهو في حق الله تعالى معناه: حلمه على أعدائه مع ارتكابهم ما يوجب غضبه، من شتمه وتكذيبه وتكذيب رسله ومعاندتهم لآياته ومحاربتهم لدينه وشرعه، وهو لا يزال يتابع عليهم نعمه ويدر عليهم أخلاف رزقه"(٥)، ويقول السعدي: "فالله تعالى يدر على عباده الأرزاق المطيع منهم والعاصي والعصاة لا يزالون في محاربته وتكذيبه، وتكذيب رسله، والسعي في إطفاء دينه، والله تعالى حليم صبور على ما يقولون ويفعلون، يتتابعون في الشرور، وهو يتابع عليهم النعم"(٦) فتفسير الصبر بالحلم يقرب لنا معنى الصبر وليس هو الصبر؛ وذلك لثبوت

(١) جامع الأصول، لابن الأثير (٤/ ١٨٣).
(٢) لسان العرب، لابن منظور (٤/ ٤٣٧).
(٣) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، للغنيمان (١/ ٩٤).
(٤) انظر: التدمرية، لابن تيمية (١٠٠).
(٥) شرح القصيدة النونية، للهراس (٢/ ٨٨).
(٦) الحق الواضح المبين، للسعدي (٥٧).

الفرق بين الصفتين، ومن هذه الفروق: أن صفة الصبر فعلية بينما صفة الحلم ذاتية، كما أن الحلم أوسع من الصبر؛ إذ الصبر ثمرة الحلم وموجبه، يقول أبو سليمان الخطابي (ت ٣٨٨هـ): "الصبور في صفة الله سبحانه قريب من معنى الحليم إلا أن الفرق بين الأمرين: أنهم لا يأمنون العقوبة في صفة الصبور، كما يسلمون منها في صفة الحليم"(١)، ويؤكد ابن الأثير قول الخطابي بقوله: "فمعنى الصبور في صفة الله تعالى قريب من معنى الحليم، إلا أن الفرق بين الأمرين أنهم لا يأمنون العقوبة في صفة الصبور، كما يأمنون منها في صفة الحليم"(٢)، ويقول ابن القيم في الفرق بين الصبر والحلم: "أن الصبر ثمرة الحلم وموجبه فعلى قدر حلم العبد يكون صبره، فالحلم في صفات الرب تعالى أوسع من الصبر...وأما صبره سبحانه فمتعلق بكفر العباد وشركهم ومسبتهم له سبحانه وأنواع معاصيهم وفجورهم، فلا يزعجه ذلك كله إلى تعجيل العقوبة، بل يصبر على عبده ويمهله ويستصلحه ويرفق به ويحلم عنه، حتى إذا لم يبق فيه موضع للصنيعة ولا يصلح على الإمهال والرفق والحلم، ولا ينيب إلى ربه، ويدخل عليه لا من باب الإحسان والنعم، ولا من باب البلاء والنقم، أخذه أخذ عزيز مقتدر، بعد غاية الإعذار إليه، وبذل النصيحة له، ودعائه إليه من كل باب، وهذا كله من موجبات صفة حلمه، وهي صفة ذاتية له لا تزول، وأما الصبر فإذا زال متعلقه كان كسائر الأفعال التي توجد لوجود الحكمة وتزول بزوالها، فتأمله فإنه فرق لطيف ما عثرت الحذاق بعشره، وقل من تنبه له ونبه عليه"(٣).

فهذه بعض الفروق بين صفتي الصبر والحلم مما يدل على أن صفاته تعالى متباينة في معانيها، خلافا لمن زعم أن الصبر هو الحلم ولا فرق بينهما؛ مما يترتب عليه تعطيل هذه الصفة الثابتة بالنص الشرعي الصحيح، ولذا سأبين في المطلب التالي موقف الناس من هذه الصفة إثباتا ونفيا وتأويلا.

**المطلب الثاني: أقوال الناس في صفة الصبر لله تعالى ومناقشتها وبيان الراجح منها.**

تتباين أقوال الناس في صفة الصبر لله تعالى حسب مناهجهم في الصفات عموما، وهي

(١) شأن الدعاء، للخطابي (١/ ٩٨).
(٢) جامع الأصول، لابن الأثير (٤/ ١٨٣).
(٣) عدة الصابرين، لابن القيم (١/ ٢٧٦- ٢٧٨) باختصار.

على النحو التالي[١]:

المذهب الأول: المعطلة الأساسية أو المعطلة الظاهرة الجلية: وهم دركات، ولكن يجمعهم القول بنفي صفات الله تعالى صراحة، فلا يثبتون له صفة من الصفات، لا الصبر ولا غيرها.

المذهب الثاني: المعطلة الفرعية أو المعطلة المبطنة الخفية، وأعني بهم من نفى غالب صفات الله تعالى عن طريق التأويل أو التفويض كصفة الصبر وغيرها، فحقيقة هؤلاء أنهم عطلوا صفات الباري سبحانه، وإن زعموا إثبات بعضها، من الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام فقط، يقول قائلهم:

وكلُّ نَصٍّ أَوْهَمَ التَّشْبِيها أَوِّلْهُ أَو فَوِّضْ وَرُمْ تَنْزِيها[٢]

المذهب الثالث: المثبتة الغلاة، أي الممثلة، وهم من غالى في إثبات صفات الله عز وجل حتى شبهها بصفات المخلوقين، فشبهوا صفة الصبر له تعالى -وغيرها من الصفات- بصفات خلقه، فحقيقة مذهب هؤلاء التعطيل؛ لأنهم أخرجوا الصفات عن معانيها اللائقة بالخالق عز وجل.

المذهب الرابع: المثبتة المعتدلة، وهم من سعدوا بالدليل، وفازوا بمراد الجليل، وتمسكوا بهدي المرسلين -عليهم الصلاة السلام- فأثبتوا الصفات الإلهية مع نفي مماثلتها لصفات المخلوقين، إثباتًا بلا تشبيه، وتنزيهًا بلا تعطيل، فأثبتوا صفة الصبر -وغيرها من الصفات الثابتة- له تعالى بما يليق بجلاله، مع تنزيههم له سبحانه عن مشابهة صفاته لصفات المخلوقين.

هذا هو حاصل أقوال الناس ومذاهبهم في صفة الصبر من خلال ما قرروه في منهجهم تجاه صفات الرب عز وجل، وسأذكر -بمشيئة الله تعالى- في السطور التالية ما وقفت عليه من هذه المذاهب فيما يخص صفة الصبر -إذ هي المعنية في بحثنا هذا- ليتيسر لنا الحصول على أقوالهم وآرائهم حول صفة الصبر خاصة والعلم بها، وليتسنى لنا مناقشتها بإيجاز، ومن هذه المذاهب:

أولًا: المعطلة المحضة الأساسية وهؤلاء كما أسلفنا عنهم ينفون صفات الله صراحة، ولذلك فقولهم في صفة الصبر هو نفيها عن الله عز وجل، وقد أشار الأصبهاني (ت ٥٣٥هـ) إلى هذا

(١) التدمرية، لابن تيمية (٧- ٢٠).

(٢) جوهرة التوحيد، للقاني . ضمن مجموعة من متون العقيدة . (٣٣).

بقوله: "قال بعض أهل النظر: لا يوصف الله بالصبر، ولا يقال صبور، وقال: الصبر تحمل الشيء"(١).

ولا شك في بطلان هذا المذهب وقبحه، وبطلانه من وجوه:

الوجه الأول: رد الكتاب والسنة؛ إذ صفة الصبر ثبتت في السنة الصحيحة، فنفيها رد للمصدرين الأساسين في التشريع، وقد أمرنا الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم بالتمسك بهما، والأخذ بما فيهما من الأحكام العقدية والعملية؛ إذ فيهما الهدى والنور، وبهما يحصل الفوز والفلاح، قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة البقرة: ٢]، وقال: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾ [سورة إبراهيم: ١]، وقال صلى الله عليه وسلم: "تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنة رسوله"(٢)، فنفي ما أثبته الكتاب والسنة أو إثبات ما نفاهما الكتاب والسنة رد لهما، وإعراض عنهما؛ وإن زعم السالك لذلك الرجوع إليهما، والأخذ عنهما.

الوجه الثاني: وقوع النفاة فيما هو شر مما فروا منه، حيث إنهم -كما يزعمون- يفرون بنفيهم من تشبيهه سبحانه بالمخلوقات، فلزمهم تشبيهه بالمعدومات، ولا أقبح من ذلك وكلاهما قبيح، وهم بهذا جمعوا بين التعطيل والتمثيل، يقول ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) عن غلاتهم: "فقولهم يستلزم غاية التعطيل وغاية التمثيل، فإنهم يمثلونه بالممتنعات والمعدومات والجمادات، ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلا يستلزم نفي الذات"(٣)، ويؤكد السفاريني (ت ١١٨٨هـ) هذا اللازم لهم بقوله: "فإن المعطلين لم يفهموا من أسماء الله تعالى وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات، فجمعوا بين التمثيل والتعطيل، فمثلوا أولا وعطلوا آخرا، فهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته تعالى بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم، فعطلوا ما يستحقه سبحانه وتعالى من الأسماء والصفات اللائقة

(١) الحجة في بيان المحجة، للأصبهاني (٢/ ٤٨٩).

(٢) رواه مالك في الموطأ برقم (٣٣٣٨)، وحسنه الألباني في المشكاة برقم (١٨٦).

(٣) التدمرية، لابن تيمية (ص: ١٦).

به عز وجل"[١].

الوجه الثالث: عدم تنزيههم لله تعالى عن مشابهة صفات مخلوقاته؛ وإن زعموا تنزيهه عن ذلك، يقول ابن تيمية: "فإن كل واحد من النفاة لِما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم من الصفات، لا ينفي شيئًا -فرارًا مما هو محذور- إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فرّ منه"[٢].

الوجه الرابع: الوقوع في الاضطراب والتناقض، يقول ابن تيمية مبينا ما يلزم معطلة الصفات دون الأسماء من الاضطراب والتناقض مما يدل على فداحة قولهم، وسوء مذهبهم: "وقاربهم طائفة ثالثة من أهل الكلام من المعتزلة ومن اتّبعهم فأثبتوا له الأسماء دون ما تضمنته من الصفات ... والكلام على فساد مقالة هؤلاء وبيان تناقضها بصريح المعقول المطابق لصحيح المنقول مذكور في غير هذه الكلمات، وهؤلاء جميعهم يفرون من شيء فيقعون في نظيره وفي شر منه، مع ما يلزمهم من التحريفات والتعطيلات"[٣].

هذه بعض الوجوه الدالة على قبح هذا المذهب وبعده عن الحق، وأوجه بطلانه كثيرة لا يتسع هذا الموضع لذكرها، وقد تناول علماؤنا الأماجد الرد عليهم في كتبهم مما يدحض قولهم ويهتك سترهم[٤].

ثانيًا: المعطلة المبطنة -الفرعية- وهؤلاء كما سبق التعريف بهم، هم من نفى غالب صفات الله تعالى عن طريق التأويل أو التفويض وإن ادعوا إثبات بعضها، يقول البراك: "وأما المعطلة فينفون حقيقة الصفات، ثم يؤولون النصوص، هذا هو الغالب عليهم، ومنهم المفوض الذي يقول: هذه النصوص لا نقول فيها شيئًا، بل نمرها ألفاظًا دون تفسيرٍ لها، ودون فهم لمعناها، فهي نصوص لا تدل على شيء، ولا يفهم منها شيء، وكلا القولين ـ قول أهل التفويض وأهل التأويل باطل"[٥]، وصفة الصبر عند هؤلاء من القسم الذي وقع عليه التأويل والتفويض، يقول

---

(١) لوامع الأنوار البهية، للسفاريني (١/ ٩٤).

(٢) التدمرية، لابن تيمية (٤٢).

(٣) المصدر السابق (١٨- ١٩) باختصار.

(٤) انظر على سبيل المثال: شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز (١١٧) وغيرها من المواضع، ولوائح الأنوار السنية، للسفاريني (٢١٩/١) وغيرها من المواضع، وشرح العقيدة الواسطية، لابن عثيمين (١٧٥/١) وغيرها من المواضع.

(٥) توضيح مقاصد العقيدة الواسطية، للبراك (٧١).

ابن بطال (ت ٤٤٩هـ): "فإن قال قائل: فهذه صفات توجب التغير وحدوث الحوادث لمن وصف بها فما معنى وصف الله تعالى بالصبر؟ قيل: معنى وصفه بذلك هو بمعنى الحلم، ومعنى وصفه بالحلم هو تأخير العقوبة عن المستحقين لها، ووصفه تعالى بالصبر لم يرد في التنزيل، وإنما ورد في حديث أبي موسى، وتأوله أهل السنة(١) على تأويل الحلم، هذا قول ابن فورك"(٢)، وقد أخطأ النووي (ت ٦٧٦هـ) في تأويله لصفة الصبر -عند شرحه لهذا الحديث- بقوله: "قال العلماء: معناه أن الله تعالى واسع الحلم حتى على الكافر الذى ينسب إليه الولد والند، قال المازري: حقيقة الصبر منع النفس من الانتقام أو غيره، فالصبر نتيجة الامتناع فأطلق اسم الصبر على الامتناع في حق الله تعالى"(٣)،كما وقع ابن حجر (ت ٨٥٢هـ) في هذا الخطأ أيضا بقوله: "قوله أصبر على أذى، هو بمعنى الحلم أو أطلق الصبر لأنه بمعنى الحبس، والمراد به حبس العقوبة على مستحقها عاجلًا، وهذا هو الحلم، قوله: على أذى سمعه من الله، قد بينه في بقية الحديث، وهو أنهم يشركون به ويرزقهم، وسيأتي شرحه مستوفى في كتاب التوحيد إن شاء الله تعالى"(٤)، ويقول في الموضع المشار إليه مما يدل على تأويله لصفة الصبر"قوله: ما أحد أصبر على أذى سمعه من الله، الحديث تقدم شرحه في كتاب الأدب، والغرض منه قوله هنا: ويرزقهم، وقوله: يدعون، بسكون الدال وجاء تشديدها، قال ابن بطال: تضمن هذا الباب صفتين لله تعالى صفة ذات وصفة فعل، فالرزق فعل من أفعاله تعالى فهو من صفات فعله لأن رازقًا يقتضي مرزوقًا والله سبحانه وتعالى كان ولا مرزوق، وكل ما لم يكن ثم كان فهو محدث، والله سبحانه موصوف بأنه الرزاق، ووصف نفسه بذلك قبل خلق الخلق بمعنى أنه سيرزق إذا خلق المرزوقين، والقوة من صفات الذات، وهي بمعنى القدرة، ولم يزل سبحانه وتعالى ذا قوة وقدرة، ولم تزل قدرته موجودة قائمة به موجبة له حكم القادرين،

(١) يعني بهم الأشاعرة، وهذا من التلبيس على الناس إذ أن لقب أهل السنة خاص بمن يتمسك بالكتاب والسنة في الاستدلال، من السلف الصالح ومن تبعهم بإحسان، لا الأشاعرة ولا غيرهم ممن اعتمد العقل في الاستدلال وقدمه على النقل.

(٢) شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٩/ ٢٨٥).

(٣) شرح النووي على مسلم (١٧/ ١٤٦).

(٤) فتح الباري، لابن حجر (١٠/ ٥١٢).

والمتين بمعنى القوي، وهو في اللغة الثابت الصحيح، وقال البيهقي: القوي التام القدرة، لا ينسب إليه عجز في حالة من الأحوال، ويرجع معناه إلى القدرة، والقادر: هو الذي له القدرة الشاملة، والقدرة صفة له قائمة بذاته، والمقتدر هو التام القدرة الذي لا يمتنع عليه شيء، وفي الحديث رد على من قال: إنه قادر بنفسه لا بقدرة، لأن القوة بمعنى القدرة، وقد قال تعالى: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [سورة الذاريات: ٥٨]، وزعم المعتزلي أن المراد بقوله ذو القوة: الشديد القوة، والمعنى في وصفه بالقوة والمتانة، أنه القادر البليغ الاقتدار، فجرى على طريقتهم في أن القدرة صفة نفسية، خلافا لقول أهل السنة[1] أنها صفة قائمة به متعلقة بكل مقدور، وقال غيره: كون القدرة قديمة وإفاضة الرزق حادثة لا يتنافيان؛ لأن الحادث هو التعلق، وكونه رزق المخلوق بعد وجوده، لا يستلزم التغير فيه؛ لأن التغير في التعلق، فإن قدرته لم تكن متعلقة بإعطاء الرزق، بل بكونه سيقع، ثم لما وقع تعلقت به من غير أن تتغير الصفة في نفس الأمر، ومن ثم نشأ الاختلاف هل القدرة من صفات الذات أو من صفات الأفعال؟ فمن نظر في القدرة إلى الاقتدار على إيجاد الرزق، قال: هي صفة ذات قديمة، ومن نظر إلى تعلق القدرة، قال: هي صفة فعل حادثة، ولا استحالة في ذلك في الصفات الفعلية والإضافية بخلاف الذاتية، وقوله في الحديث: أصبر أفعل تفضيل من الصبر، ومن أسمائه الحسنى سبحانه وتعالى الصبور، ومعناه الذي لا يعاجل العصاة بالعقوبة، وهو قريب من معنى الحليم، والحليم أبلغ في السلامة من العقوبة، والمراد بالأذى أذى رسله وصالحي عباده؛ لاستحالة تعلق أذى المخلوقين به؛ لكونه صفة نقص، وهو منزه عن كل نقص، ولا يؤخر النقمة قهرًا، بل تفضلا، وتكذيب الرسل في نفي الصاحبة والولد عن الله أذى لهم، فأضيف الأذى لله تعالى للمبالغة في الإنكار عليهم والاستعظام لمقالتهم، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ [سورة الأحزاب: ٥٧]، فإن معناه: يؤذون أولياء الله وأولياء رسوله، فأقيم المضاف مقام المضاف إليه، قال ابن المنير: وجه مطابقة الآية للحديث، اشتماله على صفتي الرزق والقوة الدالة على القدرة، أما الرزق فواضح من قوله: ويرزقهم، وأما القوة فمن قوله: أصبر، فإن فيه إشارة إلى القدرة على الإحسان إليهم مع إساءتهم، بخلاف

(١) يقصد بهم الأشاعرة.

طبع البشر فإنه لا يقدر على الإحسان إلى المسيء إلا من جهة تكلفه ذلك شرعًا، وسبب ذلك: أن خوف الفوت يحمله على المسارعة إلى المكافأة بالعقوبة، والله سبحانه وتعالى قادر على ذلك حالا ومآلا لا يعجزه شيء ولا يفوته"(١)، ولهذا نبه الغنيمان على هذا التأويل ورده، فقال في عرضه لقول المازري (ت ٥٣٦هـ) لمعنى الصبر عند شرحه لحديث ما أحد أصبر حينما فسره بأنه: "منع النفس من الانتقام أو غيره، فالصبر نتيجة الامتناع، فأطلق اسم الصبر على الامتناع في حق الله تعالى"(٢) فعقب الغنيمان بقوله: "فيه نظر، وذلك أن رسوله صلى الله عليه وسلم أطلق على ربه الصبر، وأنه ما أحد أصبر منه، وهو صلى الله عليه وسلم أعلم الخلق بالله تعالى وأخشاهم له، وأقدرهم على البيان عن الحق، وأنصحهم للخلق، فلا استدراك عليه، فيجب أن يبقى ما أطلقه صلى الله عليه وسلم على الله تعالى بدون تأويل، إلا إذا كان يريد بذلك تفسير معنى الصبر، ولكن الأولى أن يبقى كما قال؛ لأنه واضح ليس بحاجة إلى تفسير"(٣)، وهكذا يدأب أصحاب هذا المذهب إلى تأويل صفة الصبر سواء بحملها على صفة أخرى -بدون فرق بينهما- كصفة الحلم أو على معنى آخر كالامتناع ونحوه مما يصرفون به هذه الصفة عن الله تعالى، وهذا المذهب يتضح بطلانه من عدة أوجه، إضافة لوجوه الرد السابقة لمذهب المعطلة الأساسية:

الوجه الأول: وصف الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم بالعجز عن البيان فيما أخبروا

---

(١) فتح الباري، لابن حجر (١٣/ ٣٦٠)، ومن خلال هذا النص يتضح لي تأويلهم لصفة الصبر حيث إنهم حرفوا وصف الله بالرزق في الأزل على أنه سيرزق، وحقيقة هذا نفي صفة الرزق عنه ـ لأنها من صفات الأفعال التي لا يثبتونها لله تعالى ـ، والصحيح أنه سبحانه متصف بالرزق من الأزل ولا مرزوق، ومعناه: هو الذي منه الرزق، قال ابن أبي العز شرحا لقول الطحاوي: "له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق: يعني أن الله تعالى موصوف بأنه الرب قبل أن يوجد مربوب، وموصوف بأنه خالق قبل أن يوجد مخلوق" شرح الطحاوية لابن أبي العز (٩٢)، كما أن النص قرر أن الله لا يتأذى وأن المراد بالحديث في أن الله يتأذى هو إيذاء رسله وصالحي عباده، وفي هذا رد للنصوص التي أثبتت أن الله يتأذى ولكنه لا يضره شيء قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا ٥٧﴾ [سورة الأحزاب:٥٧]، وقال: ﴿وَلَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّواْ ٱللَّهَ شَيْـًٔا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي ٱلْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ١٧٦﴾ [سورة آل عمران:١٧٦]، فتحريف صفتي الرزق والأذى، والتي بهما فسرت صفة الصبر لله تعالى كما في الحديث دليل على تأويل هذه الصفة، والله أعلم.

(٢) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، للغنيمان (١/ ٩٣).

(٣) المصدر السابق (١/ ٩٣).

به وحاشاهم؛ فهذا كتاب ربنا وسنة رسولنا صلى الله عليه وسلم بين أيدينا، أخبارهم بينة صادقة، وأحكامهم متقنة واضحة، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ *نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ *بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [سورة الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥]، أفيعقل بعد هذا أن يقال بأن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم يخاطبون الناس بالأحاجي والألغاز؟ ثم ما الفائدة من أن تكون ظاهر النصوص غير مرادة؟ فهل لعدم قدرة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم على البيان؟ أو لتعجيز الناس في معرفة اعتقادهم؟ أو أن الله تعالى توفى رسوله صلى الله عليه وسلم قبل أن يتم الدين؟ إلى آخر التساؤلات الدالة على قبح قولهم، وفداحة مذهبهم، يقول ابن القيم: "والمقصود أن الله سبحانه قد أخبر أنه أكمل له ولأمته به دينهم، وأتم عليهم به نعمته، ومحال مع هذا أن يدع أهم ما خلق له الخلق وأرسلت به الرسل وأنزلت به الكتب ونصبت عليه القبلة وأسست عليه الملة، وهو باب الإيمان به ومعرفته ومعرفة أسمائه وصفاته وأفعاله ملتبسا مشتبها حقه بباطله، لم يتكلم فيه بما هو الحق، بل تكلم بما ظاهره الباطل، والحق في إخراجه عن ظاهره، وكيف يكون أفضل الرسل وأجل الكتب غير واف بتعريف ذلك على أتم الوجود، مبينًا له بأكمل البيان، موضح له غاية الإيضاح، مع شدة حاجة النفوس إلى معرفته، ومع كونه أفضل ما اكتسبته النفوس، وأجل ما حصلته القلوب، ومن أبين المحال أن يكون أفضل الرسل علم أمته آداب البول قبله وبعده ومعه، وآداب الوطء، وآداب الطعام والشراب، ويترك أن يعلمهم ما يقولونه بألسنتهم وتعتقده قلوبهم في ربهم ومعبودهم، الذي معرفته غاية المعارف، والوصول إليه أجل المطالب، وعبادته وحده لا شريك له أقرب الوسائل، ويخبرهم فيه بما ظاهره باطل وإلحاد، ويحيلهم في فهم ما أخبرهم به على مستكرهات التأويلات ومستنكرات المجازات، ثم يحيلهم في معرفة الحق على ما تحكم به عقولهم، وتوجبه آراؤهم، هذا وهو القائل: "تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك"[(١)"](٢).

الوجه الثاني: التأويل والتفويض شر من التعطيل؛ لأنه تعطيل بتدليس وتلبيس، حيث يظهر للمستمع أن المتأول والمفوض يثبت الصفة، وهو في الحقيقة ينفي ويعطل معناها اللائق بجلال

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه برقم (٤٣)، وصححه الألباني في الصحيحة برقم (٩٣٧).
(٢) الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، لابن القيم (١/ ١٥٧).

الله تعالى[١].

الوجه الثالث: يلزم أصحاب هذا المذهب الوقوع في أربعة محاذير: ظنهم أن مدلول النصوص هو التمثيل، ويترتب عليه تعطيل النصوص عن مدلولها الحق، وعليه يلتزم تعطيل ما يستحقه الله تعالى من تلك الصفات، ومن ثم يلزمه وصف الله تعالى بنقيض تلك الصفات من صفات الموات والجمادات والمعدومات[٢].

الوجه الرابع: يلزم أصحاب هذا المذهب أيضا تجهيل الرسول صلى الله عليه وسلم، فهو لا يعلم ما أخبر به من معاني الأسماء والصفات الواردة في القرآن والسنة، ولا أعجب من مذهب هذا لازمه، إذ كيف يجرؤ أصحابه بالقول بتفويض المعنى وهذا من لوازمه[٣].

الوجه الخامس: تلاعبهم بمعاني الألفاظ ودلالاتها واضطرابهم فيها، حيث يحملون معنى صفة على أخرى -هم في الحقيقة لا يثبتونها- كحملهم لصفة الصبر على الحلم دون أي فرق بينهما وحملهم صفة الوجه على النفس، وهكذا[٤].

فهذه بعض الوجوه الدالة على ضعف هذا المذهب وتفاهته، وسوء مسلكه ووخامة عواقبه، وقد كشف علماؤنا الأكارم زيفه، وفندوا شبهه، وأبطلوا أدلته وحججه، فمن أراد الاستزادة فعليه بالرجوع إلى كتبهم والاستفادة من علمهم[٥].

ثالثًا: المثبتة المعتدلة أي من المذاهب التي وقفت على قولهم في صفة الصبر خاصة، وهم كما أسلفت من سعدوا بالدليل، وفازوا بمراد الجليل، وتمسكوا بهدي المرسلين عليهم الصلاة السلام فأثبتوا الصفات الإلهية مع نفي مماثلتها لصفات المخلوقين، إثباتًا بلا تشبيه، وتنزيهًا بلا تعطيل، وهؤلاء هم أهل السنة والجماعة، الذين استدلوا على ثبوت صفة الصبر لله تعالى بالحديث الصحيح، الثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: "ليس أحد -أو ليس

(١) انظر: شرح العقيدة الواسطية، لابن عثيمين (٩٢/١).

(٢) انظر: التدمرية، لابن تيمية (٧٩).

(٣) انظر: شرح العقيدة الواسطية، لابن عثيمين (٩٣/١).

(٤) انظر: معارج القبول بشرح سلم الوصول، لحافظ حكمي (١/ ٣٥٨).

(٥) انظر على سبيل المثال: التدمرية، لابن تيمية (٣١) وغيرها من المواضع، والصواعق المرسلة، لابن القيم (١/ ١٧٥) وما بعدها، ولوامع الأنوار البهية، للسفاريني (١/ ٢٢٢) وغيرها من المواضع، والإرشاد إلى صحيح الاعتقاد، للفوزان (١٢٩ - ١٣٥).

شيء- أصبر على أذى سمعه من الله إنهم ليدعون له ولدا وإنه ليعافيهم ويرزقهم"[١]، فهم أثبتوا الصفة بناء على ثبوت الحديث بها، كما أنهم قرروا معناها على اللائق بجلال الله تعالى وعظمته، لم يتجاوزوا ذلك بتأويل ولا تفويض ولا تحريف ولا تعطيل، بل بإثبات بلا تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل، يقول ابن تيمية مقررا صفة الصبر لله تعالى بعد ذكره لجملة من أحاديث الصفات: "فهو يفرح بما يحبه، ويؤذيه ما يبغضه، ويصبر على ما يؤذيه، وحبه ورضاه وفرحه وسخطه وصبره على ما يؤذيه كل ذلك من كماله، وكل ذلك من صفاته وأفعاله"[٢]، ولأن ابن القيم من أكثر من تكلم عن ثبوت هذه الصفة لله تعالى؛ لذا سأكتفي بنقل بعض كلامه عنها، لجزالة ألفاظه، وجمال عباراته، وحسن بيانه لمنهج أهل السنة والجماعة فيها، حيث يقول في أحد هذه المواضع مشيرًا لثبوت هذه الصفة لله تعالى، ومؤكدًا على أن معناها هو ما جاء به النص الصحيح: "الباب السادس والعشرون في بيان دخول الصبر والشكر في صفات الرب عز وجل وتسميته بالصبور والشكور، ولو لم يكن للصبر والشكر من الفضيلة إلا ذلك لكفى به، أما الصبر فقد أطلقه عليه أعرف الخلق به وأعظمهم تنزيها له بصيغة المبالغة ففي الصحيحين من حديث الأعمش عن سعيد بن جبير عن أبي عبد الرحمن السلمى عن أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ما أحد أصبر على أذى سمعه من الله""[٣]، ويقول في موضع آخر: "وصبره تعالى يفارق صبر المخلوق ولا يماثله من وجوه متعددة، منها: أنه عن قدرة تامة، ومنها: أنه لا يخاف الفوت والعبد إنما يستعجل لخوف الفوت، ومنها: أنه لا يلحقه بصبره ألم ولا حزن ولا نقص بوجه ما"[٤]،كما يقول أيضا: "التفاوت الذي بين صبره سبحانه وصبرهم كالتفاوت الذى بين حياته وحياتهم وعلمه وعلمهم وسمعه وأسماعهم وكذا سائر صفاته، ولما علم ذلك أعرف خلقه به، قال: "لا أحد أصبر على أذى سمعه من الله" فعلم أرباب البصائر بصبره سبحانه كعلمهم برحمته وعفوه وستره، مع أنه صبر مع كمال علم وقدرة وعظمة وعزة، وهو صبر من أعظم مصبور عليه فإن مقابلة أعظم العظماء وملك الملوك

(١) سبق تخريجه (ص ١٨).
(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١١/ ٣٦٠).
(٣) عدة الصابرين، لابن القيم (٢٧٥).
(٤) المصدر السابق (٢٧٦).

وأكرم الأكرمين ومن إحسانه فوق كل إحسان بغاية القبح وأعظم الفجور وأفحش الفواحش، ونسبته إلى كل ما لا يليق به، والقدح في كماله وأسمائه وصفاته، والإلحاد في آياته، وتكذيب رسله عليهم السلام، ومقابلتهم بالسب والشتم والأذى، وتحريق أوليائه وقتلهم وإهانتهم، أمر لا يصبر عليه إلا الصبور، الذى لا أحد اصبر منه، ولا نسبة لصبر جميع الخلق من أولهم إلى آخرهم إلى صبره سبحانه"[١]، وهكذا يتتابع علماؤنا في تقرير صفة الصبر لله تعالى[٢] بنفس المنهج (منهج أهل السنة والجماعة) الذي سار عليه ابن القيم، وهذا هو منهج سلفنا الصالح في تقرير عامة الصفات الثابتة لله تعالى، فهذا ابن خزيمة (ت ٣١١هـ) -من أئمة السلف- يستنكر على الجهمية وأشباههم رميهم لطريقة السلف في الصفات بأنهم مشبهة مجسمة إلخ، وما علموا جهلًا منهم أو مكابرة بأن طريقتهم هي الطريقة النقية الصافية الحقة القائمة على الكتاب والسنة، حيث يقول: "وزعمت الجهمية عليهم لعائن الله أن أهل السنة ومتبعي الآثار القائلين بكتاب ربهم وسنة نبيهم صلى الله عليه وسلم، المثبتين لله عز وجل من صفاته ما وصف الله به نفسه في محكم تنزيله المثبت بين الدفتين وعلى لسان نبيه المصطفى صلى الله عليه وسلم بنقل العدل عن العدل موصولا إليه: مشبهة، جهلاً منهم بكتاب ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم وقلة معرفتهم بلغة العرب، الذين بلغتهم خوطبنا"[٣]، وهذا أبو القاسم الأصبهاني -أيضا- يقرر لنا منهج السلف في الصفات من أنه قائم على الاتباع -للكتاب والسنة- لا الابتداع، فيقول: "قال أهل السنة: نصف الله بما وصف به نفسه، ونؤمن بذلك إذ كان طريق الشرع الاتباع لا الابتداع، مع تحقيقنا أن صفاته لا يشبهها صفات، وذاته لا يشبهها ذات"[٤]، وهذا ابن كثير (ت ٧٧٤هـ) كذلك يؤكد على أن مسلك السلف في الصفات هو سبيل الهدى، ويذكر لنا جملة من هؤلاء العلماء المشهورين، المتمسكين بهذا المنهج القويم، والمنكرين لمناهج المخالفين، فيقول: "وأما قوله تعالى: ﴿ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾

(١) المصدر السابق (٢٧٧).

(٢) انظر على سبيل المثال: شرح نونية ابن القيم، للهراس (٢/ ٨٨)، وتوضيح الكافية الشافية، للسعدي (١٨٨)، والتعليق المختصر على القصيدة النونية، للفوزان (٧٨٠).

(٣) التوحيد، لابن خزيمة (١/ ٥٣).

(٤) الحجة في بيان المحجة، للأصبهاني (٢/ ١٩٥).

[سورة الأعراف: ٥٤]، فللناس في هذا المقام مقالات كثيرة جدًّا، ليس هذا موضع بسطها، وإنما يسلك في هذا المقام مذهب السلف الصالح: مالك، والأوزاعي، والثوري، والليث بن سعد، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه وغيرهم، من أئمة المسلمين قديمًا وحديثًا، وهو إمرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل، والظاهر المتبادر إلى أذهان المشبهين منفي عن الله، فإن الله لا يشبهه شيء من خلقه، و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى: ١١]، بل الأمر كما قال الأئمة منهم نعيم بن حماد الخزاعي شيخ البخاري: "من شبه الله بخلقه فقد كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر"، وليس فيما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيه، فمن أثبت لله تعالى ما وردت به الآيات الصريحة والأخبار الصحيحة، على الوجه الذي يليق بجلال الله تعالى، ونفى عن الله تعالى النقائص، فقد سلك سبيل الهدى"[(١)]، وهذا ابن قاسم (ت ١٣٩٢هـ) وهو من السلف المعاصرين يقول: "كل وصف جاء في كتاب الله، وصح عن نبيه صلى الله عليه وسلم، فهو ثابت له تعالى، وموصوف به، من غير تمثيل بشيء من خلقه، ومن غير تكييف، نمره كما جاء، ولا نحرفه عن مواضعه، ونصدق به، ونقره على ما دل عليه من معناه، ونفهمه على ما يليق بجلال الله تعالى وعظمته"[(٢)]، وكلام السلف في تقرير هذا المنهج الرصين، والطريقة القويمة في صفات الرب عز وجل كثير، يمكن الوقوف عليه في مظانه[(٣)]، وأكتفي بما ذكرت؛ لحصول المقصود به في بيان منهجهم، وإبراز طريقتهم، ولأن المقام أيضا لا يحتمل البسط.

وإذا تأملنا –بعد هذا– قول علمائنا في صفة الصبر، علمنا صحة منهجهم، وقوة مذهبهم؛ وذلك من وجوه:

الوجه الأول: موافقتهم للكتاب والسنة، ونحن مأمورون بالتمسك بهما والاعتماد عليهما، وصفة الصبر لله تعالى ثابتة بنص السنة الصحيح؛ لذا وجب إثباتها له سبحانه؛ تمسكا بالسنة واتباعا لها.

الوجه الثاني: موافقتهم لمنهج السلف وطريقتهم في صفات الرب عز وجل، فعلماؤنا أثبتوا

(١) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٣/ ٤٢٦).

(٢) حاشية الدرة المضية، لابن قاسم النجدي (٤٠).

(٣) وقد ذكرت شيئاً من هذه النصوص، انظر: (ص ١٢ - ١٧).

صفة الصبر كما أثبت سلفنا الصالح الصفات عامة.

الوجه الثالث: إثباتهم لمعنى الصبر في حقه سبحانه بما يليق به، وقد جاء مفسرا في الحديث، فوجب الأخذ به، والاعتماد عليه.

الوجه الرابع: إثباتهم لصفة الصبر -مع نفي التشبيه- سلموا به من الوقوع في المحاذير التي وقع فيها مخالفوهم من التشبيه والتعطيل وغيره.

الوجه الخامس: إثباتهم لصفة الصبر إثبات لكمال يستحقه الله تعالى وهذا هو الواجب علينا، أما تأويل هذه الصفة أو نفيها عن الله تعالى قدح في كماله سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرًا.

وبهذه الأوجه يتضح لنا أن صفة الصبر ثابتة لله تعالى كما يليق بجلاله، وعلى ذلك فمذهب أهل السنة والجماعة في صفة الصبر هو المذهب الصحيح، وما عداه من المذاهب فهي باطلة؛ لمخالفتها المنهج الصحيح والطريق القويم، كما أسلفنا عند عرضنا لأقوالهم فيها.

ولكن هل ثبوت صفة الصبر لله تعالى يعني أن اسم الصبور ثابت له سبحانه؟ ولا شك أنه قد سبق تقرير أن الصفة لا تتضمن الاسم بخلاف الاسم فثبوته ثبوت للصفة لأنه يتضمنها حتى يرد دليل صحيح خاص به، وإلا فالاسم غير ثابت؛ ولذا فهل اسم الصبور جاء فيه نص صحيح فيكون اسما ثابتا لله تعالى أو أنه لم يأت فيه دليل صحيح فلا يكون من أسماء الله الثابتة له سبحانه؟ هذا ما سأعرضه -بمشيئة الله تعالى- في المبحث التالي.

**المبحث الثاني الصبور ومدى ثبوته اسمًا لله تعالى**، وفيه مطلبان:

**المطلب الأول: أقوال الناس في ثبوت اسم الصبور لله تعالى.**

مذاهب كثير من الناس في أسماء الله تعالى هو إثباتها وإن اختلفت مناهجهم في طريقة إثباتها، إلا إن هناك من خالف هذا الجم الغفير بنفيها وتعطيلها من جهمية وأضرابهم من فلاسفة وزنادقة ملحدة[1]، ومذهب أهل السنة والجماعة هو المذهب الحق الوحيد في أسماء الله تعالى، وهو قائم على إثبات أسماء الله تعالى بناء على ثبوتها بالأدلة من الكتاب وصحيح

(١) انظر: التدمرية، لابن تيمية (١٤ - ١٨٢،١٨)، ولوامع الأنوار البهية، للسفاريني (١١٨)، ومعتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى، للتميمي (١١ - ٢٧).

السنة وهذه من قواعدهم في الأسماء[١]، إلا إنه قد يقع شيء من اللبس عند بعضهم في تطبيق هذه القاعدة، فيثبت من الأسماء لله تعالى ما لم يثبت بالدليل الصحيح أو قد ينفي من الأسماء لله تعالى ما ثبت بالدليل الصحيح، ومخالفتهم للقاعدة في جزئياتها -بناء على اجتهادهم- لا يترتب عليه خروجهم عن القاعدة في عمومها؛ ولما كان اسم الصبور من الأسماء التي وقع فيها الخلاف بين أهل السنة -أنفسهم- إثباتًا ونفيًا؛ لذا رأيت الاقتصار على عرض أقوالهم -دون غيرها- لظهور بطلان المذاهب المخالفة لهم في بدائه العقول فضلا عن المنقول، ولأن بيان القول الصحيح لأهل السنة في اسم الصبور من المقاصد الأساسية لهذا البحث، وأيضا لمعرفة عذر من وقع في المخالفة منهم، فيعذر في مخالفته دون تشنيع به، بل ندعو الله أن يغفر لنا وله، ويتجاوز عنا وعنه، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٞ رَّحِيمٌ﴾ [سورة الحشر: ١٠]، كما أن من أسباب اقتصاري على عرض قول أهل السنة في اسم الصبور بيان تجرد اتباع المنهج السلفي للدليل الصحيح، وذلك بتركهم لقول أئمتهم -كائنا من كان- إذا خالف قوله الدليل الصحيح، قال الإمام مالك (ت ١٧٩هـ): "كل أحد يؤخذ منه ويرد عليه إلا صاحب هذا القبر"[٢] مشيرًا إلى سيد المرسلين، وإمام المعصومين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وكلام الأئمة في هذا المعنى كثير[٣].

وإليك بعد هذا أقوال علماء أهل السنة في اسم الصبور لله تعالى، حيث إنها لا تخرج عن واحد من القولين:

الأول: إثبات الصبور اسمًا لله تعالى.

الثاني: نفي اسم الصبور عن الله تعالى.

أما من أثبته فكثير، منهم: أبو سعيد الدارمي (ت ٢٨٠هـ) حيث قال بعد أن ذكر جملة

(١) انظر: التدمرية، لابن تيمية (٧ - ١٢) و (٢٠ - ٢٤)، وتيسير العزيز الحميد، لسليمان آل الشيخ (٦٣٦ - ٦٤٧)، حاشية الدرة المضية، لابن قاسم النجدي (٣٢)، ومعتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى، للتميمي (٢٦١ وما بعدها).

(٢) ذكره الألوسي في جلاء العينين في محاكمة الأحمدين (١٦).

(٣) انظر: فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، لعبد الرحمن آل الشيخ (٣٨٤)، وكشف غياهب الظلام عن أوهام جلاء الأوهام، لابن سحمان (١٤٨)، وشرح القصيدة النونية، للهراس (١/ ٢٥٣).

من الأحاديث والآثار المشتملة على ذكر جملة من أسماء الله تعالى ومنها اسم الصبور: "فهذه كلها أسماء الله، لم تزل له كما لم تزل، بأيها دعوت فإنما تدعو الله نفسه، وفي أسماء الله حجج وآثار مما ذكرنا تركناها مخافة التطويل"(١)، ويؤكد أبو القاسم الأصبهاني كون الصبور اسما من أسمائه تعالى، فيقول: "قال بعض أهل النظر: لا يوصف الله بالصبر، ولا يقال صبور، وقال: الصبر تحمل الشيء، ولا وجه لإنكار هذا الاسم لأن الحديث قد ورد به، ولولا التوقيف لم نقله، وقال بعض علماء أهل السنة، معنى الصبور: أنه لا يعاجل بالعقوبة"(٢)، وقد أورد ابن القيم في مواضع عدة من كتبه الصبور على أنه من أسماء الله تعالى، فقال في استهلال مقدمته لكتاب عدة الصابرين: "بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الحمد لله الصبور الشكور العلي الكبير السميع البصير العليم القدير الذي شملت قدرته كل مخلوق وجرت مشيئته في خلقه بتصاريف الأمور وأسمعت دعوته لليوم الموعود أصحاب القبور"(٣)، وفي موضع آخر يصرح بأن الصبور من أسمائه تعالى، فيقول: "ولما كان اسم الحليم أدخل في الأوصاف، واسم الصبور في الأفعال، كان الحلم أصل الصبر، فوقع الاستغناء بذكره في القرآن عن اسم الصبور، والله أعلم"(٤)، وصرح بذلك -أيضًا- في كتابه مفتاح دار السعادة(٥)، فقال: "فَمن أسمائه الغفور الرحيم العفو الحليم الخافض الرافع المعز المذل المحيي المميت الوارث الصبور، ولا بد من ظهور آثار هذه الأسماء"، كما أنه أورد اسم الصبور في منظومته، الموسومة بالكافية الشافية(٦) والمعروفة بالنونية وأشار إلى معناه كما هو مفاد النصوص الشرعية، فقال:

"وهُو الصَّبور على أَذَى أَعْدائِه ... شَتَمُوْهُ بل نَسَبُوْهُ لِلْبُهْتَانِ
قالوا لَهُ ولـدٌ وليسَ يعيـــدُنا ... شَتْماً وتَكْذِيباً مِن الإنْسانِ
هَـــذَا وذَاكَ بِسَمْعِه وبِعِلْمِه ... لَو شَـاءَ عَاجَلَهُم بِكلِ هَوَانِ

(١) نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد، للدارمي (١/ ١٨٣).
(٢) الحجة في بيان المحجة، للأصبهاني (٢/ ٤٨٩).
(٣) عدة الصابرين، لابن القيم (٧).
(٤) المرجع السابق (٢٨٠).
(٥) مفتاح دار السعادة، لابن القيم (١/ ٣).
(٦) الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، والمعروفة بالنونية، لابن القيم (٢٠٧).

لكن يُعافِيهم ويَرزقَهم وهــمْ ... يُؤذُونَه بِالشــركِ والكُفرانِ".

وقد سار بعض شراح النونية على رأي ابن القيم في عد اسم الصبور من أسماء الله تعالى الثابتة له، يقول السعدي: "وهذه الأبيات في تفسير اسمه الصبور...وصبره أكمل صبر، لأنه عن كمال قدرة، وكمال غنى عن الخلق، وكمال رحمة وإحسان، فتبارك الرب الرحيم، الذي ليس كمثله شيء، الصبور الذي يحب الصابرين، ويعينهم في كل أمرهم"(١)، ويقول حافظ حكمي (ت ١٣٧٧هـ): "الصبور الذي لا أحد أصبر منه على أذى سمعه، ينسبون له الولد ويجحدون أن يعيدهم ويحييهم، وكل ذلك بسمعه وبصره وعلمه لا يخفى عليه منهم شيء ثم هو يرزقهم ويعافيهم ذلك بأنهم لم يبلغوا نفعه فينفعوه ولا ضره فيضروه وإنما يعود نفع طاعتهم إليهم ووبال عصيانهم عليهم"(٢)، ويقول خليل هراس: "ومن أسمائه الحسنى (الصبور) وهو مبالغة من صابر، ومعنى الصبر حبس النفس على ما تكره، وضده الجزع، وهو في حق الله تعالى معناه حلمه على أعدائه مع ارتكابهم ما يوجب غضبه، من شتمه وتكذيبه وتكذيب رسله ومعاندتهم لآياته ومحاربتهم لدينه وشرعه، وهو لا يزال يتابع عليهم نعمه ويدر عليهم أخلاف رزقه، وصبره تعالى أكمل صبر، لأنه عن كمال قدرة، وكمال غنى عن الخلق، وكمال رحمة وإحسان"(٣)، ويقول الفوزان: "من أسماء الله الصبور، فهو يصبر على ما يصدر من العباد في حقه سبحانه وتعالى"(٤)، ونقل كلام المثبتين من السلف قديما وحديثا لاسم الصبور لله تعالى يطول، وفيما نقلت يكفي لتصور القول به(٥).

وأما القول بعدم ثبوت هذا الاسم لله تعالى، فقد جاء عن جملة من السلف التلميح بذلك أو التصريح به، ومن هؤلاء: ابن عثيمين، فإنه لم يذكر اسم الصبور ضمن الأسماء التي توصل إليها بالتتبع من القرآن والسنة، مما يفهم منه بصنيعه هذا أن اسم الصبور غير ثابت لله

(١) الحق الواضح المبين، للسعدي (٥٧).

(٢) معارج القبول بشرح سلم الوصول، لحافظ حكمي (١/ ٥٤).

(٣) شرح النونية، للهراس (٢/ ٨٨).

(٤) التعليق المختصر على القصيدة النونية، للفوزان (٧٨٠).

(٥) للاستزادة، انظر ـ على سبيل المثال ـ: القصيدة النونية، للقحطاني (٥١)، وتفسير أسماء الله الحسنى، للسعدي (٢١١)، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، للغنيمان (١/ ٨١).

تعالى[١]، قال: "جمعتُ تسعة وتسعين اسمًا مما ظهر لي من كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فمن كتاب الله تعالى: الله، الأحد، الأعلى، الأكرم، الإله، الأول، الآخر، الظاهر، الباطن، البارئ، البر، البصير، التواب، الجبار، الحافظ، الحسيب، الحفيظ، الحفي، الحق، المبين، الحكيم، الحليم، الحميد، الحي، القيوم، الخبير، الخالق، الخلاق، الرؤوف، الرحمن، الرحيم، الرزاق، الرقيب، السلام، السميع، الشاكر، الشكور، الشهيد، الصمد، العالم، العزيز، العظيم، العفو، العليم، العلي، الغفار، الغفور، الغني، الفتاح، القادر، القاهر، القدوس، القدير، القريب، القوي، القهار، الكبير، الكريم، اللطيف، المؤمن، المتعالي، المتكبر، المتين، المجيب، المجيد، المحيط، المصور، المقتدر، المقيت، الملك، المليك، المولى، المهيمن، النصير، الواحد، الوارث، الواسع، الودود، الوكيل، الولي، الوهاب، ومن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم: الجميل، الجواد، الحكم، الحيي، الرب، الرفيق، السُّبوح، السيد، الشافي، الطيب، القابض، الباسط، المقدم، المؤخر، المحسن، المعطي، المنان، الوتر، هذا ما اخترناه بالتتبع: واحد وثمانون اسما في كتاب الله تعالى، وثمانية عشر اسما في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن كان عندنا تردد في إدخال (الحفي)، لأنه إنما ورد مقيدًا في قوله تعالى عن إبراهيم: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ بِي حَفِيًّا﴾ [سورة مريم: ٤٧]، وكذلك (المحسن) لأننا لم نطلع على رواته في الطبراني، وقد ذكره شيخ الإسلام من الأسماء، ومن أسماء الله تعالى ما يكون مضافا مثل: مالك الملك، ذي الجلال والإكرام"[٢]، وقد قرظ ابن باز (ت ١٤٢١هـ) كتاب ابن عثيمين هذا، وأثنى عليه، ولم يتعقبه في عدم ذكر اسم الصبور لله تعالى؛ مما يدل على ميله إلى هذا، قال في تقريظه للكتاب: "فقد اطلعت على المؤلف القيم الذي كتبه صاحب الفضيلة العلامة أخونا الشيخ: محمد بن صالح العثيمين، في الأسماء والصفات، وسماه: القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، وسمعته من أوله إلى آخره، فألفيته كتابا جليلًا، قد اشتمل على بيان عقيدة السلف الصالح في أسماء الله وصفاته، كما اشتمل على قواعد عظيمة، وفوائد جمة في باب

(١) وبهذه الطريقة يمكن معرفة أقوال كثير من السلف قديماً وحديثاً ممن لا يرى إثبات اسم الصبور لله تعالى، انظر: أسماء الله الحسنى، لعبد الله بن صالح الغصن، وكذلك: النهج الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى، لمحمد بن حمد الحمود، فكل منهما لم يضمن كتابه اسم الصبور من الأسماء التي ثبتت عنده.

(٢) القواعد المثلى، لابن عثيمين (١٤).

الأسماء والصفات"[١]، وكذلك نجد أن ابن باز عندما عرض عليه سعيد القحطاني كتابه شرح أسماء الله الحسنى، لم يستدرك عليه عدم ذكره لاسم الصبور من ضمن الأسماء التي توصل إليها باستقراء نصوص الكتاب والسنة[٢]، وهذا يؤكد على أن ابن باز يرجح أن اسم الصبور ليس من أسماء الله تعالى، يقول القحطاني: "جمعت ما يسر الله لي من الأسماء الحسنى وذكرت لكل اسم دليلا من الكتاب أو من السنة، ثم عرضت هذه الأسماء كلها على سماحة شيخنا الإمام العلامة عبد العزيز بن عبد الله ابن باز الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية، جزاه الله خيرًا ورحمه، فما أقره أثبته، وما توقف عنه أو نفاه أسقطته حتى اجتمع لي أكثر من تسعة وتسعين من الأسماء الحسنى بأدلتها الصريحة"[٣]، وممن لم يذكر اسم الصبور من ضمن الأسماء الثابتة لله تعالى بالنص الشرعي، عبد المحسن العباد، فقد قال في كتابه (قطف الجني الداني)[٤]: "وأسرد فيما يلي تسعة وتسعين من أسماء الله الحسنى، مرتبة على حروف الهجاء، ومع كل اسم دليله من الكتاب أو السنة"، فعدم ذكره لاسم الصبور من ضمن هذه الأسماء، يفهم منه أنه لا يرى صحة تسمية الله تعالى به، وقد صرح طائفة من أهل العلم بعدم ثبوت اسم الصبور لله تعالى، يقول السقاف: "يوصف الله عز وجل بصفة الصبر؛ كما هو ثابت في السنة الصحيحة، أما (الصبور)؛ ففي إثبات أنه اسم لله تعالى نظر؛ لعدم ثبوته"[٥]، وفي موضع آخر يؤكد على هذا بتعقيبه على من أثبت اسم الصبور لله تعالى، بقوله: "قلت: وصف الله عز وجل بالصبر ثابت؛ كما مر في حديث أبي موسى رضي الله عنه، أما اسم الصبور؛ فلعله يعني بالحديث حديث سرد الأسماء عند الترمذي، وهو ضعيف، ولا أعرف آية أو حديثا صحيحا يثبت هذا الاسم له سبحانه وتعالى"[٦]، وقال محمد التميمي تعليقا على من أثبت اسم الصبور لله تعالى مستندا على حديث سرد الأسماء[٧]:

(١) المرجع السابق (٣).

(٢) انظر: شرح أسماء الله الحسنى، للقحطاني (٣).

(٣) المصدر السابق (١٢).

(٤) قطف الجني الداني، لعبد المحسن العباد (٨٥).

(٥) صفات الله عز وجل، للسقاف (٢١٩).

(٦) المرجع السابق (٢٢٠).

(٧) سيأتي إيراده والكلام عليه في المطلب التالي بمشيئة الله تعالى.

"تقدم الحكم على الحديث، وأن الجمع من الرواة، ولا يصح رفعه، فالاسم يعوزه الدليل، والله أعلم"(١)، ويقول عبيد العبيد متعقبا على السعدي في إثباته اسم الصبور لله تعالى: "وصف الله عز وجل بالصبر ثابت كما في حديث أبي موسى وسيأتي في الشرح أما اسم الصبور، فلم أقف على نص يدل على ثبوت هذا الاسم لله تعالى، والله أعلم"(٢)، وممن صرح بأن الصبور ليس من أسماء الله تعالى الثابتة له بالكتاب أو السنة محمود الرضواني، حيث قال بعد أن ذكر شروط أو ضوابط أسماء الله تعالى: "هذه الشروط هي التي تتبعنا من خلالها الأسماء الحسنى في الكتاب والسنة، وقد ذكر العلماء الذين تكلموا في إحصاء الأسماء قرابة المائتين والثمانين اسما، لم تنطبق هذه القواعد أو الشروط إلا على تسعة وتسعين اسما غير لفظ الجلالة، وقد ساعدنا في ذلك التقنية الحديثة في استقصاء الاسم ومشتقات المعنى اللغوي في القرآن وكتب السنة من خلال الموسوعات الإلكترونية الضخمة، فكانت النتيجة كما ذكر نبينا صلى الله عليه وسلم تسعة وتسعين اسما هي: الرب الإله، الواحد الأحد، السيد الصمد، الحي القيوم، المالك الملك المليك، الحق المبين، العلي الأعلى المتعال، العظيم المجيد، العليم الخبير، القادر القدير، المقتدر السميع البصير، الأول الآخر، الظاهر الباطن، الكبير الحكيم، العزيز الكريم، القدوس السلام، القوي المتين، الغني الوارث الرقيب، الجميل الوتر، الرحمن الرحيم، الخالق الخلاق، البارئ المصور، المؤمن المهيمن، الجبار المتكبر، القاهر القهار، الغفور الغفار، الشاكر الشكور، الرازق الرزاق، القابض الباسط، الولي المولى، الأكرم الوهاب، المقدم المؤخر، الديان الطيب اللطيف، الودود الرؤوف، العفو التواب، الحيي الستير، الحكم الحليم، البر النصير، المعطي الوكيل، القريب المجيب، الواسع الفتاح، الحميد السبوح، المسعر المحسن، الرفيق الجواد، الشافي المنان، الحفيظ المقيت، الشهيد الحسيب، أما بقية الأسماء التي لم تتوافق مع الضوابط السابقة فأغلبها على نوعين : النوع الأول : أسماء لم تتوافق مع الشرط الأول والثاني، فهي إما أنها أوصاف أو أفعال اشتق العلماء منها باجتهادهم أسماء لله عز وجل، لكن هذه الأسماء لم ترد في نص ثابت بالكتاب أو السنة الصحيحة"(٣)، ثم قال: "أما الأسماء التي لم تثبت أو

(١) معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى، للتميمي (٢٣٢).
(٢) تفسير أسماء الله الحسنى، للسعدي (٢١١)، حاشية رقم (٥).
(٣) أسماء الله الحسنى، للرضواني (١٢٣).

توافق شروط الإحصاء فعددها تسعة وعشرون اسماً، وهي"[١]، ثم قال: "أما الصبور فلم يرد اسماً في القرآن أو السنة، ويبدو أن من أدرجه عند الترمذي استند إلى اجتهاده في الاشتقاق من صيغة أفعل التفضيل فيما ورد عند البخاري من حديث أبي موسى رضي الله عنه...وقد علمنا أن أسماء الله توقيفية، ودورنا حيالها الإحصاء وليس الاشتقاق والإنشاء"[٢].

وبهذه الأقوال المصرّحة، والطرائق الملوّحة -بأن اسم الصبور ليس اسما من أسماء الله تعالى- حصل تصور قولهم، ومعرفة رأيهم.

ويبقى الآن بعد أن اطلعنا على قولي السلف في اسم الصبور لله تعالى إثباتا ونفيا، أن نطلع على حجج كل من القولين، وما يمكن أن يعترض به أحدهما على الآخر حتى نخلص إلى القول الراجح منهما، وهذا ما سيتم تناوله -بمشيئة الله تعالى- في المطلب التالي.

**المطلب الثاني: أدلة القائلين بإثبات الصبور اسمًا لله تعالى وأدلة القائلين بنفيه عنه، وبيان الراجح منهما.**

يحسن بي قبل عرض أدلة كل من الفريقين -فيما ذهبوا إليه من إثبات اسم الصبور لله تعالى أو نفيه عنه- أن أشير إلى ضوابط إثبات أسماء الله تعالى، حيث وردت نصوص الوحي، وكذلك أقوال السلف ببيان هذه الضوابط والتنبيه عليها، وقد ذكرت شيئا منها عند كلامي على قاعدة: أسماء الله وصفاته توقيفية، ولا يمنع أن أذكر مزيدا من هذه النصوص الدالة على ضوابط أخرى؛ لنستخلص من جملة هذه النصوص شروط ثبوت أسماء الرب عز وجل[٣]، يقول ابن تيمية: "أما تسميته سبحانه بأنه مريد وأنه متكلم، فإن هذين الاسمين لم يردا في القرآن ولا في الأسماء الحسنى المعروفة، ومعناهما حق، ولكن الأسماء الحسنى المعروفة، هي التي يدعى الله بها، وهي التي جاءت في الكتاب والسنة، وهي التي تقتضي المدح والثناء بنفسها، والعلم والقدرة والرحمة ونحو ذلك وهي في نفسها صفات مدح، والأسماء الدالة عليها أسماء مدح"[٤]،

(١) المرجع السابق (١٢٩).

(٢) المرجع السابق (١٣٨).

(٣) انظر: معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى، للتميمي (٦)، أسماء الله الحسنى الثابتة في الكتاب والسنة، للرضواني (٦٣ - ١٢٢).

(٤) شرح العقيدة الأصفهانية، لابن تيمية (٣١).

وقال ابن القيم: "الصفة إذا كانت منقسمة إلى كمال ونقص لم تدخل بمطلقها في أسمائه، بل يطلق عليه منها كمالها، وهذا كالمريد والفاعل والصانع، فإن هذه الألفاظ لا تدخل في أسمائه، ولهذا غلط من سماه بالصانع عند الإطلاق، بل هو الفعال لما يريد، فإن الإرادة والفعل والصنع منقسمة، ولهذا إنما أطلق على نفسه من ذلك أكمله فعلا وخبرا"(١)، وفي موضع آخر قال: "أسماؤه الدالة على صفاته هي أحسن الأسماء وأكملها، فليس في الأسماء أحسن منها، ولا يقوم غيرها مقامها، ولا يؤدي معناها، وتفسير الاسم منها بغيره ليس تفسيرا بمرادف محض، بل هو على سبيل التقريب والتفهيم، وإذا عرفت هذا، فله من كل صفة كمال أحسن اسم وأكمله وأتمه معنى وأبعده وأنزهه عن شائبة عيب أو نقص، فله من صفة الإدراكات العليم الخبير دون العاقل الفقيه، والسميع البصير دون السامع والباصر والناظر، ومن صفات الإحسان البر الرحيم الودود دون الرفيق والشفوق ونحوهما، وكذلك العلي العظيم دون الرفيع الشريف، وكذلك الكريم دون السخي، والخالق البارئ المصور دون الفاعل الصانع المشكل، والغفور العفو دون الصفوح الساتر، وكذلك سائر أسمائه تعالى يجري على نفسه منها أكملها وأحسنها وما لا يقوم غيره مقامه، فتأمل ذلك، فأسماؤه أحسن الأسماء، كما أن صفاته أكمل الصفات، فلا تعدل عما سمى به نفسه إلى غيره، كما لا تتجاوز ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله إلى ما وصفه به المبطلون والمعطلون"(٢)، وقال في شفاء العليل (٣): "فصل: والرب تعالى يشتق له من أوصافه وأفعاله أسماء ولا يشتق له من مخلوقاته، وكل اسم من أسمائه فهو مشتق من صفة من صفاته أو فعل قائم به"، ثم قال مبينًا أن المراد باشتقاق الاسم من الصفة أو الفعل أي أنه مشتق من المصدر: "وقد دل القرآن والسنة على إثبات مصادر هذه الأسماء له سبحانه وصفًا كقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعا﴾ [سورة البقرة: ١٦٥]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [سورة الذاريات: ٥٨]، وقوله: ﴿فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ﴾ [سورة هود: ١٤]، وقوله صلى الله عليه وسلم: "لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى

(١) بدائع الفوائد، لابن القيم (١/ ١٦١).
(٢) المرجع السابق (١/ ١٦٨).
(٣) شفاء العليل، لابن القيم (٢٧١).

إليه بصره من خلقه"[١]، وقول عائشة: "الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات"[٢] وقوله صلى الله عليه وسلم: "أعوذ برضاك من سخطك"[٣]، وقوله: "اللهم بعلمك الغيب، وقدرتك على الخلق"[٤]، وقوله: "أعوذ بعزتك أن تضلني"[٥]، ولولا هذه المصادر لانتفت حقائق الأسماء والصفات والأفعال فإن أفعاله غير صفاته وأسمائه غير أفعاله وصفاته فإذا لم يقم به فعل ولا صفة فلا معنى للاسم المجرد وهو بمنزلة صوت لا يفيد شيئا وهذا غاية الإلحاد"[٦]، وقال السعدي: "فصل: أسماء الله كلها حسنى، وكلها تدل على الكمال المطلق، والحمد المطلق، وكلها مشتقة من أوصافها، فالوصف فيها لا ينافي العلمية، والعلمية لا تنافي الوصف"[٧].

فمن جملة هذه النصوص وما سقته سابقا عند كلامي على قاعدة: أسماء الله وصفاته توقيفية، يمكننا أن نستخلص منها ضوابط إثبات أسماء الله تعالى، والتي هي:

الضابط الأول: ورود الاسم في القرآن الكريم أو صحيح السنة النبوية، فإذا ثبت ورود الاسم في النص الشرعي صح تسمية الله تعالى به -إذ بثبوته يثبت له كمال معناه- وإلا فلا.

الضابط الثاني: أن يكون معنى الاسم يفيد المدح والثناء المطلق بحيث لا يلحقه نقص أو عيب بوجه من الوجوه، فهو في معناه غاية في الحسن والجمال والجلال والكمال، وهو مع ذلك لا يمكن إثباته اسما لله تعالى إلا إذا تحقق فيه الضابط الأول وإلا فلا؛ إذ قد يثبت المعنى في حقه تعالى دون الاسم فيكون صفة لا اسمًا.

وبعد أن تعرفنا على هذه الضوابط التي بها يثبت الاسم لله تعالى، وبتخلفها لا يصح تسمية الله تعالى بأي اسم من الأسماء التي قيل إنها من أسمائه سبحانه، يمكننا الآن عرض أدلة كل من فريقي السلف في إثبات اسم الصبور أو نفيه، مبتدئا بأدلة القائلين بثبوته.

---

(١) رواه مسلم في صحيحه برقم (١٧٩).

(٢) رواه البخاري في صحيحه برقم (٧٣٨٥).

(٣) رواه مسلم في صحيحه برقم (٤٨٦).

(٤) رواه النسائي في سننه برقم (١٣٠٥)، وصححه الألباني كما في صحيحه على سنن النسائي برقم (١٣٠٥).

(٥) رواه ابن أبي عاصم في السنة برقم (٣٨٠)، وصححه الألباني في ظلال الجنة برقم (٣٨٠).

(٦) شفاء العليل، لابن القيم (٢٧١).

(٧) توضيح الكافية الشافية، للسعدي (٢٠٧).

**أدلة القائلين بأن الصبور اسم من أسماء الله تعالى.**

استدل القائلون بثبوت اسم الصبور لله تعالى بأدلة، منها:

الدليل الأول: حديث ثبوت صفة الصبر، قال صلى الله عليه وسلم : "ليس أحد -أو ليس شيء- أصبر على أذى سمعه من الله إنهم لَيَدْعُونَ له ولدا وإنه ليعافيهم ويرزقهم"(١)، فقد استدلوا بكلمة (أصبر) على ثبوت اسم الصبور لله تعالى، قال الغنيمان: "وفي قوله: "ما أحد أصبر على أذى سمعه من الله"، دليل واضح على تسميته -تعالى- بذلك، أعني: الصبور"(٢).

الدليل الثاني: حديث سرد الأسماء التسعة والتسعين، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن لله تعالى تسعة وتسعين اسما مائة غير واحد من أحصاها دخل الجنة، هو الله الذي لا إله إلا هو الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر الخالق البارئ المصور الغفار القهار الوهاب الرزاق الفتاح العليم القابض الباسط الخافض الرافع المعز المذل السميع البصير الحكم العدل اللطيف الخبير الحليم العظيم الغفور الشكور العلي الكبير الحفيظ المقيت الحسيب الجليل الكريم الرقيب المجيب الواسع الحكيم الودود المجيد الباعث الشهيد الحق الوكيل القوي المتين الولي الحميد المحصي المبدئ المعيد المحيي المميت الحي القيوم الواجد الماجد الواحد الصمد القادر المقتدر المقدم المؤخر الأول الآخر الظاهر الباطن الوالي المتعالي البر التواب المنتقم العفو الرؤوف مالك الملك ذو الجلال والإكرام، المقسط الجامع الغني المغني المانع الضار النافع النور الهادي البديع الباقي الوارث الرشيد الصبور"(٣)، فقد استدلوا بالحديث على أن الصبور اسم من أسماء الله تعالى، يقول ابن القيم: "وفي أسمائه الحسنى الصبور، وهو من أمثلة المبالغة، أبلغ من الصابر والصبار"(٤)، وكأنه -أيضا- يلفت النظر إلى ورود اسم الصبور في السنة بقوله: "وأما الصبر فإذا زال متعلقه كان كسائر الأفعال التي توجد لوجود الحكمة وتزول بزوالها فتأمله، فإنه فرق لطيف ما عثرت الحذاق بعشره، وقل من تنبه له ونبه عليه، وأشكل على كثير منهم هذا الاسم، وقالوا لم يأت

(١) سبق تخريجه (ص١٨).

(٢) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، للغنيمان (١/ ٨٦).

(٣) رواه الترمذي في سننه برقم (٣٥٠٧)، وسيأتي الحكم عليه عند عرض أدلة القول الثاني.

(٤) عدة الصابرين، لابن القيم (٢٧٦).

في القرآن، فأعرضوا عن الاشتغال به صفحا، ثم اشتغلوا بالكلام في صبر العبد وأقسامه، ولو أنهم أعطوا هذا الاسم حقه؛ لعلموا أن الرب تعالى أحق به من جميع الخلق، كما هو أحق باسم العليم والرحيم والقدير والسميع والبصير والحي وسائر أسمائه الحسنى من المخلوقين"(١)، ويقول الغنيمان: "وفي قوله: "ما أحد أصبر على أذى سمعه من الله"، دليل واضح على تسميته تعالى بذلك، أعني: الصبور، كما جاء في حديث الأسماء الحسنى"(٢)، وفي موضع آخر يعلق على الحديث بقوله: "والذي يظهر أن ما أراده البخاري –رحمه الله– من الحديث، هو البيان بأن الله تعالى مسمى بالأسماء الحسنى، ومتصف بالصفات العليا حقيقة، على ما يليق به تعالى"(٣).

الدليل الثالث: حديث جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لما عرج بإبراهيم رأى رجلًا يفجر بامرأة فدعا عليه، فأهلك، ثم رأى عبدا على معصية فدعا عليه، فأوحى الله إليه: يا إبراهيم إنه من عبدني فإن قصره مني خصال ثلاث(٤): إما أن يتوب فأتوب عليه، وإما أن يستغفرني فأغفر له، وإما أن يخرج من صلبه من يعبدني، يا إبراهيم: أما علمت أن من أسمائي أني أنا الصبور"(٥)، ففي هذا الحديث النص على تسمية الله تعالى بالصبور، يقول ابن القيم: "والرب تعالى هو الصبور، بل لا أحد أصبر على أذى سمعه منه، وقد قيل: إن الله سبحانه أوحى إلى داود "تخلق بأخلاقي فإن من أخلاقي إني أنا الصبور"(٦)"(٧).

هذه جملة ما استدل به أصحاب القول الأول ممن ذهب من السلف إلى أن الصبور من

---

(١) المرجع السابق (٢٧٧).

(٢) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، للغنيمان (١/ ٨٦).

(٣) المرجع السابق (١/ ١٠٢).

(٤) قَصَرَهُ مأخوذ من قَصَّر يُقصِّر تقصيراً، انظر: تهذيب اللغة للأزهري (٢٧٨/٨)، والمعنى: أن تقصير العبد وتهاونه في امتثال أمر الله تعالى واجتناب نهيه، له من الله تعالى ثلاث خصال: إما أن يتوب فيتوب الله عليه، وإما أن يستغفر فيغفر الله له، وإما أن يخرج الله من صلبه من يعبده سبحانه.

(٥) رواه الطبراني في الأوسط برقم (٧٤٧٥)، ورواه في مكارم الأخلاق برقم (٣٣)، وسيأتي بيان الحكم عليه ضمن أدلة القول الثاني.

(٦) أورده الغزالي في الإحياء (٦١/٤).

(٧) عدة الصابرين، لابن القيم (٤٨).

أسماء الله تعالى، وإليك -بمشيئة الله تعالى- أدلة أصحاب القول الثاني ممن ذهب من السلف إلى أن الصبور ليس من أسماء الله تعالى، من هذه الأدلة:

الدليل الأول: عدم ورود النص الشرعي الصحيح الصريح -سواء من القرآن الكريم أو السنة النبوية- باسم الصبور لله تعالى، وقد تبين لنا من خلال بيان منهج السلف في أسماء الله تعالى أنها توقيفية، وكذا ضوابط إثبات أسماء الله تعالى، أن إثبات الاسم له سبحانه يعتمد في ثبوته على النقل(١)؛ وإذ لم يثبت اسم الصبور له سبحانه بالدليل النقلي، فلا يصح تسميته به.

الدليل الثاني: أن ما جاء من النصوص الشرعية في أن الصبور اسم لله تعالى، فلا تخلو من أمرين:

١. نصوص تثبت معنى الصبر لله تعالى صفة له وفعلا، وهذا لا يصح أن نشتق منها الاسم كما هو منهج السلف؛ وإلا لاشتق له سبحانه من أفعاله وصفاته أسماء كثيرة غير ثابتة له بالنص الشرعي الصحيح(٢)، قال تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍۚ إِنَّهُۥ خَبِيرُۢ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ [سورة النمل: ٨٨]، فلا يصح تسميته سبحانه بالصانع أو المتقن؛ لأنها لم تأت في النص بهذا، وإنما جاءت فعلا وصفة، فلا يشتق منها الاسم، وهذا كما في قوله صلى الله عليه وسلم: "ما أحد أصبر على أذى سمعه من الله"، فإذًا هذه نصوص صحيحة ولكنها غير صريحة في إثبات الاسم له سبحانه وتعالى.

٢. نصوص صريحة في أن الصبور اسم من أسماء الله تعالى ولكنها غير صحيحة، ومن هذه النصوص قوله صلى الله عليه وسلم: "إن لله تعالى تسعة وتسعين اسما مائة غير واحد من أحصاها دخل الجنة، هو الله الذي لا إله إلا هو الرحمن الرحيم ... الصبور"(٣)، وقوله صلى الله عليه وسلم: "يا إبراهيم: أما علمت أن من أسمائي أني أنا الصبور"(٤)، وكذلك ما جاء في أن الله سبحانه أوحى إلى داود "تخلق بأخلاقي فإن من أخلاقي إني

(١) انظر: (ص١٣).

(٢) انظر: العواصم والقواصم، لابن الوزير (٧/ ٢٣١)، وإيثار الحق على الخلق، لابن الوزير (١٦٣)، وأسماء الله الحسنى، للغصن (١٤٦. ١٤٧).

(٣) سبق تخريجه (ص ٤٢).

(٤) سبق تخريجه (ص٤٣).

أنا الصبور"[١]، فهذه الأحاديث ضعيفة، ومنهج السلف عدم الاستدلال بالضعيف من السنة وإنما الاقتصار على ما صح منها، وبناء عليه فهذه الأحاديث لا تقوم بها الحجة، قال ابن تيمية في حديث تعيين التسعة والتسعين اسما: "لم يرد في تعيينها حديث صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأشهر ما عند الناس فيها حديث الترمذي الذي رواه الوليد بن مسلم عن شعيب عن أبي حمزة، وحفاظ أهل الحديث يقولون: هذه الزيادة مما جمعه الوليد بن مسلم عن شيوخه من أهل الحديث، وفيها حديث ثان أضعف من هذا رواه ابن ماجه، وقد روي في عددها غير هذين النوعين من جمع بعض السلف"[٢]، وقال ابن حجر: "اختلف العلماء في سرد الأسماء، هل هو مرفوع أو مدرج في الخبر من بعض الرواة، فمشى كثير منهم على الأول، واستدلوا به على جواز تسمية الله تعالى بما لم يرد في القرآن بصيغة الاسم لأن كثيرا من هذه الأسماء كذلك، وذهب آخرون إلى أن التعيين مدرج لخلو أكثر الروايات عنه، ونقله عبد العزيز النخشبي عن كثير من العلماء"[٣] ثم أشار إلى سبب إعراض البخاري ومسلم عن سرد الأسماء التسعة والتسعين بقوله: "وليست العلة عند الشيخين تفرد الوليد فقط، بل الاختلاف فيه والاضطراب وتدليسه واحتمال الإدراج، قال البيهقي: يحتمل أن يكون التعيين وقع من بعض الرواة في الطريقين معا، ولهذا وقع الاختلاف الشديد بينهما، ولهذا الاحتمال ترك الشيخان تخريج التعيين"[٤]، ثم بين رأيه بقوله: "قلت: والوليد بن مسلم أوثق من عبد الملك بن محمد الصنعاني، ورواية الوليد تشعر بأن التعيين مدرج، وقد تكرر في رواية الوليد عن زهير ثلاثة أسماء، وهي الأحد الصمد الهادي، ووقع بدلها في رواية عبد الملك المقسط القادر الوالي، وعند الوليد أيضا الوالي الرشيد، وعند عبد الملك الوالي الراشد، وعند الوليد العادل المنير، وعند عبد الملك الفاطر القاهر، واتفقا في البقية، وأما رواية الوليد عن شعيب وهي أقرب الطرق إلى الصحة، وعليها عول غالب من شرح

(١) سبق تخريجه (ص٤٣).
(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢٢/ ٤٨٢).
(٣) فتح الباري، لابن حجر (١١/ ٢١٥).
(٤) المرجع السابق (١١/ ٢١٥).

الأسماء الحسنى"[١]، فابن حجر أيضًا يرجح كون تعيين الأسماء مدرجًا ومع ذلك يرى أن طريق الوليد عن شعيب أقرب إلى الصحة، وهذا يعني أنها ليست بصحيحة ولكنها بالنسبة إلى الروايات الأخرى فهي أخف ضعفًا[٢]، وبهذا يتضح لنا أن الحديث ضعيف لا يصح، وكذلك حديث: "يا إبراهيم: أما علمت أن من أسمائي أني أنا الصبور" فقد رواه الطبراني (ت ٣٦٠هـ)، وقال: "لم يرو هذا الحديث عن محمد بن المنكدر إلا علي بن أبي علي، تفرد به: ابن أبي فديك"[٣]، وهو إسماعيل بن مسلم، قال عنه ابن حجر: "إسماعيل بن مسلم ابن أبي فديك والد محمد صدوق"[٤]، وأما علي بن أبي علي فقد قال عنه الذهبي: "علي بن أبي علي اللهبي المدني، عن ابن المنكدر، له مناكير، قاله أحمد، وقال أبو حاتم والنسائي: متروك، وقال ابن معين: ليس بشيء"[٥]، وعلى هذا فالحديث ضعيف لا يصح[٦]، وأما ما روي من أن الله سبحانه أوحى إلى داود "تخلق بأخلاقي فإن من أخلاقي إني أنا الصبور" فقد أورده بعض العلماء[٧] دون عزو لكتب السنة، ودون إسناد، مما يدل على أن الحديث لا أصل له[٨]، وبالتالي فجميع هذه الأحاديث لا تقوم بها الحجة في إثبات اسم الصبور لله تعالى.

هذه جملة ما استدل به أصحاب القول الثاني من السلف في أن اسم الصبور لا يثبت لله تعالى.

---

(١) المرجع السابق (١١/ ٢١٦).

(٢) للاستزادة في معرفة طرق هذا الحديث وضعفه، ينظر إلى: سلسلة الأحاديث الضعيفة، للألباني برقم (٢٥٦٣)، وأسماء الله الحسنى للغصن (١٤٩ - ١٧٣)، ومعتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى للتميمي (٧٩ - ٩٤).

(٣) المعجم الأوسط، للطبراني برقم (٧٤٧٥).

(٤) تقريب التهذيب، لابن حجر (١١٠) ترجمة رقم (٤٨٨).

(٥) ميزان الاعتدال، للذهبي (٣/ ١٤٧) ترجمة رقم (٥٨٩٧).

(٦) قال شعيب الأرناؤوط: رواه الطبراني في "الأوسط" وفيه علي بن أبي علي اللهبي، وهو متروك. انظر: العواصم والقواصم (٦/ ١٤٨) حاشية رقم (١).

(٧) كالغزالي في الإحياء (٤/ ٦١)، وابن القيم في عدة الصابرين (٤٨)، والمناوي في فيض القدير (١/ ٤٦٥) (٥/ ٣٦٣).

(٨) بحثت عن هذا الحديث في كتب السنة من خلال المكتبة الشاملة، فلم أظفر بمن أخرجه - فضلًا عن درجته من الصحة والضعف - وقد وجدت حديثاً آخر بلفظ "تخلقوا بأخلاق الله"، قال عنه الألباني: لا أصل له، انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة برقم (٢٨٢٢).

**تحرير محل النزاع:**

بعد النظر والتأمل في أدلة قولي السلف في اسم الصبور، ومدى ثبوته لله تعالى من عدمه، يظهر لي أن أصحاب القول الأول -وهو أن الصبور اسم من أسماء الله الحسنى- ذهبوا إلى هذا القول لأسباب، منها:

١. أن معنى الصبر ثبت لله تعالى في السنة الصحيحة صفة له سبحانه كما يليق بجلاله.
٢. أن هذه الصفة له سبحانه صفة مدح وكمال على الإطلاق.
٣. استئناسهم بالأحاديث التي ورد فيها الصبور اسم من أسمائه تعالى، ولو كانت هذه الأحاديث ضعيفة، فإن ضعفها أخف من غيرها، يقول سليمان آل الشيخ: "وحديث الوليد أصح إسنادًا وأحسن سياقًا، وأجدر أن يكون مرفوعًا"(١)، وقال أيضا بعد أن أشار إلى بعض روايات الحديث في عد الأسماء الحسنى: "فهذه خمسة وستون ومائة اسم، أقربها من جهة الإسناد سياق الترمذي، وما عدا ذلك ففيه أسماء صحيحة ثابتة، وفي بعضها توقف، وبعضها خطأ محض"(٢)، وهذا فضلا عمن ذهب إلى تصحيح الحديث(٣).
٤. تتابع العلماء في النقل عن بعضهم البعض في إثبات اسم الصبور لله تعالى؛ وذلك لثقة المتأخر منهم بالمتقدم في صحة منهجه -وهو كذلك- مما قد يفقده التحقيق في المسألة، والأخذ بقول من سبقه، ومن أمثلة ذلك: عد ابن عثيمين المحسن اسما لله تعالى حيث يقول: "هذا ما اخترناه بالتتبع: واحد وثمانون اسما في كتاب الله تعالى، وثمانية عشر اسما في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن كان عندنا تردد في إدخال (الحفي)، لأنه إنما ورد مقيدًا في قوله تعالى عن إبراهيم: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ بِي حَفِيًّا﴾ [سورة مريم: ٤٧]، وكذلك (المحسن) لأننا لم نطلع على رواته في الطبراني، وقد ذكره شيخ الإسلام من الأسماء"(٤).

(١) تيسير العزيز الحميد، لسليمان آل الشيخ (٥٥٨).
(٢) المرجع السابق (٥٥٩).
(٣) انظر: المرجع السابق (٥٥٧، ٥٥٨).
(٤) القواعد المثلى، لابن عثيمين (١٤).

فهذه الأسباب هي التي جعلت أصحاب القول الأول يذهبون إلى إثبات اسم الصبور لله تعالى، ولكن عند التمعن والتحقيق في المسألة يتبين لنا أن القول الثاني -وهو عدم ثبوت الصبور اسما لله تعالى- هو الأرجح؛ وذلك للأسباب التالية:

أولا: عدم ورود نص شرعي بإثبات اسم الصبور لله تعالى، سواء من القرآن الكريم أو السنة النبوية الصحيحة.

ثانيا: أن القول بعدم ثبوت اسم الصبور لله تعالى، هو المتوافق مع قواعد وضوابط السلف في أسماء الله الحسنى.

ثالثا: اشتقاق الاسم من الصفة أو الفعل ونحو ذلك باب يصعب ضبطه، قال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): "ونجمع إن شاء الله تعالى ها هنا بيان الرد على من أقدم أن يسمى الله تعالى بغير نص، لكن بما دله عليه عقله وظنه أنه حسن ومدح، أو استدلالا بما سمى به تعالى نفسه[١]، أو تصريفا من ذلك، أو قياسا على ما شاهد من خلقه، فنقول وبالله تعالى التوفيق: أن الله تعالى سمى نفسه الرحمن الرحيم فسمه أنت الرقيق من رقة النفس التي هي الرحمة، فإن قال الرحيم يغني عن ذلك، قيل له: نقضت أصلك، لأن الحي يغني عن هذا عن أن يقال له حياة، وأيضا فإن الرحمن يغني عن الرحيم، فإن قال: قد ورد النص به، قيل له: صدقت ولا تتعد ما جاء به النص وامنع ما سواه، وسمى نفسه العليم فسمه الداري الحبر الفهم الذكي العارف النبيل فكل هذا مدح ومعناه في اللغة بمعنى عليم ولا فرق، وسمى نفسه الكريم فسمه السخي والجواد، وسمى نفسه الحكيم فسمه الناقد العاقل، وسمى نفسه العظيم فسمه الفخم الضخم، وسمى نفسه الحليم فسمه المحتمل الصابر الصبور الصبار..."[٢].

وبعد هذا العرض والتحقيق في مدى ثبوت اسم الصبور لله تعالى يتضح لنا أن الصبور ليس من أسمائه تعالى، وبالتالي لا يصح تسميته سبحانه به، ولا تعبيد الاسم به كعبد الصبور، هذا هو الصواب في المسألة الذي يجب علينا اتباعه والأخذ به -وإن خالفنا بهذا علماءنا الكبار، ومشايخنا العظام- فالحق أحق أن يتبع، ولقد أحسن ابن القيم عندما قال في الهروي (ت

(١) أي: بطريق القياس عليه أو الاشتقاق منه ونحو ذلك، كما دل عليه كلامه.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم (٢/ ١٢٤).

٤٨١هـ): "شيخ الإسلام حبيبنا، ولكن الحق أحب إلينا منه"[١]، أسأله سبحانه أن يفقهنا في الدين، ويفتح علينا فتوح المتقين، ويغفر لنا ولمن أخطأ من سلفنا في عد اسم الصبور من أسمائه تعالى، ويجمعنا وإياهم في جناته جنات النعيم، اللهم آمين.

(١) مدارج السالكين، لابن القيم (٣/ ٣٦٦).

**الخاتمة**

الحمد لله، الذي تتم بنعمته الصالحات، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وبعد:

فإليك أخي القارئ الكريم، التوصيات وأهم النتائج التي توصلت إليها في اسم الصبور وصفة الصبر.

**أما النتائج:**

فقد توصلت إلى نتائج عدة، منها:

أولًا: إثبات صفة الصبر لله تعالى؛ وذلك لثبوت الدليل الصحيح فيها.

ثانيًا: إثبات معنى صفة الصبر لله تعالى على الحقيقة بلا تفويض ولا تأويل، ولا تشبيه ولا تمثيل.

ثالثًا: أن معنى الصبر في حقه تعالى، هو ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم: "ليس أحد -أو ليس شيء- أصبر على أذى سمعه من الله إنهم ليدعون له ولدا وإنه ليعافيهم ويرزقهم"(١)، وهذا المنهج في تفسير الصفات هو الأعلم والأحكم والأسلم؛ لأن تفسير الصفة جاء ممن هو أعلم بربه من غيره.

رابعًا: أن اسم الصبور غير ثابت له سبحانه؛ لعدم ورود الدليل الصحيح في إثباته.

خامسًا: لا يصح تسمية الله تعالى بالصبور، ولا تعبيد الاسم بعبد الصبور؛ لعدم ثبوت الاسم له سبحانه.

سادسا: مِنْ أكثر مَنْ تناول هذه المسألة -اسم الصبور وصفة الصبر- وبسط القول فيها ابن القيم الجوزية.

(١) سبق تخريجه (ص١٨).

**وأما التوصيات:**

فمن أهمها:

أولًا: التمسك بمنهج السلف الصالح في الأسماء والصفات.

ثانيًا: التمعن والتحقيق فيما ينقل عن أفرادهم مما اختلفوا فيه، والأخذ بترجيح ما يوافق الدليل الصحيح، وإن خالف قول بعضهم من الأئمة والمشايخ الكبار.

ثالثاً: ترك المذاهب الباطلة -في الأسماء والصفات- المخالفة لمنهج السلف والإعراض عنها.

أسأل الله أن يفقهنا في الدين، ويسلك بنا سبيل المؤمنين المتقين، ويجنبنا طرائق المبتدعة الضالين، ويجعلنا من العلماء الربانيين، والدعاة المخلصين الصادقين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين.

## فهرس المراجع والمصادر

١. إحياء علوم الدين، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، (د.ط)، بيروت — دار المعرفة، (د.ت).
٢. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، القسطلاني، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، ط٧، مصر ـ المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٢٣ هـ.
٣. الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد، الفوزان، صالح بن فوزان بن عبد الله، ط٤، الدمام ـ دار ابن الجوزي، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٤. أسماء الله الحسنى الثابتة في الكتاب والسنة، الرضواني، محمود عبد الرازق، ط١، القاهرة ـ مكتبة سلسبيل، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
٥. الأسماء والصفات، للبيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، تقديم: مقبل بن هادي الوادعي، ط١، المملكة العربية السعودية ـ جدة ـ مكتبة السوادي، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.
٦. أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، نخبة من العلماء، ط١، المملكة العربية السعودية - وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤٢١هـ.
٧. إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، ابن الوزير، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن علي الحسني اليمني، ط٢، بيروت - دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م.
٨. بدائع الفوائد، ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الجوزية، (د.ط)، لبنان، بيروت ـ دار الكتاب العربي، (د.ت).
٩. التعليق المختصر على القصيدة النونية، الفوزان، صالح بن فوزان العبد الله، أشرف على طبعه وإخراجه: عبد السلام بن عبد الله السليمان، (د.ط)، (د.م)، (د.ن)، (د.ت).
١٠. تفسير أسماء الله الحسنى، السعدي، أبو عبد الله عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، تحقيق: عبيد بن علي العبيد، العدد ١١٢، المدينة المنورة ـ الجامعة الإسلامية، السنة ٣٣ -١٤٢١هـ.

١١. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط٢، الرياض ـ دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م.
١٢. تقريب التهذيب، ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، تحقيق: محمد عوامة، ط١، سوريا ـ دار الرشيد، ١٤٠٦ — ١٩٨٦.
١٣. تهذيب اللغة، الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط١، بيروت ـ دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م.
١٤. التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق، تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، ط٥، السعودية ـ الرياض ـ مكتبة الرشد، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
١٥. توضيح الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، للسعدي، عبد الرحمن بن ناصر، اعتنى به ونسقه وعلق عليه: أبو محمد أشرف عبد المقصود، ط١، الرياض ـ أضواء السلف، ١٤٢٠هـ. ٢٠٠٠م.
١٦. توضيح مقاصد العقيدة الواسطية، للبراك، عبد الرحمن بن ناصر البراك، اعتنى به: عبد الرحمن بن صالح السديس، ط٣، الرياض ـ دار التدمرية، ١٤٣٢ هـ.
١٧. تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد، آل الشيخ، سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، تحقيق: زهير الشاويش، ط١، بيروت ـ المكتب الاسلامي، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
١٨. جامع الأصول في أحاديث الرسول، ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد الجزري، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط - التتمة تحقيق بشير عيون، ط١، (د.م)، مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، (د.ت).
١٩. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط١، (د.م)، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
٢٠. جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، الألوسي، نعمان بن محمود بن عبد الله، قدم له: علي السيد صبح المدني، (د.ط)، (د.م)، مطبعة المدني، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

٢١. جوهرة التوحيد ـ ضمن متون في العقيدة ـ اللقاني، برهان الدين إبراهيم بن إبراهيم بن حسن، (د.ط)، عمان ـ الأردن ـ مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، (د.ت).
٢٢. حاشية الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، ابن قاسم، عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي، ط٢، بيروت ـ مؤسسة فؤاد بعينو للتجليد، ١٤١٦هـ.
٢٣. الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، الأصبهاني، أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل، تحقيق: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، ط٢، السعودية ـ الرياض ـ دار الراية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
٢٤. الحق الواضح المبين في شرح توحيد الأنبياء والمرسلين من الكافية الشافية للسعدي، عبد الرحمن بن ناصر، ط٢، الدمام ـ دار ابن القيم، ١٤٠٧هـ. ١٩٨٧م.
٢٥. سبل السلام، الصنعاني، أبو إبراهيم محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، (د.ط)، (د.م)، دار الحديث، (د.ت).
٢٦. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين بن الحاج نوح بن نجاتي، ط١، الرياض ـ مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، (د.ت).
٢٧. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة، الألباني، محمد ناصر الدين بن الحاج نوح بن نجاتي، ط١، المملكة العربية السعودية —دار المعارف ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٢٨. السنة، ابن أبي عاصم، أبو بكر بن أبي عاصم وهو أحمد بن عمرو، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط١، بيروت ـ المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ.
٢٩. سنن النسائي الصغرى (المجتبى)، النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط٢، حلب ـ مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦هـ — ١٩٨٦م.
٣٠. شأن الدعاء، الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم، تحقيق: أحمد يوسف الدّقاق، ط٣، (د.م)، دار الثقافة العربية، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
٣١. شرح أسماء الله الحسنى في ضوء الكتاب والسُّنَّة، القحطاني، سعيد بن علي بن وهف،

(د.ط)، الرياض ـ مطبعة سفير ـ مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان، (د.ت).
٣٢. شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، تحقيق: محمد بن رياض الأحمد، ط١، بيروت ـ المكتبة العصرية، ١٤٢٥هـ.
٣٣. شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، علي بن علي بن محمد الحنفي، ط٤، بيروت ـ المكتب الإسلامي، ١٣٩١هـ.
٣٤. شرح العقيدة الواسطية، ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد، خرج أحاديثه سعد بن فواز الصميل، ط٦، المملكة العربية السعودية ـ دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ١٤٢١ هـ.
٣٥. شرح القصيدة النونية، هراس، محمد خليل، ط٢، بيروت ـ دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ.
٣٦. شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الغنيمان، عبد الله بن محمد، ط١، المدينة المنورة ـ مكتبة الدار، ١٤٠٥ هـ.
٣٧. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب، (د.ط)، لبنان ـ بيروت ـ دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.
٣٨. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، بيروت ـ دار العلم للملايين، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
٣٩. صحيح سنن النسائي، الألباني، محمد ناصر الدين، ط١، الرياض ـ مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ. ١٩٩٨م.
٤٠. صفات الله عز وجل الواردة في الكتاب والسنة، السَّقَّاف، علوي بن عبد القادر، ط٣، الدمام - دار الهجرة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٦ م.
٤١. الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، ط١، المملكة العربية السعودية ـ الرياض ـ دار العاصمة، ١٤٠٨هـ.
٤٢. ظلال الجنة في تخريج السنة لابن أبي عاصم، الألباني، محمد ناصر الدين ، ط٣، بيروت ـ المكتب الإسلامي، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
٤٣. عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب،

ط٣، بيروت ـ دار ابن كثير، المملكة العربية السعودية ـ المدينة المنورة ـ مكتبة دار التراث، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

٤٤. العرش، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: محمد بن خليفة التميمي، ط٢، المملكة العربية السعودية ـ المدينة المنورة ـ عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

٤٥. عقيدة المسلم في ضوء الكتاب والسُّنَّة – المفهوم، والفضائل، والمعنى، والمقتضى، والأركان، والشروط، والنواقص، والنواقض، القحطاني، سعيد بن على بن وهف، (د.ط)، الرياض ـ مطبعة سفير ـ مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان، (د.ت).

٤٦. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى، (د.ط)، بيروت ـ دار إحياء التراث العربي، (د.ت).

٤٧. العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ابن الوزير، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن علي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط٣، بيروت ـ مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥ هـ – ١٩٩٤ م.

٤٨. العين، الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو، تحقيق: مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي، (د.ط)، (د.م)، دار ومكتبة الهلال، (د.ت).

٤٩. فتاوى أركان الإسلام، ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد، جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان، ط١، الرياض ـ دار الثريا للنشر والتوزيع، ١٤٢٤ هـ.

٥٠. فتاوى اللجنة الدائمة – المجموعة الأولى، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، (د.ط)، الرياض ـ رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الإدارة العامة للطبع، (د.ت).

٥١. فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات عبد العزيز بن عبد الله بن باز (د.ط)، بيروت ـ دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.

٥٢. فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، آل الشيخ، عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد

الوهاب، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط٧، مصر ـ القاهرة ـ مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٧هـ/١٩٥٧م.
٥٣. الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الظاهري، (د.ط)، القاهرة ـ مكتبة الخانجي، (د.ت).
٥٤. فيض القدير شرح الجامع الصغير، المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي، ط١، مصر ـ المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦هـ.
٥٥. القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، أبو جيب، سعدي، ط٢، سورية ـ دمشق ـ دار الفكر، ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م.
٥٦. القصيدة النونية، القحطاني، أبو عبد الله محمد بن صالح المعافري الأندلسي، تحقيق: عبد العزيز بن محمد الجربوع، ط١، (د.م)، دار الذكرى، (د.ت).
٥٧. قطف الجني الداني شرح مقدمة رسالة ابن أبي زيد القيرواني، العباد، عبد المحسن بن حمد بن عبد المحسن البدر، ط١، المملكة العربية السعودية ـ دار الفضيلة، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
٥٨. كشف المشكل من حديث الصحيحين، ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، تحقيق: علي حسين البواب، (د.ط)، الرياض ـ دار الوطن، (د.ت).
٥٩. كشف غياهب الظلام عن أوهام جلاء الأوهام وبراءة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عن مفتريات هذا الملحد الكذاب، ابن سحمان، سليمان بن سحمان بن مصلح بن حمدان الخثعمي النجدي، ط١، (د.م)، أضواء السلف، (د.ت).
٦٠. لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري، ط١، بيروت ـ دار صادر، (د.ت).
٦١. متن القصيدة النونية، ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب، ط٢، القاهرة ـ مكتبة ابن تيمية، ١٤١٧هـ.
٦٢. المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، الكواري، كاملة بنت محمد بن جاسم آل جهام، ط١، (د.م)، دار ابن حزم، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.

٦٣. مجموع الفتاوى، ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (د.ط)، المملكة العربية السعودية ـ المدينة النبوية ـ مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.
٦٤. مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد، جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان، ط الأخيرة، (د.م)، دار الوطن - دار الثريا، ١٤١٣ هـ.
٦٥. محاسن التأويل، القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط١، بيروت ـ دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ.
٦٦. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط١، بيروت ـ دار الكتب العلمية، ١٤٢٢ هـ.
٦٧. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن القيم ، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الجوزية، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط٣، بيروت ـ دار الكتاب العربي، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦م.
٦٨. مذكرة على العقيدة الواسطية، ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد، (د.ط)، الرياض ـ دار الوطن للنشر، ١٤٢٦ هـ.
٦٩. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ملا علي القاري، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي، ط١، لبنان ـ بيروت ـ دار الفكر، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
٧٠. مسند الإمام أحمد بن حنبل، ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة ـ دار الحديث، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م.
٧١. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ط)، بيروت ـ دار إحياء التراث العربي، (د.ت).
٧٢. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الحموي، (د.ط)، بيروت ـ المكتبة العلمية، (د.ت).

٧٣. معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، حافظ حكمي، حافظ بن أحمد بن علي الحكمي، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، ط١، الدمام ـ دار ابن القيم، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.
٧٤. معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط١، بيروت ـ دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ.
٧٥. معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، التميمي، محمد بن خليفة بن علي، ط١، المملكة العربية السعودية ـ الرياض ـ أضواء السلف، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.
٧٦. معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى، التميمي، محمد بن خليفة بن علي، ط١، المملكة العربية السعودية ـ الرياض ـ أضواء السلف، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.
٧٧. المعجم الأوسط، الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، (د.ط)، القاهرة ـ دار الحرمين، (د.ت).
٧٨. معجم الفروق اللغوية، العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، ط١، قم ـ مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٢هـ.
٧٩. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، محمود عبد الرحمن عبد المنعم، (د.ط)، (د.م)، دار الفضيلة، (د.ت).
٨٠. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى، وآخرون، مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، (د.ط)، (د.م)، دار الدعوة، (د.ت).
٨١. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (د.ط)، (د.م)، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
٨٢. مكارم الأخلاق ـ مع مكارم الأخلاق لابن أبي الدنيا ـ الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير، كتب هوامشه: أحمد شمس الدين، ط١، لبنان ـ بيروت ـ دار الكتب العلمية، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.
٨٣. منهاج أهل السنة والجماعة في العقيدة والعمل، ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد، ط١، (د.م)، دار الشريعة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٨٤. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، ط٢، بيروت ـ دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ.
٨٥. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد، تقديم: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، ترجمة: عبد الله الخالدي، ترجمة أجنبية: جورج زيناني، ط١، بيروت ـ مكتبة لبنان، ١٩٩٦م.
٨٦. الموطأ، الإمام مالك، مالك بن أنس بن مالك الأصبحي، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، ط١، الإمارات ـ أبو ظبي ـ مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
٨٧. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط١، لبنان ـ بيروت ـ دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م.
٨٨. نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد، الدارمي، أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد السجستاني، ، تحقيق: رشيد بن حسن الألمعي، ط١، (د.م)، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، (د.ط)، بيروت ـ المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

# دليل شرع من قبلنا في المسائل العقدية "دراسة تطبيقية"

د. عبد الله بن أحمد بن حمد البدر
الأستاذ المساعد في جامعة المجمعة، كلية التربية – قسم الدراسات الإسلامية
حاصل على الماجستير من كلية التربية جامعة الملك سعود بأطروحته:
منهج الصحابة في التعامل مع الشبهات.
حاصل على الدكتوراه من كلية التربية جامعة الملك سعود بأطروحته:
المناهي العقدية العملية في السنة النبوية – دراسة مقارنة
البريد الإلكتروني: a.albader@mu.edu.sa

Dr. Abdulla Bin Ahmad Al-bader
Assistant Professor
Majmaah University / Education College / Department of Islamic Studies

**المستخلص**

**موضوع البحث:**

دليل شرع من قبلنا في المسائل العقدية دراسة تطبيقية.

**أهداف البحث:**

١. إثبات استعمال دليل شرع من قبلنا في مسائل الاعتقاد.

٢. إيراد أبرز المسائل العقدية التي استدل عليها بدليل شرع من قبلنا.

٣. بيان صحة أو خطأ الاستدلال على المسائل العقدية بدليل شرع من قبلنا.

**منهج البحث:**

الاستقرائي والتحليلي.

**أهم النتائج:**

- إثبات عدد من المسائل العقدية التي كان الدليل لها إثباتا أو نفيا ضمن الدليل المصطلح عليه بدليل: (شرع من قبلنا).
- جميع المسائل العقدية التي استدل عليها بهذا الدليل متفقة مع عقيدة أهل السنة والجماعة.
- فساد استدلال المخالفين بهذا الدليل لإثبات عقائدهم الباطلة.

**أهم التوصيات:**

تنويع الاستدلال على إثبات عقيدة أهل السنة والجماعة ورد الشبهات المثارة حولها.

**الكلمات المفتاحية:**

شرع من قبلنا، العقيدة، الدليل، أهل السنة والجماعة.

**Abstract**

**Research Topic:**

Legal evidence provided by us in doctrinal issues - An applied study.

**Research Objectives:**

1. To demonstrate the use of legal evidence provided by us in matters of belief.
2. To present the prominent doctrinal issues supported by legal evidence provided by us.
3. To clarify the validity or invalidity of inference in doctrinal matters using legal evidence provided by us.

Research Methodology:

Inquisitive and analytical.

**Key Findings:**

- Verification of several doctrinal issues for which evidence has been established or refuted within the referred legal evidence labeled as "provided by us."
- All doctrinal issues supported by this evidence are in agreement with the beliefs of Ahl al-Sunnah wa al-Jama›a.
- Refutation of the flawed inference by those who oppose this evidence to establish their false doctrines.

**Key Recommendations:**

- Diversify the use of evidence to substantiate the beliefs of Ahl al-Sunnah wa al-Jama›a and address doubts raised against them.

**Keywords:**

Provided by Us - Doctrine - Evidence - Ahl al-Sunnah wa al-Jama›a.

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن العناية بمسائل الاعتقاد تصحيحًا وتنقيحًا ونفيًا للدخيل من الواجبات الشرعية على الباحثين، لما تمثله مسائل الاعتقاد من مركزية في حياة المسلم، والعقيدة مبنية على الأدلة الصحيحة التي ترتكز عليها مسائل الاعتقاد، ومن الأدلة التي عني بها أهل العلم في أصول الفقه ما اصطلح عليه بدليل شرع من قبلنا، ولوجود عدد من المسائل العقدية التي استدل لها بدليل شرع من قبلنا إثباتًا لها وأمرًا بها، أو نهيًا عنها وتحذيرًا منها، كان من المناسب النظر في هذه المسائل وفحص الأدلة التي استدل بها على هذه المسائل، وبيان صحة الدليل وسلامة واستقامة الاستدلال، أو كونه مُعَارَضًا بشريعتنا، ليكون عنوان البحث (دليل شرع من قبلنا في المسائل العقدية دراسة تطبيقية).

## مشكلة البحث:

يمكن تحديد المشكلة التي يهدف البحث إلى معالجتها بواسطة الأسئلة التالية:

الأول: هل استُعمل دليل شرع من قبلنا في مسائل الاعتقاد؟

الثاني: ما أبرز المسائل العقدية التي أثبتت بدليل شرع من قبلنا؟

الثالث: ما صحة الاستدلال على المسائل العقدية بدليل شرع من قبلنا؟

## حدود البحث:

سيقتصر البحث على ذكر أبرز المسائل العقدية التي استدل عليها بالدليل المصطلح عليه بـ (دليل شرع من قبلنا)، سواءٌ كان هذا الدليل إثباتًا وتقريرًا لهذه المسألة، أو استدل به على النهي عنها والتحذير منها، فهو خاص بهذا النوع من الأدلة في المسائل العقدية خاصة، وليس من أغراض البحث استقصاء جميع المسائل وإنما ذكر أبرز المسائل وأشهرها.

## أهداف البحث:

يقصد البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف من أهمها:

الأول: إثبات استعمال دليل شرع من قبلنا في مسائل الاعتقاد.
الثاني: إيراد أبرز المسائل العقدية التي استدل عليها بدليل شرع من قبلنا.
الثالث: بيان صحة أو خطأ الاستدلال على المسائل العقدية بدليل شرع من قبلنا.

**أهمية البحث:**

تتبين أهمية الموضوع من خلال ما يلي:
أهمية تصحيح الأدلة التي يُستدل بها على مسائل الاعتقاد.
بعض المسائل التي بنى عليها المبتدعة أقوالهم كان استدلالهم بالدليل المعروف بـ (شرع من قبلنا) وفيه المخالفة لما جاء في شرعنا، فالحاجة قائمة إلى بيان وجه الغلط في الاستدلال بهذا الدليل.
إن من الواجبات على المشتغلين بالبحث العقدي تجلية مسائل العقيدة، وبيان تهافت الاعتراضات الواردة على معتقد أهل السنة والجماعة.

**الدراسات السابقة:**

لم أقف بعد البحث والتحري في محركات البحث المختلفة على دراسة جمعت المسائل العقدية التي استدل لها بشرع من قبلنا.

**منهج البحث:**

المنهج الاستقرائي، وذلك بجمع عدد من المسائل العقدية التي استدل لها بدليل شرع من قبلنا من مظانها.
المنهج التحليلي، بدراسة المسائل العقدية التي استدل عليها بدليل شرع من قبلنا، والنظر فيها وفحص الأدلة التي استدل بها على هذه المسائل، وبيان استقامة سلامة هذا الدليل وصحته أو الخطأ في الاستدلال، أو كونه معارضًا بشريعتنا.

**خطة البحث:**

يقوم البحث على مقدمة، وتمهيد، وستة مطالب وخاتمة وفهارس.
المقدمة وفيها: بيان فكرة البحث ومشكلته، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومناهج البحث

المتبعة فيه.

التمهيد وفيه: بيان المقصود بدليل شرع من قبلنا، والمختار في حجية هذا الدليل.

المطلب الأول: مسألة السجود لغير الله.

المطلب الثاني: مسألة إطلاق لفظ (رب) على السيد.

المطلب الثالث: مسألة صناعة التماثيل واتخاذها.

المطلب الرابع: مسألة عدم العذر بالإكراه على الكفر.

المطلب الخامس: مسألة حبوط العمل بارتكاب الكبائر.

المطلب السادس: مسألة بناء المساجد على القبور.

الخاتمة وفيها: أهم النتائج والتوصيات.

## التمهيد

من الأدلة التي تناولها الأصوليون بالبحث والنظر، الدليل المسمى بدليل شرع من قبلنا، وهو أن يرد دليل على مسألة ما، ويكون هذا الدليل واردًا في حال أمة من الأمم السابقة قبل أمة الإسلام، وقد كان هذا الدليل محل نظرٍ وتداول بين الأصوليين في إثبات حجيته أو عدم حجيته، ويمكن أن نجمل القول في هذه المسألة بتحريرها وبيان الرأي المختار فيها على النحو التالي:

## تحرير المسألة:

شرع من قبلنا لا يخلو من أحوال ثلاثة: فمنه ما هو شرع لنا إجماعًا، ومنه ما ليس بشرع لنا إجماعًا، ومنه ما اختلف فيه هل هو شرع لنا أم ليس بشرع لنا.

الأول: ما كان شرعًا لنا إجماعًا: وهو: ما ثبت بشرعنا أنه شرع لمن قبلنا، وثبت بشرعنا أنه شرع لنا، كالأمر بالتوحيد والنهي عن الشرك قال الله جل وعلا: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النَّحل: ٣٦] ، وكذلك الصيام كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البَقَرَة: ١٨٣] وكذلك الحج كما في قوله تعالى عن إبراهيم عليه السلام:﴿وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق﴾ [الحج: ٢٧]، ومن ذلك اليوم

الآخر كما في قوله تعالى في قصة عاد قوم هود عليه السلام: ﴿وَأُتۡبِعُواْ فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنۡيَا لَعۡنَة وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [هُود: ٦٠] ومما يتضمنه الإيمان باليوم الآخر الجنة والنار قال الله تعالى عن نبيه عيسى عليه السلام: ﴿وَقَالَ ٱلۡمَسِيحُ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمۡۖ إِنَّهُۥ مَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدۡ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ ٱلۡجَنَّةَ وَمَأۡوَىٰهُ ٱلنَّارُ﴾ [المائِدَة: ٧٢]، وكذلك القصاص كما في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ [المائِدَة : ٤٥]، وصرح شرعنا بأنه شرع لنا كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى﴾ [البَقَرَة: ١٧٨].

الثاني: ما ليس بشرع لنا إجماعًا؛ ويشمل:

أ. ما لم يثبت بشرعنا أصلًا كالإسرائيليات.

ب. ما ثبت في شرعنا بأنه شرع لهم، وجاء في شرعنا نسخه كالإصر والأغلال التي عليهم، قال الله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡ﴾ [الأَعۡرَاف : ١٥٧] (١).

الثالث: موطن الخلاف وهو ما سوى الحالين السابقين: بشرط أن يثبت أنه شرع لمن قبلنا بطريق صحيح وذلك بثبوته بالكتاب والسنة، وليس بالرجوع إليهم أو الرجوع إلى كتبهم المحرفة، فهذا النوع قد اختلف فيه على أقوال:(٢).

الأول: أنه ليس بشرع لنا، وذلك لأمور منها:

لما بعث النبي صلى الله عليه وسلم معاذًا إلى اليمن قال له: "كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللهِ؟ قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم"(٣).

ولم يذكر معاذ رضي الله عنه التوراة والإنجيل وشرع من قبلنا فصوبه النبي الله صلى الله عليه وسلم وزكاه.

---

(١) ينظر: روضة الناظر: ١/ ٦٤، ومذكرة الشنقيطي ص ١٩٢ وما بعدها.

(٢) ينظر: مختصر التحرير: ٤/ ٤١٤، ومعالم أصول الفقه عند أهل السنة ص٢٢٦.

(٣) سنن أبي داود، كتاب الأقضية والفيء، باب اجتهاد الرأي في القضاء: ص (٦٤٤) ح (٣٥٩٢)، سنن الترمذي، كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي: ص (٣١٤) ح(١٣٢٧)، وقال هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده بمتصل ، وضعفه الألباني.
وقد صح بمعناه موقوفا إلى ابن مسعود كما عند النسائي، كتاب آداب القضاة، الحكم باتفاق أهل العلم، ص (٨١١)، ح (٥٣٩٧). قال النسائي: هذا حديث جيد جيد.

ولو كانت شريعة من قبلنا شريعة لنا لوجب علينا تعلّم التوراة والإنجيل والنظر فيهما والبحث بأدلتها، ولصار حفظها من فروض الكفايات على الأمة.

واستدلوا بإجماع الأمة على أن هذه الشريعة ناسخة ولو تعبد النبي صلى الله عليه وسلم بشرع من قبله لكان مخبرًا لا شارعًا(١).

وإلى هذا القول ذهب الجويني(٢)، والغزالي(٣)، واختاره الفخر الرازي(٤) والآمدي(٥).

الثاني: أنه شرع لنا: وذلك لأمور:

لم يذكر شرع من قبلنا في شرعنا إلا لنعمل به، وقد دلت آيات كثيرة على توبيخ من لم يعقل وقائع الأمم الماضية كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِم مُّصْبِحِينَ ١٣٧ وَبِٱلَّيْلِۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الصَّافَّات: ١٣٧ – ١٣٨].

كما صرح تعالى بأن الحكمة في قص أخبارهم إنما هي الاعتبار بأحوالهم قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [يوسُف:١٨٢].

واستدلوا أيضا بأنه صلى الله عليه وسلم قال: "مَنْ نَسِيَ صَلَاةً، فَلْيُصَلِّ إِذَا ذَكَرَهَا، لَا كَفَّارَةَ لَهَا إِلَّا ذَلِكَ"، فإن الله قال: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ﴾ [طه: ١٤]"(٦)، وهي مقولة لموسى، فلو لم يكن متعبدًا بشرع من قبله، لما كان لتلاوة الآية عند ذلك فائدة.

---

(١) ينظر: المستصفى للغزالي: (١٦٧).

(٢) ينظر: البرهان للجويني: (١/ ٣٣٢). والجويني هو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، النيسابوري إمام الحرمين أبو المعالي، ضياء الدين الشافعي، صاحب التصانيف، منها، الإرشاد في أصول الاعتقاد، ولمع الأدلة وغيرها ، مات سنة ٤٧٨. ينظر: سير أعلام النبلاء: ٤٦٨/١٨.

(٣) ينظر: المستصفى للغزالي: (١٦٧) والغزالي هو: محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزالي، أبو حامد، صاحب التصانيف، من أئمة الأشاعرة، من مصنفاته: إحياء علوم الدين، والمستصفى في أصول الفقه، توفي سنة ٥٠٥ . ينظر: سير أعلام النبلاء: ١٩/ ٣٢٢.

(٤) ينظر: المحصول للرازي: (٣/ ٢٦٧)، والرازي: هو: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين القرشي البكري الطبرستاني الرازي، صاحب التصانيف في التفسير والأصول وعلم الكلام، من مصنفاته: التفسير الكبير، والمحصول، وأساس التقديس، وغيرها، توفي سنة ٦٠٦ . ينظر: سير أعلام النبلاء: ٤١/ ٤٨٠.

(٥) ينظر: الإحكام للآمدي: (٤/ ١٣٨) ، والآمدي هو: أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي الفقيه الأصولي، الملقب سيف الدين الآمدي، له مصنفات عدة، توفي سنة ٦٣١ . ينظر: وفيات الأعيان: ٣/ ٢٩٣.

(٦) صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة، واستحباب تعجيل قضائها(٦٨٤).

واستدلوا بما ثبت عن ابن عباس أنه كان يسجد في سورة ص، فعن الْعَوَّامِ قَالَ: سَأَلْتُ مُجَاهِدًا، عَنِ السَّجْدَةِ فِي {ص} قَالَ: سُئِلَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَالَ: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ﴾[الأنعام: ٩٠] ، وَكَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَسْجُدُ فِيهَا[١]. فاستنبط التشريع من هذه الآية[٢].

وهو مذهب الأكثر[٣]: فهو منقول عن أكثر الحنفية[٤] ومعظم المالكية[٥]، وهو منقول عن أكثر الشافعية[٦].

والمختار أنه شرع لنا، وما اعترضوا به يمكن أن يجاب عنه بما يلي:

قولهم في حديث معاذ قال: (بالكتاب والسنة) ولم يذكر التوراة والإنجيل فقد ذكرنا أن موضع الاستدلال فقط ما ورد في الكتاب والسنة فهو في الحقيقة قد استدل بالكتاب والسنة، ولم يتجاوزهما.

أما قولهم: لو كانت شريعة من قبلنا شرع لنا لوجب تعلم التوراة والإنجيل، فجوابه كما سبق وهو أن تحقيق المناط في شرع من قبلنا هو ما ورد في الكتاب والسنة أنه شرع من قبلنا لا ما

(١) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب سورة (ص)، ح (٤٨٠٦).

(٢) إرشاد الفحول: ٢/ ١٨٠

(٣) مختصر التحرير: ٤/ ٤١٢

(٤) المذهب الحنفي نسبة إلى الإمام أبي حنيفة النعمان المتوفى سنة ١٥٠، ومن أشهر أعلامه صاحبي أبي حنيفة: القاضي: أبي يوسف، ومحمد بن الحسن، ومن أشهر الكتب: ظاهر الرواية، المبسوط للسرخسي، وبدائع الصنائع للكاساني، وحاشية ابن عابدين، وله انتشار واسع في العالم الإسلامي خصوصا باكستان والهند وأفغانستان وبلاد القوقاز وغيرها. ينظر: تاريخ الفقه الإسلامي أ.د: محمد بن عبد اللطيف الفرفور ص (٧٩) وما بعدها.

(٥) المذهب المالكي: ينسب إلى الإمام مالك بن أنس إمام دار الهجرة المتوفى سنة ١٧٩، ومن أشهر أعلام المذهب: خليل بن إسحاق، له مختصر مشهور في المذهب سمي باسمه، اعتنى به العلماء حتى قيل إن شروحه وحواشيه نيفت على الستين، ومن أبرز المؤلفات: الموطأ للإمام مالك، والمدونة الكبرى لسحنون، والمذهب له انتشار واسع في العالم الإسلامي خصوصا شمال أفريقية ومصر والأندلس. ينظر: تاريخ الفقه الإسلامي أ.د محمد الفرفور ص (١٠٩) وما بعدها.

(٦) إرشاد الفحول: ٢/ ١٨٠، والمذهب الشافعي: هو الذي ينسب إلى الإمام محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤، ومن أشهر تلاميذه الربيع بن سليمان، والمزني، والبويطي ، ومن أشهر كتب المذهب: فتح العزيز في شرح الوجيز للرافعي، وروضة الطالبين، والمجموع كلاهما للنووي، والمهذب للشيرازي وغيرها. له انتشار واسع في العالم الإسلامي خصوصا في مصر وأندونيسيا وعدن وغيرها. ينظر: تاريخ الفقه الإسلامي أ.د محمد الفرفور: ص (١١٠) وما بعدها.

وجد في كتبهم.

أما قولهم: بأن الشريعة ناسخة لما قبلها إجماعًا، فالقول بالعمل بشرع من قبلنا فيما ورد في شرعنا لا يعارض هذه الحقيقة فالعبرة في حجيته: وروده في شرعنا وإقرار النبي صلى الله عليه وسلم له، وبذلك خرج عن النسخ، وأخذ حكم الأصول والمشتركات في سائر الديانات التي مصدرها واحد وهو الإسلام بمعناه العام: {إن الدين عند الله الإسلام}.

والنسخ العام لا يعني إبطال سائر الأحكام التي وردت في الشرائع السابقة ولا قائل بذلك من أهل العلم، وإنما النسخ هنا نسخ مجمل وبيانه فيما ورد في الشريعة الناسخة، فما ألغته ملغى، وما أبقته باقٍ.

وعليه فما ورد في شرعنا أنه شرع لمن قبلنا، ولم يأت في شرعنا ما يعارضه أو ينقضه، أو ينسخه فهو شرع لنا.

وسيكون البحث بإذن الله قائمًا على اعتبار القول المختار والنظر في المسائل العقدية التي استدل لها بالدليل المصطلح عليه بدليل (شرع من قبلنا).

## المطلب الأول: السجود لغير الله

مسألة السجود لغير الله من المسائل الداخلة في حدود البحث حيث وردت في شرع من قبلنا، فيُذكر في هذا المطلب هذا الدليل، ثم نذكر بعده الدليل الوارد في شرعنا، ثم نختتم بذكر حكم المسألة.

### المسألة الأولى: الدليل الوراد في شرع من قبلنا:

في قصة يوسف قال الله جل وعز: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدًا﴾ [يُوسُف: ١٠٠]

### المسألة الثانية: الدليل الوراد في شرعنا:

جاء في حديث قيس بن سعيد رضي الله عنه، قال: أتيت الحيرة فرأيتهم يسجدون لمرزبان[١] لهم، فقلت: رسول الله أحق أن يسجد له، قال: فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم، فقلت: إني أتيت الحيرة فرأيتهم يسجدون لمرزبان لهم، فأنت يا رسول الله أحق أن نسجد لك، قال:

(١) المرزبان: الرئيس المقدم. النهاية لابن الأثير: ٢/٢٩٢

" أَرَأَيْتَ لَوْ مَرَرْتَ بِقَبْرِي أَكُنْتَ تَسْجُدُ لَهُ قَالَ: قُلْتُ: لَا. قَالَ: فَلَا تَفْعَلُوا، لَوْ كُنْتُ آمِرًا أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ لِأَحَدٍ لَأَمَرْتُ النِّسَاءَ أَنْ يَسْجُدْنَ لِأَزْوَاجِهِنَّ لِمَا جَعَلَ اللهُ لَهُمْ عَلَيْهِنَّ مِنَ الْحَقِّ"(١).

وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لَا تَحَرَّوْا بِصَلَاتِكُمْ طُلُوعَ الشَّمْسِ وَلَا غُرُوبَهَا، فَإِنَّهَا تَطْلُعُ بِقَرْنَيْ شَيْطَانٍ"(٢).

زاد مسلم من حديث عمرو بن عبسة رضي الله عنه: "وحينئذ يسجد لها الكفار"(٣).

**المسألة الثالثة: حكم السجود لغير الله:**

السجود في اللغة: أصله التطامن والذل، ووضع الجبهة في الأرض(٤).

وفي الاصطلاح: وضع الجبهة على الأرض تطامنًا وذلًا للمسجود له(٥).

والسجود من العبادات الظاهرة التي تتضمن الذل والخضوع لله جل جلاله، ولهذا كان صرف هذه العبادة لغير الله شركًا.

فالذي يستحق أن تصرف له العبادة هو الله جل جلاله وحده دون سواه، قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُواْ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدا﴾ [الجن: ١٨].

بل إن السجود من أخص أوصاف العبودية، فأذل ما يكون العبد وأخضع إذا كان ساجدا(٦).

بل قد جاء النهي مصرحًا بصرف عبادة السجود لغير الله بخصوصها كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ ۚ لَا تَسْجُدُواْ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُواْ لِلَّهِ ٱلَّذِي

(١) سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب في حق الزوج على المرأة، ح (٢١٤٠)، وقال الألباني صحيح دون جملة القبر، صحيح سنن أبي داود برقم (١٨٥٧).

(٢) صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب لا تتحرى الصلاة قبل غروب الشمس، ح (٥٨٥)، وصحيح مسلم -واللفظ له- كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الأوقات التي نهى عن الصلاة فيها، ح (٨٢٨).

(٣) صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب إسلام عمرو بن عبسة، ح (٨٣٢).

(٤) ينظر: مقاييس اللغة ص (٤٨٣)، ولسان العرب: ٣/ ٢٠٤.

(٥) ينظر: الكليات ص (٢٠٩).

(٦) ينظر: زاد المعاد ١/ ٢٢٩.

خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [فُصِّلَت: ٣٧].

وقد أجمع العلماء على تحريم السجود لغير الله تعالى، حيث بيّن الإمام ابن تيمية رحمه الله أن تحريم السجود لغير الله تعالى مما اتفقت عليه الرسل واستدل بقول تعالى: ﴿وَسْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزُّخْرُف: ٤٥](١).

أما الآية الواردة في قصة يوسف فهذا السجود ليس سجود عبادة، وإنما هو سجود تحية وإكرام، وكان جائزًا في الأمم السابقة، ولكنه نسخ في شريعتنا، للأدلة التي أوردناها(٢).

وبين القرطبي رحمه الله أن سجود التحية والإكرام لا يتصور للشمس والقمر والقبر فإن هذا النوع من السجود لا يكون إلا عن عبادة وخضوع وتقرب(٣).

يتلخص من هذا أن الآية واردة في شرع من قبلنا في جواز سجود التحية للوالد أو العالم، وهي منسوخة في شريعتنا للأدلة السابقة، وعليه يكون سجود التحية محرم دون الشرك إذا لم يقصد الخضوع والذل والقربة.

أما سجود العبادة القائم على الخضوع والذل فهذا لا يجوز صرفه إلا لله، وصرفه لغيره شرك أكبر.

أما سجود التحية فهو ما كان سائغا في الشرائع السابقة، وجاءت هذه الشريعة الكاملة بتحريمه فهو معصية لله جل جلاله، فلو سجد أحدهم لأب أو عالم وقصده بذلك التحية والإكرام، فهذا لا يصل إلى الشرك وإنما هو من المحرمات، وإن كان قصده الخضوع والذل والتقرب فهذا من الشرك(٤).

فقد بين القاضي عياض رحمه الله: أن من مناطات التكفير أن يفعل المرء ما أجمع المسلمون على أنه لا يصدر إلا من كافر، ولو صرح بالإسلام وهو يفعل هذا المكفر، وذكر من الأمثلة على ذلك: السجود للصنم، وكذا السجود للشمس، والقمر والصليب والنار، فإن هذا السجود لا يحصل إلا من كافر بإجماع المسلمين، وهذه الأفعال علامة على الكفر، ولو صرح

(١) ينظر: اقتضاء الصراط المستقيم: ١/ ١٩٧.
(٢) ينظر: تفسير ابن كثير: ١/ ٢٣٢.
(٣) ينظر: تفسير القرطبي: ٩/ ٣٩.
(٤) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ٤/ ١٦، وزاد المعاد: ٤/ ١٥٩ وما بعدها.

من فعلها بالإسلام.[١]

وكلامه رحمه الله يحمل على سجود العبادة كما قدمنا.

## المطلب الثاني: إطلاق لفظ (رب) على السيد

في هذا المطلب سيكون البحث في حكم إطلاق لفظ (رب) على السيد، حيث يُستهلّ المطلب بذكر الدليل الوارد في شرع من قبلنا، ثم يُتبع بالدليل الوارد في شرعنا، ثم يحرر الحكم في المسألة.

### المسألة الأولى: دليل شرع من قبلنا الوارد في المسألة:

قال الله تعالى: ﴿ٱذۡكُرۡنِي عِندَ رَبِّكَ﴾ [يُوسُف: ٤٢]، وفي قول الله جل وعز: ﴿ٱرۡجِعۡ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [يُوسُف: ٥٠].

والآيات في قصة يوسف عليه السلام حيث قال يوسف لأحد السجينين: ﴿ٱرۡجِعۡ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾، وقال له: ﴿ٱذۡكُرۡنِي عِندَ رَبِّكَ﴾، فأطلق لفظ (رب) على سيده، فهي داخلة في هذا البحث.

المسألة الثانية: الدليل الوارد في شرعنا:

ورد في شرعنا النهي عن إطلاق لفظ (رب) على السيد كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لَا يَقُلْ أَحَدُكُمْ: أَطْعِمْ رَبَّكَ وَضِّئْ رَبَّكَ، اسْقِ رَبَّكَ، وَلْيَقُلْ: سَيِّدِي مَوْلَايَ، وَلَا يَقُلْ أَحَدُكُمْ: عَبْدِي أَمَتِي، وَلْيَقُلْ: فَتَايَ وَفَتَاتِي وَغُلَامِي"[٢].

### المسألة الثالثة: حكم إطلاق لفظ (رب) على السيد:

قبل الشروع في حكم إطلاق لفظ (رب) على السيد من المناسب هنا بيان معنى هذه اللفظة واستعمالاتها، فيطلق الرب في اللغة: على المصلح للشيء[٣] وعلى المالك والمدبر

(١) ينظر: الشفا: ٢/ ٦١١.

(٢) صحيح البخاري، كتاب العتق، باب كراهية التطاول على الرقيق، ح (٢٥٥٢)، وصحيح مسلم، كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، باب حكم إطلاق لفظة العبد والأمة والمولى والسيد، ح (٢٢٤٩).

(٣) ينظر: مقاييس اللغة: ٢/ ٣٨٢ .

والسيد والمربي والمتمم والقيّم، والمنعم[١].

والرب هو الله جل وعز وهو رب كل شيء، أي مالكه، إذ له الربوبية على جميع الخلق لا شريك له، وهو رب الأرباب، ومالك الملوك والأملاك[٢].

أما حكم إطلاق لفظ الرب على غير الله جل جلاله كالسيد ونحوه، فيقال لا يخلو الحال من أمرين:

أحدهما: إطلاق لفظ (الرب) بالألف واللام فهذا خاص لله جل جلاله لا يجوز أن يطلق على غيره[٣].

الثاني: أن يكون بالإضافة وهذا لا يخلو من حالين:

الأولى: أن يضاف إلى شيء لا يتصور منه العبادة، مثل الدار والدابة والمال، فهنا لا بأس بهذا الإطلاق ولا كراهة فيها[٤]، فيصح أن يقال: رب الدار ورب الدابة، ورب المال. يدل لذلك ما جاء في الصحيحين حين سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن ضالة الإبل وفيه: "فذرها حتى يلقاها ربها"[٥].

وفي قول عمر في الصحيح: "وأدخل رب الصُّريمة، وربَّ الغُنيمة[٦]"[٧].

ولأن حقيقة الربوبية لا تتصور فيها، ولا تنصرف الأذهان إلى العبودية المستلزمة للخضوع والتذلل فهي ليست مخاطبة بالأمر والنهي، وإنما يفهم السامع مباشرة أنّ الإضافة هنا للمِلك فقط[٨].

ويبين الإمام الخطابي رحمه الله سبب منعه صلى الله عليه وسلم من هذه الألفاظ: (أطعم ربك، اسق ربك)، بأن الإنسان مربوب متعبد بإخلاص التوحيد لله عز وجل وترك الإشراك

(١) ينظر: لسان العرب: ١/ ٣٩٩، وتاج العروس: ٢/ ٤٥٩ .

(٢) ينظر: لسان العرب: ١/ ٣٩٩، وتاج العروس: ٢/ ٤٥٩.

(٣) ينظر: تفسير غريب القرآن لابن قتيبة ص (٩).

(٤) ينظر: الأذكار للنووي ص (٣٦٣)، والتمهيد لشرح كتاب التوحيد للشيخ صالح آل الشيخ ص (٥٢٠).

(٥) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب الغضب في الموعظة، ح (٩١)، ومسلم، كتاب اللقطة، ح (١٧٢٢).

(٦) أي صاحب الإبل القليلة والغنم القليلة. ينظر: النهاية لابن الأثير: ٣/٢٧، ولسان العرب: ١٢/ ٣٣٨.

(٧) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، بابٌ: إذا أسلم قوم في دار الحرب ولهم مال وأرضون فهي لهم، ح (٣٠٥٩).

(٨) ينظر: التمهيد لشرح كتاب التوحيد ص (٥٢١).

معه، ولهذا كره له المضاهاة بالاسم، فيدخل في معنى الشرك، بخلاف سائر الحيوانات والجمادات فلا بأس بإطلاق هذا الاسم عليه عند الإضافة لانتفاء المعنى الموجود في الإنسان(١).

الثانية: أن يضاف إلى من يتحقق منه العبادة بحيث يضاف إلى إنسان فيقال (ربك): وهذه الحالة هي المسألة المرادة في هذا المبحث فإن يوسف عليه السلام قال للرجل ﴿ٱرۡجِعۡ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ وقال له: ﴿ٱذۡكُرۡنِي عِندَ رَبِّكَ﴾ وهذه الآية هي في شرع من قبلنا وقد جاء في شرعنا النهي عن هذا الإطلاق كما في الحديث السابق: "لا يقل أحدكم أطعم ربك، وضيء ربك"، والقاعدة أنه إذا جاء في شرعنا ما يعارض ما ورد في شرع من قبلنا فإننا نتعبد بما جاء في شرعنا بلا خلاف(٢)، وعليه يتحقق المنع من هذه اللفظة بهذه الإضافة للدليل الوارد في شرعنا.

وقد أشار الإمام ابن تيمية رحمه الله إلى أن تسمية السيد ربًّا من قبل يوسف عليه السلام في قوله: ﴿ٱذۡكُرۡنِي عِندَ رَبِّكَ﴾ و﴿ٱرۡجِعۡ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾، أن هذا كان جائزًا في شريعتهم، كما جاز في شريعتهم سجود أبويه وإخوته، وكما جاز في شريعتهم أخذ السارق عبدًا، وهذا كله منسوخ في شريعة محمد صلى الله عليه وسلم.(٣)

يتلخص مما سبق أن لفظ الرب على الإطلاق لا يجوز صرفه إلا لله، وإذا أضيف إلى ما لا يتصور منه العبادة كالمال والدابة والدار فلا إشكال فيه، أما إضافته إلى المخلوق الذي يتصور منه العبادة فيمنع منه لورود الدليل الخاص بالنهي عنه، وأما الآية فهي في شرع من قبلنا وقد جاء شرعنا بالنهي عن هذا الإطلاق فيكون منسوخًا في شرعنا.

## المطلب الثالث: صناعة التماثيل واتخاذها

من المسائل التي تندرج ضمن هذا البحث، مسألة صناعة التماثيل واتخاذها، وسيكون الكلام مفتتحًا بإيراد الدليل الوارد في شرع من قبلنا، ثم نتبعه بالدليل الوارد في شرعنا، ثم نختتم بتحرير حكم المسألة.

(١) ينظر: أعلام الحديث: ٢/ ١٢٧١.

(٢) ينظر: الأذكار للنووي، ص (٣٦٣).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى: ١٥/ ١١٨، وينظر: تيسير العزيز الحميد: ٢/ ١٣٠٥.

**المسألة الأولى: دليل شرع من قبلنا الوارد في المسألة:**

في قوله تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ وَجِفَانٍ كَٱلْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَٰتٍ ٱعْمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣]

الآية واردة في شرع من قبلنا إذ هي تحكي قصة الجن مع سليمان عليه السلام، وفيه أن من أعمال الجن المسخرة لسليمان صناعة التماثيل(١).

**المسألة الثانية: الدليل الوارد في شرعنا:**

عن أبي الهيّاج الأسدي، قال: قال لي علي بن أبي طالب رضي الله عنه: " أَلَا أَبْعَثُكَ عَلَى مَا بَعَثَنِي عَلَيْهِ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ لَا تَدَعَ تِمْثَالًا إِلَّا طَمَسْتَهُ، وَلَا قَبْرًا مُشْرِفًا إِلَّا سَوَّيْتَهُ"(٢).

وفي الصحيحين من حديث أبي طلحة الأنصاري قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلبٌ ولا تماثيل"(٣).

وعن عائشة رضي الله عنها أن أم حبيبة وأم سلمة رضي الله عنهما ذكرتا كنيسة رأينها بالحبشة فيها تصاوير، فذكرتا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال: "إِنَّ أُولَئِكَ إِذَا كَانَ فِيهِمُ الرَّجُلُ الصَّالِحُ فَمَاتَ، بَنَوْا عَلَى قَبْرِهِ مَسْجِدًا، وَصَوَّرُوا فِيهِ تِلْكَ الصُّوَرَ، فَأُولَئِكَ شِرَارُ الْخَلْقِ عِنْدَ اللهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ"(٤).

عن عائشة رضي الله عنها قالت: دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ سَتَرْتُ سَهْوَةً لِي بِقِرَامٍ فِيهِ تَمَاثِيلُ، فَلَمَّا رَآهُ هَتَكَهُ وَتَلَوَّنَ وَجْهُهُ وَقَالَ: "يَا عَائِشَةُ، أَشَدُّ النَّاسِ عَذَابًا

---

(١) هي الصور، قال الحسن ولم تكن محرمة يومئذ، قيل: أنها كانت طواويس وعقابا ونسورا على كرسيه ودرجات سريره، قاله الضحاك، وقيل: صور الأنبياء الذين قبله، قاله الفراء. ينظر: تفسير الطبري:١٩/ ٢٣١، والنكت والعيون: ٤/ ٤٣٨.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب الأمر بتسوية القبر، ح (٩٦٩).

(٣) صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، بابٌ إذا قال أحدكم: آمين والملائكة في السماء فوافقت إحداهما الأخرى غفر له ما تقدم من ذنبه، ح (٣٢٢٥)، وصحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم تصوير صورة الحيوان، ح (٢١٠٦).

(٤) صحيح البخاري، كتاب الصلاة، هل تنبش قبور مشركي الجاهلية، ح (٤٢٧)، وصحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد على القبور، ح (٥٢٨).

عِنْدَ اللهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الَّذِينَ يُضَاهُونَ بِخَلْقِ اللهِ"[١].

**المسألة الثالثة: حكم صناعة التماثيل واتخاذها:**

قبل الخوض في حكم صناعة التماثيل فإن من المناسب تحديد معنى التمثال، ويمكن تحديده بأن يقال التمثال: هو كل مجسم مصنوع على صورةٍ من حيوان أو غيره[٢].

وبعد تحديد ماهية التماثيل المقصودة وإيراد النصوص الواردة في تحريم صناعة التماثيل واتخاذها في المسألة السابقة، يمكننا القول بأن صناعة التماثيل واتخاذها إذا كان على صورة ما له روح من الحيوان فعند جماهير أهل العلم أنها محرمة وداخلة في نصوص تحريم التصوير دخولًا أوليًّا، بل حكى بعض أهل العلم الإجماع على حرمتها[٣]، ودليل التحريم ظاهر، فإن المضاهاة بالتماثيل من غيرها أظهر، والمشابهة أقرب.

فإذا ثبت حرمة صناعة التماثيل واتخاذها، فإن الآية الواردة في سورة فاطر والتي تفيد أن من أعمال الجن التي يقومون بها لسليمان عليه السلام، صناعة التماثيل، تعتبر واردة في شرع من قبلنا والقاعدة المقررة أنه إذا جاء في شرعنا ما يناقض ما جاء في شرع من قبلنا فالعبرة بما جاء في شرعنا، وقد جاء في شرعنا النهي عن صناعة التماثيل واتخاذها، وقد نصَّ عدد من الأئمة أن هذا خاص بهم وقد جاء في شرعنا ما يعارضه، منهم الإمام ابن عطية[٤]، والإمام

(١) صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب ما وطئ من التصاوير، ح (٥٩٥٤)، وصحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم تصوير صورة الحيوان، ح (٢١٠٧).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١٤/ ٢٧٢.

(٣) ينظر: فتح الباري: ١٠/ ٣٩١، والفواكه الدواني: ٢/ ٥١١.

(٤) ينظر: المحرر الوجيز: ٤/ ٤٠٩ ، وابن عطية: هو عبد الحق بن غالب بن تمام بن عطية الإمام الكبير قدوة المفسرين أبو محمد الغرناطي، كان فقيها عارفا بالأحكام والحديث والتفسير، بارع الأدب، بصيرا بلسان العرب، واسع المعرفة، له يد في الإنشاء والنظم والنثر، وكان يتوقد ذكاء، له التفسير المشهور، توفي سنة ٦١٦. ينظر: طبقات المفسرين للسيوطي: ص (٥٠).

القرطبي[١]، والإمام ابن حجر،[٢] والإمام السيوطي[٣].

بقي أن نشير إلى تعقب الأئمة ما أورده مكي بن طالب في الهداية عند هذه الآية[٤]، فقد ذكر أولًا: أن هذا منسوخ بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عند أكثر العلماء، إلا أنه أورد قولًا آخر فقال: "وقد قال قوم: عمل الصور جائز بهذه الآية"[٥].

فقد تعقبه جمع من العلماء منهم ابن عطية فقد ذكر أنه لا يعرف عن أحد من أئمة العلم من قال بجوازه.[٦]

فهذا القول الذي ذكره مكي بن طالب لا يعرف عند أهل العلم فليس من الخلاف المحتمل.

يتلخص مما سبق أن التماثيل المجسمة لم تكن محرمة في الشرائع السابقة، وقد جاء الإسلام بتحريمها قطعا لدابر الشرك، واتفق الفقهاء على تحريم اتخاذ ما كان له ظل من التماثيل ذوات الروح إذا كانت مستكملة الأعضاء التي لا يعيش ذو الروح بدونها[٧].

## المطلب الرابع: عدم العذر بالإكراه على الشرك

مسألة عدم العذر بالإكراه على الشرك من المسائل التي تدخل ضمن حدود البحث، حيث ورد لها دليل في شرع من قبلنا وسنبدأ بإيراده، ثم نورد الدليل الوارد في شرعنا، ثم نقوم

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١٤/ ٢٧٢ ، والقرطبي هو: الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي القرطبي، لهما مصنفات نافعة، كالتفسير المشهور: الجامع لأحكام القرآن، والتذكرة بأمور الآخرة، وغيرها، توفي سنة ٦٧١ . ينظر: شذرات الذهب: ٧/ ٥٨٤ ، و طبقات المفسرين للأدنه وي ص(٢٤٦).

(٢) فتح الباري: ١٠/ ٣٨٢، وابن حجر العسقلاني هو: أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، الإمام الحافظ المؤرّخ الكبير، صاحب فتح الباري، والإصابة في تمييز الصحابة، والدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة وغيرها من المصنفات النافعة المفيدة القيمة، توفي سنة ٨٥٢ . ينظر: شذرات الذهب: ١/ ٧٤.

(٣) ينظر: محاسن التأويل للقاسمي: ٨/ ١٣٧ ، والسيوطي هو: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، جلال الدين: إمام حافظ مؤرخ أديب.له نحو ٦٠٠ مصنف، منها الكتاب الكبير، والرسالة الصغيرة. توفي سنة ٩١١. ينظر: الأعلام للزركلي: ٣/٣٠١.

(٤) قال القرطبي في تفسيره: ١٤/ ٢٧٢: ما حكاه مكي ذكره النحاس قبله.

(٥) الهداية إلى بلوغ النهاية: ٩/ ٥٨٩٧.

(٦) المحرر الوجيز: ٤/ ٤٠٩.

(٧) ينظر: المغني لابن قدامة: ٧/ ٢٨٢، ومواهب الجليل: ١/ ٥٥٢.

بتحرير المسألة وبيان حكمها.

**المسألة الأولى: دليل شرع من قبلنا الوارد في المسألة:**

عن طارق بن شهاب، عن سلمان، رضي الله تعالى عنه قال: "دَخَلَ رَجُلٌ الْجَنَّةَ فِي ذُبَابٍ، وَدَخَلَ النَّارَ رَجُلٌ فِي ذُبَابٍ" قَالُوا: وَكَيْفَ ذَلِكَ؟ قَالَ: "مَرَّ رَجُلَانِ عَلَى قَوْمٍ لَهُمْ صَنَمٌ لَا يَجُوزُهُ أَحَدٌ حَتَّى يُقَرِّبَ لَهُ شَيْئًا، فَقَالُوا لِأَحَدِهِمَا: قَرِّبْ قَالَ: لَيْسَ عِنْدِي شَيْءٌ فَقَالُوا لَهُ: قَرِّبْ وَلَوْ ذُبَابًا فَقَرَّبَ ذُبَابًا، فَخَلَّوْا سَبِيلَهُ" قَالَ: "فَدَخَلَ النَّارَ، وَقَالُوا لِلْآخَرِ: قَرِّبْ وَلَوْ ذُبَابًا قَالَ: مَا كُنْتُ لِأُقَرِّبَ لِأَحَدٍ شَيْئًا دُونَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ" قَالَ: "فَضَرَبُوا عُنُقَهُ" قَالَ: "فَدَخَلَ الْجَنَّةَ"(١).

**المسألة الثانية: الدليل الوارد في شرعنا:**

جاء في شرعنا أن الإكراه مانع من لحوق وصف التكفير لمن أكره عليه، كما في قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [النَّحل : ١٠٦]

وعن أبي ذر الغفاري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ اللهَ قَدْ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ"(٢).

**المسألة الثالثة: العذر بالإكراه على الشرك:**

لما كان الشرك أعظم ذنب عصي الله به وكان يلحق المتلبس به الوعيد الشديد في الآخرة، كما يترتب على من اتصف به أحكام في الدنيا، جاءت الشريعة الكاملة باعتبار بعض الموانع التي تمنع من لحوق وصف الكفر في بعض الأحوال، ومنها: الإكراه، غير أن الإكراه ليس على درجة واحدة، ولهذا فإن جمهور الأصوليين والفقهاء على أن الإكراه ينقسم إلى قسمين:

أ. الإكراه الملجئ: مثل الإكراه بالقتل أو القطع، أو الضرب الذي يفضي إلى تلف النفس أو العضو.

(١) كتاب الزهد للإمام أحمد: ص١٧، مصنف ابن أبي شيبة: ٥٨/١٢. حسّنه الشيخ ابن باز في كتاب إقامة البراهين ص ٢٦، وقال الشيخ فريح البهلال: إسناده صحيح وهو موقوف على سلمان الفارسي. تخريج أحاديث منتقدة في كتاب التوحيد ص ٣٨.

(٢) سنن ابن ماجه، أبواب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي ح (٢٠٤٣). وصححه الألباني.

ب. الإكراه غير الملجئ: مثل الحبس أو القيد أو الضرب الذي لا يُخاف منه التلف[١].

وقد نقل ابن قدامة رحمه الله اتفاق الأئمة الأربعة على أن من أكره على الكفر، فأتى بكلمة الكفر لم يصر بذلك كافرا[٢].

بل إن ابن بطال رحمه الله نقل الإجماع على أن من حصل له الإكراه على الكفر حتى خشي على نفسه القتل فوقع في الكفر ولكن قلبه مطمئن بالإيمان، بأنه لا يحكم عليه بالكفر ولا تبين منه زوجته[٣].

بهذا يتبين أن الإكراه بشروطه مانع من لحوق وصف التكفير على من أكره على الكفر.

وعليه فيكون ما ورد في هذا الحديث بصرف النظر عن الكلام في ثبوته أو عدم ثبوته هو مما ورد في شرع من قبلنا من الأمم السابقة، وقد جاء في شرعنا ما يخالفه، وقد تقرر أن الواجب العمل بما جاء في شرعنا حال التعارض والاختلاف بين ما ورد في شرع من قبلنا وما جاء في شرعنا.

ومما يحسن التنبيه إليه هنا، تحرير رأي الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله في مسألة الإعذار بالإكراه، ذلك أنه حين أورد هذا الحديث أتبعه بذكر المسائل المتعقلة به ومنها: "التاسعة: كونه دخل النار بسبب ذلك الذباب الذي لم يقصده"[٤].

وقد علّق الشيخ ابن عثيمين رحمه الله بأن هذه المسألة ليست مسلمة، فمن فعله تخلصًا من شرهم، فإنه لا يكفر للإكراه[٥].

إلا أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله يرى أن الإكراه مانع من موانع التكفير كما قال في رسالة النواقض: "ولا فرق في جميع هذه النواقض بين الهازل والجاد والخائف إلا المكره" فاستثنى المكره كما ترى[٦].

(١) ينظر: روضة الناظر: ١/ ١٥٨، والاستقامة لابن تيمية: ٢/ ٣٢٤ وما بعدها، وأحكام المرتد في الشريعة الإسلامية نعمان السامرائي: ص ٥٥.

(٢) ينظر: المغني: ١٢/ ٢٩٢.

(٣) فتح الباري: ١٢/ ٣١٤، وتفسير القرطبي: ١٠/ ١٨٢.

(٤) كتاب التوحيد: ١٥٦.

(٥) القول المفيد: ١/ ٢٢٧.

(٦) لمزيد بيان لهذه المسألة يحسن الرجوع إلى ما كتبه د. أحمد الرضيمان في كتابه: منهج الإمام محمد بن عبد الوهاب

مما يجدر التنبيه عليه في هذا الموضع أن بعض أهل العلم يرى أن القصة الواردة في الحديث ليس فيها إكراه، ووجه ذلك أن الممنوع هو المجاوزة فقوله (لا يجوزه): أي لا يأذنون لأحد بمجاوزته وهذا ليس بإكراه، فيمكنه الرجوع من حيث أتى(١).

ورأى بعض أهل العلم بأنه ليس مكرهًا، والسبب في ذلك أن قوله: (فقرّب ذبابًا) فيه دلالة على الرضى بهذا العمل وانشراح القلب له(٢).

يتلخص مما سبق أن الحديث الوارد عند من قال بثبوته أن الرجل لم يعذر بالإكراه فإنه يعتبر واردًا في شرع من قبلنا وقد جاء في شرعنا رفع الحرج عن المكلف حال الإكراه.

## المطلب الخامس: حبوط العمل بالكبائر

مما يتناوله موضوع هذا البحث مسألة حبوط العمل بالكبائر، فقد جاء دليل في شرع من قبلنا استدل به بعضهم على حبوط العمل بفعل الكبيرة، وسنذكر هنا هذا الدليل، ثم نتبعه بالدليل الوارد في شرعنا، ثم نختتم المطلب بذكر المسألة وبيان حكمها.

### المسألة الأولى: دليل شرع من قبلنا الوارد في المسألة:

عن جندب رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدَّثَ أَنَّ رَجُلًا قَالَ: "وَاللهِ لَا يَغْفِرُ اللهُ لِفُلَانٍ، وَإِنَّ اللهَ تَعَالَى قَالَ: مَنْ ذَا الَّذِي يَتَأَلَّى عَلَيَّ أَنْ لَا أَغْفِرَ لِفُلَانٍ، فَإِنِّي قَدْ غَفَرْتُ لِفُلَانٍ، وَأَحْبَطْتُ عَمَلَكَ أَوْ كَمَا قَالَ"(٣).

### المسألة الثانية: الدليل الوارد في شرعنا:

الأدلة الواردة على أن الكبائر لا تحبط الأعمال كثيرة جدًّا فمن ذلك:

١. قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البَقَرَة: ٨]، فلو كان القتل موجبًا للكفر لما أثبت الأخوة بين القاتل وولي الدم.

---

في مسألة التكفير ص ١١٥.

(١)(٢) ينظر: التمهيد لشرح كتاب التوحيد ص ١٤٧.

(٢) ينظر: الجديد في شرح كتاب التوحيد ص ١١٠.

(٣) أخرجه مسلم في صحيح برقم (٢٦٢١).

٢. وقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ﴾ [الحُجُرَات: ٩]، ففي الآية إثبات الإيمان مع كبيرة الاقتتال.

٣. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النِّسَاء: ٤٨]، لما جعل الله جل جلاله الشرك مما لا يغفر واستثنى ما عداه من الكبائر دلَّ على أن الكبيرة ليس مما يحبط العمل ويخرج فاعلها من الإسلام.

٤. وقوله صلى الله عليه وسلم: "يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ شَعِيرَةً"(١).

**المسألة الثالثة: حبوط العمل بارتكاب الكبائر:**

أهل السنة والجماعة مجمعون على عدم كفر مرتكب الكبيرة(٢)، كما اتفقوا على أن من مات على التوحيد فلا بدَّ له من دخول الجنة(٣)، للنصوص الكثيرة والتي سبق ذكر شيء منها في المسألة السابقة.

وفي حديث جندب رضي الله عنه السابق ذكره في المسألة الأولى ذكر الإمام النووي رحمه الله أن المعتزلة(٤) استدلت به على حبوط العمل بالكبائر، وأورد رحمه الله عددًا من الاحتمالات التي يسقط بها استدلال المعتزلة، منها:

- أن المراد بحبوط العمل: أنها أسقطت حسناته في مقابل سيئاته.
- أو أنه حصل منه أمر آخر أوجب الكفر.
- أو أن هذا كان في شريعة من قبلنا وقد جاءت شريعتنا بنسخ هذا الحكم وأن الكبيرة

(١) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها(١٩٣).

(٢) ينظر: الإقناع في مسائل الإجماع لابن القطان: ١/ ٣٥.

(٣) ينظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: ٢/ ٤٨٤.

(٤) هي الفرقة التي ظهرت في أوائل القرن الثاني، وسلكت منهجا عقليا في بحث العقائد الإسلامية، ورأس هذه الفرقة: واصل بن عطاء، وسبب التسمية على القول الأصح: لاعتزال واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري رحمه الله حين سئل الحسن عن حكم مرتكب الكبيرة، فخالف الحسن وقال هو في منزلة بين المنزلتين، وهم فرق شتى يجمعهم القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ينظر: الملل والنحل: ١/ ٥٦، والفرق بين الفرق: ص ٩٣، والانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد: ص (١٢٦-١٢٧).

لا تكون سببًا في حبوط العمل[١].

والذي يظهر أن الذي أوجب حبوط عمله هو ما قام في قلبه من سوء الظن بالله جل جلاله بأنه لا يغفر لهذا الرجل، مع ما ينطوي عليه من التكبر والتجبر ورفعة نفسه واعتقاد أن له حقًا على الله جل جلاله، فهو يريد أن يجعل حكم الله كحكمه وهذا مناقض لأصل التوحيد[٢].

يتلخص مما سبق أن العمل لا يحبط بفعل الكبيرة وأن الاستدلال بهذا الدليل غير مسلم به، لما ذكرنا من أجوبة واحتمالات، ومنها أن يقال: أن هذا في شرع من قبلنا وقد جاء في شرعنا ما يناقضه والقاعدة المعتبرة أن العبرة بما جاء في شرعنا.

## المطلب السادس: بناء المساجد على القبور

يتركز البحث في هذا المطلب على مسألة بناء المساجد على القبور، حيث استدل بعضهم على هذه المسألة بدليل داخل في حدود البحث، وسيكون ترتيب المطلب بذكر الدليل المستدل به على هذه المسألة مما ورد في شرع من قبلنا، ثم سأذكر بعدها الدليل الوارد في شرعنا، ثم تحقيق النظر في صحة الاستدلال بهذا الدليل على هذه المسألة.

### المسألة الأولى: دليل شرع من قبلنا الوارد في المسألة:

في قول الله جل وعز: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ غَلَبُواْ عَلَىٰٓ أَمۡرِهِمۡ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيۡهِم مَّسۡجِدٗا﴾ [الكَهۡف: ٢١] ، والآية واردة في سورة الكهف وتحكي قصة أصحاب الكهف وهم أمة قبلنا، وقصتهم واردة في شرعنا، فهي داخلة فيما اصطلح عليه شرع من قبلنا.

### المسألة الثانية: الدليل الوارد في شرعنا:

وردت نصوص في شرعنا تمنع من بناء المساجد على القبور، فمنها:

- قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلۡمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدۡعُواْ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدٗا﴾ [الجِن : ١٨].

قال قتادة: "كانت اليهود والنصارى إذا دخلوا كنائسهم وبيعهم أشركوا بالله، فأمر الله

(١) ينظر: شرح النووي على مسلم: ١٦/ ١٧٤.

(٢) ينظر: التمهيد شرح كتاب التوحيد ص ٥٧٢ وما بعدها.

نبيه أن يوحّد الله وحده"[١].

- وعن عَائِشَةَ، وَعَبْدَ اللهِ بْنَ عَبَّاسٍ قَالَا: "لَمَّا نَزَلَ بِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَفِقَ يَطْرَحُ خَمِيصَةً لَهُ عَلَى وَجْهِهِ، فَإِذَا اغْتَمَّ كَشَفَهَا عَنْ وَجْهِهِ فَقَالَ وَهُوَ كَذَلِكَ: "لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى!! اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ"، يُحَذِّرُ مَا صَنَعُوا"[٢].
- وعن جندب البجلي رضي الله عنه قال: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ بِخَمْسٍ وَهُوَ يَقُولُ: "إِنِّي أَبْرَأُ إِلَى اللهِ أَنْ يَكُونَ لِي مِنْكُمْ خَلِيلٌ فَإِنَّ اللهَ تَعَالَى قَدِ اتَّخَذَنِي خَلِيلًا كَمَا اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا، وَلَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا مِنْ أُمَّتِي خَلِيلًا لَاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلًا! أَلَا وَإِنَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ كَانُوا يَتَّخِذُونَ قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ وَصَالِحِيهِمْ مَسَاجِدَ، أَلَا فَلَا تَتَّخِذُوا الْقُبُورَ مَسَاجِدَ، إِنِّي أَنْهَاكُمْ عَنْ ذَلِكَ"[٣].

**المسألة الثالثة: حكم بناء المساجد على القبور:**

فيما ذكر من الأدلة السابقة يتبين النهي عن اتخاذ القبور مساجد، واتخاذ القبور مساجد يقصد به أحد معنيين، إما أن يُبنى المسجد على القبر، أو يتخذ القبر مكانًا للصلاة[٤].

وهذا النهي للتحريم، فقد استفاضت النصوص عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعن الصحابة والتابعين، بالنهي عن اتخاذ المساجد على القبور، وصرّح عدد من الأئمة بأن النهي للتحريم[٥].

وقد نقل ابن تيمية رحمه الله اتفاق الأئمة على عدم جواز بناء المسجد على القبر، كما أنه يحرم دفن الميت في المسجد، وأن القبر إذا كان في المسجد، إن وجد قبل المسجد فإما أن يزال المسجد، وإما أن تُزال صورة القبر، ولا يكون في قبلة المصلي.

---

(١) تفسير الطبري: ٢٣/ ٣٤٠ .

(٢) صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، (٣٤٥٤)، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عَنْ بناء المساجد على القبور واتخاذ الصور فيها (٥٣١).

(٣) أخرجه مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: النهي عن بناء المساجد على القبور ح(٥٣٢).

(٤) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية٢٧/ ١٦٠، واقتضاء الصراط المستقيم: ٢/ ٧٧٤.

(٥) ينظر: جامع المسائل: ٣/ ١٢٠، وينظر: اقتضاء الصراط المستقيم: ٢/ ٧٧٤.

وإن كان المسجد قبل القبر فإما أن يُسوّى القبر، وإما أن ينبش إن كان جديدًا[١].

هذا قول أهل السنة والجماعة ومستندهم في تحريم اتخاذ القبور على المساجد.

وخالف القبورية من الرافضة وغيرهم، حيث قالوا بمشروعية بناء المساجد على القبور ومن أول ما استدلوا به الآية السابقة، التي وردت في شرع من قبلنا[٢]، ووجه الاستدلال: قالوا بأن الله جل جلاله قص علينا حالهم، ولم يصحبه بما يدل على المنع من فعلهم، أو التحذير منه مما يدل على مشروعيته.

وقالوا: بأن قصص القرآن ليس الغرض منها مجرد سرد الوقائع التاريخية، وإنما تساق لأخذ العظة والعبرة والاسترشاد، ففي الآية التوجيه والإرشاد إلى ما يجب فعله حين يموت الرجل الصالح، بأن يُبنى على قبره، والأكمل والأفضل اتخاذه مسجدًا[٣].

وللإجابة عن هذا الدليل الذي استدل به القائلون بمشروعية البناء على القبور، يمكن أن ينتظم في الأوجه التالية:

الوجه الأول: على فرض التسليم بصحة الاستدلال، وأن الآية فيها بيان لجواز بناء المساجد على القبور، فيقال: جاء في شرعنا ما يعارض هذا الحكم، في أدلة كثيرة وسبق إيراد بعضها في المسألة الثانية.

وبناءً على هذه الأدلة فإنه يقال لا يجوز في شريعتنا البناء على القبور لأنه جاء في شرعنا ما يحرمه، والقول المختار بأنه إذا وجد في شرعنا ما يناقض ما جاء في شريعة من قبلنا فالعمل على ما جاء في شريعتنا.

الوجه الثاني: عدم التسليم بصحة الاستدلال وأن الآية دالة على جواز بناء المساجد على

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ٢٢/ ١٩٤، ١٩٥، و مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين: ٢/ ٢٣٥.

(٢)(٣) ممن استدل بهذه الآية الشهاب الخفاجي حيث قال: "وكونه مسجداً يدل على جواز البناء على قبور الصلحاء ونحوهم كما أشار إليه في الكشاف وجواز الصلاة في ذلك البناء". حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي: (٦/ ٨٦). وينظر: ثقافة تهديم قبور وأضرحة الأولياء (الإنعطافة السلبية في تاريخ الإسلام) د.جبار محمد الموسوي بحث محكم في مجلة كلية التربية للبنات للعلوم الإنسانية، جامعة الكوفة، العراق، العدد ٢٧ السنة الرابعة عشرة ٢٠٢٠م.

(٣)(١) ينظر: البناء عند قبور الأنبياء والأولياء عليهم السلام، شعبة الإعلام، وحدة الدراسات، العتبة العباسية المقدسة ص ١٢، والمنحة الإلهية لإسماعيل التميمي: ق ٥٨، بواسطة دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص (٣٠٣)، وعمارة القبور في الإسلام: ضمن مشروع آثار الشيخ العلامة المعلمي: ٥/ ٦.

القبور لما يلي:

أولًا: الآية ليس فيها مدح لفعلهم ولا تصحيحه ولا الحث عليه، بل قصارى ما في الآية الإخبار عن عزم أهل الغلبة على اتخاذ المسجد على قبورهم.

ثانيًا: اختلف المفسرون في تعيين الذين عزموا على اتخاذ المسجد على قبورهم، هل هم المسلمون، أم الكفار، كما حكى ذلك الإمام ابن جرير الطبري رحمه الله(١).

ثالثًا: أن هذا الفعل من صنيع الضالين بل والمغضوب عليهم، الذين يبنون المساجد على قبور الأنبياء والصالحين، حيث ارتكبوا ما نهى النبي صلى الله عليه وسلم عنه أمته في أكثر من موضع.(٢)

رابعًا: إسناد العزم على أهل الغلبة دون أهل العلم والفضل مما يشعر أن هذا العزم باعثه اتباع الهوى وقوة الغلبة لا العلم، وأن القائم به ليس من أهل الفضل والعلم المتبعين لما أنزل الله على رسوله من الهدى(٣).

خامسًا: في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَعۡثَرۡنَا عَلَيۡهِمۡ لِيَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ لَا رَيۡبَ فِيهَآ إِذۡ يَتَنَٰزَعُونَ بَيۡنَهُمۡ أَمۡرَهُمۡۖ فَقَالُواْ ٱبۡنُواْ عَلَيۡهِم بُنۡيَٰنٗاۖ رَّبُّهُمۡ أَعۡلَمُ بِهِمۡۚ قَالَ ٱلَّذِينَ غَلَبُواْ عَلَىٰٓ أَمۡرِهِمۡ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيۡهِم مَّسۡجِدٗا﴾ [الكهف: ٢١].

فالتنازع يدل على أن القوم قد انقسموا إلى فرقتين:

- فرقة قالوا: ﴿ٱبۡنُواْ عَلَيۡهِم بُنۡيَٰنٗاۖ﴾، فهم يريدون بناء جدار لسدّ باب الكهف.
- والفرقة الأخرى: ﴿لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيۡهِم مَّسۡجِدٗا﴾

والمحمود من الفرقتين: الفرقة الأولى، للتعبير بقوله :{فقالوا} حيث عبر عن مقالتهم بمقالة الجمع وهذا لمزية دينية تميزوا بها، ولأنه وصف الفريق الآخر بمزية دنيوية وهي والقوة، فالمزية للفريق الأول إذن دينية.

وفي التعبير بقوله: ﴿رَّبُّهُمۡ أَعۡلَمُ بِهِمۡۚ﴾ بِهِم كلمة عظيمة تشعر بتزكيتهم وتمكن الإيمان في قلوبهم، كما أن تقديمهم في الذكر يشعر بتقدمهم.

---

(١) تفسير ابن جرير: ١٥/ ٢١٧ .

(٢) ينظر: اقتضاء الصراط المستقيم: ١/ ٧٨ .

(٣) ينظر: فتح الباري لابن رجب: ٢/ ٣٩٧ .

أما الفرقة الأخرى فوصفهم بأهل الغلبة يشعر بأن مزيتهم دنيوية، والغالب أن تكون الغلبة سببًا للبغي والبطر والعدوان، ولو كان هذا الفعل محمودًا لرتّبه على وصف ظاهر المناسبة للخبر.(١)

في نهاية هذا المبحث يتبين بجلاء صحة دليل أهل السنة والجماعة في تحريم اتخاذ المساجد على القبور، وأن الدليل الذي استدل به المخالفون لأهل السنة والجماعة لا يصح الاستدلال به، لما ذكر في تفاصيل هذا المبحث.

**الخاتمة**

وبعد أن امتن الله عليّ بإنجاز هذا البحث فهذا ذكر لأبرز النتائج:

١. القول المختار الذي عليه أكثر الأصوليين، وهو المعتمد في هذا البحث أن ما ورد في شرعنا أنه شرع لمن قبلنا، ولم يأت في شرعنا ما يعارضه أو ينقضه أو ينسخه فهو شرع لنا.
٢. لا حجة في آية سورة الكهف لمن زعم جواز اتخاذ المساجد على القبور، حيث جاء في شرعنا النهي صريحا عن اتخاذ المساجد على القبور، ولعدم سلامة الاستدلال من المعارضة.
٣. لفظ الرب إن كان مطلقا بالألف واللام فلا يجوز صرفه إلا لله، أما إذا أضيف إلى ما لا يتصور منه العبادة كالمال والدابة والدار فلا إشكال فيه، وأما إضافته إلى المخلوق الذي يتصور منه العبادة فيمنع منه للنهي عنه، والآية في شرع من قبلنا وقد جاء شرعنا بالنهي عنه.
٤. صناعة التماثيل المجسمة محرمة في شريعتنا، وما جاء في سياق قصة سليمان عليه السلام فهو وارد في شرع من قبلنا وقد جاء شرعنا بخلافه.
٥. الإكراه على الشرك مانع من لحوق وصف الكفر على المكره، وما ورد في قصة الرجلين على القول بصحة الحديث واعتبرت الحالة حالة إكراه فهي واردة في شرع من قبلنا وقد جاء في شرعنا أن الإكراه مانع من موانع التكفير.
٦. من المتقرر في عقيدة أهل السنة عدم حبوط العمل بارتكاب الكبيرة، وما ورد في حديث المتألي على الله، يجاب عنه بعدة أجوبة منها أن يقال: إن هذا في شرع من

(١) ينظر: عمارة القبور في الإسلام: للمعلمي ضمن مشروع آثار الشيخ العلامة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي: ٥/ ١٣٦.

قبلنا وجاء شرعنا بما يخالفه.

٧. سجود العبادة محرم في جميع الشرائع، أما سجود التحية فكان مباحًا في شرع من قبلنا وقد جاء شرعنا بتحريمه.

ويوصي الباحث بدراسة أدلة المسائل التي يستند إليها المخالفون لأهل السنة باعتبار ورودها في شرع من قبلنا واستقراء ذلك من خلال نصوص الوحيين.

## المراجع

١. الأذكار، النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، (د.ط)، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤.
٢. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، محمد بن علي، تحقيق: أحمد عزو، ط:١، دمشق، دار الكتاب العربي، ١٤١٩.
٣. إعراب القرآن، النحاس، أحمد بن محمد، تحقيق: د. زهير غازي، (د.ط)، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٩.
٤. أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، الخطّابي، أبو سليمان حمد بن محمد، تحقيق: د. محمد بن سعد آل سعود، ط: ١، مكة المكرمة، مركز البحوث العلمية جامعة أم القرى، ١٤٠٩.
٥. إقامة البراهين على حكم من استغاث بغير الله أو صدق الكهنة والعرافين، ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله، (د.ط)، الرياض، وزارة الشؤون الإسلامية، (د.ت).
٦. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: د.ناصر العقل، ط: ٤، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤١٤.
٧. البرهان في أصول الفقه، الجويني، عبد الملك بن عبد الله، تحقيق: صلاح عويضة، ط:١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨.
٨. البناء عند قبور الأنبياء والأولياء عليهم السلام، وحدة الدراسات في شعبة الإعلام، ط:٣، كربلاء، قسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة العباسية المقدسة، ١٤٣٠.
٩. تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد الحسيني، (د.ط)، (د.م)، دار الهداية، (د.ت).
١٠. التحرير والتنوير، ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، (د.ط)، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.
١١. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تحقيق: سامي سلامة، ط: ٢، الرياض، دار طيبة، ١٤٢٠.

١٢. تفسير غريب القرآن، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨.
١٣. التمهيد لشرح كتاب التوحيد، صالح آل الشيخ، ط:١، الرياض، دار التوحيد، ١٤٢٤.
١٤. تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، لسليمان بن عبد الله، تحقيق: أسامة العتيبي، ط:٣، الرياض، دار الصميعي، ١٤٤٠.
١٥. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تحقيق: عبد الله التركي، ط: ١، الرياض، دار هجر، ١٤٢٢.
١٦. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، ط:٢، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٨٤.
١٧. جامع المسائل لابن تيمية، تحقيق: علي العمران وآخرون، ط:١، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، ١٤٣٢.
١٨. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمد الناصر، ط:١، بيروت، دار طوق النجاة، ١٤٢٢.
١٩. الجديد في شرح كتاب التوحيد، محمد القرعاوي، تحقيق: محمد أحمد، ط:٥، جدة، مكتبة السوادي ١٤٢٤.
٢٠. حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي عناية القاضي وكفاية الراضي، الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد، (د.ط)، بيروت، دار صادر، (د.ت).
٢١. دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية عرض ونقد، عبد الله الغصن، ط:١، الدمام، دار ابن الجوزي، ١٤٢٤.
٢٢. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألوسي، أبو الفضل محمود شكري، (د.ط)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).
٢٣. زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، ط: ١٤، بيروت، دار الرسالة، ١٤٠٧.
٢٤. الزهد، الإمام أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق: محمد شاهين، ط:

١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠.
٢٥. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث، حكم على أحاديثه: العلامة الألباني، تحقيق مشهور حسن، ط: ٢، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤٢٩.
٢٦. سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، حكم على أحاديثه: العلامة الألباني، تحقيق: مشهور حسن، ط: ٢، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤٢٩.
٢٧. سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، حكم على أحاديث: العلامة الألباني، تحقيق: مشهور حسن، ط: ٢، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤٢٩.
٢٨. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي، هبة الله بن الحسن، تحقيق: عادل آل حمدان، ط:١، بيروت، دار اللؤلؤة، ١٤٤٣.
٢٩. الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى، ط: ٢، عمان، دار الفيحاء، ١٤٠٧.
٣٠. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ط)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).
٣١. عمارة القبور في الإسلام (المبيّضة) و(المسوّدة)، المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى، تحقيق: علي العمران، ط: ١، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، ١٤٣٤.
٣٢. فتح الباري في شرح صحيح البخاري ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين، تحقيق: طارق عوض الله، ط:٢، الدمام، دار ابن الجوزي، ١٤٢٢ .
٣٣. فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي، (د.ط)، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩.
٣٤. القاموس المحيط: الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، ط: ٨، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦.
٣٥. القول المفيد على كتاب التوحيد، ابن عثيمين، محمد بن صالح، ط:٢، الدمام، دار ابن الجوزي، ١٤٢٤.
٣٦. الكليات، أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني، تحقيق: عبد الرحمن رشدي، ط: ٢، بولاق مصر، دار الطباعة العامرة، ١٢٨١.

٣٧. لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، ط:٣، بيروت، دار صادر، ١٤١٤.
٣٨. محاسن التأويل، القاسمي، محمد جمال الدين، تحقيق: محمد السود، ط:١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨.
٣٩. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، ط:١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢.
٤٠. مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، ابن النجار الحنبلي، محمد بن أحمد الفتوحي، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، ط: ٢، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤١٨.
٤١. مذكرة في أصول الفقه، الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، ط: ٥، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠١م.
٤٢. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، (د.ط) المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦.
٤٣. مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب: فهد السليمان، ط:٢، الرياض، دار الثريا، ١٤٢٣.
٤٤. المستصفى من علم الأصول، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، تحقيق: محمد عبد السلام الشافي، ط:١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣.
٤٥. المصنف في الأحاديث والآثار، ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد، تحقيق: كمال الحوت، ط: ١، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٠٩.
٤٦. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد الجيزاني، ط:٥، الدمام، دار ابن الجوزي، ١٤٢٧.
٤٧. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، (د.ط) بيروت، دار الفكر، ١٣٩٩.
٤٨. المغني، ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد، تحقيق: د. عبد الله التركي، ود. عبد الفتاح الحلو، ط:٤، الرياض، دار عالم الكتب، ١٤١٩.
٤٩. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، ط:٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢.

٥٠. النكت والعيون تفسير الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، تعليق: السيد عبد المقصود، دار الكتب العلمية، بيروت.
٥١. النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد، تحقيق: طاهر الزاوي، ومحمود الطناحي، (د.ط)، بيروت، المكتبة العلمية، ١٣٩٩.
٥٢. الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، مكي بن طالب القيسي، تحقيق: مجموعة رسائل علمية بإشراف: أ.د الشاهد البوشيخي، ط:١، الشارقة، مجموعة بحوث الكتاب والسنة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة الشارقة، ١٤٢٩.

# وقاية المدعوين من الشرك
# (تعميم منع العلاج بالطاقة ومنع استيراد ونشر ما يتعلق به من مواد سمعية ومرئية أنموذجًا) دراسة دعوية

د. عبير بنت خالد الشلهوب
أستاذ مشارك – قسم الدعوة — جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

حصلت على درجة الماجستير من كلية الدعوة والإعلام، قسم الدعوة، وعنوان الرسالة (دعوة العاملات المنزليات إلى الله تعالى دراسة ميدانية على عينة من العاملات المسلمات في مدينة الرياض)

حصلت على درجة الدكتوراه من المعهد العالي للدعوة والاحتساب، قسم الدعوة، وعنوان الرسالة (المعالجة الدعوية لقضايا الانحراف الفكري دراسة تحليلية تقويمية على عينة من المؤتمرات والندوات في الجامعات السعودية)

akshalhoub@imamu.edu.sa

## المستخلص

### موضوع البحث:

وقاية المدعوين من الشرك (تعميم منع العلاج بالطاقة ومنع استيراد ونشر ما يتعلق به من مواد سمعية ومرئية أنموذجًا).

### أهداف البحث:

بيان أهمية وقاية المدعوين من الشرك، وإيضاح المقصود بالطاقة وصور العلاج بها، وتسليط الضوء على القائم بالدعوة إلى الله في توصية منع العلاج بالطاقة أو التدريب عليه، وبيان الوسائل الدعوية في توصية منع ممارسة نشاط العلاج بالطاقة أو التدريب عليه.

### منهج البحث:

المنهج الاستقرائي الناقص، والمنهج الاستدلالي الاستنباطي.

### أهم النتائج:

أظهر البحث حرص بعض رواد ما يسمى بالتنمية البشرية على ترك مصطلحاتهم فضفاضة دون تعريف، فيذكرون أمثلة عليها، أو أقسامًا لها، دون التطرق لماهيتها، وبيّن البحث أنّ العلاج بالطاقة المزعومة يشتمل على عدد من الممارسات المتنوعة مثل: الريكي، والعلاج بالألوان، وغيره، وجميع تلك الممارسات مشتملة على الكثير من الممارسات الشركية، وسلّط البحث الضوء على ضرورة تعاون الدعاة إلى الله تعالى، حيث ظهر ذلك جليًّا في قرار المنع، فقد تم التعاون بين عدد من شرائح المجتمع: شريحة ولاة الأمر، وشريحة المتخصصين والباحثين، وشريحة المشرفين على تنفيذ القرار ومتابعته.

### أهم التوصيات:

الإفادة ممن تخصص في جانب محاربة تلك الأوهام وإيجاد وسائل تعاون بينهم وبين الجهات الحكومية، وتزويد الموقع الإلكتروني لهيئة الخبراء بزاوية تضم جميع الأوامر السامية مع سهولة البحث عنها بالكلمة أو الجملة.

### الكلمات المفتاحية:

الطاقة، الريكي، الشرك، وقاية المدعوين.

**Research Abstract**

**Subject:**

Polytheists Prevention (generalizing the avoidance of energy healing and averting importing and publishing its audio and visual materials as an example).

**Aims:**

Stating the significance of Polytheists Prevention, clarifying what is meant by energy healing and its healing methods, highlighting the recommendations of Islamic preachers in preventing energy healing or training on it and explaining the Islamic calling means in recommendations to prevent the practice of energy healing activity or training on it.

**Methodology:**

Inductive Generalization Method and Deductive Inference Method.

**Remarkable Outcomes:**

The research shows the Abidance of some human development pioneers in leaving their terms loose without definition; by mentioning examples or sections of them without examining what they are. Moreover, it shows that energy healing includes a number of various practices – which include a lot of polytheistic practices - such as: Reiki, chromo therapy, and others. On the other hand, it sheds the light on the exigency of the cooperation of the Islamic preachers; this was evident in the Prevention decision, as collaboration has taken place between a number of segments of society, the guardianship segment, the specialists and researchers segment, and supervisors of the implementation of the decision and its follow-up segment.

**Influential Recommendations:**

Benefiting from delusions combating specialists, finding means of cooperation between them and the government agencies and providing the Panel of Experts website with a corner that includes all the Royal decrees with the ease of searching for them by word or sentence.

**Key words:**

(Energy - Reiki - Polytheism - Polytheists Prevention).

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسولنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أمّا بعد: فقد حرصت الدعوة الإسلامية على حماية جناب التوحيد، عن طريق العمل على تصحيح المعتقدات الخاطئة الموجودة عند بعض المدعوين، وكذلك وقاية البعض الآخر من الوقوع في الشرك وكل ما يؤدي إليه، فحماية التوحيد أساس بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ ۚ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [النحل: ٣٦]، (يقول تعالى ذكره: ولقد بعثنا أيها الناس في كل أمة سلفت قبلكم رسولًا، كما بعثنا فيكم بأن اعبدوا الله وحده لا شريك له، وأفردوا له الطاعة، وأخلصوا له العبادة (واجتنبوا الطاغوت) يقول: وابعدوا من الشيطان، واحذروا أن يغويكم، ويصدكم عن سبيل الله، فتضلوا)[(١)]؛ ولذلك فقد سارت المملكة العربية السعودية منذ تأسيسها على يد الملك عبد العزيز -رحمه الله- إلى عهد الملك سلمان -حفظه الله- على نفس النهج فحرصت على ترسيخ العقيدة الصحيحة في نفوس المدعوين، مع العمل على وقايتهم من الوقوع في الشرك، وكل ما يؤدي إليه، وجاء هذا المعنى بشكل واضح وصريح في نظام حكم المملكة العربية السعودية، حيث أوضحت المادة الثالثة والعشرون من الباب الخامس من النظام الأساسي للحكم النص التالي: (تحمي الدولة عقيدة الإسلام، وتطبق شريعته، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتقوم بواجب الدعوة إلى الله تعالى)[(٢)]، ولن تتمكن من حماية عقيدة التوحيد إلاّ بمحاربة جميع وسائل الشرك، التي تظهر بوسائل مختلفة على مرّ الأزمنة والعصور، ومن وسائل الشرك الحديثة ما يدعى بالعلاج بالطاقة؛ ولذلك فقد حرصت الجهات الرسمية في المملكة العربية السعودية على إصدار تعميم ينص على منع العلاج بالطاقة أو التدريب عليه، ومنع استيراد ونشر ما يتعلق به من مواد سمعية ومرئية، وقد سلّط هذا البحث الضوء على دراسة هذا التعميم بشكل دعوي.

(١) جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري ( ٢٠١/١٧).

(٢) لائحة النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية، (ص:١٧).

## أهمية الموضوع:

تتجلى في ذاته، وزمنه، وتعلقه بواقع الدعوة إلى الله تعالى، وإيضاح ذلك فيما يلي:

أ. من حيث ذاته؛ لتعلقه أولًا بحفظ العقيدة الإسلامية، أساس قبول كل عمل، ولتعلقه ثانيًا بوقاية المدعوين من الشرك وكل ما يؤدي إليه، فالدعوة إلى التوحيد ليست مقصورة على المجتمعات التي يكثر فيها الشرك، بل تتأكد في المجتمعات التي سلمت منه؛ لِيَثْبُتَ المدعوون على العقيدة الصحيحة(١)، ولتعلقه ثالثًا بإبراز أحد جهود المملكة العربية السعودية التي جعلت العقيدة الإسلامية في مقدمة الواجبات التي تقوم بها، وكان من ضمنها إصدار التعميم المتعلق بمنع العلاج بالطاقة، ومنع استيراد ونشر ما يتعلق به.

ب. ومن حيث زمنه؛ لتعلقه بوسائل شركية معاصرة قد تخفى على كثير من المدعوين في الوقت الحالي؛ مما يستلزم إيضاحها.

ج. ومن حيث تعلقه بواقع الدعوة إلى الله تعالى؛ حيث وقع بعض المنتسبين للدعوة في براثن تلك الممارسات؛ ظنًّا أنها ممارسات دنيوية بحتة لا علاقة لها بالعقائد؛ فظهرت الحاجة لتسليط الضوء على بعض تلك الممارسات، وإيضاح الخلل العقدي فيها.

## أسباب اختيار موضوع البحث:

١. ظن بعض المدعوين أنّ العلاج بالطاقة، والتدريب عليه، يلبي بعض حاجاتهم في الوصول للنجاح والتميز والصحة(٢)، وأنه لا يتعلق بالعقائد؛ فوجب انبراء من يوضح هذا الأمر، ويسلط الضوء عليه.

٢. ظهور بعض من يطعن، ويشكك في جهود المملكة العربية السعودية محليًّا، وعالميًّا(٣)، فكان على الدعاة إظهار تلك الجهود؛ قيامًا بواجب الدعوة إلى الله، ووفاءً لتلك الدولة التي حرصت منذ قيامها على يد المؤسس الملك عبد العزيز رحمه الله على حماية

(١) الدعوة إلى التوحيد في العصر الحاضر، سندي (ص:٥).

(٢) أثر الفلسفة الشرقية والعقائد الوثنية في برامج التدريب والاستشفاء المعاصرة، كردي (ص:١٧).

(٣) منهج أئمة الدعوة إلى الله، آل الشيخ (ص:٧).

التوحيد، ومحاربة كل ما يزاحمه من عقائد وعادات بكل ما أوتيت من قوة[١]، ومن ذلك تسليط الضوء على تعميم منع العلاج بالطاقة، ومنع استيراد ونشر ما يتعلق به من مواد سمعية ومرئية.

## أهداف البحث:

- بيان أهمية وقاية المدعوين من الشرك.
- إيضاح المقصود بالطاقة وصور العلاج بها.
- تسليط الضوء على القائم بالدعوة إلى الله في توصية منع العلاج بالطاقة أو التدريب عليه.
- بيان الوسائل والأساليب الدعوية في توصية منع ممارسة نشاط العلاج بالطاقة أو التدريب عليه.

## تساؤلات البحث:

- ما أهمية وقاية المدعوين من الشرك؟
- ما المقصود بالطاقة وما صور العلاج بها؟
- من القائم بالدعوة إلى الله في توصية منع العلاج بالطاقة أو التدريب عليه؟
- ما الوسائل والأساليب الدعوية في توصية منع ممارسة نشاط العلاج بالطاقة أو التدريب عليه؟

## الدراسات السابقة:

### أ- الرسائل العلمية:

التطبيقات المعاصرة لفلسفة الاستشفاء الشرقية دراسة عقدية[٢]، حيث تم تقسيم الدراسة لثلاثة أبواب تناولت فيها التعريف بأبرز الديانات والفلسفات التي تفرعت عنها فلسفة الاستشفاء الشرقية، ثم تطبيقاتها المعاصرة، ثم إبراز مخالفة تلك التطبيقات لأصول الإيمان، ويمكن الإفادة من جزئيات كثيرة في هذا البحث خاصة فيما يتعلق في فهم أصول علم الطاقة،

(١) من جهود المملكة العربية السعودية في الدعوة إلى الله، وكالة الوزارة المساعدة لشؤون الدعوة بوزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة (ص: ١٦١ -١٦٢).

(٢) التطبيقات المعاصرة لفلسفة الاستشفاء الشرقية دراسة عقدية، الرشيد، ١٤٢٩هـ.

وكونه مبنيًّا على معتقدات باطلة، ويكمن وجه الاختلاف في كون البحث دعويًّا، ويسلط الضوء على دراسة تعميم منع العلاج بالطاقة ومنع استيراد ونشر ما يتعلق به من مواد سمعية ومرئية.

**ب- التراكمات العلمية:**

من جهود المملكة العربية السعودية في الدعوة إلى الله[١]، وهو كتاب أُلّف من ضمن إسهامات وزارة الشؤون الإسلامية بمناسبة الاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، حيث تم تقسيم الكتاب إلى أربعة فصول، تناول خلالها الدعوة في عهد الدولة السعودية الأولى، والدعوة في عهد الدولة السعودية الثانية، والدعوة في عهد الملك عبد العزيز، ثم الدعوة في عهد خادم الحرمين الشريفين الملك فهد، وقد تناول الكتاب عددًا من الجهود البارزة في الدعوة إلى الله تعالى؛ لكنه لم يتطرق لتعميم منع العلاج بالطاقة، ومنع استيراد ونشر ما يتعلق به من مواد سمعية ومرئية؛ لكونه أُلّف عام١٤١٩هـ.

**منهج البحث:**

المنهج الاستقرائي الناقص[٢]، حيث قامت الباحثة بتتبع واستقراء بعض من كتب عن مفهوم العلاج بالطاقة، وما يتعلق به.

والمنهج الاستدلالي الاستنباطي[٣]؛ لضرورة التأمل الذهني لعدد من المعطيات ثم استنباط التصور العام عنها.

---

(١) إعداد وتأليف: وكالة الوزارة المساعدة لشؤون الدعوة بوزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.

(٢) وهو ما يقوم على الاكتفاء ببعض جزئيات المسألة، وإجراء الدراسة عليها بالتتبع لما يعرض لها...وذلك لإصدار أحكام عامة تشمل جميع جزئيات المسألة التي لم تدخل تحت الدراسة)، البحث العلمي حقيقته، ومصادره، ومادته ومناهجه وكتابته، وطباعته ومناقشته، الربيعة ( ١/١٧٩)، يختلف مفهوم المنهج الاستقرائي في العلوم الإنسانية نوعا ما عنه في العلوم الطبيعية، فيقصد بها غالباً في العلوم الإنسانية التتبع، والجمع.

(٣) ربط العقل بين المقدمات والنتائج، أو بين الأشياء وعللها على أساس التأمل الذهني، انظر البحث العلمي مناهجه وتقنياته، عمر (ص:٤٩).

**تقسيمات البحث:**

التمهيد: أهمية وقاية المدعوين من الشرك.

المبحث الأول: مفهوم الطاقة وصور العلاج بها.

المبحث الثاني: القائم بالدعوة إلى الله في توصية منع العلاج بالطاقة أو التدريب عليه.

المبحث الثالث: الوسائل والأساليب الدعوية في توصية منع ممارسة نشاط العلاج بالطاقة أو التدريب عليه.

## التمهيد

## أهمية وقاية المدعوين من الشرك

### أولًا: أهمية وقاية المدعوين من الشرك من جانب الداعية:

أ. القيام بواجب الدعوة إلى الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي فرضهما الله على كل مسلم عامةً، وعلى الدعاة خاصة، حيث قال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، قال ابن كثير رحمه الله: "والمقصود من هذه الآية أن تكون فرقة من الأمة متصدية لهذا الشأن، وإن كان ذلك واجبًا على كل فرد من الأمة بحسبه"(١)، فوقاية عقائد المدعوين من الوقوع في الشرك من أهم الواجبات التي ينبغي أن يعتني بها الدعاة إلى الله؛ لأنها إن صلحت صلح ما بعدها.

ب. الاقتداء بسيد الدعاة صلى الله عليه وسلم، حيث كان حريصًا على حفظ العقائد ووقايتها، وإغلاق كافة منافذ الشرك، فقد جاء عن عائشة، وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم، قالا: لما نزل برسول الله صلى الله عليه وسلم طفق يطرح خميصة له على وجهه، فإذا اغتم كشفها عن وجهه، وهو كذلك يقول: "لعنة الله على اليهود والنصارى، اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد"(٢)، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

(١) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٢/٩١).

(٢) متفق عليه، أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الصلاة في البيعة، رقم ٤٣٥ (١/٩٥)، وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد، على القبور واتخاذ الصور فيها والنهي عن اتخاذ القبور مساجد، رقم ٥٣١، (١/٣٧٧).

"فقد نهى عن اتخاذ القبور مساجد في آخر حياته، ثم إنه لعن -وهو في السياق- من فعل ذلك من أهل الكتاب، ليحذّر أمته أن يفعلوا ذلك"(١)، ففي هذا الحديث "نهي عن البناء على القبور ونهي عن اتخاذ المساجد عليها؛ لأنه وسيلة إلى الغلو فيها والشرك وتعظيمها"(٢)، "وقد بعث الله محمدًا صلى الله عليه وسلم بتحقيق التوحيد وتجريده، ونفي الشرك بكل وجه"(٣).

**ثانيًا: أهمية وقاية المدعوين من الشرك من جانب المدعو:**

أ. أداء حق المدعو، حيث يجهل كثير من المدعوين بالشرك والطرق المؤدية إليه؛ فمن حقهم أن يدعوا، وأن يبين لهم خطر الشرك ووسائله، وقد حرص سيد الدعاة صلى الله عليه وسلم على وقاية المدعوين من الوقوع في الشرك فعلًا ولفظًا، فقد جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما أنّ رجلًا قال للنبي صلى الله عليه وسلم: ما شاء الله وشئت، فقال: "أجعلتني لله ندًّا؟ ما شاء الله وحده"(٤)، فبيّن له النبي صلى الله عليه وسلم القول الصحيح، الذي يقطع عنه كل ذريعة إلى الشرك.

ب. تحقيق المدعو للتقوى، حيث أمر الله عباده المسلمين بالتقوى في عدد من آيات القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، "يعني بذلك جل ثناؤه: يا معشر من صدق الله ورسوله "اتقوا الله"، خافوا الله وراقبوه بطاعته واجتناب معاصيه "حق تقاته"، حق خوفه، وهو أن يطاع فلا يعصى، ويشكر فلا يكفر، ويذكر فلا ينسى"(٥)، و"المراد بالتقوى وقاية النفس عن الشرك، والأعمال السيئة، والمواظبة على الأعمال الصالحة"(٦)، فوقاية

(١) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ابن تيمية (١٨٥/٢).

(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، الشيخ ابن باز (٣٣٧/٤-٣٣٨).

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ابن تيميه (٣٦٩/٢).

(٤) رواه الإمام أحمد في مسنده، (٢١٤/١)، ورواه الإمام البخاري في الأدب المفرد، (٢٩٠/١) وغيرهما، وصححه الإمام الألباني في صحيح الأدب المفرد (ص:٦٠١).

(٥) جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري (٦٤/٧).

(٦) فتح الباري شرح صحيح البخاري، العسقلاني (٤٨/١).

المدعوين من الشرك من وسائل إعانتهم بإذن الله على تحقيق التقوى.

**ثالثًا: أهمية وقاية المدعوين من الشرك من جانب الدعوة:**

الإسهام في تحقيق أهداف الدعوة إلى الله، وذلك أنّ الدعوة تسعى لتحقيق أهداف رئيسة منها:

أ. حفظ العقيدة الصحيحة من الشرك، ودفع الأباطيل والخرافات، عن طريق الدعوة إلى التوحيد، وهذا أول هدف ينبغي على الدعاة إلى الله أن يضعوه نصب أعينهم(١)، وهذا الهدف هو امتداد لأهداف الرسل عليهم الصلاة والسلام على مرّ العصور، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، "لم يرسل نبي إلا بالتوحيد، والشرائع مختلفة في التوراة والإنجيل والقرآن، وكل ذلك على الإخلاص والتوحيد"(٢).

ب. نشر العلم الشرعي بين المدعوين، فالدعوة الإسلامية تهدف لنشر العلم؛ لكونه القاعدة الصلبة التي يبنى عليها العمل؛ لذا قدّمه الله عز وجل على العمل في قوله تعالى:﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ﴾ [محمد: ١٩]، وقد سئل أحد السلف رحمهم الله عن فضل العلم فقال: "ألم تسمع قوله حين بدأ به (فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك) فأمر بالعمل بعد العلم"(٣)، فلا يمكن أن تتم وقاية المدعوين من الشرك دون نشر العلم الشرعي بينهم.

## المبحث الأول: مفهوم الطاقة وصور العلاج بها

### المطلب الأول: مفهوم الطاقة:

ارتبط مفهوم الطاقة بالنهضة العلمية التي يعيشها العالم ككل في الوقت الحالي؛ لذلك استغل بعض المغرضين هذا اللفظ للتلبيس على المدعوين حيث يوهمونهم أنّ ما يطرحونه

(١) انظر أهداف الدعوة في ضوء الكتاب والسنة، الدويش (ص:٦٣١).
(٢) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (١١/٢٨٠).
(٣) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (١٦/٢٤٢).

أو يقومون به متوافق مع المنهج العلمي الصحيح، فيحرص هؤلاء على جعل كثير من مصطلحاتهم دون تعريف؛ ليتسنى لهم تمرير الكثير من المغالطات خلالها؛ قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وهذا الكلام المتشابه الذي يخدعون به جهال الناس، هو الذي يتضمن الألفاظ المتشابهة المجملة التي يعارضون بها نصوص الكتاب والسنة، وتلك الألفاظ تكون موجودة مستعملة في الكتاب والسنة وكلام الناس، لكن بمعان أخر غير المعاني التي قصدوها هم بها، فيقصدون هم بها معاني أخر، فيحصل الاشتباه والإجمال، كلفظ العقل والعاقل والمعقول، فإن لفظ العقل في لغة المسلمين إنما يدل على عرض، إما مسمى مصدر عقل يعقل عقلا، وإما قوة يكون بها العقل، وهي الغريزة، وهم يريدون بذلك جوهرًا مجردًا قائمًا بنفسه"(١)؛ لذلك ظهرت الحاجة لإيضاح المعنى العلمي لهذا المصطلح، والمعنى الآخر المشتمل على عدد من المخالفات العقدية؛ وذلك لكون الحكم على الشيء فرعًا عن تصوره.

**الطاقة لغةً**: الطوق مصدر من الطاقة، (والطوق والإطاقة: القدرة على الشيء. والطوق: الطاقة. وقد طاقه، طوقًا وأطاقه إطاقة وأطاق عليه، والاسم الطاقة. وهو في طوقي أي في وسعي)(٢).

تطلق الطاقة في اللغة على الوسع، ومقدار ما يمكن أن يُفعل.

**الطاقة في اصطلاح أهل الفيزياء(٣):**

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيميه (٢٢٢/١).

(٢) لسان العرب، ابن منظور ( ٢٣٢/١-٢٣٣).

(٣) في المراحل الدراسية اعتاد الطلاب على تعريف الطاقة بكونها: القدرة على القيام بالشغل، ويضاف أن الطاقة لا تفنى ولا تستحدث من العدم، وتكاد تجزم الباحثة أنّ الجميع يظن أنّ هذا هو التعريف المسلّم به، بينما يصدم المتصفح لبعض كتب علم الفيزياء خاصة المترجم منها أنّ تلك المراجع لم تضع حداً أي تعريفاً لعلم الطاقة وإنما تكتفي بذكر صورها أو دلائل وجودها ، انظر الطاقة في القرن الواحد والعشرين، عمار (ص:١٧-١٩)، مستقبل استخدام الطاقة، فيل أوكيف وآخرون، ترجمة: عائشة حمدي، ط.د، مصر، مجموعة النيل العربية؛ وهذا لكون أهل العلم التجريبي لا يرون للتعاريف النظرية قيمة، ويركزون على العمل التجريبي؛ لذلك استغل بعض أصحاب الطاقة الوهمية المزعومة هذه الثغرة واستغلوا مصطلح الطاقة لتمرير عقائدهم، انظر محاضرة بعنوان وقفات مع علم الطاقة وقانون الجذب، أ.د عبد الغني مليباري على الرابط https://www.youtube.com/watch?v=cUjHCoH_etc بتاريخ ١٥-٤-١٤٣٩هـ، الدقيقة الحادية عشر وما بعدها.

يُعدّ مصطلح الطاقة من المصطلحات الواسعة التي يصعب إيجاد تعريف واضح لها، لكن يمكن القول بأنّها كمية قياسية، أو عدد يتم ربطه بحالة نظام مكون من جسم أو أكثر(١)، وعرفها البعض بأنها: "استطاعة الشيء عمل شغل ما، وقد توجد الطاقة في الطبيعة بصفة أولية، وتلقب بالطاقة الأولية Primary Energy أي مصادر الطاقة التي لم يدخل عليها أي تحول كيماوي قبل عرضها للاستخدام، وذلك كالطاقة الكيماوية، والحرارية، والضوئية، والوضعية التي تولد الطاقة الكهرومائية، والميكانيكية مثل: حركة الرياح والمد والجزر، وقد تنتج الطاقة باستخدام الطاقة الأولية، فتلقب بالطاقة الثانوية Secondary Energy فتكون كهربائية، أو ميكانيكية أو حرارية أو ضوئية"(٢).

"القُدرة التي تملكها المادّة لإعطاء قوىً قادرة على إنجاز عمل مُعيّن، كما أنّها المِقدرة التي يمتلكها نظامٌ ما لإنتاج الفاعليه أو النّشاط الخارجيّ، وهي الكيان المجرّد الذي لا يُعرَف إلا من خلال تحوّلاته. وتُعرّف بأنّها كمية فيزيائيّة يتم التّعبير عنها بوحدة الجول في النّظام العالميّ للوحدات"(٣) .

## الطاقة المقصودة في هذا البحث:

يحرص بعض رواد ما يسمى بالتنمية البشرية على ترك مصطلحاتهم فضفاضة دون تعريف، فيذكرون أمثلة عليها، أو أقسامًا لها، دون التطرق لماهيتها؛ لكون المعنى العلمي هو المتبادر للذهن غالبًا، ولكنّ المتأمل للنصوص الموجودة في كتبهم، أو دوراتهم يدرك تمامًا أن الطاقة التي يروجون لها مختلفة تمامًا عن الطاقة الفيزيائية التي يقصدها العلماء، ومن ذلك قول د. إبراهيم الفقي في مقدمة كتابه: "أسستُ منذ سنوات علمًا هامًّا ألا وهو علم قوة الطاقة البشرية، والذي صار له trade mark ماركة مسجلة وصار معترفًا به على مدار العالم كله، والذي يلبي رغبة أساسية لدى الإنسان تتمثل في سعيه الدائم أن يرتقي بنفسه، وأن يتحول باستمرار إلى

(١) Fundamentals of Physics, jearl Walker and others,10: Hoboken.Wiley,2014,page.

(٢) الطاقة في عالم اليوم، حسن (ص:٩١).

(٣) Energy Production, Conversion, Storage, Conservation, and Coupling, Demirel, Yaşar, london, Springer Edited,2012,page 27.
ترجمة موقع موضوع http://mawdoo3.com

ما هو أفضل"[١] ، نسب إبراهيم الفقي علم قوة الطاقة البشرية لنفسه، وهذا أول دليل على بعد هذا المعنى عن المعنى العلمي، ثم ادّعى أنّ هذا العلم صار معترفًا به على مدار العالم، وهذا ادعاء يحتاج إلى أدلة، فالتعميم لغة الجهلاء، ثم قسّم الفقي الطاقة لطاقات بقاء أربع: الحركية، والجسمانية، والفكرية، والعاطفية، وطاقة ثراء واحدة هي الطاقة الروحانية كما يزعم، ويذكر أنّ عدم وجود الطاقة الروحانية في الإنسان سبب لغياب مبادئه[٢].

تختلف مسميات الطاقة المزعومة بين مدعيها، فمنهم من يسميها الطاقة الحيوية، أو قوة الحياة، أو الطاقة الكونية، أو قوة الشفاء، وغير ذلك من الأسماء التي تصب في ذات المجرى، وتلك الطاقة المزعومة تحتل مكانة مهمة جدًّا بين العقائد الشرقية (الصينية وغيرها)، فبعضهم يعتقد أنها الوجود الأولي لهذا الكون ويدعونها (تشي)[٣]، وأنها انفصلت إلى ما يسمى (ين يانغ)، ومن خلال بعض التفاعلات بينها ومن ثم بين العناصر الخمسة (الماء، الخشب، النار، التراب، والمعدن) ظهر هذا الكون إلى الوجود[٤]، وبحسب هذه الفلسفة الشرقية فإنّ (الكون كله وما فيه قد انبثق عن الكلي الواحد، فكل الكائنات هي تجليات له، منه تستمد وجودها، وقوتها، وروحانيتها، ويعبر عن هذا الانبثاق بالإشراق، أو الفيض، أو التجلي، أو الانقسام[٥].

بنى بعض مدربي التنمية البشرية مفهوم الطاقة بناءً على تلك المعتقدات فقالوا في وصف الطاقة ما يلي:

- (الطاقة تتمثل في كل شيء، بل كل شيء طاقة، والمادة ليست إلا مظاهر بنسب مختلفة للطاقة)[٦].
- (إنّ طبيعة (تشي) لا ينظر إليها كالمكون الأساسي للكون فقط، بل على أنها المدبر

(١) الطاقة البشرية والطريق إلى القمة، إبراهيم الفقي (ص:١١).

(٢) المرجع السابق، الطاقة البشرية، إبراهيم الفقي (٥٣-٥٤).

(٣) الصينية تسميه (تشي)، وفي اليابان (كي)، وعند الهندوس (برانا) التطبيقات المعاصرة لفلسفة الاستشفاء الشرقية، الرشيد (ص:٢٢٠).

(٤) المرجع السابق (ص:٢٢٠-٢٢٢).

(٥) أثر الفلسفة الشرقية والعقائد الوثنية في برامج التدريب والاستشفاء المعاصرة، كردي (ص:٢٦).

(٦) طاقة الكون بين يديك، نمور (ص:١٦).

والمحرك له كذلك)[١].

تلك الصفات هي نظير معتقد القائلين بوحدة الوجود، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأمّا الاتحاد المطلق الذي هو قول أهل وحدة الوجود الذين يزعمون أنّ وجود المخلوق هو عين وجود الخالق، فهذا تعطيل للصانع، وجحود له، وهو جامع لكل شرك فكما أنّ الاتحاد نوعان فكذلك الحلول نوعان: قوم يقولون بالحلول المقيد في بعض الأشخاص، وقوم يقولون بحلوله في كل شيء، وهم الجهمية الذين يقولون إنّ ذات الله في كل مكان"[٢].

يجدر التنبيه أنّ التدريب على الطاقة المزعومة لا يعني وصف عقيدة المدرب بوحدة الوجود فهذا أمر خطير جدًّا[٣]، وفرق كبير بين كون الفعل كفر، وبين وصف الفاعل بالكفر كما هو معلوم، خاصةً أنّ بعضهم فُتن بهذا العلم ظنًّا منه أنه أمر دنيوي، بينما البعض الآخر يعلم يقينًا خطر ذلك لكنّ الدخل المادي الكبير الذي جناه من تلك الدورات جعله يكمل السير فيه.

## المطلب الثاني: صور العلاج بالطاقة:

جاء في الأمر السامي بداية التعميم[٤] طلب دراسة وضع المراكز والأفراد الممارسين لنشاط العلاج بالطاقة ووضعت كلمة الريكي بين قوسين وقد يكون ذلك للاعتقاد بأنّ العلاج بالطاقة يشمل الريكي فقط، لكن بعد دراسة الأمر جاءت توصية هيئة الخبراء بالمنع من العلاج بالطاقة بشكل عام، وهذا صحيح ويدل على تحريهم ودقة بحثهم؛ فالعلاج بالطاقة له صور متعددة كثيرة جدًّا[٥] منها ما يلي:

- الريكي، وهو كلمة يابانية يقصد بها الطاقة الحياتية، فهو في نظر مؤسسيه طاقة الحياة

(١) الوجوه الأربعة للطاقة، السيد (ص:١١).

(٢) أمراض القلب وشفاؤها، ابن تيميه (ص:٦٤).

(٣) المدربون على الطاقة في العالم الإسلامي يظن البعض منهم أنّ هذا العلم قابل للأسلمة، فيعرف السوء الموجود فيه؛ لكنه يقول سأصفيه وأنقيه أي أؤسلمه قبل طرحه على الناس، فيقال لهم: أنّ من العلوم ما هو قابل للأسلمة، ومنها ما لا يمكن تصفيته فيظل أساسه فاسداً مهما حاولتم تنقيته فاتقوا الله في أنفسكم، وفي الناس الذين يشترون منكم الوهم. هذا الموضوع يطول شرح بعض جزئياته؛ لضيق المساحة المخصصة، لذلك ينصح بالرجوع لمؤلفات د.فوز كردي، ود.هيفاء الرشيد ففي كتبهم الكثير من الشرح والإيضاح لعدد من المسائل التي قد يصعب الإسهاب فيها هنا.

(٤) مرفق التعميم في ملحق البحث.

(٥) التطبيقات المعاصرة لفلسفة الاستشفاء الشرقية، الرشيد (ص:٢٩٣-٤٤١).

التي توجهها الروح الكونية، تقوم فلسفته على الاعتقاد بوجود الطاقة الكونية وغيرها مما يزعمون[١]، ويفسر المرض باختلال توازن الطاقة في جسم الإنسان، وأنّ الشفاء يكون باستعادة ذلك التوازن، وينقسم العلاج به إلى قسمين:

١. علاج الذات

٢. علاج الآخرين مباشرة، أو عن بعد!

تستغرق الجلسة ساعة تقريبًا، يضع المعالج يديه في اثني عشر موضعًا في الجسم، ويضغط لمدة خمس دقائق، والبعض من المعالجين يحرق البخور، ويضيء الشموع، ويطلب حضور الطاقة[٢]، بينما البعض الآخر الذين يظنون أنهم تمكنوا من أسلمة الريكي ينكرون هذه التصرفات، بل والبعض منهم يقرأ آيات الرقية أثناء ضغطه ويدّعي أنّ الريكي أمر شبيه بالرقية![٣] ويدعي المعالج بالريكي قدرته على الشفاء من كل مرض مهما كان، ويزعمون أنّ تأثير الريكي مرتبط بمدى الإيمان به، فكلما ضعف الإيمان بالريكي ضعف انتفاع الإنسان به، والخلل العقدي في العلاج بالريكي كثير منه:

- الاستعانة بالطاقة، فمن ضمن التحضيرات الأولية للعلاج بالريكي طلب حضور الطاقة الكونية، وهذا الطلب من أجل الإعانة في الجلسة كما يزعمون، وتلك الطاقة التي يدعون وجودها وجود مطلق لا يحمل شيئًا من الصفات المحسوسة، فالاستعانة بها استعانة بما لا يعلم ولا يُدرك وهي استعانة شركية[٤]، فمما كتب عن الريكي قول أحدهم : "يمكنك الاعتماد على الريكي في أي وقت، إنه موجود ليساعدك على تحقيق كل مافي نفسك ببساطة ويسر"[٥].
- الاعتقاد بقوة النفس البشرية، وقدرتها على شفاء الآخرين باللمس.

(١) الريكي في سطور، بصير (ص٣-٤).

(٢) التطبيقات المعاصرة لفلسفة الاستشفاء الشرقية، الرشيد (ص:٢٩٥-٣٢٠).

(٣) للمدرب د.عبد الرحمن الغرير عدد من المقاطع التي يمارس بها الريكي ويدمج بينه وبين الرقية على قناته https:// www.youtube.com/user/aghryr لكن تمّ حذفها مؤخراً، إمّا بسبب قرار المنع، أو لعله اكتشف خطورة الأمر وتركه.

(٤) التطبيقات المعاصرة لفلسفة الاستشفاء الشرقية، الرشيد (ص:٥١٠-٥١١).

(٥) الريكي للمبتدئين إتقان تقنيات الشفاء الطبيعي، ديفيد إف.فينلس (ص:٩٦).

- **العلاج بالألوان والأحجار الكريمة**[١]، يعتقد المعالجون بالألوان أنّ لكل لون طاقة، وعندما تضعف طاقة المريض يقوم بلبس اللون الذي يناسبه وينشط تلك الطاقة، ويتعدى الاعتقاد بالألوان كونها وسائل تجلب الراحة النفسية، إلى معانٍ إلحادية خطيرة فتوصف عند بعضهم بكونها قوة بلا حد، وبعضهم عدّ اللون الأسود وسيلة للاتحاد بالخالق! وقد يستعين بعض المعالجين بتحضير الأرواح من أجل معرفة اللون الذي يحتاجه المريض.

ومن العلاجات التي ترتبط بالعلاج بالألوان العلاج بالأحجار التي يسمونها كريمة، وذلك لكون تلك الأحجار تتصف بألوان مختلفة، وفلسفة الاعتقاد بتلك الأحجار قائم على عدد من المبادئ منها: الاعتقاد بنفع الحجر، حيث يظنون أنّ الأحجار تستخدم لإعادة توازن الطاقة الكونية التي يعد اختلالها سبب المرض، وللأحجار صلة وطيدة بالتنجيم والكواكب والأبراج، فكل برج يرتبط بحجر معين، ويحدد المنجمون الحجر المناسب لكل شخص بناء على تاريخ ميلاده، وأشهر طرق الاستشفاء بالأحجار هي التختم بها وفقًا لنوع المرض، وبرج المريض[٢]، ووصل الحال إلى اعتقاد بعضهم أنّ الحجر هو الشافي الممرض حيث قال: "الحجر الكريم يعطي أثره إذا ترافق مع الإيمان...، فكلما زاد إيمانك كلما تضاعفت تأثير طاقته المعالجة، وكثرت فوائده"، ويقول في موضع آخر: "امنحه رضاك وموافقتك، وسلّم بطاقته، وقم بتلبية دعوته، وسر على هدى القول المأثور: آمن بالحجر تبرأ..."[٣]، والمتأمل لمثل هذه العبارات يدرك يقينًا أنّ الشرك يظهر في كل عصر بما يتناسب معه، فاستغل هؤلاء المبطلون كون العصر الحالي عصر نهضة علمية، وقاموا بصبغ الشرك بصبغة علمية، وادعوا أنّ لتلك الأحجار التي لا تضر ولا تنفع قدرات هائلة علاجية ووقائية، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "والشياطين تظهر عند كل قوم بما لا ينكرونه"[٤].

---

(١) التطبيقات المعاصرة لفلسفة الاستشفاء الشرقية، الرشيد (ص:٤٢٨-٤٤١).

(٢) التطبيقات المعاصرة لفلسفة الاستشفاء الشرقية، الرشيد (ص:٤٢٨-٤٤١).

(٣) العلاج والشفاء بالأحجار الكريمة، جعفر (ص:١٧).

(٤) النبوات، الطويان ( ٢/٣٨١).

- **العلاج بال (فونغ شوي)**، هو "فن صيني يحدد كيفية ترتيب المساحات بطريقة منسجمة مع الطبيعة، تسمح للطاقة الكونية بالسريان في المكان، مما يؤثر في جميع جوانب حياة الساكنين فيه"(١)، فينبغي على المريض حسب اعتقادهم أن يتعلم تعاليم الفونغ شوي ليشفى من مرضه، ويوازن بين عنصره وعنصر محيطه، ولو مرض ساكن منزل ثم تركه، وسكنه شخص آخر بعده فسيمرض كما مرض من قبله؛ لما تركه الأول من طاقات سلبية، فيتحتم على الثاني تخليص المنزل من شؤم الماضي من خلال تنظيفه الأثيري المكون من طرق متعددة منها: استعمال الموسيقى، ووضع الملح في زوايا الغرف ثم كنسه من الغد(٢)، ويتضح جليًّا أن الفونغ شوي تطبيق عملي لفلسفة تعج بالشركيات التي لا يستقيم معها اعتقاد المسلم، والخرافات التي لا أصل لها(٣).

قد يحتج البعض من المدعوين بأنهم جربوا صورًا من العلاج بالطاقة فوجدوا النفع، فيقال لهم: إنّ النفع غير مستلزم للإباحة، فالخمر وهي أم الخبائث فيها بعض النفع، ويقال لهم أيضًا: إنّ النفع قد يكون إيحاءً نفسيًّا يظنه المريض ولا علاقة له بممارسة تلك العلاجات، ويمكن أن يكون النفع استدراجًا من الشياطين؛ لإغواء ابن آدم وجرّه إلى الشرك.

## المبحث الثاني: القائم بالدعوة إلى الله في توصية منع العلاج بالطاقة أو التدريب عليه

يقصد بالقائم بالدعوة إلى الله تعالى بشكل عام كل مسلم حسب قدرته واستطاعته، فقد جاء عن عبد الله بن عمرو أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: "بلغوا عني ولو آية"(٤)، (إنما قال: آية، ليسارع كل سامع إلى تبليغ ما وقع له من الآي، ولو قل ليشمل بذلك نقل جميع ما جاء به صلى الله عليه وسلم)(٥)، فمسؤولية الدعوة إلى الله لا تقتصر على فئة من المجتمع دون أخرى، بل جميع المسلمين مطالبون بالدعوة وفق وسعهم، فعقيدة المسلم تحمّله تبعة حماية

(١) التطبيقات المعاصرة لفلسفة الاستشفاء الشرقية، الرشيد (ص:٣٩٠).
(٢) انظر الوجوه الأربعة للطاقة، السيد (ص:١٠١).
(٣) انظر التطبيقات المعاصرة لفلسفة الاستشفاء الشرقية، الرشيد (ص:٤٠١).
(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم ٣٤١٦، (١٧٠/٤).
(٥) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ابن بطّال ( ٤٥/١٦).

هذا الدين، وقد وردت نصوص كثيرة تدل أنّ من مقتضيات شهادة التوحيد، الدعوة إليها، والصبر على ذلك؛ ولأجل ذلك خرج الصحابة رضوان الله عليهم دعاة إلى الله في مشارق الأرض ومغاربها(١).

ويقصد بالقائم بالدعوة إلى الله بناءً على تعميم توصية منع العلاج بالطاقة(٢) عدد من الشرائح كالتالي:

**المقام السامي:**

يقصد بالمقام السامي: رئيس مجلس الوزراء أو أحد نوابه؛ وذلك لكون المقصود بالأمر السامي: (وثيقة رسمية ليس لها صيغة محددة تُعبر عن إرادة رئيس مجلس الوزراء أو أحد نوابه، وميزة الأمر السامي أنه ليس له صيغة محددة فهو مرن، كما أنه يصدر عن: رئيس مجلس الوزراء؛ سواء كان الملك أو نائبه الأول (حال رئاسته للمجلس) أو النائب الثاني، وغالبًا ما يتعلق الأمر السامي بما يحقق مصالح المواطنين)(٣)، وقد حرص المقام السامي على إصدار مثل هذه الأوامر؛ لكون أهم مسؤوليات ولاة الأمر حفظ العقيدة الإسلامية، قال الماوردي عند تناوله لمهام الخليفة ومسؤولياته: "والذي يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء: أحدها: حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه، أوضح له الحجة، وبين له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود؛ ليكون الدين محروسًا من خلل، والأمة ممنوعة من زلل"(٤) ، ومن النعم التي تستحق الشكر، والتي لا يدركها ويستشعرها إلا من فقدها، أن يسخر الله للمسلمين ولاة أمر يعتنون بالدعوة إلى الله، ويحرصون على حفظ العقيدة الإسلامية مما يشوبها، وقد استمرت المملكة العربية السعودية في السير على الطريق الذي خطّه مؤسسها الملك عبد العزيز رحمه الله، فها هو المقام السامي في العصر الحالي يصدر أمرًا لهيئة الخبراء للوقوف على حقيقة ما يسمى بالعلاج بالطاقة؛

(١) الداعي إلى الله تكوينه ومسؤوليته، الزيد (ص:٤٥-٤٦).

(٢) مرفق التعميم كملحق في نهاية البحث، ويمكن الاطلاع على تفاصيل التعميم في الموقع الإلكتروني الرسمي للمؤسسة العامة للتدريب التقني والمهني، على الرابط www.tvtc.gov.sa

(٣) الموقع الرسمي للمركز الوطني للوثائق والمحفوظات، http://ncar.gov.sa ، بتاريخ ١٤٤١/٨/٢١هـ.

(٤) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الماوردي (ص:٢٥).

للتعرّف على حقيقته وانتشاره، وآثاره، وأهدافه، ثم بعد رفع هيئة الخبراء للمقام السامي بحقيقة العلاج بالطاقة، وما يتعلق بها صدر مباشرة قرار المنع، وبتأمل هذا الأمر يظهر جليًّا أنّ هناك من تواصل مع ولاة الأمر وأخبرهم عما يجري في الوقت الحالي في مراكز التدريب وغيرها، وفور وصول الموضوع لولاة الأمر أمروا بتشكيل لجان لدراسة ذلك الموضوع الذي رفع لهم، وعند تحققهم من خطورة الأمر صدرت الأوامر بقبول التوصية والمنع، وقد ظهرت هنا غيرة ولاة الأمر على دين الله أن تنتهك حرماته، وتلك الغيرة المحمودة من السمات التي ينبغي أن يتحلى بها كل داعية إلى الله[١]، مع التأكيد على ضرورة السير في الطرق النظامية، والرفع لولاة الأمر أو من ينوب عنهم عند وجود ممارسات تهدد العقيدة الإسلامية، وتؤدي للشرك، والبعد عن الاجتهادات الشخصية التي قد يكون ضررها أكبر من نفعها؛ فولاة الأمر رغم كون قرار المنع بيدهم إلا أنهم رفعوا لأهل الاختصاص للتأكد من الأمر ودراسته، ولم يستعجلوا في اتخاذ القرار.

**هيئة الخبراء بمجلس الوزراء:**

(تتكون هيئة الخبراء من الرئيس، ونائبه، ومساعد الرئيس، والهيئة العامة للخبراء والمستشارين، وعدد من اللجان المتخصصة تشكل بحسب الحاجة، وكذلك عدد من الإدارات والأقسام من بينها الإدارة العامة للتحرير، والإدارة العامة للشؤون الإدارية والمالية، والمكتبة، ومركز الوثائق، ومركز الحاسب الآلي)[٢]، ولهيئة الخبراء عدد من المهام والاختصاصات منها ما يلي[٣]:

- بحث المعاملات التي يحيلها إليها رئيس مجلس الوزراء ونائباه ومجلس الوزراء ولجانه المتفرعة، ودراستها.
- تحضير مشروعات الأنظمة، وإعداد الدراسات اللازمة له، بالاشتراك مع الجهة التي رفعت تلك المشاريع .

(١) صفات الداعية، العمار (ص:٦٨).

(٢) الموقع الرسمي لهيئة الخبراء لمجلس الوزراء في المملكة العربية السعودية، على الرابط https://www.boe.gov.sa/ViewStaticPage.aspx?lang=ar&PageID=4 بتاريخ 16-4-1439هـ.

(٣) انظر الموقع السابق.

- وضع الصيغ المناسبة لبعض الأوامر السامية والمراسيم الملكية، وقرارات مجلس الوزراء .
- مشاركة الأجهزة الحكومية في دراسة الموضوعات التي تحال إلى الهيئة من المقام السامي أو من مجلس الوزراء أو المجالس العليا.

جاء في تعميم منع العلاج بالطاقة أنّ هيئة الخبراء هم الذين رفعوا توصية منع العلاج بالطاقة أو التدريب عليه، ومنع استيراد أو تصدير أو فسح أو نشر أو عرض الكتب والمواد السمعية والمرئية المتعلقة بنشاط العلاج بالطاقة؛ وذلك لكون البحث في أمر من الأمور (ينبغي أن يولى من هو أهل لذلك، ويجعل إلى أهله، ولا يتقدم بين أيديهم، فإنه أقرب للصواب، وأحرى للسلامة من الخطأ)[١]، وقد استغرق رفع هذه التوصية زمنًا لدراسة حقيقة تلك الأمور، وهذا أمر يشكرون عليه، فإعطاء العقيدة الأولوية من أهم صفات الداعية إلى الله تعالى مع الحرص على التأني والتثبت.

**المؤسسة العامة للتدريب التقني والمهني:**

اعتنت المملكة العربية السعودية بإعداد القوى البشرية في المجالات التقنية والمهنية، ومع تزايد الحاجة لتأهيل الشباب السعودي في المجالات التقنية والصناعية، رئي أن تكون جميع مجالات التدريب التقني والمهني تحت مظلة واحدة، وصدر الأمر الملكي رقم ٣٠/م وتاريخ ١٤٠٠/٨/١٠هـ والقاضي بإنشاء المؤسسة العامة للتدريب التقني والمهني وضم المعاهد الفنية، ومراكز التدريب المهني تحت مظلة المؤسسة. وبناء على ذلك، بدأت المؤسسة في مزاولة مهامها مستمرةً في تطوير برامجها بما ينسجم مع حاجة البلاد، وتنمية مواردها البشرية لتلبية احتياجات سوق العمل[٢].

للمؤسسة عدد من اللجان وعدد من المهام من أبرزها ما يلي[٣]:

- تطوير وتقديم وترخيص البرامج التدريبية التقنية والمهنية؛ حسب الطلب الكمي والنوعي لسوق العمل للذكور والإناث، وسنّ التنظيمات المختصة بجودتها وكفايتها والإشراف

(١) الداعية البصير أخلاقه وصفاته ومنهجه في ضوء الكتاب والسنة وأقوال علماء سلف الأمة، الصياح (ص:٥٤).

(٢) انظر الموقع الرسمي للمؤسسة العامة للتدريب التقني والمهني، على الرابط http://www.tvtc.gov.sa بتاريخ ١٦-٤-١٤٣٩هـ.

(٣) انظر الموقع السابق.

عليها.

- توعية المجتمع بأهمية التدريب التقني والمهني وإتاحة فرصة التدرب للقادرين من الذكور والإناث لجميع الفئات العمرية.
- القيام بالأبحاث والمشاريع الضرورية لمتابعة التطورات التقنية والتوجهات العالمية في مجال التدريب التقني والمهني.

المؤسسة هي التي أظهرت الأمر السامي في تعميم واضح، وعممته على جميع منشآت التدريب؛ وذلك لكون الإشراف على برامج التدريب من أبرز مهامها، وبينت في موقعها الإلكتروني الرسمي أنها ستتابع جميع المنشآت للتأكد من تطبيق التعميم فقد أوضح المتحدث الرسمي للمؤسسة العامة للتدريب التقني والمهني فهد العتيبي أنه سيتم متابعة منشآت التدريب الأهلية المرخصة من المؤسسة العامة للتدريب التقني والمهني والبالغ عددها (١٠٠٠) مركز ومعهد أهلي بمختلف مناطق المملكة، للتأكد من التزامها بالتعميم ولوائح وأنظمة التدريب المعمول بها، وبين أنّ المؤسسة من خلال الإدارة العامة للتدريب الأهلي وفروعها المنتشرة في مختلف مناطق المملكة تقوم بجولات إشرافية مستمرة على منشأت التدريب الأهلية؛ وذلك للتأكد من سير العملية التدريبية بنجاح من جميع النواحي والاطلاع على البيئة التدريبية، والتأكد من تحقيقها لمعايير الجودة وقد أتاحت المؤسسة الفرصة للمتدربين والمتدربات من التأكد من سريان تراخيص منشآت التدريب ونظامية الدورات التدريبية، واعتمادها عبر بوابة المؤسسة الإلكترونيّة؛ وذلك لتمكين المستفيدين من الاطلاع على كافّة المعلومات قبل الالتحاق بأي من البرامج التدريبي[١].

تعاون الدعاة إلى الله تعالى، يظهر جليًّا في قرار المنع، فقد تم التعاون بين عدد من شرائح المجتمع: شريحة ولاة الأمر، وشريحة المتخصصين والباحثين، وشريحة المشرفين على تنفيذ القرار ومتابعته، وهذا ما ينبغي على الدعاة أن يحرصوا على استثماره، فكلما كانت الجهات المشاركة في الدعوة أكثر تعاونًا زاد الأثر المرجو من قبول الدعوة بإذن الله.

(١) انظر الموقع الرسمي للمؤسسة العامة للتدريب التقني والمهني، على الرابط http://www.tvtc.gov.sa بتاريخ ١٦-٤-١٤٣٩هـ.

## المبحث الثالث الوسائل والأساليب الدعوية في توصية منع ممارسة نشاط العلاج بالطاقة أو التدريب عليه

لم يفرّق بعض الكتاب بين الوسيلة والأسلوب، ولا إشكال في ذلك لكون الهدف خدمة الدعوة الإسلامية، ولما بين الوسيلة والأسلوب من ترابط، فهما من قبيل مفهوم الإسلام والإيمان، إن اجتمعا افترقا، وإن افترقا اجتمعا، وبشكل عام فالوسيلة أعم من الأسلوب لكونها الأداة الناقلة له(١).

### المطلب الأول: الوسائل الدعوية في توصية منع ممارسة نشاط العلاج بالطاقة أو التدريب عليه.

يقصد بالوسائل الدعوية غالبًا الأوعية الحسية التي يستخدمها الداعية لإيصال دعوته للمدعوين(٢)، وقد تمّ استخدام وسيلة الكتابة، حيث تم تحرير ذلك الأمر السامي الذي يخدم مصلحة المدعوين في خطاب رسمي، ومن ثم تم نشر التعميم في بعض الصحف اليومية(٣)، وفي الموقع الإلكتروني الرسمي للمؤسسة العامة للتدريب التقني والمهني(٤)، وفي نشر أمثال هذه الأوامر عبر الشبكة العنكبوتية لفتة للدعاة إلى الله بضرورة استثمار هذه الوسيلة الدعوية، فهي وسيلة عالمية غير مكلفة، تصل لشريحة كبيرة من المدعوين.

### المطلب الثاني: الأساليب الدعوية في توصية منع ممارسة نشاط العلاج بالطاقة أو التدريب عليه.

يقصد بالأساليب الدعوية غالبًا الكيفيات المعنوية التي يستخدمها الداعية لإيصال دعوته للمدعوين(٥)، وأمهات أساليب الدعوة إلى الله يجمعها قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ

(١) وسائل الدعوة إلى الله وأساليبها بين التوقيف والاجتهاد دراسة تأصيلية، عبد المطلب (ص:٢٧-٣٠).
(٢) انظر وسائل الدعوة، المغذوي (ص:١٦).
(٣) جريدة الرياض، http://www.alriyadh.com/1564466 ، بتاريخ ١٩-١-٢٠١٧م.
(٤) www.tvtc.gov.sa
(٥) منهج شيخ الإسلام ابن تيمية في الدعوة، الحوشاني (ص:٥٤٢).

بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: ١٢٥]، (ليكن دعاؤك للخلق مسلمهم وكافرهم إلى سبيل ربك المستقيم المشتمل على العلم النافع والعمل الصالح {بِالْحِكْمَةِ} أي: كل أحد على حسب حاله وفهمه وقوله وانقياده، ومن الحكمة الدعوة بالعلم لا بالجهل والبداءة بالأهم فالأهم، وبالأقرب إلى الأذهان والفهم، وبما يكون قبوله أتم، وبالرفق واللين، فإن انقاد بالحكمة، وإلا فينتقل معه بالدعوة بالموعظة الحسنة، وهو الأمر والنهي المقرون بالترغيب والترهيب)[١]، يتضح أنّ التوصيات اشتملت على أسلوب الحكمة وهو أسلوب واسع يتسع لمعظم أساليب الدعوة إلى الله، وينبغي لمن يطبقه أن يتصف بالعلم، ونفاذ البصيرة، والتأني[٢]، واشتملت كذلك على أسلوب الموعظة الحسنة، ويقصد به (الأمر والنهي المقرون بالترغيب والترهيب)[٣]، أمّا الحكمة فتجلت في كون الأمر السامي وجه لهيئة الخبراء لدراسة موضوع العلاج بالطاقة، فظهر التأني وعدم التسرع، والرغبة في العلم بالأمر قبل إصدار أي قرار حوله، وأمّا الموعظة الحسنة فظهرت بالقرار الصارم المشتمل على الترهيب من العلاج بالطاقة، ومنع جميع ممارسته، فاستخدام أسلوب الحزم والشدة مطلوب في بعض الحالات ومنها[٤]:

- عند انتهاك حرمات الله وإقامة الحدود.
- ظهور العناد والاستهزاء بالدين.
- ظهور مخالفة شرعية ممن لا يتوقع منه ذلك.

والعلاج بالطاقة اشتمل على انتهاك لحرمات الله، وظهرت في بعض ممارساته أيضًا مخالفات شرعية ممن لا يتوقع منهم ذلك كبعض الدعاة والرقاة؛ لذلك تم استخدام أسلوب الشدة، خاصة أنّ تلك الشدة مقرونة بالسلطة والقدرة على المنع، وقد جاء في الأثر عن عثمان رضي الله عنه، ويروى عن عمر أيضًا رضي الله عنه: "إنّ الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"[٥]،

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي (ص:٤٥٢).

(٢) مفهوم الحكمة في الدعوة، بن حميد (ص:٨).

(٣) التفسير القيّم للإمام ابن القيم (ص:٣٤٤).

(٤) من صفات الداعية اللين والرفق، إلهي (ص١١-٣٣).

(٥) تاريخ المدينة، ابن شبة (٩٨٨/٣)، قال ابن باز رحمه الله: (هذا أثر معروف عن عثمان -رضي الله عنه-،

ومعناه:(يمنع بالسلطان اقتراف المحارم، أكثر ما يمنع بالقرآن؛ لأن بعض الناس ضعيف الإيمان لا تؤثر فيه زواجر القرآن، ونهي القرآن، بل يقدم على المحارم ولا يبالي، لكن متى علم أن هناك عقوبة من السلطان، ارتدع، خاف من العقوبة السلطانية)[١]، فلذلك تم استخدام الحزم والشدة، فلا مجال هنا للرفق واللين.

## الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، المستعرض لهذا البحث اليسير يدرك حرص المملكة العربية السعودية على حماية عقائد المدعوين مما يؤدي بهم إلى الوقوع في الشرك، ومن ذلك تعميم منع العلاج بالطاقة ومنع استيراد ونشر ما يتعلق به من مواد سمعية ومرئية، وهذا الجهد هو نقطة في بحر من جهود المملكة العربية السعودية في خدمة العقيدة الإسلامية، وهذا التعميم يستحق أن ينشر ويحتذى به من قبل الدول الإسلامية؛ لتعلقه بحفظ العقيدة الصافية، وقد بين البحث عددًا من النتائج منها ما يلي:

- بين البحث أهمية وقاية المدعو من الوقوع في الشرك، وتتجلى هذه الأهمية من جانب الداعية بكونها اقتداء بالنبي عليه الصلاة والسلام، ومن جانب المدعو بكونها حقًّا من حقوقه، ومن جانب الدعوة بكونها من أهم أهدافها التي سعى جميع الرسل عليهم الصلاة والسلام لتحقيقها.
- أظهر البحث حرص بعض رواد ما يسمى بالتنمية البشرية على ترك مصطلحاتهم فضفاضة دون تعريف، فيذكرون أمثلة عليها، أو أقسامًا لها، دون التطرق لماهيتها؛ وذلك لأنَّ أول ما سيخطر في ذهن القارئ أو المستمع المعنى العلمي، ولكن المتأمل لنصوصهم الموجودة في كتبهم، أو دوراتهم يدرك تمامًا أن الطاقة التي يروجون لها مختلفة تمامًا عن الطاقة الفيزيائية التي يقصدها العلماء.
- بيَّن البحث أنّ العلاج بالطاقة المزعومة يشتمل على عدد من الممارسات المتنوعة مثل:

وثابت عن عثمان بن عفان الخليفة الراشد الثالث -رضي الله عنه-، ويروى عن عمر أيضاً -رضي الله عنه) الموقع الرسمي لسماحة الإمام ابن باز رحمه الله، https://www.binbaz.org.sa/noor/10455 بتاريخ ٢٣-٤-١٤٣٩هـ.

(١) الموقع الرسمي لسماحة الإمام ابن باز رحمه الله، https://www.binbaz.org.sa/noor/10455 بتاريخ ٢٣-٤-١٤٣٩هـ.

الريكي، والعلاج بالألوان، والعلاج بالأحجار، والعلاج بالفونغ شوي، وغيره، وجميع تلك الممارسات مشتملة على الكثير من الممارسات الشركية.

- سلّط البحث الضوء على ضرورة تعاون الدعاة إلى الله تعالى، حيث ظهر ذلك جليًّا في قرار المنع، فقد تم التعاون بين عدد من شرائح المجتمع، شريحة ولاة الأمر، وشريحة المتخصصين والباحثين، وشريحة المشرفين على تنفيذ القرار ومتابعته.
- بيّن البحث أنّ الأمر السامي استخدم وسيلة الكتابة؛ لتحرير الأوامر النافعة للمدعوين، ثم النشر في الصحف والمواقع الإلكترونية، واستخدم أسلوبي الحكمة والموعظة الحسنة.

## التوصيات

- توعية المجتمع بخطورة العلاج بالطاقة واشتماله على عدد كبير من المخالفات العقدية.
- الإفادة ممن تخصص في جانب محاربة تلك الأوهام وإيجاد وسائل تعاون بينهم وبين الجهات الحكومية.
- تزويد الموقع الإلكتروني لهيئة الخبراء بزاوية تضم جميع الأوامر السامية مع سهولة البحث عنها بالكلمة أو الجملة.
- إضافة بعض الشروح لعبارات وجمل الأوامر السامية، كأن يكتب بعد توصية منع العلاج بالطاقة، وذلك لمخالفتها للعقيدة الإسلامية، وكون بعض ممارستها تؤدي إلى الشرك، بالإضافة لكونها هدرًا لمال المدعوين فمثل هذا الإيضاح يحقق فائدة دعوية كبيرة للمدعوين، ويحملهم على البحث بشكل أكبر عن شروح أكثر.

هذا والله أعلم

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

## المراجع والمصادر

١. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: د. ناصر العقل، ط:٧، بيروت، دار عالم الكتب، ١٤١٩هـ.
٢. أثر الفلسفة الشرقية والعقائد الوثنية في برامج التدريب والاستشفاء المعاصرة، كردي، د. فوز، مجلة العلوم الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد (٢٧)، ربيع الآخر، ١٤٣٤هـ.
٣. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الماوردي، أبو الحسن علي بن أحمد، تحقيق: سمير مصطفى، ط:١، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢١هـ.
٤. أمراض القلب وشفاؤها، ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، ط:٢، القاهرة، المطبعة السلفية، ١٣٩٩هـ.
٥. أهداف الدعوة في ضوء الكتاب والسنة، الدويش، سليمان عبد العزيز، إشراف: د. محي الدين عفيفي، (رسالة دكتوراه)، المملكة العربية السعودية، كلية الدعوة والإعلام، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٣-١٤٢٤هـ.
٦. تاريخ المدينة، لابن عمر بن شبة، أبو زيد عمر بن عبيدة بن ريطة النميري البصري، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، ط:١، جدة، ١٣٩٩هـ.
٧. البحث العلمي حقيقته، ومصادره، ومادته ومناهجه وكتابته، وطباعته ومناقشته، الربيعة، د. عبد العزيز، ط:٣، الرياض، (د.ن)، ١٤٢٤هـ.
٨. البحث العلمي مناهجه وتقنياته، عمر، محمد زيان، ط:١، جدة، دار الشروق، ١٤٠٣هـ.
٩. التفسير القيّم للإمام ابن القيم، تحقيق: محمد الفقي، ط:٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ.
١٠. 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.
١١. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، الإمام البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط:١، القاهرة، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.

١٢. الداعي إلى الله تكوينه ومسؤوليته، الزيد، د. زيد، ط:١، الرياض، دار العاصمة، ١٤١٥هـ.
١٣. الداعية البصير أخلاقه وصفاته ومنهجه في ضوء الكتاب والسنة وأقوال علماء سلف الأمة، الصياح، د. علي، ط:٢، الرياض، مدار الوطن، ١٤٢٧هـ.
١٤. الدعوة إلى التوحيد في العصر الحاضر، سندي، د.صالح، ط:١، الرياض، وكالة وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤٣١هـ.
١٥. الريكي في سطور، روضة بصير، ورقة عمل مقدمة للمؤتمر الوطني الأول لتعزيز الصحة في فلسطين، جامعة النجاح الوطنية، ٢٠١٠م.
١٦. الريكي للمبتدئين إتقان تقنيات الشفاء الطبيعي، ديفيد إف.فينلس، ط:١، الرياض، مكتبة جرير، ٢٠٠٥م.
١٧. الطاقة البشرية والطريق إلى القمة، الفقي، د. إبراهيم، ط:١، القاهرة، بداية للإنتاج الإعلامي، ٢٠٠٩م.
١٨. الطاقة في القرن الواحد والعشرين، عمار، محمد، ط:١، القاهرة، المكتبة الأكاديمية، ٢٠٠٧م.
١٩. الطاقة في عالم اليوم، حسن، حسن عبد العزيز، ط:١، القاهرة، N_A ، ٢٠٠٣م.
٢٠. العلاج والشفاء بالأحجار الكريمة، جعفر، د. حسان، ط:١، دار الحرف العربي، بيروت، ١٤٢٥هـ.
٢١. فتح الباري شرح صحيح البخاري، العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، تعليق: الشيخ عبد العزيز بن باز، ط:١، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.
٢٢. النبوات، ابن تيمية، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، ط١: الرياض، أضواء السلف، ١٤٢٠هـ.
٢٣. النظام الأساس للحكم في المملكة العربية السعودية، طبعة الجمعية الوطنية لحقوق الإنسان: الرياض، ١٤٢٩هـ.
٢٤. الوجوه الأربعة للطاقة، السيد، د.رفاه وجمان، ط:١، بيروت، دار الخيال، ٢٠٠٤م.
٢٥. جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، محمد بن جرير، تحقيق: أحمد محمد شاكر،

ط:١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
٢٦. درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط:٢، المملكة العربية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١هـ.
٢٧. صفات الداعية، العمار، د. حمد، ط:١، الرياض، دار إشبيليا، ١٤١٧هـ.
٢٨. طاقة الكون بين يديك، نمور، مهى، ط:١، بيروت، الدار العربية للعلوم، ١٤٢٦هـ.
٢٩. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى، ط:١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).
٣٠. لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، ط:٣، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ.
٣١. مستقبل استخدام الطاقة، فيل أوكيف وآخرون، ترجمة: عائشة حمدي، (د.ط)، مصر، مجموعة النيل العربية، (د.ت).
٣٢. مفهوم الحكمة في الدعوة، ابن حميد، د. صالح، ط:١، الرياض، دار الوطن، ١٤١٤هـ.
٣٣. من جهود المملكة العربية السعودية في الدعوة إلى الله، وكالة الوزارة المساعدة لشؤون الدعوة بوزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط:١، الرياض، وزارة الشؤون الإسلامية، ١٤١٩هـ.
٣٤. من صفات الداعية اللين والرفق، إلهي، أ.د. فضل، ط:٨، الرياض، دار الحضارة، ١٤٣٢هـ.
٣٥. منهج أئمة الدعوة إلى الله، آل الشيخ ، د. صالح بن عبد العزيز ، ط:١،القاهرة، دار ابن عباس، ٢٠٠٦م.
٣٦. منهج شيخ الإسلام ابن تيمية في الدعوة، الحوشاني، د. عبد الله، ط:١، الرياض، دار إشبيليا، ١٤١٧هـ.
٣٧. وسائل الدعوة إلى الله وأساليبها بين التوقيف والاجتهاد دراسة تأصيلية، عبد المطلب، أ.د. حسين، ط:١، الرياض، مدار الوطن، ١٤٢٤هـ.
٣٨. وسائل الدعوة، المغذوي، د. عبد الرحيم، ط:١، الرياض، دار إشبيليا، ١٤٢٠هـ.

**المواقع الإلكترونية:**

١. الموقع الرسمي لسماحة الإمام ابن باز رحمه الله، https://www.binbaz.org.sa/noor/10455 بتاريخ ٢٣-٤-١٤٣٩هـ.

٢. الموقع الرسمي للمؤسسة العامة للتدريب التقني والمهني، على الرابط http://www.tvtc.gov.sa بتاريخ ١٦-٤-١٤٣٩هـ.

٣. الموقع الرسمي لهيئة الخبراء لمجلس الوزراء في المملكة العربية السعودية، على الرابط https://www.boe.gov.sa/ViewStaticPage.aspx?lang=ar&PageID=4 بتاريخ ١٦-٤-١٤٣٩هـ.

**الصحف:**

-جريدة الرياض، http://www.alriyadh.com/1564466 ، بتاريخ ١٩-١-٢٠١٧م.

**المراجع الأجنبية:**

- Energy Production, Conversion, Storage, Conservation, and Coupling, Demirel, Yaşar, london, Springer Edited,2012
- -Fundamentals of Physics, jearl Walker and others,10: Hoboken.Wiley,2014.

## ملحق

المملكة العربية السعودية
المؤسسة العامة للتدريب التقني والمهني
٢٢٤
الإدارة العامة للتدريب الأهلي

الرقم: التاريخ: / / ١٤هـ المشفوعات:

تعميم لجميع منشآت التدريب الأهلية

سعادة مدير معهد / مركز المحترم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

بالإشارة إلى الأمر السامي ذي الرقم ٤٩٧٢٤ وتاريخ ١٤٣٦/١٠/٩هـ بشأن دراسة وضع المراكز والأفراد الممارسين لنشاط العلاج بالطاقة (الريكي) واعلاناتهم وظهورهم في العديد من القنوات الفضائية ووسائل التواصل الاجتماعي والوقف على حقيقة هذا العلاج وانتشاره وآثاره وأهدافه.. وبالإشارة إلى موافقة المقام السامي رقم ١٢٠٩٧ وتاريخ ١٤٣٨/٣/١١هـ على توصيات هيئة الخبراء بمجلس الوزراء بتاريخ ١٤٣٨/٣/١٦هـ التالية:

أولاً: منع ممارسة نشاط العلاج بالطاقة أو التدريب عليه في المملكة.

ثانياً: منع استيراد أو تصدير أو طبع أو نشر أو عرض الحقائب والمواد السمعية والمرئية المتعلقة بنشاط العلاج بالطاقة، أو التدريب عليه.

لذا يجب على جميع منشآت التدريب الأهلية الالتزام بالأمر السامي وعدم ممارسة أو التدريب بأي نشاط مرتبط بالعلاج بالطاقة (الريكي).

والله الموفق..

مدير عام التدريب الأهلي
م. صالح بن محمد الفويزل

# مقاصد أحكام الأسرة في التشريع الإسلامي

إعداد

د. محمد بن علي بن محمد الصليهم

أستاذ مشارك بكلية الشريعة والقانون، قسم الشريعة، تخصص فقه وأصوله، جامعة المجمعة.

حصل على الماجستير من كلية التربية بجامعة الملك سعود وكانت أطروحته بعنوان: ( الاستدلال بالاستحسان في كتاب العبادات عند الحنفية).

حصل على الدكتوراه من كلية التربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وكانت أطروحته بعنوان: (تحقيق كتاب تنوير الأذهان والضمائر شرح الأشباه والنظائر).

البريد الإلكتروني: m.alsulaihem@mu.edu.sa

**المستخلص**

**موضوع البحث:**

مقاصد أحكام الأسرة في التشريع الإسلامي.

**أهداف البحث:**

توضيح العناية بضبط مقاصد النكاح وأن الأصل في تشريع أمر العائلة هو إحكام آصرة النكاح، ثم إحكام آصرة القرابة، ثم إحكام آصرة الصهر، ثم إحكام كيفية انحلال ما قبل الانحلال من هذه الأواصر.

**منهج البحث:**

تحليلي استقرائي.

لا يخفى أنّ الشارع الحكيم اهتمّ بالزواج اهتماما خاصًا وجعل للأسرة مكانة مميزة، وناط بها مهمّة حضاريّة ودورًا استخلافيًّا، قوامه رعي مصالح الأفراد فيما شرعه من أحكام، ولما كانت الأسرة هي دعامة المجتمع وقوامُه، فلا غرو أن تكون العناية بضبط نظامها من أعظم ما يرمي إليه الإسلام، ولا جرم أنَّ الأصل الأصيل في تشريع أمر العائلة هو إحكام آصرة النكاح ثم إحكام آصرة القرابة ثم إحكام آصرة الصهر ثم إحكام كيفية انحلال ما يقبل الانحلال من هذه الأواصر الثلاث.

**أهم النتائج:**

١. أن مقصود الشارع من النكاح أن تكون صورته مخالفة لسائر صور الاقتران المحظور الموجبة لتعريض النسب للشك.

٢. لما كانت الأسرة هي دعامة المجتمع وقوامه، فلا غرو أن تكون العناية بضبط نظامها من أعظم ما يرمي إليه الإسلام.

**أهم التوصيات:**

دراسة ما يجد في هذا الزمن من محاولة تشريع طرق لإثبات النكاح الشرعي تخالف بعض ما قررته الشريعة.

**الكلمات المفتاحية:**

التشريع الأسري، آصرة النكاح، المقاصد العامة، المقاصد الخاصة، المقاصد الجزئيّة.

**The purposes of family provisions in Islamic legislation**

Doctor Muhammad Bin Ali Bin Muhammad Alsalihm
Associate Professor at the College of Sharia and Law - Department of Sharia - Specialization in Jurisprudence and its Fundamentals - Majmaah University.

He received a master's degree from the College of Education,
King Saud University, and his thesis was entitled:
(Inference by approval in the book of worship according to the Hanafi).
He received his doctorate from the College of Education at
Imam Muhammad bin Saud Islamic University, and his thesis was entitled:
(Investigation of the Book of Enlightenment of Minds and Consciences Explanation of Similarities and Isotopes).

Email: m.alsulaihem@mu.edu.sa

**Summary:**

**Research Topic:**

The purposes of family provisions in Islamic legislation.

**Research Objectives:**

Clarifying the care to adjust the purposes of marriage and that the origin of the legislation of the family is the tightening of the bond of marriage, then the tightening of the bond of kinship, then the tightening of the bond of smelting, and then the tightening of how to dissolve the pre-dissolution of these ties.

**Research Methodology:**

analytical induction. It is no secret that the wise street paid special attention to marriage and made the family a privileged position, and entrusted with a civilized task and a succession role, based on taking care of the interests of individuals in the provisions legislated, and since the family is the pillar of society and its strength, it is not surprising that the care to adjust its system of the greatest aims of Islam, and no offense that the original origin in the legislation of the family is the tightening of the bond of marriage and then tighten the bond of kinship and then tighten the bond of son-in-law and then tighten how to dissolve what accepts dissolution of these three bonds.

**The Most Important Results:**

1. The intention of the street in the marriage is that its image is contrary to all other forms of prohibited marriage that require exposing the lineage to doubt.
2. Since the family is the pillar and strength of society, it is not surprising that taking care of controlling its system is one of the greatest aims of Islam.

**The most important recommendations:**

Study what is found at this time of trying to legislate ways to prove legal marriage contrary to some of what is decided by Sharia.

**Keywords:**

family legislation - marriage bond - general purposes - special purposes - partial purposes.

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، الملك الحق المبين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين، وإمام المرسلين، ورحمة الله للعالمين، سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، وبعد:

لقد ظهرت عناية الشارع الحكيم بالزواج فيما شرعه للبشر من أحكام، وتظهر آثار ذلك واضحة فيما وضعه من أصول لبناء الأسرة ونظام المجتمع، فنظم الأسرة ورتّب العلاقات الزوجية على أساس المودة والرحمة، ولما كانت العائلة تتكون من زوجين ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ﴾ [الحُجُرَات: ١٣]، فلا بدّ من تقرير أصول هذا الزواج ليثمر الثمرة المطلوبة على الوجه الأكمل ويأتي بالغاية المنشودة في صورتها الأجمل، فحثّ الشارع على الزواج ورغّب فيه، وأتى في هذا الباب بأساليب مختلفة في التنويه بشأنه وبيان فضائله وتحريك الدواعي المثيرة للأخذ بأسبابه، وجعله أفضلَ من التخلي لنوافل العبادات حتى لا يعتقد أحد أنّ ذلك مناف للكمال الروحي الذي يجب أن يجعل مطمح أنظار الكمّل من البشر، وأنّ الاشتغال به قد يعوق الإنسان عن بلوغ رتبة أهل الكمال ويحولَ دون صرف الهمة إلى معالي الأمور.

رمى الشارع هذه الاعتبارات في فيافي الإهمال ولم يقم لها وزنًا من الاعتبار، وجعل الزواج من أهم مقاصده، إذ به تتكون العائلة وتتحقق المقاصد الهائلة فيسعى الإنسان إلى تحصيل كسبه وكسب من يعوله من أفراد بيته، فتحصل الألفة المرادة وترتبط أجزاء المجتمع على أصل المحبة والنفع العام، وفي ذلك يقول الإمام الكاساني: "ولأنّ ملك النكاح لم يشرع لعينه؛ بل لمقاصد لا حصول لها إلا بالدوام على النكاح والقرار عليه".(١)

ولما كانت الأسرة هي دعامة المجتمع وقوامُه، فلا غرو أن تكون العناية بضبط نظامها من أعظم ما يرمي إليه الإسلام، ولا جرم أنّ الأصل الأصيل في تشريع أمر العائلة هو إحكام آصرة النكاح ثم إحكام آصرة القرابة ثم إحكام آصرة الصهر ثم إحكام كيفية انحلال ما يقبل الانحلال من هذه الأواصر الثلاث.

وأراني في غنى عن التنويه بمكانة أحكام العلاقات الأسرية من موارد التشريع كتابًا وسنة،

(١) بدائع الصنائع، للكاساني (٢/٢٧٥).

فحسبي ما ورد فيها من بيان لم تحظ به أحكام سائر المعاملات الجارية بين الناس، فقد حفل القرآن بهذه المؤسسة نشأةً واستمرارًا، إذ تعرض للمحرمات من النساء على وجه التوقيت والمحرمات منهن على وجه التأبيد، وبين أغراض النكاح وأحكام أنواع من السفاح، وأمر الزوجين بالمعاشرة بالمعروف ونهاهما عما يناكدها من القصود المخالفة للمألوف، وأفصح عن بعض أحكام الاقتران مما هو شائع في عقد القران، كما بين سبحانه بعض حقوق الأقارب والأبناء وتولى بنفسه تفصيل ذلك من فوق سابع سماء.

وقد حفلت السنة أيضا بهذا الضرب من التشريع واحتفلت به من ناحيتي التأصيل والتفريع، فكانت مؤيدة لما اشتمل عليه الكتاب، ومستقلة بأحكام لم ترد في هذا الباب.

ولم يكن هذا التفصيل الوارد في تشريع العلاقات الأسرية حائلًا دون النظر والاجتهاد، بل كان الفقهاء يراعون فيما يستنبطونه من أحكامٍ المصالحَ والمفاسدَ وحاجات الناس وعاداتهم ودفع المشقة ورفع الحرج، وقد جرى المتأخرون منهم على هذا السنن ردحًا من الزمن، ثمّ أحدث الناس في هذا العقد ما هو خارج عنه، وألصقوا به من الغرائب المخالفة للأقيسة الصحيحة ما ينبو عنه، وصرفوا الأنظار عن المعاني المقصودة من التشريع حتى توهّم الناس أنها من الدين وهي من الضعف الذي لا يحتاج إلى بيان، ولكن حسبنا أن نشير إلى تلك المعاني والقصود التي لا ينازع فيه أحد ولا يعسر أن تجد لها نظائر جزئية في الشريعة الإسلامية.

ثمّ إنّ الشارع ومن وراء هذا الترغيب في النكاح، قد أحاطه بجملة من القوانين والآداب يجب على المسلم مراعاتها والأخذ بها ليكون زواجه زواجًا شرعيًّا كاملًا، والعمدة في هذا الباب ما جاء في الكتاب العزيز والسنة النبوية المطهرة، وما كان عليه الرسول ﷺ في زواجه فهو المثل الأعلى للكمال الإنساني في جميع أحواله العامة والخاصة، وقد أمرنا باتباعه في جميع ما جاء به ﷺ قولًا وفعلًا.

## أوّلًا: مشكلة البحث:

لا يخفى أنّ الشارع الحكيم اهتمَّ بالزواج اهتمامًا خاصًّا وجعل للأسرة مكانة مميزة، وناط بها مهمّة حضاريّة ودورًا استخلافيًّا، قوامه رعي مصالح الأفراد فيما شرعه من أحكام، غير أنَّ هذا (النموذج الأسري) تعرّض لهزات عنيفة خاصة في العقود الماضية، فلم يعد قادرا بوضعه

الحالي على إعادة بناء نظام الأسرة، وقد ساهم في ذلك الموروث الفقهي القائم في كثير من أحكامه على الأعراف والتقاليد في البلدان التي عاش فيها الفقهاء المولّدون لذلك الفقه.

ومن هنا، فإنَّ الكشف عن مقاصد أحكام الأسرة في التشريع الإسلامي أمر ضروري تستدعيه صيرورة التجديد، وتزداد الحاجة إليه في ظلِّ التحديات الراهنة التي تعيشها المجتمعات الإنسانيّة عموما والمجتمعات الإسلاميّة على وجه الخصوص.

**ثانيًا: أهميّة البحث:**

تتمثّل أهميّة البحث في عدّة نقاط، أهمّها:

١. دراسة الجانب التأصيلي لأحكام التشريع الأسري.

٢. تعلّقه بأحد مقاصد التشريع الخمسة، وهو حفظ النسل وما يترتّب عليه من مقاصد تبعيّة.

٣. الكشف عن طرق انحلال ما يقبل الانحلال من أواصر النكاح الثلاث.

**ثالثًا: أهداف البحث:**

يهدف هذا البحث إلى:

١. بيان نوط التشريع الأسري بالمقاصد العامة للشريعة الإسلاميّة.

٢. بيان نوط التشريع الأسري بالمقاصد الخاصة للشريعة الإسلاميّة.

٣. بيان طرق انحلال آصرة النكاح ونفي النسب.

**رابعًا: أسباب اختيار البحث:**

ما دعاني لاختيار هذا البحث أمور منها:

١. ضرورة البحث في المصالح وتنوعها وتطورها من زمن لآخر نظرا لتجددها رعاية لما تقوم عليه الشريعة من تحقيق المصالح في جلب المنافع ودرء المفاسد لما فيها من مضار.

٢. لما تعرضت له الأسرة المسلمة من أنواع التغريب الثقافي في العصر الحديث وإلى اليوم، ومعه خطر اضطراب المجتمع وانحلاله، وفهم مجانب لجوهر الدين ومقاصد الشريعة، عماده أحكام فقهيَّة واجتهادات موروثة إن كانت ناسبت أحوال زمانها وحققت

المصالح المتوخاة منها في لحظتها التاريخيَّة، إلاّ إنّها لم تبق كذلك مع تبدّل الأعصار وتغيّر الأحوال، لذا كان لزاما على الباحثين اليوم العودة إلى المصدرين التشريعيين الأوليين وهما القرآن الكريم والسنّة النبويّة المشرّفة، استنباطا للأحكام بروح ووعي مقاصديّ.

٣. تحصين الأسرة من أي خلل في بناء صرحها، أو تجاوز العلاقات الناظمة لأفرادها، أو الانحراف بها عن مقاصد تشريعها، لأنها -أي الأسرة- هي الحاضنة الأولى للقيم الإنسانيّة والأخلاق الإسلاميّة، والمصنع الأوّل لبناء الإنسان المتوازن نفسيًّا وماديًّا.

**خامسًا: الدراسات السابقة:**

لقد حظيت مؤسسة الأسرة في الإسلام باهتمام عدد من الباحثين، غير أنَّ البحث في مقاصدها لم يلق ذات الاهتمام إلَّا ما ندر، وقد جاءت أغلب الدراسات في هذا المجال جزئية، أي أنّها تتناول بعض مفردات الموضوع أو بعض جوانبه دون البحث في كليّاته، ومن هذه البحوث نذكر:

١. الأسرة في مقاصد الشريعة لزينب العلواني، وهو بحث يتعلق بقضايا الزواج والطلاق في أمريكا كما هو ظاهر من العنوان.

٢. مقاصد النكاح وآثارها لحسن السيد حامد الخطاب، وهو بحث مع أهميته إلا أنّه لم يتجاوز الحديث عن المقاصد الجزئيّة للنكاح.

٣. التعليل المقاصدي لأحكام النكاح في الشريعة الاسلامية، إخلاص ناصر الزبير، مجلة الجامعة الإسلامية بغزة فلسطين مجلد ٢٤ العدد٢ سنة ٢٠١٦م.

٤. أثر مراعاة المقاصد في احكام الأسرة وتطبيقاتها المعاصرة، مليكة حمادي، إشراف مسعود فلوسي، أطروحة دكتوراه، الجزائر، جامعة باتنة، كلية الشريعة، قسم الشريعة، ١٤٣٩هـ- ٢٠١٨م.

٥. المقاصد الشرعية الخاصة بالأسرة وأثرها في الحكام المستجدة المعاصرة، محمد رافع العنزي، عزت شحاتة كرار، رسالة ماجستير، جامعة المنيا، كلية دار العلوم، قسم الشريعة الإسلامية، ١٤٣٩هـ- ٢٠١٨م.

٦. الثابت والمتغير من أحكام الأسرة في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، يمينة ساعد

بوسعادي، وأصل الكتاب رسالة جامعية، نشر مركز باحثات لدراسات المرأة، ١٤٣٦هـ.

٧. إصلاح المجتمع في منظور مقاصد الشريعة الإسلامية دراسة تحليلية، همد عثمان آدم محمد، إشراف: العبيد معان، رسالة دكتوراه في أصول الفقه، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، معهد العلوم والبحوث الإسلامية، ١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م (الفصل الثالث منها: الإصلاح بحفظ مقصود لشارع في الأسرة، والفصل الرابع: فيه لإشارات إلى بعض كتبته عم العدل والمساواة).

**سادسًا: منهج البحث:**

جاء منهجي في البحثِ على النَّحو التالي:

١. لم أخرج في هذا البحث عمّا حدده الغزالي في شفاء الغليل والشاطبي في الموافقات، من أنّ المنهج العلمي الذي ينبغي أن يلتزم في الاجتهاد التشريعي، هو المنهج الاستقرائي التحليلي الغائي لا التقريري، بناء على أنّ أحكام التشريع الإسلامي وقواعده ومبادئه غائية، بمعنى أنّها شرعت وسائل تستهدف غايات معينة، هي مصالح المكلفين، نفاذا إلى الفلسفة التشريعية أو المنطق التشريعي العام الذي ينطوي على الحكمة التشريعية أو المقصد العام الذي توخاه الشارع من كلّ منها، لذا كان لزاما على الباحث في الفقه الإسلامي، أن يولي جهده العلمي استجلاء هذا المنطق التشريعي العام، بدءا من جزئياته ثم قواعده ومبادئه، لأنّه روح التشريع ونفس الشرع.

٢. التأصيل الفقهي للموضوع، وذلك بتناوله جمع الآراء الفقهيّة القديمة والمعاصرة المتعلّقة بالبحث في مختلف المصادر الأصيلة في الفقه الإسلامي، ومختلف المراجع العلميّة والبحثية حتى يكون البحثُ مستوفيًا جميع جوانب المشكل.

٣. عرضُ الآراءِ في المسائل حسب الاتجاهات الفقهية، ونسبة كلّ رأي إلى قائله من أصحاب المذاهب.

٤. عرضُ أدلّةِ الأقوال، مع بيان وجه الدِّلالة منها كلّما اقتضى الأمر ذلك، وإيراد المناقشة عليها.

٥. بيانُ ما توصلتُ إلى رجحانه من الآراء مع بيان سبب الترجيح.

٦. ذكرُ أرقام الآيات، وأسماء السِّور الواردة، وتخريجُ الأحاديث من مصادرها، فإن كان الحديث في الصحيحين -أو في أحدهما- اكتفيتُ بالعزْو إليه، وإلاّ خرجته من كتب السنن، والمسانيد، والآثار، مبينًا آراء المحدثين في درجته.
٧. ختمتُ البحثَ بخاتمةٍ تتضمّنُ ملخصًا للموضوع، وأهمّ ما تتضمّن من نتائج.
٨. تذييل البحث بفهرس للمصادر والمراجع المستفادُ منها، والمستعانُ بها في كتابةِ البحث وفهرس للموضوعات.

**سابعًا: خطة البحث:**

تقوم خطة البحث عل مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.
المقدمة: واشتملت على أهميّة وأهداف وأسباب اختيار البحث، والجهود السابقة....
المبحث الأوّل: نوط التشريع الأسري بالمقاصد العامة.
المطلب الأوّل: مراعاة الحقائق في التشريع الأسري.
المطلب الثاني: سياسة التشريع إقرار وتغيير.
المطلب الثالث: المساواة والحريّة في التشريع الأسري.
- أوّلًا: المساواة وموانعها في التشريع الأسري.
- ثانيًا: الحريّة وضوابطها في التشريع الأسري.
المبحث الثاني: نوط التشريع الأسري بالمقاصد الخاصة.
المطلب الأوّل: مقاصد الشريعة من أحكام النكاح.
- أوّلًا: المقاصد الخاصة من أحكام النكاح.
- ثانيًا: المقاصد الجزئيّة من أحكام النكاح.
المطلب الثاني: حفظ نسب الولد وحياته.
- أوّلًا: حفظ النسب.
- ثانيًا: حفظ حياة الولد.
المبحث الثالث: طرق انحلال آصرة النكاح ونفي النسب.
المطلب الأوّل: طرق انحلال آصرة النكاح.

المطلب الثاني: نفي النسب.

وقد كللت البحث بخاتمة أثبت فيها أهم النتائج المتوصل إليها.

## المبحث الأوّل نوط التشريع الأسري بالمقاصد العامة

### المطلب الأوّل: مراعاة الحقائق في التشريع الأسري:

إنَّ من أعظم أوصاف الشريعة مراعاتها للمعاني الحقيقيّة التي لها تحقّق في نفسها، بحيث لا تفتقر العقول السليمة في إدراك ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها إلى معرفة عادة جارية أو قانون ما نحو كون العدل جالبا للنفع وكون الوأد ظلما[١]، فلا عبرة بما تميل إليه النفوس السقيمة أو تحكم به العقول الشاذة بموجب الهوى والانحراف عن مهيع الفطرة[٢].

وتشمل الحقائق هنا الاعتبارات، وهي المعاني التي توجد في اعتبار العقلاء بحيث لا مندوحة للذهن عن تعقّلها لتعلّقها بالحقائق المتقرّرة في نفس الأمر[٣]، ولكنّ وجودها تابع لوجود الحقيقة نحو الأمور النسبية كالزمان والمحل أو الحقيقتين نحو الإضافات كالأبوة والبنوة[٤]، ولا يقتضي رعي التشريع لها ونوط أحكامه بها أن يكون وجودها في قوّة الحقائق[٥]، إذ التابع أضعف من المتبوع في الغالب.

وقد حفل التشريع الأسري باعتبار المعاني الحقيقيّة وإبطال المعاني الوهمية التي يخترعها الوهم من نفسه دون أن تصل إليه من شيء ثابت في الخارج، وبيّن القرآن الكريم في جملة من الأحكام نحو الظهار والتبني أنّ الأقوال المخالفة للواقع لا تؤثّر في تغيير حقائق الأشياء.

فلم يعتبر الظهار موجبا لتأبيد تحريم الزوجة، إذا كان أهل الجاهليّة يزعمون أنّ مجرّد قول الرجل لزوجته (أنت عليّ كظهر أمّي) يصيّرها في حكم الأم الحقيقيّة، فأبطل الإسلام هذه الدعوى لعدم مطابقتها للواقع، وبيّن أنّ الأمومة الحقيقيّة إنّما تكون بموجب الولادة، قال

(١) مقاصد الشريعة، لابن عاشور (١/٥٠).

(٢) مقاصد الشريعة، لابن عاشور (١/٥٩).

(٣) التعريفات، للجرجاني (١/٢٦).

(٤) التضايف كون الشيئين بحيث يكون تعلّق كلّ واحد منهما سبباً لتعلّق الآخر به. معيار العلم، للغزالي (١/٢٠٥).

(٥) مقاصد الشريعة، لابن عاشور (١/٥١).

تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمۡۖ إِنۡ أُمَّهَٰتُهُمۡ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔي وَلَدۡنَهُمۡۚ وَإِنَّهُمۡ لَيَقُولُونَ مُنكَرٗا مِّنَ ٱلۡقَوۡلِ وَزُورٗاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٞ﴾ [المجادلة: ٢]، فإلحاق الزوجة بالأم في هذا الحكم قياس فاسد لوجود الفارق المؤثر بينهما(١).

ومن اعتبار الحقائق في التشريع الإسلامي إبطال التبني، إذ كان الرجل في الجاهلية إذا أعجبه من الرجل جلده وظرفه ضمّه إلى نفسه وجعل له أحكام البنوة كلها من النسب والحضانة والميراث وغيرها، فأبطل الإسلام هذه العادة وما يترتب عليها من آثار، قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدۡعِيَآءَكُمۡ أَبۡنَآءَكُمۡۚ ذَٰلِكُمۡ قَوۡلُكُم بِأَفۡوَٰهِكُمۡۖ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلۡحَقَّ وَهُوَ يَهۡدِي ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤]، فإثبات النسب بالتبني مجرّد دعوى موهومة لا تحقّق لمدلولاتها في الخارج(٢)، لأنّ البنوّة الحقيقيّة إنّما تنشأ من الخصائص الوراثيّة التي تحملها نطفة الرجل لا من كلمة تقال، لذلك اعتبرت الآية الدعوة من جملة الأقوال التي لا تعدو الأفواه.

فنظام التبني وإن كان يحقّق مصلحة للدعيّ كحفظ نفسه وحمايته من العاديات، إلاّ أنّها مصلحة موهومة في جانب مفاسد كثيرة كحرمانه من حضن الأمومة وعطفها، وجعله عرضة للصدمات النفسية الحادة، إذ شعوره بالاجتثاث عن أصله يوم يكتشف أنّه مجرّد دعيّ، لخليق بأن يزعزع تركيبه النفسي، ممّا يؤدي إلى تشويش فكره واضطراب نظام حياته، وإثارة النزاع بينه وبين أسرته الموهوبة فينقلب حبّه إلى كراهية وعطفه إلى قسوة، واطمئنانه إلى حيرة وقلق.

ومن آثار هذه الأبوّة المزعومة ثبوت سائر العلاقات النسبيّة نحو العمومة والخؤولة والأخوّة، وقد يحمّلون جملة من الواجبات كالحضانة والنفقة عند قيام أسبابها الموجبة لها وهم كارهون، وقد تكون موجبا لحرمان الأقارب من مال التركة كلا أو بعضا، وقد يقصد الرجل المضارة بورثته فيتخذ التبني ذريعة إلى حرمانهم من حقوقهم في مال التركة، ممّا يثير الشقاق والتنافر والتباغض وسائر المعاني المخلّة بالتكافل الأسري.

ولئن قضى الشارع بتحريم نظام التبني إلاّ أنّه لم يمنع من رعاية اللقيط وحمايته من الضياع، لذلك قال الفقهاء بوجوب التقاط المنبوذ، لقول الله تعالى: ﴿أَرَءَيۡتَ ٱلَّذِي يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ * فَذَٰلِكَ ٱلَّذِي يَدُعُّ ٱلۡيَتِيمَ * وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلۡمِسۡكِينِ﴾ [الماعون: ١ – ٣]، ووجه

(١) بين القرآن الكريم أنّ المعنى المعتبر – الولادة – الموجب للحكم – التحريم– في الأصل (الأم) منتف في الفرع (الزوجة).
(٢) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (١٤/١٢٠).

الاستدلال: أنّ اللقيط أولى بالرعاية من المسكين واليتيم لكونه جامعا لمعاني المسكنة واليتم.

ومن المسائل المعاصرة التي تنبني على اعتبار رعي الحقائق، (إجارة الرحم) أو (الرحم الظئر) أو (الأم المستعارة)، وهي صورة مثيرة للإشكال تدخل ضمن ما يعرف في هذا العصر بالتلقيح الصناعي، وهو أن يجري تلقيح خارجي بين بويضة امرأة وماء زوجها، ثمّ تزرع النطفة في رحم امرأة متطوّعة، فهل تثبت الأمومة للزوجة صاحبة البويضة أو لمن حملت وترعرع الجنين في بطنها وتغذّى بدمها؟ وهل تثبت الأبوّة لصاحب المني أو لزوج المرأة التي تمّ وضع اللقيحة في رحمها؟

فأمّا الأوّل: فالظاهر أنّ الأمومة لا تتمحّض لواحدة منهما، لأنّ حقيقتها تتكوّن من أمرين:

أحدهما: أن تكون البويضة للزوجة، لقوله ﷺ: "إنّ ماء الرجل غليظ أبيض وماء المرأة رقيق أصفر، فمَن أيُّهما علا أو سبق يكون منه الشبه"(١).

والثاني: أن تنمو اللقيحة داخل رحم الزوجة، لقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ [المؤمنون: ١٢ – ١٣]، والقرار هو الرحم الذي تستقرّ فيه النطفة.

وقد أسند الله الحمل والوضع أيضا إلى الأمّ في نحو قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، وقوله: ﴿إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔى وَلَدْنَهُمْ﴾ [المجادلة:٢].

وعليه، فلا تكون المرأة أمّا إلاّ إذا كان للولد بها صلتان: إحداهما: صلة حمل ووضع، والثانية: وراثيّة منشؤها النطفة، إذ لو لقّحت نطفة رجل وبويضة امرأة أجنبية عنه، ثمّ زرعت اللقيحة في رحم زوجه بسبب استئصال مبيضها أو تعطيله، لكان ذلك موجب فقدان الأمومة الحقيقيّة، لانقطاع الصلة الوراثيّة بين الزوجة والولد.

والصورة المذكورة آنفا محظورة شرعا، إلاّ أنّ حظر الصورة لا يحول دون النظر فيها وإضافة الحكم المناسب لها، فإنّ الاجتهاد فيما يطرأ من حوادث ناشئة عن التطوّر من مقتضيات خلود الشريعة وصلاحها لكلّ زمان.

وقد جرى الاختلاف بين الأنظار الفقهية المعاصرة في نسبة المولود إلى إحدى المرأتين،

(١) أخرجه مسلم، في صحيحه، كتاب الحيض، باب وجوب الغسل على المرأة بخروج المني منها، حديث رقم (٣١١)، (١/٢٥٠).

فذهب أكثرها إلى ترجيح من حملت وولدت[١]، وذهب مصطفى الزرقا ومحمود السرطاوي[٢] إلى أنّ الأمّ الحقيقيّة هي صاحبة البويضة، أمّا صاحبة الرحم فهي أمّ حكميّة، نحكم لها بالأمومة باعتبار الحضانة والتغذية فقط.

وقد جزم بهذا عبد الرحمن البسام حيث قال: "والذي يظهر لي في الجواب أنّ نسب الولد يكون للزوجة مصدر اللقيحة بلا شك، أمّا المتطوّعة بالحمل فإنّها لا تعتبر أمّا نسبيّة قطعا، ولكنّها تعتبر كالأم الرضاعيّة بطريق الأولويّة، لأنّ الجنين قد اكتسب نموّا من جسمها أكثر ممّا يكتسبه الرضيع من لبن المرضع"[٣].

والظاهر خلاف ما ذهب إليه، إذ المعهود من الشارع الحكيم إلغاء اعتبار الحقيقة الخارجيّة إذا ما عارضت أحكامه ومقاصده، وبيان ذلك أنّ الشارع أثبت للوالدة نسب الولد المخلوق من مائها مطلقا وقال بالتوارث بينهما.

ويظهر بادي الرأي أنّ المعنى المعتبر في إضافة هذه الآثار إليها مركب من وصفين: أحدهما: كونها صاحبة البويضة، والثاني: كونها الحامل والوالدة، لكنّ الجزء الأوّل طردي إذ لو روعي لنسب الولد إلى الزاني دون الزوج، لكنّ التشريع لم يحفل في صورة النزاع بمراعاة المكونات الخلقيّة في إثبات نسبة الأبوّة، بل نسب الولد إلى صاحب الفراش مع أنّه ليس مصدر النطفة.

وبنفي عليه الجزء الأوّل يثبت تأثير الجزء الثاني، وهو ما تشايعه النصوص نحو قوله تعالى ﴿إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔي وَلَدْنَهُمْ﴾، وعليه فإنّ النسب وآثاره إنّما تضاف إلى الظئر المستعار، وأمّا الأمّ التي تخلّق المولود من مائها، فإنّ نفي تلك الآثار عنها لا يمنع أن تكون أمّا في التحريم والمحرميّة، إذ إبطال أحكام النسب من وجه لا يقتضي إبطالها من جميع الوجوه، ولا يخفى على ذي بصيرة أنّ هذا المذهب أنسب لمعهود الشرع القاضي برعي الحمل والولادة في نحو هذه الأحكام.

وأمّا الثاني: وهو لمن تثبت الأبوّة؟ فقد جرى فيه الخلاف السابق، فذهب أكثر العلماء إلى القول بعدم إضافة ولد الزنا إلى من خلق من مائه سفاحا، وأنّ نسب الولد يثبت من صاحب

(١) التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب، للبار (١/٢٨٤-٢٨٥).
(٢) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، المجلد (٢)، العدد (٢)، (٣٥).
(٣) التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب، للبار (١/٢٦٢).

الفراش، وهو زوج المرأة التي تمّ وضع اللقيحة في رحمها على الرغم من عدم وجود علاقة جينيّة بينهما، لقوله ﷺ: "الولد للفراش وللعاهر الحجر"(١).

وعلى قول الجمهور، فهل قطع النسب عن الزاني موجب لنقض مقصد اعتبار الحقائق الخارجيّة أولا؟

يظهر بادي النظر، أنّ نفي النسب عن الزاني إنكار للحقائق الخارجيّة مطلقا، لكنّ الواقع خلاف ذلك، لأنّ المقصود إنّما هو نفي البنوّة حكما لا واقعا، ولا ينفي إلغاء اعتبار أحكام النسب ثبوت المحرميّة، لذلك قال الحنفيّة والمالكيّة في مشهور المذهب والحنابلة بأنّه يحرم على الرجل أن ينكح المخلوقة من مائه سفاحا(٢)، واستدلوا لذلك بعموم قول الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ [النِّسَاء : ٢٣] .

ولم يخالف في ذلك إلاّ الشافعيّة وابن الماجشون من المالكيّة، فذهبوا إلى جواز هذا النكاح، لأنّ المخلوقة من ماء السفاح أجنبية عن الزاني بدليل أنّ الشارع قطع نسبتها عنه فلا تعدّ بنتا في الشرع، ومن ثمّ فلا يثبت لها إرث ولا غيره من أحكام النسب(٣).

**المطلب الثاني: سياسة التشريع إقرار وتغيير:**

إنّ المستقرئ لموارد التشريع المتفحّص لأحوالها، يلحظ أنّ لها مقامان: أحدهما: تغيير الأحوال الفاسدة الناشئة عن الأهواء والجهل والأقيسة الباطلة والانحراف عن مقتضى الفطرة، والثاني: إقرار الأحوال الصالحة الناشئة عن اتباع بقايا الشرائع السابقة، أو ما تووارث من نصائح الآباء والمربين والحكماء، أو ما دلت عليه الفطرة السليمة، وقد عبّر عن هذه الأحوال بالمعروف في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [الأَعْرَاف: ١٥٧].

**المقام الأوّل: تغيير الأحوال الفاسدة:**

من ذلك ما احتكم إليه أهل الجاهليّة في الخطبة والنكاح ومعاشرة الأزواج وسائر المعاملات

(١) أخرجه البخاري، في صحيحه، كتاب الفرائض، باب الولد للفراش حرة كانت أو أمة، حديث رقم (٦٧٤٩)، (١٥٣/٨).
(٢) طريقة الخلاف في الفقه، للأسمندي (١/٥١)، عقد الجواهر الثمينة، لابن شاس (٣٧/٢)، الفروع، لابن مفلح (٢٩٥/٣).
(٣) مغني المحتاج، للشربيني (١٧٥/٣).

الأسرية من عادات غلب عليها الفساد وتنازعتها الأهواء، مثل الاستبضاع[١] والمخادنة والمقت[٢] وغيرها من أنواع الأنكحة الفاسدة، وما تمسّكوا به من بقايا الشرائع السالفة ممّا لم يعد صالحا، لبنائه على معان موهومة مثل حكم معاشرة الحائض في الشريعة اليهودية.

وقد كان العرب من أهل المدينة وما جاورها قد سرت إليهم بعض عادات اليهود، إذ كان التعامل معهم في الحياة الاجتماعية خليق بأن يورّثهم بعض سننهم وآدابهم، ومن هذه العادات إفراطهم في التباعد عن الحائض واعتبارها نجسة، فكانوا لا يؤاكلونها ولا يشاربونها ولا يضاجعونها ولا يساكنونها في بيت، فجاءت الشريعة الإسلاميّة ناسخة مطلق الاعتزال بحكم روعي فيه التخفيف، فناطت وجوب الاعتزال بالأذى الحاصل بالجماع[٣]، قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البَقَرَة : ٢٢٢]

أمّا حالات المؤاكلة والمساكنة والمضاجعة ونحوها، فأوصاف لا مدخل لها في مناط الحكم، لكونها لا تشتمل على المعنى الحقيقي المؤثر، وقد ورد في السنّة ما يدلّ على إلغاء اعتبار تلك الحالات، فعن عائشة رضي الله عنها قالت: "كنت أنا ورسول الله ﷺ نبيت في الشعار الواحد وأنا حائض طامث، فإن أصابه مني شيء غسل مكانه ولم يَعْدُهُ، وإن أصاب -تعني ثوبه- منه شيء غسل مكانه ولم يَعْدُهُ وصلّى فيه"[٤].

---

(١) وهو أن "يقول الرجل لامرأته إذا طهرت من طمثها: أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه، فيعتزلها زوجها ولا يمسها أبدا حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه، فإذا تبيّن حملها أصابها زوجها إذا أحبّ، وإنّما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد، فكان هذا النكاح نكاح الاستبضاع"، البخاري، الصحيح، كتاب النكاح، باب من قال لا نكاح إلاّ بولي، حديث رقم٤٨٣٤: (٥/١٩٧٠).

(٢) وهو أن يتزوّج الرجل امرأة أبيه إذا طلّقها أو مات عنها، قال ابن عرفة: كانت العرب إذا تزوّج الرجل امرأة أبيه فأولدها قيل للولد المقتي، الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٥/٦٩).

(٣) التحرير والتنوير، لابن عاشور (٢/٣٦٤).

(٤) أخرجه أبو داود، في سننه، كتاب النكاح، باب في إتيان الحائض ومباشرتها، حديث رقم (٢١٦٦)، (٢/٦٢١). وقال الألباني: إسناده صحيح، انظر: صحيح أبي داود (٦/٣٧٨).

**المقام الثاني: إقرار الأحوال الصالحة:**

من ذلك أنّ أهل الجاهليّة كانوا يحرّمون الأصول والفروع والحواشي، فلا يتزوّجون الأمهات ولا البنات ولا الأخوات ولا العمات، وإنّما تنزّهوا من هذه الأنكحة صونا "لحرمة الأرحام الدانية أن تنتهك بالمناكح العاهرة فتضعف الحمية وتقلّ الغيرة"[(١)]، فلمّا جاء الإسلام أقرّهم على ذلك، وناط التحريم بالقرابة والمصاهرة والرضاع.

وما هو جدير بالذكر أنّ الحاجة إلى بسط الكلام في هذا المقام نادر، إذ لا ينشأ غالبا إلاّ عن موجب نحو إبطال وهم أو جواب سؤال، وفيما عدا ذلك يعدّ سكوت الشارع عن الحكم إقرارا لما تجري عليه مألوفات البشر وأوضاعهم، فلهذا استبدّ حكم الإباحة بقسط وافر في تشريع المعاملات، لأنّ أنواع متعلقاته لا تحصى كثرة، وقد بلغ هذا المعنى مبلغ التواتر ممّا طفحت به أقوال النبيّ ﷺ وتصرّفاته.

**المطلب الثالث: المساواة والحريّة في التشريع الأسري:**

**أوّلًا: المساواة وموانعها في التشريع الأسري:**

تعتبر المساواة من القواعد العامة في التشريع الإسلامي، لاطراد اعتبارها في سائر أنواعه، وهي لا تتخلّف إلاّ لعوارض معلّلة تحول دون إجرائها في حالة ما، فلا يفتقر في إثباتها إلى البحث عن موجباتها، بل يكتفى بانتفاء المانع القاضي بإلغاء اعتبارها[(٢)]، ولذلك عدّ الأصوليون ما ورد في القرآن وأقوال الرسول ﷺ خطابا لسائر الأمّة ما لم يرد دليل على الخصوصيّة[(٣)].

وقد اقتضى اشتراك المسلمين في أصل الخلقة، واتحادهم في الدين أن يتساووا في الصلاحيّة لتعلّق الخطاب بهم، وفي الحقوق والواجبات المخوّلة في الشريعة دون تفاوت فيما لا أثر

(١) المحبّر، لابن حبيب (١/٣٢٥).
(٢) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، لابن عاشور (١٥٠- ١٥١).
(٣) إرشاد الفحول، للشوكاني (١/١١٢).

للتفاوت فيه بين الأفراد، ولا اعتبار لاختلاف الأجناس والألسنة والألوان والأمصار في التمايز بينهم، لأنّها مجرّد عوارض لا علاقة لها بجوهر الحقيقة الإنسانيّة.

من أجل ذلك عني أهل الأصول بتنقيح المعاني الموجبة للأحكام ممّا اقترن بها من أوصاف وأحوال طرديّة نحو الطول والقصر والبياض والسواد، والكون عربيا والكون أعجميا، ولا شكّ في أنّ اعتبار هذه الأوصاف مناطا للتفاضل بين البشر مناف لمقصد العموم الثابت بنحو قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾[سبأ: ٢٨] وقد اعتبر هذا الأصل في التشريع الأسري ولم يتخلّف إلاّ لموجب مؤثر، فقد ساوى الشارع الحكيم البنت بالابن في الحقوق نحو الحياة والنسب والرضاع والنفقة والميراث والزواج وحريّة الاختيار فيه، وطالب الزوجين بحسن المعاشرة، وماثل بينهما في حرمة المصاهرة، وفي الرعاية والتشاور في الرضاع، واعتبر الحضانة حقا مشتركا بينهما حال قيام الزوجيّة.

وقد منع الشارع من إجراء المساواة بين الجنسين في جملة من الأحكام لوجود معنى يقتضي إبطال هذا الأصل في حالة مّا، فقد حرم المرأة من ملاعنة الرجل في زناه بخلاف العكس، لأنّ اللعان حق شرع من أجل نفي النسب اللاحق بالزوج، وهذا المعنى مفقود في رؤية المرأة زوجها يزني، وأباح التعدّد للرجل إلى حدّ معيّن وحرّمه على المرأة رعيا لحفظ النسب إذ هي قرار النسل، ولا شك أنّ في إجراء المماثلة في هذه الحالة موجب لمناقضة مقصد التشريع، وجعل الطلاق بيد الرجل دون المرأة ولكنّه قيّده بعدم التعسّف فيه، كما جعل له حق المراجعة في العدّة وقيّده بعدم المضارة، ومنع من تسوية الرجل بالمرأة في حقّ الحضانة، لأنّها أشفق وأهدى إلى التربية، وأصبر على القيام بها وأشدّ ملازمة للأطفال، وفي هذا رعي لمصلحة المحضون[1].

**ثانيًا: الحريّة وضوابطها في التشريع الأسري:**

تعتبر الحريّة من المقاصد العامة في التشريع الإسلامي، لاطراد اعتبارها وتأثيرها في مختلف أنواعه، وهي فرع المساواة إذ اتحاد المكلفين في أصل الخلقة موجب لأن يتماثلوا في تصرّفهم في أنفسهم وشؤونهم، لكن قد يطرأ من العوارض ما يمنع من اطراد قاعدة المساواة ويحدّ من حريّة بعض الأفراد كوصف الرق، وما هو جدير بالتنبيه عليه في هذا المقام أنّ ما يرجع للأمور

(١) الفروق، للقرافي (٣/٢٣١)، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، لابن عاشور (١/٢٨٦).

الجبليّة لا يفترق الحكم فيه بين الأحرار والعبيد، لأنّ قاعدة الشريعة تقضي بأنّ التساوي بين الأفراد في المعنى الذي لأجله ثبت الحكم موجب للاشتراك بينهم في هذا الحكم بقطع النظر عن أحوالهم، وذلك كإلحاق المملوكة بالحرّة في الخلوّ من الموانع المقتضية لتحريم الاستمتاع كأن تكون أخت المالك من الرضاع، أو بنت زوجته أو موطوءة أصله أو فرعه.

وقد اضطربت كلمة الفقهاء في إجراء هذه القاعدة بحسب اختلافهم في اعتبار المعارض وإلغائه، فتارة يرجحون وصف الرق ويثبتون حكم التفرقة، وأخرى يجرون المماثلة الناشئة عن إلغاء ذلك الوصف العارض، فقد ذهب جمهور الصحابة إلى أنّ الجمع بين الأختين بملك اليمين مساو للجمع بينهما بعقد النكاح في التحريم لعموم قول الله تعالى: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورا رَّحِيما﴾ [النِّسَاء: ٢٣]، وتوقفت طائفة من أهل العلم في تحريمه بملك اليمين، لأنّ هذا العموم معارض بعموم قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَٰفِظُونَ ٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ فَإِنَّهُمۡ غَيۡرُ مَلُومِينَ﴾ [المؤمنون: ٥ – ٦][1].

وماثل مالك الأمة بالحرّة في استحقاق المهر لعموم قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ مِنكُمۡ طَوۡلًا أَن يَنكِحَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۚ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِإِيمَٰنِكُمۚ بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذۡنِ أَهۡلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِ مُحۡصَنَٰتٍ غَيۡرَ مُسَٰفِحَٰتٖ﴾ [النِّسَاء: ٢٥]، وخالف الجمهور فاعتبروا الفرق بالرق والحريّة مؤثّرا في هذا الحكم، ووجه ذلك عندهم أنّ صداق الأمة لسيّدها، إذ هو مالكها ذاتا ومنفعة بخلاف الحرّة فذمّتها الماليّة ثابتة لها[2].

وساوى صاحبا أبي حنيفة الأمة الزوجة بالحرّة في اشتراط رضاها في العزل، إذ الوطء من الحقوق التي تثبت المطالبة بها، وفي العزل إسقاط لبعض حقّها[3]، وذهب أبو حنيفة والحنابلة إلى أنّه لا يعزل عن زوجته الأمة إلاّ برضا سيّدها لحقّه في الولد، واشترط المالكيّة إذن السيّد

(١) زاد المعاد، لابن القيم (٤/١٥)، العدة في أصول الفقه، أبو يعلى الفراء (٥/١٥١٥)، التحرير والتنوير، لابن عاشور (٤/٣٠١).

(٢) المدونة الكبرى، لسحنون (٢/١٦١)، المغني، لابن قدامة (٤/٢٧٦).

(٣) فتح القدير، لابن الهمام (٢/٤٩٥).

وإذنها، لأنّ العزل يقتضي تنقيص حقّها في الاستمتاع(١).

وسوّى المالكيّة الأمّ المملوكة بالحرّة في كونها أجدر بالحضانة من الأب، للاشتراك في المعنى المقتضي لإثبات هذا الحق وهو الشفقة، واعتبر الشافعيّة والحنابلة الرق مؤثرا في إسقاط الحضانة، لذا اعتبروا الحريّة(٢).

ومن معاني الحريّة التي تندرج ضمن قسم الحاجي، والتي يترتّب على فقدانها ضيق بالغ أو مشقّة غير معتادة ما يتعلّق بمسائل الإكراه، لذلك كانت عقود الأنكحة وصيغ الطلاق وإقرارات الزوجين والوصايا، غير مؤثّرة متى تحقّق أنّها صدرت في حالة الإكراه، لذلك ردّ النبيّ ﷺ نكاح جارية زوّجها أبوها وهي كارهة، وقال الجمهور بإبطال نكاح المكره وإيلائه وطلاقه، وخالف الحنفيّة فقالوا بصحّة ذلك، لأنّ الإكراه لا ينافي الاختيار(٣).

كما أقرّ الشارع الحريّة الشخصيّة في التشريع الأسري، إلاّ أنّه قيّدها بما يعود على أفراد الأسرة بالصلاح، فأباح للرجل أن يتزوّج بمن شاء وحظر التزوّج بالأصول والفروع، سدًّا لذريعة قطع الأرحام، إذ الحياة الزوجيّة لا تخلو عادة من النزاع بين الزوجين، كما أباح التعدّد وقيّده بالعدد ومنعه من التزوّج بالخامسة، كما منعه من الجمع بين الأختين، لأنّ بينهما رحما يحرم قطعها، والجمع مظنّة الغيرة والتنازع والتنافر والتنافس بين الضرائر، وما نهى النبيّ ﷺ عن الجمع بين المرأة وعمّتها وبينها وبين خالتها إلّا لنفس المعنى(٤).

وحرّم نكاح ذات الزوج ما دامت في العصمة لقول الله تعالى: ﴿وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۖ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ﴾ [النّساء: ٢٤]، حفظا للأنساب من الضياع، ولنفس المعنى منع تعدّد الأزواج للمرأة الواحدة، والنكاح في عدّة الطلاق وعدّة الوفاة رعاية لحقوق الزوج الأوّل ومنعا من اختلاط الأنساب.

---

(١) فتح القدير، لابن الهمام (٤٩٥/٢)، شرح الزرقاني على المختصر، للزرقاني (٢٢٤/٣). كشاف القناع، للبهوتي (١٨٩/٥).

(٢) عقد الجواهر الثمينة، لابن شاس (٣١٩/٢)، مغني المحتاج، للشربيني (٤٥٤/٣)، الروض المربع، للبهوتي (٢٤٩/٣).

(٣) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (١٨٥/١٠)، تحفة المحتاج، الهيتمي (٢٣٥/٧)، المغني، لابن قدامة (١١٨/٧)، المبسوط، للسرخسي (٦٣/٢٤)، كشف الأسرار، للبخاري (٦٣٤/٤).

(٤) زاد المعاد، لابن القيم (١٥/٤)، التحرير والتنوير، لابن عاشور (٣٠٠/٤-٣٠١).

واعتبر الشارع حريّة التصرّف في الحقوق، إلاّ أنّه قيّدها بما يحفظ مقاصده ويراعي صلاح الأسر، ولذلك حظر أن يتخذ الحق ذريعة إلى هدم قواعد الشرع، أو إلى إلحاق الضرر بأحد أفراد الأسرة، فمنع الوليّ من استعمال حقّه في الولاية على وجه التعسّف كأن يزوّج ابنته من غير كفء، أو يمنعها من الزواج بكفء رضيت به(١).

ولا يجوز للرجل أن يجعل حقّه في ولايته على ابنه ذريعة إلى الإضرار بالأم، فلا ينتزع ولده منها إذا لم ترضعه بل يأمر بإحضار الظئر لترضعه في بيتها، وكذا إذا رضيت أن ترضعه مجانا أو بمثل ما ترضع به غيرها لم يكن للوالد أن يضارها بدفعه إلى غيرها(٢)، ولا يجوز للأم أن تتعسّف في استعمال حقّها في رضاع ابنها، لأجل إلحاق الضرر بأبيه، فليس لها إذا كانت مطلّقة وانتهت عدّتها أن تطالب زوجها بأجرة الرضاع إذا رضيت الأجنبيّة بإرضاعه مجانا، وليس لها أيضا أن تطالبه بأكثر من أجر مثلها منعا للضرر عن الأب(٣).

## المبحث الثاني نوط التشريع الأسري بالمقاصد الخاصة

### المطلب الأوّل: مقاصد الشريعة من أحكام النكاح:

#### أوّلًا: المقاصد الخاصة من أحكام النكاح:

إنَّ مقصود الشارع من عقد النكاح أن تكون صورته مخالفة لسائر صور الاقتران المحظور الموجبة لتعريض النسب للشكّ، وقوام هذا التمييز يحصل بأمور منها:

الأمر الأوّل: أن يتولى عقد المرأة وليّها، ليعلم أنها لم تتولّ الركون إلى الرجل وحدها دون إخبار أهلها، لأنّ ذلك أوّل فرق يميز النكاح عن السفاح، وهي صورة تقتضي عادة الناس باستهجانها وإنكار وقوعها، إذ غالبا ما تكون مدعاة للعار والقدح في شرف الأسرة، فالمرأة لا تتولى عقد نكاحها بنفسها دون علم ذويها مظنة تخلي الأهل عن نصرتها ومؤازرة جانبها، ولأنّ الزواج من الأمور الخطيرة في حياة المرأة فليس من مصلحتها أن تستقلّ به بنفسها لئلا تلحق الضرر بذويها باختيار غير الكفء، قال ﷺ كما في أبي داود والترمذي "لا نكاح إلاّ

(١) المبسوط، للسرخسي (١٢/٥)، شرحه على خليل، للزرقاني (١٨٣/٣).
(٢) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (١٦٧/٣)، أحكام القرآن، للجصاص (٤٠٥/١).
(٣) جامع العلوم والحكم، لابن رجب (١/٢٦٧).

بولي"[١]، ولما روته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل"[٢].

وما يجدر ذكره في هذا المقام، أنّ اشتراط الولاية في النكاح لا يعارض حريّة المرأة، لأنّ التشريع اعتبر إرادتها مؤثرة في اختيار الزوج والرضا به، فليس للأب أو غيره أن يكرهها على الزواج ممن يريد، لحديث ابن عباس رضي الله عنه: "أنّ جارية بكرا أتت النبيّ ﷺ، فذكرت أنّ أباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها النبيّ ﷺ"[٣]، وعن خنساء بنت خذام الأنصاريّة رضي الله عنها: "أنّ أباها زوّجها وهي ثيّب فكرهت ذلك، فأتت رسول الله ﷺ فردّ نكاحه"[٤].

من أجل ذلك اعتبر الفقهاء أنّ تصرّف الوليّ في الأبضاع منوط بتحقيق مصلحة المولى عليها، فلا يجوز له أن ينكحها فاسقا أو من به عيب يوجب الخيار أو كان هناك ضرر بيّن، لأنّ الضرر ممنوع[٥]، قال ابن تيميّة: "ويجب على وليّ المرأة أن يتقي الله في من يزوّجها به، وينظر في الزوج هل هو كفء أو غير كفء؟ فإنّه إنّما يزوّجها لمصلحتها لا لمصلحته"[٦]، فإن أجبرها فهو متعدّ ولا عبرة بجبره، قال ابن عبد الرفيع: ليس للأب أن يزوّج ابنته من عبد لما يلحقها في ذلك من المعرّة، وقال سحنون: إذا أراد الأب أن يزوّج ابنته البكر مجنونا أو مجذوما أو أبرص ومن ليس لها بكفء وأبت الابنة ذلك، كان للسلطان منعه لأنّ ذلك ضرر، وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "لا تكرهوا فتياتكم على الذّميم من الرجال، فإنّهنّ يحببن من

(١) أخرجه أبو داود، في سننه، كتاب النكاح، باب في الوليّ، حديث رقم (٢٠٨٥)، (٢/٢٢٩)، والترمذي، في سننه، أبواب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلاّ بوليّ، حديث رقم (١١٠١)، (٣/٣٩٩)، وصححه أحمد، وابن المديني، والألباني، وغيرهم.

(٢) أخرجه أبو داود، في سننه، كتاب النكاح، باب في الوليّ، حديث رقم (٢٠٨٣)، (٢/٢٢٩)، والترمذي، في سننه، أبواب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلاّ بوليّ، حديث رقم (١١٠٢)، (٣/٣٩٩)، وصححه ابن معين، والحاكم، والألباني، وغيرهم، وقال الترمذي: حديث حسن.

(٣) أخرجه أبو داود، في سننه، كتاب النكاح، باب في البكر يزوجها أبوها ولا يستأمرها، حديث رقم (٢٠٩٦)، (٢/٢٣٢)، وصححه الألباني.

(٤) أخرجه البخاري، في صحيحه، كتاب النكاح، باب إذا زوّج ابنته وهي كارهة فنكاحه مردود، حديث رقم (٥١٣٨)، (٧/١٨).

(٥) التمهيد، لابن عبد البر (١٩/٩٨)، حاشية البناني (٣/٢٠٢).

(٦) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣٢/٤٠).

ذلك ما تحبّون"[١].

الأمر الثاني: المهر وهو أيضا أمارة فارقة بين النكاح وبين صور من الاقتران المحظور، وهو حق للمرأة دون وليها، ولأجل هذا اعتبر الصداق حقا لله لا يجوز التراضي على إسقاطه قبل تقديره، وإن كان يجوز للمرأة أن تهب صداقها لزوجها بمحض إرادتها بعد قبضه أو تقديره[٢]، وهل هو عوض عن المنفعة البضعيّة كما يجري على ألسنة بعض الفقهاء، أو مجرّد نحلة أوجبها الشرع للمرأة لا على وجه الاستمتاع، وهو الراجح؟ خلاف[٣].

ومنشأ الخلاف بين العلماء في ذلك تعارض الأدلة، إذ تردّد فيها الصداق بين النحلة التي لا يقابلها عوض وبين الأجرة، فمن قال بأنّ المهر عوض عن البضع تمسّك بظاهر قول الله تعالى: ﴿فَمَا ٱسۡتَمۡتَعۡتُم بِهِۦ مِنۡهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةٗ﴾[النِّسَاء: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِ مُحۡصَنَٰتٍ غَيۡرَ مُسَٰفِحَٰتٖ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخۡدَانٖ﴾ [النِّسَاء: ٢٤]، ومن قال بكون الصداق مجرّد نحلة احتجّ بقول الله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗ﴾ [النِّسَاء: ٤]، وهي تسمية تؤذن بكونه مقطوعا عن شبه الأعواض وقريبا من معنى الهديّة، وممّا يعضد هذا المعنى أنّ لذّة النكاح لا يختصّ بها الرجل دون المرأة، فهي "تستمتع به كما يستمتع بها ويلحقها من ذلك مثل الذي يلحقه، لأنّ المباضعة فيما بينها وبين زوجها واحدة"[٤]، ولو كان عوضا عن البضع لشابه عقد الإجارة في اعتبار مقدار المنفعة المعوّض عنها وفي وجوب "تحدّد مقدار من المال كلّما تحقّق أنّ المقدار المبذول قد استغرقته المنافع الحاصلة للرجل في مدّة من مدد بقاء الزوجة في عصمته"[٥].

الأمر الثالث: عدم المانع الشرعي، وهو من الخصائص المميّزة للعقد عن الاقتران المحظور

(١) المصنف، لابن أبي شيبة (٤٦٢/٣).

(٢) عارضة الأحوذي، لابن العربي (٣٧/٥).

(٣) انظر: الهداية في شرح البداية، للمرغيناني (١٩٦/١)، مواهب الجليل، للحطاب (٤٥١/٣)، المجموع، للنووي (٣٢٤/١٦-٣٢٥)، المغني، لابن قدامة (٢٠٩/٧).

(٤) المقدمات الممهدات، لابن رشد (٤٦٨/١).

(٥) مقاصد الشريعة، لابن عاشور (١٥٩/١).

نحو نكاح المقت والضماد[١] ونكاح البدل[٢] وغيرها، ممّا كان مغضوضا عن قبحه في الجاهليّة، وجملة موانع النكاح ثلاثة عشر مانعا: خمسة منها مؤبدة، والثمانية الباقية على خلافها أي مؤقتة[٣].

فأمّا الموانع المؤبدة فقد اتفق الفقهاء على ثلاثة منها، وهي: النسب والصهر والرضاع، واختلفوا في اثنين، وهما: الزنا واللعان[٤].

وأمّا الموانع المؤقتة فهي التي يتوقّف فيها إذن الشارع بالنكاح، إمّا على أجل قادم أو شرط قائم، وهي: العدّة[٥] والجمع[٦] والعدد[٧] والكفر والمرض[٨] والإحرام والزوجيّة[٩] والبينونة.

الأمر الرابع: ألاّ يسبق بخطبة، وهو من الشروط اللازمة في عقد النكاح، فمن خطب امرأة أو التمس نكاحها منها أو من وليّها، ومال إليها ومالت إليه أو صرّحت له أو وليّها بالموافقة وتواعدا على الزواج وحصل الإهداء بينهما وشاع ذلك بين الناس، فلا يجوز لأحد أن يخطبها بعد ذلك، لحديث ابن عمر رضي الله عنه قال: "نهى النبيّ ﷺ أن يبيع بعضكم على بيع

---

(١) وهو أن تتّخذ ذات الزوج رجلا خليلا لها في سنة القحط لينفق عليها مع نفقة زوجها، التحرير والتنوير، لابن عاشور (٢٣١/٤).

(٢) وهو ما أشار إليه أبو هريرة رضي الله عنه بقوله: "كان البدل في الجاهلية، أن يقول الرجل: انزل لي عن امرأتك أنزل لك عن امرأتي وأزيدك"، السنن، للدارقطني (٣٠٩/٤) بإسناد ضعيف.

(٣) بداية المجتهد، لابن رشد (٦٧/٣).

(٤) بدائع الصنائع، للكساني (٢٥٦/٢)، القوانين الفقهية، لابن جزي (١٥٥)، الأم، للشافعي (٢٣/٥). المغني، لابن قدامة (٥٦٧/٦)، المحلى، لابن حزم (٥٢٠/٩).

(٥) وهي: "مدّة منع النِّكاح لفسخه أو موت الزوج أو طلاقه"، شرح حدود ابن عرفة، للرصاع (٢١٤/١).

(٦) وهو: ضمّ الرجل بين ذوات المحارم في عصمة واحدة بالنكاح، شرح حدود ابن عرفة، للرصاع (١٦٥/١).

(٧) فمن كانت له أربع زوجات حرّمت عليه الخامسة حتى يطلّق إحداهنّ طلاقا بائنا، فإن طلّق واحدة طلاقا رجعيا وأراد أن يتزوّج أخرى، فلا بدّ أن يتربّص حتى تخرج المطلّقة من عدّتها، ووجه ذلك أنّ أحكام الزوجيّة لا تزال قائمة، المنتقى، للباجي (٣٥٢/٣).

(٨) وهذا مانع تفرّد به المالكية سواء كان المريض الزوج أو الزوجة أو هما معا. الإشراف، للقاضي عبد الوهاب (١٠١/٢).

(٩) فمن كانت مشغولة بحق زوج آخر، فلا يحل لأحد خطبتها ولا العقد عليها ما دامت رابطة الزوجية قائمة. بداية المجتهد، لابن رشد (٨٥/٣).

بعض، ولا يخطب الرجل على خطبة أخيه حتى يترك الخاطب قبله أو يأذن له الخاطب"[١].

وأمّا إن لم يركن كلّ من الجانبين للآخر فينتفي النهي، قال مالك: "وتفسير قول رسول الله ﷺ فيما نرى -والله أعلم- لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه، أن يخطب الرجل المرأة فتركن إليه ويتفقان على صداق واحد معلوم وقد تراضيا، فهي تشترط عليه لنفسها، فتلك التي نهى أن يخطب الرجل على خطبة أخيه، ولم يعن بذلك إذا خطب الرجل المرأة فلم يوافقها أمره ولم تركن إليه أن لا يخطبها أحد، فهذا باب فساد يدخل على الناس"[٢].

**ثانيًا: المقاصد الجزئيّة من أحكام النكاح:**

للنكاح مقاصد لا تحصى وفضائل أكثر من أن تستقصى، لعلّ أسماها رتبة وأعلاها منزلة المقصود الأصلي من النكاح وهو تكثير النسل، قال ابن عاشور في بيان قيمة النسل وعلاقته بالمقاصد الضرورية: ونحن نفصّل القول فيه، وذلك أنّه إن أريد به حفظ الأنساب أي النسل من التعطيل فظاهر عدّه من الضروري، لأنّ النسل هو خلفة أفراد النوع، فلو تعطّل يؤول تعطيله إلى اضمحلال النوع وانتقاصه، فبهذا المعنى لا شبهة في عدّه من الكليّات لأنّه يعادل حفظ النفوس[٣].

وقال الشريف التلمساني: ومعلوم أنّ إيجاد النسل وإخراجه إلى الوجود بعد العدم في الفضل أكمل من حفظ الموجود كإنقاذ الهلكى، لأنّ الإيجاد أنفع من الإبقاء وأقوى في التشبّه بالخلق الإلهي، ولسنا نعني بالإيجاد الحقيقة، بل أقوى درجات الإعداد تسمى إيجادا مجازا، أمّا الإيجاد الحقيقي فمن الله وحده[٤].

وأمّا المقاصد التابعة لهذا الأصل، فمنها: موافقة إرادة الله بالسعي في تحصيل الولد، وموافقة إرادة النبي ﷺ في المكاثرة، ودفع التوقان وغوائل الشهوة، إخراج ولد من صلبه يشهد لله بالوحدانية ولرسوله بالرسالة، وبقاء الأثر حتى لا ينقطع عمله بموته، ومجاهدة النفس ورياضتها

(١) أخرجه البخاري، في صحيحه، كتاب النكاح، باب لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع، حديث رقم (٥١٤٢)، (١٩/٧).

(٢) الموطأ، لمالك (٧٥/٢).

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية (١/٨١).

(٤) مفتاح الوصول (١/١٩٦- ١٩٧).

بالرعاية والولاية، والقيام بحقوق الأهل والصبر على أخلاقهنّ واحتمال الأذى منهنّ، والسعي في إصلاحهنّ وإرشادهنّ، والاجتهاد في كسب الحلال لأجلهنّ، والقيام بتربية الأولاد، فكلّ هذه الأعمال عظيمة الفضل لأنّها رعاية وولاية، فعن أبي مسعود البدري رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ قال: "إذا أنفق المسلم نفقة على أهله وهو يحتسبها كانت له صدقة"(١).

والحاصل: أنّ النِّكاح مشروع للتناسل على القصد الأوّل، ويليه طلب السكن والازدواج والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية، من الاستمتاع بالحلال والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء، والتجمّل بمال المرأة أو قيامها عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو إخوته، والتحفّظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظرة العين، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله على العبد(٢).

## المطلب الثاني: حفظ نسب الولد وحياته:

### أوّلًا: حفظ النسب:

لا يخفى أنّ من المهمّات التي اعتنت بها الشريعة الإسلاميّة "آصرة النسب"، وهو لحمةٌ شرعيةٌ بين الأب وابنه تنتقلُ من السَّلفِ إلى الخلف، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ [الحُجُرَات: ١٣].

وما جاءت عنايةُ الشريعة بهذه الرابطة إلاّ كونها أوّلا: النَّواة الأولى للمجتمع، فمتى صلح الفرد واستقامت الأسرة كان المجتمعُ قويًّا متماسكا لتماسك جميع أفراده الذين ينتظمونه، وثانيا: لما يترتّب عليها من آثار خطيرة نحو ثبوت الحرمة الموجبة لمنع النّكاح بين الأقارب، وثبوت حقوق الرضاع والولاية والحضانة والنفقة والميراث، لذلك اعتبره الفقهاء حقا شرعيا لا يحلّ للزوجين التواطؤ عند العقد على إهداره.

وما ألحق الأصوليون حفظه برتبة الضروري إلا لما ينشأ عن ضياعه من مفاسد تعود على الأسرة والمجتمع، ووجه ذلك أنّ الشكّ في انتساب النسل إلى أصله يزيل من الأصل الميل

(١) أخرجه البخاري، في صحيحه، كتاب النفقات، باب فضل النفقة على الأهل، حديث رقم (٥٠٣٦)، (٢٠٤٧/٥).
(٢) الموافقات، للشاطبي (٢٦٨/٢).

الفطري الدافع إلى حمايته والقيام عليه بما فيه بقاؤه وصلاحه وكمال جسده وعقله بالتربية والإنفاق، وهذا من قبيل الحاجة، لأنّ في رعاية الأم لطفلها كفاية ما لتحقيق المقصود من النسل، وهو يزيل من الفرع الشعور بالمبرّة والصلة والمعاونة والحفظ عند العجز، وهذا لا يخرجه أيضا عن هذه المرتبة ولكنّه لما كان لانخرام حفظه من مجموع الاعتبارين آثار سيئة تضطرب لها العلاقات الأسرية، نزّل حفظ النسب منزلة الضروري[١]، يقول الغزالي: "والبضع مقصود الحفظ، لأنّ في التزاحم عليه اختلاط الأنساب وتلطيخ الفراش، وانقطاع التعهّد عن الأولاد لاستبهام الآباء"[٢].

ولهذا فقد قضت فطرةُ الله تعالى الناسَ العناية بالنسب والدفاع عنه، وجعل كلّ فرد يعتزُّ بالانتساب إلى أبيه وإلى أسرته، ويفتخرُ بكونه أحد لبناتها، ويغضب أشدّ الغضب إن حاول أيُّ إنسانٍ أن يخرجه عن دائرته، قال شاه ولي الله الدهلوي: "اعلم أنّ النسبَ أحدُ الأمورِ التّي جُبِلَ البشرُ على محافظتها، فلن ترى إنساناً في إقليم من الأقاليم الصالحة لنشء الناس إلاّ وهو يحبُّ أن ينسب إلى أبيه وجدّه، ويكرهُ أن يقدح في نسبته إليهما، وما اتفق طوائف الناس على هذه الخصلة إلاّ لمعنى في جبلتهم، ومبنى شرائع الله على إبقاء هذه المقاصد التي تجري في الجبلّة"[٣].

فكانت بذلك آصرةُ النسبِ آصرةً فطريّةً تعلّقتْ بها إرادةُ الله تعالى لبقاء النوع الإنساني، وما كانت داعية التزاوج بين الذكر والأنثى إلاّ لأجل ما أودعه الله تعالى في الفطرة البشريّة من قابليّة التناسل، وذلك لينساق المرءُ إلى السبب بحكمةٍ خفيّةٍ، فنشأ عن ذلك بالتدرّج نظامُ الزوجيّةِ، وقد شرع لحفظ النسب من جانب الوجود: النكاح واشترط فيه الولاية والإشهاد والمهر ليتميّز عن الزنا والبغاء وسائر أنواع الاقتران المذموم المعرض للشك في النسب، وفرضت العدّة في الموت والطلاق أصالة، لأجل المحافظة عليه[٤]، يقول ابن رشد: "والعدّة أوجبها الله

(١) مقاصد الشريعة، لابن عاشور (١/٨١).
(٢) شفاء الغليل (١/١٦٠).
(٣) حجّة الله البالغة (٢/٢٢٢).
(٤) لباب اللباب، لابن رشد (١/١١٩). انظر: شرح منتهى الإرادات، للبهوتي (٣/٢١٠).

وأمر بها حفظا للأنساب"[١].

ولأجل المحافظة على هذا المقصد من جانب العدم حظرت جميع الذرائع المفضية إلى اختلاط الأنساب الموجب لانقطاع التعهّد من الآباء وتعريض النسل للإهمال، ولذلك حرّم الشارع الزنا وتشدّد في عقوبته بقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [الإِسْرَاء: ٣٢]، يقول ابن عاشور: "فالزنا مئنّة لإضاعة الأنساب ومظنّة للتقاتل والتهارج، فكان جديرا بتغليظ التحريم قصدا وتوسلا، ومن تأمّل ونظر جزم بما يشتمل عليه الزنا من المفاسد"[٢]، وحرّم ذوات الأزواج بقوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۖ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ [النِّسَاء: ٢٤]، إذ لو أبيح للمرأة "أن تكون عند زوجين فأكثر لفسد العالم وضاعت الأنساب وقتل الأزواج بعضهم بعضا"[٣].

ومن الصور المستحدثة للزنا في هذا العصر:

- أن تحقن نطفة الرجل في الموقع المناسب داخل مهبل امرأة أجنبية عنه.
- أن يجري تلقيح خارجي في أنبوب الاختبار بين نطفة رجل وبويضة امرأة أجنبية عنه ثمّ تزرع اللقيحة في رحم زوجة هذا الرجل، ويلجأ لهذه الطريقة لأجل استئصال مبيض الزوجة أو تعطيله، ولكنّ رحمها يكون سليما قابلا للعلوق.
- أن تلقّح نطفة الرجل ببويضة زوجته ثمّ تزرع اللقيحة في رحم امرأة تتطوّع بحملها، ويلجأ لذلك حين تكون الزوجة عاجزة عن الحمل لسبب ما أو تكون غير راغبة في الحمل ترفها.
- أن تلقّح نطفة الرجل ببويضة امرأة أجنبية عنه ثمّ تزرع اللقيحة في رحم امرأة أخرى متزوجة، ويعمد إلى هذه الطريقة عندما يكون رحم هذه الزوجة سليما ولكنّها عقيم لتعطّل مبيضها ويكون زوجها أيضا عقيما.
- أن يكون التلقيح بماء الرجل في رحم الزوجة بعد فكّ العصمة أو بعد وفاة الزوج[٤].

وما يجدر ذكره في هذا المقام أنّ الاستنساخ يكون موجبا لضياع الأنساب في صورة احتمال

(١) المقدمات الممهدات (٥٠٧/١).
(٢) التحرير والتنوير (٩١/١٥).
(٣) أعلام الموقعين، لابن القيم (١٠٤/٢).
(٤) الحكم الإقناعي في إبطال التلقيح الصناعي وما يسمى بشتل الجنين، لآل زيد (٣٢٦/١).

التوالد دون الافتقار إلى ماء الرجل عند تعلّق الرغبة في ولادة أنثى فضلا عمّا يفضي إليه من مفاسد أخرى، لذلك أطبقت كلمة العلماء على القول بحظره(١).

ولأهميّة حفظ الأنساب فقد عني الشارع ببيان الطرق المفضية لإثباته، ومن أعظم هذه الطرق الفراش، فإذا ولدت المرأة من نكاح صحيح ولدا لأكثر من ستّة أشهر من تاريخ العقد ثبت نسبه من الزوج من غير احتياج إلى إقرار أو إقامة بيّنة على البنوّة، "لأنّ اختصاص المرأة بالرجل بطريقة الزواج وصيانته إيّاها وتحقّق حصانة نشأتها اقتضى اعتبار الحمل العالق بها في مدّة ذلك الاختصاص حملا من ذلك الزوج فجعل الزوج أبا لذلك الولد"(٢).

واشترط الجمهور لثبوت النسب بالفراش إمكان حمل الزوجة من الزوج، وذلك يتحقق بأمرين:

أحدهما: أن يكون الدخول ممكنا بعد العقد بحصول اللقاء والخلوة بين الزوجين، وإنّما عدل عن اعتبار الدخول الحقيقي لتعذّر معرفته في العادة فكان اشتراطه موجبا لإبطال أنساب كثيرة.

والثاني: أن يكون الزوج ممن يتصوّر منه الإنجاب بأن يكون بالغا، فإن كان صغيرا لا يولد لمثله وجاءت زوجته بولد، فإنّ نسب هذا الولد لا يثبت منه، ومن ذلك أيضا أن يكون الرجل عقيما أو خصيا أو مجبوبا أو مصابا بمرض جنسي يمنعه قربان زوجته، فهذا لا يضاف إليه ولد جاءت به زوجته خلال المدّة المقرّرة للحمل(٣).

واشترط الفقهاء أيضا أن تكون الولادة بعد مضي ستة أشهر من وقت العقد عند الحنفيّة(٤)، ومن إمكان الوطء عند الجمهور(٥)، إذ هي أقلّ مدّة ينزل فيها الجنين من بطن أمّه كامل الخلقة.

---

(١) وقد صدر بذلك قرار المجمع الفقهي الإسلامي رقم (٩٤) (١٠/٢)، المنعقد في دورته العاشرة بجدة في المملكة العربيّة السعوديّة في شهر صفر ١٤١٨هـ الموافق ٢٨ يونيو ١٩٩٧م.

(٢) مقاصد الشريعة، لابن عاشور (١/١٥١).

(٣) شرحه على المختصر، للزرقاني (١٣٢/٦).

(٤) بدائع الصنائع، للكساني (٢١١/٣).

(٥) شرحه على المختصر، للزرقاني (١٣٢/٦)، مغني المحتاج، للشربيني (٣٩٦/٣). المغني، لابن قدامة (٤٣٠/٧).

واعتبر النكاح الفاسد أيضا من الطرق الموجبة لإثبات النسب، وبه قال أبو حنيفة وأبو يوسف والمالكية والشافعية والحنابلة قياسا على النكاح الصحيح[١]، وخالف محمد بن الحسن الشيباني فقال: لا يثبت النسب فيه إلاّ بعد مضي ستة أشهر من تاريخ الدخول وهو القول المفتى به عند الحنفيّة، ووجهه أنّ النكاح الفاسد هو الذي فقد شرطا من شروط الصحّة، وأنّه لا يترتّب عليه أثر من آثار النّكاح إلاّ بالدخول الحقيقي[٢].

ومن الطرق الموجبة لإثبات النسب الإقرار به وهو على ضربين:

أحدهما: الإقرار بأصل النسب نحو الأبوّة والبنوّة، وهو يقتضي ثبوت نسب المقرّ له من المقرّ ابتداء ثمّ يتفرّع عليه سائر الأواصر النسبيّة نحو الأخوّة والعمومة، ويشترط له أن يكون الطفل مجهول النسب لا يعرف له أصل، لأنّ النسب إذا تأكّد ثبوته من شخص لا يقبل الإبطال والانتقال منه إلى غيره، وأن يكون المقرّ ببنوّته ممّن يولد مثله لمثل المقرّ عادة، وأن يصدّقه المقرّ له لدعوى البنوّة إذا كان أهلا للتصديق بأن يكون بالغا عاقلا عند الجمهور ومميّزا عند الحنفيّة، وألاّ يدّعي المقرّ أنّ الولد ابنه من الزنا، فإن صرّح في إقراره بكونه من مائه سفاحا لم يلحق به[٣].

والثاني: الإقرار بما يتفرّع عن أصل النسب نحو الأخوّة والعمومة، وهذا الضرب يقتضي حمل نسب المقرّ له على غير المقرّ ابتداء، لذلك اشترط في صحّته أحد أمرين: البيّنة أو تصديق المقرّ عليه، فإن لم يتحقق أحد الشرطين لا يثبت النسب، لأنّ الإقرار حجّة قاصرة على المقرّ لولايته على نفسه دون غيره، لكن يعامل بمقتضى إقراره في حقّ نفسه[٤].

ومن الطرق الموجبة لإثبات النسب البيّنة، وهي حجّة متعديّة لا يقتصر الحكم الثابت بها على المدّعى عليه، فمن ادعى أنّ فلانا ولده أو أخوه فأنكر المدّعى عليه ذلك، فأقام المدّعي البيّنة قبلت الدعوى وثبت النسب.

---

(١) الهداية، للمرغيناني (١٥٣/١)، مواهب الجليل، للحطاب (١٣٣/٤)، نهاية المحتاج، للرملي (١١٥/٧)، الفروع، لابن مفلح (٢٩٤/٣).

(٢) الهداية، للمرغيناني (١٥٣/١).

(٣) رد المحتار، لابن عابدين (٤٦٥/٤)، شرحه على المختصر، للزرقاني (١٣٣/٦)، نهاية المحتاج، للرملي (١٠٦/٥- ١٠٩).

(٤) مغني المحتاج، للشربيني (٢٣٨/٢)، أحكام القرآن، للجصاص (٥١٥/١).

وقد اختلف الفقهاء في البيّنة التي يثبت بها النسب على أقوال: فذهب أبو حنيفة ومحمد إلى أنّها شهادة رجلين أو رجل وامرأتين، وقال المالكية: هي شهادة رجلين فقط، وعند الشافعية والحنابلة وأبي يوسف من الحنفية: هي شهادة جميع الورثة بالنسب، وذلك بمعاينة المشهود به أو سماعه(١).

واتفق الفقهاء على جواز إثبات النسب بشهادة السماع، إذ لا سبيل إلى معرفته قطعًا بغيره، ولا تمكن المشاهدة فيه، واختلفوا في شروط قبول الشهادة بالتسامع لإثبات النسب، فاشترط الحنفية والمالكيّة أن يكون النسب مشهورًا، فلا يقبل من أحد أن يشهد به إلا إذا أخبره به من يثق الشاهد به من خبر جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب، بلا شرط عدالة أو شهادة عدلين(٢)، واشترط الشافعيّة العدد أو الاستفاضة بالنسبة للنسب؛ لأنّ النسب أمر لا مدخل للرؤية فيه، فدعت الحاجة إلى اعتماد الاستفاضة، إلّا إذا عارضها ما يورث تهمة أو ريبة، بأن يسمعه من جمع كثير يقع العلم أو الظنّ القويّ بخبرهم ويؤمن تواطؤهم على الكذب، ولا يشترط الحرية ولا الذكورة ولا العدالة(٣)، وعند الحنابلة: ما تظاهرت به الأخبار واستقرّت معرفته في قلبه شهد به، وهو ما يعلمه بالاستفاضة، وأجمع أهل العلم على صحّة الشهادة بها في النسب والولادة(٤).

ومن الطرق المعاصرة الموجبة لإثبات النسب ما يعرف اليوم بالبصمة الجينيّة، وهي سند قويّ يشهد له التطوّر العلمي المعاصر، إذ بواسطة قراءة شفرة كلّ من الزوج والمولود يمكن القطع بوجود النسب بينهما أو انتفائه(٥).

(١) البناية شرح الهداية، لبدر الدين العيني (٥٣١/٧)، المبسوط، للسرخسي (١١١/١٦)، البيان والتحصيل، لابن رشد (٢٧٩/١٤)، حاشيتا قليوبي وعميرة، لقليوبي وعميرة (١٥/٣)، المغني، لابن قدامة (٥٣٥/٣).

(٢) رد المحتار، لابن عابدين (٣٧٥/٤)، التاج والإكليل، للمواق (١٩٤/٦).

(٣) روضة الطالبين، للنووي (٢٦٦/١١) وما بعدها.

(٤) المغني، لابن قدامة (٢٣/١٢).

(٥) انظر: حماية الطفل في قانون الأسرة، لدليلة سلامي، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في القانون الخاص، كلية الحقوق، بن عكنون، جامعة الجزائر، مرقون، ٢٠٠٨م، (١/٢٣).

**ثانيًا: حفظ حياة الولد:**

ما تقرّر آنفا من حفظ النسب وبيان الطرق المفضية إلى إثباته الراجع إلى صدق انتساب النسل إلى أصله، القصد منه: إقرار نظام العائلة، وتحرير ذلك أنّ النفوس جبلت على حبّ الأبناء والرأفة بهم والحنو عليهم، وتعهّدهم بالعناية المطردة حتّى يبلغوا أشدّهم.

ولكن لما كانت العقائد المنحرفة والأعراف الفاسدة الناشئة عن الأهواء والأوهام مظنّة الحيلولة دون تأثير هذه الجبلّة، لم يكتف الشارع في صيانة حياة الأولاد بمجرّد الإحالة عليها، بل أوجب مراعاة حقوقهم في الرضاع والنفقة والحضانة وحرّم كلّ ما يفضي إلى إهمالها.

ففي الرضاع لم يختلف الفقهاء في وجوبه على الأم ديانة ما دام الطفل في حاجة إليه(١)، أمّا قضاء فلا تطالب به عند الجمهور إلّا في بعض الحالات على خلاف بينهم صيانة للولد من الهلاك(٢)، خلافا للمالكيّة والظاهريّة(٣).

وأمّا الحضانة فقد جعلها الفقهاء من فروض الكفاية، وذلك أنّ الطفل يفتقر في نموّه وحفظ حياته إلى من ينهض بهذا الشأن، يقول ابن رشد: "لا خلاف بين أحد من الأمّة في إيجاب كفالة الأطفال الصغار، لأنّ الإنسان خلق ضعيفا مفتقرا إلى من يكفله ويربيه حتى ينفع نفسه ويستغني بذاته، فهو من فروض الكفاية لا يحل أن يترك الصغير دون كفالة ولا تربية حتّى يهلك ويضيع، وإذا قام به قائم سقط عن الناس"(٤).

ومراعاة لصلاح الطفل اعتبر التشريع في ترتيب الحاضنين من هو أقوم بمصالح هذه الولاية، لذلك أسندها إلى الأم إذا طلّقها الزوج، إذ هي أعرف بالتربية وأصبر عليها، وقد عدّ ابن القيم ذلك من محاسن الشريعة(٥).

وقد اختلفت الأنظار الفقهية في وجه تقديم الأم على مذهبين:

---

(١) رد المحتار، لابن عابدين (٦٧٥/٢)، حاشية الدسوقي، للدسوقي (٥٢٥/٢)، نهاية المحتاج، للرملي (٢٢٢/٧)، المغني، لابن قدامة (٦٢٧/٧).

(٢) المبسوط، للسرخسي (٢٠٩/٥)، نهاية المحتاج، للرملي (٢٢٢/٧)، المغني، لابن قدامة (٦٢٧/٧).

(٣) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (١٧٣/٢). حاشية الدسوقي، للدسوقي (٥٢٥/٢)، المحلى، لابن حزم (١٦٥/١٠).

(٤) المقدمات الممهدات (٥٦٤/١).

(٥) زاد المعاد (١٥١/٤).

الأوّل: أنّ التقديم نيط بالأمومة، لذلك تعدّ جهة الأمّ أولى من جهة الأبوّة.

والثاني: أنّ التقديم منوط بالأنوثة، لذلك يقدّم نساء العصبة على أقارب الأم وهو اختيار ابن تيميّة(١).

واشترط الفقهاء في الحاضن حتى يكون أهلا للاضطلاع بشؤونها، أن يكون بالغا عاقلا عدلا، قادرا على رعاية شؤون المحضون، سالما من الأمراض المعدية أو المنفرة التي تتعدى أضرارها إلى المحضون، ومراعاة لمصلحة المحضون اشترط الفقهاء أيضا عدم سفر الحاضن أو الولي سفر نقلة(٢).

## المبحث الثالث: طرق انحلال آصرة النكاح ونفي النسب.

### المطلب الأوّل: طرق انحلال آصرة النكاح:

لما كان الزواج من أخطر أنواع العقود، إذ منه تنشأ العلاقات الأسريّة وتنبثق الحقوق والواجبات، فقد شرع له من الأحكام والقواعد ما يكفل استمراره ويحقّق السكن والمودّة والرحمة بين الزوجين، ولكن قد يطرأ على الحياة الزوجيّة ما يكدّر صفوها ويوجب انخرام مقاصد النكاح، فقد يتفق الطبعان أو قد يعرض من تخالف العادات وتنافر الأخلاق ما يتعذّر معه حسن المعاشرة، فتلحق أحدهما أو كلاهما أضرار بموجب ذلك؛ لهذا شرع الطلاق درءًا لهذه المفاسد.

وما يجدر ذكره هنا، أنّ الطلاق وإن كان شرعًا على خلاف الأصل القاضي بالحظر(٣)، لما تؤدي إليه من مفاسد نحو قطع النكاح المرغّب فيه، واضطراب العلاقات الأسريّة ونشوء العداوة بين الأسرتين المتصاهرتين، إلاّ أنّ الشارع الحكيم قضى بإباحتها لأجل دفع مفسدة أعظم(٤).

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٤/١٢٧- ١٢٨).

(٢) المغني، لابن قدامة (٨/٢٣٧) وما بعدها.

(٣) هذا ما عليه المحققون من الفقهاء الجاري على مقتضى قواعد الشريعة، يقول ابن عابدين: "إنّ الأصل فيه -أي الطلاق- الحظر، بمعنى أنّه محظور إلاّ لعارض يبيحه، وهو معنى قولهم: الأصل فيه الحظر، والإباحة للحاجة إلى الخلاص". ردّ المحتار (٢/٤٢٧).

(٤) الفتاوى، لابن رشد (٣/١٥١٠).

يقول ابن العربي: "قد قدّمنا أنّ النكاح يعقد للأبد ولا يجوز فيه الأمد بقصد الألفة والنسل الذي تكثر به الأمّة ويدوم به العمل الصالح، هذا هو المقصود منه، إلاّ أنّه قد تتعذّر الألفة ويقع بين الزوجين النفرة، فلو بقي على حاله من اللزوم واستمرّ على صفته من التأبيد لكان في ذلك ضرر بالزوجين"(١).

وورد في موارد التشريع ما يدلّ على أنّ الطلاق بيد الرجل، والظاهر أنّ ترجيح جانب الزوج في إسناد هذا الحقّ إليه معلّل بكونه أحرص الطرفين على استبقاء العلاقة الزوجيّة، لما يترتّب على الطلاق من تبعات نحو نفقة العدّة ومتعة المطلّقة ونفقة الأولاد، وغير ذلك ممّا هو كفيل بأن يدعوه إلى التريّث والتروّي قبل فكّ العصمة.

وما يجدر ذكره في هذا المقام، أنّ الطلاق لا يطّرد كونه بيد الزوج، إذ للمرأة أن تشترط عند العقد أن يكون طلاقها بيدها إذا أخلّ قرينها بواجباته(٢)، ولها أن ترفع أمرها للقاضي لأجل المطالبة بالتفريق بموجب إضرار الزوج بها وإن لم تشترط الطلاق لذلك عند التعاقد(٣).

## نوط الفرقة في التشريع الأسري بدفع الضرر:

دلّ استقراء موارد التشريع الأسري كتابا وسنّة أنّ الفرقة على اختلاف أنواعها منوطة بدفع الضرر، ولئن كان هذا المقصد مقطوعا بثبوته ومتفقا عليه بين أنصار المذاهب الفقهيّة من حيث الإجمال إلاّ أنّ الاختلاف بينهم جار في تنزيله على بعض الصور.

### ١- التفريق للعيب:

ذهب جمهور الفقهاء المالكيّة والشافعيّة والحنابلة إلى أنّ العيب موجب للمطالبة بالتفريق، وفرّق الحنفيّة بين الزوجين في الحكم فمنعوا مساواة الرجل للمرأة في طلب التفريق من أجل العيوب، فجعلوا حقّ المطالبة به للمرأة دون الرجل، لأنّ الشارع ملّكه حق الطلاق(٤).

---

(١) القبس (٧٢٢/٢).

(٢) حاشيته على شرح التاودي، للوزاني (١٠٥/٢).

(٣) النوازل الصغرى، للوزاني (٣٣٦/٢).

(٤) البحر الرائق، لابن نجيم (١٣٧/٤)، شرحه على المختصر، للزرقاني (٢٣٦/٣-٢٣٧)، تحفة المحتاج، للهيتمي (٣٤٦/٧)، المبدع في شرح المقنع، لابن مفلح (١٠١/٧).

**٢- التفريق للضرر:**

لم يختلف قول المالكيّة في التسوية بين الزوجين في طلب الفرقة من القاضي لأجل الضرر، والمقصود به عندهم ما كان شاملا للفعل نحو الضرب والتجويع، وللقول نحو الشتم وغيره ممّا تتعذّر معه المعاشرة بالمعروف وتنتفي به مقاصد النكاح، إلاّ أنّهم اشترطوا في صحّة التطليق بالضرر أن يكون بعد تكراره وتوجيه الإنذار والعود إليه(١).

**٣- التفريق للإعسار:**

وهو من أنواع الفرقة التي راعى فيها الفقهاء معنى إزالة الضرر عن الزوجة، إذ لا يخفى أنّ نفي الضرر مقصد مقطوع به في الشريعة، ولكنّ تنزيله على الوقائع والأحداث الراجع إلى تحقيق المناط هو الذي يجري فيه الاختلاف غالبا بين الأنظار، إذ يراعى فيه ما يحتفّ بتلك الوقائع من ملابسات وأحوال خاصة، لذلك يعسر ضبط جميع الصور الفقهيّة الراجعة إليها لكثرتها.

وقد قضى المالكيّة بتخيير الزوجة إذا أعسر زوجها بالنفقة، إن شاءت أقامت معه على ما هو عليه وإن شاءت رفعت أمرها للقاضي، فيطلّق عليه الحاكم لأجل الضرر اللاحق بها، ويلحق بها في المعنى زوجة المسجون وزوجة الغائب لعدم النفقة(٢).

**٤- التفريق للغيبة:**

ذهب المالكيّة إلى أنّ الرجل إذا غاب عن زوجته، فلحقها ضرر بموجب ذلك بأن خشيت على نفسها الزنا، كان لها حقّ المطالبة بالفرقة منه، ولم يفرقوا في نوع الغيبة بين أن تكون لعذر نحو طلب العلم أو لغيره، وجعلوا حدّ الغيبة الطويلة سنة فأكثر على المعتمد(٣)، وقال الحنابلة: إذا كان سفره لعذر لم يكن لها حق المطالبة بالتفريق وإن طالت الغيبة(٤).

---

(١) حاشيته على شرح التاودي، للوزاني (٤/٦٠-٦٢).

(٢) حاشيته على شرح التاودي، للوزاني (٢/٢٤٦)، التاج والإكليل، للمواق (٤/١٩٥)، شرحه على المختصر، للزرقاني (٤/٢٥٥).

(٣) النوازل الصغرى، الوزاني (٢/٤٦٣)، مواهب الجليل، للحطاب (٤/١٥٤).

(٤) الإنصاف، للمرداوي (٨/٣٥٥-٣٥٦).

**المطلب الثاني: نفي النسب:**

ليس يخفى على ذي بصيرة أنّ اللعان ما شرع إلاّ رعيا لمصلحة كلا من الزوجين، إذ فيه حفظ حق الزوج وعدم إلحاق الضرر به بإفساد فراشه وإلحاق نسب ليس منه، وحفظ سمعة الزوجة وعرضها أن تهتك ممن يريد من الأزواج التشهير بها لشقاق أو عداوة أو غيظ مفرط، وقد جرى الاختلاف بين الفقهاء في انقطاع نسب الولد بالملاعنة من جهة الأب على مذهبين:

أحدهما: يقضي بأنّه لو ادعى رجل أنّ ابن زوجته ليس منه ورفع أمره للقاضي، ولاعن القاضي بينهما ونفى نسبة الولد عنه، ألحق بأمّه وهو مذهب الجمهور(١).

والثاني: يقضي بأنّ المولود للفراش لا ينفيه اللعان البتة، لأنّ النبيّ ﷺ قضى أنّ الولد للفراش، وإنّما ينفي اللعان الحمل(٢).

والظاهر أنّ القول بانتفاء ولد الملاعنة مشكل، إذ مكّن الشارع المرأة من تبرئة نفسها وجعل لها أيمانا خمسة تدفع بها زوجها عن انتهاك عرضها، فكيف لا يجعل للولد مقالا يصدّ أباه عن المجازفة بقطع نسبه، وقد تبيّن من النظائر الشرعيّة أنّ قاعدة حفظ النسب أقوى من قاعدة حفظ العرض، وأنّ الشريعة احتاطت لحق النسب فرجّحت فيه النادر على الغالب، فقضت بإضافة الولد لأبيه إذا ولدته أمّه لستة أشهر.

وعليه، فينبغي ألاّ تكون إضاعة الآباء لحقوقهم في نسبة أولادهم أصلا يعوّل عليه في إهدار حقوق النسب في اتصالهم بأصولهم، وليس هذا الحق دون حقّ الولد، فإنّ انتفاء الولد من نسب أبيه يجلب له مفاسد جمة ويجعله في ذلّ وسوء حال من الحياة في صغره وكبره(٣).

(١) البحر الرائق، لابن نجيم (١٢٠/٤)، فتح القدير، لابن الهمام (٢٥٥/٣)، مغني المحتاج، للشربيني (٣٨٠/٣)، الذخيرة، للقرافي (١٤٢/٤)، المغني، لابن قدامة (٣٤٥/٦).

(٢) المحلى، لابن حزم (١٥٦/١٠).

(٣) كشف المغطى، لابن عاشور (٢٦٠/١).

ومن الطرق التي ينتفي بها النسب:

**١- نفي النسب عن طريق إنكار ولادة الولد:**

وذلك بأن ينكر الزوج علمه بحمل زوجته قبل ولادتها، إذ أنّ علمه مع سكوته دليل على إقراره بنسب الولد منه، كما لا يجوز نفي الولادة بعد إقرار الزوج بها صراحة أو دلالة(١).

**٢- نفي النسب لعدم إمكان الإنجاب:**

لأنّ من شروط الإقرار بالنسب أن يكون المقرّ له ممّن يولد مثله لمثل المقرّ به، لذا لا يثبت نسب الولد إذا كان الزوج ممّن لا يصوّر منه حدوث الحمل، سواء أكان صغيرا أم عقيما أم مصابا بمرض جنسي يمنع من الإنجاب.

**٣- نفي النسب لعدم التلاقي بين الزوجين:**

وذلك بأن يثبت الزوج أنّه لم يلتق بزوجته منذ إنشاء العقد، وقد مرت سنة فأكثر، ففي هذه الحال لا نسب بين الولد والزوج.

**٤- نفي النسب لعدم مرور الفترة المحدّدة للحمل:**

وذلك كأن جاءت به زوجته لأقلّ من ستة أشهر من تاريخ العقد(٢).

**الخاتمة**

في خاتمة هذه الدراسة، فإني أعرض أهم النتائج فيما يلي:

١. لما كانت الأسرة هي دعامة المجتمع وقوامُه، فلا غرو أن تكون العناية بضبط نظامها من أعظم ما يرمي إليه الإسلام.

٢. لقد حفل التشريع الأسري باعتبار المعاني الحقيقيّة وإبطال المعاني الوهمية التي يخترعها الوهم من نفسه دون أن تصل إليه من شيء ثابت في الخارج، وبيّن القرآن الكريم في جملة من الأحكام نحو الظهار والتبني أنّ الأقوال المخالفة للواقع لا تؤثّر في تغيير حقائق الأشياء.

(١) بدائع الصنائع، للكساني (٣/٢٢٠)، فتح القدير، لابن الهمام (٣/٣٠٦).

(٢) خلق الإنسان بين الطب والقرآن، للبار (١/٤٥١).

٣. تعتبر الحريّة من المقاصد العامة في التشريع الإسلامي، لاطراد اعتبارها وتأثيرها في مختلف أنواعه، وهي فرع المساواة إذ اتحاد المكلفين في أصل الخلقة موجب لأن يتماثلوا في تصرّفهم في أنفسهم وشؤونهم، لكن قد يطرأ من العوارض ما يمنع من اطراد قاعدة المساواة ويحدّ من حريّة بعض الأفراد كوصف الرق.

٤. اعتبر الشارع حريّة التصرّف في الحقوق، إلاّ أنّه قيّدها بما يحفظ مقاصده ويراعي صلاح الأسر، ولذلك حظر أن يتخذ الحق ذريعة إلى هدم قواعد الشرع، أو إلى إلحاق الضرر بأحد أفراد الأسرة، فمنع الوليّ من استعمال حقّه في الولاية على وجه التعسّف كأن يزوّج ابنته من غير كفء، أو يمنعها من الزواج بكفء رضيت به.

٥. إنّ مقصود الشارع من عقد النكاح أن تكون صورته مخالفة لسائر صور الاقتران المحظور الموجبة لتعريض النسب للشكّ، وقوام هذا التمييز يحصل بأمور منها: أن يتولى عقد المرأة وليّها، والمهر، وعدم المانع الشرعي.

٦. إنّ النِّكاح مشروع للتناسل على القصد الأوّل، ويليه طلب السكن والازدواج والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية، من الاستمتاع بالحلال والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء، والتجمّل بمال المرأة أو قيامها عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو إخوته، والتحفّظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظرة العين، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله على العبد.

٧. عني التشريع الأسري بحفظ النسب عناية بالغة لما يترتّب عليه من آثار خطيرة نحو ثبوت الحرمة الموجبة لمنع النّكاح بين الأقارب، وثبوت حقوق الرضاع والولاية والحضانة والنفقة والميراث، لذلك اعتبره الفقهاء حقا شرعيا لا يحلّ للزوجين التواطؤ عند العقد على إهداره.

٨. لما كان الزواج من أخطر أنواع العقود، إذ منه تنشأ العلاقات الأسريّة وتنبثق الحقوق والواجبات، فقد شرع له من الأحكام والقواعد ما يكفل استمراره ويحقّق السكن والمودّة والرحمة بين الزوجين.

٩. لما كانت الحياة الزوجيّة معرّضة إلى ما يكدّر صفوها ويوجب انخرام مقاصد النكاح، فقد يتفق الطبعان أو قد يعرض من تخالف العادات وتنافر الأخلاق ما يتعذّر معه

حسن المعاشرة، فتلحق أحدهما أو كلاهما أضرار بموجب ذلك لهذا، فقد شرع الطلاق درءا لهذه المفاسد.

١٠. إنّ الطلاق وإن كان شرع على خلاف الأصل القاضي بالحظر، لما تؤدي إليه من مفاسد نحو قطع النكاح المرغّب فيه، واضطراب العلاقات الأسريّة ونشوء العداوة بين الأسرتين المتصاهرتين، إلاّ أنّ الشارع الحكيم قضى بإباحتها لأجل دفع مفسدة أعظم.

**التوصيات:**

١. توجيه الطلبة والباحثين نحو القيام ببحوث علميّة حول مقاصد أحكام التشريع الأسري، والعمل على نشر هذه البحوث ليتسنّى الاطلاع عليها وتطبيقها.

٢. التوصيّة إلى المؤسّسات العلميّة والجامعية بضرورة عمل دراسات وندوات ومؤتمرات تشرّك فيها مختلف الجهات التي يدور التشريع الأسري في فلكها، بما يضمن أن تصدر هذه الدراسات بما يحقق مصلحة الأسرة والأفراد ومن ورائهما المجتمع.

٣. توجيه الباحثين والدارسين إلى المهمات التي اعتنت الشريعة الإسلامية ببيانها في التشريع الأسري، وهي (آصرة النسب)، كونها النَّواة الأولى للمجتمع، فمتى صلح الفرد واستقامت الأسرة كان المجتمعُ قويّا متماسكا لتماسك جميع أفراده الذين ينتظمونه.

## فهرس المصادر والمراجع

١. أحكام القرآن. الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي. ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.
٢. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. الشوكاني، محمد بن علي. تحقيق: أحمد عزو عناية، ط١، د.م: دار الكتاب العربي، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
٣. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. ابن عاشور، محمد الطاهر. د.ط، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٤. أعلام الموقعين عن رب العالمين. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، د.ط، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م.
٥. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على الإمام أحمد بن حنبل. المرداوي، علي بن سليمان. د.ط، د.م: د.ن، د.ت.
٦. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. ط١، د.م: المطبعة العلميّة، د.ت.
٧. بدائع الصنائع. الكاساني، علاء الدين. د.ط، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٢م.
٨. البناية شرح الهداية. بدر الدين العيني، محمود بن أحمد. ط١، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
٩. التاج والإكليل. المواق، محمد بن يوسف. ط١، د.م: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
١٠. التحرير والتنوير. ابن عاشور، محمد الطاهر. د.ط، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.
١١. تحفة المحتاج. الهيثمي، أحمد بن محمد. د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
١٢. التعريفات. الجرجاني، علي بن محمد. ط٢، د.م: دار الشؤون الثقافية العام، وزارة الثقافة والإعلام، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.
١٣. الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
١٤. حاشيتا قليوبي وعميرة. قليوبي، أحمد. د.ط، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
١٥. حاشيته على شرح التاودي. الوزاني، محمد. د.ط، د.م: طبعة حجرية بفاس، د.ت.

١٦. حماية الطفل في قانون الأسرة. سلامي، دليلة. مذكرة لنيل شهادة الماجستير في القانون الخاص، كلية الحقوق، بن عكنون، جامعة الجزائر، مرقون، ٢٠٠٨م.
١٧. خلق الإنسان بين الطب والقرآن. البار، محمد علي. ط٨، جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
١٨. الذخيرة. القرافي، شهاب الدين أبو العباس. تحقيق: محمد بو خبزة، ط١، دم: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.
١٩. ردّ المحتار على الدرّ المختار. ابن عابدين، محمد أمين بن عبد العزيز. ط٢، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٦٨هـ - ١٩٤٨م.
٢٠. الروض المربع شرح زاد المستقنع. البهوتي، منصور بن يونس. د.ط، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت.
٢١. روضة الطالبين وعمدة المفتين. النووي، محيي الدين. تحقيق: زهير الشاويش، ط٣، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
٢٢. زاد المعاد في هدي خير العباد. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. راجعه وقدّمه: طه عبد الرؤوف طه، ط١، د.م: د.ن، د.ت.
٢٣. سنن أبي داود. أبو داود، سليمان بن الأشعث. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، د.ط، د.م: دار الفكر، د.ت.
٢٤. سنن الترمذي. الترمذي، محمد بن عيسى. تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
٢٥. شرح الزرقاني على مختصر خليل. الزرقاني، عبد الباقي. طبع بهامشه حاشية محمد البناني، د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت.
٢٦. شرح حدود ابن عرفة. الرصاع، محمد بن بلقاسم. ط١، بيروت: المكتبة العلميّة، ١٣٥٠هـ.
٢٧. شرح منتهى الإرادات. البهوتي، منصور بن يونس. ط١، د.م: عالم الكتب، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
٢٨. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. الغزالي، محمد بن أحمد. تحقيق: حمد الكبيسي، د.ط، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

٢٩. صحيح البخاري. البخاري، محمد بن إسماعيل. تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط٣، بيروت: دار ابن كثير- اليمامة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
٣٠. صحيح مسلم. مسلم، مسلم بن الحجاج. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
٣١. طريقة الخلاف في الفقه. الأسمندي، محمد بن عبد الحميد، تحقيق: محمد زكي عبد البر، د.ط، القاهرة: مكتبة التراث، د.ت.
٣٢. عارضة الأحوذي لشرح الجامع الصحيح للترمذي. ابن العربي، محمد بن عبد الله. د.ط، د.م: دار العلم، د.ت.
٣٣. العدة في أصول الفقه. أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين. حققه وعلق عليه وخرج نصه: د. أحمد بن علي بن سير المباركي، ط٢، د.م: د.ن، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
٣٤. عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة. ابن شاس، أبو الحسن أحمد بن زكرياء. تحقيق: محمد أبو الأجفان، وعبد الحفيظ منصور، بإشراف ومراجعة: محمد الحبيب ابن الخوجة، وبكر بن عبد الله أبو زيد، ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
٣٥. الفتاوى. ابن رشد الجد، محمد بن أحمد. تقديم وتحقيق وتعليق: المختار بن الطاهر التليلي، ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، د.ت.
٣٦. فتح القدير. ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد. د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
٣٧. القبس شرح موطأ مالك بن أنس. ابن العربي، محمد بن عبد الله. تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
٣٨. كشاف القناع عن متن الإقناع. البهوتي، منصور بن يونس. د.ط، مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، ١٩٧٤م.
٣٩. كشف الأسرار. البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
٤٠. كشف المغطى عن المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ. ابن عاشور، محمد الطاهر. د.ط، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، الجزائر: الشركة الوطنيّة للنشر والتوزيع، ١٣٩٥هـ - ١٩٨٥م.
٤١. لباب اللباب. ابن راشد، محمد بن عبد الله. د.ط، تونس: المطبعة التونسية، نهج

سوق البلاط، د.ت.

٤٢. المبدع في شرح المقنع. ابن مفلح، برهان الدين إبراهيم بن محمد. د.ط، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

٤٣. المبسوط المحتوي على كتب ظاهر الرواية للإمام محمد بن الحسن الشيباني عن الإمام الأعظم أبي حنيفة. السرخسي، محمد بن أحمد. ط١، القاهرة: مطبعة السعادة، د.ت.

٤٤. مجموع الفتاوى. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام. جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحلبي، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

٤٥. المجموع شرح المهذب. النووي، محيي الدين. د.ط، د.م: دار الفكر، د.ت.

٤٦. المحبّر. ابن حبيب، محمد. د.ط، حيدرآباد، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانيّة، ١٣٦١هـ.

٤٧. المحلّى. ابن حزم، علي بن أحمد. د.ط، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.

٤٨. المدونة الكبرى. سحنون، عبد السلام بن سعيد. د.ط، بيروت: دار صادر، د.ت.

٤٩. معيار العلم في فن المنطق. الغزالي، محمد بن أحمد. ط٢، مصر: المطبعة العربيّة، ١٣٤٦هـ - ١٩٢٧م.

٥٠. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. الشربيني، محمد الخطيب. د.م: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت.

٥١. المغني. ابن قدامة، محمد عبد الله بن أحمد. د.ط، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت.

٥٢. مقاصد الشريعة الإسلاميّة. ابن عاشور، محمد الطاهر. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٥٣. المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيّة والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات. ابن رشد الجد، محمد بن أحمد. تحقيق: محمد حجي، وسعيد أحمد أعراب، ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٥٤. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، وبهامشه التاج والإكليل لمختصر خليل. الحطاب، محمد بن محمد. د.ط، د.م: د.ن، د.ت.

٥٥. الموطأ. مالك، مالك بن أنس. ط٢، د.م: دار الدعوة، ودار سحنون، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٥٦. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. الرملي، محمد بن أحمد. د.ط، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٧م.
٥٧. النوازل الصغرى. الوزاني، محمد. د.ط، المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
٥٨. الهداية في شرح بداية المبتدي. المرغيناني، علي بن أبي بكر. تحقيق: طلال يوسف، د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

# الخلاف المصلحي في مسائل العلاقات الدولية مظاهره، أسبابه، تطبيقاته

بحث مقدم لمجلة العلوم الشرعية واللغة العربية بجامعة الأمير سطام بن عبد العزيز

إعداد

د. حازم بن عبد الرحمن البسام
DR. HAZIM A ALBASSAM

أستاذ مساعد في القانون الدولي والأنظمة العامة

الجامعة السعودية الإلكترونية

كلية العلوم والدراسات النظرية

قسم القانون

Hazem28@gmail.com

الجوال: ٠٥٠٣٢٨٥٦٤٦

حصلت على الماجستير من المعهد العالي للقضاء في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وكان البحث بعنوان: (أحكام تغيير الدِّين في السياسة الشرعية).

وحصلت على الدكتوراه من المعهد العالي للقضاء في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وكان البحث بعنوان: (أثر مآلات الواقع وتطبيقاتها في العلاقات الدولية).

**المستخلص**

يُعنى هذا البحث بمظاهر الخلاف المصلحي وأسبابه وتطبيقاته المعاصرة في مجال العلاقات الدولية والقانون الدولي، ويهدف إلى المساهمة في انضباط الفتوى والاجتهاد وترشيد التعامل مع المخالفين.

**منهج البحث:**

المنهج الوصفي المستند على الاستقراء والتحليل.

**من أهم نتائج البحث:**

يوجد العديد من مظاهر الخلاف المصلحي في تنزيلِ الأحكام على وقائعِ العلاقات الدولية؛ ولكن -بحسب التتبع- هناك أربعة مظاهرٍ تُعدّ هي الأَوْلى والأهمّ؛ وأَسبابُ هذه المظاهر لا يَرجع إلى النصوص والأحكام في ذاتها ولا الأصولِ والقواعد، وإنّما إلى التطبيقِ الفعلي لها على الواقع.

**من أهم التوصيات:**

تكثيف البحوث والدراسات المعنية بالخلاف المصلحي في باب السياسة الشرعية، كما يوصي البحث بإدراج مباحث الخلاف المصلحي في المواد التعليمية الشرعية.

**الكلمات المفتاحية:**

المصلحة، قانون دولي، سياسة شرعية.

**Terminological Controversy in International Relations Issues Features, Causes & Applications**

**Abstract**

This research is concerned primarily with the current features, causes and applications of terminological controversy in the field of international relations and law. It also aims to contribute in the regulation or formal legal opinions, jurisprudence and interaction with the offenders.

**Methodology of Research:**

Descriptive methodology based on introspective and analytical approach.

**Most Significant Results of Research:**

There are many features of terminological controversy in taking the decisions on the facts of international relations, but - according to the investigations – there are four primary and significant features. The causes of these features are not related to the provisions or decisions itself neither the rules nor regulations, but related to the actual application on the ground.

**Recommendations:**

Intensify the researches and studies concerned to the terminological controversy on the legal policy section. The research recommends to include the terminological controversy themes with the legal education subjects.

**Key Words:**

Interest, International Law, Legal Policy

**مقدمة**

إنّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، وبعد:

الشريعةُ وُضعتْ لتحقيق المقاصد التي أرادها الشارع، وغايةُ هذه المقاصد تحصيلُ المصالح وتكميلُها، ودرءُ المفاسد وتعطيلُها، والأحكامُ الشرعية سبيلُ تحقيقِ هذه المقاصد ومظنتُها.

ومعرفةُ هذه الأحكام مجردةً لا يكفي، ولا يعني موافقةَ مقصد الشارع، بل لا بدّ عند تنزيل الحكم الشرعي مِن تحقيقِ مناطه واعتبارِ مآلاته ونتائجه والتأكّدِ مِن موافقته لمقاصد التشريع.

وتحقيقُ المناط في الجملة ما هو إلا موازنة بين المصالح والمفاسد، بين المصلحةِ التي يريدها النصُّ وبين المفسدةِ الناتجة عن الملابساتِ عند التطبيق؛ وبسببِ هذه الموازنة بين المصالح والمفاسد يقعُ الخلافُ في الفتوى والاجتهاد.

ومعرفةُ أسبابِ هذا الخلاف المصلحي ومظاهرِه يُساهم في انضباطِ الاجتهاد وصحةِ الفتوى، ويُساعد في بلوغ العدل والإنصاف في التعامل مع المخالفين.

وإذا كانت الحاجةُ ماسةً إلى الاجتهاد المنضبط والفتيا الرشيدة في سائر المجالات؛ فإنها في مجال العلاقات الدولية والقانون الدولي أشدُّ وأوْلى؛ فقد تمخض هذا الزمان عن عشرات النوازل والمستجدات المعقدة، وغير خافٍ اختلال التوازن المنهجي لدى بعض الباحثين المنشغلين بالعلاقات الدولية وأحكامها؛ ممّا يستدعي تضافر البحوث العلمية والدراسات الشرعية في هذا المجال؛ ولذا قام الباحثُ بدراسة مظاهرِ الخلاف المصلحي وأسبابِه وتطبيقاتِه في العلاقات الدولية والقانون الدولي.

**أهمية الموضوع:**

الكثير من البحوث يتجهُ نحو الدراسات التأصيلية للاجتهاد وتنزيل الأحكام، أو النقدية للانحراف وَالأخطاء؛ وإذا كانت الدراسات التأصيلية والنقدية مهمةً ونافعة؛ فكذلك معرفة الخلاف ومظاهره وأسبابه لا يقلّ أهمية وأثرًا في ترشيد الاجتهاد وانضباط الفتوى.

## مشكلة البحث:

قرّر الفقهاء والمحققون منهجًا منضبطًا في الموازنة والترجيح حينما تتزاحم المصالحُ، يقومُ على أصولٍ قطعية وقواعد متفقٍ عليها في الجملة؛ وعلى الرّغم من ذلك؛ فإنّ الملاحظ قديمًا وحديثًا وقوعُ الخلاف بين المفتين والمجتهدين عند تطبيقهم هذه الأصول والقواعد على المسائلِ التي تُراعى فيها المصلحة وتُبنى عليها.

لذا فإنّ من المهم تناول مظاهر هذا الخلاف وأسبابه، لما له من أثرٍ عميق في انضباط الفتوى والاجتهاد وفي ترشيد السلوكِ وحُسن التعامل مع المخالفين.

وتزداد الأهميةُ حينما يكون مجالُ التطبيق مجالًا يكتنفُ الاجتهاد فيه مصاعب ومزالق، ومن سماته التغيّر والتسارع والصلة بعموم الأمة؛ كمجال العلاقات الدولية.

## حدود البحث:

يركز هذا البحث على الخلاف في الاجتهاد المصلحي في مسائل العلاقات الدولية؛ ومِنْ ثمّ فإنه محدودٌ بالآتي:

- ليس من شأن هذه الدراسة البحث في عموم الخلاف؛ وإنما الخلاف المتعلق باعتبار المصالح وحسب.
- المرادُ بالخلاف هنا الخلافُ السائغ غيرُ المذموم، لا الخلاف المذموم الناشئ عن الخطأ أو الانحراف المنهجي والأصولي.
- التركيز على أهم المظاهر والأسباب ذات الصلة بالعلاقات الدولية والقانون الدولي، وحصر الأمثلة التطبيقية في هذا المجال.

## أهداف البحث:

- معرفة مظاهر الخلاف المصلحي في مجال العلاقات الدولية.
- معرفة أسباب الخلاف المصلحي في مجال العلاقات الدولية.
- تقديم أمثلة تطبيقية، تُظْهِرُ الأثر العملي للخلاف المصلحي في مسائل العلاقات الدولية.

**أسئلة البحث:**

- ما أهم مظاهر الخلاف المصلحي في العلاقات الدولية؟
- ما أهم أسباب الخلاف المصلحي في العلاقات الدولية؟
- ما أبرز الأمثلة التطبيقية المعاصرة للخلاف المصلحي في مسائل العلاقات الدولية؟

**منهج البحث:**

سعى الباحثُ في هذه الدراسة لاستعمال المنهج الوصفي، مستخدمًا الاستقراء والتحليل، المتمثلين بتتبعِ أقوالِ أهل العلم من مظانها، ورصدِ مظاهر وأسباب الخلاف المصلحي في تنزيل الأحكام على الواقع الدولي وتحليلِها.

**إجراءات البحث:**

١. التركيز على موضوع البحث دون استطرادٍ قدر المستطاع.
٢. عزو الآيات القرآنية إلى سورها.
٣. تخريج الأحاديثِ من مصادرها الأصلية، وتبيين ما ذكره أهلُ الشأن في درجتها إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما فإن كانت كذلك فيُكتفى بالتخريج منهما.
٤. توثيق الأقوال والنصوص من مصادرها المعتمدة.
٥. التركيز عند ذِكرِ الخلاف والأقوال المتباينة على القولِ دون قائلِه.

**مصطلحات البحث:**

**مصطلح الخلاف:**

الذهابُ إلى أحد النقيضين من كلِّ واحدٍ من الخصمين[١].

**مصطلح (المصلحي):**

المراد به: الاجتهاد المصلحي.

وهو: الاجتهاد الذي تُراعى فيه المصلحة ويُبنى عليها.

(١) الجدل على طريقة الفقهاء، ابن عقيل (ص: ١).

سواء كانت المصلحة هي سنده الوحيد، أوْ كانت عنصرًا مؤثرًا ضمن عناصره مع أدلة أخرى؛ فمتى ما دخل في استنباط الحكم وتقريره اعتبارُ المصلحة فهو الاجتهاد المصلحي.

## مصطلح العلاقات الدولية:

الدُّول والمنظماتُ الدولية هي أطراف العلاقة في العلاقات الدولية، ولا يَعتبر القانونُ الدولي الوضعي العلاقةَ دوليةً إلا إذا كانت بين دولتين أو أكثر، أو منظمتين دوليتين أو أكثر، أو بين الدول والمنظمات الدولية. وهذه العلاقةُ ذات طبيعة سياسية، تتجسّدُ في مجموعة من التفاعلات والتعاملات بين أشخاص العلاقات الدولية (الدول، والمنظمات)، وتُنتج في الغالب آثارًا تَخضع في تنظيمها للقانون الدولي. وهذه العلاقةُ وما ينتج عنها من آثار وانعكاسات لا تخرج عن مجالي السلم أو الحرب(١).

عليه؛ فيُعرف الباحثُ العلاقات الدولية بأنها:

التعاملات ذات الطبيعة السياسية بين الدول والمنظمات الدولية في السلم أو الحرب.

## هيكل البحث:

انتظم هذا البحث في مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة، وقائمة المصادر والمراجع، وذلك على النحو الآتي:

مقدمة.

المبحث الأول: مظهر التباين في مراعاة الحال واعتبار المآل، وفيه مطالب:

المطلب الأول: التعريف بمراعاة الحال واعتبار المآل.

المطلب الثاني: بيان مظهر مراعاة الحال واعتبار المآل وكونه من مظاهر الخلاف المصلحي.

المطلب الثالث: أسباب مظهر التباين في مراعاة الحال واعتبار المآل.

المطلب الرابع: التطبيقات العلمية لمظهر التباين في مراعاة الحال واعتبار المآل وأسبابه.

المبحث الثاني: مظهر التباين في وزن المصالح وتقديرها، وفيه مطالب:

المطلب الأول: بيان مظهر التباين في وزن المصالح وتقديرها.

(١) ينظر: العلاقات الدولية العربية، عائشة راتب (ص: ٧)، نظرية العلاقات الدولية، السيد (ص: ٣٨)، مقدمة لدراسة العلاقات الدولية، يونس (ص:١٢ -١٣).

المطلب الثاني: أسباب مظهر التباين في وزن المصالح وتقديرها.
المطلب الثالث: التطبيقات العلمية لمظهر التباين في وزن المصالح وتقديرها وأسبابه.
المبحث الثالث: مظهر التباين في اعتبار المصالح المرسلة، وفيه مطالب:
المطلب الأول: بيان مظهر التباين في اعتبار المصالح المرسلة.
المطلب الثاني: أسباب مظهر التباين في اعتبار المصالح المرسلة.
المطلب الثالث: التطبيقات العلمية لمظهر التباين في اعتبار المصالح المرسلة وأسبابه.
المبحث الرابع: مظهر التباين في الموقف من الواقع الدولي المعاصر، وفيه مطالب:
المطلب الأول: بيان مظهر التباين في الموقف من الواقع الدولي المعاصر.
المطلب الثاني: أسباب مظهر التباين في الموقف من الواقع الدولي المعاصر.
المطلب الثالث: التطبيقات العلمية لمظهر التباين في الموقف من الواقع الدولي المعاصر وأسبابه.
الخاتمة.
قائمة المصادر والمراجع.

## المبحث الأول مظهر التباين في مراعاة الحال واعتبار المآل

### المطلب الأول: التعريف بمراعاة الحال واعتبار المآل:

تنزيلُ الحكمِ الشرعي على الواقعة يستلزم فَهْمَها وتكييفها ومراعاةَ الظروف المحيطة بها تحققًا أو تَوقعًا، والتثبت من كون الحكم المطبق عليها منوطًا بالمصلحة حالًا ومآلًا، موافقًا لمقاصد التشريع، مؤديًا لسلامة النتائج والعواقب، غير مخالفٍ للنصوص؛ وهذا هو مراعاة الحال واعتبار المآل، وبيانهما في مسألتين؛ على النحو الآتي:

#### المسألة الأولى: تعريف مراعاة الحال:

يُقصد به: فهم حقيقة المحلّ المراد تنزيل الحكم عليه، في ذاته، وما يُحيط به، ممّا اعتبره الشارعُ مؤثرًا فيه عند تنزيل الحكم[(١)(٢)].

(١) ينظر: أبجد العلوم، صديق حسن خان (٤١٣/١)، فقه الواقع، ماهر حصوة (ص: ١٩)، مبدأ اعتبار المآل، يوسف احميتو (ص: ٢٦).

(٢) لم يحظَ تعريفُ مصطلح مراعاة الحال بعناية المتقدمين رغم أنهم أسّسوا قواعده وضوابطه، وكانوا يَعملون

ويُراد به الحالُ الذي له تأثير في الاعتبار الشرعي، ومجاله الاجتهاد الفقهي، ويتمثّل في فهم العوامل المؤثرة في تنزيل الحكم على الواقعة، ممّا اعتبره الشارعُ مؤثرًا في تنزيل الحكم عليها، مِن الأوصاف والظروف والعوارض المحيطة بها، وحال الزمان والمكان، وما هو معتبَر من الأعراف والعادات، ونحو ذلك.

ولذلك يقول ابن القيم: "ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق، إلا بنوعين من الفهم: أحدهما فقه الواقع، والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات، حتى يحيط به علمًا. والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع...ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرًا، فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع، والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله"(١).

**المسألة الثانية: تعريف اعتبار المآل:**

أي: النظرُ في النتائج والعواقب المتوقعة عند تنزيل الحكم الشرعي على محلّه.

ويمكن تعريفه بأنه:

"الاعتداد بما تفضي إليه الأحكام عند تطبيقها بما يوافق مقاصد التشريع"(٢)(٣).

---

بمضمونه، ويُجرون تطبيقاته وآثاره؛ ينظر على سبيل المثال: الفروق، القرافي (٨٤/١) و (١٨٤/٢)، مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣٥ / ٢٨-٢٩)، إعلام الموقعين، ابن القيم (٧٧/٣) و (١٩٩/٤) و (٢٠٢/٤).

ولذا لا نكاد نجد تعريفًا لمصطلح مراعاة الحال عند المتقدمين، وما ورد من تعريفات فإنه محاولة من المعاصرين لتقريب هذا المصطلح الذي يعتبر أساسًا في النظر الاجتهادي.

(١) إعلام الموقعين، ابن القيم (٨٧/١).

(٢) اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، وليد الحسين (٣٧/١).

(٣) لم يحظَ مصطلح المآلات بالعناية من المتقدمين، إلا ما كان من الشاطبي، رغم أن العلماء، فقهاء وأصوليين، كانوا يَعملون بمضمونه، ويُعمِلون معناه ولازمه، ويشتغلون بتقرير قواعده الأصولية والفقهية المبنية على النظر فيه، ويُجرونها في تطبيقاتهم واستنباطهم واجتهادهم، مثل: قاعدة الذرائع، والمصالح، وغيرها. وقد قام الشاطبي برد هذه القواعد الفقهية والأصولية التي ترتبط برابط واحد إلى قاعدة كلية مقاصدية، هي قاعدة المآلات، وخصها بالذكر والتفريع، فنشأ مصطلح المآلات -من حيث كونه مصطلحًا لا استعمالاً وتطبيقًا -مع الشاطبي، رحمه الله؛ ولذا لا نكاد نجد تعريفًا لمصطلح المآلات عند المتقدمين، وما ورد من تعريفات فإنه محاولة من المعاصرين لتقريب هذا المصطلح الذي يعتبر أساسًا في النظر الاجتهادي؛ أما مضمون المآلات فهو كثير في استعمال السابقين، كما سبق بيانه.

ينظر: اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، عبد الرحمن السنوسي (١٩) و(٢٣)، اعتبار مآلات الأفعال، الحسين (٣٣/١) و(٤١/١)، مبدأ اعتبار المآل، احميتو (٣٨) و (٥٣)، المصطلح الأصولي، فريد الأنصاري (١١٩)

وكما أن المجتهد مطالب بفقه الحال ومراعاته، فإنه كذلك مطالب باستبصار المآل واعتباره، ومدِّ النظر إلى المستقبل، واستبصارِ ما يؤول إليه تنزيل الحكم على واقعة معينة من نتائج وغايات، ومدى تأثيرها في محلّ الحكم ومناطه.

يقول الشاطبي: "النظرُ في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"(١).

## المطلب الثاني: بيان مظهر مراعاة الحال واعتبار المآل وكونه من مظاهر الخلاف المصلحي:

اعتبارُ الحالِ والمآلِ يؤثر في المصلحة التي أُنيط بها الحكم فيتغير؛ فحينما تُوجد نازلةٌ فالمجتهدُ حينئذٍ يجتهد في فَهم الواقع والأحوال والظروف المحيطة بها، ثم النظر في نتائج الحكم ومآلاته قبل تنزيله ليتحقق من موافقته لمقاصد التشريع، ثم يُطبّق الحكم الشرعي على محلّ النازلة.

فبَعد أن يتحقق المجتهدُ مِنْ الحكم الشرعي الأصلي، عليه أن ينظر في الأحوال والظروف المحيطة به وإلى ما يؤول إليه تنزيل هذا الحكم، فإن كان تنزيلُه موافقًا لمقصود الشارع منه أفتى به، وإلا فعليه أن يعود إلى الحكم الشرعي الأصلي لتعديله وفقًا للقواعد والأصول المستقرأة من الكتاب والسنة؛ فالمجتهدُ يعمل على رعايةِ الضرورات والأعراف والمصالح في الحال والمآل، والعدولِ بالحكم تبعًا لذلك، لئلا يقع مناقضًا لمقاصد التشريع(٢).

والثمرةُ العمليّةُ لاعتبار الحال والمآل في مرحلة تنزيل الحكم: مراعاةُ المصلحة الواقعةِ والمتوقعةِ عندما يُبين النظرُ في مآلات ونتائج الحكم المراد تنزيله عن عدم موافقة المآلات للمقصد الذي

---

و(١٥٥) وما بعدها و(١٧٨) و(٤٤٣).

(١) الموافقات، الشاطبي (٥/١٧٧-١٧٨).

(٢) ينظر: اعتبار المآلات، السنوسي (ص: ١٩) وما بعدها، مبدأ اعتبار المآل، احميتو (ص: ٣٨) وما بعدها، المصطلح الأصولي، الأنصاري (ص: ٤٤٠) وما بعدها.

أراده الشارعُ من الحكم، فنلجأ حينئذٍ إلى الاستثناء والعدول(١)(٢).

وحينها يستبين لنا مظهرٌ من مظاهر الخلاف المصلحي وهو: تباينُ المجتهدين في النظرِ في الحال ومراعاةِ المصلحة الواقعة، وتباينُهم في النظرِ إلى المآل ومراعاةِ المصلحة المتوقعة؛ ومِنْ ثمّ اختلافهم في: كيفية تنزيلِ الحكم، وكيفيةِ تعديل الحكم ليكون موصولًا بما أراده الشارعُ منه.

وإذا حصل الاختلافُ في تقديرِ الحال فمِن المعقولِ أن يَقع التباينُ في تقديرِ المآل؛ لأنّ اعتبارَ المآل لا يتأتى إلَّا بِناءً على مقتضياتِ فقهِ الحالِ وفهمِ الواقع، وإلا صار النظرُ في المآل عبثًا ومشوّهًا.

## المطلب الثالث: أسباب مظهر التباين في مراعاة الحال واعتبار المآل:

مِن أهمّ أسباب هذا المظهر:

### أولًا: التعقيد والتغيّر في الواقع الدولي:

الواقعُ الدولي اليوم مُتسمٌ بالتشعّب والتعقيد؛ فالوقائعُ الدوليةُ في الغالب لا تتمخضُ في موضوعٍ معين، وإنما تتداخلُ فيها الموضوعاتُ السياسيةُ والأمنيةُ والاقتصاديةُ والاجتماعيةُ ونحوها، والإحاطةُ بها عسيرةٌ على الفقيهِ بنفسه، خصوصًا مع شحّ المعلوماتِ الصحيحة والدراساتِ الموثوقة، وانفصالِ الشأن السياسي عن الاجتهادِ الفقهي في بعضِ بلاد العالم الإسلامي؛ ولذا تتفاوتُ أنظارُ المفتين والمجتهدين في مراعاةِ الحال واعتبارِه وتقديرِ مصالحه.

كما أنّ الصورةَ الواحدة في الواقع الدولي تتقلّبُ وتتغيّر من وقتٍ لآخر، وربما اختلفت بدايتُها عن وسطِها فضلًا عن نهايتِها؛ ومِنْ ثَمّ فإنّ النّاظرَ إليها في ابتدائِها سيختلف تصويرُه للواقعةِ وتقديرهُ المصلحي للحال عمَّن نظر إليها في وسطِها أو عاقبتِها.

إضافةً إلى أنّ تعددّ الأقاليم الإسلامية وتنوّع احتياجاتِها ومصالحِها يضطرُّ الفقيهَ أحيانًا إلى النظرِ في إطارِ الحدود الإقليمية التي يعيشها، ويجعلُ فتواه وتقديرَه المصلحي للحالِ محدودًا بها؛ ممّا يوقِفُنا على مجموعةٍ من الفتاوى والاجتهادات المصلحية المتباينة وإن كان موضوعُها واحدًا.

---

(١) أي: (العدول في حكم المسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه بوجه هو أقوى)، شرح التلويح على التوضيح، التفتازاني (١٧٢/٢).

(٢) مع التّنبُّهِ إلى أنّ المصالح المعتبرة –الواقعة والمتوقعة– لا تُخالف النّصّ الصحيح بل توافقه، وإن خالفت فهي ملغاة غير معتبرة.

**ثانيًا: خفاء المآلات وَتعارضها:**

فقهُ المآلاتِ في حقيقتِه نظرٌ للمستقبل من أجل إصدار حكمٍ على واقع، بحيث يُبنى الحكمُ على ما يُحقق مصلحةً أو يدرأُ مفسدةً في المستقبل(١)؛ فهو مبنٌي على التوقعِ واستشرافِ المستقبل ومَدِّ النظرِ إلى المصالحِ الخفيّة، ومادام الأمرُ كذلك؛ فوقوعُ التباينِ مفسرٌ ومبرّرٌ؛ لأنّ أنظارَ المجتهدين ستختلف في استبصار المصالحِ المتوقعةِ، وفي قُربِها من المقاصدِ الشرعية، وفي درجةِ وقوع المآل هل يُفضي كثيرًا أوْ قليلًا، وفي الترجيح بين المآلات المتوقعة حين تعارضِها(٢).

**المطلب الرابع: التطبيقات العملية لمظهر التباين في مراعاة الحال واعتبار المآل وأسبابه:**

من التطبيقات لهذا المظهر وأسبابه في العلاقات الدولية:

**مسألة: حُكم تملّك الدولةِ المسلمةِ للأسلحة النووية وأسلحة الدمار الشامل:**

من الأسلحة التي جَدّت واستجدّت السلاح النووي، والأسلحة الكيميائية والجرثومية، والقنابل النيوترونية، وما إلى ذلك مما يُسمّى بأسلحة الدمار الشامل(٣).

هذه الأسلحةُ من قبيل الوسائل، والوسائلُ لها أحكام المقاصد، ولكنْ لما كان فيها تعذيبٌ وتنكيلٌ لا يتناسب مع مبادئ الإسلام وقِيَمه العِظام فيُمنع تملّكها في الأصل، ولكن نظرًا لحال الزمان وتسارع الدول لتمّلك هذه الأسلحة فلا يسوغ أن تكون الدولةُ المسلمةُ في معزلٍ عن هذا السباق، ويجوز تملُّكها لهذه الأسلحة عملًا بالمثل؛ ويشهد لذلك قاعدة الضرورة، وقاعدة الذرائع، ومبدأ رفع الحرج؛ والجامع لذلك كله رعي المصالح الشرعية.

وإعمالُ حُكمِ الجوازِ الاستثنائي هنا لا يكون إلا وفْق النّظرِ في الحال وَالمآل؛ واختلافُ

---

(١) ينظر: فقه الواقع والتوقع، ابن بيه (ص: ٢٢).

(٢) ينظر: اعتبار مآلات الأفعال، الحسين (١/١٩١).

(٣) الفرق بين السلاح النووي والأسلحة الكيمائية والجرثومية؛ أن السلاح النووي يفتك بالبيئة المتضمنة للإنسان والحيوان والنبات، ويفتك بالعمران والمباني، أما النوع الآخر فهو يفتك بالبيئة دون العمران والمباني. الجهاد والقتال، هيكل (٢/١٣٤٣).

وأما الفرق بين السلاح النووي والقنابل النيوترونية؛ فالأخيرة نوع من القنابل النووية، ولكنها طُوّرت لتُحدِثَ أثراً أكبر مع مساحة انفجارٍ أقل؛ ومِنْ ثَمّ فإن هذا الانفجار سيقتل الموجودين في المنطقة المستهدفة مع تأثير على البيئة أقل. ينظر: الموسوعة الحرة https://ar.wikipedia.org/wiki .

المجتهدين في هذا النظرِ يؤدي إلى اختلافهم في الحكم.

فمِنْ العوامل المؤثرة في الحال ومِنْ ثَمّ في مناط الحكم:

حالُ الدولةِ المسلمة: فالدولةُ المسلمةُ مثلًا في حال الرخاءِ والسلمِ ليس كحالها في الشدة والتربص، وإنْ كانت قدْ وقَّعت مضطرةً على اتفاقية تنصُّ على عدم التسلح النووي ونحوه فالأمرُ يختلفُ، وإذا وُجد في الواقع ما يُستدلُّ به على أن سعي الدولةِ المسلمةِ لامتلاك هذا السلاح قد يُسبب مفاسدَ وأضرارًا عليها، كالتآمر الدولي، أو الحصار الاقتصادي، أو العقوبات الاقتصادية أو الأمنية، أو التدخل العسكري، فالواقع حينئذ معتبر ومؤثر في الحكم.

وحالُ المجتمعِ الدّولي ودُولِه: فوجودُ دُولٍ متربصةٍ تمتلك مثلَ هذه الأسلحة ليس كمثل عدم الوجود، وكذا إذا كان المجتمع الدولي في تسابق وتسارع للتسلح، فالأمر مختلف ومؤثر في مناط الحكم.

ومِنْ العوامل المؤثرة في المآل ومِنْ ثَمّ في مناط الحكم:

إذا كان إعمالُ الوسيلةِ، والأخذُ بها، وامتلاكُ السلاحِ النووي وأسلحةِ الدمار الشامل؛ يُفضي إلى مصلحةٍ عائدةٍ إلى إحدى الكليات الخمس، فالمآلُ معتبرٌ، ومؤثرٌ في إعمال هذه الوسيلة.

أمّا إذا كان الإعمالُ يُفضي إلى مفسدةٍ تعودُ إلى إحدى الكليات الخمس؛ فالمآلُ معتبرٌ ومؤثرٌ عند تنزيل الحكم، ويمنعُ من إعمال هذه الوسيلة إذا كانت المفسدةُ أرجح.

## المبحث الثاني مظهر التباين في وزن المصالح وتقديرها

### المطلب الأول: بيان مظهر التباين في وَزْنِ المصالح وتقديرها:

وُضعت الشريعةُ لتحقق المقاصدَ التي أرادها اللهُ، وغايةُ هذه المقاصد تحصيلُ المصالح وتكميلُها وتعطيلُ المفاسد وتقليلُها[١].

والأحكامُ سبيلُ تحقيق هذه المقاصد ومظنتُها[٢]، ومعرفةُ هذه الأحكام مجردة لا يكفي، ولا يعني موافقة مقصدَ الشارع، بل لا بدّ عند تنزيلها كي يقع الحكمُ موافقًا لمقاصد التشريع

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٠/٤٨).

(٢) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (٣/٣١٦).

مِن الموازنةِ بين المصالح والمفاسد؛ بين المصلحةِ التي يريدها النصُّ وبين المفسدةِ الناتجة عن الملابسات عند التطبيق.

وهذا التزاحم بين المصالح والمفاسد لا يتعلق بالنصوص والأحكام في ذاتها، بقدر ما يتعلق بالتطبيق الفعلي لها؛ ولهذا يحصل التباينُ في وزنها وتقديرها ومِنْ ثمّ وقوع الخلاف المصلحي بين المجتهدين.

ولذا تنبّه العلماءُ إلى هذا المعنى ونبّهوا عليه؛ يقول ابن تيمية: "فتفطن لحقيقة الدين، وانظر ما اشتملت عليه الأفعال من المصالح الشرعية والمفاسد بحيث تعرف ما ينبغي من مراتب المعروف ومراتب المنكر حتى تقدم أهمها عند المزاحمة؛ فإن هذا حقيقة العمل بما جاءت به الرسل؛ فإن التمييز بين جنس المعروف وجنس المنكر وجنس الدليل وغير الدليل يتيسر كثيرا، فأما مراتب المعروف والمنكر ومراتب الدليل بحيث تقدم عند التزاحم أعرف المعروفين فتدعو إليه وتنكر أنكر المنكرين وترجح أقوى الدليلين فإنه هو خاصة العلماء بهذا الدين"(١).

إذن، تباين المجتهدين في وزن المصالح وتقديرها عند تطبيقها هو ما يُفسّر وقوع الخلاف المصلحي بينهم، رغم أن قواعدَ الترجيح مقررّةٌ مشهورةٌ عندهم، بل غالبها موضع اتفاق بينهم.

**المطلب الثاني: أسباب مظهر التباين في وزن المصالح وتقديرها:**

مِنْ أهمّ أسباب هذا المظهر:

**تعدّد المعايير والاعتبارات في وَزْنِ المصالح وتصنيفها.**

المصالحُ عند تطبيقِها يختلف وزنُها وتصنيفُها بحسب مقدار شمولها وسعة المجالات التي تتناولها وعدد المنتفعين بها، كما تختلف في مدى تَوقّع حصولها ومدى التأكد من نتائجها، وتختلف بحسب قيمتها والحاجة إليها(٢).

وتختلف كذلك بحسب زَمَنِ تَحقُّقِ النتائج والآثار، فمنها ما أثرُه قريبٌ أوْ مباشرٌ ولكنّه يسير، ومنها ما أثرُه بعيدٌ أوْ غيرُ مباشرٍ ولكنّه كبير، وشاهدُه فعلُ النبي صلى الله عليه وسلم

(١) اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم (ص: ٢٨٩).

(٢) ينظر: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، البوطي (ص: ٢٦١) وما بعدها.

يوم الحديبية[١]؛ حيث عَقَد الهدنةَ وَوضع القتالَ عشرَ سنواتٍ مِنْ غيرِ ضرورة، وإنما رجاء المصلحة العائدة على الدِّين، وأقرّ شروطًا كرِهها بعضُ الصحابةِ ولكنْ بانت مصلحتُها فيما بعد، لذا سمّى اللهُ هذا اليوم فتحًا[٢].

ومنها ما يختلف بحسب قدرة المنتفعين على الصبر والتحمّل من عدمه، لذلك نجد الرسولَ الكريم -صلوات ربي وسلامه عليه- استشار السعدين بشأن مفاوضتِه غطفان يومَ الأحزاب، فقد "أرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عُيينة بن حصن، والحارث بن عوف، رئيسي غَطَفَان، فأعطاهما ثلث ثمار المدينة، وجرت المراوَضةَ في ذلك، ولم يتمَّ الأمر، فذكر ذلك رسولُ الله صلى الله عليه وسلم لسعد بن معاذ وسعد بن عبادة، فقالا: يا رسول الله، أشيء أمرك الله به فلا بدَّ لنا منه؟ أم شيء تحبُّه فنصنعه، أم شيء تصنعه لنا؟ قال: بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا أنّي رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة. فقال سعد بن معاذ: يا رسول الله، قد كنَّا نحن وهؤلاء القوم على الشِّرك بالله وعبادة الأوثان، وهم لا يطيقون أن يأكلوا منها تمرة إلا قِرًى أو بَيْعًا، فحين أكرمنا الله تعالى بالإسلام، وهدانا له، وأعزَّنا بك وبه، نعطيهم أموالنا؟ والله لا نعطيهم إلا السَّيف، فصوَّب رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيه"[٣].

وبسبب هذا التعدّد في المعايير والاعتبارات عند تطبيق المصالح فإنه يحصل التباين في وزنها وتقديرها.

## المطلب الثالث: التطبيقات العملية لمظهر التباين في وزن المصالح وتقديرها وأسبابه:

من التطبيقات لهذا المظهر وأسبابه في العلاقات الدولية:

### مسألة: قرارُ خوضِ الحرب الدفاعية أوْ الهدنةِ:

إذا كان القتالُ لدفع العدوّ فإنّه واجبٌ[٤]، إلا إذا كانت المصلحةُ الأرجح في المهادنة[٥]؛

(١) أصل الحديث أخرجه البخاري (١٩٣/٣) رقم (٢٧٣١)، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد.

(٢) ينظر: الأم، الشافعي (١٨٩/٤)، تفسير القرطبي (٤٠/٨)، التحرير والتنوير، ابن عاشور (١٣١/٢٦).

(٣) أخرجه البزار في كشف الأستار (٣٣١/١-٣٣٢)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٣٢/٦): رواه بإسنادين كلاهما حسن، وانظر: الطبقات الكبرى لابن سعد (٧٣/٢)، من طريق الزهري عن ابن المسيب مرسلاً، ومصنف ابن أبي شيبة (٤٢٠/١٤)، ودلائل البيهقي (٣٩٨/٣-٤٠٧).

(٤) تفسير القرطبي (١٥١/٨)، الاختيارات الفقهية لابن تيمية، جمع البعلي (٦٠٨).

(٥) ينظر: فتح الباري، ابن حجر (٢٧٦/٦)، شرح النووي على صحيح مسلم (١٤٣/١٢).

فمتى ما تحققَ للدولةِ المسلمةِ غرضٌ مقصودٌ شرعًا فيجوز عقدَ الهدنة، كقصد حقنِ الدماء، واتقاءِ ويلات الحروب، وتمكينِ الناس من الضرب في الأرض، والكدِّ في الحياة لكسب الرزق وعمارة الدنيا، والدعوةِ إلى الحق وهداية الخلق(١).

والعبرةُ بتحققِ المصلحةِ والمنفعةِ للمسلمين؛ إذ الحربُ الدفاعية والهدنةُ كلاهما مشروعٌ لمصلحة الإسلام والمسلمين، والمقصدُ منهما حراسةُ الدين، وحمايةُ البيضة، وتحقيقُ مقاصد الشريعة، وجلبُ المصالح، ودرءُ المفاسد، فأيّهما أفضى إلى هذه المقاصدِ فهو المعتبر.

يقول ابن الهمام: "واعلم أن المراد أن كل قتال مع الكفار هو دفع الضرر العام بالذبّ عن بيضة الإسلام، أي: مجتمعهم، وإن لم يحصل فيه الظفر تضرر المسلمون كلهم، وهو محل تأمل، وبتقديره هو ضرر خفيف أشد منه قتل المسلم في غالب الظن، وإنما يكون الضرر العام مقدمًا على هذا إذا كان فيه هزيمتهم ونحوها"(٢).

وتقديرُ أيُّهما أصلحُ للأمةِ لا يتعلقُ بالنصوصِ والأحكامِ والقواعدِ الشرعية في ذاتها، بقدر ما يتعلقُ بالأرجحِ من المصالح عند التطبيق الفعلي للأحكامِ والنصوصِ ذات العلاقة بقتالِ الدفعِ والهدنةِ، كما أنّ وَزن هذه المصالح وتقديرها عندَ التطبيقِ يرجعُ لمعايير واعتباراتٍ عدّة، وبسببِ التباينِ فيها يحصل الخلافُ في الأصلحِ: الحربُ الدفاعيةُ أو الهدنةُ.

## المبحث الثالث مظهر التباين في اعتبار المصالح المرسلة

### المطلب الأول: بيان مظهر التباين في اعتبار المصالح المُرسلة(٣):

الأصلُ في نوازلِ العلاقات الدولية جريانُها على الجواز(٤)؛ ومن ثَمّ الاستناد في كثيرٍ من

(١) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة، المجموعة الأولى، فتوى رقم (٧٨٠٧)، (١٣١/٢)، جمع وترتيب: أحمد الدويش.

(٢) فتح القدير، ابن الهمام (٤٠١/١٢).

(٣) غالب تعريفات الأصوليين على أن المصلحة المرسلة هي: التي لم يشهد لها من الشرع شاهد لا بالاعتبار ولا بالبطلان. ينظر: شرح تنقيح الفصول، القرافي (٢ / ١٩١)، المستصفى، الغزالي (ص: ١٧٣). روضة الناضر، ابن قدامة (٢/ ٥٣٧-٥٣٨).

(٤) فقد أجمع العلماء على جواز معاملة الكافر من حيث الأصل. ينظر: شرح النووي على مسلم (٤٠/١١).
ونقل القرطبي الإجماع على جواز التجارة مع أهل الحرب، ينظر: تفسير القرطبي (١٣/٦).
والمتقرر عند العلماء أنّ: الأصل في المعاملات الإباحة، القواعد النورانية، ابن تيمية (ص: ١١٢).
يقول ابن تيمية: (لا يحرم على الناس من المعاملات التي يحتاجون إليها إلا ما دلّ الكتاب والسنة على تحريمه).

أحكامِها إلى دليل المصالحِ المرسلة؛ التي يُشترط لاعتبارها ألاّ تُخالف نصًّا ولا إجماعًا صحيحًا، وأن توافق مقاصدَ الشريعة، ويُشترط لتنزيلها ألاّ تُخالف مصلحةً أرجح(١).

فمقصودُ الشارع رعايةُ المصالح وحفظُها، وهذا لا يتحقق إلا أن تكون المصلحةُ المعتبرةُ عمومًا والمرسلةُ خصوصًا راجحةً غيرَ معارِضةٍ لمصلحة أرجح منها أو مفسدة أرجح منها أو مساوية لها، وغيرَ مؤديةٍ إلى مفسدة في ثاني حال(٢).

فإن خالفت المصلحةُ المرسلةُ النصَّ أو الإجماع فهذا خطأٌ في الاجتهاد، وهو غيرُ داخلٍ في نطاق البحث. أمّا إنْ عارضت مصلحةً أخرى فهو مجال البحث(٣)؛ لكون هذه الصورة إحدى مظاهر الخلاف المصلحي.

**المطلب الثاني: أسباب مظهر التباين في اعتبار المصالح المرسلة:**

من أهم أسباب هذا المظهر:

**أنّ اعتبار المصالح المرسلة مفتقرٌ إلى نظرِ الفقيه مع نظرِ الخبير:**

فكونُ المصلحةِ المرسلة معتدًّا بها لا يُعلم إلا بالشرع، وأمّا كونُ الشيءِ مصلحةً فهذا يُعلَم بالشرع والخبرة، فالفقيهُ محتاجٌ لمعرفة كُنْهِ الشيء وَرأيِ أهل الخبرة والاختصاص في محلّ النازلة قبل الحكم فيها(٤).

قال ابن القيم: "وقول القائل: إن هذا غرر ومجهول، فهذا ليس حظ الفقيه، ولا هو من

---

السياسة الشرعية (ص: ٢١١).
ولَإن جازَ نوعٌ من أنواع العلاقة، وهو العلاقة التجارية، فيجوز غيره من أنواع العلاقة.

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١١/ ٣٣٩)، الاعتصام، الشاطبي (٣٧٦/١)، المصالح المرسلة، الشنقيطي (ص:٢١). ضوابط المصلحة، البوطي (ص: ٣٤٢).

(٢) ينظر: المصالح المرسلة، الشنقيطي (ص:٢١).

(٣) لضبط إعمال المصلحة المرسلة ينبغي تمييزها عمّا يشابهها؛ فهي وإن كانت جزءاً من أصل المصالح المقطوع بها في الشريعة إلا أنّ ما شهد الشرع لنوعه هو القياس، وما شهد الشرع لجنسه هو المصالح المرسلة، وما جاء التخيير فيه كحكم الأسرى فهو وإن كان مبنياً على المصالح إلا أنه ليس من قبيل المصالح المرسلة، وما وقع بين مناطين لمصلحتين متعارضتين كالتترس بأسرى مسلمين فمحله باب الموازنات لا المصالح المرسلة.
ينظر: نظرية المصلحة، حسان (ص:٧٨)، ضوابط المصلحة، البوطي (ص:٣٤٢).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٤٢٩/٢٩).

شأنه، وإنما هذا من شأن أهل الخبرة بذلك، فإن عدوه قمارًا أو غررًا فهم أعلم بذلك، وإنما حظ الفقيه يحلّ كذا؛ لأن الله أباحه، ويحرم كذا؛ لأن الله حرَّمه، وقال الله وقال رسوله وقال الصحابة، وأما أن يرى هذا خطرًا وقمارًا أو غررًا، فليس من شأنه، بل أربابه أخبر بهذا منه، والمرجع إليهم فيه"(١).

وشؤون العلاقات الدولية وما يترتب عليها أولى بذلك؛ والقاعدة في هذا الشأن ما ذكره ابن تيمية: (المرجع في كل شيء إلى الصالحين من أهل الخبرة به)(٢)؛ فعندما ينظرُ الفقيهُ في نوازل العلاقات الدولية، لا غنى له عن الرجوعِ لأهل الخبرة والاختصاص ومشاورتهم.

ويُعدّ الرجوع لأهل الخبرة في كون الشيء الفلاني مصلحة، وأنها غير معارضة لمصلحة أخرى؛ من أسباب الخلاف المصلحي؛ لتباين أنظار أهل الخبرة والاختصاص، واختلاف تقديراتهم، وتغيّر تقديرهم المصلحي بتغيُّر الأحوال والظروف والزمان والمكان.

**المطلب الثالث: التطبيقات العملية لمظهر التباين في اعتبار المصالح المرسلة وأسبابه:**

من التطبيقات المعاصرة لهذا المظهر وأسبابه في العلاقات الدولية:

**مسألة: الانضمام للتكتلات والمنظمات الدولية الاقتصادية(٣):**

المنظماتُ الدوليةُ في صورتِها النظريةِ المجردةِ من العواملِ الطارئةِ ليس فيها ما يُخالفُ النصوصَ والقواعدَ الشرعية، وهي من قبيل المصالحِ المرسلةِ المستندةِ إلى أصلِ إباحةِ المعاملات.

إلا أنّ هذه الإباحة قد يعترضُها عند التنزيل والتطبيق على واقعةٍ معينةٍ معارِضاتٌ تؤثّر في الحُكم، فتنقلُه من الإباحة إلى المنع؛ ومِنْ هذه المعارِضات: تزاحمُ المصالحِ في الانضمامِ وَعَدمِه، ولربما غلَبت مفاسدُ الانضمامِ على مصالحِه.

وتقديرُ هذه المصالح ليس راجعًا إلى الفقيهِ وحده وإنّما إلى أهلِ الخبرة والاختصاص، واختلافُ الخبراءِ سببٌ لاختلافِ الفقهاءِ.

---

(١) إعلام الموقعين، ابن القيم (٥/٤).

(٢) مجموع الفتاوى (٣٦/٢٩).

(٣) هي التي تُعنى بسياسات وتنظيم العلاقات المالية النقدية الدولية، وتصدير السلع والخدمات واستيرادها، وحركة رؤوس الأموال والقوى العاملة، والتبادلات المالية والنقدية والتجارية، والتكامل والتعاون الاقتصادي الدولي.

## المبحث الرابع: مظهر التباين في الموقف من الواقع الدولي المعاصر.

### المطلب الأول: بيان مظهر التباين في الموقف من الواقع الدولي المعاصر:

النظامُ الدولي المعاصر ومنتجاتُه من الظواهرِ الحديثة نسبيًّا، الخاضعةِ للهيمنة الغربية، الجاريةِ في فلك العولمة وإرادة القوى الكبرى؛ حيث يُهيمنُ على هذا النظام ويؤثرُ فيه قوى ذاتُ مرجعيةٍ فكرية غربية غير مسلمة.

ولَإن كان الأصلُ في مشاركةِ الدولة المسلمة في النظامِ الدولي الجواز[١]، إلا أنّ الكثير مِنْ مكوّنات هذا النظام أوْ منتجاتِه تحوي تحدياتٍ تجاه الأمة المسلمة، ولا تخلو من مؤثراتٍ تناقض المقاصدَ والنصوصَ الشرعية[٢].

فعلى سبيل المثال: المنظماتُ الدولية منتجٌ من منتجاتِ النظام الدولي المعاصر، بعضُها يسعى لغاياتٍ مشروعة عادلة، وبعضُها يحرص على مصالح القوى الكبرى ويدفع لتعميم مفاهيم الحضارة المادية الغربية المعاصرة، وقد يجتمع الأمران في المنظمة الدولية الواحدة[٣].

وبإزاء هذا الواقع؛ تبايَنَ الموقفُ الفقهيُّ مِنْ المشاركة في الواقع الدولي، مع الاتفاق على أصل الجواز[٤]:

فاتجاهٌ يميلُ إلى الحذرِ، ويأخذُ بمبدأ الدفعِ سدًّا للذريعة، ويُغَلّب اجتنابَ المشاركةِ إلا للضرورة أوْ ما كان خاليًا من أيّ محظوراتٍ شرعية، واتجاهٌ آخر يقولُ بتوسيعِ المشاركة؛ للمصلحةِ الراجحة المتوقعة، ولتكثير المصالح وتقليل المفاسد؛ باعتبار أن المشاركةَ تُعطي القدرةَ على توجيه مساراتِ القرارات، والتفاوضِ بشأنها، ومِنْ ثَمّ القدرة حينها على المزاحمة وتقليل

---

(١) ينظر: فتوى مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة التابع لمنظمة التعاون الإسلامي، قرار رقم: ١٣٤ (١٤/٨)، في الدورة الرابعة عشرة بالدوحة، من ٨ إلى ١٣ ذو القعدة ١٤٢٣هـ الموافق ١١-١٦ كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٣م، الموقع الرسمي للمجمع: http://www.iifa-aifi.org.

(٢) ينظر: المصدر السابق.

(٣) ينظر: المصدر السابق.

(٤) توصّل الباحث إلى هذا التقسيم بعد الاطّلاع على عشرات الفتاوى والبحوث ذات الصلة؛ مع التنبيه إلى أنّ المقصود: ما كان داخل دائرة الخلاف المصلحي، أمّا ما كان من قبيل الخطأ في الاجتهاد فليس داخلاً في هذه القِسمة.

المفاسد وتكثير المصالح[١].

**المطلب الثاني: أسباب مظهر التباين في الموقف من الواقع الدولي المعاصر:**

من أهم أسباب هذا المظهر:

**طبيعة النموذج القائم في العلاقات الدولية المعاصرة.**

مع مرور الزّمن تغيّرت النظمُ السياسية، وَوُلدت أنماطٌ جديدة؛ فظهرت الدولةُ القومية الحديثة، وتطورت العلاقاتُ الدولية حتى انخرطَ العالَمُ في نظامٍ واحدٍ سُمّي بالتنظيم الدولي[٢]، وأصبح واقعُ العلاقات الدولية اليوم يرتكز على هذه المكوّنات المستجدّة، وهي التي تُشكّل الإطار الناظم للتعاملات والعلائق الدولية.

وهذا النموذجُ المعاصرُ القائمُ في العلاقات الدولية نموذجٌ حديثٌ ليس مألوفًا، وليس وضعًا طبيعيًّا في المنظور الفقهي الشرعي، ولا مُتسقًا مع مرامي الشريعة ومقاصدها، ولذا يُعدّ حالةً استثنائية، مباينةً للنموذج الذي شيّده المسلمون وعاشوه طيلة قرون.

ولا شكَّ أن لهذا التباين تأثيرًا في عملية الاجتهاد وتنزيل الأحكام؛ فإذا كان النموذجُ مستجدًّا استثنائيًّا فمِن المعقول أن يحصل خلافٌ فيه، وفيما يَنْشَأ عنه، وفيما يُفرزه من أسئلةٍ فقهية ونوازل مستجدة. وليس الأمر في نازلةٍ ظرفيةٍ مؤقتة، وإنّما واقعٌ قائمٌ مستقرٌ يُبنى عليه مجموعة من النتائج والآثار والأحكام المتعلقة به والمتولّدة عنه.

وإذا كان ثمّة خلافٌ في النموذجِ القائمِ فسيكون خلافًا في بعض المسائل المتصلة به؛ كتعدد الدول المسلمة والحدود السياسية بينها على سبيل المثال؛ وسنجد تباينًا وآراءً عدة.

إذن، الاختلافُ في النظرة الفقهية لهذا الواقع، وفي تقديره كحالةٍ استثنائيةٍ، وما يُفرزه من

(١) في غالب المعالجات الفقهية المنضبطة لنوازل الواقع الدولي نجد هذين الاتجاهين.
ينظر على سبيل المثال: النتيجة الاستقرائية التي توصل لها د. فؤاد العبد الكريم حول آراء المعاصرين تجاه المشاركة في المؤتمرات الدولية المتعلقة بقضايا المرأة؛ وذكر أنّ منهم من يرى المقاطعة ومنهم من يرى المشاركة للمصلحة الراجحة. قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية دراسة نقدية في ضوء الإسلام، العبد الكريم، الخاتمة والتوصيات.
وينظر: منظمة التجارة العالمية، إبراهيم الناصر (ص: ٣٣) وما بعدها.

(٢) تقوم فكرة التنظيم الدولي على ربط الدولة الواحدة بالمجتمع الدولي الذي يضم مجموعة الوحدات السياسية (الدول)، ويحكمها قواعد قانونية (قانون دولي)، وهياكل إدارية (منظمات دولية)، مع احتفاظ كل دولة بسيادتها على إقليمها الجغرافي. التنظيم الدولي، الدقاق (ص: ١٠) وما بعدها.

مشكلاتٍ فقهية، وما يُنْشِئه مِنْ صورٍ مستجدة، سببٌ من أسباب الخلاف المصلحي في مسائل العلاقات الدولية.

**المطلب الثالث: التطبيقات العملية لمظهر التباين في الموقف من الواقع الدولي المعاصر وأسبابه:**

من التطبيقات المعاصرة لهذا المظهر وأسبابه في العلاقات الدولية:

**مسألة: حُكم الانضمامِ لمنظمة التجارة العالمية(١):**

الهدفُ الأساسيُّ لمنظمة التجارة العالمية هو المساعدةُ في حريةِ التجارة الدولية، ويترتب على الانضمامِ لها العديدُ من المبادئ والحقوق والالتزامات، المضمَّنة في عشرات الاتفاقيات ومذكرات التفاهم والملاحق. وفي انضمامِ الدولة المسلمة لمنظمة التجارة الدولية في عصرنا مغانمُ ومغارمُ أو مكاسبُ ومساوئُ، يمكن إجمالها فيما يلي:

من أهمّ المكاسب: النموُّ الاقتصادي، وتعزيزُ النزاهةِ والشفافيةِ والتميّزِ الإداري، ورفاهُ الأفراد. ولكنْ في مقابلِها مجموعةٌ من المساوئ؛ فقد تضمنت الاتفاقياتُ أمورًا محرمةً في قطاعِ السلع والخدماتِ والملكيةِ الفكرية، وبعضُ الاتفاقياتِ والشروطِ يُنشئُ آثارًا سلبيةً غيرَ مباشرة، كارتفاعِ أسعارِ بعض السلع وَالواردات، وما يترتبُ على دخولِ الشركاتِ الأجنبيةِ وانفتاحِ السُّوقِ من آثارٍ اقتصاديةٍ وثقافيةٍ واجتماعية(٢).

ولهذا نجدُ تحوّفًا مبررًا مِنْ آثارِ الانضمامِ للمنظمة على المستوى الاقتصادي والثقافي

---

(١) وُلدت ووُقِّعت اتفاقية منظمة التجارة العالمية في مرّاكش عام ١٩٩٤م، لتبدأ عملها في ١٩٩٥/١/١م، باسم منظمة التجارة العالمية (WTO)، ولتكون الوريث الحقيقي لاتفاقية الجات، التي نشأت عام ١٩٤٧م، فأصبحت المنظمة الجديدة هي المنظِّم والمنفِّذ والمراقب الوحيد لأحكام والتزامات واتفاقيات التجارة الدولية.
وتستهدف المنظمة من خلال اتفاقيتها إلى: تحرير التجارة الدولية، بواسطة إيجاد نظام تجاري دولي متعدد الأطراف، معتمد على العرض والطلب، يعمل على إزالة القيود والعوائق التي تمنع تدفق حركة التجارة عبر الدول.
ينظر: الموقع الرسمي للمنظمة https://www.wto.org/، موقع وزارة التجارة والصناعة في السعودية http://mci.gov.sa/faq/worldtradeorganizationfaq/Pages/default.aspx.

(٢) ينظر: منظمة التجارة العالمية واقتصاديات الدول النامية، محمد عمر أبو دوح (ص: ١٩) وما بعدها، منظمة التجارة العالمية، سمير اللقماني (ص: ٢٥) وما بعدها، منظمة التجارة العالمية وتحرير التجارة الدولية، محمد صفوت قابل (ص: ٧٠) وما بعدها، منظمة التجارة العالمية وآثارها الثقافية وموقف المملكة فيها، إبراهيم الناصر، بحث منشور على الشبكة العنكبوتية، مقاصد الشريعة والاتفاقيات الدولية، مجموعة بحوث، بحث: اتفاقية منظمة التجارة العالمية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، عبد الرحمن يسري أحمد (ص: ٢٣١) وما بعدها.

والاجتماعي؛ مِمّا جعل فريقًا -إضافةً إلى الحذرِ والتخوّفِ الموجودِ لديهِ أصلًا تجاه المشاركةِ الدولية، وأنّه لا يمكنُ الفصلُ بينها وبين ظاهرةِ العولمةِ وتأثيرِها- يتجه إلى منعِ المشاركة.

بينما يرى آخرون -بالرغم من تلك الآثار المتوقعة- أنّ في الانضمامِ تكثيرًا للمصالح وتقليلًا للمفاسد، باعتبارِ أنّ المشاركةَ تُعطي القدرةَ على توجيهِ مسارات القرارات، والتفاوضِ بشأنها، والقدرة حينها على المزاحمةِ وتقليلِ المفاسدِ وتكثيرِ المصالح؛ كما أنّه يمكن للدولة المسلمة اتخاذَ الإجراءاتِ والتدابيرِ التي تحدّ من هذه الآثار؛ إضافةً إلى أنّه لا يمكن الانعزال عن هذا الواقعِ الدولي المترابط، وأنه بدلًا من ذلك ينبغي السعيُ إلى استثمارِ إيجابياتِ هذا الواقع العالميّ الجديد مع الممانعةِ والمحافظةِ على الهويةِ الإسلامية[1].

إذن، نلحظُ أنّ ثَمّة خلافًا مصلحيًّا في هذه المسألة، ليس فقط بسبب تزاحمِ المصالح والمفاسد على محلّ الحكم؛ وإنّما للاجتهاد المصلحيّ في الموقفِ أصلًا من الواقعِ الدولي المعاصر وكيفيةِ التعامل معه.

## الخاتمة

لقد ظهر من دراسةِ موضوعاتِ هذا البحث النتائجُ والتوصياتُ الآتية:

### النتائج:

أولًا: معرفةُ مفهومِ الخلاف المصلحي عند الفقهاء، وظهورُ الأثرِ العمليّ لهذه المعرفةِ المتمثل في: انضباطِ الفتوى والاجتهاد وَحُسْنِ التعامل مع الوقائع والمستجدات، وترشيدِ السلوك والعدلِ في التعامل مع المخالفين؛ ممّا يُؤكد أهميةَ العنايةِ بهذا الموضوع وعميقَ أثرِه.

ثانيًا: يوجد العديد مِنْ مظاهر الخلاف المصلحي في تنزيلِ الأحكام على وقائعِ العلاقات الدولية؛ ولكن -بحسب التتبع- هناك أربعة مظاهرٍ تُعدّ هي الأَوْلى والأهمّ؛ وبيانُها وذكرُ أسبابِها وتطبيقاتِها المعاصرة كان زبدةَ البحث وغايته.

(١) ينظر: المصادر السابقة، العولمة مقاومة واستثمار، إبراهيم الناصر، تمهيد الكتاب ومقدمته والصفحات(٦-٨)، فتوى مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي، رقم: ١٣٤ (١٤/٨)، في الدورة الرابعة عشرة بالدوحة، من ٨ إلى ١٣ ذو القعدة ١٤٢٣هـ الموافق ١١-١٦ كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٣م، الموقع الرسمي للمجمع: http://www.iifa-aifi.org.

ثالثًا: أسبابُ الخلاف المصلحي المثبتةُ في هذا البحث كلُّها لا يَرجع إلى النصوص والأحكام في ذاتها ولا الأصولِ والقواعد، وإنّما يرجع إلى التطبيقِ الفعلي لها على الواقع؛ وبعد التطبيقِ والتنزيلِ على الواقع تتزاحم المصالحُ في محلّ المسألةِ، فيحصلُ التباينُ في نظر المجتهدين إلى المصالح؛ ومِنْ ثمّ وقوع الخلاف المصلحي بينهم.

**التوصيات:**

أولاً: تكثيف البحوث العلمية والدراسات التطبيقية المعنية بالخلاف المصلحي في سائر أبواب الفقه، وخصوصًا في باب السياسة الشرعية؛ لِما لها مِنْ أثرٍ كبيرٍ في الانضباط المنهجي في الفتوى والاجتهاد.

ثانيًا: إدراج مباحث الخلاف المصلحي في المواد التعليمية الشرعية؛ لما لها من أثرٍ في بناء الملكةِ العلميةِ وفي اعتدال طالبِ العلم وعدلِه في أحكامِه التي يُطلقها على المخالفين.

ثالثًا: أهمية العناية بالبحوث والدراسات التي تُجسّر الفجوة بين العلوم الشرعية والعلوم القانونية.

## قائمة المصادر والمراجع

١. أبجد العلوم، خان، صديق حسن، اعتنى به: عبد الجبار زكار، (د. ط)، مكة المكرمة، دار الباز، (د. ت).
٢. الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، علي بن محمد، ت: د. سيد الجميلي، ط١، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ.
٣. الاختيارات الفقهية لابن تيمية، جمع: البعلي، علي بن محمد، (د. ط)، بيروت، دار المعرفة، (د. ت).
٤. استثمار النص الشرعي بين الظاهرية والمقتصدة، ذيب، أحمد، ط١، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٥م.
٥. اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، السنوسي، عبد الرحمن بن معمر، ط٢، الدمام، دار ابن الجوزي، ١٤٢٩هـ.
٦. اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، الحسين، وليد بن علي، ط٢، الرياض، دار التدمرية، ١٤٣٠هـ.
٧. إعلام الموقعين، ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر، ت: طه عبد الرؤوف سعد، (د. ط)، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٣م.
٨. اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، ت: محمد حامد الفقي، ط٢، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٦٩هـ.
٩. الأم، الشافعي، محمد بن إدريس، (د. ط)، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٣هـ.
١٠. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، (د. ط)، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٢م.
١١. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، (د. ط)، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٩٥م.
١٢. التحرير والتنوير، ابن عاشور، محمد الطاهر، (د. ط)، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.

١٣. (تفسير القرطبي) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، محمد بن أحمد، ت: هشام بخاري، (د. ط)، (د. م)، دار عالم الكتب، ١٤٢٣هـ.
١٤. التنظيم الدولي، الدقاق، محمد السعيد، (د. ط)، مصر، الدار الجامعية، (د. ت).
١٥. الجدل على طريقة الفقهاء، ابن عقيل، أبو الوفاء علي، (د. ط)، (د. م)، مكتبة الثقافة الدينية، (د. ت).
١٦. الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، هيكل، محمد خير، ط٢، بيروت، دار البيارق ودار ابن حزم، ١٤١٧هـ.
١٧. حكم التخصيص بالمقصد الشرعي، آل سليمان، خالد بن عبد العزيز، ط ١، الرياض، دار كنوز إشبيليا، ١٤٣٧هـ.
١٨. روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، تحقيق: عبد الكريم النملة، ط٧، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢٥هـ.
١٩. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (د. ط)، (د. م)، دار المعرفة، (د. ت).
٢٠. شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، التفتازاني، مسعود بن عمر، تحقيق: زكريا عميرات، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ.
٢١. شرح تنقيح الفصول، القرافي، أحمد بن إدريس، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط١، (د. م)، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٣٩٣هـ.
٢٢. شرح فتح القدير، السيواسي، كمال الدين محمد، (د. ط)، بيروت، بيروت، (د. ت).
٢٣. صحيح البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط١، (د. م)، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
٢٤. الطبقات الكبرى، ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري، ت: إحسان عباس، ط١، بيروت، دار صادر، ١٩٦٨م.
٢٥. الطرق الحكمية، ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر، تحقيق: نايف الحمد، ط٣، الرياض، دار التدمرية، ١٤٣٥هـ.

٢٦. العلاقات الدولية العربية، راتب، عائشة، (د. ط)، (د. م)، دار الفكر العربية، (د. ت).
٢٧. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: الدويش، أحمد بن عبد الرزاق، ط١، الرياض، طبع ونشر: الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، ١٤٢٦هـ.
٢٨. فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (د. ط)، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.
٢٩. الفروق، أو أنوار البروق في أنواء الفروق، القرافي، أحمد بن إدريس، تحقيق: خليل المنصور، (د. ط)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.
٣٠. فقه الواقع والتوقع، بن بيه، عبد الله، من أعمال ندوة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية بالتعاون مع المركز العالمي للتجديد والترشيد، بدون بيانات.
٣١. فقه الواقع، حصوة، ماهر، ط١، فرجينيا، الولايات المتحدة الأميركية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٣٠هـ.
٣٢. قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية دراسة نقدية في ضوء الإسلام، العبد الكريم، فؤاد، ط١، الرياض، مركز باحثات، (د. ت).
٣٣. القواعد النورانية الفقهية، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، ت: محمد حامد الفقي، ط١، القاهرة، مكتبة السنة المحمدية، ١٣٧٠هـ.
٣٤. مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي، احميتو، يوسف، ط١، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٢م.
٣٥. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، (د. ط)، بيروت، دار الفكر، ١٤١٢هـ.
٣٦. مجموع الفتاوى، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، اعتنى به الشيخ عبد الرحمن ابن قاسم وابنه محمد، بدون بيانات.
٣٧. المستصفى في علم الأصول، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (د. ط)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ.
٣٨. مسند الإمام أحمد بن حنبل، حنبل، الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ.

٣٩. المصالح المرسلة، الشنقيطي، محمد الأمين، (د. ط)، (د. م)، مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، ١٤١٠هـ.
٤٠. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، الجيزاني، محمد بن حسين، ط٧، الدمام، دار ابن الجوزي، ١٤٢٩هـ.
٤١. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، اليوبي، محمد سعد، ط١، الدمام، دار ابن الجوزي، ١٤٢٩هـ.
٤٢. مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، البدوي، يوسف، ط٢، الرياض، دار الصميعي، ١٤٣٣هـ.
٤٣. مقاصد الشريعة والاتفاقيات الدولية، مجموعة بحوث، بحث: اتفاقية منظمة التجارة العالمية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، أحمد، عبد الرحمن، ط١، (د. م)، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي -مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ١٤٣٤هـ.
٤٤. مقاصد الشريعة، ابن عاشور، محمد الطاهر، ت: محمد الطاهر الميساوي، ط١، الأردن، دار النفائس، ١٤٢١هـ.
٤٥. مقدمة لدراسة العلاقات الدولية، يونس، منصور ميلاد، (د. ط)، (د. م)، جامعة ناصر، ١٩٩١م.
٤٦. منظمة التجارة العالمية وآثارها الثقافية وموقف المملكة فيها، الناصر، إبراهيم، ط١، الرياض، دار طيبة،١٤٢٨هـ.
٤٧. منظمة التجارة العالمية واقتصاديات الدول النامية، أبو دوح، محمد عمر، (د. ط)، الإسكندرية، الدار الجامعية، ٢٠٠٣م.
٤٨. منظمة التجارة العالمية وتحرير التجارة الدولية، قابل، محمد صفوت، (د. ط)، الإسكندرية، الدار الجامعية، ٢٠٠٨م.
٤٩. منظمة التجارة العالمية، اللقماني، سمير، ط١، الأردن، دار الحامد للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م.
٥٠. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، يحيى بن شرف، ط٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ.
٥١. الموافقات، الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، ت: مشهور آل سلمان، ط١، مصر، دار ابن عفان، ١٤١٧هـ.

٥٢. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ابن الحطاب، محمد بن محمد الطرابلسي المغربي، ت: زكريا عميرات، (د. ط)، دار عالم الكتب، ١٤٢٣هـ.
٥٣. نظرية العلاقات الدولية، حسين، عدنان السيد، ط١، بيروت، دار أمواج للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م.
٥٤. نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حسان، حسين حامد، (د. ط)، القاهرة، مكتبة المتنبي، ١٩٨١م.

**مواقع على الشبكة العنكبوتية:**

١. الموقع الرسمي لمجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي: http://www.iifa-aifi.org.
٢. الموقع الرسمي لمنظمة التجارة العالمية https://www.wto.org/.
٣. وزارة التجارة والصناعة في السعودية http://mci.gov.sa/faq/worldtradeorganizationfaq/Pages/default.aspx

# أحكام الحضانة في نظام الأحوال الشخصية السعودي والفقه الإسلامي (دراسة مقارنة)

إعداد الدكتور/ ماجد بن نايف الشيباني
الأستاذ المشارك بقسم القانون - كلية إدارة الأعمال
جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز

حاصل على الماجستير في القانون من جامعة إنديانا – بلومنجتون،
الولايات المتحدة الأمريكية
حاصل على الدكتوراه في القانون المدني من جامعة إنديانا – بلومنجتون،
الولايات المتحدة الأمريكية

## المستخلص

### موضوع البحث:

أحكام الحضانة في نظام الأحوال الشخصية السعودي والفقه الإسلامي (دراسة مقارنة).

### أهداف البحث:

التعرف على مسائل أوردها النظام، وتتطلب -من وجهة نظري- مزيدًا من المراجعة والتطوير، والإفصاح عن الأساس الفقهي الذي بُنيت عليه مواد الحضانة في هذا النظام، مع تعزيز ذلك بالنصوص النظامية ذاتها.

### منهجية البحث:

الاعتماد على المنهجين التحليلي والمقارن، لأنهما أكثر ملائمة للموضوع محل الدراسة، وأقدر على تحقيق أهدافها.

### أهم النتائج:

مواد الحضانة في نظام الأحوال الشخصية السعودي مبنية على أساس فقهي متين يبصر المترافعين بما لهم وما عليهم، وهي معتمدة على الفقه المقارن، وتمتاز بالتحديد والضبط، إلا أن هنالك أكثر من مادة تتطلب مراجعة.

### أهم التوصيات:

العناية بدراسة النظام جزئيًا أو كليًا، وتشجيع الناس على مطالعته وفهم مواده، وكذا ضرورة عرض طالب الحضانة على لجنة طبية لفحصه صحيًا ونفسيًا حفاظًا على المحضون، وضرورة أخذ حضانة المرأة العاملة بعين الاعتبار.

### الكلمات المفتاحية:

الحضانة، نظام الأحوال الشخصية السعودي، الفقه، التشريعات، القوانين.

**Abstract**

**Research topic:**

Custody provisions in the Saudi Personal Status System and Islamic jurisprudence (a comparative study).

**Research Objectives:**

To identify issues addressed by the system that require further review and development from my perspective. To disclose the jurisprudential basis on which custody provisions in this system are built, supported by the relevant legal texts.

**Research Methodology:**

Relying on both analytical and comparative approaches, as they are most suitable for the subject of study and enable me to achieve the research objectives.

**Key Findings:**

Custody provisions in the Saudi Personal Status System are built on a strong jurisprudential foundation that considers the rights and obligations of the parties involved. They are based on comparative jurisprudence and are characterized by precision and regulation, although some provisions may require review.

**Key Recommendations:**

Pay attention to studying the system partially or comprehensively, encourage people to read and understand its provisions. Also, the need to subject the custody applicant to a medical and psychological examination to ensure the well-being of the child, and to consider the custody of working women.

**Keywords:**

Custody, Saudi Personal Status System, jurisprudence, legislation, laws.

## المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحابته ومن والاه، وبعد

فإن المتأمل في أحكام الشريعة الإسلامية بمصادرها الأساسية القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وتطبيقاتهما، وبمذاهبها الفقهية المتعددة، والنصوص النظامية المستمدة من الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بجانب الأطفال- يلمح جانبين رئيسين هما: الكرامة والتربية السليمة، أما الكرامة فمن مقتضياتها الإلزام بحقوق الطفل كاملة منذ ولادته إلى حين البلوغ، وأما التربية السليمة فتعني التشارك بين الجانب العقلاني والعاطفي في التعامل مع الأطفال، وكل ذلك وفق منهج شرعي كامل، وتطبيق نظاميٍّ متقَن، يَنتُج عن الالتزام السليم به شخصيةٌ سوية، نافعة لنفسها، وعنصرٌ فاعلٌ بنّاءٌ خيِّرٌ في المجتمع، وهذا سبب عظيم في وجود أُسَرٍ متعاطفة متراحمة، ومجتمع قوي متماسك.

ولِتَأتي الإجراءات والتطبيقات على نحو سليم، جاءت المرغبات الشرعية في رعاية الأطفال، والإحسان في تربيتهم ورعايتهم من جهة، وجاءت الأنظمة الملزمة بالحقوق والأحكام القضائية من جهة أخرى، وهي النظرة الوسطية العادلة التي تجمع بين التعامل الإنساني مع الأطفال، والتقنين الملزم الذي يظهر كيفية حسم المنازعات القائمة والخلافات التي قد تحدث.

وحيث إن بعض النصوص النظامية تحتمل عند التطبيق أكثر من خيارنظرًا لشمول عباراتها (وهو جانب إيجابي يسهم في استيعاب كافة القضايا المطروحة عند النقاش أو النزاع)، إلا أن التوجّه النظامي في المملكة العربية السعودية اتجه إلى ضبط الاجتهادات للتخلص من التفاوت الكبير جراء ذلك، فنتج عن ذلك التوجّه عمل قانوني فقهي أسند إلى خبراء وعلماء في الشريعة والقانون، وأثمر عن نظام متكامل اعتمدته الجهات ذات الاختصاص[(١)]، ليصبح نظامًا نافذًا يلتزمه القضاة.

وهذه الدراسة تركز على جانب الحضانة الواردة في الفصل الثاني من نظام الأحوال الشخصية والمواد المتعلقة بها من الناحية الفقهية والنظامية، ومدى استيعاب النظام لكافة

(١) هو نظام الأحوال الشخصية، المعتمد بالمرسوم الملكي رقم م/٧٣ وتاريخ ١٤٤٣/٨/٦هـ، الموافق ٨ مارس ٢٠٢٢م، والمتكون من ٢٥٢ مادة، اشتملت عدد من مواده على جوانب الحضانة وتطبيقاتها. ومرفوع على موقع هيئة الخبراء بمجلس الوزراء، رابط: https://2u.pw/9ksFj .

حالات الحضانة التي نصت عليها كتب الفقه الإسلامية.

**فرضيات البحث:**

تتحدد فرضيات البحث في أمور ثلاثة:

**الفرضية الأولى:** ما مدى كفاية المواد المتعلقة بالحضانة في نظام الأحوال الشخصية السعودي؟

**الفرضية الثانية:** ما مدى عدم كفاية المواد المتعلقة بالحضانة في نظام الأحوال الشخصية والحاجة إلى مراجعتها وتطويرها؟

**الفرضية الثالثة:** ما السند الفقهي لمواد نظام الأحوال الشخصية؟

**إشكالية البحث:**

من شأن الأنظمة واللوائح أن تدرس بعناية فائقة، وأن تبذل فيها الجهود لتأتي صياغتها أيًّا كانت إجمالية أو مفصلة؛ ضابطة للإجراءات القضائية، فتتوحد الأحكام القضائية، وتتوحد تطبيقات الأحكام، ويكون مجال الاجتهاد فيها محدودًا وفي أضيق الحدود.

وأحكام الحضانة تصاغ لأول مرة في شكل مواد نظامية لدى النظام السعودي، وهنا يرد التساؤل الرئيس ومفاده: كيف جاءت المواد النظامية الخاصة بالحضانة من حيث الإحكام؟

ويتبعه تساؤلات فرعية هي:

الأول: ما المواد التي تتطلب مراجعة وتطويرًا من وجهة نظر الباحث؟

الثاني: ما المواد التي جاءت محكمة ومتقنة من وجهة نظر الباحث؟

الثالث: ما أوجه اتفاق واختلاف نظام الأحوال الشخصية السعودي مع بعض قوانين الأحوال الشخصية في البلدان العربية؟

**أهمية البحث:**

تكمن أهمية البحث في الدقة الكبيرة، والشمولية العالية في صياغة مواد نظام الأحوال الشخصية، التي هي صياغة نظامية معاصرة، أعدها خبراء وعلماء في المجالين الفقهي والقانوني، كما أن دراسة مواد النظام هذه تكشف عن قيمة هذا الإنجاز وضرورته على

الصعيدين القضائي والاجتماعي، لمواجهة التغيرات الاجتماعية التى يعيش فيها الأفراد في المجتمع السعودي، والقضاء أو الحد من إشكاليات يتم إثارتها في المجتمع.

**سبب اختيار موضوع الدراسة:**

يرجع سبب اختيار الدراسة إلى اعتبار الحضانة من القضايا التي تعج بها أروقة المحاكم؛ لأنها مع الأسف مرتبطة بأحوال الخلاف بين الزوجين والطلاق، لذا آثرت دراسة هذه الجزئية لأهميتها الحياتية، ومع صدور نظام الأحوال الشخصية فقد صادف تطبيقه بعض المثالب على الصعيد العملي، لذلك كان سبب اختيار موضوع الدراسة تحليل نصوص مواد نظام الأحوال الشخصية، وتشخيص ما قد يعتريها من إشكال، حيث تقدم الدراسة جملة من المقترحات لاحتوائها، وللتعرف على النصوص النظامية الضابطة والمنظمة لأحكام الحضانة في نظام الأحوال الشخصية، والمنحى الفقهي المراعَى في صياغة مواد النظام.

**أهداف البحث:**

عند إعداد البحث استحضرت هدفين رئيسين له، هما:

الأول: التعرف على مسائل أوردها النظام، وتتطلب –من وجهة نظري– مزيدًا من المراجعة والتطوير، وهو ما جرى دراسته في المبحث الأول.

الثاني: الإفصاح عن الأساس الفقهي الذي بُنيت عليه مواد الحضانة في هذا النظام، مع تعزيز ذلك بالنصوص النظامية ذاتها، وهو ما تم بحمد الله في المبحث الثاني.

**حدود البحث:**

تتحدد الحدود الموضوعية للدراسة بقسم الحضانة في نظام الأحوال الشخصية، هذا من جهة، وبمسائل الحضانة وما يتعلق بها في المصنفات الفقهية القديم منها والحديث من جهة أخرى.

أما الحدود المكانية للدراسة فتختص بتطبيق نظام الأحوال الشخصية على أراضي المملكة العربية السعودية مقارنة مع بعض من قوانين الدول العربية.

**منهج البحث:**

في سبيل تحقيق الدراسة لأهدافها، فقد اعتمدت المنهجين التحليلي والمقارن، لأنهما أكثر ملائمة للموضوع محل الدراسة، وأقدر على تحقيق أهدافها.

**الدراسات السابقة:**

الدراسة التي بين أيدينا قامت على ركيزتين هما: الأولى: المواد التي تحتاج إلى تطوير، والثانية: المواد المحْكَمة، مع بيان الأساس الفقهي لكلا النوعين مقارنة مع بعض قوانين الدول العربية، وبعد البحث والتقصي لم أجد فيما ظهر لي عند كتابة البحث من بحث في هذا الجانب، ولكن هناك دراسات تناولت جوانب من نظام الأحوال الشخصية السعودي، أذكر بعضًا مما وقفت عليه:

١. تنازع الأبوين في الحضانة وفقًا لنظام الأحوال الشخصية الجديد دراسة مقارنة، للدكتور عبد الرحمن بن محمد المعيوف[١]. وجرى التركيز فيها على قضية التنازع الإيجابي أو السلبي في الحضانة، والمواد الخاصة بهذا الموضوع في النظام، واشتمل البحث على التعريف بمصطلحي التنازع والحضانة، وحكم الحضانة وشروطها، وأحكام التنازع الإيجابي أو السلبي، وسلك المسلك الفقهي في معالجاته لمسائل البحث: الموضوع، وتحرير محل النزاع، والترجيح، وعقد مقارنة في بعض الأحيان بين النظام السعودي والقانون الإماراتي، وخلص إلى توصيتين بالمحافظة على استقرار الأسرة، وتوعية الناس بأهمية تربية الأولاد.

وتختلف دراسة الدكتور المعيوف عن بحثي من عدة جوانب: فهو قد اختص بالتنازع، بينما بحثي عام في الحضانة، كما أنه عني كثيرًا بالطريقة الفقهية في تصوير المسائل ومعالجتها واقتصر في المقارنة على القانون الإماراتي، بينما حرصت على بيان الأساس الفقهي لمواد النظام، مع عقد مقارنة مع النظام الكويتي والجزائري إضافة إلى النظام الإماراتي.

---

(١) تنازع الأبوين فى الحضانة وفقاً لنظام الأحوال الشخصية السعودى، المعيوف دراسة مقارنة، مجلة البحوث الفقهية والقانونية الصادرة عن كلية الشريعة والقانون بدمنهور، جامعة الأزهر، العدد ٣٩، أكتوبر ٢٠٢٢م ص ص ١٢١٩-١٢٧٢.

٢. تحقيق مقصد العدل في مشروع نظام الأحوال الشخصية بالمملكة العربية السعودية وفق رؤية (٢٠٣٠)، للدكتور مازن بن عبد اللطيف البخاري[١]، وهدفه تتبع مقصد العدل في النظام، ولذا جاء الفصل الأول عن المقصد: تعريفه وتأصيله، وعني الفصل الثاني بنماذج تطبيقية لتحقق مقصد العدل، وبالنظر في محتوى البحث تبين أن حظ الحضانة كان إشارة عابرة، تمثلت في نصف صفحة (٣١٨) حيث ذكر المادتين الثالثة والثلاثين بعد المئة، والسابعة والثلاثين بعد المئة، وذكر ما تبيّنه المادتين في قضية من سقط حقه في الحضانة إذا أراد أن يطالب بها، وقضية زيارة المحضون، وخلصت الدراسة إلى أن الهدف من سن هذا النظام هو القضاء على تنصل الأفراد من المسئولية، مثل الإنفاق على الحضانة، وغير ذلك من الأمور المتعلقة بها.

وعلى الرغم من كون هذه دراسة مقاصدية، إلا أنني لم ألحظ الصورة المقاصدية بوضوح في هاتين المادتين، ولا علاقة لها بدراسة النظام السعودي التي أقمت دراستي عليها، فالفارق جوهري بين الدراستين.

٣. واقع الأنظمة والقوانين المنظِّمة لقضايا الحضانة والزيارة في النظام السعودي، للدكتورة سالمة بنت محمد الشهري[٢]. استهلته بالحديث عن تعريف المحكمة وتشكيلها، وواقع الأنظمة والقوانين المنظمة لقضايا الحضانة والزيارة في النظام السعودي، ويلاحظ أن الباحثة حينما تذكر النظام السعودي، تقصد اللائحة التنفيذية لوزارة العدل الصادرة في (١٤٣٩/٢/١٢هـ)، وليس النظام الجديد، وركزت على جانبين: الأول: تنفيذ مسائل الأحوال الشخصية، والثاني: العقوبات المترتبة على الممتنع عن تنفيذ الأحكام المتعلقة بالحضانة والزيارة، ثم التفتت إلى الاتفاقيات الدولية بشأن حقوق الطفل.

والفارق بين بحثي وهذا الدراسة يظهر من جهتين: الأولى محلّ الدراسة، فهي تدرس لائحة وزارة العدل، ودراستي حول النظام الجديد، والثانية: المضمون، وما عرضته آنفًا يوضّح ذلك.

---

(١) تحقيق مقصد العدل في مشروع نظام الأحوال الشخصية بالمملكة العربية السعودية وفق رؤية ٢٠٣٠، البخاري: مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، العدد ٣٧، ج٣، -ص ٢٢٧-ص٣٤٧.

(٢) واقع الأنظمة والقوانين المنظِّمة لقضايا الحضانة والزيارة في النظام السعودي، الشهري، مجلة الخدمة الاجتماعية، الجمعية المصرية للأخصائيين الاجتماعيين، ج٦٧، عدد ١، يناير ٢٠٢١م.

وهناك دراسات وكتب تحدثت عن الحضانة فقهيًّا أو درست أنظمة دول أخرى كالإمارات والكويت والجزائر وغيرها، وبما أنها خارج حدود دراستي؛ آثرت الإشارة إليها دون استعراضها.

**إجراءات البحث:**

١. كتابة الآيات بالرسم العثماني، وعزوها إلى السورة ورقم الآية في المتن بين معقوفين [].
٢. تخريج الأحاديث بذكر المصنف والجزء والصفحة ورقم الحديث، مع درجته وفق أقوال العلماء إلا إن كان في صحيح البخاري ومسلم أو أحدهما فلا حاجة لذلك.
٣. ترجمة الأعلام الواردة في البحث، شريطة ألا يكونوا من المشاهير أمثال الصحابة رضوان الله عليهم المشتهرة أسماؤهم، وكذلك أصحاب المذاهب الأربعة، ومؤلفو المصادر التي تم الرجوع إليها.
٤. توثيق المعلومات المقتبسة من المصادر الأصيلة والحديثة، أو من أحدهما وفق ما تقتضيه الحاجة.
٥. حيثما تذكر المذاهب يراعي في المتن الترتيب الزمني لهم: الأحناف ثم المالكية ثم الشافعية ثم الحنابلة، وإن كانوا متفقين يقال: المذاهب الأربعة ويتم العزو إليهم وفق وفيات المؤلفين الموثّق منهم.
٦. عقد مقارنة بين مواد الحضانة في نظام الأحوال الشخصية السعودي، وطائفة من التشريعات القانونية لدى الدول العربية هي: قانون الأحوال الشخصية الكويتي، وقانون الأحوال الشخصية الإماراتي، وقانون الأحوال الشخصية اليمني، وقانون الأسرة الجزائري.
٧. فهرسة المصادر والمراجع في آخر البحث بذكر المعلومات كاملة، وفق ما يتوفر في الطبعة التي تم الرجوع إليها.

**خطة الدراسة:**

مراعاة لطبيعة الصياغة النظامية لمواد النظام فقد تم تقسيم البحث إلى تمهيد ومبحثين: يعالج التمهيد تعريف الحضانة في نظام الأحوال الشخصية السعودي وفي آراء الفقه وأحكام القضاء، ويعالج المبحث الأول بعض مواد نظام الأحوال الشخصية القابلة للمراجعة القانونية، بينما يعالج المبحث الثاني الدراسة النقدية التحليلية لبعض مواد نظام الأحوال الشخصية، التي

يمكن عرضها على نحو ما يلي:

التمهيد

المبحث الأول: مواد نظام الأحوال الشخصية القابلة للمراجعة القانونية.

المبحث الثاني: دراسة تحليلية نقدية لبعض مواد نظام الأحوال الشخصية.

## التمهيد: التعريف بمصطلحات البحث وما يتعلق بها

يحسن بين يدي البحث توضيح مفاهيمه الرئيسة، بحيث تبيّن مقاصده، وتحدّد مساره ومعالجاته، وأبرز المفاهيم هنا هي:

### أولًا: الحضانة:

تعريف الحضانة لغة: جذرها (حضن) وهو -كما قال ابن فارس- أصل واحد، ومعناه "حفظ الشيء وصيانته"(١)، وله استخدامات في اللغة مقاسة على هذا الأصل منها: الجانب، والضمّ تحت الجناح أو إلى الصّدر، والكفالة والحفظ والتربية والحجب(٢).

وتعددت أقوال الفقهاء في تعريف الحضانة:

فعُرفت عند الأحناف بقولهم: "فحضانة الأم ولدها هي: ضمها إياه إلى جنبها واعتزالها إياه من أبيه ليكون عندها، فتقوم بحفظه وإمساكه وغسل ثيابه، ولا تجبر الأم على إرضاعه إلا أن لا يوجد من ترضعه فتجبر عليه، وهذا قول عامة العلماء"(٣). وقد لَحَظَ فيه حال النزاع بين الأبوين فقط.

ومن تعريفات الأحناف للحضانة أنها: "تربية الولد لمن له حق الحضانة "(٤)، وأنها "تربية الأم أو غيرها للصغير أو الصغيرة"(٥). وهي تعريفات عامة تشمل حال الوفاق بين الوالدين

(١) مقاييس اللغة لابن فارس ٢/٧٣ مادة (حضن).

(٢) ينظر: تاج العروس للزبيدي ٣٤/٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣ مادة (حضن).

(٣) بدائع الصنائع للكاساني ٤/٤٠.

(٤) رد المحتار٣/٥٥.

(٥) مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر ١/٤٨٠.

وحال افتراقهما.

وعرفها بعض المالكية بأنها: "الكفالة للولد ما دام محتاجًا للكفالة وهي لكل من كانت له الشفقة منها أقرب، وعلى الولد أغلب، ولا يتقدم الأم في ذلك أحد"(١)، وهو أيضًا يشمل حالتي الأبوين: الاتفاق والافتراق.

وعُرفت عند الشافعية بأنها "حفظ الصبي وتعهده، بغسله، وغسل رأسه وثيابه وخِرَقه، وتطهيره من النجاسات، ودهنه وكحله، وإضجاعه في مهده، وربطه"(٢). وعبارتهم أدل على الحضانة وعلى شمولها حالتي اجتماع الزوجين أو افتراقهما من عبارة المالكية.

وأما تعريف الحنابلة فجاء مستغرقًا كافة المحتاجين للحضانة، قال ابن النجار: "هي حفظ صغير ومعتوه —وهو المختل العقل- ومجنون، عما يضرهم، وتربيتهم بعمل مصالحهم"(٣)، وقد التفت فيه ابن النجار إلى عموم من يستحقون الحضانة، فجاء تعريفه شاملًا لهم، مع اشتماله لحالة الاتفاق والافتراق بالنسبة للأبوين. وهذا الملحظ مَرْعي في تعريف النظام كما سيأتي.

ويبدو من التعريفات السابقة أن للفقهاء فيها منهجين: المنهج الأول: قصر الحضانة على رعاية الصغير، وهو منهج الحنفية والمالكية. أما المنهج الثاني فيشمل كل من لا يقوم بأمور نفسه، وهو منهج الشافعية والحنابلة(٤).

وعرف بعض الفقهاء المعاصرين الحضانة بأنها "القيام على حفظ ورعاية من لا يستطيع الاستقلال بأمر نفسه، من قبل من له الحق في ذلك من الأقارب"(٥)، وعرفت الحضانة بأنها "تربية الطفل والقيام بشئونه في سن معينة ممن له حق في تربيته من محارمه"(٦)، وإن كان هذا التعريف يفتقد إلى الدقة، لكون الحضانة لا تُسند في كل الأحوال إلى أحد محارم الصغير

(١) روضة المستبين لابن بزيزة ٢/٨٨٠.

(٢) روضة الطالبين للنووي ٥/٢٠٨.

(٣) شرح منتهى الإرادات لابن النجار ١٠/٢١٣.

(٤) يراجع في عرض مناهج تعريف الحضانة: محمد حلمي إبراهيم الحفناوي: التعسف في استعمال حق الحضانة، مجلة الشريعة والقانون، جامعة طنطا، العدد ٣٨، الإصدار ٢/٢، ٢٠٢٣، ص٨٧٧.

(٥) الأحوال الشخصية، مقدمة الطلاق، الفسخ، التفريق والخلع، المؤمني- نواهضة، ص١٧٠.

(٦) أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، خلاف، ص١٩٤.

المحضون، خاصة وأن نظام الأحوال الشخصية نص على إمكانية قضاء القاضي بإسناد الحضانة إلى جهة مؤهلة لذلك، إذا ما رفض مستحقو الحضانة القيام بالحضانة.

وأما التعريف النظامي للحضانة؛ فعرفها نظام الأحوال الشخصية السعودي في المادة الرابعة والعشرين بعد المئة بأنها: "حفظ من لا يستقل بنفسه عما يضرّه، وتربيته، والقيام على مصالحه، بما في ذلك التعليم والعلاج". وهو تعريف يتسم بالعمومية، ويراعي الحضانة حال اجتماع الأبوين وحال افتراقهما، أو فقدانهما أو أحدهما، كما أنه يلحظ السِّنَّ المحدد لوقت الحضانة في المادة الخامسة والثلاثين بعد المئة(١).

ومن الواضح أن هذا التعريف مستند إلى ما سبقه من تعريفات الفقهاء، كما أنه انفرد بالنص على (العلاج) وهو وإن كان داخلًا في مفهوم الحالات التي عددها أبو زكريا النووي، إلا أنه يبقي مجال التجاذب والمناكفة حال النزاع، وهو الأمر الذي حسمه تعريف النظام.

ويتصل بمفهوم الحضانة الكلام على أنواعها، وهو ما التفت إليه الشربيني، فنبه إلى أنها نوعان: حضانة كُبرى، ويراد بها حفظ الطفل ورعايته وخدمته. وحضانة صغرى، ويراد بها الإرضاع (٢)، وحضانة الطفل نوع من الولاية، فهناك ولاية يقدم فيها الأب على الأم، مثل الولاية في المال والنكاح، ونوع من الولاية تقدم فيه الأم على الأب، مثل الولاية في التربية والحضانة(٣).

وبالنظر إلى قوانين الأحوال الشخصية لدى الدول العربية، يُلحظ أن بعضها خلا من التعريف بالحضانة، وبعضها الآخر أورد تعريفًا مبسطًا لها، ومنها قانون الأحوال الشخصية الإماراتي رقم ٢٨ لسنة ٢٠٠٥، في المادة (١٤٢) الذي عرف الحضانة بأنها "حفظ الولد وتربيته ورعايته بما لا يتعارض مع حق الولي على الولاية على النفس"(٤). كذلك قانون الأسرة الجزائري الذي عرف الحضانة في المادة (٦٢) بأنها "رعاية الولد وتعليمه، والقيام بتربيته على

(١) النظام مرفوع على موقع هيئة الخبراء بمجلس الوزراء، رابط: https://2u.pw/9ksFj .
(٢) ينظر: مغني المحتاج للشربيني ٣/٤٦٣.
(٣) شرح قانون الأحوال الشخصية، السرطاوى، ص٣٦١.
(٤) معدل بالقانون رقم ٥ لسنة ٢٠٢٠، المرسوم بقانون إتحادى رقم ٥٢ لسنة ٢٠٢٣.

دين أبيه، والسهر على حمايته، وحفظه صحة وخلقًا"[١]، وإن كانت المادة (١٣٨) من قانون الأحوال الشخصية اليمني أكثر توسعًا في تعريفها لمقتضيات ومقاصد الحضانة بقولها "الحضانة هي حفظ الصغير الذي لا يستقل بأمر نفسه وتربيته ووقايته مما يهلكه أو يضره، بما لا يتعارض مع حق وليه، والحضانة حق للصغير، فلا يجوز النزول عنها، وإنما تمتنع بموانعها، وتزول بزوالها"[٢].

**ثانيًا: نظام الأحوال الشخصية السعودي:**

أصدرت المملكة العربية السعودية نظام الأحوال الشخصية، وهو أوّل نظام من نوعه يضع قضايا الأحوال الشخصية التي تنظر فيها المحاكم المختصة على شكل مواد نظامية، يستند إليها القاضي عند النظر في القضايا المرفوعة إليه، ويحكم من خلالها.

وقد صدر هذا النظام بموجب المرسوم الملكي رقم (م/٧٣)، وتاريخ (١٤٤٣/٨/٦هـ)، وتم ربطه بإجراءات نظر دعاوى الأحوال الشخصية الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/١) وتاريخ (١٤٣٥/١/٢٢هـ)، كما في قرار رئيس مجلس الوزراء رقم (٤٢٩) وتاريخ (١٤٤٣/٨/٥هـ)، الفقرة (رابعًا) التي تنص على: "قيام وزارة العدل بمراجعة إجراءات نظر دعاوى الأحوال الشخصية المنصوص عليها في نظام المرافعات الشرعية، الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/١ وتاريخ (١٤٣٥/١/٢٢هـ)، ولوائحه التنفيذية، بما يحافظ على كيان الأسرة، ويضمن حقوق أفرادها، وللوزارة التنسيق مع من تراه من الجهات ذات العلاقة، والرفع بما يلزم".

وقد خُصّص للحضانة في النظام ١١ مادة، ابتداء من المادة (١٢٤) وحتى المادة (١٣٥)، وأفردت بفصل مستقل هو الفصل الثاني من الباب الرابع، وهذه المواد هي مدار البحث.

وقد عمل نظام الأحوال الشخصية على تجنب القصور الذي اعترى النظم السابقة، فعرف هذا النظام الجديد الحضانة في المادة الرابعة والعشرين بعد المائة بأنها "حفظ من لا يستقل بنفسه عما يضره، وتربيته والقيام على مصالحه، بما في ذلك التعليم والعلاج".

---

(١) قانون الأسرة الجزائري رقم ١١ لسنة ٨٤، بتاريخ ٩ يونيو ١٩٨٤م، ٩ رمضان ١٤٠٤هـ. https://2u.pw/fhUD9Ju

(٢) القرار الجمهوري رقم ٢٠ لسنة ١٩٩٢، الجريدة الرسمية، عدد ٦/٣.

ويلاحظ أن تعريف نظام الأحوال الشخصية السعودي للحضانة قد ركز على أمرين:

الأمر الأول، وهو التعريف بالمحضون، بأنه من لا يستقل بنفسه، ويسري على الذكر والأنثى، وعلى الصغير والكبير، فالصغير هو الأصل، والكبير استثناء في الحالات التي يصاب فيها بمرض مزمن أو مقعد.

الأمر الثاني: فيركز تعريف الحضانة على المهام أو الوظائف التي يقوم بها الحاضن، التي تشتمل على حفظ الصغير عما يضره، والتربية، والقيام على مصالح المحضون، بما فى ذلك التعليم والعلاج.[١]

## المبحث الأول: المواد القابلة للمراجعة القانونية

من خلال الدراسة المتأنية لنظام الأحوال الشخصية، فقد وجد أن بعض مواده بحاجة إلى مراجعة، وهي مواد تتعلق بالموضوعات التالية فى مسألة الحضانة، وذلك على النحو التالي:

### المطلب الأول رضاع المحضون

جاء في المادة (١٢٤) من نظام الأحوال الشخصية قضية القيام على مصالح المحضون، وجاء في الفقرة (١) من نص المادة (١٣١) ما نصه: "إذا كان سن المحضون لا يتجاوز العامين، ولم يطلب الحضانة أحد مستحقيها فتلزم بها الأم إن وُجدت، وإلا ألزم بها الأب".

أما المادة (١٣٢) فقد عالجت الرضاعة في غياب الوالدين، إذ تنص على أنه: "إذا لم يوجد الوالدان، ولم يقبل الحضانة مستحق لها؛ تختار المحكمة من تراه صالحًا من أقارب المحضون أو غيرهم، أو إحدى الجهات المؤهلة لهذا الغرض".

وهناك موضع ثالث عالج فيه نظام الأحوال الشخصية حق رضاع المحضون، وهي المادة (٦١) من النظام، والتي نصت على التزام الأب "بأجرة إرضاع ابنه الصغير في الحولين إذا تعذر على الأم إرضاعه رضاعةً طبيعية، أو لم تعد زوجة للأب، ويعد ذلك من النفقة".

ومعنى ذلك أن أجرة الرضاعة تكون لغير الأم إذا لم تستطع الأم إرضاع ابنها، وتكون للأم في حالة طلاقها من الأب وتكون في النفقة التي يحددها القاضي، فأجرة الرضاع واجبة على الأب في حالتين هما: حالة اللجوء إلى مرضعة أو في حالة طلاق الزوجة، ويحدد مقدارها

(١) تنازع الأبوين فى الحضانة وفقًا لنظام الأحوال الشخصية السعودى، دراسة مقارنة، المعيوف، ص ١٢١٧.

القاضي. وتستحق الأم أجرا على الرضاعة بعد انقضاء رابطة الزوجية، ويكون على أقصى تقدير لمدة عامين.

وإذا استحضرنا قول ابن قدامة: "كفالة الطفل وحضانته واجبة؛ لأنه يهلك بتركه، فيجب حفظه عن الهلاك، كما يجب الإنفاق عليه، وإنجاؤه من المهالك"(١). واستحضرنا كذلك ما قرره طائفة من فقهاء الأحناف والمالكية من أن الحضانة لحظ المحضون وحق له على أغلب الوجوه، مع وجود حق للحاضن كذلك(٢) وأن الشريعة أوجبت حفظ الطفل من الهلاك، وأن لا يخلو الطفل من حال الحضانة مطلقًا ولا سيما عند تدافعها، ومراعاة مصلحته عند سفر أحد الأبوين للإقامة أو الحاجة المؤقتة وتخييره(٣). إذا استحضرنا ذلك كله؛ تأكد أن للمحضون الحظ الأوفى من الحق في الحضانة؛ ومن ثَم كان من الأوفق أن ينصّ في النظام على قضية الإرضاع الطبيعي في الحالات الآتية(٤):

الأولى: أن لا يقبل الطفل إلا ثدي أمّه فتُلزم بإرضاعه.

الثانية: استئجار مرضعة له إذا كان يقبل ثدي غير أمه.

الثالثة: أن يتضرر صحيًّا من الحليب المصنع، وهو داخل في عموم خوف التلف على الرضيع.

وبالنظرة المتأنية للتشريعات المقارنة، نجد أن المشرع الكويتي قد أفرد حق الصغير في الرضاعة، فنص في المادة (١٨٦) على إلزام الأم بالإرضاع إن لم يمكن تغذيته من غير لبنها، ثم نص في المادة (١٨٧) على أن أجرة الرضاعة تستحق من وقت الإرضاع، ونفى عن الأم حقها في الأجرة حال قيام الزوجية أو عدة تستحق فيها النفقة، كما لا تستحقها بعد الحولين، وذلك في المادة (١٨٨)(٥).

(١) المغني لابن قدامة ٤١٢/١١.

(٢) ينظر: البيان والتحصيل لابن رشد ٢٨٦/٤. ورد المحتار لابن عابدين ٥٦٠/٣..

(٣) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي ٥٠٦/١١. المقدمات الممهدات لابن رشد القرطبي ٥٦٤/١. تبيين الحقائق للزيلعي ٤٧/٣.

(٤) ينظر: المدونة للإمام مالك ٣٠٤/٢. الرعاية في الفقه لابن حمدان الحنبلي ١١٥٠/٢. الغاية في اختصار النهاية للعز بن عبد السلام ٢٣٨/٦. النهاية شرح الهداية للعيني ٦٩٥/٥.

(٥) قانون الأحوال الشخصية الكويتي رقم ٥١ لسنة ١٩٨٤، المعدل بالقوانين أرقام ٦١ لسنة ١٩٩٦، ورقم ٢٩ لسنة ٢٠٠٤، رقم ٦٦ لسنة ٢٠٠٧، مرفوع الرابط: https://2u.pw/HrNs8v3 .

واتفق القانون الإماراتي في مادته رقم (٥٦) الفقرة (٢) مع القانون الكويتي في جزئية عدم استحقاق الأم للأجرة خلال علاقة الزوجية، باعتبار أنه من حقوق الزوج على الزوجة إرضاع أولاده منها، ما لم يكن هناك مانع(١).

وبالرجوع إلى المادة رقم (٤٢) من نظام الأحوال الشخصية السعودي يظهر التوافق التام مع القانون الإماراتي في المادة (٥٦) الفقرة الثانية، إلا أن النظام السعودي فصل الحالات التي تستحق فيها الأم الأجرة في المادة (٦١) كما تقدم.

**المطلب الثاني نفقة المحضون**

بيّنت المادة (١٢٤) أن من حق المحضون "القيام على مصالحه بما في ذلك التعليم والعلاج"، وهي قضايا تتطلب نفقة حتى وإن كانت يسيرة، كما أن (الرعاية) المنصوص عليها في الفقرة (٢) من نص المادة (١٢٥) تتطلب نفقة كذلك. والمادة (١٣٢) تعطي المحكمة حق اختيار الحاضن عند فقد الأبوين وتدافع الحواضن الآخرين، وفي هذه الحالة هل تلزم المحكمة الحاضن بالنفقة، أم تُوْجِدُ له كفالة مالية من جهةٍ مانحةٍ أو من جهة الدولة؟

وهنا يجدر التنبيه إلى أن نظام الأحوال الشخصية اعتنى جيدًا بنفقة الأولاد، وفصلها جيدًا في المواد (٤٤) و(٤٥) و(٥٨) و(٥٩) و(٦٠)، والمتأمل في النظام يجد أنه يحيل إلى المواد التي تكمِّل الموضوع وتضبطه، وتمنع الإخلال به، إلا أنه في باب الحضانة، وعند القضايا التي تتطلب النص على النفقة لم يشر إلى أيٍّ من المواد المختصة بالنفقة، كما هو الحال في المواد (١٢٤) و(١٢٥) و(١٣٢)، وهو مايقتضى ضرورة استدراك ذلك، كأن يسبق هذه المواد عبارة: يراعى في نفقة المحضون ما ورد في المواد كذا وكذا من هذا النظام، إعمالًا لمبدأ الكفاية الذاتية للنصوص.

ومجمل كلام فقهاء المذاهب الأربعة في نفقة المحضون كالآتي(٢):

١. النفقة على الأب، وتدخل في عموم النفقة على الأسرة حال قيام الزوجية.

(١) المادة ٥٦ من قانون الأحوال الشخصية الإماراتي رقم ٢٨ لسنة ٢٠٠٥، مستبدلة بالمادة ٥٦ من المرسوم الإتحادى رقم ٨ لسنة ٢٠١٩، الجريدة الرسمية، عدد ٦٦١، ملحق ١، بتاريخ ٢٠١٩/٨/٢٩، مرفوع على الرابط: https://2u.pw/CWt1cSe .

(٢) ينظر: الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر ١٦٨/٥. والتبصرة للخمي ٢٥٨٠/٦. والمبسوط للسرخي ٢٢٤/٥. والمغني لابن قدامة ٣٧٨/١١. والفتاوى الفقهية الكبرى لابن حجر الهيتمي ٢١١/٤.

٢. تلزم النفقة الأب استقلالًا إذا كانت الأمّ الحاضنة مطلقة وقد انقضت عدتها.

٣. اختار اللخمي من المالكية أن الأم إذا تأيمت لأجل حضانة أولادها، أو لم تتأيم لأجلهم ولكنها لم تتزوج وأقامت على خدمتهم فإن لها الأجرة، فإن كان لهم خادم، فلا أجرة لها[١].

٤. إذا فقد الأب وجبت نفقة المحضون على أقاربه ممن يرثونه بفرض أو تعصيب عند جمهور العلماء[٢].

٥. إن كان الحاضن معسرًا ويكاد يعجز عن نفقة نفسه، فنفقة المحضون في بيت مال المسلمين[٣].

٦. تقدر نفقة الصغير المحضون إما بالتراضي أو بالقضاء، ويقدر الحاكم النفقة على الأب بالاجتهاد، بالنظر لحاله ولحالة الحاضنة من قرب المسكن من الأب وبعده، وأمنه وخوفه[٤]، ودليل هذا التقدير قوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ [الطلاق: ٧]، وعليه فإن تقدير نفقة الصغير المحضون ينظر فيه مصلحة الصغير، كما لو كان مريضًا بحاجة إلى علاج يفوق ما يمكن القضاء به من نفقة في الظروف العادية، كما ينظر إلى حالة الأب من يسر أو عسر.

٧. أما عن نفقة الأم الناشز الحاضنة؛ فاستقر الأحناف والشافعية والحنابلة على أنه تجب نفقة الصغير إذا كانت الأم الناشز هي الحاضنة أو المرضعة له، فالنفقة هنا للقرابة، وهي موجودة مع نشوز الأم[٥].

وفي التشريعات المقارنة، يلحظ أن عددًا من القوانين أسقطت حق الحاضنة في النفقة إذا كانت زوجة أبي المحضون أو في عدة تستحق فيها النفقة من أبي المحضون، فقد نص القانون الإماراتي

(١) ينظر: التبصرة للخمي ٢٥٧٩/٦.

(٢) ينظر: الإحكام شرح أصول الأحكام لابن قاسم ٢٢٠/٤.

(٣) ينظر: الغرر البهية للسنيكي ٤٠٩/٤.

(٤) الشرح الكبير للدردير، ٥٣٣/٢.

(٥) ينظر: المبسوط للسرخسي ٢٠٨/٥. وفتاوى الرملي ٥/٤. وكشاف القناع للبهوتي: ٤٦٧/٥.

على ذلك في المادة رقم (١٤٨)، وقانون الأحوال الشخصية الكويتي في المادة رقم (١٩٩/أ).

وأما إذا بانت الأم الحاضنة من زوجها وانتقلت إليها الحضانة اتفاقًا أو بحكم قضائي، فقد نص قانون الأحوال الشخصية الكويتي على استحقاقها لأجرة الحضانة في المادة رقم (١٩٩/أ).

و بمراجعة نظام الأحوال الشخصية في شأن نفقة الأم الحاضنة خاصة في فصل الحضانة[١]، يلحظ أن النظام قد سكت عن هذا الأمر، فلم يقرر للأم الحاضنة نفقة ولم يقرر حرمانها منه، كما ذهب إلى ذلك قانون الأسرة الجزائري في المواد (٧٧، ٧٨، ٧٩)، محيلة في بيان ذلك إلى أحكام الشريعة الإسلامية عملًا بنص المادة (٢٢٢) من قانون الأسرة الجزائري[٢].

وهناك إشكالية تفرد بمعالجتها المشرع الكويتي، وهي بدلية الخلع برضاعة الطفل وحضانته، فقد نص على أنه يجوز للأم المخالعة أن ترضع طفلها أو تحضنه بلا أجر مدة معلومة، لأن الرضاعة والحضانة من المنافع المتقومة، التي يستحق في مقابلها المال.

وإذا تركت الأم المخالعة الطفل بعد فترة من الحضانة، دون أن تكمل كل فترة الحضانة جاز للأب مطالبتها بأجر باقي فترة الحضانة أو الرضاعة التي لم تتمها، وإن كانت الأم المخالعة معسرة خلال هذه الفترة، جاز له الرجوع عليها بعد يسارها بما أنفق على صغيره في فترة الرضاعة أو الحضانة التي سبق الاتفاق فيها على الخلع[٣].

وهو أمر خالفه نظام الأحوال الشخصية السعودي الذي نص على أن المال وحده يكون عوضًا عن الخلع، ولا يجوز أن يكون العوض إسقاط أي حق من حقوق الأولاد أو حضانتهم[٤]، ويُرى في هذا الاختيار تغليب لمصلحة الصغير المحضون، الذي لا يجب أن يكون عرضة للمساومة والمقايضة بين الأب والأم حال انقضاء رابطة الزوجية خلعًا.

---

(١) المواد من ١٢٤-١٣٥ من نظام الأحوال الشخصية السعودي.

(٢) تنص المادة ٢٢٢ من قانون الأسرة الجزائري على أن كل ما لم يرد النص عليه في هذا القانون يرجع فيه إلى أحكام الشريعة الإسلامية. https://2u.pw/fhUD9Ju.

(٣) المادة ١١٧ من قانون الأحوال الشخصية الكويتي رقم ٥١ لسنة ١٩٨٤، المعدل بالقوانين ٦١ لسنة ١٩٩٦، رقم ٢٩ لسنة ٢٠٠٤، رقم ٦٦ لسنة ٢٠٠٧. رابط: https://2u.pw/juvT28e .

(٤) المادة مائة من نظام الأحوال الشخصية السعودي.

## المطلب الثالث أهلية الحاضن

نصت المادة (١٢٥) من النظام على الشروط اللازم توفرها في الحاضن وهي ثلاثة: كمال الأهلية، والقدرة على تربية المحضون وحفظه ورعايته، والسلامة من الأمراض المعدية الخطيرة. كما نبهت إلى مقتضى المادة (١٠) من النظام التي تثبت أهلية التقاضي لأبوي المحضون.

وهذه المادة أخذت الصيغة النظامية العامة، ولو نظرنا في عبارات الفقهاء لوجدناها أخذت منحى تفصيليًّا في تعداد الشروط، وكلها تندرج تحت عبارة النظام (كمال الأهلية) عدا شرطًا واحدًا وقع فيه الخلاف بين الفقهاء وهو (الإسلام):

فلم يشترطه الأحناف في الأمّ فقط، فأجازوا حضانة الأمّ الكتابية، شريطة ألا تكون مرتدة لأنها تُحبس[١]، وألا تجعله يْألَفُ الكفرَ[٢]، واستدلوا بعموم حديث عمر بن شعيب[٣] عن أبيه عن جده "أن امرأة أتت النبيّ صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله، إن ابني هذا كان بطني له وعاء، وحجري له حواء، وثديي له سقاء، وزعم أبوه أنه ينزعه مني؟ قال: "أنت أحق به ما لم تنكحي"[٤].

ولم يشترطه المالكية وأبو سعيد الاصطخري[٥] من الشافعية، فأجازوا حضانة الكافر للمسلم[٦]. واستدلوا بحديث عبد الحميد بن سلمة "أن جده أسلم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم تسلم جدته، وله منها ابن، فاختصما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لهما رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن شئتما خيرتما الغلام..."[٧]الحديث.

---

(١) ينظر: رد المحتار لابن عابدين ٥٥٦/٣.

(٢) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٥٢٩/٢. والموسوعة الفقهية الكويتية ٣٠٥/١٧.

(٣) عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو ابن العاص. قال ابن حجر: "صدوق". تقريب التهذيب، (ص ٤٢٣).

(٤) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٣١١/١١ برقم ٦٧٠٧، وقال الأرناؤوط: حديث حسن. وأخرجه الحاكم في المستدرك ٢٢٥/٢ برقم ٢٨٣٠ وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي.

(٥) الحسن بن أحمد بن يزيد الإِصْطَخْري الَأنْصَاري أبو سَعِيد، فقيه شافعي، توفي عام ٣٢٨هـ. ينظر: تاريخ بغداد، للخطيب ٢٠٦/٨.

(٦) ينظر: شرح المهذب للمطيعي٣٢٠/١٨. وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٥٢٩/٢.

(٧) أخرجه أحمد بن حنبل في المسند ٣٩/ ١٦٧ برقم ٢٣٧٥٦ وصححه الألباني في صحيح سنن النسائي ٧٤٠/٢. وشعيب الأرناؤوط محقق المسند. وضعف البوصيري إسناده لدى الدارقطني. بنظر: مصباح الزجاجة

وأما الحنابلة وابن وهب[١] من المالكية وأبو إسحاق الشيرازي وأبو زكريا النووي من الشافعية فاشترطوا في الحاضن الإسلام[٢]. وهو الراجح والله أعلم، فالنووي يرى الحديث المستدَلَّ به منسوخًا[٣]، ويؤكّد هذا الترجيح عموم الآيات الكريمة، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: الآية ١٤١].

والشرط الوارد في النظام (كمال الأهلية) لا يحسم مادة الخلاف في هذه القضية، بل يدع الأمر لتقدير القاضي، وهذا فيما يظهر للباحث يدعو إلى التفاوت في تقدير القضاة، وربما التضاد. ولو أنه أضيف شرط هنا يتضمن (اتفاق الدِّين)، لربما كان أدفع للتباين.

مع ملاحظة أن الخصوصية الدِّينية مرعية في اتفاقية حقوق الطفل الصادرة عن الأمم المتحدة[٤] في الفقرة (٣) من نص المادة (٢٠) ونصها: "يمكن أن تشمل هذه الرعاية، في جملة أمور: الحضانة، أو الكفالة الواردة في القانون الإسلامي، أو التبني، أو عند الضرورة، الإقامة في مؤسسات مناسبة لرعاية الأطفال. وعند النظر في الحلول، ينبغي إيلاء الاعتبار الواجب لاستصواب الاستمرارية في تربية الطفل ولخلفية الطفل الإثنية والدينية والثقافية واللغوية"، ومن ثم فلا تجوز حضانة غير المسلم للمسلم، لأنه لا ولاية لغير المسلم على المسلم من ناحية، ومن ناحية أخرى، هناك خشية على المحضون من الفتنة في دينه إذا ما تولى غير المسلم حضانة المسلم، ما لم تكن والدة المحضون كتابية ولم تسلم بعد، مع جواز زواج المسلم من الكتابية[٥].

وما ذكره الفقهاء عن عدم أهلية الفاسق والفاجر والمجنون والمعتوه وغير البالغ، فإنه مشمول بعبارة النظام (كمال الأهلية). ويبقى للقاضي إمكان تقدير الفسق المؤثر على تربية الطفل

---

٥١/٣، ولكنه مختلف عن إسناد الإمام أحمد، وإلى ذلك نبه الأرناؤوط.

(١) عبد الله بن وهب بن مسلم، من كبار أصحاب الإمام مالك بن أنس، وفقيه مصر، توفي عام ١٩٧هـ. ينظر: ترتيب المدارك للقاضي عياض ٢٢٨/٣.

(٢) ينظر على الترتيب: الشرح الكبير لابن أبي عمر المقدسي ٤٦٩/٢٤. المهذب للشيرازي ١٦٤/٣. والتوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب للجندي ١٧٧/٥. وحاشية الخلوتي على منتهى الإرادات للخلوتي ٥١٢/٥. ولوامع الدرر للشنقيطي ٧٦٨/٧.

(٣) ينظر: شرح المهذب للمطيعي ٣٢١/١٨.

(٤) ينظر: https://2u.pw/6DMCt .

(٥) أحكام الحضانة فى الفقه الإسلامى، البراك، مجلة العدل، العدد ٦٦، ذو القعدة ١٤٣٥هـ، ص٣١١.

وحفظه، وهذا أمر ميسور يقلّ فيه الخلاف، وإن وقع فيكون متقاربًا جدًّا.

وبمقارنة المادة (١٢٥) من نظام الأحوال الشخصية السعودي، مع التشريعات المقارنة يتبين أنه أخذ خطوة أكثر تقدمًا عن تلك التشريعات، يتبين أن قانون الأحوال الشخصية الكويتي اعتمد قول الأحناف المذكور آنفًا، حيث نصت المادة (١٩٢) على أن "الحاضنة غير المسلمة تستحق حضانة الولد المسلم، حتى يعقل الأديان، أو يخشى عليه أن يألف غير الإسلام، وإن لم يعقل الأديان. وفي جميع الأحوال لا يجوز إبقاء المحضون عند هذه الحاضنة بعد بلوغ السابعة من عمره"[(١)].

## المطلب الرابع: وقت الحضانة:

نصت المادة (١٣٥) الفقرة (٢) من النظام على أن الحضانة تنتهي "إذا أتم المحضون ثمانية عشر عامًا". وهذا السن وفقًا للقانون المدني يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمسؤولية الجنائية، كما أنه يتماشى مع العديد من النصوص النظامية في الأنظمة السعودية التي تحدد سن القاصر بما دون (١٨) عامًا، ومن بينها نظام المعاملات المدنية ونظام الجنسية ونظام المرور.

كما أنه مستفاد من اتفاقية حقوق الطفل الصادرة عن الأمم المتحدة التي وقعت عليها المملكة العربية السعودية، التي نصت في المادة الأولى على أن الطفل هو: "أي إنسان لم يتجاوز الثامنة عشرة، ما لم يبلغ سن الرشد قبل ذلك بموجب القانون المنطبق عليه"، وهذه المادة عند التدقيق فيها يبدو أنها تراعي خصوصية نظام المملكة العربية السعودية الصادر عنها والمستمد من الشريعة الإسلامية التي تَبْنِي كثيرًا من الحقوق والمعاملات على سِنّ التمييز وسن البلوغ.

وبالنظر إلى ما ورد في هذه المادة نفسها الفقرة (١) من أن المحضون يخير إذا بلغ سن الخامسة عشرة، فإن الأمر يتطلب شيئًا من التحليل، ولكن بعد استعراض أقوال الفقهاء في هذه المسألة، التي يلحظ عليها الآتي:

١. تفريق بعضهم بين سن الحضانة وسن الكفالة، وبه قال الماوردي وغيره من الفقهاء[(٢)]،

---

(١) قانون الأحوال الشخصية الكويتي، رابط: https://2u.pw/juvT28e .

(٢) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي ٥٠٧/١١. والفتاوى الفقهية الكبرى للهيتمي ٢١٣/٤. ومع أن الهيتمي في تحفة المحتاج ٣٥٣/٨ عده خلافاً لفظياً، إلا أنه استدرك على نفسه بأن ما بعد التمييز يخالف ما قبله في التخيير وتوابعه.

وجعلوا الحضانة تبدأ مما بعد الولادة إلى سن السابعة على الأغلب، وقد تتقدم بسنة أو تتأخر بحسب حال المحضون، ونظر بعض الفقهاء إلى استغناء الغلام بخدمة نفسه من حيث الأكل والشرب والنظافة ونحو ذلك[١]، وهو ما عبرّ عنه النووي بالتمييز، مع تنبيهه إلى أن سن السابعة أو الثامنة سِنُّ تمييز على الأغلب، ومع ذلك جعل حال التمييز هو الأصل سواء وقع قبل السابعة أم بعدها فقال: "وقد يتقدم التمييز عن السبع وقد يتأخر عن الثمان، ومدار الحكم على نفس التمييز، لا على سنه"[٢].

وهذا السِّن خصّه الحنفية والمالكية بالغلام، وأما الجارية فتمتدّ حضانتها إلى الحيض أو الزواج[٣]. وخالفهم الحنابلة فذهبوا إلى أن حضانة الجارية إلى سن السابعة، ثم تنتقل إلى أبيها[٤].

وقد شيد الحنابلة رأيهم فى ذلك أنه بعد سن السابعة فإن الفتاة تكون فى حاجة إلى الحفظ، وهو ما يتحقق لدى الأب، كما أن الفتاة بعد هذا السن تكون قد قاربت على الزواج، وتكون خطبتها من أبيها[٥].

وأما الشافعية فلم تفرّق عباراتهم بين الغلام والجارية، فالماوردي يجعل سِن التمييز لهما ما دون سبع سنين، ويجعلهما سواء في التخيير[٦].

ثم تأتي الكفالة بعد ذلك حيث يستطيع المكفول أن يخدم نفسه من حيث المأكل والمشرب والنظافة والتمييز بين ما يضره وما ينفعه، وتنتهي بالتخيير عند سن البلوغ، والمعهود فيه سن الثالثة عشرة، وقد يتأخر إلى الخامسة عشرة، وبدهي ألا يحصل التخيير إلا إن كان المخيَّر راشدًا.

٢. نص ابن قدامة على أن الحضانة لا تثبت "إلا على الطفل والمعتوه، فأما البالغ الرشيد،

(١) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي ٥٠٧/١١، والمغني لابن قدامة ٤١٥/١١. وبدائع الصنائع للكاساني ٤٠/٤.
(٢) روضة الطالبين للنووي ١٠٣/٩.
(٣) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني ٤٢/٤. وحاشية الصاوي على الشرح الصغير ٥٢٧/١.
(٤) ينظر: المغني لابن قدامة ٤١٧/١١-٤١٨.
(٥) ينظر: المرجع السابق ٤١٨/١١.
(٦) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي ٥٠٧/١١.

فلا حضانة عليه"[١]، والبلوغ والرشد كما هو المعتاد يحصل عند سن الثالثة عشرة وربما يتأخر إلى الخامسة عشرة. ومقتضى كلامه انقضاء الحضانة عند هذه السن، وهو ما يجعل من الأهمية بمكان اللجوء إلى ذوي الخبرة لتحديد بلوغ المحضون ورشده لإسقاط الحضانة عنه، فيمكن اللجوء إلى الأخصائيين الاجتماعيين لتقديم تقرير عن حالة الصغير المحضون، ومدى قدرته على الاعتماد على نفسه، والاستغناء عن الحاضن من عدمه.

في ضوء ما سبق، نخلص إلى جملة من الأمور يمكننا بيانها على النحو التالي:

أ. تعد الحضانة هي المرحلة الأولى من مراحل عمر الإنسان، التي لا يستطيع في معظمها أن يستقل بخدمة نفسه، وتنقضي عند سن السابعة، وعلامتها التمييز. وهذه المرحلة هي التي نص عليها الفقهاء عند تعريفهم للحضانة كما تقدّم، وشملتها المادة (١٢٤) من النظام.

ب. سن الخامسة عشرة هي سن الرشد التي نص عليها الفقهاء، وهذا الاعتبار جليٌّ جدًّا في نظام الأحوال الشخصية الذي نصّ في المادة (١٣٥) الفقرة (١) على أن المحضون يخير إذا بلغ سن الخامسة عشرة، ولا يخير إلا الراشد، هو سن يمكن فيه للغلام الاعتماد على نفسه في كسب قوت يومه، وهو معيار معتبر في نظام العمل السعودي[٢] الذي اشترط في مادته رقم (١٦٢) الفقرة (١) بلوغ سن الخامسة عشرة للالتحاق بالعمل، ثم استثنى في الفقرة (٢) من المادة نفسها الذين تتراوح أعمارهم ما بين ١٣ إلى ١٥ سنة وسمح لهم مزاولة الأعمال الخفيفة بشروط معينة، منها ألا يؤثر ذلك على صحته أو يعرض أخلاقه للخطر[٣]، ومقتضى ذلك حصول الرشد في سن الخامسة عشرة وربما قبلها، إذ بدونه لا يتمكن الإنسان من العمل حتى وإن كان خفيفًا، والتقيد بهذا الالتزام بسن الخامسة عشر من أجل الالتحاق بالعمل نابع من التزام المملكة بالمواثيق الدولية التي وقعت عليها، التى لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية، ومن بينها اتفاقية حقوق

(١) المغني لابن قدامة ١١/٤١٤.

(٢) منشور على الرابط https://2u.pw/73tYA .

(٣) المادة ١٦١ من نظام العمل السعودى، الصادر بالمرسوم الملكى رقم(٥١)، وتاريخ ١٤٢٦/٨/٢٣هـ.

الطفل لعام ١٩٨٩، التي حظرت تشغيل الأحداث دون سن الخامسة عشر[١].

ج. بناء عليه فهنالك مفارقة تتطلب توقفًا، وهي أن النظام أفاد أولًا أن الحضانة مرحلة الصغر التي يحتاج فيها الخدمة في أساسيات حاجاته، كما تقدم بيانه، ثم نص على سن التخيير في سن الخامسة عشرة، ولازِمه انقضاء الحضانة بالكلية، وهو الذي اتفقت عليه كلمة الفقهاء، وبعد ذلك نص في المادة ١٣٥ الفقرة ٢ على امتداد سن الحضانة إلى الثامنة عشرة. فهذا النص مشكل عند المقارنة بمواد النظام نفسه، بالإضافة إلى مجمل ما ذهب إليه الفقهاء من توقف الحضانة عند التخيير، عدا المجنون والمعتوه والمريض مرضًا مقعدًا كما هو نص المادة (١٣٥) الفقرة (٣)، وهي محل اتفاق العلماء.

وفي تقدير الباحث أنه ليس هناك تعارض بين النص على انقضاء الحضانة عند سن الخامسة عشرة، والنص أيضًا على أن سِن المسؤولية الجنائية هي الثامنة عشرة، وهي مرحلة كمال الأهلية كما هو معروف في القانون المدني.

وبالمقارنة مع قانون الأحوال الشخصية الإماراتي يظهر أنه حدد سن الثامنة عشرة لانتهاء حق الحاضن في الحضانة[٢]، أي أنه متوافق مع نظام الأحوال الشخصية السعودي، إلا أن قانون الأحوال الشخصية الإماراتي الصادر عام (٢٠٢٣) قد نص على أنه تنتهي صلاحية حضانة النساء ببلوغ الذكر إحدى عشرة سنة، والأنثى ثلاث عشرة سنة، ما لم تر المحكمة مدّ هذه السن لمصلحة المحكوم، وذلك لأن يبلغ الذكر وأن تتزوج الأنثى[٣]، إلا أنه ولمصلحة الصغير المحضون، فقد أوجب امتداد حضانة النساء للصغير لما بعد سن الحادي عشر للذكور والثالثة عشر للإناث إذا كان المحضون معتوهًا أو مريضًا مرضًا مقعدًا، ما لم تقتضِ مصلحة المحضون خلاف ذلك[٤]، ومن ثم فإن امتداد حضانة النساء بعد هذا السن وجوبية، وجاءت بصريح نص المادة "تستمر حضانة النساء"، وهو أمر -في تقدير الباحث- يحقق المصلحة الفضلى للمحضون، بسبب ظروفه الخاصة التي يعانى منها.

---

(١) شرح أحكام نظام العمل السعودي، الريس- العبد، ص١٤٦.

(٢) المادة ٤ من قانون الأحوال الشخصية الإماراتي رقم ٤١ لسنة ٢٠٢٢. الرابط: https://2u.pw/CWt1cSe .

(٣) المادة ١/١٥٦ من قانون الأحوال الشخصية رقم ٢٨ لسنة ٢٠٠٥، المعدل بالمرسوم بقانون إتحادي رقم ٥٢ لسنة ٢٠٢٣.

(٤) المادة ٢/١٥٦ من قانون الأحوال الشخصية رقم ٢٨ لسنة ٢٠٠٥، المعدل بالمرسوم بقانون إتحادي رقم ٥٢ لسنة ٢٠٢٣.

وحدد قانون الأسرة الجزائري مدة الحضانة للذكر ببلوغ عشر سنوات، وللأنثى ببلوغ سن الزواج، وللقاضي أن يمدد الحضانة بالنسبة للذكر إلى سن (١٦ عام)، بشرط أن تكون الحاضنة أمًّا، ولم تتزوج ثانية.[١]

وإذا كانت تلك التشريعيات قد أسقطت حق الحاضن في الحضانة بسن معين، إلا أن هناك تشريعات لم تحدد مدة زمنية معينة تسقط بعدها حق الحضانة، وإنما تركت هذا التوقيت لعوامل شخصية، تتفاوت من شخص لآخر، كما هو الحال فى المادة (١٩٤) من قانون الأحوال الشخصية الكويتي، التي نصت على أنه "تنتهي حضانة النساء للغلام بالبلوغ، وللأنثى بزواجها، ودخول الزوج بها"، والذي يتخذ مظاهر عدة، مثل إنبات شعر الوجه أو بالاحتلام، ويتأثر ظهور هذه المظاهر بعوامل عدة، فيكون تحديدها قائمًا على معيار شخصي غير قابل للتعميم، وبالتالي يكون تحديد سن معين، أكثر قدرة على ضبط منح الحضانة وإسقاطها[٢].

## المبحث الثاني دراسة تحليلية نقدية لبعض مواد نظام الأحوال الشخصية

الارتباط بين الشريعة الإسلامية والأنظمة الصادرة في المملكة العربية السعودية مسلّمة من المسلمات، بل هو الأصل، لأن القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة هما مصدر التشريع لديها. ومقصد الباحث من المقارنة في هذا القسم هو بيان المرجعية الفقهية التي بُني عليها نظام الأحوال الشخصية الجديد، والكشف عن الاختيارات والترجيحات التي اعتمدها المنظِّم، مع بيان الإضافات التنظيمية التي تقتضيها المعطيات الحياتية المعاصرة، وضرورات التطبيق السليم. وبإذن الله تعالى ستعقد المقارنة لكل مادة على حدة، باستثناء المادة الرابعة والعشرين بعد المئة لسبق تناولها في التمهيد، وهو ما سيعالج فى المطالب التالية:

(١) المادة ٦٥ من قانون الأسرة الجزائرى رقم ١١ لسنة ٨٤، بتاريخ ٩ يونيو ١٩٨٤م، ٩ رمضان ١٤٠٤هـ. https://2u.pw/fhUD9Ju

(٢) النظام القانونى لحضانة الطفل، دراسة على ضوء قواعد تنازع القوانين، إبراهيم، مجلة جامعة دهوك، العراق، مجلد ٢، عدد ١، ٢٠٢٣م-١٤٤٤هـ، ص٢٦١.

## المطلب الأول الشروط الواجب توفرها فى الحاضن

عالج نظام الأحوال الشخصية الشروط التى يجب توفرها في الحاضن في جملة من مواده، ومن هذه الشروط:

### أولًا: شرط كمال الأهلية

عالجت المادة الخامسة والعشرون بعد المئة من نظام الأحوال الشخصية شرط كمال الأهلية، وتعني صلاحية الإنسان لصدور جميع الأفعال عنه، والاعتداد بها شرعاً، بحيث يصبح بها أهلًا لاكتساب الحقوق وتحمل الالتزامات التي يجب عليه أداؤها، وهي مرتبطة بالعقل والبلوغ(١).

وشرط كمال الأهلية بهذه الصيغة العامة متوافق مع كافة المذاهب الفقهية، ويستوعب كافة المتغيرات الواردة فيها، ويعد شرطًا لصحة أي تصرف قانوني.

وفي ضوء ما سبق، أسقط الفقه حق الحضانة عن:

**أ) الكافر، وسبق الحديث عن الخلاف فيه(٢).**

وبدراسة القانون المقارن، يظهر أنه انقسم إلى ثلاثة اتجاهات بشأن وحدة دين الحاضنة والمحضون:

الاتجاه الأول: أجاز مخالفة الحاضنة والمحضون في الدين مع تحديد السن الأقصى لحضانة غير المسلمة، كما هو الحال في المادة (١٩٣) من قانون الأحوال الشخصية الكويتي، والتى نصت على أن "الحاضنة غير المسلمة تستحق حضانة الولد المسلم، حتى يعقل الأديان، أو يخشى عليه أن يألف غير الإسلام، وإن لم يعقل الأديان. وفي جميع الأحوال لا يجوز إبقاء المحضون عند هذه الحاضنة بعد بلوغ السابعة من عمره".

الاتجاه الثاني: اشترط اتحاد الدين مع الاستثناء للضرورة، ويمثله قانون الأحوال الشخصية الإماراتي، فقد نصت مادته (١٤٤/ب) على ضرورة "أن يتحد الحاضن والمحضون في الدين"(٣)،

(١) الفقه الإسلامى وأدلته، قسم الأحوال الشخصية، الزحيلي، ١٦٦/١- ص١٧٦.

(٢) ينظر: ص ١٧-١٨ من هذا البحث.

(٣) قانون الأحوال الشخصية الإماراتى رقم ٢٨ لسنة ٢٠٠٥، المعدل بالقانون رقم ٥ لسنة ٢٠٢٠، القانون ٢٩ لسنة ٢٠٢٠، القانون رقم ٤١ لسنة ٢٠٢٢.

وهذا هو جانب المنع، ولكن جاء الاستثناء في المادة (١٤٥) فأتاحت للقاضي تقدير مصلحة المحضون إذا كانت الحاضنة أما على غير دينه، ششريطة "ألا تزيد مدة حضانتها له على إتمامه خمس سنوات، ذكرًا كان أم أنثى"[١].

الاتجاه الثالث: اشترط اتحاد الدين بالمطلق دون استثناء، ويمثله قانون الأحوال الشخصية الجزائري، حيث نصت المادة (٦٢) منه على أن "الحضانة هي رعاية الولد والقيام بتربيته على دين أبيه".

**ب) الفاسق[٢]:**

لأنه ساقط العدالة، غير مأمون في دينه، ولا موثوق به في أداء واجب الحضانة، ويخشى على المحضون أن يتأثر بطريقته وأخلاقه. وضبط الأحناف الفسق أو الفجور بما يضيع به المحضون كزنا أو غِناء أو سرقة، أو ترك الصلاة، أي أنهم يفرقون بين الفسق غير المؤثّر، والفسق المؤثر المضيع للمحضون، وزاد ابن عابدين شرطًا على ذلك في شأن الأم الفاسقة وهو ألا يصبح الولد في سن يعقل فيه فسقها[٣].

وشرط (كمال الأهلية) في النظام السعودي يتيح للقاضي تقدير حالة الحاضن أو الحاضنة الفاسقة، ومدي تأثير ذلك على الصغير المحضون، وكذا النظر إلى مصلحة المحضون ونقل حضانته إلى حاضن صالح قادر على القيام بواجب الحضانة، ويبعد المحضون عن مظاهر الفسق وأفعاله قدر المستطاع.

وفي القانون المقارن، فقد أوجب قانون الأحوال الشخصية الإماراتي في شروط الحاضنة حسن السمعة، وألا يكون قد سبق الحكم عليها في جريمة من الجرائم الواقعة على العرض[٤].

---

(١) قانون الأحوال الشخصية الإماراتي رقم ٢٨ لسنة ٢٠٠٥، المعدل بالقانون رقم ٨ لسنة ٢٠١٩. الرابط: https://2u.pw/CWt1cSe .

(٢) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي ٥١١/١١، والكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر ٦٢٥/٢. والمغني لابن قدامة ٤١٢/١١. ورد المحتار لابن عابدين ٥٥٧/٣.

(٣) رد المحتار، ابن عابدين ٣ /٥٥٦.

(٤) المادة ٦/١٤٣ من قانون الأحوال الشخصية الإماراتي رقم ٢٨ لسنة ٢٠٠٥، المعدل بالقوانين رقم ٥ لسنة ٢٠٢٠، القانون ٢٩ لسنة ٢٠٢٠، القانون رقم ٤١ لسنة ٢٠٢٢.

كما اشترط قانون الأسرة الجزائري في الحاضن أن يكون أهلًا للقيام بذلك[١].

ت) المجنون والمعتوه[٢] لفقدانهما أهلية الرعاية، فهما فاقدا الأهلية الشرعية، فمن باب أولى ألا تكون لهما ولاية ولا حضانة على الطفل، حتى وإن كان الجنون في شكل حالات متقطعة، لأن الحضانة ولاية، ولا تتناسب مع من يتسم بالطيش، وعدم القدرة على تحملها لسبب لا إرادة ولا دخل له فيه، فحجب الحضانة عن المجنون والمعتوه يحقق المصلحة الفضلى للصغير المحضون[٣].

**ث) الصغير غير البالغ**[٤]، لأنه قاصر الأهلية.

ثانيًا: شرط القدرة على تربية المحضون وحفظه ورعايته في المادة (٢/١٢٥)، وهو متوافق مع أقوال الفقهاء كافة التي نصت على أن الحضانة مقصودها الخدمة والرعاية والتربية والحفظ، وسبق بيان ذلك عند تعريف الحضانة، ومن ثم فإن الحكمة من تحقق هذا الشرط تمكين الحاضن من القيام بمهمة الحضانة، تلك المهمة الشاقة، ومن ثم فلا يجوز تضييع حقوق المحضون بتمكين من لا يقدر عليها[٥].

ومفهوم القدرة عامّ، يشتمل على القدرة البدنية والمادية، أي القدرة على الإنفاق على الصغير المحضون[٦]، بما يحقق مصلحته في التعليم والعلاج، وشتى جوانب الإنفاق الضرورية لتربية الصغير المحضون، والحفاظ عليه.

كما يتداخل معه ما تقدم من أقوال الفقهاء في إسقاط الحضانة عن المجنون والمعتوه والصغير، فإضافة إلى عدم الأهلية؛ فإن هؤلاء الثلاثة غير قادرين على خدمة المحضون، بل

(١) المادة ٢/٦٢ من قانون الأسرة الجزائرى رقم ١١ لسنة ٨٤، بتاريخ ٩ يونيو ١٩٨٤م، ٩ رمضان ١٤٠٤هـ. https://2u.pw/fhUD9Ju

(٢) ينظر: المغني لابن قدامة ٤٢٨/١١، وشرح المهذب للمطيعي ٣٢٤/١٨.

(٣) البحر الرائق لابن نجيم ١٧٩/٤. حاشية الصاوي ٧٥٨/٢ ، الإقناع للشربيني ٤٩١/٢ ، البحر الزخار لابن المرتضى ٢٨٤/٤.

(٤) ينظر: المغني لابن قدامة ٤٢٨/١١. ورد المحتار لابن عابدين ٥٥٥/٣.

(٥) النظام القانوني لحضانة الطفل، دراسة على ضوء قواعد تنازع القوانين، إبراهيم، مجلة جامعة دهوك، العراق، مجلد ٢، عدد ١، ٢٠٢٣م-١٤٤٤هـ، ص٢٥٩.

(٦) رد المحتار لابن عابدين: ٣٧١/١.

هم أحوج إلى من يقوم على رعايتهم وخدمتهم. وكذا الكبيرة العاجزة[١]، لعدم قدرتها على الوفاء بمقاصد الحضانة.

في ضوء ما تقدم، يمكن القول أنه لا حضانة لمن لا قدرة له على صيانة المحضون، كالمرأة المسنة والزمنى، والأعمى، والأخرس والأصم[٢].

وعبارات الأحناف والمالكية صريحة بأنه لا حضانة "لضعيفة عاجزة عن القيام بحق الصبيّ لمرض أو زَمانة"[٣]، إلا أنه يجوز أن يلي الحضانة الأعمى والأخرس والأصم إذا كان لديه من يمكنه القيام برعاية شئون المحضون، مثل الابن أو الخادم، ما دامت الشروط الأخرى للحضانة متحققة فيه[٤]، وما دامت مصلحة الطفل متحققة مع الحاضن من حفظ بدنه وحماية حقوقه[٥].

وفي القانون المقارن: اشترطت المادة (١٩٠/أ) من قانون الأحوال الشخصية الكويتي في الحاضنة البلوغ والعقل والأمانة، والقدرة على تربية المحضون وصيانته صحيًّا وعقليًّا[٦].

ولو أن النظام السعودي أشار إلى ما ورد في نظام الإجراءات الجزائية السعودي ونظام الرعاية الصحية النفسية السعودي لجاءت الصورة متكاملة وأكثر تحديدًا، ذلك أن نظام الإجراءات الجزائية يوجب تكليف طبيب بتوقيع الكشف الطبي على المحكوم عليه قبل تنفيذ عقوبة القتل أو القطع أو الرجم أو الجلد[٧]،كما أن نظام الرعاية الصحية النفسية السعودي قد حدد صور الاضطراب النفسي التي تعد سببًا للإعفاء من المسئولية، التي تصح أن تكون سببًا

(١) رد المحتار لابن عابدين ٥٥٦/٣.

(٢) البحر الرائق لابن نجيم ١٧٩/٤، حاشية الصاوي على الشرح الصغير ٧٥٨/٢، شرح النيل لأطفيش ٤/٧.

(٣) الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر ٦٢٥/٢. وينظر: رد المحتار لابن عابدين ٥٥٦/٣.

(٤) رد المحتار لابن عابدين ٥٥٥/٣، الحاوى الكبير للماوردي ٣٣٢/٨، كشاف القناع للبهوتي ٤٩٨/٥.

(٥) قانون الأحوال الشخصية، حسن البغا- مصطفى البغا، ص٢٧٨.

(٦) قانون الأحوال الشخصية رقم ٦١ لسنة ١٩٩٦، المعدل بالقانون رقم ٦٦ لسنة ٢٠٠٧م.
https://www.e.gov.kw/sites/kgoArabic/Forms/QanoonAlAhwalAlMadaniyah.pdf

(٧) المادة السابعة والخمسين بعد المائة من لائحة نظام الإجراءات الجزائية السعودى، الصادر بالمرسوم الملكى رقم (م/٢) وتاريخ ١٤٣٥/١/٢٢هـ.

لعدم استحقاق الحضانة[١]، إذ إن القدرة هنا تشتمل على كل من القدرة البدنية والنفسية.

ولا تعد هذه إشكالية لأن القاضي من شأنه التنبه إلى كل ذلك، ولديه المعرفة والخبرة الكافية بالأنظمة الصادرة في المملكة العربية السعودية، والمعينة له على تقدير الحالة، وإصدار الحكم المناسب لها.

شرط السلامة من الأمراض المعدية الخطيرة، وهذا الشرط مبني على تغليب حق الولد في الحضانة، ومن ثمّ يحفظ عن كل ما يلحق به الضرر في دِينه أو بدنه، فلا يجوز أن يتولى الحضانة من لم يكن سالمًا من الأمراض المعدية أو المنفرة كالجذام، والبرص، والحكة، والجرب، لما أجرى الله العادة من حصول مثل ذلك المرض المتصل بصاحبه[٢]، لأن الغرض من الحضانة تحقيق مصلحة المحضون، وهي غاية لا تتحقق من الحضانة إذا كان الحاضن يعاني من مرض بدني أو نفسي خطير، يمكن أن ينال من بدن أو نفسية المحضون[٣].

**ثالثًا: عدم زواج المرأة الحاضن من زوج أجنبي**

من بين شروط الحاضنة التي أوردها نظام الأحوال الشخصية السعودي في المادة السادسة والعشرين بعد المئة أنه إذا كان الحاضن امرأة فيجب أن تكون غير متزوجة برجل أجنبي عن المحضون، ما لم تقتض مصلحة المحضون خلاف ذلك.

وفي تقدير الباحث: هذا النص متقن صياغته إلى حد كبير، إذ إنه يتوافق مع مذهب جمهور الفقهاء، كما يستوعب خلاف الحسن البصري[٤] رحمه الله.

فالجمهور يشترطون في (الأم) المنفصلة عن زوجها ولهما طفل، ألا تتزوج، وإلا سقطت

(١) نظام الرعاية الصحية النفسية الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٥٦) وتاريخ ١٤٣٥/٩/٢٠هـ.

(٢) الفواكه الدواني جـ٢ صـ٦٧، التاج المذهب جـ٢صـ١٨٧.

(٣) التعسف في استعمال حق الحضانة: حقيقته-صوره-علاجه في الفقه الإسلامي، مرحبا، مجلة جامعة طيبة، للآداب والعلوم الإنسانية، السنة الخامسة، العدد ٩، ١٤٣٧هـ، ص٣٠٩.

(٤) الحسن بن يسار البصري الأنصاري مولاهم، قال ابن حجر: ثقة فقيه فاضل مشهور، توفي عام ١١٠هـ. تقريب التهذيب، لابن حجر (ص ١٦٠).

حضانتها[١]، مستدلين بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "أنت أحق به ما لم تنكحي"[٢]، ويلحظ لدى المالكية حرصهم على بقاء الطفل مع أمه أكبر قدر ممكن، فيبقون لها الحضانة ولو كان معقودًا عليها إلى أن تنتقل إلى بيت الزوج[٣].

وخالفهم الإمام الحسن البصري رحمه الله، فلم يسقط حقها في الحضانة لقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣]، ولبقاء حضانة أم سلمة رضي الله عنها لأولادها بعد أن تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم[٤]، وبه أخذ ابن القيم فلم يسقط حضانة الأم المتزوجة إذا رضي الزوج فقال: "الزوج إذا رضي بالحضانة وآثر كون الطفل عنده في حجره لم تسقط الحضانة"[٥]، وإن كان هناك من خالف ذلك، معتبراً أن حالة أم سلمة لا يجوز القياس عليها، فزوج الحاضنة ربما لا يكون رحيمًا بالصغير المحضون، أما النبي صلى الله عليه وسلم فقد أتت الشهادة له بالرحمة من الله عزل وجل لقوله "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين"، فكانت رحمة النبي صلى الله عليه وسلم بأبناء أم سلمة مؤكدة، متحقق فيها مقاصد الشريعة الإسلامية من الحضانة، وهي رعاية الصغير المحضون، وإبعاده عمن يبغضونه[٦].

وإن كان بعض المالكية، لم يسقطوا حضانة الأم للطفل الذي لا يقبل غيرها، "سواء تزوجت بمحرم المحضون، أو وليه، أو بغيرهما ممن ليس بمحرم ولا ولي للمحضون، ومثل الأم غيرها ممن له الحضانة إذا لم يقبل الولد غيرها فيما إذا تزوجت أجنبيا من المحضون"[٧].

---

(١) ينظر: المعونة على مذهب عالم المدينة للثعلبي ص ٩٤١، والمبسوط للسرخسي ٢١٠/٥. والغاية في اختصار النهاية للسلمي ٢٤٠/٦. والمغني لابن قدامة ٤٢٠/١١ وفيه: "قال ابن المُنْذِرِ: أَجْمَعَ على هذا كلُّ مَنْ أَحْفَظُ عنه من أهلِ العلمِ".

(٢) تقدم تخريجه في الحاشية ٤٣.

(٣) ينظر: المعونة على مذهب عالم المدينة للثعلبي ص ٩٤١.

(٤) ينظر الحديث عند أبي يعلى في المسند ٤١٢/١٢ وقال المحقق حسين أسد: إسناده صحيح، ووفقه محققوا المطالب العالية ٦٠١/١٦. والحاكم في المستدرك ١٨/٤ برقم ٦٧٥٩ وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

(٥) زاد المعاد لابن القيم ٤٣٢/٥.

(٦) الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية فقهاً وقضاء، عامر، ص٢٨٥.

(٧) لوامع الدرر للمجلسي ٧٧٦/٧.

ومن مجموع ما سبق، فقد انقسم الفقه بشأن سقوط حضانة الحاضنة لزواجها من أجنبي عن المحضون إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: وذهب أنصاره إلى السقوط المطلق لحضانة الحاضنة حال زواجها من زوج أجنبي عن المحضون، وبه قال الأحناف(١)، المالكية (٢)، الشافعية(٣)، الحنابلة(٤)، وأكد المالكية على أن زواجها متعلق بالدخول، بينما ذهب الشافعية والحنابلة إلى القول بسقوط حضانتها جملة، وإن لم يدخل بها.

وأقام هذا الاتجاه رأيه على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن الزوج بالعقد قد ملك منافع زوجته، واستحق زوجها منعها، فيسقط معها حقها في الحضانة(٥).

الوجه الثاني: أن زوج الأم قد لا يرغب في بقاء الصغير معها، فيعطيه نزرًا، وينظر إليه شذرًا، أي نظر المبغض، فلا نظر له إذ ذاك.

الوجه الثالث: أن الحاضنة تنشغل عن الحضانة يزوجها الأجنبي عن الصغير المحضون، فيضيع حقه في الحضانة، وهو ما يقتضي نقلها إلى حاضنة أخرى مستحقة للحضانة(٦).

الاتجاه الثاني: وهو مذهب الظاهرية، فقد ذهبوا إلى أن حضانة الحاضنة لا تسقط بالزواج من أجنبي متى كان الزوج مأمونًا، على خلق، بما لا يخشى معه على الصغير المحضون، ذكرًا أو أنثى(٧).

وقد شيد أنصار هذا الاتجاه رأيهم بعدم سقوط حضانة الحاضنة بالزواج إلى قوله سبحانه:

---

(١) المحيط البرهاني، ابن مازه ١٧٨/٣ ، العناية، البابرتي ٣٦٩/٤.

(٢) الكافي في فقه أهل المدينة، ابن عبد البر ٦٢٤/٢ ، التلقين في الفقه المالكي، القاضي عبد الوهاب ١٣/١,

(٣) البيان في المذهب الشافعي لأبي الحسين اليمني ٢٧٦/١١. أسنى المطالب للأنصاري ٤٤٨/٣.
.https://yemen-nic.info/db/laws_ye/detail.php?ID=11351

(٤) الكافي في فقه الإمام أحمد، ابن قدامة ٢٤٥/٣ ، العدة شرح العمدة للمقدسي ٤٧٨/١.

(٥) كشاف القناع، البهوتي ٤٩٩/٥.

(٦) الكافي في فقه الإمام أحمد، ابن قدامة ٢٤٦/٣ ، العدة شرح للمقدسي ٤٧٨/١.

(٧) المحلى لابن حزم ١٤٧/١٠.

﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾[البقرة: ٢٣٣]، واستدلوا به على استمرارية الرضاعة لمدة عامين كاملين وعدم انقطاعها بزواج الأمّ الحاضنة، كما أنه ليس هناك نص يقطع بسقوط الحضانة بالزواج(١).

والمرجح -والله أعلم- هو رأي الاتجاه الأول، لقوة الحجة التي قام عليها، فالأم عند زواجها تنشغل بأعباء بيتها، عن رعاية الصغير المحضون، فيكون سقوط الحضانة ونقلها إلى آخر مستحق لها أولى وأجدر تغليبًا لمصلحة الصغير المحضون، ووقاية له من جفاء زوج أمه وعدم الترحيب به، الأمر الذي يفضي في الأغلب إلى الإضرار به ماديًّا أو معنويًّا، وهو مشاهد كثيرًا في الواقع.

ونظام الأحوال الشخصية كما يبدو أخذ بالرأي الراجح في الفقه، وهو رأي الاتجاه الأول.

أما السند الثاني في ترجيح سقوط حضانة الحاضنة التي تتزوج من أجنبي فهو حديث "أنت أحق به ما لم تنحكى"، فمناط استمرارية الحضانة عدم الزواج من أجنبي، وليس النكاح على إطلاقه، فقد تنكح محرمًا للطفل، مثل جوازها من شقيق زوجها الأول بعد وفاته، فلا يكون النكاح هنا سببًا لإسقاط الحضانة، أو إذا أحب الزوج بقاء الصغير المحضون في حجره، فيكون ذلك في مصلحة المحضون لبقائه إلى جوار أمه(٢).

وأما في حالة أولاد أم سلمة رضي الله عنها فبقاؤهم معها يعني أن يتربّوا في بيت النبوة، مع رضا النبي صلى الله عليه وسلم بحضانتهم، فلا مصلحة أعلى من هذه.

وفي القانون المقارن، أخذ جانب من التشريعات بزواج الأم أو الحاضنة من زوج أجنبي كسبب لسقوط الحضانة، وأن يكون الدخول بالزوجة هو معيار سقوط الحضانة، وليس مجرد العقد عليها، وهو ما نصت عليه المادة (١٩١/أ) من قانون الأحوال الشخصية الكويتي على أنه "إذا تزوجت الحاضنة بغير محرم للمحضون، ودخل بها الزوج، تسقط حضانتها"(٣). واتفق

(١) المحلى لابن حزم ١٠/١.

(٢) سبل السلام للصنعاني ٣/١٥٦٠.

(٣) قانون الأحوال الشخصية الكويتي رقم ٦١ لسنة ١٩٩٦، المعدل بالقانون رقم ٦٦ لسنة ٢٠٠٧م. رابط: https://2u.pw/juvT28e

معه قانون الأسرة الجزائري في المادة (٦٦)[١].

ويرتبط بهذا ما جاء في النظام السعودي المادة (٣/١٢٨) أن الحضانة تسقط: "إذا سكت مستحق الحضانة عن المطالبة بها مدة لا تزيد عن سنة من غير عذر، ما لم تقتض مصلحة المحضون خلاف ذلك"[٢]. ويتضح تفصيل الأمر من النقاط الآتية:

- إذا علم مستحق الحضانة بزواج الحاضنة من زوج أجنبي عن الصغير المحضون، ثم سكت عن حقه لمدة سنة؛ فلا حق له في المطالبة بها.
- إذا لم يعلم، أو كانت ثمة عذر يمنعه من المطالبة بالحضانة وتحقق القاضي من ذلك، فله المطالبة بالحضانة.
- يقدر القاضي مصلحة المحضون في جميع الحالات، ويقضي بالأصلح للصغير المحضون.

وبهذا يظهر الإتقان في مواد نظام الأحوال الشخصية هنا، حيث راعي حق الحاضن وحق المحضون على السواء.

ويندرج تحت هذه المسألة:

حضانة الرقيق، فقد منع الأحناف والشافعية والحنابلة حضانته[٣]، لأنه لا يملك أمر نفسه، وتستغرق خدمة سيّده كامل وقته، فليس مؤهلًا للقيام بحق المحضون. وخالف الإمام مالك في الأمّ المملوكة؛ فأعطاها حق الحضانة لشفقتها[٤]، وحنانها وحرصها على ولدها.

إلا أن الأوضاع العالمية قد تغيرت بشأن الرقيق، إذ حظرت المواثيق الدولية الرق، وجرمته قوانين الجزاء، ومن ثم فلا محل لبحث أثر الرق على تولي الحضانة.

**رابعًا: شروط الحضانة إذا كان الحاضن رجلًا:**

من بين شروط الحضانة التي أوضحتها المادة السادسة والعشرون بعد المئة أنه إذا كان الحاضن رجلًا، فيجب أن يكون ذا رحم محرم للمحضون إن كان أنثى، وأن يقيم عند الحاضن

(١) المادة ٦٦ من قانون الأسرة الجزائرى رقم ١١ لسنة ٨٤، بتاريخ ٩ يونيو ١٩٨٤م، ٩ رمضان ١٤٠٤هـ. https://2u.pw/fhUD9Ju

(٢) وهو ذات النص في قانون الأحوال الشخصية الكويتي المادة ١٩١/ب المادة ٦٨، وقانون الأسرة الجزائرى المادة ٦٨.

(٣) ينظر: المهذب للشيرازي ١٦٤/٣. والمغني لابن قدامة ٤١٣/١١. ودرر الأحكام لمنلا خسرو ٤١٠/١.

(٤) ينظر: التبصرة للخمي ٢٥٧١/٦. والمغني لابن قدامة ٤١٢/١١.

من يصلح للحضانة من النساء.

وهذه المسألة مما اتفقت عليها المذاهب الأربعة[١]، والذي يتضح من كلماتهم أن البنت المحضونة إن كانت صغيرة جدًّا لم تبلغ السابعة أو حدَّ الاشتهاء أو إطاقة الجماع؛ فلا مانع من حضانة غير المحرم لها كابن العم وابن الخالة ونحوهما، فإن بلغت السابعة أو صارت مشتهاة فليس له حضانتها ابتداءً، وتنزع منه إن كانت عنده إلى حاضن محرم، أو حاضنة ولو بالأجرة.

إلا أن هذه المادة تأخذ منحى جيدًا بمنعها حضانة غير المحرَم ابتداءً؛ لأنها تغلّب حقّ المحضون، وتمنع النزاع الذي قد ينشأ حين كِبَر المحضونة، وإن كان هناك من رأى أن يولى القاضى غير المحرم الحضانة للفتاة التى ليس لها من يتولى حضانتها من ذى رحم محرم.

## المطلب الثاني سقوط الحضانة وشروط استردادها

عالج نظام الأحوال الشخصية أسباب سقوط الحضانة وكيفية استردادها، وذلك على النحو التالي:

### أولًا: أسباب سقوط الحضانة:

نظّمت المادة الثامنة والعشرون بعد المئة من نظام الأحوال الشخصية قضية سقوط الحضانة، وعالجته في ثلاث فقرات صيغت على نحو جيد يتوافق مع مقتضيات الواقع ومتغيراته، وبخاصة الفقرة الثالثة.

إلا أنني أتوقف عند الفقرة الثانية التي تسقط الحضانة وهي "إذا انتقل الحاضن إلى مكان بقصد الإقامة تفوت به مصلحة المحضون": فهي موفقة جدًّا في جانب مصلحة المحضون، ويبدو لي من خلال ما أورده الكاساني[٢] أنه جرى في هذه المادة ترجيح المذهب الحنفي، إذ

(١) ينظر: المغني لابن قدامة ٤٢٥/١١. والبحر الرائق لابن نجيم ١٨٣/٤. وحاشية الصاوي على الشرح الصغير ٥٢٩/١. وشرح المهذب للمطيعي ٣٣٨/١٨.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني ٤٥/٤، وكلامه طويل هنا، وخلاصته: منع الضرر بالتفريق، وبناء عليه: مَنع الأب من الخروج بالصبي المحضون إلى بلد بحيث يستغني عن حاضنته المستحقة للحضانة.
وإن كانت الأم المطلقة هي الحاضنة؛ فقد أورد تفصيلاً في المسألة ثم رجع إلى قاعدة منع الضرر بالتفريق، وقال: "فاعتبر في الأصل شرطين: أحدهما: أن يكون البلد الذي تريد أن تنقل إليه الولد بلدها، والثاني: وقوع النكاح فيه، فما لم يوجدا لا يثبت لها ولاية النقل".

التركيز في قول الكاساني على حضانة الأمّ، ومصلحة المحضون.

ولكن الجمهور قد توسعوا في نطاق أسباب إسقاط الحضانة، فأوردوا أسبابًا مختلفة، منها:

أولًا: تسقط حضانة الأم أو غيرها من النساء الحواضن إذا أرادت الإقامة في بلد بعيد عن بلد الأب. كما ذهبوا إلى أن الأب غير الحاضن إذا أراد الانتقال للإقامة في بلد آخر فإن الولد يلتحق به ذكرًا كان أو أنثى، وتسقط حضانة الأم فضلًا عن غيرها[١] إذا أبت الانتقال. وللحنابلة قيد جيد هنا هو ألا يكون القصد من السفر الإضرار، جاء في كشاف القناع: "مالم يُرد الأب بالانتقال مضارّة الأم وانتزاع الولد منها، فإن أراد ذلك لم يُجب إليه، بل يُعمل ما فيه مصلحة الولد"[٢].

وأما الفقرة الثالثة التي تتعلق بإسقاط حق الحضانة عمن سكت عنها مدة تزيد عن السنة من غير عذر، ما لم تقتض مصلحة المحضون غير ذلك، فمستندها فيما ظهر لي قولٌ لمالك رحمه الله، حيث جاء في التوضيح ما نصّه "وقد سئل -يعني مالك- عمن فارق زوجته وله منها بنت، فطرحتها ولَحِقت بأهلها، فقامت عندهم ما شاء الله ثم تزوجت لا تتعرض لبنتها ولا تريدها حتى ماتت، فقامت أمها تطلب ابنة ابنتها، فقال: إن كان لذلك سَنَةٌ فأكثر فلا شيء لها، فقد تركوها ورفضوها، فإن كان لذلك سَنَةٌ إلا يسيرًا فأرى لها أخذها"[٣].

ومن أسباب سقوط الحضانة استغراق عمل الحاضنة معظم وقتها كالخادمة، فقد أسقط الأحناف حضانتها[٤]، لأن مناط الحضانة الرعاية والخدمة، وهذه تترك المحضون بلا رعاية، وفي ذلك تضييع له، أشبهت انشغالَ الأم بزوجها الأجنبي عن الطفل، والرقيقَ.

وهو شرط للحضانة أخذ به قانون الأحوال الشخصية اليمني في صلب المادة (١٤٠) بالقول "يشترط في الحاضن ...ألا تشتغل عن الحضانة خارج البيت إلا إذا وجد من يقوم

(١) ينظر: أسنى المطالب للسنيكي ٤٥١/٣. والتوضيح للجندي ١٧٩/٥. وكشاف القناع للبهوتي ١٩٦/١٣.

(٢) كشاف القناع للبهوتي ١٩٧/١٣.

(٣) التوضيح للجندي ١٧٩/٥. وينظر: وحاشية الصاوي على الشرح الصغير ٥٢٩/٢.وذكر ابن رشد القرطبي في البيان والتحصيل ٣٢٨/٥ خلاف ابن نافع وابن القاسم، حيث ذهبا إلى أن لها بعد السَّنَة أن تأخذها.

(٤) ينظر: رد المحتار، ابن عابدين ٣/ ٥٥٧.

بحاجته"[١].

وهو أمر خالفه جانب من التشريعات، مثل المادة (٢/٦٧) من قانون الأحوال الشخصية الجزائري فقد نصت على أنه "لا يمكن لعمل المرأة أن يشكل سببًا من أسباب سقوط الحق عنها فى ممارسة الحضانة".

وفي هذا الصدد، فقد انقسم الرأي لدى الأحناف وبعض الفقهاء المعاصرين والتشريعات الحديثة إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: ويرى بسقوط الحضانة إذا كان خروج الحاضنة للعمل يستمر وقتًا طويلًا، كأن تكون غاسلة أو قابلة[٢]، ما لم يكن هناك من يمكنها الاعتماد عليه في حضانة المحضون، وهو ما ينتج عنه آثار سلبية مثل تفكك الأسرة وضياع الناشئة[٣].

الاتجاه الثاني: ويرى أنصاره أن عمل الحاضنة لا يعد في ذاته سببًا لسقوط الحضانة، بل يجب التمييز بين أمرين، طول مدة عمل المرأة الحاضن، فلا يسقط حقها في الحضانة إذا كانت فترة خروجها من مسكن الحضانة قليلة، وإذا كانت طبيعة عملها لا تؤثر سلبًا على المحضون، وهو أمر متروك تقديره إلى القاضي[٤].

ومن أسباب سقوط الحضانة زواج الحاضنة من أجنبي، غير ذي رحم عن المحضون[٥].

**ثانيًا: أثر النشوز على الحق فى الحضانة:**

عالجت المادة الثالثة والثلاثون بعد المائة من نظام الأحوال الشخصية السعودي أثر النشوز على حق الأم في الحضانة بقولها "إذا تركت الأم بيت الزوجية لخلاف أو غيره؛ فلا يسقط حقها في الحضانة لأجل ذلك، ما لم تقتض مصلحة المحضون خلاف ذلك".

وهذه من المسائل التي تناولها الفقهاء، فنص الحنفية على أن حق الحضانة منفك عن

(١) القرار الجمهورى رقم ٢٠ لسنة ١٩٩٢، الجريدة الرسمية، عدد ٣/٦.

(٢) رد المحتار، ابن عابدين ، ٥٥٧/٣.

(٣) الأحوال الشخصية، أبو زهرة، ص٤٧٥- ص٤٧٦.

(٤) أحكام الأسرة فى الإسلام، شلبي، ص٧٤٤.

(٥) تقدم الحديث عنه تحت فقرة " ثالثاً: عدم زواج المرأة الحاضن من زوج أجنبي" ص ٢٨ من هذا البحث.

الحقوق الأخرى لا يحق للأب إبطاله[١]، ومقتضاه أن حق الحضانة لا يتأثر بالنشوز. ونص على ذلك الشافعية صراحة، حيث جاء في فتاوى الرملي أنه "سئل عن الزوجة إذا نشزت هل تستحق حضانة ولدها من الزوج أم لا؟ فأجاب بأنها تستحق حضانة ولدها من زوجها، ولا يمنع منها نشوزها"[٢]. وهو مذهب الحنابلة كذلك[٣].

وهناك تشريعات أغفلت بيان هذا الحكم، كما هو الحال في القسم الخامس من قانون الأحوال الشخصية الكويتي، وهو بصدد الحديث عن الحضانة[٤].

**ثالثًا: أثر سفر الحاضن من غير الأبوين بالمحضون خارج المملكة**

من بين الإشكاليات التي عالجها نظام الأحوال الشخصية في مادته التاسعة والعشرين بعد المئة هو أثر سفر الحاضن من غير الأبوين بالمحضون خارج المملكة لمدة تزيد عن تسعين يومًا في السنة، وسفر الحاضن من غير الوالدين بالمحضون لمدة تزيد عن ثلاثين يومًا في السنة.

والظاهر -والله أعلم- أن مستند هذه المادة ما أورده الفقهاء في سفر النزهة أو التجارة، والذي بينوا من خلاله أن هذا النوع من السفر لا يؤثر على الحضانة[٥]. إلا أنه توافر في هذه المادة مزيد من الدقة والضبط، مع تحميل المسؤولية لطرفي القضية، وفي ذلك مزيد عناية بالمحضون، وحفظٌ أيضًا لحق الحاضن.

وإن كان مجمع البحوث الإسلامية قد أفتى أنه يجوز لمن تقرر له حق الحضانة السفر بالمحضون خارج البلاد بشرط ألا يكون في السفر إضرار به، بعد موافقة صاحب الحق في الرؤية[٦]، ولا أثر لسفره هذا على إسقاط حقه في الحضانة.

كما أن المادة (١٩٥/أ) من قانون الأحوال الشخصية الكويتي قد حظرت على الحاضنة

(١) ينظر: المبسوط للسرخسي ٢٠٨/٥.

(٢) فتاوى الرملي ٥/٤.

(٣) ينظر: كشاف القناع للبهوتي ٤٦٧/٥.

(٤) قانون الأحوال الشخصية الكويتي رقم ٦١ لسنة، المعدل بالقانون رقم ٦٦ لسنة ٢٠٠٧. رابط: https://2u.pw/juvT28e .

(٥) ينظر: أسنى المطالب للسنيكي ٤٥١/٣. وكشاف القناع للبهوتي ١٩٧/١٣.

(٦) فتوى بتاريخ ٢٩-١-٢٠٠٩. رابط: https://2h.ae/aKzj

أن تسافر بالمحضون إلى دولة أخرى للإقامة إلا بإذن وليّه أو وصيه، أما المادة (١٩٥/ب) من قانون الأحوال الشخصية الكويتي فقد نصت على أنه: ليس للولي أبا كان أو غيره أن يسافر بالمحضون سفر إقامة في مدة حضانته إلا بإذن حاضنته.

ونلاحظ هنا أن المشرع الكويتي لم يحدد مدة زمنية لسفر الحاضنة بالمحضون خارج البلاد، إلا بإذن الولي، فاستوى عنده طول هذه المدة أم قصرها، خلافًا لنظام الأحوال الشخصية السعودي، الذي حدد مدة سفر المحضون خارج المملكة بتسعين يومًا، أما الهدف من اصطحاب الحاضنة للمحضون إلى خارج البلاد فهو غير محدد في نظام الأحوال الشخصية السعودي، في حين أنه في قانون الأحوال الشخصية الكويتي هو الإقامة، يستوي في ذلك أن تكون هذه الإقامة دائمة أو مؤقتة.

وفي حالة سفر الصغير المحضون مع غير الحاضنة، فقد أوجب قانون الأحوال الشخصية الكويتي على الأب أو الولي استئذان الحاضنة في السفر بالمحضون إليه خارج البلاد، وهو أمر يتحقق معه الحفظ والعناية للصغير المحضون.

وبإمعان النظر في قانون الأحوال الشخصية الإماراتي، نجد أنه حظر على الحاضن السفر خارج الدولة إلا بموافقة ولي النفس خطيًّا، وإذا امتنع ولي النفس عن ذلك يرفع الأمر إلى القاضي[1]، ونلاحظ هنا أن حظر سفر المحضون مع الحاضن بغير إذن ولي النفس جاء عامًّا، لم يحدد مدة زمنية، على خلاف نظام الأحوال الشخصية السعودي، الذي حدد مدة سفر المحضون خارج المملكة مدة تزيد عن ثلاثة أشهر، وأن الحكمة من حظر الحاضن بالمحضون خارج الدولة لغير الأسباب الضرورة، مثل السفر للعمل، لكونه يشكل اعتداء على حق الوالد أو الولي فى رؤية الصغير المحضون.

وقد يتعسف ولي النفس في استعمال حقه بمنع الحاضن من السفر بالمحضون خارج الدولة، بما قد يشكل خطورة على مستقبله، نظرًا لحاجته للعلاج أو التعليم خارج الدولة، لذلك نجد أن قانون الأحوال الشخصية الإماراتي قد أجاز للقاضي في هذه الحالة للحاضنة الاحتفاظ

(١) المادة ١٤٩ من قانون الأحوال الشخصية الإماراتي رقم ٢٨ لسنة ٢٠٠٥، المعدل بالمرسوم بقانون إتحادى رقم ٥٢ لسنة ٢٠٢٣. الرابط: https://2u.pw/CWt1cSe .

بجواز سفر المحضون وكافة أوراقه الشخصية من شهادات ميلاد أو أي أوراق ثبوتية أخرى.[١]

**رابعًا: استرداد الحضانة:**

وقد نظمت استرداد الحضانة المادة الثلاثون بعد المئة من نظام الأحوال الشخصية السعودي بقولها: "يجوز لمن سقط حقه في الحضانة أن يتقدم إلى المحكمة بطلبها مجددًا إذا زال سبب سقوطها عنه".

وهي صياغة تستوعب ما اتفقت عليه المذاهب الأربعة في هذه المسألة وتتطابق معه[٢]، وفصّل الحنفية وفريق من الشافعية في حال الطلاق؛ فذهبوا إلى استرداد الحاضنة لحقها في الحضانة فور الطلاق البائن، أما في الطلاق الرجعي، فلا يعود الحق في الحضانة إلا بعد انتهاء فترة العدة[٣].

وأما المالكية فلهم تفصيل في المسألة، وبيانه كالتالي:

أ. يثبت حق استرداد الحضانة إن كان سقوطها اضطراريًّا لعُته أو جنون أو مرض، ولا يحق استرداد الحضانة إذا كان سقوطها اختياريًّا، ومن ثَم منعوا عود الحضانة للأمّ المتزوجة بأجنبي إن طُلقت أو تأيّمت[٤].

ب. الحاضنة التي انتقلت إليها الحضانة لا تجبر على التخلي عنها، وإنما يكون الردّ باختيارها[٥].

وأما الحنابلة فقالوا بحق استرداد الحاضنة لحقها فور وقوع الطلاق أيًّا كان رجعيًّا أم بائنًا[٦].

وقول الجمهور (الأحناف والشافعية والحنابلة) في حق الحاضنة باسترداد الحضانة حتى وإن

---

(١) المادة ٢/١٥٧ من قانون الأحوال الشخصية الإماراتي رقم ٢٨ لسنة ٢٠٠٥، المعدل بالمرسوم بقانون إتحادى رقم ٥٢ لسنة ٢٠٢٣.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني ٤٢/٤. والمغني لابن قدامة ٤٢٨/١١. وشرح المهذب للمطيعي ٣٢٠/١٨. وحاشية الدسوقي ٥٣٣/٢.

(٣) أحكام الحضانة فى الفقه الإسلامى، البراك، ص٣١٨.

(٤) ينظر: حاشية الدسوقي ٥٣٢/٢. والتاج والإكليل، المواق ٣/٦.

(٥) شرح الدردير، الدسوقى ٥٣٢/٢ – ٥٣٣.

(٦) ينظر: والمغني لابن قدامة ٤٢٧/١١.

كان سقوطها باختيارها أرجح لعموم الحديث الشريف: "أنت أحق به ما لم تنكحي"[١]، وبزوال النكاح يزول المانع، فالعلة تدور مع المعلول وجودًا وعدمًا، إذ يمكن للحاضن أو الحاضنة التى سقط حقها في الحضانة بسبب مرض معد، أو عاهة أو ما شابه ذلك، وزال عنها هذا المرض أن تطالب بحقها في الحضانة مرة أخرى متى زال السبب وبرئت منه[٢].

وفي التشريعات المقارنة، نجد أن أغلب هذه التشريعات قد اتفقت مع نظام الأحوال الشخصية السعودي في حق الحاضن أو الحاضنة باسترداد الحضانة متى زالت الموانع، فالمادة (١٩٣) من قانون الأحوال الشخصية الكويتي تنصّ على أنه "لا يسقط حق الحضانة بالإسقاط، وإنما يمتنع بموانعه، ويعود بزوالها"، والمادة (١٥٣) من قانون الأحوال الشخصية الإماراتي، تنص على أن "تعود الحضانة لمن سقطت عنه متى زال سبب سقوطها"[٣]. والمادة (١٣٨) من قانون الأحوال الشخصية اليمني، التي نصت على أن الحضانة حق للصغير، لا يجوز النزول عنها، وإنما تمتنع بموانعها، وتزول بزوالها"[٤].

وسلك ذات الاتجاه قانون الأسرة الجزائري الذي أعطى للحاضن الذي سقط حقه في الحضانة استرداد هذا الحق، ولكنه ميز بين حالتين:

الحالة الأولى ويكون فيها سقوط الحق في الحضانة لسبب غير اختيارى، مثل المرض أو فقدان الأهلية، وهنا يسترد الحاضن الحق في الحضانة بعد زوال السبب.

أما الحالة الثانية فهي السبب الإرادي بتنازله عن الحضانة، ولم يسمح المشرع الجزائري للحاضن في هذه الحالة باسترداد حقه في الحضانة[٥].

وهناك أمر آخر لم يبينه نظام الأحوال الشخصية السعودي وهو حق الحاضنة التي سقطت

---

(١) تقدم تخريجه في الحاشية رقم ٤٣..

(٢) تحقيق مقصد العدل في مشروع نظام الأحوال الشخصية بالمملكة العربية السعودية، وفق رؤية ٢٠٣٠، البخاري، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، العدد ٣٧، ج٣، –ص ٣١٨.

(٣) قانون الأحوال الشخصية الإماراتي رقم ٢٨ لسنة ٢٠٠٥، المعدل بالمرسوم بقانون إتحادى رقم ٥٢ لسنة ٢٠٢٣م. الرابط: https://2u.pw/CWt1cSe .

(٤) القرار الجمهورى رقم ٢٠ لسنة ١٩٩٢، الجريدة الرسمية، عدد ٣/٦.

(٥) المادة ٧١ من قانون الأسرة الجزائرى رقم ١١ لسنة ٨٤، بتاريخ ٩ يونيو ١٩٨٤م، ٩ رمضان ١٤٠٤هـ. https://2u.pw/fhUD9Ju

حضانتها لإدانتها بحكم في جريمة من الجرائم الواقعة على العِرض، ورد إليها اعتبارها في استرداد حقها في الحضانة مرة أخرى، إذ إن رد الاعتبار يمحو الآثار الجزائية التي تترتب على المحكوم عليه بالجزاء الجنائي، ويخرج المحكوم عليه من حظيرة أرباب السوابق إلى عداد المواطنين العدول الأسوياء، ويستحق كافة الحقوق المحظورة عليه(١)، إلا أنه نظرًا لحساسية هذا الأمر بالنسبة للصغير المحضون، فالمتوخّى من المنظم السعودي دراسة هذه الحالة ومعالجتها بحيث تتحقق مصلحة الحاضن والمحضون، إعمالًا لمبدأ الكفاية الذاتية للنظام.

## المطلب الثالث الحضانة في ظل وجود الأبوين وغياب مستحقيها

### أولًا: وجوب الحضانة فى وجود الأبوين:

عالجت المادة السابعة والعشرون بعد المئة من نظام الأحوال الشخصية وجوب حالات الحضانة في وجود الأبوين، وبالرؤية المتعمقة لنص هذه المادة، نجد أنها مادة متقنة تكفل حق المحضون وحق الحاضن في آن واحد، ولا تسمح بالتفاوت عند التطبيق، وتظهر جمالياتها كثيرًا في ثلاثة أمور:

الأمر الأول: إيجاب الحضانة على الوالدين حين قيام الزوجية، وهو مقتضى التوجيه النبوي في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "كلكم راع فمسؤول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع وهو مسؤول عنهم، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده، وهي مسؤولة عنهم"(٢). فالرعاية تعني الحفظ والإصلاح والنصح، والنص على المسؤولية يقتضي إلزام الراعي بواجباته ومسؤولياته، مع التحذير الضمني من التفريط والتضييع،

(١) يكون رد الاعتبار على وجهين: رد الاعتبار النظامي أو الحكمي، والذي عالجته الفقرتين (أ،ب) من القاعدة أولاً من قرار مجلس الوزراء رقم (١٢٥١)، وتاريخ ١٣٩٢/١١/١٢هـ، المعدل بقرار مجلس الوزراء رقم (٥٩) وتاريخ ١٤١٦/٣/١هـ يتم رد الاعتبار فى الجرائم الخطيرة بعد مضى عشر سنوات من تاريخ تنفيذ العقوبة أو العفو عنها، وفي الجرائم غير الخطيرة بمضى أربع سنوات من تاريخ تنفيذ العقوبة أو العفو عنها، وهناك رد الاعتبار الإداري، الذي يصدر بناء على طلب من المحكوم عليه إلى هيئة مشكلة لهذا الغرض، يقدم طلب رد الاعتبار إلى الحاكم الإداري في المنطقة التي يقع بدائرتها محل إقامة الطالب، على أن الطلبات التي سبق تقديمها تنظر دون التقيد بذلك (بالتعميم رقم ٢/١٦٨ت في ١٣٩٤/٨/٢٢هـ). ينظر: رد الاعتبار فى النظام السعودي، المدرع: مجلة العدل، العدد ٧٣، ربيع الآخر، ١٤٣٧هـ، ص١٦٦- ص١٦٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ١٢٠/٣ برقم ٢٥٥٤.

لأنه نوع من الخيانة، وسيسأل عنها يوم القيامة[١]. وحضانة الأبوين لطفلهما جزء من هذه المسؤولية، فهي إذًا واجبة عليهما. وقد أكّد الكاساني على أن مكان الحضانة هو "مكان الزوجين إذا كانت الزوجية بينهما قائمة"[٢].

الأمر الثاني: الترتيب الموجز لمستحقي الحضانة عند افتراق الأبوين، وهو تدبير جيد يلحظ حق الحاضن وكذا المحضون، وقد اتفق الفقهاء على تقديم أمّ الأمّ على الأب، قال علي بن محمد اللخمي: "وأما الأب؛ فتبدّى عليه أمّ ذلك الولد وجدّته لأمه قولًا واحدًا"[٣]، مشفوعًا بالتفصيل في مستحقي الحضانة وترتيبهم، ولكن مع وجود الأب تبقى الكفالة المالية مستحقة عليه[٤].

وبعد البحث وقفت على عبارةٍ لابن رشد الحفيد يقول فيها: "وأما نقل الحضانة من الأمّ إلى غير الأب فليس في ذلك شيء يعتمد عليه"[٥]، وظاهرها أولوية الأب بالحضانة بعد الأمّ، وهو ما نصت عليه الفقرة الأولى من هذه المادة، فيكون النظام مرجحًا لقول ابن رشد الحفيد المالكي في هذا الصدد.

ومن حيث التشريعات؛ فقد سلك قانون الأحوال الشخصية الكويتي في المادة (١٨٩) مسلك الغالب في الفقه من تقديم أم الأم على الأب في الحضانة[٦]، وهو أمر فيه مصلحة معتبرة للصغير المحضون، لأن الحضانة هي نوع من الولاية، تنعقد للنساء تقديما على الرجال، لما حبى الله المرأة من الحنان والشفقة على الصغير، وتكون أقدر على توفير الحفظ والرعاية للصغير المحضون، ومن ثم تتحقق الغاية من الحضانة.

أما الجانب الثالث من جماليات المادة السابعة والعشرين بعد المائة فيكمن في كونها تختصر

---

(١) ينظر: المفهم لأبي العباس القرطبي ٢٧/٤. وشرح السنة للبغوي ٦٢/١٠.

(٢) بدائع الصنائع للكاساني ٤٤/٤.

(٣) التبصرة للخمي ٢٥٦١/٦. وينظر: المبسوط للسرخسي ٢١٠/٥. وبحر المذهب للروياني ٥١٧/١١. والمغني لابن قدامة ٤٢٢/١١. والموسوعة الفقهية الكويتية ٣٠٢/١٧-٣٠٤.

(٤) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي ٥٠٧/١١.

(٥) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد ٧٩/٣.

(٦) قانون الأحوال الشخصية الكويتي، رابط: https://2u.pw/juvT28e .

التطويل الوارد عند الفقهاء في مستحقي الحضانة ممن تباعدت رتبهم، وتتفادي تفاوت أقوالهم، وتقيدها بمصلحة المحضون.

**ثانيًا: غياب الحضانة في وجود أحد الأبوين:**

عالجت المادة الحادية والثلاثون بعد المئة من نظام الأحوال الشخصية الجديد حالات عدم طلب أحد مستحقى الحضانة لها في ظل وجود أحد الأبوين، والتي جرى نصها على أنه:

١. إذا كان سن المحضون لا يتجاوز العامين، ولم يطلب الحضانة أحد مستحقيها، فتلزم بها الأمّ إن وُجدتْ، وإلا ألزم الأب.

٢. إذا تجاوز المحضون سن العامين ولم يطلب الحضانة أحد مستحقيها؛ فيلزم بها الأب إن وُجد، وإلا فتلزم بها الأم.

ومبنى هذه المادة على الآتي:

أولاً: حكم الحضانة، فهو واجبه بالإجماع "فلا خلاف بين أحد من الأمة في إيجاب كفالة الأطفال الصغار"(١)، ومجمل عبارات الفقهاء تقرر لزوم احتضان الطفل، وأنه لا يجوز أن يخلو حاله من الحضانة مطلقًا(٢).

الثاني: إيجاب الحضانة على الأبوين حال قيام الزوجية وعدم الافتراق، وتقدم الكلام فيه، فعند تدافع الحضانة؛ يُرجَع إلى الأصل وهما الزوجان.

الثالث: تغليب حق المحضون، فيحصل الإجبار عند تدافع الحضانة مع وجود الأبوين أو أحدهما، قال الماوردي: "لأن في الكفالة حقا لهما وحقا عليهما، فإذا سقط بالتمانع حقهما لم يسقط به حق الولد عليهما"(٣). وهذه المادة دقيقة في مراعاة ذلك: فالطفل في الحولين أحوج إلى أمه فتلزم به. وبعد الحولين أحوج إلى النفقه التي يلتزم به الأب على كل حال فيُلزم به.

وإجبار أحد الأبوين عند تدافع الحضانة قول معتبر لدى الأحناف، قال الزيلعي: "وقال في النهاية إلا أن يكون للولد ذو رحم محرم غير الأم فحينئذ تجبر على حضانته كي لا يضيع،

(١) المقدمات الممهدات لابن رشد القرطبي ٥٦٤/١. وتقدم قول ابن قدامة في القسم الأول، المسألة الأولى.

(٢) ينظر: الإقناع للشربيني ٤٨٩/٢.

(٣) الحاوي الكبير للماوردي ٥٠٦/١١.

بخلاف الأب حيث يجبر على أخذه إذا امتنع بعد الاستغناء عن الأم لأن نفقته واجبة عليه"[١]، وصرح بذلك ابن رشد القرطبي فقال: "ولا يتعين ذلك -يعني الحضانة- على أحد سوى الأب وحده، ويتعين على الأم في حولي رضاعِه إذا لم يكن له أب، ولا مال تستأجر له منه، أو كان لا يقبل ثدي سواها فتجبر على رضاعه"[٢].

وأما الشافعية فاختار أكثرهم إجبار من وقعت عليه القرعة أو الاختيار، واختار آخرون منهم إجبار من تلزمه نفقة المحضون[٣]، وهو الأب في هذه الحال.

والذي يظهر من عبارات الحنابلة أن إجبار الأم مقصور على الإرضاع عند الضرورة دون الحضانة[٤].

## ثالثًا: الحضانة فى حالة غياب كلا الوالدين

أما المادة الثانية والثلاثون بعد المئة من نظام الأحوال الشخصية فقد عالجت الحضانة في حال غياب أحد الأبوين، بقولها:"إذا لم يوجد الوالدان، ولم يقبل الحضانة مستحق لها؛ تختار المحكمة من تراه صالحًا من أقارب المحضون أو غيرهم، أو إحدى الجهات المؤهلة لهذا الغرض".

ومستند هذه المادة إجماع الفقهاء على وجوب كفالة الطفل، واعتبار الحضانة حق لله، يقصد به النفع العام للناس جميعًا، من غير اختصاص بأحد، وهو ما تطلق عليه القوانين الوضعية النظام العام، الذي لا يجوز لأفراد المجتمع الاتفاق على مخالفته، لما ينطوى عليه ضياع حق الطفل في الحضانة من تشرد للطفل، ومفسدة للمجتمع بأسره، وهو ما قال به أهل السنة والجماعة[٥]، فمقاصد الشريعة الإسلامية من الحضانة هو حفظ النفس، ولا شك أن حفظ النفس يعتبر من حقوق الله تعالى[٦].

(١) تبيين الحقائق للزيلعي ٤٧/٣ ولعل صواب العبارة: "أن لا يكون للولد...". ينظر: النهر الفائق لسراج الدين ابن نجيم ٤٩٩/٢.

(٢) المقدمات الممهدات لابن رشد القرطبي ٥٦٤/١.

(٣) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي ٥٠٦/١١.

(٤) ينظر: المبدع لابن مفلح ١٧٤/٧.

(٥) شرح النيل وشفاء العليل، أطفيش، ٥٦٧/٣.

(٦) شروط قبول حق الحضانة فى الفقه الإسلامى وقانون الأحوال الشخصية، دراسة مقارنة، أبو زيد، ص١٠٠-ص١٠١.

**المطلب الرابع: أثر زيارة المحضون أو استزارته على الحق في الحضانة.**

**أثر زيارة أحد الوالدين أو المحضون على الحق في الحضانة:**

عالج نظام الأحوال الشخصية في مادته الرابعة والثلاثين بعد المئة زيارة أحد الوالدين للمحضون أو استزارته، وكذا مستحق الزيارة من أقارب المحضون إن كان أحد والديه متوفًّى.

ومبنى هذه المادة ما اتفق عليه الفقهاء على حق الأبوين أو ولي المحضون في الزيارة أو الاستزارة وعدّ المنع من ذلك نوعًا من الإضرار وقطيعة الرّحِم(١)، وإن كانت صياغة المادة أقرب ما تكون إلى المذهب الحنبلي(٢).

وقد تفاوتت عبارات الفقهاء في عدد الزيارات، والذي يظهر أن مبناها على العرف والعادة، وليس هنالك نص في المسألة.

ولكن تشدد الشافعية فأعطوا للأب الحق في منع ابنته من زيارة أمها، وعلى الأم أن تذهب هي لزيارة ابنتها، خلافًا للجمهور، وعللوا ذلك بأن الأم أولى بالخروج لِسِنّها وخِبرتِها، ولِتألفَ البنت الصيانة وعدم الخروج(٣)، وقوله فيه نظر، إذا كانت الأم صالحة مأمونة، وعلائم الصلاح أيضًا بادية على البنت.

وفي الإمارات لم يقصر قانون الأحوال الشخصية حق زيارة أو رؤية المحضون الغائب أو المتوفى أحد أبويه على أشخاص معينين، وإن كان معيار تحديد من لهم حق زيارة المحضون هو كون زائري المحضون من المحارم الذي يسمح لهم بدخول مسكن الحضانة في غياب أحد الأبوين أو وفاته(٤).

---

(١) ينظر: روضة الطالبين للنووي ٩/١٠٤. والدر المختار للحصكفي ص٢٥٧. والشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي- ٢/٥١٢.

(٢) ينظر: كشاف القناع للبهوتي ١٣/٢٠٠. وشرح دليل الطالب لعبد الله المقدسي ٣/٤٦١.

(٣) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي ١١/٥٠٧. وكفاية التنبيه لابن الرفعة ١٥/٢٨٧.

(٤) المادة ٢/١٥٤ من قانون الأحوال الشخصية الإماراتي رقم ٢٨ لسنة ٢٠٠٥، المعدل بالمرسوم بقانون اتحادي رقم ٥٢ لسنة ٢٠٢٣. الرابط: https://2u.pw/CWt1cSe .

## الخاتمة

يُعد صدور نظام الأحوال الشخصية السعودي إنجازًا كبيرًا من الإنجازات النظامية في المملكة العربية السعودية، ومبادرة نوعية في مجال القضاء وضبط المسائل وتقريب الاجتهادات، والحد من الاختلافات في التطبيق.

وحيث إن مجال البحث هو (الحضانة) على وجه التحديد، فقد انصب الاهتمام على المواد الخاصة به، وبعد التأمل والدراسة والمقارنة التي تقدمت في ثنايا البحث، يمكن للباحث بيان أهم النتائج التي أمكن التوصل لها في الآتي:

أولًا: مواد الحضانة مبنية على أساس فقهي متين، يبصّر المترافعين بما لهم وما عليهم، ويجعل نتائج الخصومات واضحة إلى حدّ كبير لديهم، ولربما أدّى ذلك إلى التراجع عن الخصومات، والتقليل من القضايا المنظورة لدى المحاكم.

ثانيًا: البناء الفقهي لمواد الحضانة معتمد على الفقه المقارن، فمن الواضح أن الواضعين له تخيروا أرجح ما تبين لهم من أقوال الفقهاء، وأكثرها قربًا من العرف القائم المتوافق مع الشريعة، وكذا الأنظمة المعمول بها في المملكة.

ثالثًا: تمتاز مواد الحضانة بالتحديد والضبط، الأمر الذي يجعل الأحكام الصادرة عن محاكم المملكة العربية السعودية موحّدة في أغلبها، لأنها مبنية على الإجماع أو الترجيح، وكما تقرر في أصول الفقه فإن حُكْم الحاكم يقطع الخلاف[1]، واعتماد هذه المواد من جهة الاختصاص بمثابة حُكم الحاكم.

رابعًا: تأخذ مواد الحضانة بعين الاعتبار حق الحاضن وحق المحضون، وتراعى المصلحة الفضلى لهما، متجاوزة بذلك الأقوال الفقهية المبنية على حق الحاضن فقط، أو تلك المبنية على حق المحضون فقط. فمواد النظام في تقديري أكثر فاعليه وواقعية، وليس في ذلك غض من شأن فقهاء الشريعة، فهم مجتهدون، ولكلٍّ أجره وثوابه بإذن الله.

خامسًا: تحتاج بعض المواد إلى شيء من المراجعة، وقد اجتهدت في بيان ذلك في القسم الأول من هذا البحث.

---

(١) ينظر: روضة القضاة لابن السمناني ٢/٧٨٠.

سادسًا: يبتعد النظام في صياغة مواد الحضانة عن التفريعات العديدة التي وردت في المصنفات الفقهية، وبخاصة تلك التي لا نص فيها، ويغلب فيها مصلحة المحضون، تاركًا للمحكمة السلطة التقديرية في هذا الخصوص.

سابعًا: حسم نظام الأحوال الشخصية السعودي جُل مسائل الحضانة، الأمر الذي يعني أن الأحكام الصادرة عن القضاة استنادًا إلى هذا النظام ستكون موحدة في الغالب، باستثناء بعض المسائل اليسيرة التي تم التنبيه إليها في البحث، ومنها مسألة اختيار المحكمة لِمَن تلزمه بالحضانة عند فقد الوالدين. وما ينبغي التأكيد عليه هو أن النظام يحتاج إلى اجتهاد القاضي من حيث تصور المسألة وفك ملابساتها، والتطبيق السليم لمواد النظام، وهو عمل يتطلب قدرًا عاليًا من العلم والفطنة.

ثامنًا: أصبحت سلطة تقدير الأحق بالحضانة هو النظام بدلًا عن تقدير القاضي. حيث انتقلت مسائل الفصل في الحضانة من مبدأ قضائي إلى نصوص نظامية واضحة تحدد الأصلح للمحضون.

## التوصيات

خلصت الدراسة إلى مجموعة من التوصيات التي يمكن أن نضعها بين يدي المنظم الكريم علها تسهم في تشخيص بعض مواضع الخلل التي ربما تكون قد شابت صياغة بعض مواد نظام الأحوال الشخصية، وذلك على النحو التالي:

أولًا: إن كان ثمّة توصية فهي العناية بدراسة نظام الأحوال الشخصية جزئيًّا أو كليًّا، وبيان محاسنه، وتشجيع الناس على مطالعته، وفهم مواده، ففي ذلك تبصير لهم بالحقوق التي لهم والتي عليهم، خاصة أنه قد وجد من بين أسباب الشقاق بين المتقاضين في قضايا الحضانة وغيرها من قضايا الأحوال الشخصية عدم الفهم الواضح والدقيق لنصوص النظام، وهو ما يترتب عليه مزيد من التعقيد الاجتماعي.

ثانيا: توصي الدراسة بضرورة عرض طالب الحضانة على لجنة طبية لفحص حالته الصحية والنفسية، بما يتحقق معها شرط القدرة لدى الحاضن، وخلوه من الأمراض المعدية، بما يضمن حماية المحضون والحفاظ عليه، بما يتحقق معه مقاصد الشريعة الإسلامية من الحضانة.

ثالثًا: توصى الدراسة ببيان حق المحكوم بعقوبة جزائية في استرداد حق الحضانة.

رابعًا: يجب أن تكون حضانة المرأة العاملة محل اعتبار من قبل أصحاب القرار في المؤسسات العامة والخاصة، بسن النظم واللوائح التى تمكنها من القيام بأمومتها وبواجب حضانتها لأبنائها، بمقتضى المادة العاشرة من النظام الأساسي للحكم فى المملكة، التى نصت على: "تحرص الدولة على توثيق أواصر الأسرة في الحفاظ على قيمها العربية والإسلامية، ورعاية جميع أفرادها، توفير الظروف المناسبة لتنمية ملكاتهم وقدراتهم".

خامسا: من الضروري أن تنص المادة الثانية والثلاثون بعد المائة من نظام الأحوال الشخصية على طبيعة الجهة المؤهلة لقبول حضانة الصغير الذي لا يقبل أحد من مستحقي الحضانة حضانته، وما هي الاشتراطات النظامية، حتى يمكن التحقق من مراعاتها للمصلحة الفضلى للمحضون، وتحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية من الحضانة.

سادسا: توصي الدراسة بتقنين أجر للمرأة المرضعة بعد انقضاء رابطة الزوجية عملا بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، على غرار ما ذهبت إليه بعض القوانين العربية حتى لا تكون مجالا للنزاعات ولا سيما أن لدينا نظامًا مستمدًّا من قواعد الشريعة الإسلامية، حسمًا لأي جدل بشأن هذا الموضوع، وتحقيقًا للمصلحة الفضلى للطفل المحضون.

والله الموفق.

**تنويه:**

البحث مدعوم من عمادة البحث العلمي بجامعة الأمير سطام بن عبد العزيز برقم ٢٠٠٨٥/٠٢/٢٠٢٢

## قائمة المراجع

١. اتفاقية حقوق الطفل الصادرة عن الأمم المتحدة، منشورة على الرابط: https://cutt.us/ATOVn .
٢. أحكام الأحوال الشخصية فى الشريعة الإسلامية، خلاف عبد الوهاب، ط٢، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
٣. أحكام الأسرة فى الإسلام، شلبي محمد مصطفى، دار النهضة، بيروت، بدون سنة نشر.
٤. أحكام الحضانة فى الفقه الإسلامى، البراك أحمد بن صالح، مجلة العدل، العدد ٦٦، ذو القعدة ١٤٣٥هـ، ص٢٩٧.
٥. الإحكام شرح أصول الأحكام، لابن قاسم عبد الرحمن، ط٢، د.ن، ١٤٠٦هـ.
٦. أحكام وآثار الزوجية، شرح مقارن لقانون الأحوال الشخصية، سمارة محمد، ط٣، عمان، الأردن، ٢٠١٠م.
٧. الأحوال الشخصية فى الشريعة الإسلامية فقهًا وقضاء، عامر عبد العزيز، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦م.
٨. الأحوال الشخصية، أبو زهرة محمد، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٧٧هـ-١٩٥٧م.
٩. الأحوال الشخصية، مقدمة الطلاق، الفسخ، التفريق والخلع، المؤمنى أحمد محمد - نواهضة إسماعيل، دار المسرة، عمان، ٢٠٢٠م.
١٠. الإشراف على مذاهب العلماء، لابن المنذر محمد بن إبراهيم، تحقيق صغير أحمد، ط١، مكتبة مكة الثقافية، الإمارات العربية المتحدة، ١٤٢٥هـ.
١١. الإقناع، للشربيني محمد بن أحمد الخطيب، تحقق مكتب البحوث والدراسات، د.ط، دار الفكر، بيروت، د.ت.
١٢. البحر الرائق، لابن نجيم زين الدين بن إبراهيم، ط٢، دار الكتاب الإسلامي، الأردن.
١٣. البحر الزخار لابن المرتضى، د.ط، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ١٩٧٥م.
١٤. بداية المجتهد، لابن رشد الحفيد محمد بن أحمد، دار الحديث، القاهرة.
١٥. بدائع الصنائع، للكاساني علاء الدين بن مسعود، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت. ١٤٠٦هـ.

١٦. البيان والتحصيل، لابن رشد القرطبي محمد بن أحمد، تحقيق محمد حجي وآخرون، ط٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٨هـ.
١٧. تاج العروس، للزبيدي محمد مرتضى، تحقيق مجموعة من المتخصصين، نشر وزارة الإرشاد والأنباء الكويتية، ١٣٨٥ – ١٤٢٢هـ.
١٨. تاريخ بغداد، للخطيب أبي بكر أحمد بن علي، تحقيق بشار معروف، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٢٢هـ.
١٩. التبصرة، للخمي علي بن محمد، تحقيق أحمد نجيب، ط١، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ١٤٣٢هـ
٢٠. تبيين الحقائق، للزيلعي عثمان بن علي، ط١، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، ١٣١٣هـ.
٢١. تحفة المحتاج، للهيتمي أحمد بن محمد، مراجعة لجنة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.
٢٢. تحقيق مقصد العدل في مشروع نظام الأحوال الشخصية بالمملكة العربية السعودية وفق رؤية ٢٠٣٠، البخاري مازن بن عبد اللطيف، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، العدد ٣٧، ج٣، –ص ٢٢٧–ص٣٤٧.
٢٣. ترتيب المدارك، عياض بن موسى اليحصبي، تحقيق طائفة من الباحثين، ط١، مطبعة فضالة، المغرب، نشر ما بين عام ١٩٦٥ إلى ١٩٨٣م.
٢٤. التعريفات الفقهية، للبركتي محمد عميم، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ.
٢٥. التعريفات، للجرجاني علي بن محمد، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ
٢٦. التعسف فى استعمال حق الحضانة، الحفناوى محمد حلمى ، مجلة الشريعة والقانون، جامعة طنطا، العدد ٣٨، الإصدار ٢/٢، ٢٠٢٣.
٢٧. التعسف فى استعمال حق الحضانةحقيقته–صوره–علاجه فى الفقه الإسلامى، مرحبا إسماعيل غازى، مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية، السنة الخامسة، العدد ٩، ١٤٣٧هـ، ص٣٠٩.
٢٨. تقريب التهذيب، لابن حجر أحمد بن علي، تحقيق محمد عوامة، ط١، دار الرشيد، سوريا، ١٤٠٦هـ.

٢٩. تنازع الأبوين فى الحضانة وفقًا لنظام الأحوال الشخصية السعودى، المعيوف عبد الرحمن بن محمد، دراسة مقارنة، مجلة البحوث الفقهية والقانونية الصادرة عن كلية الشريعة والقانون بدمنهور، جامعة الأزهر، العدد ٣٩، أكتوبر ٢٠٢٢م ص ص ١٢١٩-١٢٧٢.
٣٠. التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، للجندي خليل بن إسحاق، تحقيق أحمد نجيب، ط١، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ١٤٢٩.
٣١. حاشية الخلوتي على منتهى الإرادات، للخلوتي محمد بن أحمد، تحقيق سامي الصقير ومحمد اللحيدان، ط١، دار النوادر، سوريا، ١٤٣٢هـ.
٣٢. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للدسوقي محمد بن أحمد، دار الفكر، بيروت.
٣٣. حاشية الصاوي على الشرح الصغير، للصاوي أحمد بن محمد، دار المعارف، الرياض.
٣٤. الحاوي الكبير، للماوردي علي بن محمد، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ.
٣٥. الحضانة ومقاصد الشريعة الإسلامية، المصفطى محمد جميل، ندوة أثر متغيرات العصر فى أحكام الحضانة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، ١٤٣٦هـ.
٣٦. الدر المختار، للحصكفي محمد بن علي، تحقيق عبد المنعم إبراهيم، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٣هـ.
٣٧. درر الأحكام، لمنلا خسرو محمد بن فراموز، دار إحياء الكتب العربية.
٣٨. رد الإعتبار فى النظام السعودى، المدرع محمد بن فهد، مجلة العدل، العدد ٧٣، ربيع الآخر، ١٤٣٧هـ.
٣٩. رد المحتار (حاشية ابن عابدين)، لابن عابدين محمد أمين، ط٢، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٨٦هـ.
٤٠. الرعاية في الفقه (الرعاية الصغرى)، لابن حمدان الحنبلي أ؛مد، تحقيق علي الشهري، د.ط، د.ت.
٤١. روضة الطالبين، للنووي يحي بن شرف، تحقيق زهير الشاويش، ط٣، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق، ١٤١٢هـ.

٤٢. روضة القضاة، لابن السمناني علي بن محمد، تحقيق صلاح الناهي، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ.
٤٣. روضة المستبين، لابن بزيزة عبد العزيز بن إبراهيم، تحقيق عبد اللطيف زكاغ، ط١، دار ابن حزم، ١٤٣١هـ.
٤٤. شرح أحكام نظام العمل السعودي، الريس رزق بن مقبول - العبد رضا محمود، ط٢، جامعة الملك سعود، الرياض ، ١٤٣٨هـ.
٤٥. شرح السنة، للبغوي الحسين بن مسعود، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد الشاويش، ط٢، المكتب الإسلامي، دمشق وبيروت، ١٤٠٣هـ.
٤٦. الشرح الكبير للدردير -مع حاشية الدسوقي-، للشيخ أحمد الدردير، دار الفكر، بيروت.
٤٧. الشرح الكبير، لابن أبي عمر المقدسي عبد الرحمن بن محمد، تحقيق عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، ط١، دار هجر، القاهرة. ١٤١٥هـ.
٤٨. شرح النيل وشفاء العليل، أطفيش محمد يوسف: ط٣، مكتبة الإرشاد، جدة، بدون سنة نشر.
٤٩. شرح دليل الطالب، للمقدسي عبد الله ، تحقيق أحمد الجماز، ط١، دار أطلس الخضراء، الرياض، ١٤٣٦هـ.
٥٠. شرح قانون الأحوال الشخصية، التكرورى عثمان، ط١، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ٢٠٠٧م.
٥١. شرح قانون الأحوال الشخصية، السرطاوى محمود على، دار الفكر، عمان، ط٣، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
٥٢. شرح منتهى الإرادات، لابن النجار تحقيق عبد الملك بن دهيش، ط٥، مكتبة الأسدي، مكة المكرمة، ١٤٢٩هـ.
٥٣. شروط قبول حق الحضانة فى الفقه الإسلامى وقانون الأحوال الشخصية- دراسة مقارنة، أبو زيد رشدى شحاتة: ط١، مكتبة الوفاء القانونية، مصر، ٢٠١٢.
٥٤. صحيح البخاري، للبخاري محمد بن إسماعيل، عناية محمد الناصر، ط١، دار طوق النجاة، حلب، ١٤٢٢هـ، مصورة عن المطبعة الكبرى الأميرية بالقاهرة عام ١٣١١هـ.

٥٥. الغاية في اختصار النهاية، للعز بن عبد السلام، تحقيق خالد الطباع، ط١، دار النوادر، بيروت، ١٤٣٧هـ.
٥٦. الغرر البهية، للسنيكي زكريا بن محمد، د.ط، المطبعة الميمنية، د.ت.
٥٧. فتاوى الرملي، شهاب الدين أحمد بن حمزة، جمعها ابنه محمد بن أحمد الرملي، المكتبة الإسلامية، مصر.
٥٨. الفتاوى الفقهية الكبرى، للهيتمي أحمد بن محمد، جمعها تلميذه عبد القادر الفاكهي، نشر المكتبة الإسلامية، مصر.
٥٩. الفقه الإسلامى وأدلته، قسم الأحوال الشخصية، وهبة الزحيلي، ط١، دار الفكر المعاصر، الإسنكدرية، بدون سنة نشر.
٦٠. قانون الأحوال الشخصية الإماراتي، رابط: https://2u.pw/1FmmM0i .
٦١. قانون الأحوال الشخصية الكويتي، رابط: https://2u.pw/juvT28e .
٦٢. قانون الأحوال الشخصية اليمني ،رابط: https://yemen-nic.info/db/laws_ye/de-tail.php?ID=11351.
٦٣. قانون الأحوال الشخصية، البغا حسن – البغا مصطفى: الجامعة السورية الافتراضية، ٢٠١٨، ص٢٧٤.
٦٤. قانون الأسرة الجزائري، رابط: https://2u.pw/fhUD9Ju .
٦٥. الكافي في فقه أهل المدينة، لابن عبد البر يوسف بن عبد الله، تحقيق محمد الموريتاني، ط٢، مكتب الرياض الحديثه، السعودية، ١٤٠٠هـ.
٦٦. كشاف القناع، للبهوتي منصور بن يونس، تحقيق لجنة بوزارة العدل السعودية، ط١، وزارة العدل في المملكة العربية السعودية، ١٤٢١ – ١٤٢٩هـ.
٦٧. كفاية التنبيه، لابن الرفعة أحمد بن محمد، تحقيق مجدي باسلوم، ط١، دار الكتب العربية، بيروت، ٢٠٠٩م.
٦٨. لوامع الدرر (شرح مختصر خليل)، للشنقيطي محمد بن سالم، عناية البدالي أحمد، ط١، دار الرضوان، نواكشوط، ١٤٣٦هـ
٦٩. لوامع الدرر، للمجلسي محمد بن محمد، عناية أحمد النيني، ط١، دار الرضوان،

نواكشوط – موريتانيا، ١٤٣٦هـ.
٧٠. المبدع، لابن مفلح إبراهيم بن محمد، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ.
٧١. المبسوط، السرخسي محمد بن أحمد، عناية جمع من العلماء، مطبعة السعادة، مصر.
٧٢. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، لداماد أفندي عبد الرحمن بن محمد، عناية أحمد حصاري، دار إحياء التراث العربي ببيروت، مصور عن طبعة دار الطباعة العامرة بتركيا عام ١٣٢٨هـ.
٧٣. مجموع الفتاوى، لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، تحقيق عبد الرحمن بن قاسم، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤١٦هـ.
٧٤. المجموع شرح المهذب، للنووي يحيى بن شرف، دار الفكر، بيروت.(مع تكملته شرح المهذب للمطيعي).
٧٥. المدونة، للإمام مالك بن أنس، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.
٧٦. المستدرك، للحاكم محمد بن عبد الله، تحقيق مصطفى عطا، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ.
٧٧. المسند، للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، ط١، مؤسسة الرسالة، دمشق وبيروت، ١٤٢١هـ.
٧٨. مصباح الزجاجة، للبوصيري، أحمد بن أبي بكر، تحقيق محمد الكشناوي، ط٢، دار العربية، بيروت، ١٤٠٣هـ.
٧٩. المعونة على مذهب عالم المدينة، للثعلبي عبد الوهاب بن علي، تحقيق حميش عبد الحق، المكتبة التجارية، مكة المكرمة.
٨٠. مغني المحتاج، للشربيني محمد بن أحمد، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.
٨١. المغني، لابن قدامة عبد الله بن أحمد، تحقيق عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، ط٣، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤١٧هـ.
٨٢. المفهم، لأبي العباس القرطبي أحمد بن عمر، تحقيق محيي الدين مستو وآخرون، ط١، دار ابن كثير، دمشق وبيروت، ١٤١٧هـ.
٨٣. مقاييس اللغة، لابن فارس أحمد بن فارس القزويني، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ.

٨٤. المقدمات الممهدات، لابن رشد القرطبي محمد بن أحمد، تحقيق محمد حجي، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٨هـ.
٨٥. المهذب، للشيرازي إبراهيم بن علي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٨٦. الموسوعة الفقهية الكويتية، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ١٤٠٤ – ١٤٢٧هـ.
٨٧. نظام الأحوال الشخصية السعودي، المعتمد بالمرسوم الملكي رقم م/٧٣ وتاريخ ١٤٤٣/٨/٦هـ
٨٨. نظام العمل السعودي، منشور على الرابط https://2u.pw/73tYA.
٨٩. النظام القانونى لحضانة الطفل دراسة على ضوء قواعد تنازع القوانين، ، إبراهيم مصطفى عطية، مجلة جامعة دهوك، العراق، مجلد ٢، عدد ١، ٢٠٢٣م-١٤٤٤هـ.
٩٠. النظام القانوني لحضانة الطفل، دراسة على ضوء قواعد تنازع القوانين، إبراهيم مصطفى عطية، مجلة جامعة دهوك، العراق، مجلد ٢، عدد ١، ٢٠٢٣م.
٩١. النهاية في شرح الهداية، السغناقي حسين بن علي، مجموعة رسائل ماجستير محققة، نشر مركز الدراسات الإسلامية بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٣٥-١٤٣٨هـ.
٩٢. النهر الفائق، لسراج الدين ابن نجيم عمر بن إبراهيم، تحقيق أحمد عناية، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.
٩٣. واقع الأنظمة والقوانين المنظِّمة لقضايا الحضانة والزيارة في النظام السعودي، الشهري سالمة بنت محمد، مجلة الخدمة الاجتماعية، الجمعية المصرية للأخصائيين الاجتماعيين، ج٦٧، عدد ١، يناير ٢٠٢١م.

# الدعوة إلى إصلاح متن اللغة دراسة في مسوغاتها وآثارها الإيجابية ومخاطرها المتوقعة

# Call to reform the language text - a study in its justifications and its positive effects and expected risks.

د. بدر بن عائد الكلبي
قسم اللغويات – كلية اللغة العربية والدراسات الإنسانية – الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
ماجستير في اللغويات من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
دكتوراه في اللغويات من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

البريد الإلكتروني
w_b111@hotmail.com

## المستخلص

### العنوان:

الدعوة إلى إصلاح متن اللغة: دراسة في مسوغاتها وآثارها الإيجابية ومخاطرها المتوقعة.

تناولت الدراسة أحد أشهر الدعوات إلى إصلاح متن اللغة –وهي الدعوة التي طرحها الأستاذ أحمد أمين على مجمع اللغة العربية بالقاهرة– بالوصف والتحليل في محاولة لفهم أبعاد هذه الدعوة وتوضيحها أمام القراء والباحثين، والوقوف على آثارها الإيجابية ومخاطرها المتوقعة، وخرجت بمقدمة وثلاثة مباحث رئيسة هي: التعريف بالدعوة إلى إصلاح متن اللغة ومسوغاتها وآلياتها، والآثار الإيجابية للدعوة إلى إصلاح متن اللغة، والمخاطر المتوقعة للدعوة إلى إصلاح متن اللغة. ووقفت الدراسة على عدد من النتائج منها: تعد دعوة الأستاذ أحمد أمين من أهم الدعوات إلى إصلاح متن اللغة، من حيث قوتها العلمية، وما حظيت به من نقاش وحوار حولها، وهذه الدعوة ليست بدعًا في بابها، فهناك دعوات للإصلاح والتطوير في المجالات النحوية والصرفية والإملائية، ومن أهم الآثار الإيجابية للدعوة إلى إصلاح متن اللغة: المحافظة على اللغة، وتطوير اللغة وإثراؤها من خلال معالجة جوانب القصور فيها، وتسهيل تعلم اللغة العربية واكتسابها، وتسهيل البحث في مفردات اللغة، وهناك مخاطر متوقعة للدعوة إلى إصلاح متن اللغة منها: أن بعض جوانب تطوير اللغة قد تكون أمراضًا تهدد سلامة اللغة وتنذر بموتها، وأن بعض التطور قد يبطل استعمالًا شائعًا في النصوص الفصيحة، وأن التطور غير المنضبط قد يخالف مقاييس العرب وسننها في كلامها، وأن بعض التطور قد يسهم في انقطاع الأمة عن تاريخها الشرعي والحضاري والثقافي.

### الكلمات المفتاحية:

تطوير اللغة، تنمية اللغة.

**ABSTRACT**

**Title:**

Call to reform the language text - a study in its justifications and its positive effects and expected risks.

The study dealt with one of the most famous calls for reforming the language text - the call made by Professor Ahmed Amin to The Academy of The Arabic Language in Cairo - by describing and analyzing, in an attempt to understand the dimensions of this call and clarify it to readers and researchers, and to identify its positive effects and expected risks. The study came out in an introduction and three main topics: the definition of the call for reforming the language text, its justifications and mechanisms, the positive effects of the call for reforming the language text, and the expected risks of the call for reforming the language text. The study based on a number of results, including: The call of Mr. Ahmed Amin is one of the most important calls for reforming the language text, in terms of its scientific strength, and the discussion and dialogue about it. This call is not a novelty in its section, there are calls for reform and development in the grammatical, morphological and spelling fields, and one of the most important positive effects of the call for reforming the language text: preserving the language, developing the language and enriching it by addressing its deficiencies, facilitating the learning and acquisition of the Arabic language, and facilitating research in the vocabulary of the language. There are expected risks to call for reform of the language text, including: that some aspects of language development may be diseases that threaten the integrity of the language and portend its death, and that some development may invalidate a common use in eloquent texts, that uncontrolled development may violate the standards of the Arabs and their traditions in their speech, and that some development may contribute to a break from the nation›s legitimate, civilizational and cultural history.

**Keywords:**

language modernization, language development

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

الدعوة إلى إصلاح اللغة في جوانبها الصوتية والنحوية والصرفية دعوة مستمرة، ومثلها كذلك الدعوة إلى تطوير الكتابة العربية، وتتمايز هذه الدعوات في أهدافها ومنهجها، ومن يقف خلفها، وهناك أفكار لغوية إصلاحية متعددة، ظهرت في أوقات متفاوتة من تاريخ هذه اللغة، وتختلف هذه الأفكار من حيث قبولها ومناسبتها وأثرها المتوقع على اللغة، ومن هذه الأفكار الدعوة إلى إصلاح متن اللغة، ويقصد بمتن اللغة هنا أصولها ومفرداتها وألفاظها[١]، وقامت هذه الفكرة على معالجة متن اللغة وإصلاحها من الألفاظ الغريبة والحوشية، والمترادفات والمتضادات الكثيرة، والتي لم تعد تستعمل اليوم، وقد تظهر الدعوة إلى إصلاح متن اللغة بهذه الصورة المبدئية جميلة ومقبولة، ولكن لها آثار كبيرة ومخاطر تتجاوز ما يقع بالذهن عن التصور الأول، وهذا الأمر دعا بعض الباحثين إلى رفضها والوقوف ضدها، وكذلك رفضتها المؤسسة اللغوية الأشهر في العالم العربي وهي مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

وستتناول الدراسة أحد أشهر الدعوات إلى إصلاح متن اللغة وهي الدعوة التي طرحها الأستاذ أحمد أمين على مجمع اللغة العربية بالقاهرة، بالوصف والتحليل في محاولة لفهم أبعاد هذه الدعوة وتوضيحها أمام القراء والباحثين، والوقوف على آثارها الإيجابية ومخاطرها المتوقعة.

أسئلة الدراسة:

١. ما هي فكرة إصلاح متن اللغة؟
٢. ما هي مسوغات الدعوة إلى إصلاح متن اللغة؟
٣. ما هي الآليات المقترحة لإصلاح متن اللغة؟
٤. ما هي الآثار الإيجابية المتوقعة لإصلاح متن اللغة؟
٥. ماهي المخاطر السلبية المتوقعة لإصلاح متن اللغة؟

(١) معجم اللغة العربية المعاصرة، متن، ج ٣، ص.٢٠٦٥.

**أهداف الدراسة:**

١. الكشف عن فكرة إصلاح متن اللغة.
٢. الوقوف على مسوغات الدعوة إلى إصلاح متن اللغة.
٣. تحديد أبرز الآليات المقترحة لإصلاح متن اللغة.
٤. الوقوف على الإيجابيات المتوقعة من إصلاح متن اللغة.
٥. الوقوف على المخاطر المتوقعة من إصلاح متن اللغة.

**أهمية الموضوع وأسباب اختياره:**

أهمية فكرة إصلاح متن اللغة وأثرها على الألفاظ والنصوص اللغوية.

جدة الموضوع حيث لم أقف على من تناول الدعوة إلى إصلاح متن اللغة بالوصف والتحليل من قبل.

تخصصي الدقيق في الدراسات اللغوية الحديثة وبخاصة ما يتعلق منها بالمعجم والدلالة.

الميل للبحث في أساليب تطوير اللغة والرقي بها.

**الدراسات السابقة:**

١. بحث الأستاذ الشيخ محمد الخضر حسين، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦، القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م. ص (٩٣-١٠٢)، وقام هذا البحث للرد على الاقتراح المقدم من الأستاذ أحمد أمين، وناقش فكرة الاجتهاد في اللغة، وفكرة التخفف من بعض الألفاظ في اللغة، وكذلك فكرة الإصلاح في باب التذكير والتأنيث، وغيرها من المسائل.
٢. بحث الأستاذ الشيخ إبراهيم حمروش، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦ القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م، ص (١٠٣-١٠٨)، وقام هذا البحث للرد على الاقتراح المقدم من الأستاذ أحمد أمين لإصلاح متن اللغة، وناقش النقاط الرئيسة التي تقدم بها الأستاذ أحمد أمين ومنها: التخفف من بعض الألفاظ، والأفعال الثلاثية، والتذكير والتأنيث، وتتبع هذه المسائل وذكر أقوال العلماء فيها.

وتتميز هذه الدراسة: باهتمامها بالوصف والتحليل للدعوة إلى إصلاح متن اللغة وبيان مسوغاتها، وآليات الإصلاح المقترحة، والوقوف على الآثار الإيجابية، والأخطار المتوقعة لهذه الدعوة.

**خطة البحث**

قسمت الدراسة إلى: مقدمة، وثلاثة مباحث رئيسة، وخاتمة، وفهرس بالمصادر والمراجع على النحو التالي:

المقدمة: وتشتمل على أسئلة الدراسة، وأهداف الدراسة، وأهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهج البحث.

المبحث الأول: التعريف بالدعوة إلى إصلاح متن اللغة ومسوغاتها وآلياتها.

المبحث الثاني: الآثار الإيجابية للدعوة إلى إصلاح متن اللغة.

المبحث الثالث: المخاطر المتوقعة للدعوة إلى إصلاح متن اللغة.

الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

فهرس المصادر والمراجع.

**منهج البحث:**

يقوم هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي وذلك من خلال تتبع ظاهرة الدعوة إلى إصلاح متن اللغة ووصفها وتحليلها؛ للوصول إلى آثارها الإيجابية ومخاطرها المتوقعة.

## المبحث الأول: التعريف بالدعوة إلى إصلاح متن اللغة ومسوغاتها وآلياتها

### أولًا: مدخل إلى فكرة التطوير والتجديد في اللغة:

هناك دعوات تطويرية متنوعة للغة العربية في جوانبها المختلفة، وقد شملت هذه الدعوات الجوانب الصوتية، والنحوية التركيبة، والصرفية، والدلالية، وكذلك الدعوة للتجديد في الإملاء العربي، وفي طريقة الكتابة العربية، بعض هذه الدعوات هي دعوات حاقدة ومسمومة، هدفها هدم اللغة العربية أو إضعافها، وتسعى من خلال ادعاء تطوير اللغة إلى النيل منها، ومن دوافع هذه الدعوات المسمومة الحقد على الإسلام عند بعض الأعداء، ومحاولة التأثير فيه من خلال

التأثير في اللغة العربية، وكذلك الشعوبية المقيتة عند بعض هؤلاء والتي تظهر في حقدهم على العرب ولغتهم، هذه الدعوات المسمومة ليست محل نظر في هذه الدراسة، وهناك من تناولها بالبحث والدراسة وبيان خطرها والرد على أصحابها(١)، إنما عُنيت الدراسة بتلك الدعوات التي قد يكون لها أثر فعال في خدمة اللغة العربية، وخرجت من باحثين متميزين، ومن مؤسسات ذات قوة وتأثير في خدمة اللغة العربية في العالم العربي.

ومن نماذج التجديد والتطوير في اللغة ما ذكره الدكتور شوقي ضيف حول تجديد النحو حيث قدم عدة مقترحات لتجديد النحو وإصلاحه أهمها ما يلي:

١. إعادة تنسيق أبواب النحو بحيث يستغنى عن عدد منها، وتدمج مع غيرها؛ لأن كثرة الأبواب مرهقة للدارسين في النحو العربي.
٢. إلغاء الإعراب التقديري في المفردات المقصورة، والمنقوصة، والمضافة إلى ياء المتكلم، والمبنية، فيقال فيها جميعًا هي في محل رفع أو نصب أو جر.
٣. لا تعرب الكلمات التي لا يفيد إعرابها في صحة نطقها، مثل إعراب بعض أدوات الاستثناء، وكم الاستفهامية والخبرية.
٤. وضع تعريفات دقيقة لأبواب معينة مثل: المفعول المطلق، والمفعول معه، والحال، وتجمع هذه التعريفات صور التعبير في كل باب منها جمعاً وافياً.
٥. حذف الزوائد التي تعرض في أبواب النحو دون حاجة، ومنها ما يتصل بالشروط والأحكام التي تغني عنها الأمثلة والصيغ، ومنها ما يتصل بالصيغ النادرة والشاذة التي يزج بها في الباب زجًّا(٢).

ومن النماذج كذلك الدعوة إلى التجديد في الصرف العربي وشمل ذلك عدة جوانب منها:

١. دراسة خصائص النظام الصرفي العربي من خلال علم الأصوات الحديث.
٢. دراسة بِنية الكلمة العربية وفق نظام المقاطع الصوتية (المنهج الصوتي لدراسة بنية الألفاظ العربية).
٣. دراسة الوحدات الصرفية ومعالجة بنية الكلمة من خلال هذه الوحدات.

(١) ينظر الفصحى لغة القرآن، الجندي، ص ٩٩ وما بعدها.
(٢) تجديد النحو، ضيف، ص ٤-٥.

٤. الوقوف على دور الصرف العربي في خدمة الدراسات النحوية والصناعة المعجمية.
٥. معالجة الجذور في الكلمات العربية من حيث الثنائية والثلاثية، ومن حيث الطبيعة الثقافية لصوامتها وصوائتها.
٦. دراسة الصرف وفق الأبنية الموازية في بناء الكلمة وبناء الجملة.
٧. الدراسة العلمية وفق اللسانيات الحديثة(١).

ومن النماذج كذلك الدعوة إلى التجديد في الإملاء العربي، فقد أشار الباحثون إلى عدد من الأمور يجب مراعاتها عند تطوير الإملاء العربي ولعل أهم هذه الأمور ما يلي:

١. العمل على مطابقة المنطوق للرسم الإملائي المكتوب ما أمكن.
٢. التقليل من القواعد ما أمكن وجعلها مطردة وشاملة.
٣. حصر حالات الاستثناء والخروج عن القاعدة في أضيق الحدود.
٤. عدم الخروج عن الصورة المألوفة في الطباعة والكتابة ما أمكن؛ لاستمرار الصلة بين القديم والحديث، وتيسيرًا لقراءة التراث المطبوع والإفادة منه.
٥. تخليص قواعد الإملاء من الخلافات، والزيادات المقحمة وتعدد الوجوه(٢).

هذه نماذج مختصرة من الدعوات إلى التطوير والتجديد والإصلاح في اللغة وتعرضت الدراسة لهذه النماذج لعدة أهداف هي:

١. حتى يتضح للقارئ بأن الدعوة لإصلاح متن اللغة ليست بدعًا في بابها، وأن هناك دعوات متعددة لإصلاح اللغة في فروعها المختلفة.
٢. الوقوف على نماذج من الدعوات للإصلاح والتجديد في الفروع اللغوية المختلفة.
٣. تسليط الضوء ولو بصورة يسيرة على منهج دعاة التطوير والتجديد في اللغة، من خلال بيان المقترحات والجوانب التي يرون التطوير والإصلاح فيها.

---

(١) اتجاهات التجديد في البحث الصرفي المعاصر دراسة في المنهج، كريري، دراسة مدعومة من قبل برنامج دعم البحوث في جامعة الملك خالد، مجلة الدراسات الشرقية، العدد ٥٣، يوليو ٢٠١٤م، الجزء الثاني، ص ٦٧٩-٦٨٠.

(٢) قواعد الإملاء في ضوء جهود المحدثين، علم، أعمال المؤتمر السنوي السابع (التجديد اللغوي)، موقع مجمع اللغة العربية بدمشق، http://www.arabacademy.gov.sy/ar/page17329/، تاريخ النشر: ١٩/ ١١/ ٢٠٠٨م، ص ٤-٥.

وستعنى الدراسة في هذا المبحث تحديدًا بالدعوة إلى إصلاح متن اللغة العربية، وستتناول الدراسة فكرة إصلاح متن اللغة، ومسوغاتها، وآلياتها.

**ثانيًا: فكرة إصلاح متن اللغة:**

يتضح من النماذج السابقة أن الدعوة للتغيير والإصلاح في متن اللغة ليست بدعًا في بابها، ولكن هذه الدعوة تتميز عن غيرها؛ لأنها تمس الألفاظ والمفردات وهي أصل اللغة وقوتها، ولا ترتبط بالنظام التركيبي أو النظام الصرفي، أو آليات الكتابة كما هو الإصلاح في غيرها، ويقصد بمتن اللغة: أصولها ومفرداتها وألفاظها[١]، ومتن الكتاب: الأصل الذي يُشرَح وتضاف إليه الحواشي[٢]، والميم والتاء والنون في اللغة تدل على صلابة في الشيء مع امتداد وطول[٣]، ولعل تسمية أصل الكتاب بالمتن وتسمية أصول اللغة ومفرداتها بالمتن؛ لأنهما موطن القوة والصلابة.

والفكرة في إطارها العام قديمة جدًّا ظهرت في بعض المؤلفات القديمة عند العرب، ومن ذلك ما ذكره الأزهري في معجمه الكبير تهذيب اللغة حيث يقول عن سبب تسمية المعجم بهذا الاسم: «وقد سميت كتابي هذا (تهذيب اللغة)؛ لأني قصدت بما جمعته فيه نفي ما أدخل في لغات العرب من الألفاظ التي أزالها الأغبياء عن صيغتها، وغيرها الغُتْم عن سننها، فهذبت ما جمعت في كتابي من التصحيف والخطأ بقدر علمي، ولم أحرص على تطويل الكتاب بالحشو الذي لم أعرف أصله، والغريب الذي لم يسنده الثقات إلى العرب»[٤]، فهذا الكلام للأزهري هو نوع من الإصلاح والتهذيب لمتن اللغة، وإن كان الأزهري يقول هذا في مراحل جمع اللغة الأولى وقبل تدوين اللغة بالكامل؛ لذلك فإن الدعوة المعاصرة لإصلاح متن اللغة تختلف عن الدعوات القديمة، لاختلاف زمانها ولأن اللغة قد جمعت ودونت.

وقامت فكرة إصلاح متن اللغة عند الأستاذ أحمد أمين على عدة أمور رئيسة يمكن تلخيصها فيما يلي:

(١) معجم اللغة العربية المعاصرة، متن، ج ٣، ص.٢٠٦٥.
(٢) المعجم الوسيط، متن، ص ٨٥٣.
(٣) مقاييس اللغة، متن، ج٥، ص ٢٩٤.
(٤) تهذيب اللغة، المقدمة، ج١، ص ٥٤.

١. إحداث المرونة في اللغة، وجعلها أداة طيعة تخضع للحياة وتنمو بنموها، وتساير حركة التقدم والتطور التي يعيشها العرب.
٢. إحداث التوازن في الحقول الدلالية التي يمثلها متن اللغة، وتعزيز حقل الألفاظ الدالة على الحضارة.
٣. النظر في إعادة فتح باب الاجتهاد والتشريع في اللغة، من التعريب والتوسع في الاشتقاق والقياس.
٤. إعادة النظر في ألفاظ اللغة العربية المدونة في المعاجم، والتحكم بها من حيث الحذف والإزالة من متن اللغة، وبخاصة الألفاظ الحوشية وقليلة الاستعمال.
٥. النظر في الألفاظ الكثيرة التي لا حاجة لها من المترادفات الكثيرة والتي قد تصل إلى ثمانين اسمًا للشيء الواحد، وكذلك كثرة المصادر.
٦. حذف الكلمات الملبسة في اللغة التي لا يتحدد من خلالها قصد المتكلم، مثل كلمات الأضداد، فهي على خلاف وظيفة اللغة؛ لأن المراد من اللغة الإبانة عن المعاني.
٧. إدخال التعديلات على بعض الألفاظ وإصلاح ما بنيت عليه وبخاصة ما يتعلق بالألفاظ المذكرة والألفاظ المؤنثة، ووزن الفعل الثلاثي ماضيه ومضارعه، وأبواب التعدي واللزوم، وكثرة المصادر، وجموع التكسير.
٨. قبول الألفاظ الدخيلة، وإدراج ما يصلح منها في المعاجم اللغوية العربية، ومعاملتها معاملة الألفاظ الأصيلة(١).

**ثالثًا: مسوغات إصلاح متن اللغة:**

لم تقم دعوة الأستاذ أحمد أمين في اقتراح بعض الإصلاح في متن اللغة على أفكار ارتجالية، أو رغبات شخصية، بل كان لهذه الدعوة مسوغات محددة ذكرها في بحثه، رأى من خلالها وجوب مثل هذا الإصلاح، وكانت هذه المسوغات وسيلته في محاولة إقناع أعضاء مجمع اللغة العربية بالقاهرة بفكرة الإصلاح التي تقدم بها، ومع أن المجمع لم يتبن الفكرة، لكن من المهم

(١) اقتراح ببعض الإصلاح في متن اللغة، أمين، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦ القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م، ص ٨٧-٩٣.

الإشارة إلى هذه المسوغات مع محاولة شرحها وتوضيحها، وهي مسوغات مترابطة ومتداخلة فيما بينها، ولعل أهمها ثلاثة مسوغات رئيسة هي:

١. رصد بعض الخلل في منهج جمع اللغة عند القدماء.

٢. ضعف قدرة اللغة عن التعبير عن منجزات الحضارة.

٣. غياب التوازن في جمع متن اللغة.

**المسوغ الأول: رصد بعض الخلل في منهج جمع اللغة عند القدماء.**

عندما بدأ العلماء بجمع اللغة العربية وتدوينها، لم يكن عملهم عشوائيًّا، بل لهم منهج محدد، فقد سارت جهود القدماء في جمع اللغة وفق منهجية علمية دقيقة، يعول فيها على الملاحظة والرصد والاستقراء، ومن مميزات هذا المنهجية الإفراط في الحيطة والحذر أحيانًا، حتى أنهم تجنبوا أخذ اللغة عمن تشوب لغتهم أية شائبة، واقتصر أخذهم اللغة على عرب البادية، وعلى فصحائهم بشكل خاص[(١)]، هذا بالنسبة للقبائل والجماعات التي تؤخذ عنها اللغة في المجتمع اللغوي العربي، ولم يقف الأمر عند هذا بل وضعوا كذلك جملة من الشروط منها ما يتعلق بالأفراد الذين تُؤخذ اللغة منهم، ومنها ما يتعلق بالنص اللغوي الذي يدون ويوثق، ومن نماذج هذه الشروط ما يلي:

١. أن تكون اللغة ثابتة عن العرب بسند صحيح يوجب العمل.

٢. أن ينقل اللغة العدول الأمناء، فيشترط عدالة الناقلين للغة كما تعتبر عدالتهم في الأمور الشرعية.

٣. أن يكون النقل عمن تُؤخذ منه اللغة، وقوله حجة في أصل اللغة.

٤. أن يتصل سند النقل، فيكون الناقل قد سمع من العرب الذين يعتد بلغتهم مباشرة، وأن يسمع من الناقل مباشرة[(٢)].

هذا المنهج وهذه الشروط في جمع اللغة العربية جعلت العلماء يأخذونها عن فئات من المجتمع العربي دون غيرهم، فهم يأخذون اللغة من أبناء البادية دون أبناء الحاضرة، ومن علة

(١) دراسات في فقه اللغة، الصالح، ص ١١٠.

(٢) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، ج١، ص ٥٨-٥٩.

الأخذ عن أبناء البادية دون أبناء المدن ما ذكره ابن جني في كتابه الخصائص في باب سماه (باب في ترك الأخذ عن أهل المدر كما أُخذ عن أهل الوبر)، ويستخدم مصطلح لغة أهل المدر للدلالة على أهل الحضر، وهم الأقوام الذين لا تؤخذ اللغة عنهم عند أكثر العلماء، ويقصد بمصطلح لغة أهل الوبر: لغة الأعراب الذين تؤخذ عنهم اللغة، ويوثق في كلامهم(١)، حيث يقول ابن جني: «علة امتناع ذلك ما عرض للغات الحاضرة وأهل المدر من الاختلال والفساد والخطل، ولو علم أن أهل مدينة باقون على فصاحتهم، ولم يعترض شيء من الفساد للغتهم، لوجب الأخذ عنهم كما يؤخذ عن أهل الوبر، وكذلك أيضًا لو فشا في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخبالها، وانتقاض عادة الفصاحة وانتشارها، لوجب رفض لغتهم وترك تلقي ما يرد عنها»(٢).

وخلاصة القول هنا إن إثبات المنهج العلمي عند العرب القدماء لا يجرح في صحة منهجهم، وفي حرصهم على ضبط اللغة، والمحافظة عليها، وأخذها عمن يوثق بهم، ولا يضعف كذلك المسوغات التي ذكروها لترك الأخذ عن أهل الحاضرة، من انتشار اللحن وفساد اللغة في الحاضرة، والأخذ عن أهل البادية لاستمرارهم على لغتهم وفصاحتهم، ولكن ترك الأخذ عن أهل المدن هو الذي أحدث الخلل في متن اللغة الذي جمعه القدماء، فاللغة غنية جدًّا في الألفاظ المرتبطة بالحياة البدوية وما يتعلق بها، وفقيرة لألفاظ الحاضرة والتطور والتمدن؛ لأن من جمع اللغة ترك الأخذ عنهم لفساد دخل في لغتهم، ويرى الأستاذ أحمد أمين أن هذا الخلل في منهج جمع اللغة يجيز لنا اليوم عمل بعض الإصلاح في متن اللغة لمعالجة هذا الخلل(٣).

**المسوغ الثاني: ضعف قدرة اللغة في التعبير عن منجزات الحضارة.**

هذا المسوغ مبني على ما قبله في بعض جوانبه، حيث إن ترك أخذ اللغة عن أهل المدن تسبب في فقر العربية في التعبير عن ألفاظ الحضارة والمدنية والتطور، ولكنه يتجاوزه أيضًا بأن هناك ألفاظًا مستحدثة للحضارة، فرضتها البيئة التي يعيش فيها العرب اليوم، ولعله من المهم

(١) المعجم المفصل في فقه اللغة، معن، ص ١٤٨.

(٢) الخصائص، ابن جني، ج٢، ص ٥.

(٣) اقتراح ببعض الإصلاح في متن اللغة أمين، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦ القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م، ص ٨٧.

هنا تعريف ألفاظ الحضارة وبيان المراد بها، فمفهوم ألفاظ الحضارة واسع ويشمل أمورًا متعددة من الحياة، وبعضهم يعممها لتشمل الأمور المادية والمعنوية، وبعضهم يجعلها خاصة بالأمور المادية دون غيرها، ويمكن تعريف ألفاظ الحضارة عند من يقصرها على الأمور المادية بأنها: أسماء منجزات ذات وجود مادي يُجسد ثقافة المجتمع -فهم يحصرونها في المنجزات المادية فقط دون غيرها- وأن تكون هذه المنجزات ذات استعمال واسع في حياة الناس اليومية(١).

وقد عرف أصحاب اللغة حاجة اللغة العربية إلى إثراء الألفاظ في حقل الحضارة، ودار بينهم نقاش طويل حول الوسائل التي يمكن الاعتماد عليها لتزويد اللغة العربية بمصطلحات جديدة في ميادين الحضارة، وبخاصة الحديثة منها، وتعددت الآراء حول هذه الوسائل ومنها:

١. منهم من يرى الأخذ من الألفاظ الموجودة والمستعملة في السوق ما يتفق مع ألفاظ العربية، واستبعاد ما يخالفها.
٢. منهم من يرى أخذ الأسماء التي يطلقها الصناع وأصحاب الحرف على آلاتهم وأدواتهم، دون مناقشتها، أو تلمس وجه الصواب فيها.
٣. منهم من يرى تعريب المسميات الأجنبية، ورجحوا التعريب على قبول كلمات عربية محرفة.
٤. منهم من يرى استخدام الاشتقاق الذي يقبله الناس في تسمية هذه المنجزات الحضارية(٢).

ويشير الأستاذ أحمد أمين إلى أن هذا العجز جعل أصحاب اللغة يلجأون إلى التعريب لسد العجز في هذا الجانب، وهم بذلك قد تخلوا عن منهجهم الأول في الأخذ عن العرب الخلص دون غيرهم، ولو كان في منهجهم من البداية الأخذ عن أهل المدن ومن العرب الذين خالطوا العجم لكان هذا أفضل من الأخذ عن العجم -أنفسهم- الذين عربوا عنهم، فمتن اللغة القديم لا يكفي للحياة الحضرية؛ لأنه جمع من البادية فقط دون غيرهم، فحاول أصحاب اللغة إكمال هذا المتن بالتعريب والتوسع بالاشتقاق وبالقياس، وظهرت حركة اجتهاد في اللغة

(١) توحيد ألفاظ الحضارة الحديثة وأثره في تنمية المجتمع، القاسمي، أعمال المؤتمر السنوي الرابع (اللغة العربية والمجتمع)، موقع مجمع اللغة العربية بدمشق http://www.arabacademy.gov.sy/ar/page17326، تاريخ النشر: ١٦/ ١١/ ٢٠٠٥م، ص١٨.

(٢) معجم ألفاظ الحضارة ومصطلحات الفنون، أبو غازي، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، تصدير الأستاذ بدر الدين أبو غازي (عضو المجمع)، ص (هـ - و).

سايرت حركة الاجتهاد في التشريع، ولكن باب التشريع هذا لم يستمر طويلًا، حيث أغلق باب التشريع في اللغة وظهر أثره في استخدام العامية واللغات الأجنبية؛ لسد النقص في بعض المجالات، وبخاصة ما يتعلق بألفاظ الحضارة(١).

**المسوغ الثالث: غياب التوازن في جمع متن اللغة.**

كانت طريقة العرب في جمع اللغة، تقوم على الرحيل والسماع عند العرب وتدوين ما تم جمعه، وكان حرصهم الأكبر على صحة المادة اللغوية التي يجمعونها، أكثر من حرصهم على ترتيبها، وعندما جمع أصحاب اللغة ما استطاعوا من اللغة، وضعوها في المعاجم، وصنفت هذه المعاجم على صورة معاجم تُعنى بالموضوعات، وفيها حقول دلالية محددة تندرج الألفاظ تحتها، ومعاجم تعنى بالألفاظ ترتب الألفاظ بطريقة معينة، الهدف منها تسهيل الوصول للمعلومة.

لكن هذا التصنيف لم يسر بطريقة منظمة في إطاره العام، حيث لا يهتم أصحاب هذه المصنفات بالمتن اللغوي بصورته العامة، ولا ينظرون إلى مواضع النقص في هذا المتن، ولا حتى المواضع التي قد يكون فيها زيادة كبيرة أو تضخم، هم فقط يجمعون من اللغة ما صح لديهم؛ لذلك يفتقد متن اللغة إلى التوازن، وبما أنهم ملتزمون بالأخذ عن الأعراب في المجتمعات البدوية دون غيرها فقد أصبحت اللغة غنية بصورة مفرطة بما يتعلق بالبيئة الصحراوية وما يرتبط بها من الإبل والخيام والأرض وصفاتها، ولم يتركوا شيئًا يتعلق بهذه البيئة إلا أطلقوا عليه اسمًا، ولما كان جمع اللغة من قبائل متعددة، تتمايز في تسميتها للأشياء فقد تعددت الأسماء للشيء الواحد، وظهرت ما تعرف بالمترادفات، بينما تجد الألفاظ التي تتصل بحياة الحضر كالملابس الحضرية والأطعمة الحضرية قليلة، وأكثرها جاء من التعريب في العصر العباسي، وحول معالجة هذا الوضع يقول الدكتور أحمد عبد الغفور عطار في مقدمة الصحاح: «وما دام أسلافنا وضعوا لبعض المسميات مئات المفردات، فليضع المعاصرون أسماء للمسميات الحديثة، التي وقفنا أمامها دهشين، عاجزين عن استحداث ألفاظ للمخترعات الحديثة»(٢)، إن فقدان التوزان في

(١) اقتراح ببعض الإصلاح في متن اللغة، أمين، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦ القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م، ص ٨٧.

(٢) مقدمة الصحاح، عطار، ص ٢٦.

جمع اللغة من المسوغات التي تدعو إلى عمل بعض الإصلاح في متن اللغة، وبخاصة عندما تجد لبعض الأشياء ثمانين اسمًا، ويصعب أن تجد اسمًا واحدًا للتعبير عن بعض الأمور ومنها ألفاظ الحضارة(١).

**رابعًا: آليات إصلاح متن اللغة:**

يمكن تقسيم آليات إصلاح متن اللغة إلى: آليات داخلية وآليات خارجية، الآليات الداخلية هي التي تنبع من اللغة العربية ذاتها، بمعنى أن اللغة تمتلك وسائل داخلية للنمو والتطور، وهي بذلك تصلح متنها وفق طريقة تطورها الداخلية، وعلى رأس هذه الوسائل الاشتقاق، والقسم الثاني آليات خارجية حيث يمكن أن يتطور متن اللغة بآليات خارجية ومنها: تعريب الألفاظ والتراكيب الأجنبية، واقتراض المعاني الجديدة(٢)، ولعل أبرز آليات إصلاح متن اللغة –وفق ما يراه الأستاذ أحمد أمين– تكمن في النقاط التالية:

١. النظر في التخفف من بعض مفردات اللغة العربية.
٢. النظر في إصلاح صيغ الزوائد.
٣. الإصلاح في باب التذكير والتأنيث.
٤. تنقية الألفاظ الدخيلة وقبول ما يصلح منها.
٥. النظر في إصلاح بعض أوزان الأفعال.

وقد أشار الأستاذ: أحمد أمين إلى أمور أخرى تحتاج إلى إصلاح في متن اللغة، ومنها موضوع التعدي واللزوم، وموضوع كثرة المصادر، ولكنه لم يتحدث عنها في بحثه وأرجأ القول فيها(٣). وستتناول الدراسة هذه الآليات بالشرح والتوضيح:

---

(١) اقتراح ببعض الإصلاح في متن اللغة، أمين، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦ القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م، ص ٨٨.

(٢) طرق تنمية وتحديث متن اللغة في العصر الحديث، دوبريشال، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، العدد ١٠٢، ٢٠٠٤م. ص ٢٠٥.

(٣) اقتراح ببعض الإصلاح في متن اللغة، أمين، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦ القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م، ص ٨٨-٩٣.

**الآلية الأولى: النظر في التخفف من بعض مفردات اللغة العربية.**

تُعد هذه الآلية من آليات إصلاح متن اللغة، والتي تقوم على التخفف من بعض المفردات اللغوية من أخطر الآليات، ولعلها هي النقطة التي تسببت بمعارضة الدعوة إلى إصلاح متن اللغة عند كثير من الدارسين، فإنه دائمًا ما تكون الدعوات إلى إثراء المفردات اللغوية وزيادتها، لا التخفف منها والتخلص من ألفاظها، وكثرة المفردات في لغة من اللغات دليل على اتساعها، وقدرتها على التعبير، واللغة العربية من أكثر اللغات ثراء بالمفردات اللغوية، ويمكن حساب المفردات اللغوية العربية التي يمكن الوصول إليها المستعمل منها والمهمل بطريقة منطقية عقلية، فإذا أردت أن تؤلف بناء ثلاثيًا أو رباعيًا أو خماسيًا، فخذ من كل جنس من أجناس الحروف المتباعدة ثم أدر عليه دائرة، وإذا أردت أن تستقصي من كلام العرب ما كان على حرفين من المستعمل والمهمل مثل: كم، وقد، وعن وغيرها، فانظر إلى الحروف وعددها ثمانية وعشرون واضرب بعضها ببعض تبلغ (٧٨٤) بناء منهما ثمانية وعشرون بناء متشابهة الحرفين، وإذا ألفنا من الثلاثي فنخرج بخمسة عشر ألفًا وستمائة وخمسة وعشرين بناء (١٥٦٢٥) وهذا أكثر ما يخرج من البناء الثلاثي، ومجموع أبنية العرب المستعمل منها والمهمل من الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي من غير تكرار يبلغ اثني عشر مليونا وثلاث مئة وخمسة آلاف وأربع مئة واثني عشر ( ١٢٣٠٥٤١٢)[١].

هذه الاحتمالات الصوتية في المفردات اللغوية غير مستعملة كلها، بل المستعمل جزء منها فقط، وهذا الثراء اللغوي في المفردات اللغوية العربية لم تكن ألفاظ اللغة فيه على مستوى واحد من حيث الوضوح وكثرة الاستعمال؛ لذلك فإن المتحدث باللغة العربية ليس بحاجة إلى كل هذه المواد اللغوية، والتخفف من بعض هذه المواد اللغوية يفسح المجال للكلمات الجديدة للتعبير عن المسميات التي نحتاج إليها، ومن هذا الباب دعا الأستاذ أحمد أمين إلى التخفف من بعض المفردات اللغوية؛ بهدف إصلاح متن اللغة، ومن هذه المفردات ما يلي[٢]:

١. التخفف من الكلمات الحوشية التي يمجها الذوق ويكرهها السمع، مثل: الحيزبون،

(١) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، ج١، ص ٧١-٧٦.

(٢) اقتراح ببعض الإصلاح في متن اللغة، أمين، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦ القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م، ص ٨٨-٨٩.

والدردبيس، والعلطبيس، وحوشي الكلام: وحشيه وغريبه، ويقصد بالكلمات الحوشية أو الوحشية ما نفر منه السمع، ويقال له حوشي ووحشي، قال المهدي لكاتبه: "إياك وتتبع وحشي الكلام طمعًا في نيل البلاغة، فإن ذلك هو العيّ الأكبر، وعليك بما سهل مع تجنبك ألفاظ السفل"(١)، وهذه الألفاظ لا تصلح للاستعمال، ووضعها في المعاجم زيادة لا حاجة لها، ويصبح البحث في المعاجم يشمل ما يصلح وما لا يصلح، وعند حذفها نختصر البحث في المعجم فيما يصلح للاستعمال فقط.

٢. استبعاد المترادفات التي لا نحتاج إليها، والمترادفات: هي ألفاظ متحدة المعنى، وقابلة للتبادل بينها في أي سياق، والترادف التام نادر الوقوع ولا تجود به اللغة بسهولة ويسر(٢)، وتُعرف الألفاظ المترادفة كذلك بأنها: الألفاظ المفردة الدالة على الشيء الواحد باعتبار واحد، وذهب بعض اللغويين إلى إنكار الترادف في اللغة العربية، وأن كل ما نظن أنه من الترادف فهو من المتباينات التي تتباين في الصفات(٣)، والترادف من أشهر العلاقات بين الألفاظ، والعرب تسمي الشيء الواحد بالأسماء المختلفة مثل السيف والمهند والصارم، ومنهج ابن فارس في الترادف أن في كل كلمة من الكلمات المترادفة معنى غير معنى الصفة الأخرى(٤)، وهناك أسباب متعددة لوقوع الترادف في اللغة العربية منها: أن تتعدد أسماء الشيء الواحد في اللهجات المختلفة، وأن يكون الاسم واحدًا والباقي صفات، وأصبحت هذه الصفات مع كثرة الاستعمال تستخدم استخدام الشيء نفسه، ومن الأسباب أيضًا أن تتطور بعض الألفاظ تطورًا صوتيًّا فتنشأ كلمة أخرى من الكلمة الأصلية، لها صورة صوتية مختلفة للتعبير عن الشيء نفسه، ومن الأسباب الاستعارة من اللغات الأجنبية(٥)، وبناء على هذه الأسباب يشترط المحدثون من علماء اللغة شروطًا معينة لوقوع الترادف أو القول به منها: الاتفاق

(١) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، ج١، ص ٢٣٣-٢٣٤.
(٢) فصول في فقه اللغة، عبد التواب، ص ٣٠٩.
(٣) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، ج١، ص ٤٠٢- ٤٠٣.
(٤) الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس، ص ١١٩.
(٥) فصول في فقه اللغة، عبد التواب، ص ٣١٦-٣٢١.

في المعنى بين الكلمتين المترادفتين اتفاقًا تامًّا، والاتحاد بالبيئة اللغوية بأن لا تكون الكلمة من لهجة والكلمة الأخرى من لهجة أخرى، والاتحاد في العصر أو التوافق الزمني بين الكلمتين المترادفتين، وألا يكون أحد اللفظين تطورًا صوتيًّا من اللفظ الآخر(١). ويرى الأستاذ أحمد أمين بأنه لا حاجة لهذه المترادفات الكثيرة ويمكن أن يستغنى عنها، فما حاجتنا لأن يكون للعسل ثمانون اسمًا، وللسيف أكثر من خمسين اسمًا، وللجنة مئتا اسم، وللمصيبة أربعمائة اسم، ويضيف الأستاذ أحمد أمين بأن الوقت الذي كنا نعد كثرة المترادفات مفخرة للغة قد مضى، ومع تطور الحياة الاجتماعية المدنية علينا أن نفكر في أن يكون للشيء الواحد اسم واحدٌ يصطلح عليه الناس، ويتفاهمون به، وكثير من هذه المترادفات متقاربة في دلالتها، وقد لا يحتاج إليها إلا الشاعر للمحافظة على قوافي القصيدة(٢).

٣. حذف كلمات الأضداد والقضاء عليها تمامًا، والأضداد جمع ضد، وضد كل شيء ما نافاه، نحو الأبيض والأسود، وليس كل ما خالف الشيء ضدًّا له، فالقوة تخالف الجهل ولكنهما ليسا ضدين، فضد القوة الضعف، وضد الجهل العلم، وعليه فإن كل متضادين مختلفين وليس كل مختلفين متضادين(٣)، والأضداد هي الأسماء المشتركة التي تقع على شيئين ضدين، وقد أنكر البعض أن العرب تسمي الشيء وضده بالاسم الواحد(٤)، ويقول ابن فارس: من سنن العرب في الأسماء أن يسموا المتضادين باسم واحد(٥)، والضدية نوع من العلاقة قريبة جدًّا من الذهن فمجرد ذكر معنى من المعاني، يستحضر العقل ضد هذا المعنى، ولا سيما بين الألوان(٦)، وهناك أسباب متعددة لظهور الأضداد

(١) في اللهجات العربية، أنيس، ص ١٥٤-١٥٥.
(٢) اقتراح ببعض الإصلاح في متن اللغة، أمين، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦ القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م، ص ٨٩.
(٣) الأضداد في كلام العرب، اللغوي، ص ٣٣.
(٤) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، ج١، ص ٣٨٧.
(٥) الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس، ص ١٢١.
(٦) في اللهجات العربية، أنيس، ص ١٧٩.

في اللغة منها: عموم المعنى الأصلي ثم يتخصص بمعنى في لهجة ويتخصص بمعنى آخر في لهجة أخرى، مثل كلمة الذفر فهي في الأصل تدل على الريح ثم خصصت في لهجات بالريح الطيبة وفي لهجات أخرى بالريح النتنة، ومن الأسباب كذلك التفاؤل وبسببه أطلق لفظ المفازة على الصحراء، والسليم على اللديغ، ومنها التهكم والسخرية ومن ذلك قولهم للجاهل يا عاقل، ومنها الخوف والحسد لذلك تسمى الفرس الجميلة بالشوهاء، ومن الأسباب كذلك استعمال المجاز والاستعارة وكذلك احتمال الصيغ الصرفية للفاعل والمفعول(١). ومن أمثلة التضاد: ولى: إذا أقبل، وولى: إذا أدبر، وشعبت الشيء: إذا أصلحته، وشعبته: إذا شققته، وأفدت المال إذا أعطيته غيري، وأفدته إذا استفدته، وقسط إذا جار، وقسط إذا عدل، والغريم المطالب، والغريم الطالب، ويرى الأستاذ أحمد أمين أن المتضادات مفسدة للغة فإن اللغة موضوعة للإبانة عن المعاني، ولو جاز وضع الشيء للدلالة على الشيء وضده لضاعت قيمة اللغة، وكانت هذه تعمية لا إبانة، وتغطية لا كشفًا واللغة ليست ألغازًا، وعلة وقوع هذا في اللغة العربية أن العلماء جمعوا اللغة من قبائل مختلفة فقد تكون الكلمة دالة على معنى في لغة ودالة على ضده في لغة أخرى، لذلك فالقبيلة الواحدة لا تستخدم مثل هذه المتضادات، ولكن عند الجمع بين لغات القبائل تظهر هذه المتناقضات(٢).

**الآلية الثانية: النظر في إصلاح صيغ الزوائد.**

تنقسم الأوزان في اللغة العربية عند الصرفيين إلى أوزان مجردة ومزيدة، وهناك مجموعة من صيغ الأوزان المزيدة لها معان محددة، ومن ذلك أفعل، وفعّل، وفاعل، وانفعل، وافتعل واستفعل(٣)، ولكل زيادة في الوزن دلالة إضافية، وقد أشار القدماء إلى أثر هذه الزيادات في الأوزان الصرفية على المعنى، ومن ذلك ما أشار إليه ابن جني في الخصائص حيث يرى

(١) فصول في فقه اللغة، عبد التواب، ص ٣٤٢-٣٥٢.

(٢) اقتراح ببعض الإصلاح في متن اللغة، أمين، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦ القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م، ص ٨٩.

(٣) اقتراح ببعض الإصلاح في متن اللغة، أمين، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦ القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م، ص ٩٠.

أن الوزن المكرر يكون للدلالة المكررة فما جاء على وزن (فعللة) يأتي للتكرير نحو الزعزعة والقلقلة، والصلصلة، ومن ذلك أن وزن (استفعل) يأتي في أكثر الأمر للدلالة على الطلب نحو: استسقى، واستطعم، واستصرخ(١)، وهذا ما يعرف عند بعض الدارسين المحدثين بالدلالة الصرفية، وهو نوع من أنواع الدلالة يستمد عن طريق الصيغ الصرفية وبنيتها(٢)، ومن أمثلة دلالة الصيغ الصرفية أنه لا يكفي لبيان معنى استغفر البحث في المعنى المعجمي المرتبط بمادة "غفر"، بل يجب أن يضم إلى ذلك دلالة الصيغة الصرفية وهي "استفعل" فزيادة الألف والسين والتاء تدل على الطلب(٣). والمشكلة في هذه الأوزان الصرفية وما تضيفه من دلالات ومعاني -وفق ما يراه الأستاذ أحمد أمين- اقتصارها على السماع فقط، فما سمع عن العرب يقبل وما لم يسمع فلا مجال للقياس فيه، ويرى الأستاذ أحمد أمين أن آلية الإصلاح في هذا الأمر يكون بالسماح بالقياس على هذه الأوزان والبناء على هذه الأوزان عند الحاجة حتى في ما لم يسمع عن العرب طالما يوافق القياس الصرفي(٤).

**الآلية الثالثة: الإصلاح في باب التذكير والتأنيث.**

معرفة التذكير والتأنيث في اللغة من الفصاحة، بل إن أولى مراحل الفصاحة هي معرفة التذكير والتأنيث في الأسماء والأفعال والصفات قياسًا وسماعًا، وهي ألزم من معرفة الإعراب، فقد يترك الإعراب في بعض المواضع ويُقدر، أما تذكير المؤنث وتأنيث المذكر فمن العجمة التي لا خلاف عليها(٥)، وكان الأصل في اللغة أن يوضع لكل مؤنث لفظ غير لفظ المذكر، كما قالوا: عير وأتان، ولكن أصحاب اللغة خافوا أن تكثر عليهم الألفاظ، ويطول الأمر؛ لذلك اختصروا الأمر بوضع علامة يفرقون بها بين المذكر والمؤنث، في الصفة مثل: ضارب وضاربة، وفي الأسماء مثل: بلد وبلدة، وظهرت كذلك مرحلة أخرى تقوم على التفريق بين

(١) الخصائص، ابن جني، ج٢، ص ١٥٣.
(٢) دلالة الألفاظ، أنيس، ص ٤٧.
(٣) علم الدلالة، عمر، ص ١٣.
(٤) اقتراح ببعض الإصلاح في متن اللغة، أمين، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦ القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م، ص ٩٠.
(٥) المذكر والمؤنث، السجستاني، ص ٣٣-٣٤.

المذكر والمؤنث باللفظ والعلامة مثل قولهم: كبش ونعجة، وجمل وناقة، وبلد ومدينة، ولعل الهدف من ذلك التأكد من التفريق وحرصًا على البيان والتوضيح(١).

ويقوم منهج العرب في التذكير والتأنيث على أن الألفاظ التي يشترك فيها المذكر والمؤنث تذكر وتؤنث، فتقول: رجل قائم، وامرأة قائمة؛ لأنهما يشتركان في القيام، وإذا اختصت المرأة بشيء فتذكر تلك الصفة فتقول: امرأة حائض، وامرأة طالق؛ تذكر لأنها يختص بها المؤنث دون المذكر(٢)، ومع هذا فإن اللغة لا تسير على منهج واحد في التذكير والتأنيث، ويظهر هذا الخلاف عند النظر في تصنيف ابن جني للألفاظ المذكرة والمؤنثة، فجعل الباب الأول: في المؤنث الذي لا يجوز تذكيره، وتضمن أكثر من تسعين كلمة، والباب الثاني فيما لا يجوز تأنيثه، وتضمن حوالي خمسين كلمة، ثم الكلمات التي يجوز تذكيرها وتأنيثها، ويذكر حكم التذكير والتأنيث(٣)، وبناء على ما سبق يظهر أن هناك تداخلاً في بعض أبواب التذكير والتأنيث ومن نماذج هذا التداخل ما ذكره الأستاذ أحمد أمين وجعله في عدة مظاهر هي:

١. قد يُؤنث المذكر في اللغة العربية فيُقال: هو راوية للشعر، وعلامة، ونسابة.
٢. قد يُذكر المؤنث فيُقال هي كاعب وناهد.
٣. هناك ألفاظ تُطلق بصورة واحدة على المذكر والمؤنث من غير تغيير مثل قولهم: بعير ظهير وناقة ظهير أي قوي، وجمل ضامر وناقة ضامر.
٤. هناك أسماء اختلف فيها أصحاب اللغة هل هي مؤنثة أم مذكرة مثل: الدرع، والرمح.
٥. في اللغة ما يذكر ويؤنث على السواء مثل: السلاح، والصاع، والسكين، والدلو، والسوق، والعسل، والدوح(٤).

ويرى الأستاذ أحمد أمين أن هذا الباب في التذكير والتأنيث بحاجة إلى إصلاح ولعل أهم وسائل الإصلاح ما يلي:

(١) الأشباه والنظائر في النحو، السيوطي، ج١، ص ٧٥-٧٦.
(٢) المذكر والمؤنث، ابن فارس، ص ٤٩-٥٠.
(٣) المذكر والمؤنث، ابن جني، ص ٣٧.
(٤) اقتراح ببعض الإصلاح في متن اللغة، أمين، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦ القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م، ص ٩٠.

١. جواز تأنيث كل مؤنث بإلحاق تاء التأنيث إليه، فيقال: كاعبة، وناهدة، وناقة ضامرة.
٢. كل ما لم يرد فيه نص فالأنثى بالهاء والمذكر بدون هاء من غير توقف على نص.
٣. كل ما ليس مؤنثًا حقيقيًّا كأسماء الجماد، إذا لم تكن فيه علامة التأنيث كالدلو، والبئر، والأرض، والسماء، والنجم، يجوز تذكيره وتأنيثه؛ لأن العرب كما حكى صاحب المصباح عن ابن السكيت وابن الأنباري تُجرى على التذكير، المؤنث إذا لم تكن فيه علامة التأنيث[١].

**الآلية الرابعة: تنقية الألفاظ الدخيلة وقبول ما يصلح منها.**

اللغة العربية وغيرها من اللغات تُؤثر وتتأثر ببعضها البعض، وبناء على هذا التأثير قد تدخل بعض الألفاظ من اللغات الأعجمية إلى اللغة العربية، وتعرف هذه الألفاظ بالألفاظ الدخيلة، واللفظ الدخيل عند اللغوين: هو اللفظ الأجنبي الذي دخل اللغة العربية دون تغيير مثل الأكسجين والتليفون، ومما يقاربه في التعريف كذلك اللفظ المعرب: هو اللفظ الأجنبي الذي غيره العرب بالنقص أو الزيادة أو القلب،[٢] ويمكن القول كذلك هو ما استعملته العرب من الألفاظ الموضوعة لمعان في غير لغتها. ومنهج العرب في هذه الألفاظ بحسب أقسامها فقسم غيرته العرب وألحقته بكلامها، فهذا حكم أبنيته في اعتبار الأصلي والزائد والوزن، حكم أبنية الأسماء العربية الوضع، وقسم غيرته العرب ولم تلحقه بأبنية كلامها، فلا يعتبر فيه ما يعتبر بما قبله، وقسم تركوه غير مغير، فما لم يلحقوه بأبنية كلامهم فلا يعد منها، وما ألحقوه عد منها[٣].

فيظهر مما سبق أن ما غيرته العرب بما يتوافق مع أبنيتها يلحق في كلام العرب، وما لم تغيره فإن قبل في عصور الاحتجاج يقبل وإن لم يقبل لا يعتد به.

ولعل الإصلاح الذي يراه الأستاذ أحمد أمين هو في قبول الألفاظ الدخيلة، من خلال تنقية هذه الألفاظ وإدخال ما يصلح منها في معاجمنا، وتعامل معاملة الألفاظ الأصيلة تمامًا،

(١) اقتراح ببعض الإصلاح في متن اللغة، أمين، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦ القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م، ص ٩٠.

(٢) المعجم الوسيط، المقدمة، ص ٣١.

(٣) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، ج١، ص ٢٦٨- ٢٦٩.

بلا تفرقة، إلا إذا كان المعجم تاريخيا يعنى بتاريخ الألفاظ(١).

**الآلية الخامسة: النظر في إصلاح بعض أوزان الأفعال.**

عند النظر إلى صيغة الفعل الماضي مع الفعل المضارع فإن له أوزانًا ستة، وهذه الأوزان كلها سماعية وهي على النحو التالي:

١. فَعَل- يَفْعُل مثل: نَصَر — يَنْصُر.
٢. فَعَل- يَفْعِل مثل: ضَرَب — يَضْرِب.
٣. فَعَل- يَفْعَل مثل: فَتَح- يَفْتَح.
٤. فَعِل- يَفْعَل مثل: فَرِح- يَفْرَح.
٥. فَعُل- يَفْعُل مثل: كَرُم — يَكْرُم.
٦. فَعِل- يَفْعِل مثل: حَسِب- يَحْسِب(٢).

ويرى الأستاذ أحمد أمين أن من أصعب الأمور على دارس اللغة العربية وزن الفعل الثلاثي ماضيه ومضارعه من أي الأوزان الستة، وقد يشكل هذا الأمر حتى على المختص، هل الفعل من باب: نصر، أو ضرب، أو ذهب، وقد يكون للفعل الواحد وزنان له وزن إذا كان بمعنى خاص ووزن إذا كان بمعنى آخر، ويرى أحمد أمين إصلاح هذا المجال بحيث تكون هذه الأفعال بوزن واحد وهو وزن يَضْرِب(٣).

**المبحث الثاني: الآثار الإيجابية للدعوة إلى إصلاح متن اللغة.**

الدعوة إلى إصلاح متن اللغة مثل غيرها من المبادرات في المجال اللغوي، وغيرها من المبادرات في المجالات الإنسانية بصورة عامة، لها جانب إيجابي وجانب سلبي، وعنيت الدراسة بالنظر إلى هذه الجوانب في محاولة للوقوف على أبرز الآثار الإيجابية للدعوة إلى إصلاح متن اللغة، وبيان مظاهر هذه الآثار في خدمة اللغة العربية، وستتناول الدراسة المخاطر المتوقعة

(١) اقتراح ببعض الإصلاح في متن اللغة، أمين، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦ القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م، ص ٩١.

(٢) التطبيق الصرفي، الراجحي، ص٣٣.

(٣) اقتراح ببعض الإصلاح في متن اللغة، أحمد أمين، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦ القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م، ص ٩١-٩٢.

للدعوة إلى إصلاح متن اللغة في المبحث الثالث من هذه الدراسة، أما من حيث الآثار الإيجابية فقد وقفت الدراسة على أبرز هذه الآثار في النقاط التالية:

١. المحافظة على اللغة.
٢. تطوير اللغة وإثراؤها من خلال معالجة جوانب القصور فيها.
٣. تسهيل تعلم اللغة العربية واكتسابها.
٤. تسهيل البحث في مفردات اللغة.

وستتناول الدراسة هذه الآثار بالتحليل وبيان التفاصيل في محاولة لتوضيح العلاقة بينها وبين الدعوة إلى إصلاح متن اللغة.

**أولًا: المحافظة على اللغة.**

إن المحافظة على لغة أمة من الأمم هي محافظة على هوية هذه الأمة ومكانتها بين الأمم، وكذلك هي محافظة على تاريخها الحضاري، وإرثها الثقافي، وبالنسبة للغة العربية فالمحافظة عليها هي محافظة على الدين الإسلامي الذي جاءت بها تشريعاته، ومحافظة على القرآن الكريم الذي نزل بها، ومحافظة على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم الذي تحدث بها، ولعل هذا الهدف العام –وهو المحافظة على اللغة ودوام استخدامها على ألسنة المتحدثين بها– هو الرسالة الأسمى التي ظهرت علوم اللغة العربية من أجلها، وهو كذلك من أهم الأمور والدوافع التي ظهرت دعوات التطوير بسببها، فكل جانب من جوانب القصور في لغة ما يقلل من استخدامها، ومع تطور الحياة في جوانبها المتنوعة: السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، والعلمية، وغيرها، يجب أن تتطور اللغة لتواكب هذه التغيرات، من هنا يمكن القول إن الدعوة إلى تطور اللغة هي دعوة للمحافظة عليها، حتى لا تتراجع اللغة ويضعف استعمالها، وهذا السبب هو ما ذهب إليه الأستاذ أحمد أمين عندما أشار إلى أن ضعف الاجتهاد في اللغة قد يتسبب في انتشار العامية على حساب اللغة العربية الفصيحة، وكذلك استعمال الناس في حرفهم وصناعاتهم وحياتهم اليومية الكلمات التي يرون أنهم في حاجة إليها، ولو أخذوها من اللغات الأجنبية، ولن تبقى اللغة العربية الفصيحة إلا في تعليم التلاميذ في

المدارس أو على أقلام بعض الخاصة[١]، إن هذا الضعف في الاستعمال يهدد اللغة، فاللغة لا تعيش في بطون الكتب، أو صفحات المعاجم اللغوية، بل تعيش على ألسنة المتحدثين بها. من هذا المبدأ يرى أصحاب الدعوات إلى تطوير اللغة في جوانبها كافة أن هذا التطوير قد يسهم في المحافظة على اللغة، ويزيد من استعمالها بين المتحدثين بها، هذا بصورة عامة، ويتحقق الأمر كذلك بصورة خاصة عند الحديث عن إصلاح متن اللغة ويظهر في جوانب منها: إصلاح صيغ الزوائد، وإصلاح باب التذكير والتأنيث، وفي مراجعة الألفاظ الدخيلة وتنقيتها وقبولها عند الحاجة، وفي إصلاح بعض الأوزان في الأفعال، يقول الأستاذ أحمد أمين: "وليست مقومات اللغة في ألفاظ تحذف أو ألفاظ تزاد، ولا في هذه الفوضى في كثير من الأبواب، إنما مقومات اللغة في هيئتها، وبناء كلماتها، وطريقة الاشتقاق منها، ونحو ذلك، بل إن تنظيمها وتحديد الفوضى فيها؛ يرفع من شأنها، ويزيد من حيويتها، ويكثر من سواد من يجيدها"[٢]، بناء على ما سبق يمكن القول إن المحافظة على اللغة وزيادة استعمالها بين المتحدثين بها من أهم الآثار الإيجابية للدعوة إلى إصلاح متن اللغة.

**ثانيًا: تطوير اللغة وإثراؤها من خلال معالجة جوانب القصور فيها.**

يقوم تطور اللغة في مفهومه العام على انتقالها من طور إلى طور، بغض النظر عن كون هذا الانتقال إيجابيًّا أو سلبيًّا، فالضابط هو مرورها بمراحل من نشأتها ونموها وتدرجها، وعليه فالتطور قد يكون إيجابيًّا عندما يؤدي إلى نمو اللغة واتساعها بصورة كلية أو جزئية، وقد يكون سلبيًّا عندما يضعف اللغة ويؤدي إلى قلة استعمالها في التخاطب اليومي، أو في النصوص الأدبية بأنواعها المختلفة[٣]، والمراد هنا من تطور اللغة وإثرائها هو التطور الإيجابي الذي يؤدي إلى نمو اللغة واتساعها وكثرة استعمالها، واللغة علم من العلوم وفن من الفنون الاجتماعية، وهذه الفنون جميعها يجب أن تخضع للنظر والتطوير بما يتوافق مع احتياجات المتحدثين بها،

(١) اقتراح ببعض الإصلاح في متن اللغة، أمين، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦ القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م، ص ٨٧-٨٨.

(٢) اقتراح ببعض الإصلاح في متن اللغة، أمين، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦ القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م، ص ٩٢.

(٣) المعجم المفصل في فقه اللغة، معن، ص ٦٦.

وهذه الاحتياجات متطورة ومتغيرة فبينما كانت اللغة في بدايتها تخدم الإنسان في المجتمع الصحراوي وهو مجتمع بدائي، وتلبي حاجاته القليلة، وهي حاجات أساسية تهدف إلى ضمان استمرار الحياة، فقد تطور هذا الانسان وأصبح محتاجًا للتعبير عن أمور أخرى أكثر عمقًا، وتشمل جوانب علمية وحضارية لم تكن موجودة عند الإنسان في بيئة اللغة القديمة، من هنا ظهرت أهمية تطوير اللغة ومعالجة جوانب القصور فيها. ومعالجة جوانب القصور في اللغة ليس أمرًا جديدًا فقد عالجت اللغة مثل هذا القصور في العصور المتقدمة من خلال عدة طرق منها تعريب ألفاظ الحضارة المادية وكذلك تعريب المصطلحات العلمية، بما يلبي احتياجات المجتمع ويتوافق مع حركة نهضته وتطوره.

ولعل أهم أهداف الدعوة إلى إصلاح متن اللغة يكمن في إثراء اللغة من خلال معالجة جوانب القصور فيها حتى تكون قادرة على التعبير عن مستجدات الحياة في جوانبها المختلفة، فحركة التطور في المجتمعات مستمرة لم تتوقف، وتستلزم حركة تطور ومعالجات مستمرة للغة حتى تكون قادرة على التعبير عن حاجات هذه المجتمعات المتطورة، وهذه الجهود في إصلاح متن اللغة متوافقة مع جهود الإصلاح العام الذي دعا إليها بعض الدارسين المحدثين بسبب غيرتهم على لغتهم من نزوحها صوب الخطأ والضعف والضياع، وتهدف بصورة عامة إلى إصلاح فساد اللغة وتعديل ما اعوج منها، وكذلك تحفيز المتحدثين بها للمحافظة على لغتهم[١]. وبناء على ما سبق يمكن القول إن من الآثار الإيجابية للدعوة إلى إصلاح متن اللغة إثراء اللغة من خلال معالجة جوانب القصور فيها حتى تلبي حاجات المجتمع.

**ثالثًا: تسهيل تَعلُم اللغة العربية واكتسابها.**

يسير تعليم اللغة العربية واكتسابها في جانبين رئيسين: الجانب الأول: اكتساب اللغة الأم عند الأطفال، والجانب الثاني: تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، أو اكتساب اللغة الثانية. ويشير الباحثون في هذا المجال إلى بعض مظاهر التمايز بين اكتساب اللغة الأم عند الطفل واكتساب اللغة الثانية، ومن أهم هذه المظاهر: عدم وجود خبرات سابقة عند الطفل في تعلم اللغة بينما من يتعلم لغة ثانية لديه خبرات سابقة، وهذه الخبرات السابقة قد تؤثر

(١) المعجم المفصل في فقه اللغة، معن، ص ٨١.

على اكتسابه للغة الجديدة إيجابًا أو سلبًا، ومنها أن الطفل يتعلم اللغة بشكل طبعي ومتدرج ومتوافق مع مراحل نموه الجسمي والمعرفي والعاطفي، ولا يتحقق هذا عند تعلم اللغة الثانية، ومنها أن الطفل يمضي في تعلم اللغة الأولى سنوات أطول مما يقضيه من يتعلم لغة ثانية قد تصل في المعدل من ست إلى عشر سنوات، بينما قد يكتسب المتعلم اللغة الثانية في فترة زمنية أقصر قد تصل إلى سنة واحدة، ومنها أن الطفل يتعلم اللغة الشفوية قبل تعلم اللغة المكتوبة، بمعنى أنه يتعلم نطق اللغة قبل كتابتها، وهذا متوافق مع طبيعة تعلم المهارات اللغوية، في حين يبدأ متعلم اللغة الثانية غالبًا بمحاولة القراءة والكتابة قبل تعلم اللغة المنطوقة، ومنها أن اللغة الأم للطفل ضرورية وغالبًا ما يتعلمها الطفل طالما أنه لا يعاني من أمراض أو عاهات جسدية أو نفسية، بينما اللغة الثانية ليست بالضرورة نفسها وقد لا يتمكن المتعلم من اكتسابها دون وجود معوقات جسدية أو نفسية، ومنها أن الميول والاتجاهات لا تؤثر تأثيرا كبيرًا في تعلم اللغة الأولى عند الطفل؛ لأن هذه الميول غالبًا تتشكل بعد اكتساب اللغة الأم، بينما تؤثر هذه الميول والاتجاهات والثقافات على المتعلم للغة الثانية، هذه بعض الفروق بين اكتساب اللغة الأم عند الأطفال واكتساب اللغة الثانية، وهناك فروق يمكن الوقوف عليها من خلال المقارنة بينهما وليس هذا المجال للتوسع بذكرها(١). ومن حيث الربط بين إصلاح متن اللغة واكتساب اللغة فإن هناك كفايات متعددة يشير إليها الباحثون ويحتاج إليها الفرد لاكتساب لغة من اللغات، ومنها كفاية الإنتاج وتندرج تحت كفاية الإنتاج كفايتان رئيستان هما: كفاية التوليد، وكفاية التحويل، وتتحقق هذه الكفايات الإنتاجية، عندما يكون المتعلم قادرًا على أن يولد عددًا لا محدودًا من الجمل مما له صورة واحدة محددة، وأن يكون كذلك قادرًا على إجراء عمليات التحويل كما يجريها أهل اللغة الأصليون، ولا يقتصر الأمر هنا على جانب الصحة والصواب فقط بل يشمل بناء قدرة لغوية إنتاجية(٢)، هذه الكفاية والقائمة على القدرة على الإنتاج والتحويل تحتاج إلى قواعد منتظمة ومطردة وإلى إصلاحات في متن اللغة، وإزالة بعض التعقيد، ويمكن الوقوف على مظاهر هذا الأمر في الدعوة إلى إصلاح اللغة من خلال إصلاح

(١) علم اللغة النفسي، العصيلي، ص ٢٦٢-٢٦٦.

(٢) اكتساب اللغة الثانية الكفايات والمشكلات، استيتية، مجلة جذور، ج١٨، المجلد ٨، جدة، النادي الأدبي الثقافي، شوال ١٤٢٥هـ، ديسمبر ٢٠٠٤م، ص ١٤٥-١٤٦.

صيغ الزوائد حيث يرى الأستاذ أحمد أمين السماح بالقياس على الأوزان الصرفية والبناء عليها، وألا يقتصر الأمر فيها على السماع فقط، هذا القياس الصرفي ووضع قاعدة يمكن الاعتماد عليها في تتبع الأوزان الصرفية ودلالاتها، قد يسهم في تسهيل تعلم اللغة واكتسابها، وكذلك في الدعوة لإصلاح باب التذكير والتأنيث، ووضع قاعدة موحدة في التذكير والتأنيث، تقوم على أمور منها أن تلحق التاء كل مؤنث، وما خلا من علامة التأنيث ولم يكن مؤنثًا حقيقيًّا فيجوز فيه التذكير والتأنيث، مثل هذا الضبط في باب التذكير والتأنيث مما يسهل تعلم اللغة، وكذلك من مظاهر تسهيل تعلم اللغة في دعوة الأستاذ أحمد أمين دعوته إلى إصلاح بعض أوزان الأفعال، وتوحيد وزن الفعل الثلاثي ماضيه ومضارعه تحت وزن واحد، لأن اختلاف الأوزان في هذا الباب يصعب من عملية تعلم اللغة.

ومن أثر إصلاح متن اللغة -بخاصة ما يتعلق بمجال الألفاظ والمفردات في اللغة العربية- في تسهيل اكتساب اللغة، أن المتعلم الجديد للغة يحتاج للعودة إلى المعاجم اللغوية في سبيل الوصول للألفاظ التي يستطيع من خلالها التعبير عما يريد، وهذه المعاجم تحوي ألفاظًا وحشية وقليلة الاستعمال والمتعلم الجديد للغة لا يستطيع التفريق بين الألفاظ المألوفة وكثيرة الاستعمال وبين الألفاظ الوحشية والغريبة، وتظهر هنا أهمية التخفف من الألفاظ الوحشية والغريبة وهي من آليات الدعوة إلى إصلاح متن اللغة ومن العوامل المساعدة على اكتساب اللغة.

وفي جانب آخر فإن اكتساب اللغة عند الأطفال يسير في مراحل متعددة، يمكن تقسيمها وفق التحليل اللغوي إلى عدة مراحل أساسية هي: مرحلة اكتساب الأصوات، ومرحلة اكتساب الصيغ الصرفية، ومرحلة اكتساب التراكيب النحوية، ومرحلة اكتساب المفردات المعجمية، وهناك خلاف حول تصنيف هذه المراحل وترتيب اكتسابها[1]، وبناء على ما سبق فإن كل إضافة أو تحسين في محتويات المراحل السابقة قد تسهم في مساعدة الأطفال على اكتساب اللغة. ويشمل كذلك تعليم القواعد الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية للباحثين في اللغة والتلاميذ في المدارس، وتقنين قواعدها وضبطها يسهل عملية تعليمها، هذه الإشارات إلى الربط بين إصلاح متن اللغة وتسهيل تعليم اللغة العربية واكتسابها هي نماذج فقط وإلا فإنه يمكن تلمس محاور عدة يتم من خلالها الربط بين إصلاح متن اللغة وتسهيل تعلمها

(١) علم اللغة النفسي، العصيلي، ص ٢١٩.

واكتسابها.

**رابعًا: تسهيل البحث في مفردات اللغة.**

عند العودة إلى المعاجم اللغوية وبخاصة الموسوعية منها للبحث عن ألفاظ معينة بهدف استعمالها للتعبير عما يحتاج المتكلم التعبير عنه، يقف الباحث في هذه المعاجم على عدد من الألفاظ الغريبة والوحشية التي لم تعد تستعمل، بل إن استعمالها في القديم والحديث قليل جدًّا، ولا تكاد تذكر في الاستعمالات اليومية، ولعل صناع المعاجم اللغوية حرصوا على تدوين مثل هذه الكلمات؛ لأنها وردت في مقولات نثرية أو أبيات شعرية قديمة، وكذلك هناك ألفاظ مترادفة كثيرة قد تصل إلى أعداد كبيرة لا حاجة لها في الاستعمال اليومي، وهناك ألفاظ تدل على معانٍ متضادة قد تلبس على الباحث وتشكل عليه، بناء عليه فإن وجود مثل هذه الألفاظ في المعجم العربي قد تصعب عملية البحث فيه؛ لذلك فقد حرص أصحاب الدعوة إلى إصلاح متن اللغة على التخفف من هذه الألفاظ، ومن هنا ظهرت آلية من آليات الدعوة إلى إصلاح متن اللغة تقوم على حذف الألفاظ الغريبة والوحشية ومثلها المترادفات الكثيرة والأضداد الملبسة، التي تتسبب في تضخم المعجم، وتعيق عمليات البحث فيه، ولا تقدم فائدة للمستفيد من المعاجم، بل تلبس عليه في فهم دلالات الألفاظ، وتعقد عمليات البحث في المعجم، وبناء على ما سبق يمكن القول إن من الآثار الإيجابية المتوقعة لإصلاح متن اللغة تسهيل عمليات البحث في مفردات اللغة حيث تهدف هذه الدعوة إلى التخفف من الألفاظ غير المستعملة وإخراجها من المعجم العربي.

**المبحث الثالث: المخاطر المتوقعة للدعوة إلى إصلاح متن اللغة.**

بعد الحديث عن إيجابيات الدعوة إلى إصلاح متن اللغة، فإن الأمر لا يقف عند هذه الإيجابيات فقط، ولهذه الدعوة مخاطرها، وتختلف المخاطر التي تحيط بالدعوة إلى إصلاح متن اللغة، فبعض هذه المخاطر يتعلق بأثر هذا التطور على اللغة نفسها، وبعضها يتعلق بأثره على المتحدثين باللغة، وبعد النظر والتحليل وقفت الدراسة على عدد من المخاطر المتوقعة، ويقال هي مخاطر متوقعة؛ لأن هذه الدعوة لم تطبق بالصورة التي دعا إليها أصحابها، ولم تظهر هذه النتائج؛ لذلك فهي مخاطر متوقعة وليست متحققة، وليس الهدف هنا حصر هذه المخاطر

المتوقعة والتي قد تختلف باختلاف وجهات نظر الباحثين، وتصورهم حول هذه الدعوات، ولكن الهدف الإشارة إلى نماذج من هذه المخاطر، وشرحها وتوضيح المراد بها، و تظهر المخاطر التي تناولتها الدراسة في أربع نقاط رئيسة هي:

١. أثر تطوير اللغة على سلامة اللغة وحياتها.
٢. أثر التطور في المحافظة على الاستعمالات الشائعة في النصوص الفصيحة.
٣. أثر التطور –غير المنضبط– في مخالفة مقاييس العرب وسننها في كلامها.
٤. أثر التطور في انقطاع الأمة عن تاريخها الشرعي والحضاري والثقافي.

**أولًا: أثر تطوير اللغة على سلامة اللغة وحياتها.**

تعيش اللغة العربية وتزدهر على ألسنة المتحدثين بها، وتموت اللغة عندما لا يتحدثها أحد من الناس(١)، وبناء عليه فإن اللغة تمرض وتضعف كلما قل عدد المتحدثين بها، وتعددت مذاهبهم فيها، وظهرت لغات محلية تهدد اللغة الأم، واللغة العربية ليست ملكًا لأفراد أو جماعات قليلة العدد يرون في أنفسهم لسبب أو آخر الكفاية في التصرف في اللغة العربية بالهدم أو البناء، أو بالتغيير أو التبديل، أو بالزيادة أو الحذف، بما يتوافق مع مبررات يرون من وجهة نظرهم أنها صحيحة، اللغة العربية ملك للأمة التي تنطق بها، وملك للشعوب التي تعتمدها بوصفها لغتهم الأم، وعددهم اليوم بالملايين، ومنهم علماء متمكنون في علوم اللغة وفنونها المختلفة، هؤلاء من الناطقين باللغة ومن العلماء بها لا يقبلون بصورة عامة من أحد أن يغير بلغتهم، هم فقط يريدون سد بعض الحاجات اللغوية مثل: وضع مصطلحات لما يستجد من العلوم والفنون، ووضع أسماء لما يستجد من ألفاظ الحضارة والمدنية ونحو ذلك، مما يتوافق مع مقاييس اللغة وبيسر طريقة تعليمها، وهذه هي رسالة مجامع اللغة، والمؤسسات التي تعنى بها بصورة عامة، فإذا أرادت هذه المجامع أو المؤسسات التغيير والتبديل والحذف في متن اللغة فقد لا يستجيب لها هؤلاء وتنشأ لغات متنوعة في مواقع إقليمية، وبدلًا من المحافظة على اللغة وضمان سلامتها وزيادة انتشارها واستعمالها، قد تتسبب هذه الدعوات بتطوير متن اللغة بتشتت اللغة وظهور أمراض جديدة تضعفها وتقلل من استعمالها، وتنذر بموتها على

(١) موت اللغة، كريستال، ص ٢٣.

ألسنة المتحدثين بها[١]، وتبقى اللغة في النصوص الدينية في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة دون استعمالها في تلبية حاجات الناس اليومية.

ولا يقف الخطر هنا عند مجال الاستعمال فقط، بل يتعداه إلى الهوية والانتماء، فإن للغة دورًا في تحديد الهوية، وتعد اللغة المشتركة رمزًا للهوية القومية في المجتمعات الإنسانية[٢]، واللغة العربية لغة قومية ورسمية لعدد من الشعوب والدول، وهذه الوظيفة التي تؤديها اللغة في مجال الهوية والانتماء على قدر كبير من الأهمية؛ لذلك فإن كل أمة تعتز بلغتها وتريد لها الحياة[٣]، والتغيير والتبديل بهذه اللغة قد يتسبب في تشتتها وضعف دورها في تعزيز الهوية والانتماء القومي.

**ثانيًا: أثر التطور في المحافظة على الاستعمالات الشائعة في النصوص الفصيحة.**

إنما يكون تطوير اللغة بتقديم إضافات متميزة تتوافق مع طريقة العرب في كلامها، وتخدم المتحدثين باللغة، وتسد حاجة من حاجات المجتمع في جانب معين، ولكن أن يكون التطوير بوضع قاعدة لغوية تخالف ما عليه كلام النحويين السابقين، وتبطل استعمالا شائعًا في نصوص الفصحاء من العرب، وتفرض على أبناء العربية استعمالًا لم يألفوه، ولم ينطق به الفصحاء منهم في القديم أو الحديث، ومن ذلك ما جاء في الدعوة في إصلاح باب التذكير والتأنيث، وحتى إن كان ما ذكر من إصلاح له وجه في القبول ولكن لا يجوز أن نخطئ استعمالًا شائعًا عند العرب[٤]، إن قواعد اللغة العربية في جوانبها النحوية والصرفية وغيرها، وإن كانت تقوم على أسس منطقية وقياس عقلي، فإنها في الأصل وضعت بناء على استقراء النصوص اللغوية الأصيلة ومنها: القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة، والمسموع من كلام العرب شعرًا ونثرًا[٥]، ولهذه النصوص مكانتها العالية ومقامها الرفيع عند المتحدثين باللغة، والتغيير في هذه

(١) بحث الشيخ حسين، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦ القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م، ص ١٠٢.
(٢) معجم اللغويات الاجتماعية، سوان وآخرون، ص ٢٧٣.
(٣) اللغة والمجتمع رأي ومنهج، السعران، ص ٧١.
(٤) بحث الشيخ حسين، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦ القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م، ص ٩٨.
(٥) الفصحى لغة القرآن الكريم، الجندي، ص ١٥٨.

القواعد قد يبطل استعمالًا شائعًا في هذه النصوص وبعضها نصوص دينية لا تقبل وصفها بالخطأ، وقد حرص أصحاب الدعوات إلى التجديد في بعض جوانب اللغة ومنها جانب الإملاء على المحافظة على التواصل بين القديم والحديث وعدم تخطئة الاستعمالات الشائعة، حيث يرى هؤلاء عدم الخروج عن الصورة المألوفة في الطباعة والكتابة ما أمكن؛ وذلك تحقيقًا لاستمرار الصلة بين القديم والحديث، وتيسيرًا لقراءة التراث المطبوع والإفادة منه(١)، هذه النظرة للحرص على الربط بين القديم والحديث يفتقدها أصحاب الدعوة إلى إصلاح متن اللغة في بعض جوانب دعواتهم ومنها الدعوة إلى التخفف من بعض الألفاظ، وإصلاح باب التذكير والتأنيث، هنا قد يظهر الخطر الذي تشكله الدعوة إلى إصلاح متن اللغة في طرحها أفكارًا قد تقطع التواصل بين القديم والحديث، وتخطئ استعمالات سابقة، وهو ما لا يقبله حتى المجددون من أصحاب الدراسات اللغوية.

**ثالثًا: أثر التطور –غير المنضبط– في مخالفة مقاييس العرب وسننها في كلامها.**

قبول الكلمات الجديدة دون ضوابط محددة، وإدراج استعمالات المحدثين في المعجم دون تقنين أو ضبط، وأن ينظر إلى استعمالهم على أنه حجة بذاته أمر فيه نظر، وربما يتسبب في الفوضى اللغوية؛ لأن بعض من يأتي بالكلمات الجديدة من أصحاب العلوم والفنون لم يتصدوا لرواية اللغة، وعصرهم بعيد عن عصر النقاء اللغوي والسليقة السليمة، والتعامل السليم مع الألفاظ التي يطرحها هؤلاء ولم تذكرها المعاجم اللغوية يكون بعرضها على مقاييس اللغة وسنن العرب في كلامها فإن وافقت هذه المقاييس تقبل، وإن خالفت هذه المقاييس ترد وترفض(٢)، ولا يقف الأمر عند ذلك بل حتى لو كانت لهم معرفة بالعربية وروايتها فإن حكم كلامهم أقرب ما يكون إلى حكم الألفاظ المولدة، ويقصد بالألفاظ المولدة عند أصحاب اللغة: تلك الألفاظ التي استعملها المولدون ولم يستعملها العرب في عصور الاحتجاج، وهذه الألفاظ على قسمين: القسم الأول: ما جروا فيه على أقيسة كلام العرب من مجاز أو اشتقاق ونحوهما،

(١) قواعد الإملاء في ضوء جهود المحدثين، علم، أعمال المؤتمر السنوي السابع (التجديد اللغوي)، موقع مجمع اللغة العربية بدمشق، http://www.arabacademy.gov.sy/ar/page17329/، تاريخ النشر: ١٩/ ١١/ ٢٠٠٨م، ص ٤.

(٢) بحث الشيخ حسين، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦ القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م، ص ١٠٠.

ومن نماذج الألفاظ المولدة في هذا القسم مصطلحات العلوم وألفاظ الصناعات، وحكم هذا القسم أنه عربي سائغ مقبول، أما القسم الثاني: فهو ذلك النوع من الألفاظ التي خرجوا فيها عن أقيسة العرب بتحريف الألفاظ أو تحريف الدلالات، ولا يمكن تخريجه على وجه صحيح، فهذا القسم يندرج تحت ما يسمى باللغة العامية، ويرد ولا يقبل(١)، والعرب تحتاط للغتها من تسرب الألفاظ المحرفة والدخيلة، وكل ما لا يتوافق من أساليب العربية؛ لأن مثل هذا التسرب بنوعيه غير الإرادي (غير المقصود) والتسرب الإرادي المقصود، الذي لا يتوافق مع أساليب العرب وسننها في كلامها يفسد على الباحثين فهمهم أصالة اللغة وشخصيتها، فقد يستنبط منه خطأ، أن من خصائصها أوجها لا تلزمها، وصيغًا لم تأت على أبنيتها؛ لأنها لم تنبثق عنها، وإنما انتقلت إليها عن طريق العدوى اللغوية بسبب القرب والجوار، أو أدخلها إلى اللغة من لم يتحقق من موافقتها لأساليب العرب وسننها في كلامها، وصورها كثيرة وأخطارها كبيرة(٢).

**رابعًا: أثر التطور في انقطاع الأمة عن تاريخها الشرعي والحضاري والثقافي.**

بناء على بعض الظواهر اللغوية -ومنها تلك الظواهر التي ينادي أصحاب فكرة إصلاح متن اللغة بحذفها من اللغة- نشأت بعض الأحكام الشرعية ومن نماذج ذلك الخلاف في معاني الأضداد في اللغة مثل: القرء الحيض عند أهل الحجاز والطهر عند أهل العراق، وترتب على هذا الخلاف خلاف في أحكام العدة، واختلف العلماء من الصحابة رضي الله عنهم والتابعين ومن بعدهم في عدة المطلقة أهي ثلاثة أطهار أو ثلاث حيضات، وكان ترجيحهم لأحد التفسيرين مبنيًّا على أدلة وقرائن خارجية؛ لأن اللفظ في ذاته صالح للمعنيين(٣)، وكذلك فإنه في تاريخ العرب الثقافي والحضاري في مجالات العلوم والآداب قد تستعمل الألفاظ ذات الدلالات الخاصة لأغراض فنية وعلمية قد يكون منها الإبهام والغموض، بناء على ما تقتضيه الأحوال وتتطلبه المقامات(٤)، وإهمال بعض الألفاظ الوحشية التي ذكرت في النصوص

(١) المولد في العربية دراسة في نمو اللغة العربية وتطورها بعد الإسلام، خليل، ص ٦٢١.

(٢) دراسات في فقه اللغة، الصالح، ص ١١٣-١١٤.

(٣) أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، طويلة، ص ٩٩.

(٤) بحث الشيخ حمروش، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦ القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م، ص ١٠٣.

الأدبية القديمة من الشعر والنثر أمر يحتاج إلى إعادة نظر حتى لا يتسبب في انقطاع الأمة عن تاريخها، وبخاصة أن من الخصائص اللفظية للشعر في بعض العصور الأدبية القديمة ومنها العصر الجاهلي أن كلماته غريبة وغير مألوفة في هذا العصر -وإن كانت فصيحة ومألوفة في ذلك العصر- وهذه الألفاظ قد تكون جميلة في اللفظ نحو استخدام كلمة (رِئال) للدلالة على النعام، وقد تكون وحشية أو حوشية مستكرهة مثل استخدام كلمة (بُعاق) للدلالة على المطر[١]، فهذه الألفاظ جزء من التاريخ الأدبي والثقافي للمجتمع العربي في حينه، والتخفف منها أو حذفها من المعاجم كما يطالب أصحاب الدعوة إلى إصلاح متن اللغة قد يتسبب في قطع صلة أبناء العرب بتاريخهم القديم.

**الخاتمة**

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد الآمين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد:

فقد تناولت هذه الدارسة أحد الموضوعات المهمة وذات الحساسية العالية في الدرس اللغوي، وحاول الباحث السير وفق المنهج الوصفي التحليلي دون الدخول في تقييم الأحكام وبيان مدى صحتها ومناسبتها، ولكن الحكم هنا وإن لم يظهر بصورة مباشرة، فإنه قد يظهر من خلال التحليل والتفصيل في المسائل محل البحث، وتقريب الحكم على مثل هذه الدعوات من خلال بيان مسوغاتها وآلياتها وآثارها الإيجابية ومخاطرها المتوقعة، من أهم الأهداف التي تسعى الدراسة إلى تحقيقها.

وخرجت الدراسة بعدد من النتائج والتوصيات أهمها ما يلي:

١. لفكرة إصلاح متن اللغة (ألفاظها ومفرداتها) أصول قديمة عند العرب، وقد أشار إليها الأزهري (ت٣٧٠هـ) في معجمه تهذيب اللغة.

٢. تظهر أهمية الدعوة إلى إصلاح متن اللغة؛ لأنها تتناول الألفاظ والمفردات اللغوية، وهي أصل اللغة ومصدر قوتها.

٣. تعد دعوة الأستاذ أحمد أمين التي قدمها إلى مجمع اللغة العربية بالقاهرة من أهم

(١) تاريخ الأدب العربي، فروخ، ج١، ص ٧٩.

الدعوات إلى إصلاح متن اللغة، من حيث قوتها العلمية، وما حظيت به من نقاش وحوار حولها.

٤. هناك ردود علمية تناولت دعوة الأستاذ أحمد أمين وناقشت مسائلها بالتفصيل ومن أهم هذه الردود بحث الشيخ الأستاذ محمد الخضر حسين، وبحث الأستاذ إبراهيم حمروش.

٥. الدعوة إلى إصلاح متن اللغة ليست بدعًا في بابها، فهناك دعوات للإصلاح والتطوير في المجالات النحوية والصرفية والإملائية، وقد وقفت الدراسة على نماذج منها.

٦. لم تقم الدعوة إلى إصلاح متن اللغة على رغبات أو انطباعات شخصية عند أصحابها، بل لها مسوغات قوية منها: رصد بعض الخلل في منهج جمع اللغة عند القدماء، وضعف قدرة اللغة عن التعبير عن منجزات الحضارة، وغياب التوازن في جمع متن اللغة.

٧. للدعوة إلى إصلاح متن اللغة آليات محددة منها: النظر في التخفف من بعض مفردات اللغة العربية، والنظر في إصلاح صيغ الزوائد، والإصلاح في باب التذكير والتأنيث، وتنقية الألفاظ الدخيلة وقبول ما يصلح منها، والنظر في إصلاح بعض أوزان الأفعال.

٨. للدعوة إلى إصلاح متن اللغة آثارها الإيجابية، ومن أهم هذه الآثار التي وقفت عليها الدراسة: المحافظة على اللغة، وتطوير اللغة وإثراؤها من خلال معالجة جوانب القصور فيها، وتسهيل تعلم اللغة العربية واكتسابها، وتسهيل البحث في مفردات اللغة.

٩. هناك مخاطر متوقعة للدعوة إلى إصلاح متن اللغة ومن هذه المخاطر التي وقفت عليها الدراسة: أن بعض جوانب تطوير اللغة قد تكون أمراضًا تهدد سلامة اللغة وتنذر بموتها، وأن بعض التطور قد يبطل استعمالًا شائعًا في النصوص الفصيحة، وأن التطور غير المنضبط قد يخالف مقاييس العرب وسننها في كلامها، وأن بعض التطور قد يسهم في انقطاع الأمة عن تاريخها الشرعي والحضاري والثقافي.

١٠. يظهر من خلال النظر في الدعوة إلى إصلاح متن اللغة أن الخلاف معها في آليات إصلاح متن اللغة، وليس الخلاف في فكرة إصلاح متن اللغة ذاتها أو في أهميتها.

١١. دعوة الباحثين للنظر في دعوات إصلاح متن اللغة، وتوظيفها بما يخدم اللغة ويتجاوز المخاطر المتوقعة منها.

١٢. دعوة الباحثين لإثراء فكرة إصلاح متن اللغة، ووضع آليات جديدة تتغلب على المخاوف السابقة عند اللغويين، وتتجاوز المخاطر المتوقعة للإصلاح.

## قائمة المصادر والمراجع

١. أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، طويلة، عبد الوهاب عبد السلام، ط٢، القاهرة: دار السلام، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.
٢. الأشباه والنظائر في النحو، السيوطي، جلال الدين، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، ط١، بيروت:مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٥م.
٣. الأضداد في كلام العرب، اللغوي، أبو الطيب عبد الواحد بن علي، تحقيق: عزة حسن، ط٢، دمشق: دار طلاس، ١٩٩٦م.
٤. تاريخ الأدب العربي، فروخ، عمرو، ط٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١.
٥. تجديد النحو، ضيف، شوقي، ط٦، القاهرة: دار المعارف، ٢٠١٣م.
٦. التطبيق الصرفي، الراجحي، عبده، ط١، عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع، ١٤٢٨، ٢٠٠٨م.
٧. تهذيب اللغة، الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تحقيق عبد السلام هارون وآخرون، د.ط، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة.
٨. الخصائص، ابن جني، أبو الفتح عثمان، تحقيق محمد علي النجار، د.ط، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٧١هـ، ١٩٥٢م.
٩. دراسات في فقه اللغة، الصالح، صبحي، ط١٧، بيروت:دار العلم للملايين، ٢٠٠٥م.
١٠. دلالة الألفاظ، أنيس، إبراهيم، ط٦، القاهرة:مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦م.
١١. الصاحبي في فقه اللغة، بن زكريا، أحمد بن فارس، تحقيق أحمد صقر، ط١، القاهرة:مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م.
١٢. علم الدلالة، عمر، أحمد مختار، ط٧، القاهرة:عالم الكتب، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
١٣. علم اللغة النفسي، العصيلي، عبد العزيز بن إبراهيم، ط١، الرياض:جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٧، ٢٠٠٦م.
١٤. الفصحى لغة القرآن، الجندي، أنور، د.ط، بيروت:دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.
١٥. فصول في فقه اللغة، عبد التواب، رمضان، ط٦، القاهرة:مكتبة الخانجي, ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

١٦. في اللهجات العربية، أنيس، إبراهيم، د.ط، القاهرة:مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٣م.
١٧. اللغة والمجتمع رأي ومنهج، السعران، محمود، ط٢، الإسكندرية، د.ن، ١٩٦٣م.
١٨. المذكر والمؤنث، ابن جني، أبو الفتح، تحقيق طارق نجم عبد الله، ط١، جدة:دار البيان العربي، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
١٩. المذكر والمؤنث، السجستاني، أبو حاتم سهل بن محمد، تحقيق: حاتم الضامن، ط١، دمشق:دار الفكر، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.
٢٠. المذكر والمؤنث، ابن فارس، أحمد، تحقيق: رمضان عبد التواب، ط١، القاهرة، د.ن، ١٩٦٩م.
٢١. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، تحقيق محمد أحمد جاد المولى ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، ط٣، القاهرة:مكتبة دار التراث، د.ت.
٢٢. معجم ألفاظ الحضارة ومصطلحات الفنون، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، د.ط، القاهرة: المطابع الأميرية، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.
٢٣. معجم اللغة العربية المعاصرة، عمر، أحمد مختار، ط١، القاهرة:عالم الكتب، ٢٠٠٨م.
٢٤. معجم اللغويات الاجتماعية، سوان، جون وآخرون، ترجمة فواز الراشد وعبد الرحمن حسني، د.ن، الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م.
٢٥. المعجم المفصل في فقه اللغة، معن، مشتاق عباس، ط١، بيروت:دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.
٢٦. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط٤، القاهرة:دار الشروق الدولية، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.
٢٧. معجم مقاييس اللغة، بن زكريا، أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون،: ط٢، د.م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.
٢٨. مقدمة الصحاح، عطار، أحمد عبد الغفور، ط٣، بيروت:دار العلم للملايين، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

٢٩. موت اللغة، كريستال، ديفيد، ترجمة: فهد مسعد اللهيبي، د.ط، تبوك:جامعة تبوك، ١٤٣٤هـ.
٣٠. المولد في العربية دراسة في نمو اللغة العربية وتطورها بعد الإسلام، خليل، حلمي، ط٢، بيروت:دار النهضة العربية، ١٤٠٥، ١٩٨٥.

**الدوريات:**

١. اتجاهات التجديد في البحث الصرفي المعاصر دراسة في المنهج، كريري، مجلي محمد أحمد، دراسة مدعومة من قبل برنامج دعم البحوث في جامعة الملك خالد، مجلة الدراسات الشرقية، جمعية خريجي أقسام اللغات الشرقية بالجامعات المصرية، العدد ٥٣، يوليو ٢٠١٤م. الجزء الثاني، ص (٦٧١-٧٢٩)
٢. ٢- اقتراح ببعض الإصلاح في متن اللغة، أمين، أحمد، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦ القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م، ص (٨٦-٩٣).
٣. بحث الأستاذ الشيخ حسين، محمد الخضر، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦ القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م. ص(٩٣-١٠٢).
٤. بحث الأستاذ الشيخ حمروش، إبراهيم، مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية، ج٦ القاهرة، المطابع الأميرية سنة ١٩٥١م، ص(١٠٣-١٠٨).
٥. طرق تنمية وتحديث متن اللغة في العصر الحديث، دوبريشال، نيقولا، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، القاهرة، العدد ١٠٢، ربيع الأول ١٤٢٥هـ، مايو ٢٠٠٤م، ص( ١٨٥-٢٠٨).
٦. اكتساب اللغة الثانية الكفايات والمشكلات، استيتية، سمير شريف، مجلة جذور، ج١٨، المجلد ٨، جدة، النادي الأدبي الثقافي، شوال ١٤٢٥هـ، ديسمبر ٢٠٠٤م، ص (١٣١-١٧٧).

## المواقع الإلكترونية:

١. قواعد الإملاء في ضوء جهود المحدثين، علم، يحي مير، أعمال المؤتمر السنوي السابع (التجديد اللغوي)، موقع مجمع اللغة العربية بدمشق، http://www.arabacademy.gov./sy/ar/page17329، تاريخ النشر: ١٩/ ١١/ ٢٠٠٨م، ص (١-٥٦).

٢. توحيد ألفاظ الحضارة الحديثة وأثره في تنمية المجتمع، القاسمي، علي أعمال المؤتمر السنوي الرابع (اللغة العربية والمجتمع)، موقع مجمع اللغة العربية بدمشق http://www.arabacade-my.gov.sy/ar/page17326، تاريخ النشر: ١٦ /١١/ ٢٠٠٥م، ص( ١-٢٥).

# (قصيدة النثر) النسوية فيما بعد الألفيتين (المرأة السعودية أنموذجًا)

إعداد
د. عبد الله حسن محمد القرني
أستاذ الأدب والنقد المساعد، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والفنون، جامعة بيشة.
حاصل على الماجستير من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة طيبة
حاصل على الدكتوراه من كلية اللغة العربية وآدابها بجامعة أم القرى
البريد الإلكتروني: Ahqarni@ub.edu.sa

## المستخلص

تناولت هذه الدراسة قصيدة النثر النسوية السعودية فيما بعد الألفيتين الميلاديتين في محاولة للكشف عن مدى مناسبة قصيدة النثر للمرأة بوصفها أداة للتعبير الأدبي، وأسباب انتشار قصيدة النثر النسائية في المملكة العربية السعودية فيما بعد الألفيتين، وقد قسمت الدراسة إلى مبحثين الأول بعنوان: (العلاقة بين (قصيدة النثر) و(المرأة) في الأدب الحديث)، وقد تناول هذا المبحث آراء النقاد والشاعرات حول مدى مناسبة قصيدة النثر للمرأة بالعرض والتحليل. أما المبحث الثاني، فكان بعنوان: (أسباب ظهور القصيدة النثرية في الأدب النسوي السعودي فيما بعد الألفيتين)، وقد توصلت الدراسة إلى العديد من الأسباب التي حفزت هذا الإنتاج الأدبي لدى المرأة السعودية من خلال اقتباس آراء الشاعرات حينًا، ومن خلال ما استنتجته الدراسة حينًا آخر، وقد توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج منها: أن قصيدة النثر هي من أكثر الفنون الأدبية مناسبة -شكلًا ومضمونًا- للمرأة، وهذه النتيجة يكاد يجمع عليها العديد من الأدباء والنقاد والشاعرات، كما توصلت الدراسة إلى عدد من الأسباب التي أدت إلى تزايد أعداد شاعرات قصيدة النثر، ومنها: تصاعد مفهوم النسوية، ودعوى الحرية والتجديد، واحتفاء وسائل الإعلام والنقاد بإنتاج المرأة، والذي يُعد مظهرًا ثقافيًّا جديدًا حريًّا بالدعم والتحفيز.

**الكلمات المفتاحية:**

قصيدة النثر النسوية، بعد الألفيتين الميلاديتين، الشاعرات السعوديات.

# The Feminist (Prose poem) in the Post-Two Millennia: The Saudi Woman as a Model

Dr. Abdullah Hassan Mohammed Al-Qarni
Department of Arabic Language- Faculty of Sciences and Arts in Balqarn
University of Bisha.

**Abstract:**

This study deals with the Saudi feminist prose poem after the two millennia in an attempt to reveal the suitability of the prose poem for the woman as a tool for literary expression, and the reasons for the spread of the feminist prose poem in the Kingdom of Saudi Arabia after the two millennia. The study has been divided into two sections, the first is entitled: "The relationship between (the prose poem) and (the woman) in modern literature". This section deals with the opinions of critics and poets about the appropriateness of the prose poem for the woman in presentation and analysis. As for the second section, it is entitled: "Reasons for the emergence of the prose poem in Saudi feminist literature after the two millennia". The study has found many reasons that stimulated this literary production among Saudi women, by quoting the opinions of female poets at one time, and through what the study concluded at another time. The study has reached a number of results, including that the prose poem is one of the most suitable literary arts - in form and content - for the woman. This result is almost unanimously agreed upon by many writers, critics, and female poets. The study has also found a number of reasons that led to the increase in the number of female prose poem poets, including the rise of the concept of feminism, the call for freedom and renewal, and the media›s celebration of woman›s production, which is a new cultural manifestation that deserves support and motivation.

**Key words:**

Feminist prose poem, after the two millennia, Saudi female poets.

**المقدّمة:**

اختلف كثير من النقاد، والشعراء حول (قصيدة النثر)؛ إذ هم ما بين مجرّمٍ لها، أو معتبر إياها انتهاكًا لحرمة الشعر، أو مؤيد ممارس لها يراها قصيدة كاملة الأهلية وإن سميت بهذه التسمية، ووراء كل ما أثير، وما زال يثار من جدل حول (قصيدة النثر) فإنها -بوصفها نوعًا أدبيًا حديثًا- مازالت مستمرة، بل لوحظ ازدياد إنتاجها خلال مرحلة ما بعد الألفيتين، وقد كان للمرأة نصيب الأسد من هذا الإنتاج. من هذه المعطيات تولدت فكرة هذه الدراسة، وكانت دافعة للخوض في غمار البحث والتنقيب عن الأدبيات التي تكون فكرة يستفاد منها لبناء هذه الدراسة، إن لم يكن لفتح الباب أمام الدارسين للتوسع في تناول هذا الموضوع.

**أهمية البحث:**

تكمن أهمية هذا البحث في أنه تناول ظاهرة القصيدة النثرية عند المرأة السعودية فيما بعد الألفيتين لا سيما أنها جاءت في فترة تشهد فيها المملكة العربية السعودية تطورًا ثقافيًّا وفكريًّا ساهم في مد جذور الحياة لهذه الظاهرة الأدبية.

**أسباب اختيار البحث:**

إن من أهم الأسباب التي ساعدت على اختيار هذا الموضوع للبحث فيه:

١. تخصيص الأدب النسوي السعودي بدراسة تتناول ظاهرة أدبية، هي: (القصيدة النثرية) عند المرأة السعودية الشاعرة.

٢. البحث عن الدوافع التي ساعدت على ظهور هذا النوع الأدبي على ساحة الأدب النسوي السعودي.

**مشكلة البحث:**

يحاول البحث الإجابة عن جملة من التساؤلات التي فرضتها طبيعة موضوع البحث وانبثقت من السؤال الرئيس الآتي:

- ما العلاقة بين المرأة السعودية الشاعرة و(القصيدة النثرية) في الأدب النسوي السعودي؟
- وتنبثق من هذا السؤال عدد من التساؤلات لعل البحث يخرج بإجابات عنها، وهي:

- ما الآراء التي قيلت حول نسبة (قصيدة النثر) إلى المرأة؟
- هل حققت (قصيدة النثر) للمرأة المعاصرة شيئًا لم تستطع أن تناله نظيراتها من قبل، أم أن معطيات العصر هي التي دفعت بالمرأة إلى امتطاء صهوة هذا اللون؟
- هل خاضت جميع الكاتبات تجربة القصيدة النثرية، أم أن هناك من أحجمت عنها؟
- ما الدوافع التي كانت وراء الإقبال المتزايد من المرأة السعودية على (قصيدة النثر)؟

وقد حاولت هذه الدراسة أن تجيب عن الأسئلة السابقة وغيرها من الأسئلة التي فرضتها طبيعة الموضوع المبحوث وأدبياته.

**منهج الباحث:**

استعان الباحث بالمنهج الوصفي التحليلي إلى جانب النقد الثقافي؛ الذي أعان على توصيف الظاهرة –موضع الدرس– والربط بين جوانبها بصورة منطقية تعين الباحث والمطلع على الوصول إلى مضمون الفكرة التي لأجلها أقيم هذا البحث، وذلك لما يمتلكه هذا المنهج من خاصية تحقيق رؤية شاملة للموضوع المبحوث، وربط جوانبه وتحليل العوامل التي ساعدت على إيجاد الظاهرة المدروسة وعوامل نموها أو عدمه.

**منهجية البحث:**

الاستعانة بالمصادر والمراجع الأصيلة التي تناولت موضوع البحث، ثم التزام الباحث بالتعريف بالمرجع عند وروده أول مرة في هامش البحث، وذلك بذكر بياناته كاملة، ثم الاكتفاء بالإشارة إلى الجزء ثم الصفحة؛ إن كان المصدر متعدد الأجزاء، أو الاكتفاء بذكر الصفحة –إن لم يكن متعدد الأجزاء– متى ما أعيد ذكره في ثنايا البحث.

**هيكلة البحث:**

وزع الباحث فكرة البحث على مبحثين، وذلك على النحو الآتي:

- المبحث الأول: العلاقة بين (قصيدة النثر) و(المرأة) في الأدب الحديث. وقد ضُمِّن هذا المبحث عرضًا لآراء النقاد، وآراء بعض الشاعرات اللواتي كتبن قصيدة النثر، واللواتي لم يكتبنها، وذلك في محاولة للوصول إلى مدى ارتباط هذا النوع من الكتابة الأدبية بالمرأة.

- المبحث الثاني: أسباب ظهور القصيدة النثرية في الأدب النسوي السعودي فيما بعد الألفيتين. وقد ضُمِّن هذا المبحث الأسباب التي وُصِل إليها من خلال البحث، والاطلاع على لقاءات عقدت مع بعض الشاعرات اللواتي كتبن (قصيدة النثر)، وقد عُثِر في أثناء رحلة البحث على دراسة بعنوان: (انبثاق قصيدة النثر النسوية)، إذ حددت هذه الدراسة خمسة من الدوافع لانبثاق (قصيدة النثر) النسوية، أشرت في دراستي هذه إلى ما أفدته(١) من تلك الدراسة في الحاشية السفلية.
- خاتمة البحث: وفيها أهم النتائج، والمصادر والمراجع التي اعتمد عليها الباحث في بحثه.

ولعل مما يجدر الاشارة إليه هو أن هذا البحث لا يتبنى الاستقصاء التام لأسباب انتشار نتاج الشاعرات السعوديات، ولذا لم يقم الباحث بحصر تام لكل اللواتي كتبن (قصيدة النثر)؛ لأن هذا ما لا تستطيعه إمكاناته، ولا يتحقق إلا في حال وجود فريق بحثي تسند إليه هذه المهمة، ومن جانب آخر تكمن الصعوبة أيضًا في تحديد الممارسات لكتابة القصيدة النثرية وكثرتهن؛ إذ تطالعنا الساحة الأدبية السعودية بالجديد منهن ولا سيما في مواقع التواصل الاجتماعي.

وقد حاول الباحث الاستفادة من الجهود التي حصرت الأدباء السعوديين من كلا الجنسين، فوجد أن هذه الجهود على أهميتها تعاني من بعض الهنات الفنية التي تقف عائقًا أحيانًا أمام الباحثين للاستفادة التامة من محتواها، ومع ذلك لا ينقص ذلك من الجهود التي بذلت في إعدادها، ومن قيمتها العلمية والأدبية، والمطلع على قاموس الأدب والأدباء في المملكة العربية السعودية المطبوع عام (٢٠١٣م)، كما يلاحظ أن (ببليوجرافيا) الشاعرات السعوديات التي وردت في كتاب فاطمة الوهيبي (المكان والجسد والقصيدة المواجهة وتجليات الذات)، لم يفرد الشاعرات عن غيرهن، ولم يشر إلى نوع إنتاج الشاعرة؛ فقد عانيت شيئًا من المشقة في حصر الشاعرات، ومن ثم البحث عن نوع إنتاجهن الشعري؛ لأميز من كتبت (قصيدة النثر) من غيرها، كما أنَّ إحصائية فاطمة الوهيبي شملت الشاعرات منذ ما قبل الألفيتين، ولم تميز -أيضًا- شاعرات (قصيدة النثر) عن غيرهن، ومع ذلك فإن الباحث قد أفاد من الاطلاع الذي قام به من خلال البحث في هذين الكتابين، و كذا من الشبكة العنكبوتية ليظهر له

(١) بعض ما وردت في هذه الدراسة وصلتُ إليه قبل الاطلاع عليها إلا أن سبقها في التدوين يوجب الإشارة إليها.

أن عدد شاعرات (قصيدة النثر) في تزايد مستمر سواء أكن ممن لهن إنتاج مطبوع خلال هذه الفترة، أو ممن لم يطبع لهن إنتاج.

## المبحث الأول: العلاقة بين (قصيدة النثر) و(المرأة) في الأدب الحديث

إن الدراسات الأدبية تبعًا لتصنيف الإنتاج إلى ذكوري ونسوي ليست بجديدة، إذ إن هناك العديد من الدراسات في ذلك، وإحدى هذه الدراسات توصلت إلى أن السمة الغالبة على إنتاج الشاعرات هي: "سيادة القصيدة القصيرة، وغلبة المقطوعات، خلافًا لما كان سائدًا بين كثير من الشعراء الذين تفاخروا بمطولاتهم، بيد أن ذلك لا يطعن في شاعرية المرأة، بل يلائم نفسياتها"(١).

وبناءً على هذا يمكننا القول: إن المرأة الشاعرة كانت تجد مشقة -إن صح التعبير- في نظم القصيدة العمودية، وما دفعني إلى هذا الاستنتاج هو الإحصاء(٢) الذي وصلت إليه الدراسة السابقة حيث: إن "أطول قصائد النساء على الإطلاق رائية ليلى الأخيلية(٣) في الرثاء... بلغ عدد أبياتها ثمانية وأربعين بيتا"(٤)، وقد كتبت المرأة في العصر الحديث -إلى جانب القصيدة العمودية- قصيدة التفعيلة، ونبغت فيها أيضًا، ولكن إنتاج المرأة للنوعين السابقين من الشعر، و عدد شاعراتهما لم يصل إلى ما وصل إليه في (قصيدة النثر)، خاصة فيما بعد الألفيتين الميلاديتين إذ إنه "مع مطلع الألفية الثانية كان هناك عدد من التجارب، وهي في تنام مطرد مع حلول (٢٠٠٥م)، وما بعدها، من حيث الزيادة في عدد التجارب الشعرية النسائية"(٥)؛ وظهرت في هذه الفترة(٦) كل من: "هيلدا إسماعيل في أكثر من مجموعة شعرية، وهدى ياسر،

(١) اختلاف المستوى الذهني بين الشعراء والشاعرات، بو فلاقه، سعد بن حسين، مجلة بونة للبحوث والدراسات، مؤسسة بونة للنشر والتوزيع بعنابة، الجزائر، العدد: السادس، ٢٠٠٦م، ص٨٤.

(٢) أحصت هذه الدراسة ما يقارب ثلاثمائة شاعرة من العصر الجاهلي إلى العصر المغربي القديم، ينظر: نفس المرجع، ص٨٧.

(٣) الديوان، الأخيلية، ليلى بنت عبد الله بن الرحال، تحقيق: خليل إبراهيم العطية وجليل العطية، بغداد، دار الجمهورية، بغداد، ١٩٦٧م، ص٧٧.

(٤) المستوى الذهني بين الشعراء والشاعرات، بو فلاقه، سعد بن حسين، ص٨٧.

(٥) شعر برسم الحياة، خضر، محمد، الاتحاد (الملحق الثقافي)، ١٢/مارس/ ٢٠١٤م.

(٦) ذكر الكاتب في هذا الإحصاء الشعراء الذين كتبوا قصيدة النثر -أيضاً- في هذه الفترة، ولكنني تجاوزتهم؛

وإيمان الطبخي في مجموعتين، ونور البواردي، وصبا طاهر، وسهام محمد، وأضواء الصالح، ونورة المطلق، ونوير العتيبي، وسحر الشيخ، وكوثر الموسى، وروان طلال، وسناء ناصر، وفاطمة المشيقح"[١] و"ثمة شاعرات تجاربهن لم تطبع بعد منهن: هدى المبارك، وندى علي، وروان آل حمدان، وريم فهد، وغيرهن"[٢]، وهذا الحضور اللافت للشاعرات وغيرهن دفع البعض إلى القول: بأن (قصيدة النثر) هي الأنسب للمرأة. لذلك فإن هذا المبحث يهدف إلى رصد بعض الآراء حول هذا القول.

**أ- آراء النقاد:**

يقول يوسف أبو لوز: "تبدو (قصيدة النثر) أقرب في روحها، وفي كينونتها اللغوية، واختصاراتها بحيث تبدو (ملمومة) والشاعر العربي يقول[٣]:

مَا أَطْيَبَ العَيْشَ لَوْ أَنَّ الفَتَى  تَنْبُو الحَوادِثُ عَنْهُ وَهْوَ (مَلْمُومُ)

أقول تبدو (قصيدة النثر) العربية (الملمومة) أقرب إلى طبيعة المرأة"[٤]، ثم يضيف: "أثارت قصيدة النثر الجدل في الستينيات والسبعينيات، وما زالت تثيره إلى اليوم، لا بل تمددت هذه القصيدة (الملمومة) في التسعينات، وما بعدها لتصل إلى أقصى (الأنوثة) إن جاز التعبير"[٥]، ولعل الكاتب يريد أن يوحي لنا في مراوحته بين التعبيرين (ملمومة) و(تمددت) إلى حال المرأة العربية الذي تبدل عما كان عليه من الانغلاق في الستينيات، والسبعينيات إلى ما أصبح عليه في التسعينيات، وما بعدها.

ويتفق مع هذا الرأي -أيضًا- رامز النويصري في (مؤتمر قصيدة النثر بالقاهرة) إذ يقول: "شهدت التسعينيات تقدم مجموعة أخرى من الشاعرات، تميزت قصائدهن بالانشغال

---

لأهداف الدراسة، واكتفيت بذكر الشاعرات.

(١) شعر برسم الحياة، خضر، محمد، الاتحاد (الملحق الثقافي)، ١٢/مارس/ ٢٠١٤م.

(٢) نفسه.

(٣) ديوان بن مقبل، بن مقبل، تميم بن أبّي، تحقيق: عزة حسن، دار الشرق العربي، بيروت، ١٩٩٥م، ص١٩٨.

(٤) شاعرات قصيدة النثر في الإمارات.. كاتبات الماء، أبو لوز، يوسف، الخليج، رفوف إماراتية، ٢٠١٦م.

(٥) نفسه.

بالتفاصيل، والاشتغال عليها، وقول الذات صراحة، وقد استفدن من منجز الحداثة أكثر من الرجال ليكن أكثر معايشة لليومي والواقعي"[١]، والنويصري هنا يعزو اختيار المرأة للتعبير بقصيدة النثر إلى قربها من الهموم اليومية والواقع الذاتي الذي تعايشه النفس الشاعرة.

وقد اتفق مع هذا الرأي محمد خضر إذ قال: "لعل الأبرز في التجارب الجديدة تمثلها (قصيدة النثر) مع جيل ما بعد الألفيتين خاصة التي تشكل استمرارًا لتلك التجربة الأولى -يقصد به تجربة شعراء الثمانينيات الذين كتبوا قصيدة النثر- إنما وفق تصور جديد، وكتابات متباينة، ومختلفة عن بعضها، ومستوعبة -كما ذكرت- لذلك المتغير والآني، ولحظة الشعر المتخلصة من الذاكرة تمامًا"[٢].

ومما يؤيد وجهة النظر التي ترى أن (قصيدة النثر) فن يناسب المرأة -أيضًا- يقول عبد الله السمطي: "لقد أصبحت (قصيدة النثر) بخواصها السردية الشعرية أكثر ملاءمة للكتابة النسوية"[٣]. كما أن صلاح فضل يؤيد الرأي القائل بهذه الملاءمة إذ يقول: "أول ما يتبادر إلى الذهن الآن أن هذا الجنس المهجن الجديد قد أصبح أكثر الأشكال الفنية تلاؤمًا، واتساقًا مع صوت المرأة الحاد الرفيع، الذي أخذ يشق فضاء الثقافتين العربية والعالمية، ويزاحم أصوات الرجال الجشة وإيقاعاتهم الخشنة المسرفة"[٤]، ويضيف "مع أنه ليس من العدل أن نعتبر قصيدة النثر "شكلًا نسائيًا" في الكتابة الشعرية؛ لأن مبدعيها الكبار كانوا رجالًا في جميع اللغات إلا أن المرأة -خاصة العربية- يمكن أن تعثر فيها على الوعاء المناسب لصب تجربتها المكتوفة المكفكفة عبر عصور مديدة، لبث شجونها ونفث همومها، وتحقيق ذاتها في نوع يثير غيظ المجتمع الذكوري الرشيد، فهي لم تعد مجرد صوت يترنم صادحًا بأقوال الرجال، مكررًا لنغماتهم، مكرسًا لمنظومة قيمهم، وإنما آن لها أن تسترد صوتها المبحوح، وكلامها المتكسر، ونبرتها الحميمية الصادقة"[٥].

(١) قصيدة النثر في ليبيا، النويصري، رامز رمضان، صحيفة الشرق الأوسط، العدد: ١٤٥٤٨، ٢٧/سبتمبر/٢٠١٨م.
(٢) شعر برسم الحياة، خضر، محمد، الاتحاد (الملحق الثقافي)، ١٢/مارس/٢٠١٤م.
(٣) انبثاق قصيدة النثر النسوية، السمطي، عبد الله، مجلة نزوى العمانية، العدد:٥٥، يوليو ٢٠٠٨م.
(٤) قراءة الصورة وصور القراءة، فضل، صلاح، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، ط١، ٢٠١٤م، ص١٦٣.
(٥) نفسه، ص١٦٥.

ويقف البحث أمام رأي صلاح فضل لنرى موازنة بين الشعر الرجالي المتمثل في الشعر التقليدي، والشعر النسائي المتمثل في (قصيدة النثر)، وليتضح هذا الرأي سيقف الباحث عند اختيارات صلاح فضل إذ اختار لوصف أصوات/شعر الرجل الألفاظ التالية: "الجشة" وقد كان الخليل يقول: "الأَصوات التي تُصَاغ بها الأَلْحانُ ثلاثة منها الأَجَشّ، وهو صوت من الرأْس يَخْرج من الخياشيم فيه غِلَظ وبُحَّة"(١)، أما لفظة "إيقاعهم"، فمن: "إيقاع اللَّحْنِ والغناء، وهو: أن يُوقِّعَ الألحانَ ويُبَيِّنها"(٢)، كما أنه اختار تركيب نغماتهم "والنَّغْمةُ: جَرْسُ الْكَلِمَةِ وحُسْن الصَّوْتِ، وجاء أيضًا أن "النَّغْمَةُ: الْكَلَامُ الْحَسَنُ، وَقِيلَ: هُوَ الْكَلَامُ الْخَفِيُّ"(٣).

إذًا نحن أمام صوت/شعر رجولي ملحن يتسم بالبناء والحسن، وما هذه إلا صفات الشعر التقليدي ذي الوزن والقافية، بينما صوت المرأة (قصيدة النثر)؛ فاختار صلاح فضل لوصفه عدة اختيارات هي: "الصوت الحاد الرفيع" و"نبرتها" اللذان يحملان الدلالة ذاتها؛ إذ النبر هو رفع الصوت من خفض، وهو التكلم بالكلمة فيها عُلُوٌّ (٤) كما اختار الجملة الاسمية الدالة على الثبوت: "كلامها المتكسر" و"كَسَرَ الشِّعْرَ يَكْسِرُه كَسْرًا فانْكسر: لَمْ يُقِمْ وَزْنَه"(٥).

وإن الباحث قد لا يبالغ إن قال: إني لا أجد -في رأي صلاح فضل- رأيًا في مناسبة (قصيدة النثر) للمرأة فحسب، بل أجد أنَّ (قصيدة النثر) مرآة عاكسة للمرأة محتوية لها، ولا غرابة -بعد هذا التطابق بينهما- أن "يزاحم، ويشق" هذا الصوت فضاء الشعر التقليدي باستمرار -يستمده من دلالة الفعل المضارع- لتتميز المرأة، و"تثير غيظ المجتمع الذكوري الرشيد" بهذا النوع من الإنتاج الأدبي غير المنضبط بأعراف التقاليد الموروثة.

**ب- آراء كاتبات قصيدة النثر:**

بقي في هذا المبحث أن نقف على رأي المرأة سواء أكتبت (قصيدة النثر)، أم لم تكتبها،

(١) لسان العرب، ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ، مادة(جشش)، فصل الجيم، ص٢٧٤ .

(٢) لسان العرب، ابن منظور، مادة (وقع)، فصل الواو، ص٤٠٨.

(٣) لسان العرب، ابن منظور، مادة (نغم)، فصل النون، ص٥٩٠.

(٤) لسان العرب، ابن منظور، مادة (نبر)، فصل النون، ص١٨٩.

(٥) لسان العرب، ابن منظور، مادة (كسر)، باب الكاف، ص١٣٩.

وسيبدأ الباحث ببعض من كتبن (قصيدة النثر)، إذ نجد هدى الدَغْفَق تعبر عن ارتباطها بـ(قصيدة النثر) فتقول: "قصيدة النثر هي التي سيستني أداة لها، وجعلت مني حلمًا يحيا بين إلهامها، وينتمي إليها بشكل قوي لا يُقاوم، فكيف لي ألا أستسلم إلى مشروع يحتوي هذا القدر من المفاجأة التي يحتاجها الإبداع، وكل هذا الحب والتفهم والحنو، ثم إن (قصيدة النثر) فن أدبي أؤمن به تمام الإيمان، وأرغب في أن ألتزم به، وأمتِّن علاقتي به، وأوثقها، فهو تجربة التجارب، أو هو التجارب في تجربة"(١).

وتقول منال العويبيل التي كتبت القصيدة العمودية، وقصيدة التفعيلة: "يعنيني بدرجة كبيرة النص، وكأنه آخر ما أكتبه... الآن أتجه لموازنة (قصيدة النثر) مع الحس الموسيقي الداخلي في النص"(٢).

أما الشاعرة أشجان هندي، فمن شاعرات (قصيدة التفعيلة)، وفي سؤال لها حول وجود رابط بين جيلها، وما قبله، وما بعده تقول: "أجد أن ثمة رابطًا فنيًّا يربط قصيدة جيل التسعينيات (الجيل الذي تنتمي إليه قصيدتي) بقصيدة شاعرات الجيل السابق له، ولكنني لا أجد هذا الرابط بين قصيدة جيل التسعينيات، وقصيدة شاعرات الجيل اللاحق له، وهذا لا يعني (من جهة) أن قصيدتي أو قصائدهن تمثل (ما يجب أن يكون) بمعنى آخر إنها لا تمثل -بالضرورة- المثال والنموذج الشعري الذي (يجب) اتباعه (كما هو) دون تطويره، أو الإضافة إليه بعد تمثله، وهضمه؛ فالتطوير والتنويع والتجريب أيضًا مطلوب، ولكن بشرط ألا يخرج عن الأصل، ولا يخرج (بالأصل) إلى دروب مشوشة وغير واضحة المعالم"(٣).

و الشاعرة أسماء الزهراني ليست من نصيرات (قصيدة النثر) إذ تقول ردًّا على سؤال (لماذا تحصرين نفسك في الشعر الكلاسيكي؟): "(قصيدة النثر) ليست لوني المفضل للكتابة، وإن كنت أحب قراءتها من فرسانها"(٤).

(١) حوار: "الشاعرة هدى الدَغْفَق بعد ترجمة شعرها للفرنسية والإسبانية.. قصيدة النثر هي تجربة التجارب..."، الواصل، أحمد، جريدة الرياض، العدد: ١٤٥٠٠، ٢٨/صفر/١٤٢٩هـ، الموافق ٦/مارس/ ٢٠٠٨م.

(٢) في قصائد الشاعرات السعوديات...، السميري، طامي، صحيفة الرياض، العدد: ١٦١٥٢، الخميس٢٦/ شوال/١٤٣٣هـ، الموافق ٢٣/سبتمبر/٢٠١٢م.

(٣) نفسه.

(٤) حوار: "أسماء الزهراني تجربتي مزيج بين التقليدي والتجريبي.. وقصيدة النثر ليست لوني"، السعلي، علي،

سأختم هذا المبحث برأي الشاعرة إنصاف بخاري في هيمنة (قصيدة النثر) على الحياة الشعرية العربية إذ تقول: "هو في تصوري دليل تراجع وتخبط، ويحاكي تخبط الفكر، وحيرة الشعور، وتراجع الفضيلة، وتداخل الحدود، واختلاف مفاهيم القيم"[١].

من خلال النماذج السابقة لآراء الكاتبات يبدو التنوع جليًّا، فبين الكاتبات من ترى أن (قصيدة النثر) مناسبة لها، وبينهن من تحاول أن تجرب هذا اللون، وتتمكن من كتابته، وهناك من تتمسك بالأصل الشعري القديم، وهناك من ربطت بين انتشار (قصيدة النثر) وبين الاختلال العام، والتخبط في المفاهيم والقيم.

إلا أنَّ ارتباط إنتاج (قصيدة النثر) بالمرأة السعودية مُلاحظ بشدة، وبالذات مع حلول الألفيتين الميلاديتين وما بعدهما.

## المبحث الثاني: أسباب ظهور القصيدة النثرية في الأدب النسوي السعودي فيما بعد الألفيتين.

انتشر إنتاج (قصيدة النثر) في الساحة الأدبية السعودية فيما بعد الألفيتين عند كلا الجنسين[٢]، إلا أن المرأة كانت الأكثر حضورًا في هذا الإنتاج، وقد حاولت في هذا المبحث أن أقارب الأسباب التي كانت وراء إقبال المرأة السعودية على (قصيدة النثر) بهذه الصورة اللافتة، ملتزمًا -قدر المستطاع- بما ذكرته الشاعرات حول أسباب كتابتهن لـ(قصيدة النثر)، وما وصلت إليه الدراسة من أسباب دفعت إلى ازدياد عدد الشاعرات السعوديات اللواتي يكتبن (قصيدة النثر). إلا إن الباحث لا يجزم أنه استطاع تصنيف تلك الأسباب كما يجب، وذلك لأن هناك تداخلًا تفصيليًّا بينها -إن صح التعبير- إذ قد يكون رفض القيود التقليدية -كما يسميها البعض- دافعة إلى التحرر بدعوى التجديد، ولعل التحرر قد يكون سببه وإن كان ضمنيًّا عدم التمكن من معايير القصيدة العمودية، أو قصيدة التفعيلة، وصعود مفهوم النسوية يمكن أن يكون من أسبابه دعم الإعلام لإنتاج المرأة، وعليه فقد رأى الباحث أن تلك

---

صحيفة المدينة، الأربعاء٢٩/إبريل/٢٠١٥م.

(١) هيمنة قصيدة النثر دليل تراجع وتخبط، بخاري، إنصاف، مجلة اليمامة، ٢٠١٨/٤/١٢م.

(٢) للتفاصيل ينظر: المقال المدرج في الحاشية السفلية لهذه الدراسة. ص٤.

الأسباب تمثلت فيما يأتي:

**١- ظاهرة تداخل الأجناس الأدبية، والسعي إلى تحقيق منجز أدبي جديد:**

لعل ظاهرة تداخل الأجناس والسعي إلى تحقيق منجز أدبي جديد -خاصة لدى الرواد الأوائل لقصيدة النثر- هما السببان الرئيسيان في ظهور (قصيدة النثر)، وتوسع انتشارها، بل منحها مشروعيتها الأدبية، فمنذ بدأت الحركة الرومانسية بالظهور بدأ معها ميل بعض الأدباء، والنقاد، وغيرهم إلى خرق القواعد، وإزالة الحدود الفاصلة بين الأجناس، ولأن التتبع التاريخي لذلك التداخل لا يهمنا هنا سأكتفي بهذه الإشارة؛ لأبين أن هذا السبب من الأسباب الأساسية في انتشار كتابة قصيدة النثر النسوية، خاصة مع غياب معايير كتابة هذا الجنس الهجين لدى بعض من يكتبنه.

**٢- "صعود مفهوم النسوية"[١]:**

إن أهم ما يميز مفهوم النسوية سعي أصحابه إلى "تتبع السيطرة الذكورية في المجتمعات الإنسانية بوصف تلك السيطرة مصدرًا للكبت المفروض على الأنثى، ورأي أوائل المشتغلين في ذلك الحقل أن الأبوية شائعة في كل المجتمعات بمعنى أنها كلها أبوية النظام لا يسمح للمرأة فيها أن تتجاوز موقعها الثانوي أو الدوني"[٢]، كما "توجه كثير من أتباع النقد النسائي إلى ما أسمته أيلين شوالتر بالنقد "الجينثوي" أي النقد الذي يعنى على وجه التحديد بإنتاج النساء من كافة الوجوه: الحوافز النفسية السيكولوجية، والتحليل والتأويل، والأشكال الأدبية...، ومن أهم سمات هذا الاتجاه في النقد النسائي تحديد وتعريف موضوع المادة الأدبية التي كتبتها المرأة، وكيف اتصفت هذه المادة بسمة الأنثوية: عالم المرأة الداخلي المحلي (بيئة البيت مثلًا)، وتجارب الحمل والوضع، والرضاعة، وعلاقة الأم بابنتها..."[٣].

ومما لا شك فيه أن المرأة السعودية لم تكن بمنأى عن هذه الحركة منذ البدء إلا أن بعض العوامل الخاصة بالمجتمع السعودي منعت من ظهورها بشكل جلي، وإن لم تمنعها بشكل كامل

(١) انبثاق قصيدة النثر النسوية، السمطي، عبد الله.

(٢) دليل الناقد الأدبي، الرويلي، ميجان، وآخرون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط٣، ٢٠٠٢م، ص٦٣.

(٣) يُنظر: دليل الناقد الأدبي، الرويلي، ميجان، وآخرون، ص٣٣١.

إذ ظهرت لفوزية أبو خالد بعض النصوص التي يبدو أنها منبثقة من هذه الدعاوى، منها ديوانها المعنون بـ "إلى متى يختطفونك ليلة العرس؟"، فقد "مثلت فوزية أبو خالد صوتًا أدبيًّا مخلصًا للكيان النسوي، فانتظمت بنصوصها ضمن مفرداته منذ سن مبكرة حتى إصداراتها الأخيرة"(١).

ويمكنني القول: بأن المرأة السعودية استفادت بعد الألفيتين الميلادية من هذا الحراك النسوي أكثر من ذي قبل، وذلك في مختلف المجالات، وليس في مجال الأدب فقط، وأوضح دليل على ذلك هذا العدد الذي لا يستهان به ممن ظهرن في الساحة الأدبية.

### ٣- استعصاء بعض البحور الخليلية على المرأة الشاعرة:

لقد "تجلى بعد الإحصاء أن الشواعر العربيات في المشرق والمغرب العربيين في القديم لم ينظمن في جميع البحور"(٢)، إذ لم يُعثر في أشعارهن على "ستة بحور كاملة وهي: المديد، والمنسرح، والمضارع، والمقتضب، والمجتث، والمتدارك، أما البحور التي نظمن عليها، فقد وردت في أشعارهن بنسب متفاوتة خلافًا للشعراء الذين نظموا على جميع البحور العربية"(٣). فإذا كانت البحور الخليلية قد استعصت على المرأة ذات السليقة العربية الصافية، أو القريبة منها لدى العصور المتأخرة، فمن باب أولى أن يكون ذلك الاستعصاء من الأسباب التي دفعت وبقوة امرأة هذا العصر إلى كتابة قصيدة النثر، وقد صرحت آمنة الذروي بهذا الاستعصاء عند سؤالها عن سبب اتجاهها لكتابة (قصيدة النثر)، فقالت: "شعر الوزن والقافية يحتاج نفس طويل يحتاج وزن، ممكن أي خلل في الوزن ممكن (تخرب) القصيدة كلها"(٤)، فهروب بعض الشاعرات عن البحور الخليلية يدفعهن إلى الارتماء في أحضان (قصيدة النثر) باطمئنان.

(١) تجليات الذات الأنثوية في أعمال فوزية أبو خالد الشعرية بين النقد النسوي والهم الخاص، العساف، هيلة عبد الله، مجلة كلية دار العلوم، القاهرة، العدد: ١١٥، ٢٠١٨م، ص٣٣٠.

(٢) اختلاف المستوى الذهني بين الشعراء والشاعرات، بو فلاقه، سعد بن حسين، ص٨٥.

(٣) نفسه، ص٨٥.

(٤) لم أجد لهذه الشاعرة سوى هذا اللقاء المصور، ويبدو أن عدم تمكنها من البحور والأوزان هو السبب في موقفها. يُنظر: طريقتي في الكتابة الشعرية هي الشعر الحر ولا التزم كثيراً بالقافية، روتانا خليجية، برنامج سيدتي، قناة على الشبكة العنكبوتية (يوتيوب) https://www.youtube.com/watch?v=T-HK4G9SLEg، نشر في: ٢٠١٨/١٢/١١م. تم نقل كلام المتحدثة كما نطقت به.

## ٤- دعوى الحداثة، والتحرر والتجريب:

يعد أدونيس من دعاة الحداثة، ومن مؤسسي (قصيدة النثر) في الوطن العربي أيضًا، وباعتبار أدونيس مرجعًا من مراجع كتاب (قصيدة النثر) كان من المهم اقتباس قوله حول التجديد، والحداثة في الشعر إذ يقول: "العلاقة الأولى للجدة الشعرية هي في إيصال الانفصال، إن صح التعبير، أي في نفي السائد المعمم، ورفض الاندراج فيه، والانفصال عن هذا الكم القمعي، فالرفض أو النفي هو بهذا المعنى، علامة الأصالة، إلى كونه علامة الجدة. ذلك أنه وحده بنفيه المظهر المخادع للكل القمعي، قادر أن يظهر الطاقة الخلاقة في المجتمع، والنفي هنا هو بذاته ذو دلالة إيجابية"(١)، نجد أن فكرة أدونيس هنا تتلخص في أنه يقرن الجِدَّة، والحداثة الشعرية بالقطيعة مع التراث، وقد استخدم للدلالة على هذه الفكرة عدة ألفاظ موحية بتلك القطيعة، منها: لفظة (النفي) التي تكررت أربع مرات، وصاحبتها في الدلالة لفظة (رفض) التي تكررت مرتين، وكلمة (الانفصال) التي تكررت مرتين أيضًا، وقد ورد في هذا النص عدة صفات للموروث، أو التراث وهي: (السائد، والمعمم، والقمعي، الكم، والكل) وتكرر بعضها.

والوقفة أمام هذا الرأي لأحد زعماء (قصيدة النثر) تجعلنا نرى أن هذه الدعوة من أهم أسباب انتشار (قصيدة النثر) حيث أعطت السند النقدي لكاتباتها، وقد لاقت دعوة التمرد على القديم التي أطلقها أدونيس، وغيره قبولًا عند كاتبات (قصيدة النثر)؛ فهذه سميرة السليماني تقول: "نحن جيل الشاعرات نستخدم نوعًا من التمرد على أي قيد، ونرفض تسوير القصيدة"(٢).

بدا الرفض الأدونيسي واضحًا هنا، كما بدت القطيعة جلية مع التراث الذي رمزت له تلك الشاعرة في حديثها نفسه بالجَدَّة في قولها: "كتبتُ (قصيدة النثر) -الفن العاق- إيمانا به؛ فهو يمنح النص إيقاعًا وفق الإيقاع الزمني الذي يعانق همي، فتركت قصائدي تضبط إيقاعها في انسجام يشبهني، ولا يشبه جدتي"(٣).

---

(١) صدمة الحداثة، أدونيس، الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت لبنان، ط١، ١٩٧٨م، ص ٢٠١.

(٢) رؤى وتأملات لشاعرات الجيل الجديد، السميري، طامي، صحيفة الرياض، العدد: ١٦٠٣٣، الخميس ٢٩/ جمادى الأخرة/١٤٣٣هـ، الموافق ١٧/مايو/٢٠١٢م.

(٣) نفسه.

كما أن وصف ما تكتبه بـ(العاق) يحمل دلالة التمرد على الشعر العمودي مجاهرة دون خوف من وصمة الإخلال بالوزن والقافية، وفي ذلك رفض للنقد من هذا الجانب وترسيخ لقصيدة النثر كما هي بعلاتها؛ فهي ابن عاق متمرد.

أما فوزية أبو خالد فتجسد تمردها على المجتمع السعودي من خلال اختيارها لقصيدة النثر إذ تقول: "لم يكن الاختيار المتعمد والمعاند لكتابة (قصيدة النثر) في ذلك الوقت الذي كانت تعد كتابتها -خاصة في مجتمع مثل المجتمع السعودي- خروجًا على المقبول والمستتب إلا تعبيرًا عن انحيازي في الشكل الشعري -على الأقل- لرؤية لا تصدع لغير طموح، أو بالأحرى جموح ذلك الجيل"(١).

يبدو جليًّا أن هاجس التجديد والتحرر من التقاليد، ومواكبة الحداثة كان من أبرز الأسباب التي شجعت على انتشار (قصيدة النثر) النسوية السعودية إذ رأت فيها المرأة معادلًا موضوعيًّا للانعتاق من القيود المجتمعية، وإن كانت تلك القيود نسبية إلا أنها تبقى سببًا يمكننا الاتكاء عليه بقوة عند رصد مثل هذه الأسباب.

أما عن مواكبة المرأة للحداثة فتقول هدى الدَغْفَق: "إنَّ تحولات وحداثة الشعر السعودي جعلته الأفضل خليجيًّا، وإن الحركة الشعرية السعودية كانت الأكثر استيعابًا للحداثة عربيًّا بشهادة الأنطولوجيات المتعددة"(٢)، وتضيف: "إن الجرأة الفنية في ابتكار التراكيب الأنضج أكسبت هذا الشعر القدرة على الربط بين واقع الحال وتحولاته..."(٣).

كما أن بعض الكاتبات كانت تحرص على أن تواكب الاتجاه الأدبي السائد. تقول منال العويبيل: "بالنسبة لي كان التجريب في كل مرحلة، منذ بدايات النظم العمودي، ومن ثم تجربة التفعيلة، ووصولًا للنثر"(٤).

وقد كتبت زينب غاصب القصيدة العمودية، وقصيدة التفعيلة، ثم اتجهت إلى كسر التقاليد

(١) الشاعرة فوزية أبو خالد: قصيدة النثر أثبتت أن شكلًا شعريًا جديداً طالما جرى التشكيك في مشروعيته..، الحميد، إبراهيم، مركز عبد الرحمن السديري الثقافي، الجوبة، العدد: ١٤، ٢٠٠٩م، ص٥٠.

(٢) الشاعرة السعودية هدى الدَغْفَق: تحولات الشعر السعودي وحداثته جعلته الأفضل خليجياً، يوسف، فتح الرحمن، صحيفة الشرق الأوسط، العدد: ١١٩٣٩، الأحد١٠/أكتوبر/٢٠١٠م.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.

الشعرية القديمة معللة ذلك بقولها: "الشاعر مطالب بتطوير ذاته التي تظهر في قصائده، ولكل رؤيته وأدواته الخاصة التي يستطيع من خلالها تغيير لونه ولغته، ولي طريقتي في كسر ما أراه تقليديًّا وسائدًا لأصنع قصيدتي المغايرة، وللمعلومية فليس لي من القصائد العمودية سوى ثلاث فقط"(١).

## ٥- ضبابية معايير (قصيدة النثر):

أرى أن هذا السبب أيضًا من الأسباب التي أدت إلى ازدياد كتابة (قصيدة النثر) عامة من الجنسين، وأقصد هنا ضبابية المعايير في ذهن كل من المبدع، والناقد، والمتلقي، ولا أريد أن أخوض في اختلاف النقاد، والأدباء حول تلك المعايير لأن ذلك لا يخص هذه الدراسة، بل لعل من يحاول أن يتتبع ذلك الاختلاف سيجد أنَّ لدى البعض معايير فضفاضة، وعند الآخر معايير متحررة إلى درجة السماح لقصيدة النثر بالاقتراب من الهذيان، إلا إنه يمكننا القول: إن تلك المعايير إلى الآن ليست واضحة المعالم كوضوح معايير القصيدة العمودية، أو قصيدة التفعيلة.

لذلك وجب التفصيل في أثر تلك الضبابية من جهة المبدع، ومن جهة الناقد، ومن جهة المتلقي؛ فجهل المبدع أو عدم وضوح معايير الكتابة لديه سيجعله يظن أن كل ما يكتبه بلا وزن ولا قافية هو (قصيدة نثر)، كما أن جهل المتلقي بهذه المعايير سيجعله ينبهر بكل كلام سُمي قصيدًا، واحتوى شيئًا من الغرابة(٢) حيث إن هذه الغرابة في حيز ثقافة المتلقي ستجعله يعتقد أن كل ما يقرأه تحت مسمى (قصيدة نثر) هو شعر.

أما الناقد، فجهله بالمعايير أو تشوشها لديه سيجعله يجانب المساس بالقصيدة من داخلها بالنقد الفني، وسيكتفي إما بالتصفيق لمحاولة الشاعرة، أو بالابتعاد كلية عنها، وكلا الفعلين من شأنه أن يزيد من اتساع مد شاعرات قصيدة النثر، وسأدرج هنا بعض النماذج التي استنتجت منها هذا السبب:

---

(١) الشاعرة والكاتبة زينب غاصب لـ "الثقافية": قريباً سترأس المرأة الأندية الأدبية، عطيف، محمد، المجلة الثقافية، صحيفة الجزيرة، العدد: ٢١٧، الإثنين ١٢/رمضان/١٤٢٨هـ.

(٢) أقصد بالغرابة هنا: غرابة الألفاظ، أو الصور، أو حتى تنميق التراكيب بشيء من السجع والتضاد، وإن كان سطحياً.

**أ- سارة الخثلان:**

صنفت سارة الخثلان ضمن الشاعرات -حسب مجموعتها الشعرية (تهب البحر)- في دراسة بعنوان: (المكان والجسد والقصيدة)[١]، لفاطمة الوهيبي، بينما وجدت أن عبد الله العساف يفتتح حديثه في دراسته عن ديوان سارة الخثلان بقوله: "ولا أدري لماذا يصر كثير من كتاب هذا العصر على استجداء كلمة: (شعر)؟"[٢]، ويمضي العساف في تحليل أحد نصوص سارة الخثلان، ثم يختم هذا التحليل بقوله: " كان يمكن أن نتقبل من الكاتبة سارة الخثلان ما كتبته على أنه جنس أدبي ينتمي للخاطرة أو البوح، وهذا لا يقلل من شأن ما كتبت، ولكننا نتحفظ كثيرًا على كون ما كتبته شعرًا"[٣]، لعل عدم وضوح المعايير لدى أحد الناقدين، في تصنيف تجربة سارة الخثلان، أو لنقل لعله عدم الاتفاق على معايير محددة لهذا النوع من الكتابة أوقعهما في هذا التناقض.

**ب- زينب غاصب:**

تصرح زينب غاصب -في لقاء عقد معها عبر (الاتحاد، الملحق الثقافي)- بعد سؤالها عن اختيارها لوصف كتابتها بأنها نصوص نثرية لتقول: "أنا قلت سأصدر ديوانًا بعنوان نصوص لن أحددها بشعرية أو نثرية، وسأدع الحكم للمتلقي"[٤]، ومن هذا التعليل يبدو لنا أن الشاعرة تخشى النقد إن هي نسبت ما تكتبه لجنس معين، فقد تحاكم بمعاييره، وبعد سبعة أعوام تعود زينب غاصب لتقول: "أنا لست ممن يؤمن بالقصيدة النثرية على أنها شعر، ولكنني أتذوقها، وأكتبها أحيانا بطريقتي، والكاتب الشاعر قد يكون لأسلوبه أحيانًا بعض الشاعرية في كتابة الموضوعات النثرية البعيدة عن القضايا"[٥]، وتضيف في نفس السياق: "كتابة القصيدة النثرية

(١) المكان والجسد والقصيدة: المواجهة وتجليات الذات، الوهيبي، فاطمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٥م، ص٢٠٢.

(٢) دراسات جمالية نصية في الشعر السعودي الجديد، العساف، عبد الله، (بحث منشور على الشبكة العنكبوتية)، جامعة الملك فهد للبترول والمعادن، السعودية، ٢٠٠٥م.

(٣) نفسه.

(٤) زينب غاصب: النقاد قتلة، خضر، محمد، الاتحاد (الملحق الثقافي)، ١٦/ديسمبر/٢٠٠٩م.

(٥) الشاعرة والكاتبة زينب غاصب لـ "الثقافية": قريباً سترأس المرأة الأندية الأدبية، عطيف، محمد، المجلة الثقافية،

تختلف عن المقالة، ولها أيضًا ضوابط، وليس شرطًا أن تكون فقيرة في الوزن، فأنت تجد (أدونيس) مثلًا يكتب شعرًا تفعيليًّا أحيانًا، وتجد (الماغوط) يتمسك أحيانًا بقافية، ووزن مع الخلو من موسيقى الشعر"[١].

ومن خلال طرح الشاعرة يظهر أنه ليس لديها رؤية واضحة لمعايير (قصيدة النثر)، ولنكن منصفين؛ فزينب ليست إلا نموذجًا، وإلا فغيرها الكثير ما زالت المعايير ملتبسة لديهن.

## ج – وسائل النشر الإلكترونية:

إن المرأة السعودية أصبحت قادرة على كتابة كل ما يحلو لها منذ انتشار وسائل النشر الإلكترونية ووفرتها بما في ذلك المنتديات الالكترونية، ووسائل التواصل الاجتماعي، بل إنَّ بعض المواقع خُصصت لنشر (قصيدة النثر)، مثل: مجلة قصيدة، بل إن الديوان الإلكتروني الذي يمكن إنجازه بلا مشقة مما ساهم، وسيساهم في ظهور أسماء عديدة تكتب (قصيدة النثر)، ولعل المحفز المقترن بهذه الوسائل هو غياب الرقابة على هذه المنشورات، فهي تصدر مباشرة من الكاتب إلى المتلقي دون المرور بأي وسيط من رقابة أدبية ناقدة.

وهذا النشر له سلبيات قد تضر بحقوق الكاتبة الأدبية، وتحدثت عن ذلك هيلدا إسماعيل قائلة: "الطفرة الإنترنتية خلقت السهولة في التأثر، والتأثير ولذا تم استنساخ تجربتي في ديواني[٢] أيقونات"[٣].

## ٧– احتفاء وسائل الإعلام، وتشجيع النقاد لما تكتبه المرأة:

لا يمكنني الفصل بين دور وسائل الإعلام، وتشجيع النقاد لإنتاج المرأة الأدبي عمومًا لأن الثاني سببٌ للأول غالبًا، وأقول غالبًا لأن الناشر قد لا يكون ناقدًا.

كما أظن أن هذا السبب لا يحتاج لمزيد من الإثبات، وذلك لأن خروج المرأة السعودية،

---

صحيفة الجزيرة، العدد: ٢١٧، الإثنين١٢/رمضان/١٤٢٨هـ.

(١) نفسه.

(٢) ديوان أيقونات، إسماعيل، هيلدا، الدار العربية للدراسات والنشر، عمان، ٢٠٠٥م.

(٣) في قصائد الشاعرات السعوديات...، السميري، طامي، صحيفة الرياض، العدد: ١٦١٥٢، الخميس ٢٦/ شوال/١٤٣٣هـ، الموافق ٢٣/سبتمبر/٢٠١٢م.

ومشاركتها في مناشط الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأدبية وغيرها، مما يجعله حدثًا مهمًّا وجديدًا نوعًا ما، ومن هذه المعطيات يمكننا الوصول إلى أن أحد أسباب انتشار (قصيدة النثر) النسائية السعودية حيث لا تكاد تكتب المرأة قصيدة، أو مجموعة شعرية إلا وجدت القبول المتمثل في الاحتفاء في أغلب وسائل الإعلام بهذا النتاج النسوي الأدبي(١).

أما تشجيع النقاد والأدباء واحتفاؤهم بما تكتبه المرأة الأديبة فليس بجديد؛ فعندما بدأت الحركة الأدبية النسائية العربية في مطلع القرن العشرين -ممثلة بمي زيادة وصويحباتها- قوبلت من النقاد والأدباء بالترحيب والدعم، وللعقاد في ذلك الدعم قوله: "إننا في عصر يميل إلى محاباة المرأة فيما يكتب عنها من آراء فلسفية كانت أو اجتماعية؛ لأن آداب الأندية توشك أن تبغي على آداب الكتابة ومباحث الفكر، فيحبس الكاتب قلمه عن كل ما يغضب المرأة، ولا يوافق دعواها كما يحبس لسانه عن ذلك في أندية الأنس ومجالس السمر، ويكتب حين يبحث في مسائل الاجتماع بقلم السمير الظريف لا بقلم الناقد الأمين"(٢).

بل إن الواقع الآن ليشهد كثيرًا من ذلك التحفيز، والتشجيع لأي كاتبة بصفة عامة، ولكاتبة (قصيدة النثر) بصفة خاصة؛ إذ نجد عبد الله الغذامي يقدم شهادته الثقافية محتفيًا بفوزية أبو خالد حين يقول: "حين هممت بتقديم شهادتي عن فوزية أبو خالد انتابني شعور مشاغب، لم أستطع كتمه، وهو أني بصدد كتابة شهادة ثقافية عن امرأة كانت أول طلة لها على ثقافتنا بصوت المرأة المتمردة على صمتنا الثقافي الجبان، ونحن نتحدث هنا عن فتاة كانت في ريعان العمر سنين ومرجعية، فهي حين طلعتها الأولى كانت طالبة جامعية، ولم تك تحمل من الرصيد الثقافي أي مرجعية تحصن قواها في مواجهة النسق الثقافي الصلب والطاغي والمهيمن على مجالات النشر ومجالات توجيه الخطاب، ومجال تأويل القول وتفسيره، ومن ثم الحكم عليه، وهي مع هذا كله تغامر في مواجهة ثورية ضد كل ما هو نسقي في ثقافتنا، وفي ذائقتنا وفي تأويلنا لمعاني الأشياء، وكان ديوانها الأول يحمل جملته الثورية موجها إلى نحر الثقافة المستفحلة، وعنوانه يصرخ: (إلى متى يخطفونك ليلة العرس؟ ١٩٧٥م)، وأي قراءة فحولية

(١) يكفي القارئ أن يكتب في محرك البحث عبر الشبكة العنكبوتية ويكتب اسم أي امرأة سمع أو قرأ أنها شاعرة حتى يجد اسمها في العديد من اللقاءات.

(٢) مطالعات في الكتب والحياة، العقاد، عباس محمود، هنداوي للتعليم والثقافة، د.ط، ٢٠١٢م، ص١١٣.

لهذه الجملة ستشعل حرائق الرفض، والاستنكار على هذه المتطفلة الثقافية، فالديوان شكليًّا ينتمي لقصيدة النثر، وهي قصيدة تتمرد على عمود الفحولة، وتخرج عن إيقاع بيت الشعر وخيمته الراسخة"[١].

## ٨- هوس الشهرة وحب الظهور لدى المرأة المتأدبة:

يرى الباحث أن من الأسباب التي فتحت الباب على مصراعيه لقصيدة النثر، هو الهوس بالشهرة لدى البعض، فجنسا الشعر والنثر المنضبطان بقواعد ومعايير -إضافة إلى حاجتهما الرئيسية لامتلاك الموهبة- يحتاجان إلى الكثير من الالتزام والإتقان، وهذه العناصر قد لا يمتلكها بعض من أراد الطريق الأقصر إلى الشهرة، وبما أن هذا النوع (قصيدة النثر) يحمل اسم (شعر) -ومعلومة مكانة الشعر المتفوقة- كما أنه ليس سردًا فهو يتحرر من ضوابط الشعر، والسرد معًا؛ لذا فإن الكاتبة يمكنها الإخلال بأي عنصر من العناصر بحجة أن (قصيدة النثر) لا تمثل هذا الجنس، أو ذاك وإنما هي نوع هجين يتاح له ما لا يتاح للجنسين الأصيلين من خرق للمعايير، لذا حققت كاتبة (قصيدة النثر) ما أرادت من شهرة كما أنها ستسلم من سطوة نقاد الشعر، ونقاد السرد معًا. أضف إلى ذلك كون (قصيدة النثر) "نوعًا ما زال موضع جدل وإثارة"[٢]، فكاتبتها -ولا شك- سينالها شيء من الأضواء، ولعل البعض يرى أن طلب الشهرة حق مشروع، وأنا هنا لا أعترض على هذا الرأي، ولكن الباحث عدّه سببًا من الأسباب التي دفعت البعض إلى كتابة (قصيدة النثر) ولو بوجه من الأوجه الخفية الدافعة لخوض غمار هذه التجربة الشعرية (قصيدة النثر) لتحقيق الذات وصنع مكانة بين الآخرين على الساحة الأدبية.

(١) فوزية أبو خالد، الغذامي، عبد الله، صحيفة الجزيرة، العدد: ١٦٤٥٩، السبت٢١/أكتوبر/٢٠١٧م.

(٢) أشارت الدراسة السابقة انبثاق قصيدة النثر النسوية، لعبد الله السمطي، إلى هذه الملاحظة.

**الخاتمة:**

تناولت هذه الدراسة (قصيدة النثر) النسوية التي كتبتها المرأة السعودية فيما بعد الألفيتين، بهدف الوصول إلى مدى تحقق مقولة: (قصيدة النثر فن المرأة)، وذلك من خلال رصد بعض الآراء حول تلك المقولة كما أن الدراسة حاولت الوقوف على الأسباب التي أدت إلى ازدياد عدد كاتبات (قصيدة النثر) السعوديات خلال هذه الفترة، وقد خلصت الدراسة إلى نتائج كان أهمها ما يأتي:

١. وصلت الدراسة إلى أنه هناك شبه إجماع من النقاد، والأدباء، والكاتبات على أن هذا اللون الأدبي (قصيدة النثر) بشكله ومضمونه هو الأقرب أو الأنسب لطبيعة المرأة واحتواء قدرتها التعبيرية.

٢. رصدت الدراسة مجموعة من الأسباب التي ساعدت على ظهور هذا الفن الأدبي (قصيدة النثر) والتي تعد -في أغلبها- مشتركة بين الجنسين، إلا أن ما تفردت به المرأة هو صعود مفهوم النسوية، وتشجيع النقاد واحتفاء وسائل الإعلام -غالبًا- بإنتاج المرأة .

**توصية:**

يوصي الباحث من خلال ما توصلت إليه هذه الدراسة بـ:

١. القيام بدراسة نقدية فنية لقصيدة النثر المعاصرة للشاعرات السعوديات تهدف إلى تحديد النصوص التي التزمت بمعايير (قصيدة النثر) العربية، في موازنة مع قصائد الرواد العرب لذلك النوع الأدبي.

٢. الفصل بين الشعراء والشاعرات عند إعداد الدراسات الإحصائية الخاصة بالأدباء والأديبات في المملكة العربية السعودية، والتمييز بين الشعراء ذوي الاتجاه التقليدي، أو شعر التفعيلة، أو (قصيدة النثر)، وغيرها من الأنواع الأدبية الأخرى تيسيرًا على الباحثين للوصول إلى المعلومة الإحصائية الدقيقة.

## المصادر والمراجع

١. اختلاف المستوى الذهني بين الشعراء والشاعرات، بو فلاقة، سعد بن حسين، مجلة بونة للبحوث والدراسات، مؤسسة بونة للنشر والتوزيع بعنابة، الجزائر، العدد: السادس، ٢٠٠٦م.
٢. انبثاق قصيدة النثر النسوية، السمطي، عبدالله، مجلة نزوى العمانية، العدد: ٥٥، يوليو ٢٠٠٨م.
٣. تجليات الذات الأنثوية في أعمال فوزية أبو خالد الشعرية بين النقد النسوي والهم الخاص، العساف، هيلة عبد الله، مجلة كلية دار العلوم، القاهرة، العدد: ١١٥، ٢٠١٨م.
٤. الثابت والمتحول. صدمة الحداثة، أدونيس، دار العودة، بيروت –لبنان، ط ١، ١٩٧٨م.
٥. حوار: "أسماء الزهراني تجربتي مزيج بين التقليدي والتجريبي.. وقصيدة النثر ليست لوني"، السعلي، علي، صحيفة المدينة، الأربعاء ٢٠١٥/٤/٢٩م
٦. حوار،" الشاعرة هدى الدَغْفَق بعد ترجمة شعرها للفرنسية والإسبانية.. قصيدة النثر هي تجربة التجارب..."، الواصل، أحمد، صحيفة الرياض، العدد: ١٤٥٠٠، ٢٨/ صفر/١٤٢٩هـ، الموافق ٦/مارس/٢٠٠٨م.
٧. دراسات جمالية نصية في الشعر السعودي الجديد، العساف، عبد الله، (بحث منشور على الشبكة العنكبوتية)، جامعة الملك فهد للبترول والمعادن، السعودية، ٢٠٠٥م.
٨. دليل الناقد الأدبي، الرويلي، ميجان، وآخرون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، ط٣، ٢٠٠٢م.
٩. ديوان أيقونات، إسماعيل، هيلدا، الدار العربية للدراسات والنشر، عمان، ٢٠٠٥م.
١٠. ديوان بن مقبل، بن مقبل، تميم بن أبيّ، تحقيق: عزة حسن، دار الشرق العربي، بيروت، ١٩٩٥م.
١١. رؤى وتأملات لشاعرات الجيل الجديد، السميري، طامي، صحيفة الرياض، العدد: ١٦٠٣٣، الخميس ٢٩/جمادى الآخرة/١٤٣٣هـ، الموافق ١٧/مايو/ ٢٠١٢ م.
١٢. زينب غاصب: النقاد قتلة، خضر، محمد، الاتحاد (الملحق الثقافي)، ١٦/ ديسمبر/ ٢٠٠٩م.
١٣. شاعرات قصيدة النثر في الإمارات.. كاتبات الماء، أبو لوز، يوسف، الخليج، رفوف إماراتية، ٢٠١٦م.

١٤. الشاعرة السعودية هدى الدَغْفَق: تحولات الشعر السعودي وحداثته جعلته الأفضل خليجياً، يوسف، فتح الرحمن، صحيفة الشرق الأوسط، العدد: ١١٩٣٩، الأحد ١٠/أكتوبر/٢٠١٠م.
١٥. الشاعرة فوزية أبو خالد: قصيدة النثر أثبتت أن شكلاً شعرياً جديداً طالما جرى التشكيك في مشروعيته...، الحميد، إبراهيم، مركز عبد الرحمن السديري الثقافي، الجوبة، العدد: ١٤، ٢٠٠٦م.
١٦. الشاعرة والكاتبة زينب غاصب لـ "الثقافية": قريباً سترأس المرأة الأندية الأدبية، عطيف، محمد، المجلة الثقافية، صحيفة الجزيرة، العدد: ٢١٧، الإثنين ١٢/رمضان/١٤٢٨هـ.
١٧. شعر برسم الحياة، خضر، محمد، الاتحاد (الملحق الثقافي)، ١٢/مارس/٢٠١٩م.
١٨. طريقتي في الكتابة الشعرية هي الشعر الحر ولا التزم كثيراً بالقافية، روتانا خليجية، برنامج سيدتي، قناة على الشبكة العنكبوتية (يوتيوب) https://www.youtube.com/watch?v=T-HK4G9SLEg، نشر في: ٢٠١٨/١٢/١١م.
١٩. فوزية أبو خالد، الغذامي، عبد الله، صحيفة الجزيرة، العدد: ١٦٤٥٩، السبت ٢١/أكتوبر/٢٠١٧م.
٢٠. في قصائد الشاعرات السعوديات...، السميري، طامي، صحيفة الرياض، العدد: ١٦١٥٢، الخميس ٢٦/ شوال/١٤٣٣هـ، الموافق ٢٣/سبتمبر/٢٠١٢م.
٢١. قراءة الصورة وصور القراءة، فضل، صلاح، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م.
٢٢. قصيدة النثر في ليبيا، النويصري، رامز رمضان، صحيفة الشرق الأوسط، العدد: ١٤٥٤٨، ٢٧/سبتمبر/٢٠١٨م.
٢٣. لسان العرب، ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
٢٤. مطالعات في الكتب والحياة، العقاد، عباس محمود، هنداوي للتعليم والثقافة، د.ط، ٢٠١٢م.
٢٥. المكان والجسد والقصيدة: المواجهة وتجليات الذات، الوهيبي، فاطمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٥م.
٢٦. هيمنة قصيدة النثر دليل تراجع وتخبط، بخاري، إنصاف، مجلة اليمامة، ٢٠١٨/٤/١٢م.

# جماليات الثّنائيات الضِّدّية في قصيدة على شيرين للسياب (ت:١٩٦٤م)

د. نجلاء سعد آل ظفير الشهراني
أستاذ الأدب والنقد المساعد بجامعة شقراء- كلية العلوم والدراسات الإنسانية بضرماء
حاصلة على الماجستير من جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن في الآداب تخصص البلاغة والنقد.
حاصلة على الدكتوراه من جامعة الملك سعود في الآداب تخصص الأدب والنقد.
البريد الإلكتروني: d.najlasaad@gmail.com

## المستخلص

### موضوع البحث:

جماليات الثنائيات الضدية في قصيدة السياب (على شيرين).

### أهداف البحث:

الكشف عن الثنائيات الضدية في قصيدة السياب (على شيرين) من حيث العلاقات الضدية ودلالاتها وأثرها في المتلقي، وكيفية توظيف المبدع لها داخل الصورة الشعرية على المستويات الدلالية والإبداعية؛ لمعرفة أثر الثنائيات الضدية في جمالية النص وتشكيل الصورة الشعرية وتوليد دلالات جديدة، فضلًا عن أثرها في شعرية النص، وإثارة المتلقي، والتعبير عن حالة الشاعر ومواقفه ورؤاه.

### منهج البحث:

اعتمد البحث على المنهج البنيوي لمعاينة تلك الثنائيات الضدية في القصيدة ضمن خمس لوحات شعرية حسب تقسيمها في الديوان.

### أهم نتائج البحث:

إسهام الثنائيات الضدية بأنواعها في تحقيق شعرية النص الشعري وجماليته عند السياب، وإظهار مكامن الإبداع والتأثير فيه بواسطة التعبير عن أحواله النفسية ومواقفه تجاه الآخرين من حوله، فضلًا عن غلبة ثنائية الحركة والسكون، ولا سيما دلالات الحركة، على القصيدة؛ مما جعل النص الشعري مليئًا بالحيوية والحركة؛ ليتوافق ذلك مع سياق مقاومة المحتل وأدواته القمعية الممارسة، والدعوة إلى الثورة عليه، مستخدمًا وسائل الإقناع المتمثلة بالحجة العقلية القائمة على الاستدلال والمقارنة بين المتناقضات؛ مما أفضى إلى تحقيق جمالية النص الشعري وإثارة المتلقي.

### الكلمات المفتاحية:

الثنائيات الضدية، الجمالية الشعرية، الصورة، الدلالة، الإقناع.

**Abstract**

**Research topic:**

This study reveals the aesthetics of oppositional dualities in Al-Sayyab›s poem "On Shireen," exploring the nature of oppositional relationships, their connotations, and their impact on the recipient.

**Research aims:**

It investigates how the poet employs these dualities within the poetic imagery on both semantic and creative levels. The objective is to understand the influence of oppositional dualities on the beauty of the text, the formation of poetic imagery, the generation of new meanings, as well as their impact on the poetic nature of the text, stirring the recipient›s emotions and expressing the poet›s state of mind, positions, and perspectives .The study adopts a structuralist approach to examine these oppositional dualities in the poem through five poetic panels as categorized in the anthology.

**Most important search results:**

The study concludes with several key findings, including the contribution of various forms of oppositional dualities to achieving the poetic and aesthetic qualities of Al-Sayyab›s text. It highlights the creative elements and influence in expressing the poet›s psychological states and attitudes towards those around him. Additionally, the study emphasizes the prevalence of the duality of movement and stillness, especially the connotations of movement, in the poem. This dynamic interplay imbues the poetic text with vitality and motion, aligning with the context of resistance against the occupier and its oppressive tools, urging a revolution against it. Furthermore, the study emphasizes the achievement of the aesthetic beauty of the poetic text and its ability to captivate the recipient.

**Keywords:**
Oppositional Dualities, Poetics, Imagery, Connotation, Persuasion.

## المقدِّمة

مما هو معلوم أن اللغة تعبير عن الحياة وانعكاس للواقع، وكذلك الأدب؛ فما هو إلا تعبير عن النفس البشرية وتقلباتها الحياتية. وإذا تأملنا ما حولنا نجد أن التقابل بين الثنائيات الضدية من الأسس التي يقوم عليها الوجود؛ ولذلك أثارت الفرضية الثنائية دهشة الإنسان، فثمة طرفا ثنائية متضادان في الكون، مثل: الخير والشر، والطيب والخبيث، والذكر والأنثى إلخ؛ بحيث يبحث كل طرف من هذه الأضداد عن الآخر؛ ليتَّحدا معًا مكوّنين الوحدة الأصلية، أو يقوم بينهما صراعٌ أبديٌّ؛ ليخلُق هذا الصراع مشاهد الحياة، ومراحل تطورها. إذن فالوجود ينطوي على تقابل دائم بين طرفين لكلٍّ منهما قوانينه الخاصة.

وبما أن الثنائيات الضدية ظاهرة فلسفية أساسًا، فقد طُبِّقت على النقد الأدبي بوصفه وجهًا من وجوه الوجود الواقعية كما سلف، وبرزت في المنهج البنيوي في اللغة(١). ومن هذا المنطلق، تأتي هذه الدراسة في الشعر العربي الحديث، محاولةً كشف تعاطي الأضداد الثنائية في الشعر الحديث بما تُشكِّله من "تباينات دلالية تعد عنصرًا فاعلًا في تكوين المعنى وإنتاج الدلالة والخروج بالنص إلى اللغة العالية"(٢).

ومن هنا وقع الاختيار على شعر بدر شاكر السياب بوصفه يزخر بالثنائيات الضدية التي جسَّدت أبعاده الشعرية ونظراته الفلسفية والفنية، لتكون قصيدته (على شيرين) نموذجًا للدراسة والتطبيق. ولا شك أن تتبُّع ما تَرمِي إليه تلك الثنائيات يُمكِّن المتلقي من اكتشاف أسرارٍ وأبعادٍ شعرية مكثفة تنم عن تجربة شعرية ترتكز على فلسفة عميقة وفهم حقيقي للحياة والوجود.

ولِمَا للمكان من دور مُتميزٍ في تشكيل النصوص الشعرية، فضلًا عن دوره المهم في مسيرة الشعر العربي الحديث والمعاصر؛ كانت هذه القصيدة موضع إغراء للدراسة لتناولها جانبين

(١) نشأت البنيوية اللغوية حين بيَّنَ فردينان دي سوسير بأن سياق اللغة لا يقتصر على التطورية، وبأن تاريخ الكلمة مثلًا لا يعرض معناها الحالي، ويكمن السبب في وجود النظام... فالعلاقة الأساسية التي تدخل في نطاق اللغة هي عبارة عن تطابق بين الشارة والمعنى، ومن الطبيعي أن تؤلف مجموعة المعاني نظامًا يرتكز على قاعدة من التمييزات والمقابلات؛ إذ إن هذه المعاني تتعلق ببعضها، كما تؤلف نظامًا متزامنًا؛ إذ إن هذه العلاقات مترابطة. البنيوية، بياجيه (٦٤).
(٢) الثنائيات الضدية، حسان (٧١).

مهمين: العلاقات الضدية، ورمزية المكان؛ لأن "العمل الأدبي حين يفقد المكانية فهو يفقد خصوصيته، وبالتالي أصالته"(١). بل إن المكان، بما يحمله من ملامح حسية ونفسية، يثير إحساسًا أعمق لدى المتلقي بفهمه وتلقّيه والشعور به.

ولأن الثنائيات الضدية آلية شعرية مهمة تتجلى بواسطتها رؤى الشاعر الفلسفية والإبداعية؛ فدراستها ضرورة مهمة في معرفة الاختلاف وتباين الرؤى بين القُرَّاء في النص الواحد؛ ولذا هدفت الدراسة إلى الكشف عن جماليات الثنائيات الضدية للنص الشعري المختار من حيث العلاقات الضدية وأثرها في المتلقي، وكيفية توظيف المبدع لها، وتعامله معها داخل الصورة الشعرية على المستويات اللفظية والدلالية والفنية الإبداعية، واللغة الشعرية، والسياق، وغيرها.

كما ستحاول هذه الدراسة الإجابة عن بعض التساؤلات كالآتي:

١. كيف أثرت الثنائيات الضدية في تشكيل الصورة الشعرية ونسج واستجلاء معانٍ جديدة منها؟
٢. كيف تمكّنت الثنائيات من كشف أوجه الحياة والصراع النفسي للشاعر؟
٣. ما هو دور الثنائيات الضدية في شعرية النص؟

وأما عن أسباب اختيار هذا الموضوع فمما هو معلومٌ أن المكان هو المدخل الأكثر قربًا الذي يؤسس عليه المبدع رؤيته الفنية؛ فمن المكان تنبثق الرؤية لتكون مشهدًا حيًا يأخذ أبعادًا تخييلية، فينتج لنا صورة تتمثل فيها الصلة الحميمة بين الذات والمكان. ولذا استوقفني عنوان القصيدة (على شيرين) بتصريحه باسم الجبل؛ حيث يأتي لفظ (شيرين) داخل هذه القصيدة ليُظهر لنا خصوصيته ورمزيته الدقيقة، حين خصّه السياب دون غيره من جبال كوردستان؛ لأنه "يحتضن قرية بارزان؛ ليكون رمزًا مفهومًا في تعبيره الشعري، أو قد يكون رمزًا للبارزاني نفسه"(٢)، ثم يجعل منه السياب نقطة انطلاق يرتكز عليها، وينطلق منها، باثًّا همومه وشكواه.

ولعل المكان المقيّد (شيرين) هو المكان الذي اختاره السياب ليكون مُؤنسًا به وله، بديلًا عن المكان المطلق (البلاد المحتلة) بوصفه رمزًا للمحبوبة التي لم يستطع أن يتواصل أو يتعايش معها، وقد تكون شيرين متمركزةً في ذات الشاعر حتى أصبحت هي السياب نفسه؛ لأن

(١) جماليات المكان، باشلار (٥-٦).

(٢) بادي، مؤسسة النور للثقافة والإعلام، http://alnoor.se/article.asp?id

الشاعر "في لحظة الرؤيا يرى في الطبيعة المحسوسة رموزًا لحياته الباطنة تعكس تجربته الروحية"(١).

**وهناك دراسات سابقة ترتبط بهذه الدراسة منها:**

١. حسن، سوسن رجب. (٢٠١٦). المكان وتشكيلاته في شعر السياب، دراسة نقدية تطبيقية. مجلة كلية الآداب جامعة بورسعيد، العدد ٧. وتختلف هذه الدراسة عن دراستنا الحالية في أنها تقتصر على المكان وتشكلاته في شعر السياب، في حين تركز هذه الدراسة على الثنائيات الضدية وعلاقتها بالمكان في قصيدة واحدة من شعر السياب لم يتناولها الباحثون بالدراسة والتحليل.

٢. سعدون، محمد. (٢٠٢١). الثنائيات الضدية في شعر السياب، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، المجلد: ١٣، العدد ١، جامعة محمد بوضياف، المسيلة – الجزائر. وتناول البحث بعض الثنائيات الضدية في شعر السياب بالدراسة والتأويل، ومن تلك الثنائيات الحضور والغياب، الموت والحياة، الحركة والسكون، الجدب والخصب، الحلم والواقع بوصفها آلية شعرية تتجلى من خلالها رؤى الشاعر الفلسفية والإبداعية، وتكشف للمتلقي آفاقًا متعددة في النص الشعري؛ بحيث جسدت أبعاده الشعرية ونظراته الفلسفية والفنية. ورغم أهمية هذه الدراسة بالنسبة لدراستنا، فإنها لم تتطرق لقصيدة (على شيرين) التي نحن بصدد دراستها هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن دراستنا تختلف عن تلك الدراسة في أنها تربط بين العلاقات الضدية ورمزية المكان، وتكشف عن جماليات الثنائيات الضدية في تلك القصيدة من حيث العلاقات الضدية وأثرها في المتلقي، وكيفية توظيف المبدع لها، وتعامله معها داخل الصورة الشعرية على المستويات اللفظية والدلالية والفنية الإبداعية، واللغة الشعرية، والسياق.

٣. مسعود، علي زيتونة. (٢٠١٥). الثنائيات الضدية في لغة النص الأدبي بين التوظيف الفني والذوق الجمالي، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، جامعة الوادي. وهي دراسة تنظيرية عامة للثنائيات الضدية في لغة النص الأدبي بشكل عام، في حين أن دراستنا الحالية تطبيقية وتنظيرية في الوقت نفسه، وتكمن نقطة الالتقاء بينهما في تناولهما

(١) كولدرج، بدوي (٨٣).

للثنائيات الضدية من جهة التوظيف والذوق الجمالي.

٤. الدّيوب، سمر. (٢٠١٧). الثنائيات الضدية بحث في المصطلح ودلالاته. (ط.١). المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية. العتبة العباسية المقدسة. وهي دراسة تنظيرية عامة للثنائيات في حين أن دراستنا الحالية تطبيقية على نصٍّ شعري للشاعر بدر شاكر السياب.

**وهناك دراسات أخرى تشابه موضوع الدراسة الحالية، مثل:**

١. الخطيب، علي عز الدين. ثنائية الضوء والعتمة دراسة تحليلية لأدوار الإضاءة في شعر السياب. جامعة واسط، كلية التربية الأساسية.

٢. هويدي، فتحي منصور. (٢٠٢٢). ثنائية الوطن والمنفى في شعر بدر شاكر السياب. مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية، المجلد ٣، العدد ٦.

٣. القرعان، فايز عارف. (٢٠٠٨). الليل في شعر السياب –دراسة في البنية الأسلوبية للاستعارة– عمادة البحث العلمي. مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية، المجلد ٣٥، العدد ١.

فضلًا عن دراسات أخرى أفادت منها الباحثة في مواطنها.

وبما أن الدراسة تهدف إلى التفكيك والتحليل ودراسة البنى والعلاقات والألفاظ والأنساق، فقد كان المنهج البحثي الأقرب لها هو المنهج البنيوي؛ لأنه يعتني باللغة نفسها في دراسة النص، ويكشف عن خفاياها بعيدًا عن السياق الخارجي والمفاهيم والأفكار والدلالات؛ بحيث تُستخرج من خلال قراءة النص وتحليله على جميع المستويات: النحوي، والصرفي، والدلالي، والرمزي، وغيرها، ولأن الثنائيات الضديّة تكتسب "أهمية خاصة في الدراسات البنيوية؛ لكونها أكثر التراكيب وضوحًا في تشكلها كنسق"[(١)].

وتكونت خطة البحث من مقدمة وفيها: (أهمية الدراسة، والهدف منها، وأسئلة الدراسة، ومنهجها، والدراسات السابقة، وخطة الدراسة)، ثم تمهيد تعريفي بمصطلح التضاد وأهميته، ثم درست الثنائيات الضدية بوساطة تقسيم القصيدة إلى خمس لوحات فنية حسب تقسيماتها في

(١) اتجاهات النقاد العرب في قراءة النص الشعري الحديث، عبابنة، (٢٤١).

الديوان، مع مراعاة ما تُحتّمه القصيدة من نَظرةٍ شمولية لنظمها، ونسج علاقاتها، وأنها تُشكِّلُ تضادًا كُلّيًا؛ لذلك فرضت طبيعة البحث عدم تخصيص عناوين بعينها تحمل أنساق التضاد من لغوي وسياقي ودلالي وغيرها، وإنما آثرت الدراسة تحليل كل لوحة فنية من القصيدة في ضوء استثمار السياب للطاقة الكامنة في ألوان التضاد المختلفة والمتضافرة في كل لوحة مما ستفصله الدراسة، وتكشف عن جماليته وشعريته، ثم خاتمة بأهم النتائج والتوصيات.

## تمهيد

### مفهوم التضاد وأهميته

يأتي مفهوم التضاد في اللغة من: "الثّني: ردّ الشيء بعضه على بعض، وقيل: إن الثنائي من الأشياء ما كان ذا شقين"(١). أما في الاصطلاح فهو: "الثنائي من الأشياء ما كان ذا شقين، والثنائية هي القول بزوجية المبادئ المفسّرة للكون..."(٢). وتبدو أهمية التضاد في النص الأدبي بوصفه عنصرًا مهمًّا وأساسيًّا في تحقيق فاعليه النص الأدبي وشعريته؛ كون النص الأدبي بنية لغوية معقدة تتشابك فيها العلاقات شكلًا ومضمونًا. والثنائيات الضدية تساعد وبشكل كبير على التأثير في المتلقي، فمن وسائل الإقناع الحجة الفعلية القائمة على الاستدلال والمقارنة بين المتناقضين لتبين المفارقة الشاسعة بينهما؛ وذلك لبعد الهوة بين النقيضين، والشيء يعرف بضده.

والحالتان المتضادتان إذا توالتا أو اجتمعتا معًا في نفس المُدرَك كان شعور الشاعر بهما أتم وأكمل، لا سيما حالات الألم والأمل، والواقع والخيال وغيرها من المشاعر النفسية، وهذا ما نراه في الثنائيات الضدية لدى السياب. ويكشف الجرجاني عن أهمية التضاد في البيت الشعري وفاعليته في تشكيل الصورة الفنية وتأثيره في النفس، فيقول: "وهل تشك في أنه يعمل عمل السحر في تأليف المتباينين حتى يختصر لك بعد ما بين المشرق والمغرب، ويجمع ما بين المشئم والمعرق، وهو يريك للمعاني الممثلة بالأوهام شبهًا في الأشخاص الماثلة، والأشباح القائمة...

(١) الثنائيات الضدية بحث في المصطلح ودلالاته، الديوب (١٥).
(٢) المعجم الفلسفي، صليبا (٣٧٩/١).

ويريك التئام عين الأضداد"[١].

**التعريف بالشاعر**

ولد الشاعر بَدْر شَاكِرٍ السَّيَّاب في قَرَية جِيْكُور في محافظة البصرة في جنوب العراق بتاريخ عام ١٩٢٦م، وهو شاعر عراقي من الشعراء المشهورين في الوطن العربي في القرن العشرين، وأحد مؤسسي الشعر الحر في الأدب العربي، ويقال إن شاعريته تفتقت بعد الحرب العالمية الثانية، ويرى كثير من النقاد أن السياب هو رائد الشعر الحر، فيما يرى بعضهم أنه هناك من يشترك معه في هذه الريادة، وله دواوين شعرية كثيرة تختلف وتتنوع في موضوعاتها، كما كان لشعره أثرٌ كبير في مقاومة الاستعمار الإنجليزي، فضلًا عن موضوعات أخرى تضمنها شعره وعبر بها عن ثقافته وتفكيره ورؤاه ومشاعره الذاتية ومواقفه تجاه الآخرين، وتجاه المجتمع من حوله، لا سيما مواقفه تجاه وطنه وقضاياه الاجتماعية والسياسية، علاوةً على قصائده المعبرة عن حالته النفسية وذاته ومعاناته في مرضه الذي ألمّ بها حتى مات سنة ١٩٦٤م[٢].

وفي هذه القصيدة يقدم لنا السياب ضمن مقدمتها (جبل شيرين) بوصفها مركز الصورة أو البؤرة في النص، وما تحققه من بُعد نفسي عبر التركيز على الأبعاد البنائية والدلالية ونحوها؛ إذ إن هذا الطابع الدِّلالي العام على بقية النص يكشف عن الطابع النفسي الذي سيغلف أجواء القصيدة، وهو طابع مأساوي يركز على المكان الخارجي: (شيرين) والداخلي المعنوي؛ أي على المستوى النفسي.

وإذا ما انتقلنا إلى ظاهرة التضاد في قصيدة (على شيرين) فسنراها وقد جسدت رؤيته في كل موضوعات أو لوحات قصيدته؛ لنرى التضاد متضافرًا بأشكاله المتنوعة عبر كل لوحة منها، والتي تشكل بدورها ثنائية ضدية كبرى يجسدها السياب من خلال الألفاظ والصور المتضادة وفضاءات دلالية وأبعاد جمالية، من حيث وظيفة الإثارة وانفتاح النصوص الشعرية على أكثر من محور. وللكشف عن الثنائيات الضدية وأثرها في شعرية النص عند السياب في قصيدته محل الدراسة؛ سنتناول القصيدة بحسب تقسيمها إلى لوحات؛ لنكشف عن الثنائيات

(١) دلائل الإعجاز، الجرجاني (١٧٢).

(٢) انظر: بدر شاكر السياب دراسة في حياته وشعره، عباس (١١ وما بعدها).

المكثفة في كل لوحة كالآتي:

**اللوحة الأولى:**

تتمثل اللوحة الأولى في الأبيات من (١-٨)؛ إذ يقول السياب[١]:

١. ولاحَ شِيرينُ في الظَّلماءِ تحسبُهُ أكداسَ غيْمٍ تُغطِّي جانب الوادي
٢. صَاغَ الجَليدُ له تاجًا لآلِئُهُ نَارُ الرَّعَاةِ وظِلُّ الكَوكَبِ الهَادِي
٣. واصطكّت الرِّيحُ تَعوِي فِي مَغَاوِرِهِ كَالمستَغِيثِ وقَد شُدَّتْ بأصفَادِ
٤. وسَدَّتِ الأُفْقَ الشَّرقِيَ أَخيلَةٌ سُودٌ كَموتَى أَفَاقُوا دُونَ مِيعَادِ
٥. تَدنُو فَيَنْحَلُّ عَنهَا مَا يُخَالِطُهَا مِنْ عَتمَةِ اللَّيْلِ إِذْ تُكْسَى بِأَجسَادِ
٦. حَتَّى استقَرَّت عَلَى شِيْرِيْنَ وانْتَصَبَت مَا بَيْنَ تِلْك الذُّرَى فِي زِيِّ أَكْرَادِ
٧. واحْتَالَ إِبلِيسُ بِالجِلبَابِ قَانِيَةً أَلوَانُهُ يَشتَهِيهَا كُلُّ.... جَلَّادِ
٨. وقَالَ: "يَا مَعشَرَ الجِنِّ انتَحُوا جِهَةً تَغزُونَهَا واتْرُكُونِي بَيْن قُوّادِي"

فنلحظ أن اللوحة الفنية الأولى في القصيدة تشغل علاقة ثنائية ضدية بين النور والظلام؛ لتكون هي نقطة انطلاق للثنائيات الضدية الأخرى المكتنزة في اللوحة نفسها وفي بقية القصيدة، فقوله: لاح: أي بدا وظهر من بعيد، وكأن الجبل نورٌ يظهر في وسط الظلام، ثم إنه انكشف نوره وازدان بتراكم الثلج على رأسه حتى لكأنه تاجٌ صُنعِت لآلئه من نار الرعاة. إذن شكل لنا السياب صورةً جمالية لظهور (شيرين) من وسط الظلام، وفيه رمزية القوة والصمود رغم وجود المصاعب، وهنا تنشأ ثنائية (النور والظلام) جليَّة، إلا أن المتأمل في هذا النور والصورة كاملة، يراه مشوبًا بظلمة فهو ليس نورًا صافيًا مكتملًا؛ فحين يقول في الشطر الثاني: (تحسبه أكداس غيم تغطّي جانب الوادي) ترى مع ظهور (شيرين) عَتَمَةً للغيم مكدسةً تغطي جانب الوادي، وترى في الشطر الثاني من البيت الثاني أن تاج الجبلِ ليس مصنوعًا من نار الرعاة فحسب، بل مصنوعٌ أيضًا من ظل الكوكب الهادي، فالتاج غير مكتمل الإنارة ولا

(١) ديوان بدر شاكر السياب، السياب (٤٣٨).

اللمعان؛ لدمج صنعه من (نار الرعاة، وظلِّ الكوكب الهادي)، وبهذا الوصف تكتمل صورة الجبل غير المنيرة ولا الظاهرة كليًّا.

فالقصيدة من ابتدائها حية مشخّصة تعكس واقعًا مَعيشًا للشاعر، غير أن هذا الجبل، وإن كانت تظهر عليه ملامح الجمال أو الهيبة والقوة، مشوبٌ بضعف ونقص، وهذه أيضًا نقطة انطلاق قوية يُلمِح بها الشاعر إلى المعنى الكلي للقصيدة، والهدف منها.

ونلحظ كثرة دلالات الظلام في بيتين فقط: (الظلماء، أكداس، غيم، تغطي، ظل)، ففيها دلالة على شغْل الظَّلام حيزًا أكبر من النور، كما تظهر غَلَبة الظلام على النور في الشطرين الأوليين فبين (ولاح شيرين... وتحسبه أكداس غيم) معنىً أعمق؛ إذ كيف ينكشف الجبل ويظهر مع أن انكشافه تحسبه أكداس غيم؟! إن هذا النور لا شك ناقص، والظلام مختلط، وهذا مبتغى السياب. فالضد من مظاهر التناسب بين المعاني؛ حيث إنه يجمع بينها، وإن كانت متخالفة ومتضادة؛ لأن بين المعنى وضده علاقة، والمعنى يستدعي ضده، والضد يظهر حسنه الضد كما يقال، وهو: "يخلق الجمال ويفجر المعاني ويفصح عنها فتنقاد للفهم وتستقر بالذهن"(١).

وحين ننظر إلى مفهوم الجبل اللغوي الشعري نلحظ أن الجبل يمثل: القوة والثبات والجمال، وبإضافة صفة (لاح) أكسبه السياب صفةً تشخيصية كالحياة والفهم؛ لأن التشخيص طريقة تصويرية ترتفع فيها الأشياء إلى مرتبة الإنسان مستعيرة صفاته ومشاعره، وتصويره على هذا النحو يحمل طابعًا أسطوريًّا، وهذا يعني أن "قوى الإدراك لدى الشاعر من العمق ما يجعله يشعر شعورًا ملموسًا بالأشياء المعنوية؛ إذ إن الحالة النفسية التي تكتنفه تجعله يكثف هذا الواقع بالكيفية التي يبرز من خلالها قدرته على إبداع الصورة"(٢).

وفي قوله: (واصطكت الريح تعوي في مغاوره...) نلحظ أن ذلك الجبل المطِّل بجماله وتاجه وثباته تقابله أصوات الرياح المصطكة في مغاوره، وتلك الرياح تصرخ كأنها المستغيث المقيّد، فبين الصورتين حركة وسكون؛ سكون الجبل وهيبته الثابتة أمام حركة الرياح وصداها في مغاور الجبل، بل لقد أحيا تشخيص الريح في وصفها بالعواء والاستغاثة معاني الصورة الشعرية،

(١) ظاهرة البديع عند الشعراء المحدثين، دراسة بلاغية نقدية، الواسطي (٢٣٦).

(٢) الموت في شعر السياب ونازك الملائكة، درويش (١٨٦).

فـ(تعوي، والمستغيث) كلاهما أنسنةٌ لها وبث للحياة فيها، فكأن لكل صورةٍ حياة تنبعث منها. والعواء خاص بالحيوان جاء في لسان العرب: "قَالَ الْجَوْهَرِيُّ: عَوَى الكَلْبُ والذِّئبُ وابنُ آوَى يَعْوِي عُواءً صاحَ. وقَالَ ابْنُ الأَثير: العُوَاءُ صَوْتُ السِّباع، وكأَنَّه بالذئْبِ والكَلْبِ أَخَصُّ"(١). وفي ذلك دلالة على إحساس الشاعر العميق والمتداخل، فكأن الريح تعوي بالفطرة المنبثقة بلا إدراك أو نحوه؛ لهول ما ألمَّ بها، وهذا ما جعل الألفاظ تتشظَّى على لسان الشاعر، تعبيرًا عما يشعر به من ألم وقيد.

كما أن اصطكاك الريح الذي تولَّد من (عوائها) جاء بناء على الرغبة في طلب الاستغاثة والعون من الآخرين، وهذا رمز آخر لما يرجوه الشاعر من طلب العون والحرية لتحرير الوطن والشعوب، وربما يدل العواء أيضًا على وحشة مغاور الجبل وخلّوها من حيث إن العواء يمثل صوتًا أعلى من الصياح أو الصراخ، خاصة حينما صور (اصطكاكه)، فجعل (الصدى) سمة لذلك الأثر، ثم نلحظ التصوير المفصَّل للمستغيث، فهو مستغيث مُقيّد لا حُرّ، وهذا أشد في طلب الاستغاثة وأخص، فلا مناص له عن حالته تلك ولا انفكاك.

وكل ما تقدم إنما يأتي لتعميق الدلالة الناجمة عن الحركة والسكون؛ حركة الريح وعوائها واستغاثتها، مقابل سكون الجبل وعدم وجود استجابة وعون، ثم نلحظ في البيتين الرابع والخامس: (وسدّتِ الأفقَ الشرقي أخيلةٌ سودٌ كموتى إلخ). استشراف معاني القوة والنصر؛ لأن السياب يصور لنا صورة للخيول المصطفة لكثرتها حتى سدّت الأفق الشرقي بسوادها، والسواد علامة على الكثرة والظلام، ثم شبّه هذه الخيول بموتى بُعِثُوا من قبورهم، وفيها دلالة على المشهد المهيب والمخِيف للبعث بعد الموت دونما ميعاد، وهي حين تقترب للرائي ينكشف عنها ما بها من ظلمة، وتُشاهدُ أجسادًا تمتطي تلك الخيول لتستقر على شيرين في زي أكراد. وهذا رمزٌ أيضا يُغنِي عن الصورة الأدبية، فيوسع دلالتها المكانية والزمانية، خاصةً أنه رمزٌ تاريخيّ، يقول السياب: "نشأ الرمز أول ما نشأ في العراق وكان السبب سياسيًا محضًا.."(٢)؛ لأن الصورة الرمزية هي ما يبتدعها خيال الشاعر معكوسًا من خلاله الواقع على وفق رؤيته. وتركيب هذه الصورة ما بين انكشاف الخيول بالأجساد المنتصبة عليها، وانحلال الظلام

(١) لسان العرب، ابن منظور (١٠٨/١٥).
(٢) كتابات السياب النثرية، الغرفي (٨٤).

عنها، علاقة ضدية يكشف بها السياب عن مبتغاه لإنشاء الحراك بين (الظلام والنور أو بين الحركة والسكون وما يقاربهما أيضا من علاقات ضدية كالموت والحياة)، وهذه البنية الضدية المتداخلة بما تخلقه من علاقات بين العناصر المتقابلة قد أسهمت في تجسيد رؤية السياب وفلسفته، وما كان لها أن تحقق ذلك لو لم تَتَداعَ في توالٍ لغويٍّ ودِلالِيّ وتداخل في الأنسقة الداخلية.

كما أن هذه الأنساق المتداخلة القائمة على الضدية لا ترجع إلى الوضع اللغوي فحسب، "وإنما إلى أسلوب الشاعر وحده، فالشاعر في إخراج المقابلة السياقية لا يخضع لضغط المعجم المشترك بقدر ما يستجيب لملكته الخاصة في الخلق الفني"(١).

وفي آخر هذه اللوحة يقول السياب: (واختال إبليس بالجلباب قانيةً، ألوانه يشتهيها كل جلاد...إلخ)؛ فأمام جيش الخيول المنتصبة يبرز (إبليس) مختالًا بجلبابه الأحمر، قائلًا: (يا معشر الجن انتحوا جهة تغزونها واتركوني بين قوّادي)، إذن فجيش الخيول المنصب هُم قُوَّاد إبليس، والجن أيضًا هم أعوانه الذين وجّههم إلى غزوِ جهةٍ أخرى، فإبليس: يظهر هنا في صورة القائد المتكبر والمسيطر، وجيشه وأعوانه كثير ومخيفون، فهم من الجن، ومن شبههم السياب بمن أُحيوا بعد الممات.

وتتنامى هذه الصورة مع نسق الحركة والاضطراب والكثرة الذي برز منذ ابتداء القصيدة، ويلاحظ هنا إثراء الشاعر بما يخدم خاصية الحركة والاضطراب؛ ككثرة المدُود لا سيما (الألف) في: (لاح، الظلماء، صاغ، تاج، نار..)، فـ"الصياغات الصوتية عند السياب تُعتبَر هي القوة المحركة في أكثر قصائده مع الحافز الإيمائي الدقيق الذي يتعلق بالتشكيلات الصوتية كان قد خزنها السياب وحولها إلى صياغات وتشاكيل من الخليط في بنية الصوت الشعري ليأخذ المبنى السيكولوجي قراره في رسوخ المبنى للنص، وتكون الخميرة في البناء هي خواص التوازن في الأصوات، واستمرار الحركة في الفضاءات الأرحب للنص الشعري"(٢). ونجد كذلك تعدد التضعيف المتناثر في متن النص الشعري، الذي يتلاءم صوته المنفجر مع تفجّر الحركة وطغيانها في سياق القصيدة كـ(اصطكَّت، ظلَّ، تغطِّي، سدَّت)، فهي عوامل مساعدة في تأكيد المعنى

(١) خصائص الأسلوب في الشوقيات، الطرابلسي (١٠٢).

(٢) التحديث في النص الشعري دراسة نقدية في شعر بدر شاكر السياب، مناف (٩٢).

وإبرازه، فضلًا عن كشفه "لموسيقية (المفردة) الحاصلة من تكرار الصوت(مرّتين)"[١]، كما أنه يمُد النص بحركة مكررة تابعة لتكرار الصوت، وهذا ما يحدث أيضًا مع الصيغ الدالة على الجمع كـ(أكداس، غيم، الريح، مغاوره، أجساد، كلَّ، جلاَّد...). وكل ذلك يدعم دلالات الثنائيات الضدية التي يضطلع بها النص الشعري في سياق الحركة والسكون.

إذن فثنائية الحركة والسكون هي العلاقة الضدية الطاغية على اللوحة الأولى، وفيها تندرج ثنائيات فرعية أخرى، مثل: (الموت/الحياة)، و(والظلام والنور)، والمقصود هنا ليس المقابلة الحرفية بين (الحركة والسكون)، وإنما "باعتبار اللفظة الرديفة مُنزّلَةً مَنزلةَ الضِّد في سياق العبارة"[٢]. ولهذا قيمته الدلالية؛ لأن لكل لفظة متعلقات أخرى استطاع الشاعر أن يستغلها لمزيد من المراوحة في الأسلوب، والتنويع في الطُرق المسلوكة لبلوغ الدلالة الكلية في النص والتأثير في المتلقي بما يريده.

**اللوحة الثانية:**

تتمثل هذه اللوحة في الأبيات من (٩-٢٨)، يقول السياب[٣]:

٩. ثُمَّ انثَى يَرسُمُ الدُّنيَا بِأصْبَعِهِ ... فَوقَ الجَلِيدِ ويَمْحُوهَا ويَبْتَسِمُ
١٠. حَتَّى اسْتَقَرَّت عَلَى حَالٍ فَلَوَّنَهَا ... مِنْ نَارِ عَينَيْهِ يَرنُو وَهِي تَضطَرِمُ
١١. وَلَمْ يَزَلْ تَتَقَرَّى الطِّينَ رَاحَتُهُ ... حِينًا، وَيَهمِسُ إِنِّي سَوفَ أَنتَقِمُ
١٢. وتَارَةً يَلْمِسُ اليُونَانَ... مُتَّقِدًا ... بِالغَيْظِ يَرنُو إِلَى بِلْزَابِ أَو يَجَمُ
١٣. فَقَالَ: بِلزَابُ: "إِنَّ الأَنْجُمَ انطفَأتْ ... خَلفَ الجِبَالِ وَكَادَتْ تَسطَعُ القِمَمُ"
١٤. فَلنَسبِقْ الفَجْرَ نَقضِي قَبْلَ مَطلَعِه ... حَاجَاتِنَا مِنْ حَدِيثٍ مِلؤُهُ الأَلَمُ
١٥. أَمَّا عَن الصِّين فَالجَوُ الفَسِيحُ لَظًى ... دَاجٍ ومِلءُ الصَّحَارِي وَالحُقُولُ دَمُ
١٦. جَرَى جَدَاول فاقتَاتَ الجِيَاعُ عَلَى ... حَافاتِهَا والضَّحَايَا شَأْنُهَا الكَرَمُ
١٧. وارتجَّ فِيهَا خَيَالٌ مِن يَدٍ حَطِمَتْ ... غِلًّا مِنْ العَارِ يَصْدَا فَوْقَهُ القَدَمُ

(١) التركيب اللغوي لشعر السياب، عطية (٦٧-٦٨).
(٢) لغة التضاد في شعر أمل دنقل، بنو عامر (٧٠).
(٣) الديوان، السياب (٤٣٨-٤٣٩).

١٨. وَانْجَابَ عَنهَا ظَلَامٌ كَانَ يَنْشُرُهُ ... غِربَانُكَ السُّودُ حِينَ اجْتَاحَهُ الضَّرَمُ
١٩. أَمَّا الشَّمَالُ فَفِي أَقصَاهُ مَا شَحِبَتْ ... مِنْ عَاطِلِينَ يَدٌ، أَو جَائِعِينَ.. فَمُ
٢٠. آسَاهُ بِالرَّحمَةِ الثُّوّارُ واخْتَصَرُوا ... عُمْرَ الشّقَاءِ بِمَا شَادُوَا ومَا هَدَمُوا
٢١. أَمَّا الجَنوبُ فَحَتَّى الآنَ تَمهَرُهُ ... مِنْ كُلِّ طَاغٍ بِأَختَامِ الرَّدَى قَدَمُ
٢٢. وَهَى فَمَا عَادَ يَقوَى أَنْ يَخُوضَ وَغًى ... جَيشٌ هُوَ الجُوعُ وَالإِعيَاءُ والسَّقَمُ
٢٣. وَآوَت (الكَايُ) فِي أَقصَى جَزَائِرِهِ ... دَارٌ بِهَا الظَّالِمُ المَقهُورُ يَعتَصِمُ
٢٤. أَذْكَى بَرِيقَ المَنَايَا فِي لآلِئِهِ ... نَارُ الوَغَى ثُمَّ وَلَّى وَهِيَ تَضطَرِمُ
٢٥. كَم لَيْلَةٍ بَاتَ وَالمِصبَاحُ يَغسِلُهَا ... بِالنّورِ يَرنُو إِلَيْهَا.. وَهُو مُبتَسِمُ
٢٦. ونَقَّطَتهَا عُيُونُ الدُّودِ يَعكِسُهَا ... قَبرٌ عَلَى الجُثَّةِ العَجفَاءِ يَنهَدِمُ
٢٧. مَا دُرُّهَا الأَحمَرُ القَانِي سِوَى حُلُمٍ ... بَاقٍ عَلَيْهِنَّ مِنْ ثَغْرِ الرَّضِيعِ دَمُ
٢٨. ومَا الوَمِيضُ الذَّي فِيهَا سِوَى رِئَةٍ ... يَهتَزُّ فِيهَا خَيَالٌ لِلرَّدَى...نَهِمُ

فنلحظ أن ثنائية الخير والشر تتمثل في هذه اللوحة، إذ يكمن الشر في تخطيط إبليس، وقد رمز به السياب إلى المحتل؛ لأنه "إنما يستعمل الرمز في كلامه لغرض طيّه عن كافة الناس والإفضاء به إلى بعضهم.." [(١)]، حين اتكأ على الرمز؛ لأنه يجد فيه توصيلاً ووصولاً إلى حقيقة ما يدور وراء اللا شعور الواقعي، وتعبيرًا مملوءًا بالأحاسيس التي لا تنضب في نفسه.

إذ يصور السياب رغبة الشيطان (المحتل) بواسطة إبراز صفات الغيظ والحقد التي يتصف بها؛ لأنه كشفها بـ(نار عينيه)، في صورة الاستعارة فكأنهما تُصدِران النار، أو كأن النار منهما حقيقة وليس من نفسه، وهذه (مبالغة) في وصف غيضه وحقده، بل إن الصورة تكتنز بمعنى (الحقد والغيظ)، وذلك بتكرار استخدام ما يدل عليها، كقوله: (يضطرم، تتقرى، متقدًا، أنتقم، بالغيظ). وبناءً عليه، فجميع ما تقدم يشكل جزءًا من حركة النص واضطرابه، فلا نلمس سكونًا أو صمتًا.

(١) قدامة بن جعفر والنقد الأدبي، طبانة (١٠٦).

وينثال الشاعر في الأبيات الأخرى واصفًا حال المَواطِن التي استهدفها المحتل، وما حلَّ بها من خراب: فـ(بلزاب) -اسم مكان- يُحَاوِرُ أهلَه قائِلًا: لنسبق الفجر ونتسامر بالحديث عن آلامنا، وهنا تنبثق علاقة ضدية أخرى من الثنائية الكبرى (الخير والشر)، وهي ثنائية الظلام والنور بين (انطفأت خلف الجبال، وتسطع القمم، وكذلك بين نور الفجر، وقوله: قبل مطلعه، وحديث ملؤه الألم، ففيها ضمنية للظلام). ثم يحدثنا عن حال (الصين) والصورة المشتعلة فيه من نارٍ ودَمٍ، إذ شبَّه الجوَّ الفسيح فيها بلظًى مشتعل من النار، والصحاري والحقول ملؤها الدم. وهذه دلالة على اشتعال الحرب والدمار فيها حتى في الصحاري الخاوية؟! بل بالغ في تصوير هذه الحرب حين صور كثرة القتلى، والدماء بجداول من دمٍ يقتات منها الجياع، وعندما يصف الموتى: يقول: (والضحايا شأنها الكرم) كناية عن كثرتهم، وأن من عاداتهم الكرم، فهم حتى في موتهم وإراقة دمائهم كالأنهار؛ كِرَامٌ للجَوعَى، وهنا تصوير أعمق لحالة الألم والجوع، فالدم دم ضحايا، والجوعى المقتاتون على الدم ضحايا أيضًا!

وينهي السياب صورة الصين ببادرة أمل ومظهر من مظاهر القوة، في سياق ثنائية الحركة والسكون ودلالاتها، حين يصور ظهور القوة والثورة بـ(خيَالٍ من يَدٍ)، واليد: كنايةٌ عن القوة والوصول، ومعناها الخفي هو التنبيه إلى بدءِ الثورة والحراك الاجتماعي والسياسي، فهذه اليدُ حطّمت العار القديم، وكشفت الظلام الذي نشره المحتل، لكن الأهم فيها أنها (خيَالٌ من يَدٍ)، فهي ما زالت أملًا وحلمًا في مخيلة السياب.

وهنا تبرز ثنائيات ضدية فرعية بين القوة والضعف، أو الألم والأمل، وذلك ببروز ضعف حال الصين والخراب والدمار اللاحق بهم والقوة المتخيلة في شكل يدٍ حطّمت العار، وكشفت الظلام، كما يمكننا ملاحظة علاقة ضدية متجددة بين النور والظلام، فالغربان السود دلالةٌ على الظلام، وانكشافه دلالةٌ على النور.

ومع تنوع وتتابع هذه العلاقات الضدية، فإن بين المتضادين، وإن ظهرَا متناقضين متباعدين، نوعًا من المناسبة والانسجام تُسَوّغُ الجمع بينهما، وتخلق تأثيرًا إيجابيًا على المتلقي، فالضد لا يمنع الصلة والربط بين المعنيين، بل يزيد في جمال الكلام والتنبيه إليه، وتماسكه وتآلفه، "فكل نسق يقف مقابل نسق آخر تضادًا وتشاكلًا لينتهي إلى التآلف والتكامل والتناغم في وحدة

منسجمة"[١]؛ لذلك لا تظهر هذه القيم إذا نظرنا إلى هذه الثنائيات باعتبارها منفردة خارج النص، فالتضاد جزء من البنية العامة للنص، ولعل هذا ما جعل أحمد مطلوب يقول عن الطباق بوصفه يُشكِّل ثنائية ضدية: "المطابقة من مقومات التعبير؛ لأنها تعتمد على الأضداد والمتناقضات، ولذلك فهي ليست مُحسنًا، وإنما هي وسيلة من وسائل التعبير"[٢]. وهذا ما يلمسه المتلقي من تضافر العلاقات وتعددها وما ينشأ منها من معانٍ أخرى تُكشَفُ عنها، ثم استقباله وإعجابه بها.

وينتقل السياب إلى عدد آخر من الأماكن التي يذكر مأساتها وحربها، بوصفها نتيجة للشر الذي لحقها، فيصف ضعف شعبها في أقصى الشمال وقلة حيلته؛ فهم في خوف أو مرض أو فقر أو جوع...إلخ، ويختار لفظة (شحبت) للتعبير عن التغيير الذي حل بتلك الأماكن، والشحوب هو التغيير، لكنه لم يقل (تغيَّرت، أو تحولت ونحوها)، بل انتقى (شحبت)، والشحوب: من "شَحَب لونهُ شحُوبا وشُحوبةً: تغيَّر من هُزالٍ أو جُوعٍ أو سَفر"[٣]. فاختار أخص ما يدل على التغيير المرَضي أو السلبي؛ لأنه الألصق بحالهم والأنسب لوصفهم.

وزيادة في الضعف الذي آلوا إليه، فهم أيضًا (عاطلين يدٍ، أو جائعين فم)، فعاطل اليد كناية عن البطالة، بوصفها رمزًا للشخص أو الشعب الذي لا يعمل، كما صور الشعب الفقير بالفم الجائع في صورة الكناية أيضًا؛ ليكون أخص وأعمق بتخصيص الفم رمزًا لشدة الجوع والحاجة. وفي هذه الصورة المحسوسة "توضيح المحسوس المجسّم بمحسوس آخر يزيدُ وضوحًا، ويُعِينُ على جلائه ليتعاون الجانبان معًا في تعميق الصورة، وتعدد الجوانب في الخواطر والمشاعر فيها"[٤].

ويتصاعد وصف هذه الأماكن المنكوبة، والمواطن المسلوبة، ففي الجنوب تحتم الصكوك والوثائق من الطغاة دليلًا على استلابهم لها، ويقابل ختم الطغاة ضعف شعب الجنوب، فقد (وهنوا) فما عادوا يقوَون على خوض غمار الحرب؛ حيث أصبحوا جيشًا من الجوع والإعياء

(١) التقابل الجمالي في النص القرآني دراسة جمالية فكرية وأسلوبية، جمعة (١٥٤).
(٢) البلاغة العربية المعاني والبيان والبديع، مطلوب (ص.٢٨٠)
(٣) القاموس المحيط، الفيروزآبادي (٩٩).
(٤) البناء الفني للصورة الأدبية للشعر، صبح (١٨٦).

والسقم، فإذا كان الشعب جيشًا من الجوع والإعياء...، فكيف يستطيع مواجهة المحتل؟ وهنا ينكفئ الخير في مقابل الشر الذي تتوسع دلالاته بصورة تطغى على جل أبيات هذه اللوحة الفنية؛ لتكشف عن استمراره وطغيانه. ومن دقائق خيارات الشاعر الدلالية قوله: (حتى الآن)؛ التي تكشف دلالتها عن استمرارية رضوخهم وضعفهم، يؤكد ذلك قوله: (تَمهرُهُ، قدَمُ) وما تحمله من دلالة الاستعباد والحكم، وهذه تُنبئ عن نشوء علاقة ضدية بين الحرية والعبودية؛ الحرية المأمولة التي يسعى إليها السياب والمبطنة في (حتى الآن، وجيش)، والعبودية التي تشكلت في (أختام الرَّدى، وتمهره، وهَى فما عاد يقوى..)، وجميعها يكشف عن حالة التوتر التي تسكن السياب ويبددها حلم هيبة (شيرين)؛ لأن الثنائيات "المتضادة تعكس في حقيقتها حالة من التنازع النفسي وحِدَّةِ المزاج"[(١)]. وهذا عينه ما ينعكس على المتلقي.

ونلحظ كيف أن التعارض أو التباين بين مضمونين أو حالين أو موقفين فأكثر يضغط بتعاقبه على الفكرة الأساسية للقصيدة أو الأبيات ضغطًا يحتاجُ ذهن المتلقي إلى زمن طويل لإدراكه أو الكشف عن معناه للوصول إلى أغوار النص وتحليله حتى تتضح تلك الثنائية الضدية، ثم ما يثمر عنها من دلالةٍ جديدة، تنكشف منها معانٍ ورؤىً أخرى تُثري المعنى العام للقصيدة، وتحقق الأهداف التي يرجوها الشاعر.

كما لا يخفى أثر "تحوّل الألفاظ المتضادة إلى صور مرئية وتشخيص حي"[(٢)] في تكثيف المعنى الذي يسعى الشاعر إلى نقله بوضوح إلى المتلقي كتكرار فن التشخيص، والرمزية والكناية في ثنايا الصورة الشعرية.

ثم ينتقل السياب إلى مكان آخر موجوعٍ؛ إلى الكاي التي آوت ظالمًا مقهورًا (يعتصم) بها، وهذه -كما أشرنا- رمزية إلى وجود خونة أو عملاء ضد الوطن، وقد علت الرمزية لدى السياب وكثر استخدامه لها وكأنها متنفسه الوحيد، ونافذته التي يلوح منها؛ لأن "لغة الرَّمز تُعد المعبر الوحيد الذي يمكن من خلاله إيصال الدلالة اللا محدودة الخيالية، التي تتخطّى حدود العقل والحس المباشر"[(٣)].

(١) اللغة والإبداع الأدبي، العبد (٥٦).
(٢) التضاد في شعر الشافعي، صالح (١٠٨).
(٣) الغموض في الشعر العربي الحديث، رماني (١٠٧).

وفي ثنايا هذه المقطوعة تبزغ علاقة ضدية أخرى جمعت بين الألم والأمل؛ الألم الظاهر في دلالة (المقهور، يعتصم، بريق المنايا، ولّى وهي تضطرم، قبر على الجثة، ثغر الرضيع دم، رئة يهتز فيها خيال..)، وتقابلها دلالة الأمل في: (في لآلئه، حلم، الوميض). وثراء هذه المقابلات في النص يُمكِّنُه من "توسيع مجال الكلام، أو تضييقه، تدقيقًا لحقيقة الظاهر منه عن طريق الإيحاء بالباطن"(١). ونرى أن دلالة (الألم) تبرز في النص بشكل أكثر من دلالة (الأمل)، وقلتها مقصودة؛ إذ تكشف عن طغيان الشر على الخير، ثم إن دلالتها النابعة منها لا تخفى عن وعى المتلقي. ولعل التضاد السابق يحمل في طياته تعبيرًا عن معطيات الحزن والفرح اللَّذين تتجسد فيهما لوحة السياب.

وفي مجمل اللوحة الفنية الثانية نجد الصراع القائم بين الحركة والسكون واضحًا جليًّا، بل تكتسح الحركة مظاهر السكون، كما تطغى الجملة الفعلية والمضعفة بأفعالها الصحيحة الموسومة بالحركة على الجمل الاسمية؛ إذ بلغ تكرار الجملة الفعليه أكثر من خمسين مرة في هذه اللوحة، مقابل ست مرات للجملة الاسمية، وهذا أمر تابع للدلالة التي ضمها سياق النص الشعري بوساطة نظرة متكاملة لا مجزأة له، وعلى هذا كلما ظهرت هذه الثنائيات الضدية في الكلام بدعوى من المعنى كانت أنجح في أداء دورها في تحسين المعنى، وتقريبه من الأذهان والأفهام وإثارة المتلقي واستفزازه، فـ"الثنائية الضدية تنشأ من شعورين مختلفين يوقظان الإحساس، وواحد من هذين الشعورين فقط هو الذي يستثمر نظام الإدراك في الوعي، والثاني يظل في اللا وعي"(٢).

**اللوحة الثالثة:**

وتتمثل هذه اللوحة الأبيات (٢٩-٨١)، وهي أطول لوحة في القصيدة، وفيها عدة مقطوعات منها قول السياب(٣):

(١) خصائص الأسلوب في الشوقيات، الطرابلسي (١٠٣).
(٢) الثنائيات الضدية بحث في المصطلح ودلالاته، الديوب (١٦٢).
(٣) الديوان، السياب (٤٣٩-٤٤٠).

٢٩. هَيهَاتَ لَا أَنْسَى ضُحىً غَرِقَت آفَاقُهُ فِي لُهَاتِ العَسجَدِ النَّائِي
٣٠. فِي قَرْيَةٍ فِي شَمَال الصين لَوَّنَهَا أَيلُولُ، فَاستَقبَلتْهَا صَفْحَةُ المَاءِ
٣١. وَأَوْمَضَ الدَّرْبَ حَتَّى ذَابَ آخِرُهُ ثُمَّ اختَفَى غَيْرَ ذِكرَى تُقلِقُ الرَّائِي
٣٢. وأقبَلَتْ مِنْ بَعِيدٍ فِيهِ مَركَبَةٌ تَطوِي الحُقُولَ النَّشَاوَى ذَاتُ ضَوضَاءِ
٣٣. تَنسَابُ جَذْلَى وفِيهَا اثنَانِ سَائِقُهَا وَأَجْنَبٌ جَاءَ يَسعَى خَلْفَ أَبنَاءِ
٣٤. مَا سَرَّح الطَّرفَ حَتَّى اهْتزَّ مِن طَرَبٍ وصَاحَ يَشفَع أَقوالًا بِإِيمَاءِ:
٣٥. "يَارَوعَةَ الجَوسَقِ النَّائِي تُعَانِقُهُ بِيضُ الأَزَاهِيرِ فِي اسْتِحيَاءِ عَذْرَاءِ"
٣٦. "أَيْلُولُ وَالزَّهرُ قَبلَ اليَومِ مَا اجْتَمَعَا فِي جَوفِ وَادٍ وَلَا فِي قَاعِ بَطحَاءِ"
٣٧. فَغَمغَمَ السَّائِقُ الجَذلَانُ مَرَّ.... عَلَى عَينَيْهِ كَاللَّيلَةِ القَمْرَاءِ.... تِذكَارُ
٣٨. هَذَا دَمُ الصِّينُ! هَذَا جهدُ قَائِدِهَا ذَاكَ ابتِسَامُ الضَّحَايَا! تِلكَ أَثمَارُ"
٣٩. "ثُقَّاحَةٌ بَعدَ أُخرَى لَفَّ حُمرَتَهَا عَن لَحظِ أَيلُول فَلَّاحُونَ أَحرَارُ
٤٠. والعَدلُ إِنَّ عَمَّ أَرضًا فَهِي عَابِقَةٌ بِالزَّهْرِ، مَلأَى وكُلّ العَامِ آذَارُ

نلحظ التنقلات بين ثنائية الحركة والسكون؛ إذ يأخذنا السياب إلى لوحته الثالثة التي تجسد الدافع الأعمق في نفس السياب وضميره برغبته في التحول من مرحلة (المسكوت عنه: الألم، والسكون...) إلى مرحلة الإفصاح؛ توقًا للخلاص، ولا سيما أن القصيدة عبارة عن صراعات متجددة بين (الموت والحياة، والحركة والسكون، والألم والأمل، والعبودية والحرية...)، غير أن ومضات الأمل مستمرة بصورة أكبر في القصيدة.

وتتجلى الثنائيات الضدية في هذه اللوحة من تدفق أزمة المعاناة والألم مقابل الحلم بالأمل والخروج من تلك الأزمة في أطول مقطوعة من القصيدة في المقطع الثالث؛ حيث بدأها بقصةٍ استذكرها واستذكر معها آلامه، وجميع هذه القصة مبنيٌّ على الصورة الشعرية الواصفة لها مع ما يتخللها من ألوان بيانية وبديعية عميقة، فاستفتح المقطع بقوله: (هيهات هيهات)؛ حيث برز في أسلوبه تعميقه لدور الدلالة الصوتية، وذلك يؤكد على أن "تضافر عنصري الصوت

والمعنى أدى إلى خلق جو دلالي وإيقاعي قادر على الانسجام مع الوظيفة التداولية للخطاب التي استطاعت أن تكشف عن حالة الانكسار النفسي والحزن العميق"[١]. وهذا مما يلفت نظر المتلقي للوهلة الأولى، فيؤثر في تلقيه وفهمه.

ويبدأ السياب تلك القصة التي يستحيل أن ينساها حين اختفى نُور ضحاهِ في (لَهَاتِ العسجد)؛ أي: عمق السوق النائي، فجعل للسوق لهاتًا دلالة على عمق الاختفاء، بل انعدام النور؛ لأن ما بعد اللهاة حقيقةً مخفِيٌّ عن الأنظار، وهذا ما أوحى إليه السياب؛ أي اختفاءُ نُورِ ذَلك اليَوم تَمامًا. ولو تأملنا دقيقةً خفية مَعْنِيَّة، وهي أنَّ ذَلك الخَفاء جاءَ سُقوطًا وابتلاعًا، ففيها معاني الامتهان والتسَّلط والظُّلمة، وجميع ذلك جاء عن طريق الرمزيةِ والتشخيص، فعندما صوّر الشاعر معنى الخفاء والانعدام بصورة (لهاتِ العسجد النائي) فهو يبرز الفكرة الدقيقة في رسم أو هيئةٍ محسوسة في واقعها؛ أي يحول الفكرة المعنوية إلى حسية، وذلك التحويل يزيد المعنى عمقًا، ويُثري الإحساس بأن يجعله قابلًا للتصوّر، فلقد استطاع الشاعر عن طريق هذا التعامل مع المعاني والأفكار المجردة أن يبتعد عن التجريد المحض، حتى تكشف هذه المجردات عن أبعادها الذاتية المرتبطة بالانفعالات الإنسانية، وتتجاوز الإفهام إلى التأثير؛ لأن التشخيص "أسلوب يُحيِي به الشاعر ما لا حياة له، ويرمي إليه معاناته وحواره"[٢].

ويمضي بنا السياب ساردًا قصته تلك، ففي قرية في شمال الصين أقبل عليها شهر أيلول -وهي إشارةٌ زمانية- فلوَّنَها أي: حركها وغيّر من حالها؛ لِما عُرف به هذا الشهر من تقلب الجو وتغيّره وأثره على الناس؛ فـ(أيلول) أومض الدرب؛ أي أضاء ولمع من بعيد كالبرق في سرعته وخفته على الطريق، لكنَّ نُوره ذلك أذاب آخر الطريق؛ إذن فهو ليس نورًا مُعتدلًا، فهذه إشارةٌ إلى أنه نورٌ كالنار أشعل طريق القرية ثم اختفى؛ ليصبح ذكرىً مُقلقةً لكل من رآها. فالسياب هنا يشبه النور بالبرق أو النار السريعة الخاطفة التي أذابت الطريق من شدة حرارتها، ثم ما لبث أن انطفأ وهجها وحرارتها، ولكنها أخافت كل من رآها؛ لسُرْعَتِها وهولها وخرابها الواقع في القرية.

فبُنيت الصورة السابقة على أكثر من علاقة ضدية بين النور والظلام؛ أي (نور الضحى،

(١) البنى الأسلوبية في شعر النابغة الجعدي، فياض وخليفة (٣٥٥).
(٢) نماذج في النقد الأدبي وتحليل النصوص، الحاوي (٩٣١).

وغرقت آفاقه، وبين أومض الدرب، وحتى ذاب، ثم اختفى)، والعلاقة الضدية بين الزمان والمكان؛ أي: (شهر أيلول، والضحى، وبين قرية في شمال الصين، والدرب، والعسجد النائي). وهذه الصورة لم تُعَالج في بنيةٍ عامة سطحية، بل غاص فيها الشاعر ووحَّد بين ما يَظهرَ مُتناقضًا، ومزج بينهما مَزْجَ الاتِّفاق والانسجام، وهنا تظهر الجمالية "التي تنجم عن الجمع بين الضدين في بنية واحدة، وهذا ما يؤدي إلى تعميق البنية الفكرية للنص بالحركة الجدلية بين الثنائيات الضدية"(١)؛ حيث أنبأت العلاقة الضدية مع ما تحمله من تركيب الصورة الشعرية عن معنى القلق والألم، وهو ما أَدّى إلى تفعيل النص وتأثيره في نفس المتلقي.

ونتيجةً لهذا الانسجام في النص، والمعاني الفرعية الناتجة من توظيف الثنائيات الضدية؛ فإن هذه الثنائيات تُعّدُ مَصدرًا أساسيًا من مصادر الشَّعرية، وترتفع درجة الشعرية في النص بازدياد درجة التضاد.

كما نلحظ أن السياب يصف المركبة ومن فيها، فيجمع بين سياقين متضادين؛ السائق يهتز طربًا ويصيح بإشاراته قائلًا: (يا روعة الجوسق..)؛ حيث رأى القصر الصغير تعانقه الأزاهير البيض، ثم يقول: (أيلول والزهر قبل اليوم ما اجتمعا...)، وهو قولٌ فيه تعجبٌ ودهشة، فكيف يمكن اجتماع متضادين (أيلول: شهر عُرِفَ بجوه الحَار، والزَّهْرُ في جوف وادٍ أو في قاع البطحاء؟). ومع سياق الدهشة ذلك يغمغم السائق الجذلان (الفرحان) بحديث في نفسه، وكأنه يتذكر شيئًا مرَّ أمام عينيه!!

أخذت هذه الذكريات أسلوب الحِكم، أو المواعظ، وكأنها صحوةٌ بعد غفلةٍ أو حركةٌ بعد سكونٍ؛ ليعود بنا إلى قرية الصين، فما يراه على أرضها ليس قصرًا ولا زهرًا، إنه دمُ أهلها الثوَّار، وجهاد قائدها، وضحاياها المبتسمة.

وتتراءى العلاقة الضدية بين الزمان والمكان؛ أي بين دلالة: (الحقول النشاوى، والجوسق النائي، وجوف واد، وقاع بطحاء، ودم الصين) ودلالة الزمان: (أيلول، الليلة القمراء، وكل العام آذار). ويؤكد تكرار الثنائية الضدية بين الزمان والمكان الهوة الفكرية بينهما؛ إذ تُعبِّر عن امتداد زمني يتخلله (أيلول، وآذار، وكل العام)، وما يتخلله من واقع اجتماعي وسياسي وثقافي لا يُعرف تطوره وتبدله؛ لقوله: (هذا دم الصين، هذا جهد قائدها، ذاك ابتسام الضحايا،

(١) الثنائيات الضدية بحث في المصطلح ودلالاته، الديوب (١١٩).

تلك أثمار، تفاحة بعد أخرى....)، فهي تناقضات متعددة وسريعة تخلق الدهشة والتساؤل للمتلقي، وتشكل صورة من تصاعد الحركة واضطرابها في المكان مع تآزر الزمان؛ لأن "المكان يرفض أية تصورات لا تربطه بالحركة والزمن"(١). فالمكان نفسه بالتبعية ينخرط في دوامة الزمن.

وما تزال هذه القصيدة ثريةٌ بدلالة الحركة والسكون، لكن دلالة الحركة تغلب دلالة السكون في كثير من أبيات اللوحة الشعرية، سواء في دلالة الألفاظ أو البناء على الأفعال أو الصورة أو التكرار ونحوه؛ ليتبين من ذلك أن الوسيلة المشتركة لاستكشاف معنى النص وأهدافه المختلفة هي العلاقات الثنائية الضدية، خاصة تلك المتداخلة أو التي ينشأ بعضها من بعض كالتي مرّت بنا سابقًا، فبقدر ما تكون شاعرية الإنسان بقدر ما يتكثف في مركز تفكيره هذا الإحساس؛ لذلك فإن حضور هذا الإحساس لدى السياب كان يُلازِمُه دائمًا بصفته شاعرًا، وبصفته شخصًا تعرَّض للشقاء والعَنَت في هذه الحياة؛ أعني: الشعور المتضاد ك(النور والظلام، والحركة والسكون، والألم والأمل...) ونحوها. فالضدّ مقارنةٌ ومفارقةٌ بين طرفين، وربطٌ وتفاعلٌ بينهما؛ "لأن كلا الطرفين في المفارقة يلقي بظلاله على الآخر فيبرز ملامحه ويزيدها وضوحا وجلاء"(٢)، بل أوضحت هذه العلاقات تمامًا طبيعة التجربة الشعرية للسياب، وعلاقة ذلك جوهريًا ببنية النص، ودلالته، وصوره، فالقصيدة مركبة من هذه الثنائيات الضدية التي يستمر الشاعر في توظيفها عبر النص كله في لغةٍ شعريّةٍ مراوغة.

ويكملُ السَّياب وصف حاله وحال شعبه، وكيف أن الظلم والبغي يتوالى عليهم إلا أنهم صامدون، وثائرون وهذا ما يرمز إليه الشاعر لإحداث التغير والحِرَاك السياسي والاجتماعي، يقول السياب في المقطوعة الثانية(٣):

(١) إشكالية المكان في النص الأدبي دراسات نقدية، النصير (١٩).
(٢) الكلمة دراسة لغوية معجمية، خليل (١٣٦).
(٣) الديوان، السياب (٤٤٠)

٤١. "بَالأَمسِ كُنَّا نَجرُّ النِّيرَ تَحمِلُه أَعنَاقُنَا ثُمَّ تَعيَا ثُمَّ تَنهَارُ
٤٢. وَكُلَّمَا انهَارَ جِيلٌ قَامَ يَخلُفُهُ جِيلٌ أَو انزَاحَ طَاغٍ لَاح جَبَّارُ
٤٣. نَاعُورَةٌ ثَورُهَا المعصُوبُ نَاظِرُهُ شَرعُ الطُّغَاةِ، وَمَجرَى مَائِهَا العَارُ
٤٤. والجِيلُ للجِيلِ كَالأقدَاحِ فَارِغَةٍ تَهوِي، وَمَلأى سَتَهوِي وهُو دَوَّارُ
٤٥. حَتَّى انتَبهنَا عَلَى الرَّايَاتِ نَشَّرَهَا مَصبُوغَةً بِالدِّمِ المسفُوكِ ثُوّارُ
٤٦. تَلقَى عَلَى الموقِدِ المهجُورِ أَخيلَةٌ فانزَاحَ ظِلّ الرَّدَى واهتَزّتِ النَّارُ
٤٧. واجتَاحَتِ الأَرضَ تَطوِي بَاعَ سَيِّدِهَا بِالغِلِّ عَنهَا ويَمْشِي خَلفَهَا الثَّار

وتبرز العلاقة الضدية بين السكون والحركة، بدليل كثرة توالي الحركة والاضطراب من أول المقطع، ومنها نبتت العلاقة الضدية بين الألم والأمل؛ فمنذ بداية النص والشاعر ينطق بالأمل: (بالأمس كنا، تحمله أعناقنا، كلما انهار جيل قام يخلفه جيل)، فقد أثار بثورته الذاتية تلك مشاعر الأمل؛ لأن "ثورة الذات أدت فعلًا إلى إحياء الأمل في نفسه"[(١)]. كما أن السكون المتولد منذ بدايات هذا المقطع قد تحول إلى رغبة في التغيير، لكن هذا الأمل ما يلبث أن يتلاشى بدلالة المعاني التالية في (كلما انزاح طاغ، لاح جبار، ثورها المعصوب ناظره، العار، الأقداح تهوي، وستهوي، دوّار)، فبناء الصيغ: كـ(كلما) الدالة على التكرار، والتشديد في الحروف كـ(دوّار) صورة للحركة تفيد معنى التكرار والتأكيد؛ لأن "التكرار إنما هو نوع من التأكيد أو التكريس سواء أكان على مستوى البنية اللسانية أم التمثيل الدلالي الذي يتمخض عنها، إنه إلحاح على تصوير معين"[(٢)]. وهذه الألفاظ تُمَدُّ النص بحركة مكررة تابعة لتكرار الصوت في نهاياتها، وتكرار مد الألف الدال على إطلاق صرخة الألم والمعاناة، وبث الشكوى، وما يُحدِثه ذلك من وقع على المتلقي، كالمد في (انهار، قام، انزاح، طاغ، جبَّار، نَاعُورة، ناظِرة، العَارُ، الأَقدَاح، فَارِغَةٌ)، أضف إلى ذلك التكرار اللفظي: (الجيل للجيل، وتهوي ستهوي)؛ حيث إن التكرار يُظهر "شكلًا متماسكًا يشد الأسطر الشعرية إلى بعضها

(١) جماليات المعنى الشعري- التشكيل والتأويل، الرباعي (٢١٩).
(٢) البنى الأسلوبية- دراسة في (أنشودة المطر) للسياب، ناظم (١٤٧).

البعض"[١]، فهو تأكيدٌ وتقرير لحالة الضياع والدوران اللا منتهي وفقدٌ للأمل.

وبذلك شكلت هذه المقطوعة حِراكًا واضطرابًا مُكثفًا على جميع المستويات اللفظية والدلالية، مع ما بَدا من شيء من السكون في ابتداء المقطع، وهو ما يقابل معنى (الأمل) السابق الذكر.

ونلحظ انتقال السياق بين الجملة الاسمية (والجيل للجيل كالأقداح فارغة...) التي تعد: "بكل أشكالها علامة تتحدث في إطار من الثبات"[٢]، فكأن مقاومة المحتل صفة ثابتة ودائمة لا تتغير في الثوار، ثم ينتقل إلى الجملة الفعلية التي تفيد الاستمرار في مقاومة المحتل في الحال والمستقبل (تلقي على الموقِد المهجور أخيلةٌ..إلخ)، وهذا الانتقال من الجمل الاسمية إلى الفعليه تَضادٌ آخر على مستوى صيغ الجمل، إلا أن دلالة الثبات سرعان ما تُحوَّلت إلى دلالة حركية تقودُنَا إلى سمة الحركة والاضطراب من جديد في النص، وهذا التضاد من النوع اللغوي التضافري الذي يأتي بين الأسماء والأفعال؛ حيث يُسهم هذا النوع في "خلق فاعليه حركية بين الاسم والفعل بتضافر البنية الضدية للأسماء والأفعال، الاسم الذي يدل على الثبات والاستقرار والديمومة، والفعل الذي يفجِّرُ الحركات المتتالية والأحداث المتتابعة واللحظات المتجددة"[٣]. وقد كشف التضاد عن وجود الأمل ومعنى الثورة والحرية في نفوس أبناء الوطن بدليل قوله: (فانزاح ظل الردى، واهتزت النار، واجتاحت الأرض..، ويمشي خلفها الثار)، فضلًا عن بقية السياق الخاص الذي يُصوِّر فيها السياب ثورة شعبه بعدما نشر الرايات الممتلئة بالدم، وأشعل حقده نارًا في الأرض يمشي خلفها الثار.

وأثمرت هذه العلاقة معانيَ متداخلة من الثورة والاضطراب والغلّ الدفين في نفس المحتل، وهو ما يشعر به القارئُ لنصه، بل يحسه ويفهمه؛ لاختياره الألفاظ الدالة على ذلك ك(طاغ، جبار، العار، مصبوغة بالدم، الموقد المهجور، ظل الردى، اهتزت النار الغل، الثار).

وقد طغت الحركة في هذا المقطع على السكون جراء الإشارات الحركية التي فاقت الإشارات السكونية، ومن هذه الثنائية ينفتح أفقٌ يعجُ بالاضطراب؛ مما يوحي بأن نفسية الشاعر يتملكها

(١) البنى الأسلوبية- دراسة في (أنشودة المطر) للسياب، ناظم (١٤٧).
(٢) قراءة النص؛ قراءة العالم- دراسة في البنية، أبو ديب (٥٦).
(٣) ظواهر أسلوبية في شعر بدوي الجبل، شرتح (٦٧).

القلق وانعدام الهدوء الوجداني؛ ولذا كان بناء الصورة الشعرية بهذه العلاقات والدلالات المختارة والأنساق الداخلية يُحفِّزُ الخيال ويوقظ الشعور بجمال هذه الصور؛ حيث "قامت فلسفة الصورة في الشعر على هذا النوع من التقابل والتعارض المؤدي إلى المعنى"(١).

ونستطيع القول إن تنوع التضاد لدى السياب من حيث نوع العلاقة، والبنية، والأنسقة، ودلالة الألفاظ، وطريقة التوزيع بين الكلمة والكلمة وبين الجملة والجملة، قد كشف عن ثراء هذه الظاهرة في لوحاته الشعرية، كما أظهر مهارته في توظيف التضاد كاستراتيجية لبلورة تجربته الشعرية، وقدرته على أن يستثمر إمكانات التضاد بالطريقة التي تؤثر في المتلقي.

ثم يُتبِعُ الحراك السابق بصورة الخائن لوطنه وشعبه بعد تقيّده وجرّه كالنعجة المساقة للذبح، فيقول السياب في المقطوعة الثالثة(٢):

٤٨. ثُمَّ اجتمَعنَا عَلَى البُشرَى وَجِيءَ بِهِ ... كَـنَعجَةٍ سَاقَـهَا لِلذَّبحِ جَزَّارُ
٤٩. تَنَفَّسَ الرُّعبَ فِي عَينَيهِ فَانطَفَأَت ... فِي ذَلِك الزِّئبَقِ المذعُورِ أَنوارُ
٥٠. يَهوِي عَلَى رُكبَتَينِ اصْطَكَتَا فَرَقًا ... وَيَستَغِيثُ ومَاءُ العَينِ مِدرارُ
٥١. وقَالَ: "لَمْ أَجنِ ذَنبًا.." ثُمَّ طَافَ بِهِ ... طَرفٌ عَلَى الأَوجِهِ العَجْفَاءِ يَنْهَارُ
٥٢. فَطَالَعَتهُ عُيونٌ مِن مَغَاوِرِهَا ... وأَعظُمٌ بَرَزَت جُوعًا، وأَطمَارُ
٥٣. كَأَنَّمَا الكَونُ تَابُوتٌ أَعدَّ لَهُ ... مِن كُلِّ عَينٍ عَلَيهِ انحَطَّ مِسمَارُ
٥٤. وصَاحَ قَاضٍ مِن الثُّوارِ نَحنُ لَكُم ... عَونٌ عَلَى الظَّالِمِ البَاغِي وأَنصَارُ
٥٥. هَذَا أَوانُ التَّشفِّي لا نَجَاءَ لِمن ... خَانَ الشُّعوبَ ولَن يُجدِيهِ إِنكَارُ
٥٦. يَومُ الظَّلامَاتِ لَا الشَّكوَى بِضَائِعَةٍ ... وَلَا القَضَاءُ مُحَابٍ فِيهِ غَـدَّارُ

شبّه السياب الخائن لوطنه بنعجة ساقها الجزار للذبح، فهي ضعيفةٌ مهزومةٌ، لكن اللافت في وصفه هو تصويره لخوفها؛ فهي مرعوبةٌ جدًّا حتى إن عِينيْهَا تَتنفَّسَانِ رعبًا، والعينان –مرآةُ

(١) التراث والتجديد في شعر السياب: دراسة تحليلية جمالية في: مواده، صوره، موسيقاه ولغته، حشلاف (١١٤).
(٢) الديوان، السياب (٤٤٠).

المعاني من فرح وألم- ترى فيها الرئتين تتحركان وتضطربان قلقًا وهولًا للموقف؛ لأنها ترى الموت، وحينها انطفأت فيه روح الحركة: (الزئبق المذعور). ونلحظ الوصف الدقيق لحالة الهلع والخوف والحراك الداخلي والنفسي للخائن كأنه (الزئبق المذعور)، ومعلومٌ أن الزئبقَ مادةٌ سائلةٌ متحركةٌ، وهاهنا رمزٌ إلى التقلُّبِ والقَلقِ، كما أن فيها قدحًا في الخائن بكثرة تغيراته وعدم قراره، ووفائه بوعوده، أضف إلى ذلك أن هذا الزئبق (مذعورٌ)، وهو وصف آخر دقيق لأخص حالاتِ الخوفِ والقَلقِ. وهنا تطغى ثنائية الحركة على السكون؛ لتكشف عن شعرية النص في تلك الصورة المتحركة للخائن، فتشمئز من الخائن النفس، وفي الوقت نفسه ينكشف صدى الخيانة وزيفها بصورة أكبر مقتًا وتشويهًا.

وتنشأ بين (البشرى، والأنوار، ثم انطفاء النور والذبح) علاقة ضِدِّية مُتجددة من النور والظلام، ثم يكمل السياب وصف تلك الصورة فيقول: (وقال: لم أجن ذنبًا...فطالعته عيونٌ من مغاورها...)، فالناس الذين يرون ذلك الخائن، ينظرون إليه بطرفٍ بائس حزين مُنهَك، يكاد يَنهارُ على وجوههم الهزيلة والمريضة، بل إن عيونهم داخلةٌ في رؤوسهم، وعظامُ أجسادهم بارزةٌ جوعًا ومرضًا، وهذا تصوير لحركة أصحاب المشهد وأفعالهم. ويقابل هذه الصورة صورةٌ للكون؛ حيث شبهه بتابوت للخائن قد تثبّتت أطرافه بأعين الرائيين له، وكأن أعينهم تلك مساميرُ أَحكَمت إغلاق التابوت، وهذه صورةٌ ثابتة صامتة تُعلنُ للقارئِ ثباتَ الكَونِ وسُكونِه أمامَ مشهد ذبح النعجة: (الخائن)، وبين حركة انهيار الطّرف على الوجه الهزيل أمام الكون المشبّه بالتابوت للخائن أكثر من علاقة ضدية دقيقة: كالموت والحياة، والسكون والحركة، وتداخل هذه العلاقات الضدية والأنسقة الداخلية كـ(تنفس الرعب، وأنوار، واصطكتا، ويستغيث...) مع ما فيها من دلالة ومعانٍ خاصة تمثل صورة الحياة، بينما يمثل: (انطفاء حركة الزئبق المذعور، والعيون في المغاور، والأوجه العجفاء) صورةَ الموت. والموت هنا لم يعد يحمل دلالة الفناء، إنه عتبة فارقة بين الوجود والعدم، فتصبح ثنائية الحركة والسكون في هذه الحال معادلًا موضوعيًّا لثنائية (الموت/الحياة).

ونجد أن توالي الأفعال المضارعة متمثلة بـ(تنفس، يهوي، يستغيث...) يُوَلِدُ حركةً رَتيبةً تدل على الضعف والخواء، ويشير بدلالته إلى استمرار حالة الضعف والهوان في الحاضر والمستقبل هذا من جهة، ومن جهة أخرى فيه دعوة إيحائية إلى تخطّي هذا الواقع وتجاوز هذا

الهوان والضعف، والثورة عليه، وتحقيق واقع أفضل مليءٍ بالقوة والحرية والعزة والكرامة.

وفي هذه اللحظة الهادئة يُطالعنا البيتان التاليان المَبنيانِ على صيغ الجملِ الاسمية وما تحتضنه من أفعالٍ دالةٍ على الحركةِ، ومشيرةً إلى لحظة السكون التي ستحط على حياة السياب بانتهاء القصيدة:

هذا أوان التشفي لا نجـــاءَ لمن ... خانَ الشعوبَ ولن يُجديه إنكار

يُومُ الظلامَاتِ لا الشكوى بضائعةٍ ... ولا القضـــاءُ مُحـــابٍ فيه غدَّارُ

فالسياب يَنسِج بصياح القاضي سبيلًا للنجاةِ والحريةِ والسموِّ ليرقى بها على متناقضات مجتمعه، إنه صوت الخلاص من كل مسببات التوتر لديه.

وعبر هذه اللوحة يُقيم السياب ثنائية ضدية طرفاها الحرية والعبودية، وتبدو فاعلية التضاد هنا في نسجه للصراع والتوتر المعتَمل في نفس السياب الشاعرة الطليقة التي تتمرد على القيود، وتطمح في العتق من كل قيد، كقوله: (الظالم، الباغي، لا نجاء، الشكوى) وما تحمله من معاني العبودية والقيد، بينما نجد معاني الحرية ضمن النسق الداخلي المركب، إضافةً إلى دلالة (صاح، هذا أوان التشفي..). وفي هذا دلالة واضحة على أن الحرية المنشودة مطمح يُلحُّ على السياب ويحاصره، ويتمنى لو تحقق في مجتمعه، كما أن توظيف السياب للزمن الحاضر كـ(هذا أوان، ويوم الظلامات) إشارةٌ إلى إلحاحه على التحول والتغيير الذي يدعو له.

ونرى في المقطوعةِ حضورًا لألف المد خاصة في بناء المفردات في أكثر من موضع، وفيها دلالةٌ أخرى على الحرية المرجوة؛ فصوت الألف في (الظالم، الباغي، أنصار، أوان، الظلامات..)، يوحي بمده بانفجار داخلي يكشف عن صراع الثنائيات داخل الشاعر.

وعناية السياب بالصوت، ودلالة اللفظ وغيرها من دقائق يُؤكد أنه ترك لنا "منظومةً متشابكة لا تنفصم من ناحية تركيب المفردة الشعرية ومعناها؛ أي بين الكلمة ومدلولها وهي العلاقة التي تتكون بأثر رجعي كما يقول (شتراوس) ما يتعلق بالتشكيل الصوتي والدلالي وهو التغيير الذي يشمل المستوى الدلالي في الشكل والبنية، وهذا التغيير يأتي وفق التحقق من الصياغة في الجملة الشعرية؛ لأنه يشكل المعنى وما نطلق عليه بالتحديث الشعري بالبنية الدلالية"[(١)].

(١) التحديث في النص الشعري دراسة نقدية في شعر بدر شاكر السياب، مناف (١٤١).

ثم لا نلبث أن نقابل مقطوعةً أشدُ حِراكًا وأكثرُ اضطرابًا وتعدديَّة في العلاقات الضدية في المقطوعة الرابعة، يقول السياب[١]:

٥٧. فليَطفَحِ المِرجَلُ الغَالِي بِمَا خَنقَتْ ... مِن حِقدِهِ العَاصِفِ المكبُوتِ أَظفَارُ
٥٨. مَغمُوسَةٌ بِالدِّمِ المنسَابِ شَدَّ بِهَا ... شَرعٌ أَجِيرٌ وَسَفَّاكُونَ أَشرَارُ
٥٩. وَلتَقضِمُوا مِنْ يَدٍ كَانَتْ تَمُدُ عَلَى ... آثَامِهَا مِنْ جِرَابِ البَغيِ أَستَارُ
٦٠. فَمَا تَشَكَّى امرؤٌ مِنَّا ولَا شَخَصتْ ... إِلَّا إِلَى المنزِلِ المرعُوبِ أَبصَارُ
٦١. قَالَ: انطِقُوا، لا تَخَافُوا بَأسَ مَنْ نَسجَتْ ... أَكفَانُهُ اللَّذَّةَ الحَمرَاءَ... وَالعَارُ
٦٢. وأثقَلَ الأَمسُ والأَغلَالُ حَاضِرَهُ ... حَتَّى انحَنَى فَارتَمَى عَن رَأسِهِ الغَارُ
٦٣. فَقَالتِ امرَأَةٌ غَرقَى..مُفَجَّعةٌ: ... لَم يَطوِ شَكوَاهُ شَانٍ وهُوَ مُختَارُ

هنا تتشكل صورةٌ شعرية ناتجة عن ثنائية الحركة والسكون؛ وهي صورة حركية يُصورُ فيها السياب غَضبَ شعبه، وغضبه من حالهم، باثًا فيهم روح الثورة والحرية، فيقول: (فليطفح المرجل الغالي)؛ إذ شبَّه ما في نفوسهم من ظُلمٍ وألَمٍ بِالقِدْرِ الممتلئِ غِلًّا وحقدًا على المحتل، وهذا القِدْر لا بُدّ أن يطفح ويُخرجَ ما فيه من حَنقٍ عَاصفٍ على عدوه، ذلك الحَنقَ (المكبوت) والذي غدا قيدًا لمشاعر شعبه المغلوب.

ولتحقيق جمالية النص وشعريته بواسطة الثنائيات الضدية؛ نلحظ توظيف السياب لأسلوب التشخيص في تلك الصورة الحركية في قوله: (فليطفح المرجل الغالي بما خنقت)، فشبه المِرْجَل (الإناء الممتلئ) بشخصٍ مخنوقٍ مكبوتٍ، وفي قوله: (المنزل المرعوب) تشبيهٌ وأنسنةٌ للمنزل؛ حيث وصفه بالمرعوب، والتشخيص يمنحُ النصَ تميزًا فنيًّا، وخصوصيةً جماليةً، فقد استطاع الشاعر عن طريق هذا التعامل مع المعاني والأفكار المجردة نقلها إلى هيئة مجسدة؛ أي "تجسيم معنى من المعاني تجسيمًا تُدركُهُ الحواس، لتكون أَعونَ على فهمهِ وتَوضيحِه من العقل وحده مستقلًا، فيصير العقلُ طريقًا واحدًا للإدراكِ من طرق شتى متعددة الجوانب في الحواس

(١) الديوان، السياب (٤٤١).

المختلفة"[١]. كما استخدم التشبيه في تصوير حالة الثائر الخائف بمن يقضم أصابعه خوفًا وندمًا، فيقول: (ولتقضموا من يد كانت تمد..) وقضم اليد أو عضها تعبير كنائي معروف عند البلاغيين بإشارته إلى معنى: عِظَم الحسرة، وشدة الندامة على التفريط والتقصير، ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ﴾ [الفرقان: ٢٧]؛ لأن بلاغة الكناية في التعريض لا الإفصاح يقول الجاحظ: "أو ما علمت أن الكناية والتعريض لا يعملان في العقول عمل الإفصاح والكشف"[٢]. ومجيء صيغة القضم بصورة الفعل المضارع دليلٌ على استحضار الحدث ومشاهدة الجو النفسي المضطرب الذي يعيشه السياب، ثم يصف تلك اليد بأنها نفسَها يدُ (العميل) الذي يغطي آثام المحتل بغطاء (البغي) لستره عن أعينكم، فتظَلُّون في غفلةٍ من أمركم.

ويلاحظ تكرار الاستغاثة والرجاء بصيغتي الأمر والنهي ك (ليطفح، لتقضموا، انطقوا، لا تخافوا)، وهي دعوة لليقظة والنهضة والتنبيه لتغيير حالهم، لكنَّها مشحونة أيضًا بمعنى التمني والرغبة لاستجابتهم ليعيش السياب لحظاته تلك في ضديةٍ أخرى بين الألم والأمل.

وفضلًا عن هذه الصورة الشعرية فقد بُنيت معطياتها من صيغ ودلالات على ما يُثري الدلالة الحركية ويُحيها وذلك كصيغة اسم المفعول في (مكبوت، ومغموس، ومرعوب) التي تفيد معنى المبالغة، وصيغة اسم الفاعل في (العاصف، الغالي) التي تدل على التجدد والثبوت، يقول عبد القاهر الجرجاني: إن "موضوع الاسم على أن يثبت به المعنى للشيء من غير أن يقتضي تجدده شيئًا بعد شيء، وأما الفعل فموضوعه على أنه يقتضي تجدد المعنى المثبت به شيئًا بعد شيء"[٣]. غير ما يمكن ملاحظته من دلالات الجمع ك(البناء على الجمع وصيغته في: سفاكون، أشرار، آثام، أستار، أبصار، أكفان، وواو الجماعة في أكثر من لفظة) يزيد المقطع حراكًا واضطرابًا، وكذلك تضعيف الأحرف في أكثر من موضع ك(شدّ، مفجَّعة..)، وجميع ما تقدم "يعني وجود حركية أكثر"[٤] في النص تهيئ لبناء قاعدة الثورة.

(١) البناء الفني للصورة الأدبية للشعر، صبح (١٨٤).
(٢) البيان والتبيين، الجاحظ (١/١١٧).
(٣) أسرار البلاغة في علم البيان، الجرجاني (١٧٤).
(٤) جمرة النص الشعري- مقاربات في الشعر والشعراء والحداثة والفاعليه، المناصرة (٣٩٢).

وفي قوله: (وأثقل الأمس... حتى انحنى فارتمى عن رأسه النار) صورة أخرى يشبَّه فيها حال الثائر الذي أثقلته قيود الأمس والحاضر حتى انحنى وسقط عن رأسه الغار، والغار هو إكليل أو شجر يُتوّج به القائد المظفر أو الشاعر المفْلِق، وهنا رمز آخر للقهر والكبت والخوف الذي يمنع الثوار من الحديث أو محاولة التحرر؛ فالرمز يحيط بالصورة ويرفع بدلالتها نحو معانٍ عدة، فضلًا على أن "الرمزية تُستعمل للتعبير عن الحالات النفسية المركبة العميقة بفضل ممكنات اللغة وعملية نحت الصور والأخيلة منها"(١).

إذن فالمقطع السابق في حركية دائمة تتأتى من حركة النفس الشاعرة بالاضطراب والقلق مع ما يقابلها من قليل من السكون والصمت أعني العلاقة الضدية بين الحركة والسكون ليظل الطرفان محورين متناظرين ومتجاذبين يعملان في حركة دائبة مطَّردة، وهذه الحركية الدينامية في القصيدة ذاتها استغلها الشاعر في الكشف عن تدفق المعاني والصور الشعرية المتجددة طيلة قراءة الأبيات.

ويُطِلُ علينا السياب بألوانٍ أخرى من الثنائيات الضدية المتضافرة في لوحته الثالثة؛ حيث نلتقي بالتضاد بين الخفاء والتجلي، كقوله:

ولتقضموا من يدٍ كانت تمدُّ على ... آثامها من جرابِ البغي أستار

فالجراب والأستار دلالة على الخفاء، ومضمون البيت مع نسقه الخاص يحمل معنى التجلي، فهي ما بين تجلٍّ وخفاء.

والتضاد بين الموت والحياة، كقوله:

قال انطقوا، لا تخافوا بأس من نسجت ... أكفانه اللذةُ الحمراءُ... والثارُ

فالعلاقة الضدية هنا بين الموت بدلالة الأكفان، واللذة الحمراء، وما يقابله من لفظٍ (انطقوا، ولا تخافوا)، ومضمون معنى الحياة في نسق الأبيات الخاص.

ومجيء السياب بالثنائيات الضدية متصلة دون فاصل بينها أعطى الإحساس بمدى حرص هذا الشاعر على التسامي والتعاطي مع قضيته (حرية الوطن) بفاعليه شديدة متواصلة،

(١) الأدب ومذاهبه، مندور (١٢٤-١٢٥).

والتضاد هنا ليس مجرد كلمات لها دلالة، إنما هو "حضور له كيان وجسم"[١].

ويستمر السياب في بناء القصيدة على هذا التنوع والتضافر بين العلاقات المتداخلة التي لعبت دورًا مهمًا في تكثيف المعنى المراد، وجعلته ماثلًا حيًّا أمام المتلقي؛ مما يوثق العُرَى بين المتلقي والتجربة الشعرية ذاتها.

ونلحظ هذه العلاقات المتتالية وقد أفرزت بُنيةً ضدية كُبرى -إن جاز القول- تدور فيها علاقات القصيدة كاملة ألا وهي الحركة والسكون، وكأنها تعكس حياة الواقع كما يراها السياب.

ونكمل هذه اللوحة وما فيها من علاقات ضدية بقول السياب في المقطوعة الخامسة[٢]:

٦٤. نَحنُ المَدِينُونَ لِلبَاغِي بِمَا امتَلأَت ... بِهِ صُكُوكٌ وَضَاقَتْ عَنهُ أَسفَارُ

٦٥. أَلفٌ وألفَانِ مَوكُولٌ بِهِنَّ...دَمٌ ... لِلبَائِسِينَ وآمَـالُ.. وأَوطَارُ

٦٦. نَحنُ المَدِينُونَ مَا يَنفَكُّ يَخنِقُنَا ... صَكٌّ إِذَا نَدَّتِ الشَّكوَى وَإِنذَارُ

٦٧. يَا ضَيعَةَ الثَّأرِ والأَفوَاهُ تَلجِمُهَا ... مُستَمسِكَاتٌ لَدَى البَاغِي وأسفَارُ

٦٨. أختَامُهَا الحُمرُ أفوَاهٌ قَد التَصَقَت ... بِالقَلبِ يَروِي صَدَاهَا مِنهُ تيَّـارُ

٦٩. مَختُومَةٌ كُلُّ خَتْمٍ صَاحَ فِيهِ فَـمٌ ... ظَمآنُ لِلدّمِ، فِي الأَكبَادِ حَفَّـارُ

إذ تبدو ثنائية الحركة والسكون طاغية في جميع القصيدة، إلا أن حركة (السكون) تتغلب على (الحركة) هنا، ومما أعان على ذلك بناء معظمها على الجمل الاسمية لا الفعليه؛ إذ بُدِئت جميع الأبيات بالاسم: (نحن المدينون، ألف وألفان، يا ضيعة الثأر، أختامها الحمر، مختومة كل ختم)، والجملة الاسمية بدلالتها على الثبات تُثري (السكون) الذي يصف دوام سوء حالهم، كما أن الثبات والسكون قادنا إلى سمة العدمية عن طريق (الموت)، وقد جسّده الشاعر بألفاظ كـ(موكول بهن دم، يخنقنا صك، أختامها الحمر أفواه، ظمآن للدم، للأكباد حفار). ومن معاني الحمرة والدم: الموت إلا أن دلالة الثبات هذه سرعان ما تتحول إلى دلالة حركية تقودنا إلى سمة (الحياة) عن طريق الأفعال: (امتلأت، ضاقت، يخنقنا، تلجمها....) وما لحقها

(١) الشعر العربي المعاصر- قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، إسماعيل (١٨١).

(٢) الديوان، السياب (٤٤١).

من أفعال تناثرت في النص تُنبِئُ بحركته وتصاعد اضطرابه لاحقًا. كما أن نشوء ثنائية الموت والحياة يُشير إلى "القوة التدميرية التي يحدثها الموت على صفحة المكان"(١) في لحظة السكون التي ستحط على حياة السياب في نهاية القصيدة(٢):

٧٠. قَدْ سَطَّرَتْهَا يَدُ البَاغِي وخَبَّأَهَا ... دَرجٌ تَخَفَّى فَمَا افتضَّتهُ أَنظَارُ
٧١. فاستلَّتِ الدَّرجَ مِنْ أَحضَانِ مخبَئِهِ ... أَيْدٍ ونَادَى فَمٌ: " فَلتُضرَمِ النَّارُ"
٧٢. واستَوقَدَ النَّارَ مِنْ مِصبَاحِ ثَاكِلَةٍ ... ذُو غِلّةٍ مِن بَنِيهَا حِقدَهُ النَّارُ
٧٣. حَتَّى تَذَرَّى رَمَادًا كُلّ مُستَنِدٍ ... وازَّحزَحَتْ عَن رِقَابِ النَّاسِ أَثيَارُ
٧٤. يَا رِيحُ ذُرِّيهِ.. هَذَا البَغيُ طَاحَ بِهِ ... مِن هَذِهِ الأُمةِ الصَّفرَاءِ إِعصَارُ
٧٥. حتْفُ المَدِينِينَ لَا يَنشَقُّ بَابُ غَدٍ ... إِلَّا عَلَيْهَا، وَلَا تَمتَدُّ أَعمَارُ
٧٦. فَولْوَلَ النَّاسُ بِالشِكوَى كَمَا انفَجَرتْ ... مِن نَعشِهَا الأَبيْضِ المِصهُورِ أَنهَارُ؟
٧٧. وأقبَلَت تَخنِقُ الجَانِي بِحَاضِرِهِ ... مِن أَمسِهِ الدَّاعِرِ المِمسُوخِ أَخبَارُ
٧٨. يَا لِلكِتَابِ المُدَمَّى كَادَ كَاتِبُهُ ... يَرمِيهِ بِالزُّورِ لَو لَمْ تَبقَ آثَارُ
٧٩. تَطوِيهِ إِطرَاقَةُ الثَّكلَى وَينشُرُهُ ... لَحظُ اليَتِيمِ، ودَمعٌ فِيهِ يَحتَارُ
٨٠. حَتَّى سَمِعنَا دَمَ الطَّاغُوتِ يُهرِقُهُ ... قَاضٍ نَزِيهٌ، وجَلَّادُونَ أَخيَارُ
٨١. واخضلَّتِ التُّربَةُ الجَرداءُ، وزّعَهَا ... بِالحَقِّ فِينَا، وبِالقِسطَاسِ ثُوَّارُ

وبعد ذلك ينقلنا السياب إلى الضفة الأخيرة من اللوحة الثالثة مُشعلًا فيها دلالة (الحركة) على (السكون)، فيقول(٣):

إذ تتوالى الصور الشعرية لديه، فيشبه حنق شعبه على حالهم بمن أقدم يخنق الجاني (المحتل) في حاضره بسبب ما صنع في ماضيه: (الداعر الممسوخ) أي صنعه الفاحش القبيح، فتتولد

(١) جماليات التحليل الثقافي في الشعر الجاهلي نموذجًا، عليمات (٢٣٣).
(٢) الديوان، السياب (٤٤١).
(٣) الديوان، السياب (٤٤١).

من علاقة الحركة والسكون، علاقة فرعية بين الزمان والمكان في قوله:

وأقبلت تخنق الجاني بحاضره  من أمسه الداعر المسوخ أخبار

والتنقل بين زمنين " تجسيدٌ للحركة وللزمنية"[١] معًا، فالمكان: موطنه المنكوب، والزمان: هو الحاضر والماضي.

كما أن العلاقة الضدية بين (الحركة والسكون) لا تكون إلا بانعقاد الصلة التركيبية بين طرفي التضاد، ومن ثَمّ ظهرت قيمة ثالثة متولِّدة من اجتماع هذين الطرفين المتقابلين كثنائية الزمان والمكان؛ لتثير وتحرك مشاعر المتلقي، وذلك يُضاعف التمتع بالقيمة الجمالية، وهو ما نشعر به أثناء قراءة الصور وتأملها؛ فـ"دخول اللفظة في علاقات مع ألفاظ أخرى يكسبها وظيفة لم تكن لها قبل ذلك. وعلى ذلك فقد تنبثق من العلاقات الجديدة وظائف دلالية أخرى أو إيقاعات موسيقية"[٢]، كما كشف النسق الداخلي عن عمق المشاعر الدفينة التي يعيشها الشاعر من ألم وأمل، وهذا ما كثّف إقناع المتلقي بفكرته ومشاعره.

ويعود بنا السياب في علاقة متقابلة بين الحركة والسكون مع ذلك الكتاب المدَّمى، فهو ما بين حالتين: يثنيه صمت ثكلى وانكسارها، وينشره طرف اليتيم ودمعه.

وهذا اللون من التضاد يُتيح فرصةَ اقتحام فضاءاتٍ دلالية جديدة، ويجعل لوحة التضاد قابلة لوجوه متعددة من القراءة؛ مما يُعَد إثراء للنص الأدبي، كما تُظهر القصيدة كيف أن العلاقات الضدية أصبحت "مكونًا أساسيًا لإنتاج بنية النص ودلالته، فالتضاد تركيب بنائي ينهض على طرفين، متنافرين على مستوى السطح، متضافرين على مستوى العمق لإنتاج دلالة شعرية ذات كثافة، وقوة تصل بالنص الشعري إلى قمة سحره وتمايزه عن طريق حركة التفاعلات بين طرفي التضاد من جهةوباقي عناصر النص من جهة أخرى"[٣]. والتنقل بين دلالتي (الحركة والسكون) فعّل الصورة الشعرية بتفاصيلها ونقلها إلينا كما ينبغي.

(١) قراءة النص؛ قراءة العالم- دراسة في البنية، أبو ديب (٥٨).

(٢) البيان والبديع لطلبة قسم اللغة العربية، الزوبعي وحلاوي (١٣٩).

(٣) لغة التضاد في شعر أمل دنقل، بنو عامر (٥٠).

**اللوحة الرابعة:**

وتنقلنا اللوحة الرابعة (٨٦-٨٢) للسياب إلى تضادٍ فرعيٍّ آخر، وعلاقةٍ أقل ظهورًا بين السكون والحركة، في قوله[١]:

٨٢.أَهوَى بِإبهَامِه العَاتِي وَخَاتَمِهِ يَمضِي لِمُستَأجِرِيه الصَّيدَ مَا كَتَبُوا
٨٣.أو تَحمِلُ الخَائِفَ المَوتُورَ حَيثُ بَدتْ أَلْحَاظُ إِبلِيسَ واستَشرَى بِهِ الغَضَبُ
٨٤.وقَالَ: "يَكفِيكَ" نَادَى بَعدَ زَجرَةٍ: "رِفقًا فَقَد أزعَجتنَا هَذِه الخُطَبُ"
٨٥."حَدِّثتَ حَتَّى كَأنَّ العَالَمَ انبسَطَت أنحَاؤُهُ تَحتَ عَينِي وهَوَ يَلتَهِبُ
٨٦.قرَّبتَ أطرَافَهُ القُصوَى سِوَى بَلَدٍ يَرتَادُ سَمعِي حَدِيثٌ عَنهُ مُقتَضَبُ

فالعلاقة الضدية هنا، وإن كانت تحمل دلالة الحركة والسكون، غير أن ذلك لا يكاد يُقارن باللوحة الفنية (الماضية) الثالثة التي اكتنزت بالدلالة الحركية تمامًا، فهنا تنشأ علاقات ضدية أخرى كالخوف والقلق مقابل الأمن والهدوء.

وبناءً على ما استجلى لنا من معان أدق وأعمق وعلاقات مضادة ناشئة من علاقات أكبر منها، فإن حقيقة التضاد "ليس مجرد محسن بلاغي، بل هو داخل في صميم الصورة الشعرية وأكثر، ومن ذلك هو أساسٌ في فلسفة الشعر نفسه"[٢]. كما أن لظاهرة التضاد أيضا دلالتها السيميائية، من حيث كونها تثير حركة ديناميكية في السياق النصي، وتحقق التفاعل بين المعاني والأخيلة والشخصيات؛ مما يسمح بإعادة ترتيب بنية النص بشكل أكثر تكاملًا وانسجامًا.

**اللوحة الخامسة**

يأخذنا السياب في اللوحة الخامسة والأخيرة (٩٣-٨٧) إلى معنًى جزئي آخر، مصورًا عمق وشدة طمع الخائن المحتل ورغبته في امتلاك أكبر قدر ممكن من البلاد العربية ولو خيالًا، فيقول[٣]:

(١) الديوان، السياب (٤٤٢).
(٢) الشعر ولغة التضاد: الرؤية، الميدان والتطبيق، أبو غالي (٢١).
(٣) الديوان، السياب (٤٤٢).

٨٧.فَـازورَّ بِلزَابُ؟ كَالـمَفجُوءِ وارْتَفَعتْ عَينَـاهُ نَحوَ الشِّـمَالِ الـمُعْتِمِ الخَالِي
٨٨.مَولَايَ نَادَى وقَد أَومَأَ بِأصبَعِهِ بَينَ الذّرَى: "تَحتَ ذَاكَ الكَوكِبِ العَالِي"
٨٩."شَعبٌ خَطَا فِي طَرِيقٍ رُبَّمَا بَقِيتْ لَولَاهُ أُمنِيَةٌ عَزلَاءُ فِي بَـالِ
٩٠."طَافَت رُؤَاهَا بِأَفلَاطُونَ بَاهِتَةً أَلوَانُهَا فَاكتَفَى مِنهَا بِأَظلَالِ"
٩١.اعتَادَت الشَّاعِرِ الوَسنَانَ فَائتَلقَتْ أَبوَابُ أَيتُوبيَا الزَّرقَاء كَالآلِ
٩٢."حَتَّى إِذَا امتَدَّتِ الأَيْدِي لتَطرُقَهَا ذَابَتْ فَلَم يَبقَ إِلَّا مَحضُ أَقوَالِ"
٩٣."وَأَقبَلَ الفَيلَسُوفُ الحُرُّ وانتَزَعَتْ كَفَّاهُ خَيطَ السِّتَارِ القَاتِمِ البَالِي

وتنبثق الثنائية الضدية في اللوحة السابقة من تشكل الصور الشعرية لمدينة (أيتوبيا) الخيالية؛ لتشكل ثنائية الواقع والخيال، فيوجِّدُ الواقع صورةَ المكان الحالي (شيرين، ومجمل الأماكن المذكورة في القصيدة)، ويُغَيِّب الحلم (أيتوبيا) المدينة الفاضلة والمثالية، وهي حلم السياب حين يَفيقُ منه إلى الواقع، فلا مندوحة من تقبل الأمر والرضا به؛ ولذلك يختم السياب حُلمه بقوله:

وَأقبَلَ الفَيلَسُوفُ الحُرُّ وانتزعَتْ كفَّاهُ خيطَ السّتارِ القاتِمِ البالي

لينتهي حلمه، ويعود في دائرة حزنه ورفضه للواقع.

ويمكننا استظهار ثنائية ضدية أخرى بين الخفاء والتجلي، فبينما ترتفع عينا بلزاب إلى مطمعه (أيتوبيا) لتنجلي أمام الأعين وتظهر أبوابها الزرقاء، تتراجع مختفية عن الأنظار، وتتلاشى مرة أخرى، وفيها تتأكد معاني الألم والأمل التي يعيشها السياب محاولًا من بناء هذه العلاقة نقل المعنى للمتلقي وتأثيره عليه لفقده حلمه.

كما تتجلى أمامنا ثنائية الحرية والعبودية في قوله: (الفيلسوف الحر)؛ حيث يُلمحُ بها إلى الدعوة إلى الحرية، وكيف أن أفلاطون استطاع أن يحلم بذلك لحريته. وكذلك رمزية السلطة والتملك، واستمرار الطمع في قوله: (ربَّما بقيت أمنية عزلاء)؛ إذ تشير إلى أن المحتَل لا ينتهي طمعه ولا ينقطع، وأيضا أشار إلى رمزية: اللون الأزرق في قوله: (أيتوبيا الزرقاء)، فيرمز اللون الأزرق بحسب سياقه هنا إلى الصفاء والجمال واللمعان؛ لأنه في وصْف (أيتوبيا) الخيالية، واللون الأزرق يلائمها من حيث دلالته الجمالية. وتوظيف اللّون عند السياب منح النّص

الشعري طاقة فنّية عالية، ارتفعت به من الدلالة اللونية العاديّة إلى دلالات لونيّة متعددة وخصبة، أفضت إلى إغناء النّص الشّعريّ دلاليًّا وفنيًا؛ لأن: "الألوان ليست مُدركات بصرية متميزة فقط، بل هي شتيت من الإيحاءات والمعاني المبهمة"(١).

وفضلًا عن جمال هذه الصورة الشعرية وما فيها من ترابط ودلالات، فقد بُنيت فيها علاقة ضدية أخرى بين النور والظلام، فأمنية المدينة الفاضلة: نُور؛ ولكنه نورٌ باهت خافت لا وضوح فيه، اكتفى منه صاحبه بالظل أو ببهتانه الخافت المشوب بالظلام، وكذلك صورة لمعان أبواب المدينة الفاضلة كاللآلئ، غير أنها (دابت فلم يبق إلا محض أقوال، وانتزعت كفّاه خيط الستار القاتم البالي). إذن لقد انطفأت أنوار تلك المدينة وأُسقِط عليها الستار المُظلِم البالي.

أما عن العلاقة الضدية بين الحركة والسكون فقد عمّت كذلك هذا المقطع، فازداد الاضطراب، وتسارعت الحركة، وقلَّ السكون، وقد نجم عن ذلك تكثيف عوامل الحركة؛ مما يوحي بأن نفسية الشاعر يتملكها القلق وانعدام الهدوء الوجداني. وجميع هذه العلاقات الضدية المتداخلة والمتضادة بتفاصيلها وعمومها، كشفت عمق المشاعر الدفينة التي يعيشها الشاعر من ألمٍ وأمل، بل وكثّفت إقناع المتلقي بفكرته ومشاعره؛ لأن التضاد لم يعد مجرد تباين بين الشيء وضده، بل صار في صميمه أسلوبًا يعبر عن حالات نفسية وموضوعية متقابلة في تداعياتها الضدية؛ مما يوضح بعضهُ بعضًا، وهنا تظهر أهمية التضاد ودوره في التعبير عن الشاعر ومواقفه.

ومن خاصيّةِ هذا المقطع أن ينتهي الشاعر بما ابتدأ به، وذلك أنه بدأ بطيف أمل، ثم انتهى بحُلُم وأُمنيَةٍ، وبينهما علاقة تشابه؛ حيث أحكمت النص وساعدت في وحدة بنيته وفكرته، بل لقد بدأ بمكان يَلمَحُ فيه القوة والجمال (جبل شيرين)، وانتهى بمكان أيضًا يَحلُم فيه بالأمان والاستقرار (أيتوبيا).

وتأتي خاتمة (مع شيرين) لتعلن نهاية هذه المناظرة المشتعلة بين واقع السياب وأحلامه؛ حيث يتفاقم الصراع في بنية القصيدة بين مجموع العلاقات الضدية المتنوعة إلى أن ينتهي بحلمه الباهت المتلاشي. فرمزية (شيرين) تجذبه بشدة وتضغط عليه بأحلامه؛ ولذلك يهتف السياب

(١) الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، محمد فتوح (٢٢٠).

ثائرًا معبرًا عن هذا الصراع العنيف الدائر في نفسه بين (الواقع والحلم) عن ألمه الشديد لعدم تمكنه من تحقيق حلمه.

ومن مجمل القصيدة يمكننا استجلاء علاقات ضدية أخرى، كالعلاقة الثنائية الضدية بين الانحسار والانتشار، وهي أداةٌ بنائية منتشرة في القصيدة؛ لأنها تُعبِّرُ عن الحدث الشعري من بدايته إلى ختامه بشكل بدا فيه البناء أقرب إلى الشكل الدائري، من حيث الدلالة؛ إذ مثلت بنية القصيدة الكلية الشكل المكاني التفصيلي لأحداث القصيدة.

فقد بدأ المقطع الأول من القصيدة ضمن ثمانية أبيات فقط، مُركِّزًا فيها على وصف المكان (شيرين) وهيبته وعظمته، في حين كثّف السياب بقية القصيدة بالحديث عن الأزمة الحالية، وخِطط العدو، والدعوة إلى الثورة، وتجسيد أحوال الناس وآلامهم المنتشرة في الصين، والشمال، والجنوب من البلدان العربية إلخ ضمن لوحة المكان المرسومة في جُلّ القصيدة.

كما يمكننا استظهار العلاقة الضدية بين الفرد والمجتمع؛ حيث تُشكل هذه الثنائية عند الشاعر مركزًا لانتشارها في القصيدة؛ ولذا تُولِّد لديه شعورًا مستمرًا بالضيق؛ لتصادم الفرد مع المجتمع.

ولعل تجارب السياب الشخصية وخبراته الأليمة كانت تنفيسًا عن ضيق اجتماعي، فالتضاد الموجود في القصيدة يشُفُ عن قلق ذاتي وتمرد ورفض، وهو يحاول بهذه العلاقة أن يظهر الأمل مع أنه يعاني الاكتئاب بسبب علاقته مع مجتمعه، كقوله يعبر عن نفسه:

ولاح شيرين في الظلماء تحسبه أكداس غيم تغطيَّ جانب الوادي
صاغ الجليد له تاجًا لآلئه نار الرعاة وظلَ الكوكب الهادي

فالجبل في المفهوم اللغوي الشعري يمثل القوة الثابتة غير المتحركة أمام القوى الأخرى، التي تمثل المجتمع من حوله.

وهو على لسان بلزاب يقول:

فقال بلزاب: إن الأنجم انطفأت خلف الجبال وكادت تسطع القمم

كما يُشير بدلالات رمزية أخرى إلى أحوال البلدان المنكوبة كـ(أقصى الشمال، والجنوب، وشمال الصين..إلخ)، وهذا ما يُمثِّلهُ نسق المجتمع المرفوض. ولأن هذه الثنائية الضدية غير متعادلة الطرفين؛ فقد عبرت عن استياء السياب الذي عبر عن مشاعره الذاتية بطريقة

مكشوفة. وبهذه العلاقة بين الفرد والمجتمع تمكن الشاعر من تعميم الشعور الفردي لديه وجعله محورًا إنسانيًا عامًا يحرك ضمير المتلقي ويُوقظه.

ونتيجةً لما سبق؛ نرى أن العلاقة الثنائية عند السياب وسيلة من وسائله التقنية في بناء قصيدته؛ فالشاعر يُحاكِي التوتر النفسي للإنسان العراقي خصوصًا، والعربي على وجه العموم، بعد أن أُصيب بخيبة الأمل؛ لأن "أسلوب التقابل بين المتناقضات من أهم عناصر الأداء الشعري الذي يتميز به الشاعر المعاصر، فبواسطته أوقد التوهج الشعوري والعاطفي في الكلمات"(١)؛ ولذا شهدت قصيدة السياب تكرارات عديدة متلاحقة عادة ما يكون فيها الطرح ساميًا في معناه، فتتراكض خلفه علاقات ثنائية تختلف وتأتلف، لتصور فيما بعد الصراع الداخلي الذي يعيشه السياب، ويرغب في إيصاله للمتلقي.

وأما عن وفرة الثنائيات في القصيدة فهي "دليلُ انسجام إيقاعاته، وانفتاحه على أكثر من محور، فيمكن أن نعثر على مجموعة أنساق متضادة في النص الأدبي الواحد تضفي عليه مزيدًا من الحيوية والحركة، هذه الأنساق المتضادة ذات صلة بالكون الذي تصوره سواء أكان ذلك الأمر بالتضاد أم بالتكامل؛ لذا تجتمع هذه الخصائص الجمالية"(٢). فجميع العلاقات ودلائلها ترتبط ارتباطًا محصورًا بمركزية المكان (شيرين)، وتبرز صورةً انفعالية ثائرة لدى الشاعر.

ولذا فقد استطاع السياب استثمار اللغة الشعرية للثنائيات الضدية في الكشف عن المتناقضات المجتمعية، فجسد سلبياتها جليَّةً أمام عين المتلقي ورؤاه، كما استطاع أن يصل بالمتلقي إلى حقيقة الكون؛ إذ إن الحياة لا تجري وفقًا للأهواء، وإنما وفقًا لقوانين ونواميس خاصة.

(١) لغة الشعر العراقي المعاصر، الكبيسي (٢٠٠).

(٢) الثنائيات الضدية دراسات في الشعر العربي القديم، الديوب (٧).

**الخاتمة:**

أثمرت هذه الدراسة عن فهم أساسيٍ للقصيدة من جوانب أخرى كما أطلعتنا إلى دقائق المعاني والدلالات وما أفرزته هذه العلاقات، فاستطعنا أن نعاين المشَاهد المتضادة في الصورة الشعرية، ونكشف عبر وظيفتها أنماط الأنساق دلاليًّا وجماليًّا. وتكْشِفُ لنا أيضًا ما للثنائيات الضدية من دور كبير في التعبير، وفي الربط بين المتناقضين مع ظهور المفارقة الشاسعة بينهما، وبيان حقائق الأشياء وإقناع العقل بها، كما حققت هذه العلاقات تماسكًا وانسجامًا بين أجزاء النص، وبذلك جمعت بين الإمتاع والإقناع. ومن ثمة يكون النص نضًّا مطلقًا يمارس وظيفته النصية فيتجدد مع كل قراءة.

وفي نهاية هذه الدراسة نخلص إلى عدة نتائج منها:

١. تعددت ألوان التضاد في القصيدة؛ فهناك التضاد اللفظي أو المعجمي، والتضاد القائم على الصورة، إلا أن التضاد السياقي جاء مُكثفًا في القصيدة؛ مما أسهم في خلق فضاءات دلالية جديدة، ووجوه متنوعة من القراءة.

٢. كشفت الثنائيات الضدية عن مدى قلق السياب وآلامه وانفعالاته التي تظهر على ملامح قصيدته.

٣. أسهمت الثنائيات الضدية في الكشف عن شعرية النص الشعري عند السياب، وإظهار مكامن الإبداع والتأثير بواسطة التعبير عن أحواله النفسية ومواقفه تجاه الآخر من حوله، فضلًا عن الكشف عن مواقفه الذاتية الرافضة للمحتل وأدواته القمعية الممارسة، ومحاولته إقناع المجتمع من حوله بضرورة رفض المحتل والثورة عليه؛ مستخدمًا وسائل الإقناع المتمثلة بالحجة العقلية القائمة على الاستدلال والمقارنة بين المتناقضات، وهذه بدورها أفضت إلى تحقيق جمالية النص الشعري وإثارة المتلقي.

٤. غلبة ثنائية الحركة والسكون، لا سيما دلالات الحركة، على القصيدة؛ حيث طغت على معظم أبيات القصيدة؛ مما جعل النص الشعري مليئًا بالحيوية والحركة؛ ليتوافق ذلك مع دلالة السياق العام للنص المتمثل في مقاومة المحتل وأدواته القمعية الممارسة، والدعوة إلى الثورة عليه، فضلًا انسجام دلالات الحركة مع سياق التوتر النفسي للإنسان العراقي

خصوصًا، والعربي على وجه العموم، تجاه المحتل.

٥. برزت جماليات الثنائيات الضدية ودورها في تفعيل النص الأدبي؛ وذلك لأن الإبداع يتنافى مع البساطة والسطحية، ويتماشى مع العمق والثراء، ومن ثمة يكون محركًا للقارئ ودافعًا له لتحفيز تفكيره، وإعمال عقله.

## المراجع:

١. اتجاهات النقاد العرب في قراءة النص الشعري الحديث، عبابنة، سامي محمد موسى، ط: ١، إربد، عالم الكتب الحديث، ٢٠٠٤م.
٢. الأدب ومذاهبه، مندور، محمد، د. ط، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ٢٠٠٦م.
٣. أسرار البلاغة في علم البيان الجرجاني، عبد القاهر، تحقيق: محمد رشيد رضا وأسامة صلاح الدين منيمنة، ط: ١، بيروت، دار إحياء العلوم، ١٩٩٢م.
٤. الأسس النفسية لأساليب البلاغية، ناجي، مجيد عبد الحميد، ط: ١، بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م.
٥. إشكالية المكان في النص الأدبي دراسات نقدية، النصير، ياسين، د. ط، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٦٨م.
٦. البلاغة العربية المعاني والبيان والبديع، مطلوب، أحمد، د. ط، بغداد، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ١٩٨٠م.
٧. بدر شاكر السياب دراسة في حياته وشعره، عباس، إحسان، ط: ٦، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢م.
٨. البناء الفني للصورة الأدبية للشعر، صبح، علي، د. ط، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٦م.
٩. البنى الأسلوبية- دراسة في (أنشودة المطر) للسياب، ناظم، حسن، ط: ١، بيروت، والدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م.
١٠. البنى الأسلوبية في شعر النابغة الجعدي، فياض، ياسر أحمد، وخليفة، مها فواز، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، م(١)، ع(٤)، ٢٠٠٩م، ٣٤٨-٣٨٤.
١١. البنيوية، بياجيه، جان، ترجمة: عارف منيمنة وبشير أوبري، ط: ٤، بيروت، باريس، منشورات عويدات، ١٩٨٥م.
١٢. البيان والبديع لطلبة قسم اللغة العربية، الزوبعي، طالب محمد، وحلاوي، ناصر، ط:

١، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٩٦م.
١٣. البيان والتبيين، الجاحظ، عمر بن بحر، تحقيق: عبد السلام هارون، د. ط، بيروت، دار الجيل، د. ت.
١٤. التحديث في النص الشعري دراسة نقدية في شعر بدر شاكر السياب، مناف، علاء هاشم، ط: ١، العراق، مؤسسة دار الصادق الثقافية، ٢٠١٢م.
١٥. التراث والتجديد في شعر السياب: دراسة تحليلية جمالية في: مواده، صوره، موسيقاه ولغته، حشلاف، عثمان، د. ط، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٤م.
١٦. التركيب اللغوي لشعر السياب، العطية، خليل إبراهيم، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦م.
١٧. التضاد في شعر الشافعي، صالح، حكمت، مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، م(١٨)، ع(٢١٦)، ١٩٨٢م، ١٠٢-١٠٩.
١٨. التقابل الجمالي في النص القرآني دراسة جمالية فكرية وأسلوبية جمعة، حسين، ط: ١، دمشق، منشورات دار النمير، ٢٠٠٥م.
١٩. الثنائيات الضدية بحث في المصطلح ودلالاته، الديوب، سمر، ط: ١، النجف الأشرف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية العتبة العباسية المقدسة، ٢٠١٧م.
٢٠. الثنائيات الضدية دراسات في الشعر العربي القديم الديوب، سمر، د. ط، دمشق، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠٠٩م.
٢١. الثنائيات الضدية: الماهية والمصطلح، حسان، خالد عبد العزيز، مجلة العربية للعلوم ونشر الأبحاث، المركز القومي للبحوث، م(٥)، ع(٣)، ٢٠١٩م، ٧٠-٨٥.
٢٢. جماليات التحليل الثقافي في الشعر الجاهلي نموذجًا، عليمات، يوسف، ط: ١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤م.
٢٣. جماليات المعنى الشعري- التشكيل والتأويل، الرباعي، عبد القادر، ط: ١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٩م.
٢٤. جماليات المكان، باشلار، غاستون، ترجمة: غالب هلسا، ط: ٢، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٤م.

٢٥. جمرة النص الشعري- مقاربات في الشعر والشعراء والحداثة والفاعليه، المناصرة، عز الدين، ط: ١، عمّان، دار مجدلاوي، ٢٠٠٧م.
٢٦. خصائص الأسلوب في الشوقيات، الطرابلسي، محمد الهادي، د. ط، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٨١م.
٢٧. دلائل الإعجاز، الجرجاني، عبد القاهر، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، ط: ٣، جدة: دار المدني، ١٩٩٢م.
٢٨. ديوان بدر شاكر السياب، السياب، بدر شاكر، د. ط، بيروت، دار العودة، ٢٠١٦م.
٢٩. الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، أحمد، محمد فتوح، ط: ٢، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٤م.
٣٠. الشعر العربي المعاصر- قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، إسماعيل، عز الدين، ط: ٣، القاهرة، دار الفكر العربي، د. ت.
٣١. الشعر ولغة التضاد: الرؤية، الميدان والتطبيق، أبو غالي، مختار علي، حوليات كلية الآداب، الكويت، الحولية (١٥)، الرسالة (١٠٣)، ١٩٩٥م، ٥-١٢٧.
٣٢. ظاهرة البديع عند الشعراء المحدثين، دراسة بلاغية نقدية، الواسطي، محمد، ط: ١، الرباط، دار نشر المعرفة، ٢٠٠٣م.
٣٣. ظواهر أسلوبية في شعر بدوي الجبل، شرتح، عصام، د. ط، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٥م.
٣٤. الغموض في الشعر العربي الحديث، رماني، إبراهيم، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩١م.
٣٥. القاموس المحيط، الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط: ٨، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م.
٣٦. قدامة بن جعفر والنقد الأدبي، طبانة، بدوي، ط: ١، القاهرة، مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٥٤م.
٣٧. قراءة النص؛ قراءة العالم- دراسة في البنية أبو ديب، كمال، الأقلام، العراق، ع (١٠)، ١٩٨٦م، ٥٦-٦٣.

٣٨. كتابات السياب النثرية، الغرفي، حسن، د. ط، الرياض، سلسلة كتاب مجلة العربية، ٢٠١٣م.
٣٩. الكلمة دراسة لغوية معجمية، خليل، حلمي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ٢٠١١م.
٤٠. كولدرج، بدوي، محمد مصطفى، د. ط، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٨م.
٤١. لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، ط: ٣، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ.
٤٢. لغة التضاد في شعر أمل دنقل، بنو عامر، عاصم محمد أمين، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، كلية الآداب، الأردن، ٢٠٠٠م.
٤٣. لغة الشعر العراقي المعاصر، الكبيسي، عمران خضير، ط: ١، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٨٢م.
٤٤. اللغة والإبداع الأدبي، العبد، محمد، ط: ٢، القاهرة، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، ٢٠٠٧م.
٤٥. المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، صليبا، جميل، د. ط، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.
٤٦. الموت في شعر السياب ونازك الملائكة؛ دراسة مقارنة درويش، عيسى سلمان، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة بابل، ٢٠٠٣م.
٤٧. مؤسسة النور للثقافة والإعلام، بادي، إسماعيل، ٢٠١١م، http://alnoor.se/article.asp?id=
٤٨. نماذج في النقد الأدبي وتحليل النصوص، الحاوي، إيليا سليم، ط: ٣، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٩٦م.

جامعة الأمير
سطام بن عبدالعزيز
PRINCE SATTAM BIN ABDULAZIZ UNIVERSITY

# مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية