

دولة الإمارات العربية المتحدة  
كلية الدراسات الإسلامية والعربية بحبي



# مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية

مجلة علمية محكمة

## اقرأ في هذا العدد

كلمة المشرف العام: الابتكار والإبداع في البحوث المعاصرة بين الطموحات والتحديات

قاعدة: (اليسير مغتفر) وتطبيقاتها في الفقه المالكي

حكم الجهر بالبسلة في الصلاة (دراسة فقهية مقارنة)

الولي واشتراطه في عقد زواج المرأة بين الفقهاء (الائمة الأربعة)  
وقوانين الأحوال الشخصية في كل من فلسطين والأردن

الممارسة الدينية بين التشريعين الإسلامي والدولي

ظواهر نحوية في قراءة ابن كثير

الجملة في العربية الفصحى: قراءة في المفهوم والمكونات

تداولية الاستعارة عند عبد القاهر الجرجاني من خلال كتابه «أسرار البلاغة»

سيزيف رمزاً في شعر التفعيلة العربي المعاصر

التناص في شعر المهديح النبوي كعب بن مالك نموذجاً

أوقاف يوسف باشا في القدس الشريف (١٠٦١هـ/١٦٥١م)

حقوق الإنسان بين التصور الإسلامي والنظم الوضعية - رؤية تربوية إسلامية

استخدام الحاسوب والإنترنت في إعداد وتدريب معلمي اللغة العربية  
للناطقين - بغيرها، تجربة معهد اللغويات بجامعة الملك سعود



50

iascm@emirates.net.ae  
www.islamic-college.ae

العدد الخمسون  
البريد الإلكتروني  
الموقع الإلكتروني











# مَجَلَّةُ كُلِّيَّةِ الدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَالْعَرَبِيَّةِ

مجلة علمية محكمة

نصف سنوية

تأسست سنة ١٩٩٠ م

العدد الخمسون

ربيع الأول ١٤٣٧ هـ - ديسمبر ٢٠١٥ م

المشرف العام

د. محمد أحمد عبدالرحمن  
مدير الكلية

رئيس التحرير

أ. د. أحمد عثمان رحمانى

مساعد رئيس التحرير

د. مازن حسين حريري

سكرتير التحرير

د. محمد أحمد الخولي

هيئة التحرير

أ. د. عبد الرحمن بناني  
د. مجاهد منصور  
د. عبد الناصر يوسف  
أ. د. عبدالله محمد الجبوري  
د. صلاح إبراهيم عيسى  
د. عبد الرحيم الزقة

ردم : ٢٠٩X-١٦٠٧

تفهرس المجلة في دليل أولريخ الدولي للدوريات تحت رقم ١٥٧٠١٦



# كلية الدراسات الإسلامية والعربية في سطور

## تاريخ النشأة:

### ١- برنامج البكالوريوس:

- كلية الدراسات الإسلامية والعربية مؤسسة جامعية من مؤسسات التعليم العالي في الدولة وهي واحدة من منارات العلم في دبي ومركز رافد لتنمية الثروة البشرية في دولة الإمارات.
- قام على تأسيسها السيد جمعة الماجد وتمهدها بالإشراف والرعاية مع فئة مخلصه من أبناء هذا البلد أمنت بفضل العلم وشرف التعليم.
- رعت حكومة دبي هذه الخطوة المباركة وجسدها قرار مجلس الأمناء الصادر في عام ١٤٠٧هـ الموافق العام الجامعي ١٩٨٦/١٩٨٧م.
  - صدر قرار رئيس جامعة الأزهر رقم ١٩٩٥م لسنة ١٩٩١ بتاريخ ١٩٩١/٧/٩ بمعادلة الشهادة التي تمنحها الكلية بشهادة الجامعة الأزهرية.
  - وبتاريخ ١٤١٤/٤/٢هـ الموافق ١٩٩٣/٩/١٨م أصدر معالي سمو الشيخ نهيان بن مبارك آل نهيان وزير التعليم العالي والبحث العلمي في دولة الإمارات القرار رقم (٥٣) لسنة ١٩٩٣م بالترخيص للكلية بالعمل في مجال التعليم العالي.
  - ثم أصدر القرار رقم (٧٧) لسنة ١٩٩٤م في شأن معادلة درجة البكالوريوس في الدراسات الإسلامية والعربية الصادرة عن الكلية بالدرجة الجامعية الأولى في الدراسات الإسلامية.
  - ثم صدر القرار رقم (٥٥) لسنة ١٩٩٧م في شأن معادلة درجة البكالوريوس في اللغة العربية التي تمنحها كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي بالدرجة الجامعية الأولى في هذا التخصص.
  - ضمت الكلية في العام الجامعي التاسع والعشرين ١٤٣٥/١٤٣٦هـ الموافق ٢٠١٤/٢٠١٥م (٣٠٢) طالب (٢٥٢٢) طالبة في مرحلة البكالوريوس و(٦٦) طالبة في مرحلة الدراسات العليا برنامجي الماجستير والدكتوراه.
  - احتفلت بتخريج الرعيل الأول من طلابها في ٢٣ شعبان ١٤١٢هـ الموافق ١٩٩٢/١٢/٢٦م تحت رعاية صاحب السمو الشيخ مكتوم بن راشد آل مكتوم نائب رئيس الدولة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي رحمه الله.
  - واحتفلت الكلية بتخريج الدفعة الثانية من طلابها والأولى من طالباتها في ٢٩/١٠/١٤١٣هـ الموافق ١٩٩٣/٤/٢١م.
  - ستحتفل الكلية هذا العام ٢٠١٥/٢٠١٤م بتخريج الدفعة الخامسة والعشرين من الطلاب والدفعة الرابعة والعشرين من الطالبات في تخصص الدراسات الإسلامية، والدفعة الحادية عشرة من الطلاب والدفعة السابعة عشرة من الطالبات في تخصص اللغة العربية وآدابها.

### ٢- الدراسات العليا بالكلية خطوة رائدة:

- أنشئ قسم الدراسات العليا بالكلية في العام الجامعي ١٩٩٦/٩٥م ليحقق غرضاً سامياً وهدفاً نبيلاً، وهو إعداد مجموعة من طلبة هذه الدولة للتعمق في الدرس والبحث والقيام بالمهام المرجوة في الجامعات ودوائر البحث العلمي وسائر المرافق، ولتجنب مشكلات اغتراب الطلبة عن الأهل والوطن وخاصة الطالبات.
- يخوّل البرنامج المنتهقين به الحصول على درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية واللغة العربية وآدابها والتسجيل فيما بعد في برنامج الدكتوراه في الفقه الذي شرع فيه بدءاً من العام ٢٠٠٤/٢٠٠٥م.
- افتتحت الكلية بدءاً من العام ٢٠٠٧/٢٠٠٨م برنامج الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها شعبيتي الأدب والنقد واللغة والنحو.
- وقد صدر قرار معالي وزير التعليم العالي والبحث العلمي رقم (٥٦) لسنة ١٩٩٧م بمعادلة درجة الدبلوم العالي في الفقه الإسلامي التي تمنحها بدرجة الدبلوم العالي في هذا التخصص.
- كما صدر القرار رقم (٥٧) لسنة ١٩٩٧م بمعادلة درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية (الفقه) و(أصول الفقه) التي تمنحها الكلية بدرجة الماجستير في هذين التخصصين.
- تخرجت (١٧٩) طالبة من برنامج الدراسات العليا في الكلية منهن (٨٧) طالبة من ماجستير الشريعة الإسلامية تخصص (الفقه، أصول الفقه) و(٧٠) طالبة من ماجستير اللغة العربية وآدابها شعبيتي (اللغة والنحو، والأدب والنقد) و(٢٢) طالبة في الدكتوراه (١٢) في قسم الشريعة و(١٠) طالبات في الدكتوراه قسم اللغة العربية وذلك منذ انطلاق البرنامج.



## ٣- الرؤية - الرسالة - الأهداف:

أ - الرؤية : تعمل الكلية على «أن تكون مؤسسة تعليمية رائدة ذات كفاءة علمية وبحثية تسهم في تأكيد الهوية الثقافية للمجتمع الإماراتي، بالتركيز على تعميق الوعي بالعلوم الإسلامية واللغة العربية، والمعارف المحققة لمتطلبات العصر».

ب- الرسالة : «تعمل الكلية على تنمية مستوى الطلبة في الدراسات الإسلامية واللغة العربية وآدابها، وتنمية المهارات الشخصية والقيادية وتوفير بيئة البحث العلمي لتطوير المناهج العلمية وتحقيق التميز الأكاديمي لبناء مجتمع معرفي ذي جودة عالية خدمة للمجتمع».

ج- من أهداف الكلية: تهدف الكلية إلى تحقيق أهداف متعددة منها:

- ١- الأهداف العلمية : وتشمل ترقية المستوى المعرفي للطلاب في مجال تخصصه، في العلوم الإسلامية واللغة العربية وآدابها عن طريق تنمية روح البحث العلمي في المعارف التي تتطلبها الحياة العصرية والحضارية للأمة.
- ٢- الأهداف العملية ومهاراتها : بما في ذلك ترقية المهارات الأساسية التقليدية والمتجددة قراءة وكتابة وبحثاً.
- ٣- الأهداف السلوكية : وذلك بأن نكون الطالب الذي يعمل على أن يرقى بسلوكه لتحقيق القيم الأخلاقية والوطنية التي تنمي عنده حب الوطن والحق والخير والجمال وعمران الأرض، وتحقق عنده تقدير المقومات الأساسية لمفهوم الوطن والدولة وتقدير آفاق المستقبل من أجل الأجيال الصاعدة.

٤- مجلس الأمناء : يقوم مجلس الأمناء بالإشراف على الشؤون العامة للكلية وتوجيهها لتحقيق أهدافها، ويضم المجلس إضافة إلى رئيسه مؤسس، الكلية عدداً من الشخصيات المتميزة التي تجمع بين العلم والمعرفة والرأي والخبرة، ممن يمثلون الفعاليات العلمية والاجتماعية والاقتصادية والإدارية في دولة الإمارات العربية المتحدة.

٥- أقسام الكلية : تضم الكلية أربعة أقسام تشكّل في مجموعها وحدة متكاملة وتمثّل مقرراتها المتضاربة جميعاً منهاج الكلية ولا يتخرّج الطالب إلا بعد نجاحه فيها وهي:

- ١ - قسم الشريعة. ٢ - قسم أصول الدين. ٣ - قسم اللغة العربية وآدابها. ٤ - قسم المتطلبات.
- وتجدر الإشارة إلى أنّ في الكلية فرعين: فرعاً للطلاب وفرعاً للطلّابيات.
- في الكلية برنامج للدراسات العليا يضم ماجستير الشريعة الإسلامية تخصص الفقه والأصول، وماجستير اللغة العربية شعبي الأديب والنقد واللغة والنحو، ودكتوراه الشريعة الإسلامية تخصص الفقه والأصول، ودكتوراه اللغة العربية شعبي الأديب والنقد واللغة والنحو.

## ٦- نظام الدراسة

- مدة الدراسة للحصول على درجة الإجازة (البكالوريوس) أربع سنوات لحاملي الشهادة الثانوية الشرعية أو الثانوية العامة بفرعيها: العلمي والأدبي أو ما يعادلها.
- تقوم الدراسة في الكلية على أساس النظام الفصلي وقد طُبّق منذ العام الجامعي ٢٠٠١/٢٠٠٢.
- يلتزم الطالب بالحضور ومتابعة الدروس والبحوث المقرّرة.

## ٧- أنشطة ثقافية ومجتمعية

- تنظم الكلية في كلّ سنة موسماً ثقافياً يحاضر فيه نخبة من العلماء والأساتذة والمفكرين من داخل الدولة وخارجها ويدعى إليه دعوة عامّة.
- تصدر الكلية هذه المجلة، وهي علمية وفكرية محكمة، مرتين كلّ عام وتسمّى باسمها، وتنشر بحوثاً ودراسات جادّة للأساتذة والعلماء من داخل الكلية وخارجها. وتشرف على مشروع الكتاب الجامعي الذي صدر منه لحد الآن (١٢) مؤلفاً.
- تقيم الكلية ندوة علمية دولية في الحديث الشريف كل سنتين.

مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية  
تصدر عن كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي

## الاشتراك السنوي\*

خارج دولة الإمارات (بالدولار)		داخل دولة الإمارات (بالدرهم الإماراتي)		
الأفراد	المؤسسات	الطلبة	الأفراد	المؤسسات
٣٠	٤٠	٢٥	٥٠	١٠٠

جميع أعداد المجلة موجودة على قرص مضغوط (CD) وعلى الراغبين في  
اقتنائها الاتصال بسكرتارية المجلة على الرقم: ٠٠٩٧١٤٣٧٠٦٥٥٧

## قسيمته الاشتراك

أرجو قبول اشتراكي في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، لمدة ( ) سنة،

ابتداء من : .....

الاسم : .....

العنوان : .....

قيمة الاشتراك : .....

طريقة الدفع \*\*: صك/حوالة مصرفية

رقم : تاريخ : // ٢٠

الرجاء كتابة الصك/الحوالة المصرفية باسم مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية،  
دبي، حساب رقم (AE030240001520816487801 - بنك دبي الإسلامي - دبي).

التوقيع : التاريخ : .....

تملاً هذه القسيمة وترسل مع قيمة الاشتراك إلى العنوان الآتي:

الأستاذ الدكتور رئيس تحرير مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية

ص.ب: (٣٤٤١٤)، دبي، دولة الإمارات العربية المتحدة

\* قيمة الاشتراك السنوي تشمل التغليف والبريد الجوي.

\*\* للمشاركين من داخل الدولة ترسل قيمة الاشتراك على شكل صك أو حوالة مصرفية، ولمن خارج  
الدولة ترسل حوالة مصرفية.



## قواعد النشر

أولاً:

تنشر مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية البحوث العلمية باللغتين العربية، والإنجليزية، على أن تكون بحوثاً أصيلة مبتكرة تتصف بالموضوعية والشمول والعمق، ولا تتعارض مع القيم الإسلامية، وذلك بعد عرضها على محكمين من خارج هيئة التحرير حسب الأصول العلمية المتبعة.

ثانياً:

تخضع جميع البحوث المقدمة للنشر في المجلة للشروط الآتية:

١. ألا يكون البحث قد نشر من قبل أو قدم للنشر إلى جهة أخرى، وألا يكون مستلاً من بحث أو من رسالة أكاديمية نال بها الباحث درجة علمية، وعلى الباحث أن يقدم تعهداً خطياً بذلك عند إرساله إلى المجلة.
٢. لا يجوز للباحث أن ينشر بحثه بعد قبوله في المجلة في مكان آخر إلا بإذن خطي من رئيس التحرير.
٣. يراعى في البحوث المتضمنة نصوصاً شرعية ضبط تلك النصوص، وذلك بتوثيق الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.
٤. يطبع المخطوط بوساطة الحاسوب بمسافات مزدوجة بين الأسطر، على ألا يقل عدد صفحاتها عن (١٥) صفحة بواقع (٥٠٠٠) خمسة آلاف كلمة، ولا يزيد عن (٣٠) صفحة بواقع (١٠٠٠٠) عشرة آلاف كلمة وحجم الحرف (١٦)، وترسل منه نسخة ورقية، ونسخة إلكترونية تحت برنامج "word 2003" وتكتب أسماء الباحثين باللغتين العربية والإنجليزية، كما تذكر عناوينهم ووظائفهم الحالية ورتبهم العلمية.
٥. يرفق مع البحث ملخص باللغة العربية وآخر باللغة الإنجليزية، على ألا تزيد كلماته عن (٢٠٠) كلمة.
٦. ترقم الجداول والأشكال والنماذج المخطوطة والصور التوضيحية وغيرها على التوالي بحسب ورودها في مخطوط البحث، وتزود بعنوانات يشار إلى كل منها بالتسلسل نفسه في متن المخطوط، وتقدم بأوراق منفصلة.
٧. يتبع المنهج العلمي في توثيق البحوث على النحو الآتي:

- \* يشار إلى المصادر والمراجع في متن البحث بأرقام متسلسلة توضع بين قوسين إلى الأعلى (هكذا: <sup>(١)</sup> <sup>(٢)</sup>) وتبين بالتفصيل في أسفل الصفحة وفق تسلسلها في المتن.
- \* يشار إلى الشروح والملاحظات في متن البحث بنجمة (هكذا: \*) أو أكثر.
- \* تثبت المصادر والمراجع في قائمة آخر البحث مرتبة ترتيباً هجائياً بحسب اسم المؤلف يليه الكتاب والمعلومات الأخرى.
- \* المؤلف، عنوان الكتاب، اسم المحقق (إن وجد)، دار النشر، بلد دار النشر، رقم الطبعة يشار إليها بـ (ط) إن وجدت، التاريخ إن وجد وإلا يشار إليه بـ (د.ت).
- \* البحوث في الدوريات: (اسم المؤلف، عنوان البحث، اسم المجلة، جهة الإصدار، بلد الإصدار، رقم العدد، التاريخ، مكان البحث في المجلة ممثلاً بالصفحات.
- ٨. يلتزم الباحث بإجراء التعديلات التي يطلبها المحكمات على بحثه وفق التقارير المرسلة إليه، وموافاة المجلة بنسخة معدلة من البحث.

### ثالثاً:

١. ما ينشر في المجلة من آراء يعبر عن فكر أصحابها، ولا يمثل رأي المجلة بالضرورة.
٢. البحوث المرسلة إلى المجلة لا تعاد إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.
٣. يخضع ترتيب البحوث المقبولة للنشر في المجلة لاعتبارات فنية.
٤. يزود الباحث بعد نشر بحثه بنسختين من العدد الذي نشر فيه بحثه، زيادةً على (٧) مستلقات منه.
٥. ترسل البحوث وجميع المراسلات المتعلقة بالمجلة إلى:

**رئيس تحرير مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية**

**ص.ب. ٣٤٤١٤ دبي - دولة الإمارات العربية المتحدة**

**هاتف: ٠٠٩٧١٤٣٧٠٦٥٥٧**

**فاكس ٠٠٩٧١٤٣٩٦٤٣٨٨**

**أو البريد الإلكتروني: E-mail: iascm@emirates.net.ae**

## المحتويات

### ● الافتتاحية

- رئيس التحرير..... ١٥-١٦
- كلمة المشرف العام: الابتكار والإبداع في البحوث المعاصرة بين الطموحات والتحديات  
د. محمد أحمد عبد الرحمن..... ١٧-٢٠
- قاعدة: (اليسير مغتفر) وتطبيقاتها في الفقه المالكي  
د. قطب الريسوني ..... ٢٢-٧٨
- حكم الجهر بالبسملة في الصلاة (دراسة فقهية مقارنة)  
د. جمال شاكر عبد الله ..... ٧٩-١١٢
- الولي واشتراطه في عقد زواج المرأة بين الفقهاء (الأئمة الأربعة)  
وقوانين الأحوال الشخصية في كل من فلسطين والأردن  
د. محسن سميح الخالدي - أ. عبد الله محمد خليل حرب ..... ١١٣-١٧٤
- الممارسة الدينية بين التشريعين الإسلامي والدولي  
أ. د. خلواتي صحراوي ..... ١٧٥-٢١٤
- ظواهر نحوية في قراءة ابن كثير  
د. جزاء محمد المصاروة - د. نضال محمود الفراية ..... ٢١٥-٢٥٨
- الجملة في العربية الفصحى: قراءة في المفهوم والمكونات  
د. عبد الله ولد أحمدو أبوبكر ..... ٢٥٩-٢٩٦
- تداولية الاستعارة عند عبد القاهر الجرجاني من خلال كتابه «أسرار البلاغة»  
أ. د. خليفة بوجادي ..... ٢٩٧-٣٣٠
- سيزيف رمزاً في شعر التفعيلة العربي المعاصر  
رامي علي أبو عايشة ..... ٣٣١-٣٨٤

- التناص في شعر المديح النبوي كعب بن مالك نموذجاً  
د. سعاد سيد محجوب ..... ٤٤٠-٣٨٥
- أوقاف يوسف باشا في القدس الشريف (١٠٦١هـ/١٦٥١م)  
د. إبراهيم حسني ربابعة ..... ٤٧٠-٤٤١
- حقوق الإنسان بين التصور الإسلامي والنظم الوضعية - رؤية تربوية إسلامية  
د. عماد عبد الله محمد الشريفين - د. رائده خالد حمد نصيرات  
د. أحلام محمود علي مطالقة ..... ٥٣٠-٤٧١
- **Using Computer and the Internet in Preparing Teachers of Arabic to Speakers of Other Languages: The Status of Arabic Language Institute at King Saud University**  
Dr. Saad Ali Alkahtani ..... 5 - 34

## الافتتاحية

أ.د. أحمد عثمان رحمانى  
رئيس التحرير



للعدد في الحياة البشرية معنى عميق، هو الذي يحسب به الإنسان ما يتعلق بالمتعددات في العوالم الأساسية الثلاثة؛ عالم الأشياء، وعالم الأفعال، بل وعالم الأقوال، ونحن في هذا العدد نقدم حديثاً عن عالم الأقوال العلمية، التي تضمنتها مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، منذ صدور العدد الأول للمجلة سنة ١٩٩٠، بقرار من مجلس الأمناء، تعبيرا عن رغبتهم في نشر المعرفة وترقية البحث العلمي.

وذلك إيماناً منا بأهمية عالم الأقوال العلمية في الحياة البشرية، حتى قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ وحتى قارن الجاحظ بينها وبين عالم الأفعال في البنيان والتصاوير فقال: «تصنيف الكتب أشد تقييداً للمآثر، على ممر الأيام والدهور، من البنيان؛ لأن البناء لا محالة يدرس، وتعفى رسومه، والكتاب باق، يقع من قرن إلى قرن، ومن أمة إلى أمة، فهو أبداً جديد، والناظر فيه مستفيد، وهو أبلغ في تحصيل المآثر من البنيان والتصاوير».

لكن أي نوع من الأقوال تلك التي اضطلعت بها هذه المجلة التي كانت وستظل تحمل رسالة العلم والنور للمجتمعات العربية؛ بحكم كونها ناطقة أساساً باللغة العربية، وأحياناً حتى باللغة الإنجليزية، متى توفرت البحوث؟

لذلك نود في افتتاحية هذا العدد الحديث عن عالم البحوث العلمية، التي نشرت في ظل مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية في أعدادها الخمسين، ماذا كانت تقول المجلة في خمس وعشرين سنة للقراء؟ وما حجم المقالات العلمية التي قدمتها؟ وما الحقول المعرفية التي لمستها؟ وما البلدان التي تفاعلت مع أعلامها؟

أما بالنسبة للحقول المعرفية فقد تفاعلت مع معظم المعارف التي تمت إلى العلوم الإسلامية والإنسانية بطرف؛ لتشمل الدراسات القرآنية والحديثية، والفقهية واللغوية والأدب والتاريخ والتربية وعلم النفس. وغيرها من المجالات الثقافية، التي لا تتعارض مع خط الكلية ورؤيتها ورسالتها.

وأما البلدان التي وصلتها أعلامها، والبقاع التي تفاعلت معها، فقد لمست أزيد من ٤٥ جامعة من الجامعات العريقة في العالم العربي، فشملت جامعات من الإمارات والأردن والسعودية والكويت وقطر والبحرين وعمان، واليمن والسودان والمغرب والجزائر وسوريا وماليزيا، واليوسنا.

وأما حجم المقالات التي قدمتها للقراء فقد بلغ ٤٧٠ بحثاً في العلوم الإسلامية، واللغة العربية



وآدابها، والمجالات الثقافية الأخرى. كعلم التربية والتاريخ وعلم الاجتماع.

وأما مضامين المقولات فقد تنوعت، بتنوع مراحل التطور طبقا لقانون النشوء والتطور؛ إذ كان العدد الأول الذي صدر سنة ١٩٩٠م بحكم النشأة يعتمد على ثلاثة محاور هي: محور البحوث و محور محاضرات الموسم الثقافي، ومحور أخبار الكلية ويتضمن أخبارا عن الأنشطة الثقافية، و محور عرض الكتب

ولا شك أن هذه البداية التي لم تتضمن من البحوث العلمية سوى محور واحد من مجموع المحاور الأربعة، كانت مقبولة نظرا لطبائع النشوء، إذ تقوم البدايات دائما على النظرة الواسعة، لتضمن الكم الكافي للبقاء والحفاظ على صورة النشر، لكن سرعان ما أخذت سنة التطور تفرض قوانينها، فما جاءت المرحلة الثانية التي كللت بصدر العدد العشرين سنة ٢٠٠١ بثوب جديد وحلة مختلفة يجسدها تغير جذري في المحاور، والإخراج كما وكيفا، حتى أضحت للمجلة موقع في الفهرس الدولي للمجلات، وصنفت في عدد من الفهارس العالمية الخاصة بالمجلات المحكمة، التي تحمل ترفيما دوليا، فصارت تضم محاور في صميم البحوث العلمية هي:

الدراسات القرآنية والحديثية، والفقهية، والأدبية والنقدية، واللغوية والثقافية، بل و تحقيقا لمخطوط صغير، وفتح المجال لمقالات وبحوث باللغة الإنجليزية.

وبحرص ومتابعة من هيئة تحرير المجلة ومشرفها، أصبح لها سمعة أقوى، فتعددت المشاركات من الجامعات المختلفة في العالم العربي، وتطورت طبيعة البحوث شيئا فشيئا، واتخذت منحى أكثر تجديدا، من حيث الطرح المنهجي، والموضوعات، وأسلوب الكتابة.

وعلى هذا الأساس لمسنا إقبالا واضحا على النشر من الباحثين من الدولة وخارج الدولة، حتى بلغت البحوث التي وردت للمجلة من خارج الدولة ٢٨٧ بحثا علميا، إضافة إلى ١٨٣ بحثا منشورا لأساتذة باحثين من داخل الدولة.

وكل ذلك يترجم بلغة الإحصاء إسهام المجلة في ترقية البحث العلمي بالوطن، على مستوى الحقول المعرفية المهمة في المجالات التي تحدثنا عن محاورها، إذ سجلنا في الدراسات القرآنية ٧٦ بحثا، وفي الفقه وأصوله، ١٤٧، وفي اللغة ٨١، وفي الأدب ونقده ٦٨، وفي التاريخ والحضارة ٤١ وفي الثقافة العامة ٤٣ وأما البحوث التي نشرت باللغة الإنجليزية فقد بلغت ٩ بحوث.

نسأل الله التوفيق والسداد والنفع للمجتمع والوطن بدولة الإمارات العربية المتحدة وجميع الشعوب التي تقدر قيمة الأقوال العلمية.

رئيس التحرير: أ.د. أحمد عثمان رحمانى

## كلمة المشرف العام في العدد (٥٠) من مجلة الكلية : الابتكار والإبداع في البحوث المعاصرة بين الطموحات والتحديات

بقلم : الدكتور محمد أحمد عبد الرحمن

الابتكارات فكرة تلمع في ذهن الحصيف الأملعي، فيحولها إلى مشروع عملي سرعان ما يأتي ثمرته اليانعة، التي تعود عليه وعلى الإنسانية بخير وفير، لذلك كان الابتكار في مسيرة التاريخ البشري مؤشرا قويا، للدلالة على حياة الشعوب وعنوان تطورها، وسلما لقياس درجة حيويتها، ومعلما للدلالة على مقامها بين الأمم.

ولكن الابتكار الذي هو سمة المجتمعات الحية، كان ينطلق من مبادرات فردية في الغالب، كما تتجلى في الاكتشافات العلمية، والمبتكرات الأدبية، والنظريات المنهجية.

وقد عبر الشاعر العربي الحكيم أبو العلاء المعري عن كون الابتكار يبدأ بالتربية التي تولد في الإنسان الرغبة في الإبداع، تعبيراً رائعاً فقال:

واني وإن كنت الأخير زمانه \* لآت بما لم تستطع الأوائل

والحق أننا حين نبحث في تاريخ الابتكارات في العصر الذهبي للأمة العربية الإسلامية، نجد أن المكتشفات كانت وليدة هذه الروح، فاكتشاف علم العروض كان من لمحة في السوق من العلامة (الخليل بن أحمد الفراهيدي ت ١٧٠ هـ)<sup>(١)</sup>، وحين نبحث في ابتكارات الكيمياء نجد جابر بن حيان الكوفي ت ٢٠٠ هـ<sup>(٢)</sup>، هو أول من استخرج حامض الكبريتيك وسماه زيت الزاج، وأول من اكتشف الصودا الكاوية، وأول من استحضر ماء الذهب، وينسب إليه استحضر مركبات أخرى مثل كربونات البوتاسيوم وكربونات الصوديوم. وقد درس خصائص مركبات الزئبق واستحضرها) وقال لوبون: (G.Le Bon) تتألف من كتب جابر موسوعة علمية تحتوي على خلاصة ما وصل إليه علم الكيمياء عند العرب في عصره. وقد اشتملت كتبه على بيان مركبات كيميائية كانت مجهولة قبله. وهو أول من وصف أعمال التقطير والتبلور والتذويب والتحويل.

١- الخليل بن أحمد (١٠٠ - ١٧٠ هـ = ٧١٨ - ٧٨٦ م) هو ابن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي اليماني، من أئمة اللغة والأدب، ووضع علم العروض، أخذه من الموسيقى وكان عارفاً بها. وهو أستاذ سيبويه النحوي. ولد ومات في البصرة. الأعلام للزركلي (٢/ ٣١٤).

٢- الأعلام للزركلي (٢/ ١٠٣): جابر بن حيان (٢٠٠ - ٢٥٠ هـ = ٨١٥ - ٨٥٠ م) هو جابر بن حيان بن عبد الله الكوفي، أبو موسى: فيلسوف كيميائي، من أهل الكوفة، وأصله من خراسان. وتوفي بطوس. له تصانيف كثيرة قيل: عددها ٢٣٢ كتاباً، وقيل: بلغت خمسمائة. ضاع أكثرها، وترجم بعض ما بقي منها إلى اللاتينية. من كتبه (أسرار الكيمياء - ط) و (علم الهيئة - ط) و (أصول الكيمياء - ط) و (العهد - خ) في الكيمياء. وأكثر هذه المخطوطات رسائل. ولجابر شهرة كبيرة عند الأفرنج بما نقلوه، من كتبه، في بدء يقظتهم العلمية. قال برتلو (Berthelot: M). لجابر في الكيمياء ما لارسطو طاليس قبله في المنطق.

وحين نبحت في فكرة الطيران وصناعة الزجاج نجد عباس بن فرناس الأندلسي ت ٢٧٤هـ<sup>(١)</sup> وحين نبحت في الإحصاء والترجمة نجد أبا نصر الفارابي ت ٣٢٩هـ مؤلف كاتبي (إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها، وإحصاء الإيقاعات في النغم).

وحين نبحت في تاريخ الابتكارات عند الغرب نجد جهود، نيوتن في الكهرباء، ولاشك أن القائمة تطول، ولكن ما سر الانطلاقة في الابتكارات عند العرب؟ وما الأسباب التي توفرت للعرب حتى ينطلقوا في الابتكارات؟ ولماذا توقفت الآن؟

إذا تأملنا تاريخ البحث في العالم العربي، بل والإسلامي، فإننا سنجد الانطلاقة في الابتكارات الأدبية كانت قبل الإسلام، أما الابتكارات العلمية القوية، بما في ذلك الابتكارات في العلوم اللغوية كالمعجم وغيرها، والعلوم الشرعية والتاريخية والاجتماعية، فإننا نجدها قد جاءت بعد أن أطلق أفراد المجتمع العنان للطاقة الإبداعية، حين اكتشفوا أن الموهبة الربانية لدى الإنسان كبيرة إلى درجة لا تتصور، وأن على الإنسان ألا يجنح إلى اليأس، والقنوط، والانتكال على الغير فقط لكي يبدع ويبتكر ما لم يكن يحلم به، وقد دلت التجارب التاريخية، على أن الملاحظات العابرة، التي تصدر عن الإنسان الذكي إزاء عدد لا حصر له من المواقف؛ يمكن أن توحى ببريق ملمع، ليشير إلى فكرة تسوق إلى ابتكار نظريات علمية، ذات أبعاد عالية في الحياة بصورها المتعددة؛ في اللغة، وفي الطبيعة، وفي بواطن الأرض، وفي السماء، ولعله لذلك كان طيران الطير في جو السماء ملهما للتفكير في الطيران الذي يعد اليوم من أحسن سبل السفر، الذي يجعل العقل نفسه يتعجب مما يحكم كل هذه الأطنان في السماء، فيدرك معنى قول الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَفَقَتْ وَيَقِضْنَ مَا يَمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ﴾ (الملك ١٩).

والأمثلة كثيرة، وإنما أشرنا إلى هذه التي التفت إليها المفكر العربي عباس بن فرناس، الذي قام بأول تجربة للطيران، ولو أنه لم يفكر بما يكفي في مسألة (الإسماك في السماء) ليكتشف القوانين التي تحكمها، حتى يصل إلى ما هو أصلب من مجرد التفكير في الهيكل الخارجي متمثلاً في الأجنحة.

هل من شروط الإبداع الذكاء؟ والموهبة؟ أم من شروط الابتكار الاهتمام والرغبة في الابتكار، وعدم اليأس من ممارسة التجربة؟ أم من شروطها التخلص من عقدة العجز، ومرض الكسل؟

١- الأعلام للزركلي (٣/ ٢٦٤): عباس بن فرناس (٢٧٤ - ٣٠٠ هـ = ٨٨٧ - ٩٠٠ م) هو أبو القاسم: مخترع أندلسي. من أهل قرطبة، من موالى بني أمية، وبيته في برابر (تاكرنا) كان في عصر الخليفة عبد الرحمن الثاني ابن الحكم (في القرن التاسع للميلاد). وكان فيلسوفاً شاعراً، له علم بالفلك، واتهم في عقيدته. وهو أول من استنبط في الأندلس صناعة الزجاج من الحجارة، وصنع (المبقات) لمعرفة الأوقات، ومثل في بيته السماء بنجومها وغيومها وبروقها ورعودها. وأراد تطيير جثمانه، فكسا نفسه الريش، ومد له جناحين طار بهما في الجو مسافة بعيدة، ثم سقط فتأذى في ظهره لأنه لم يعمل له ذنبا، ولم يدر أن الطائر إنما يقع على زمكه. فهو أول طيار اخترق الجو.

إن الابتكار يتطلب المحاولة المستمرة في تجديد أسلوب العمل، ومراقبة نتائجه؟ ومقارنة تلك النتائج بما سبق، لملاحظة نسبة التغيير في الأداء؛ نتيجة تغيير في أساليب العمل.

إن الابتكار يتطلب البحث المستمر في الأسباب والنتائج، وعندئذ ستنمو في مواهبنا قدرات جديدة، وتحرر طاقات معطلة، تظل قابلة للتطور إلى أبعد الحدود، إننا حين نجتهد ولا نتكاسل، سيكون جهدنا مبدولاً من أجل حل مشاكلنا الفكرية والعملية، ومن ثم تتحقق التراكمات التي تنهض بما يسمى الذكاء المكتسب.

إن أكبر عدو للابتكار هو الشعور بالعجز، إنه الوهم الذي يسيطر على عقول الناس، فيظنون أن الابتكار رهن بعدد معين من الناس، أو بمجتمعات معينة من الخلق، وينسون أن المشكل الأساسي يكمن في (الشعور بالعجز) وعادات (الكسل)، فإذا حرر الفرد شعوره بالعجز، واستبدله بالشعور بالقدرة، ملك مبدأ التحديات العلمية، التي توصله إلى المبادرات المثمرة، ولكن لا يكفي أن يكون لنا الشعور بالقدرة، وإنما ينبغي أن يكون لنا المثابرة وحب العمل وكراهية الكسل، إن نحن تجاوزنا هاتين العقبتين استطعنا أن نتحول إلى أفراد يطمحون، ويعملون، ينافسون، يثمرون، يبتكرون، ويبدعون.

إننا في كلية الدراسات الإسلامية والعربية، نملك جهازاً قوياً من الباحثات الطالبات المجيدات، اللواتي يشعر المرء، وهو يتابع بحوثهن بتطور مستمر، ولا شك أن ما أنجز من بحوث في مجالات مختلفة من التخصصات التي تعنى الكلية بدفع عجلة البحث فيها، تتضمن كثيراً من صور الابتكار والإبداع، ولكن ينبغي أن يدرك الباحثون جميعاً أساتذة وطلاباً بأن مجال الابتكار فيها لم يحقق بعد الطموحات التي أسست الدراسات العليا من أجلها، إننا نطمح الآن إلى أن نكون وحدات بحث تكف على تنظيم دورات من أجل دفع (روح الابتكار) بقوة، نحو تحقيق أهداف التعليم العالي بالإمارات العربية المتحدة.

وهذا هو دور الأقسام بحسب تخصصاتهم العلمية، لذلك لا بد من التخطيط لبداية جادة، لأن الانتظار مجلبة للكسل، وتطبيع للباحثين على العادات المعطلة للطاقات العقلية لدى الباحثين.

إن لكل شيء بداية، وبداية الابتكار تتوقف على تحريك إرادة الباحثات والباحثين، وشحن القدرات والمهارات، من أجل الانطلاق نحو آفاق إبداعية لا تعرف التوقف، لأنها عندئذ ستكتسب عادة الحركة، وهي بالطبع ضد عادة السكون تماماً. علينا أن نحرك العوامل التي تدفع الباحثين للابتكار.

وإذ نساءل عن العوامل التي يمكن أن تعين على الاكتشاف والابتكار والإبداع، يمكن التذكير بالعوامل التالية:

١- الانكباب على نص القرآن والحديث الشريف، لما يتضمنان من إشارات علمية في كل مجالات

البحث العلمي؛ ومما يدل على ذلك مطابقة النتائج التي تحققت في العلوم التجريبية كلها لما جاء في القرآن الكريم.

وكذلك ما كان من أبي الأسود الدؤلي إذ هو من ابتكر شكل المصحف. وواضح أن هذه خطوة أولية في سبيل النحو تتمشى مع قانون النشوء،<sup>(١)</sup>

٢- الاستقرار السياسي وكفينا اجتهاد أبي بكر الصديق الذي ابتكر أسلوباً جديداً في القضاء حين أسند مهمة القضاء إلى عمر بن الخطاب، فيما يمكن أن نطلق عليه «فصل القضاء جزئياً»؛ لأن أبا بكر كان يقضي بنفسه، ولم يترك القضاء بالكلية<sup>(٢)</sup>.

٣- تحسن الظروف الاجتماعية، وقد برهنت على ذلك النتائج التي ظلت تتحقق في الإمارات في عهد الاتحاد.

٤- تشجيع السلطة للعلم بما في ذلك الترجمة وإنشاء المكتبات.

٥- احترام العلماء وتبجيلهم، والنأي بهم عن الأمور التي تبدد الطاقة بغير فائدة.

تلك ملاحظات عابرة نسوقها بهذا الصدد ونحن نتصفح العدد الخمسين من إنتاج المجلة؛ التي ما فتئت تنتظر أفلام المبتكرين الجادين من الباحثات والباحثين، طلاباً وأساتذة، وقد أخذت على عاتقها أن تشجع البحث العلمي، وأن تدعم الباحثين بشتى الوسائل الممكنة، حتى لو اقتضى الأمر إنشاء جوائز للابتكار في التخصصات التي تحملت الكلية رسالة القيام بها في المجتمع الإماراتي الطموح.

الدكتور محمد أحمد عبد الرحمن

١- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (١٧ / ٤٦): لجواد علي.

٢- تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والإنجازات السياسية (١ / ٣٤٦).

# البحوث



قاعدةُ: (اليسير مغتفر) وتطبيقاتها في  
الفقه المالكيِّ

د. قطب الريسوني

أستاذ الفقه وأصوله المشارك بكلية الشريعة بجامعة الشارقة

كلية الشريعة/جامعة الشارقة







### ملخص البحث

عُني الباحث في هذه الدراسة بتأصيل قاعدة (اليسير مغتفر) من خلال بيان معناها الإفرادي والإجمالي، وشروط إعمالها وتنزيلها، وأدلة مشروعيتها من الكتاب والسنة والإجماع وأثار السلف الصالح والمعقول. ثم عزز الباحث الجانب النظري بتطبيقات فقهية مجتلبة من الفقه المالكي تشد من معاهد القاعدة، وتجلي أثرها البعيد المتغلغل في التفريع الفقهي.

وتأدى الباحث في خاتمة دراسته إلى أن الشرط في تقريب اليسير وضبطه - بعد وقفة مع اجتهادات المالكية في هذا الباب - هو اعتبار المآلات، وملاحظة المصالح، فمتى كان الضرر غالباً مستحكماً ضيق إهدار اليسير، وحُد من اغتفاره؛ إذ في التقييد آنذاك مصلحة، ورحمة، وعدل؛ بل إن القاعدة لا تقر في نصابها، وتستوفي مقصودها إلا بمراعاة النظر المالي إعمالاً وتنزيلاً.

ثم أوصى الباحث بإعداد معجم لخصر النظائر الفقهية التي يُغتفر فيها اليسير عند المالكية مع توثيقها والتعليق عليها، خدمةً للفقه الإسلامي عموماً، والفقه المالكي على وجه الخصوص.

## المقدمة

يزخر الفقه الإسلامي بقواعدٍ راسخةٍ في التيسير، تلمحها مؤصلةً في كتب الأشباه والنظائر، ماثورةً في مصنّفات الفروع، شائعةً في مجاميع النوازل، وتستبين مساقَ التعليل بها، والاستمداد منها كلما ضاق السبيل، واستحكم الحرج، وخيف فوات مقصود الشرع في الحمل على الوسط، والتجافي عن الغلو. وما زال أهل الاجتهاد والفتوى، إلى يوم الناس، على هدى لائح من هذه القواعد، وفي حياطة صواها، وإلى ملاذ من رفدها وإصدارها؛ بل لعلهم أحرص من أسلافهم على الاهتبال بها، وأكثر استمساكاً بحبلها، وشدّاً عليه؛ لتسارع خطى المستجدات في عصرهم، واشتداد وطأة المضايق في معاشهم!

وكم من ضائقة اجتهادية انفرجت، واشتباه فقهي حُسم، ومنحى استدلالياً غلب، بقاعدةٍ من قواعد التيسير، وهي مستوحاةٌ - بأصلها وفصلها - من النصوص المتواترة القطعية في رفع الحرج، ودفع الإعنت، وحمل المكلف على مقتضى الأمر والنهي برفقٍ، وإسلاسٍ، وليانٍ.

### ١- الدراسات السابقة والإضافة المعرفية

وإذا كانت القاعدة الأم: (المشقة تجلب التيسير) قد أفردت بدراسات مستقلة برأسها، ووفيت حقها من التأصيل والتنزيل<sup>(١)</sup>، فإن ما تفرّع عليها من قواعد لم يحظ بالعائد نفسه، وربما كان حظّه من العناية مبخوساً؛ لانعطاف الأنظار إلى القواعد الكلية، وإيثارها بالتقديم على غيرها.

١- من الكتب المؤلفة في القاعدة:

أ- الإحكام والتقريب لقاعدة المشقة تجلب التيسير، لعدنان محمد أمانة، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط ١، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م.

ب- قاعدة المشقة تجلب التيسير (دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية)، ليعقوب الباحثين، مكتبة الرشد، الرياض، ط ٢، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م.

وهنا لاح لي أن أفرد قاعدة: (اليسير مغتفر) بدراسة مستقلة محررة تنزع إلى استخلاص مسبوكتها النظري، وشدّ معاقده بتطبيقات مجتلبة من الفقه المالكي، دون أن أزعّم لنفسي سبقاً محموداً، أو زيادةً مثلياً، فقد طرق الباب، وفتق الجلباب - كما يقولون - باحثون قبلي، ووطّأوا الأكناف بأعمال تتفاوت في ميزان الإحسان وفاءً ونقصاً، تبعاً لتفاوت أصحابها في مهارة الاستقراء، ونضوج الفكر، واستحصاء الآلة.

ولما راجعت قاعدة البيانات بالمكتبات المركزية للجامعات، وعمادات البحث العلمي فيها، ووقت على ثلاث رسائل ماجستير عنيت بقاعدة (اليسير مغتفر) تأصيلاً وتطبيقاً، ونوقشت بالمعهد العالي للقضاء التابع لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، وهي:

أ- التطبيقات الفقهية لقاعدة (اليسير مغتفر) في الطهارة والصلاة والجنائز لعبد الرحمن بن أحمد الجاسر، رسالة ماجستير مقدّمة للمعهد العالي للقضاء، قسم الفقه المقارن، الرياض، ١٤١٧ هـ.

ب- التطبيقات الفقهية لقاعدة (اليسير مغتفر) في الزكاة والصوم والحجّ لعبد الله سليمان العبيد، رسالة ماجستير مقدّمة للمعهد العالي للقضاء، قسم الفقه المقارن، الرياض، ١٤١٦ هـ.

ج- التطبيقات الفقهية لقاعدة (اليسير مغتفر) في البيوع لهاكيا بن محمد كانورتيش، رسالة ماجستير مقدّمة للمعهد العالي للقضاء، قسم الفقه المقارن، الرياض، ١٤٢٨ / ١٤٢٩ هـ.

وقد تيسّر لي الوقوف على رسالة الباحث هاكيا كانورتيش، فأطلت التصفح في مباحثها، واستخبرت نطاقها أفقاً أفقاً، ومعلماً معلماً، فراقني تصويره المحكم

للمسائل، وإصابته في تنزيل القاعدة عليها، مع حسن عرض، وقوامة منهج، ونصاعة أسلوب. والغريب أن الرجلَ أعجميَّ اللسان كما يظهر من اسمه، لكنّه أخذ نفسه بالصّبر على تعلّم العربية، وارتاض بأساليب فصحاءها، حتّى انقاد له البيان، وواتاه الإحسانُ من بابٍ واسعٍ.

وإذا كان الجانبُ التطبيقيُّ للرّسالة قد استوى على سوقه يعجب الزرّاع، فإن الجانبَ التّأصيليَّ لابسهُ قصورٌ من وجوه:

أولاً: اقتصر الباحث في تأصيل القاعدة على الأدلة من الكتاب والسنة، وأغفل دليل الإجماع، ودليل المعقول، وآثار الصحابة والتابعين.

ثانياً: فات الباحث الاستقراءُ الدقيقُ لصيغ القاعدة، وبعضها مشهورٌ متداولٌ في أمّات المصادر الفقهية.

ثالثاً: ذكر الباحث في المعنى الإجمالي للقاعدة كلاماً مبتسراً لا يفي بالمراد، ولا يجليّ فقه التّقييد باستيفاء وإيعاء.

رابعاً: عني الباحث بضبط اليسير في نظر الفقهاء، واجتزأ بضابط واحد هو العرف، وكان من المتعين أن يستقصي ضوابطَ آخر تتباين بتباين نجرِ المسألة، وطبيعة المجال.

ومن ثمّ فإنّ الإضافة المعرفية التي نشدها لهذه الدراسة تتجلى في الجوانب الآتية:

أولاً: إحكام التّأصيل النظري للقاعدة، باستيفاء القول في معناها وصيغها وشروط إعمالها.

ثانياً: توسيع دائرة البحث عن أدلة القاعدة في التراث الفقهي للصحابة

والتابعين وأئمة الفقه.

ثالثاً: اجتلاب تطبيقات القاعدة من مدونات الفقه المالكي، ولعلي لم أسبق إلى ذلك؛ إذ يرد التمثيل لفروع المالكية والتنزيل عليها في الدراسات السابقة تبعاً لا استقلالاً.

رابعاً: استقصاء البحث عن مقادير اليسير عند المالكية، وضوابط اغتفاره، مع التعقيب على ذلك بما يزيد التأصيل جلاءً، والضبط إحصائياً. وهذا الجانب مغفولٌ عنه فيما سبق من الدرس التأصيلي عن القاعدة؛ لعنايته بالتطبيق في نطاق المذاهب الفقهية الأربعة.

## ٢- خطة الدراسة

نضدت هذه الدراسة على مقدمة وستة مباحث وخاتمة:

- المقدمة: في بيان أهمية القاعدة، وأثر العناية بها، وإبراز مكنن الإضافة المعرفية للدراسة، وخطتها، ومنهجها المرسوم.
- المبحث الأول: في بيان معنى القاعدة وصيغها.
- المبحث الثاني: في بيان شروط إعمال القاعدة.
- المبحث الثالث: في بيان أدلة القاعدة.
- المبحث الرابع: في بيان القواعد ذات الصلة بالقاعدة.
- المبحث الخامس: في بيان تطبيقات القاعدة في الفقه المالكي.
- المبحث السادس: في بيان مقادير اليسير عند المالكية.
- الخاتمة: في استصفاء نخبة الدراسة، واستجلاء معالمها النظرية والتطبيقية.

### ٣- منهج الدراسة

إن المنهج الذي آثرت النّسج على نَوَلِهِ، والتهديّ بصُواه في أطوار هذه الدراسة يتجلى في العناصر الآتية:

أولاً: استقراء الجزئيات والفروع ذات الصلة بالقاعدة، لنظمها في سياقها، وضمّها إلى نظائرها، وكان هذا المنهج معوّناً على التمام البناء النظري والتطبيقي، وتلاحم نسجه.

ثانياً: تأصيل الضوابط والمعايير المرجوع إليها عند المالكية في تقدير اليسير واغتفاره.

ثالثاً: نقد منازع بعض المالكية في الضبط والتقدير والتمثيل، مع تحريّ اللين في العبارة، والأدب في الردّ، والإنصاف في التقدير.

رابعاً: توثيق الأقوال والشواهد بردها إلى مظانها، وعزوها إلى أصحابها حرصاً على أمانة العلم، وبركة النقل.

خامساً: تخريج الأحاديث، وبيان رتبها إذا رويت في غير الصحيحين.

سادساً: شرح الغريب في هامش الدراسة تيسيراً على القارئ، وتوفيةً للفائدة.

سابعاً: الترجمة لبعض فقهاء المالكية ممن تحيّف الغبن، وأسدلت عليه حجب الخمول، أما المشاهير فلم أعرف بهم؛ إذ المعروف لا يُعرّف كما يقول أصحابنا النحويون.

فالله نسأل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وافياً في ميزان الحسنات، نافعاً لأهل العلم والقلم، وله الحمد في الأولى والآخرة.

## المبحث الأول: معنى القاعدة وصيغها

لعل من العتبات الأولى التي يطأها الباحث المؤصّل لقاعدة ما: بيان معناها الإفرادي والإجمالي، واستقراء صيغها الشائعة عند الفقهاء، جمعاً بين المطلبين المضموني والشكلي. وهذا ما سنعنى بالحديث عنه في الفقر الآتية.

### ١- شرح مفردات القاعدة

تتألف القاعدة من مفردتين:

**الأولى:** «اليسير»، مشتق من اليسر، وهو السهولة واللين والانقياد، وضدّه العسر، وفي الحديث الصحيح: (إن هذا الدين يسر) <sup>(٢)</sup>، أي: سمح سهل ميسور لا تعمق فيه ولا تنطع، واليسير: القليل التافه <sup>(٣)</sup>.

وإذا أطلق «اليسير» في اصطلاح الفقهاء فمرادهم: «القليل» <sup>(٤)</sup>، و«التافه» <sup>(٥)</sup>، و«الشيء الخفيف» <sup>(٦)</sup> و«الشيء القريب» <sup>(٧)</sup>.

**الثانية:** «مغتفر» اسم مفعول من اغتفر، أي: مغفور، وأصل الغفر في اللغة: التغطية والستر، يقال: (غفر الله ذنبه): أي: ستره وتجاوز عنه، والمغفرة: التجاوز عن الذنوب، والإسبال عليها برداء العفو <sup>(٨)</sup>.

- ٢- أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب الدين يسر، رقم: ٣٩.
- ٣- ابن منظور، لسان العرب، ٥ / ٢٩٥، والرازي، مختار الصحاح، ص ٦٣٦، والفيروزآبادي، القاموس المحيط، ١ / ٦٤٣.
- ٤- سحنون، المدونة، ١ / ٢٥٥، واللخمي، التبصرة، ٢ / ٦٧٣، والقاضي عبد الوهاب، التلقين، ص ٦٤، والرجراجي، مناهج التحصيل، ١ / ١٢٥.
- ٥- اللخمي، التبصرة، ٢ / ٧٣٩، والشاطبي، الاعتصام، ٢ / ٣٧٣.
- ٦- ابن رشد، البيان والتحصيل، ٢ / ٣٧١، وابن أبي زيد، النوادر والزيادات، ٢ / ١٩٠، واللخمي، التبصرة، ٣ / ٩٤٣.
- ٧- الشاطبي، الفتاوى، ص ١٥٩.
- ٨- ابن منظور، لسان العرب، ٥ / ٢٥، والرازي، مختار الصحاح، ص ٤١٧.



ولا يشذ استعمال الفقهاء لمصطلح «الاغتفار» عن فلك الدلالة اللغوية، فالمراد به في اصطلاحهم عند الإطلاق: التجاوز عن الأشياء القليلة، والعمو عما يشقّ التصوّن عنه، والتسامح في اليسير التافه الذي لا عبرة به في الأحكام.

## ٢- المعنى الإجمالي للقاعدة

معنى القاعدة: أن الشيء اليسير التافه في حكم المعدوم، فلا يلتفت إليه، ولا يعتدّ به، درءاً لمشقة الاحتراز منه، والتصوّن عنه، فالشأن فيه العفو والتسامح والاغتفار؛ إذ لو كلف المكلف بالاجتناب والإزالة وتحرّي الأكل الأمثل لضيق ذلك متنفّسه ومضطربه في عباداته وتصرفاته، وأجهدته غاية

الإجهاد، وشجره عن مهمّات الأشغال. قال الشاطبي: (التافه في حكم عدم؛ ولذلك لا تنصرف إليه الأغراض في الغالب، وأن المشاحة في اليسير قد تؤدي إلى الحرج والمشقة، وهما مرفوعان عن المكلف)<sup>(٩)</sup>، ثم شدّ نطاق هذه القاعدة الذهبية بتمثيل محكم فقال: (فوجب أن يُسامح في بعض أنواع الغرر التي لا ينفك عنها؛ إذ يشقّ طلب الانفكاك عنها، فسومح المكلف بيسير الغرر؛ لضيق الاحتراز مع تفاهة ما يحصل من الغرر)<sup>(١٠)</sup>.

ومنخول القول: إن مراد الفقهاء من هذه القاعدة أن يُعفى عن القليل من الأشياء، واليسير من الأفعال، والهيّن من النقص والخلل، إذا تعدّر الاحتراز عنه، ولزم من مراعاته الحرج المدفوع شرعاً؛ إذ الحقير التافه في حكم المعدوم، والعبرة بالأغلب، والأكثر يسدّ مسدّ الكلّ.

٩- الشاطبي، الاعتصام، ٢/ ٣٧٣.

١٠- نفسه، ٢/ ٣٧٤.

### ٣- صيغ القاعدة

عبر الفقهاء عن قاعدة (اليسير مغتفر) <sup>(١١)</sup> بصيغ شتى، تتفاوت دقة وإحكاماً ورجحاناً في ميزان الصناعة التعريفية. وليس من وكدي هنا عقد الموازنة بين هذه الصيغ، وبيان تفاضلها، وحسبي التمثيل لها في استعمالات الفقهاء على سبيل توثيق القاعدة، واستجلاء بعدها المصدري.

أ- قال أبو بكر الجصاص (ت ٣٧٠هـ): (العمل اليسير مغفوء عنه) <sup>(١٢)</sup>، واستعمل الصيغة نفسها أبو الحسن الماوردي (ت ٤٥٠هـ) في (الحاوي) <sup>(١٣)</sup>.

ب- قال أبو زيد الدبوسي (ت ٤٣٠هـ) في سياق بيان أصول الإمام أبي حنيفة وصاحبيه: (القليل من الأشياء مغفوء عنه) <sup>(١٤)</sup>، وقال في سياق آخر: (اليسير مغفوء عنه) <sup>(١٥)</sup>.

ج- قال ابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ): (اليسير تجري المسامحة فيه) <sup>(١٦)</sup>.

د- قال ابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ): (يغتفر اليسير) <sup>(١٧)</sup>.

هـ- قال ابن مفلح الحنبلي (ت ٧٣٦هـ): (الشيء اليسير الذي لا يضبط، لا يلتفت إليه) <sup>(١٨)</sup>، وقال: (اليسير لا حكم له في أشياء كثيرة) <sup>(١٩)</sup>.

١١- استعمل هذه الصيغة المحكمة للقاعدة جمع غير من الفقهاء، نعد منهم: ابن همام في (فتح القدير)، ٧٦/٧، والزرقاني في (شرح الموطأ)، ٢/١٤٥، وابن راشد القفصي في (المذهب في مسائل المذهب)، ١٦٧/١.

١٢- الجصاص، أحكام القرآن، ٣/٢٤٦.

١٣- الماوردي، الحاوي الكبير، ٢/٤٣٤.

١٤- الدبوسي، تأسيس النظر، ص ٤٥.

١٥- نفسه، ص ٦٢.

١٦- ابن قدامة، المغني، ١٣/١٣٣.

١٧- ابن الحاجب، جامع الأمهات، ص ٨٠.

١٨- ابن مفلح، المبدع، ٤/١٧١.

١٩- نفسه، ٢/٢٩٤.

و- قال ابن راشد القفصي (ت ٧٣٦ هـ): (اليسيرُ عفوٌ) (٢٠).

ز- قال أبو إسحاق الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ): (التأفه في حكم العدم) (٢١).

### المبحث الثاني: شروط إعمال القاعدة

لا يؤخذ بقاعدة: (اليسير مغتفر) على إطلاقها، فيُهدر اليسير في كل حالة، ويُتجاوز عنه في أي موضع؛ بل إن للقاعدة شروطاً تُقيّد بها، فتضبط منحى إعمالها وتنزيلها، وتضعها في نصابها غير زائغة ولا حائلة؛ ذلك أن الشارع شدّد في يسير لا يُهدر، وساواه بالكثير حكماً وجزاءً، ومن هذه البابة قول الرسول ﷺ: (ما أسكر كثيره فقليله حرام) (٢٢)، فلا يشرب اليسير من الخمر بدعوى أن التأفه لا حكم له، والقليل لا عبرة به، إلا إذا ألجأت الضرورة إلى ذلك، فيباح المحظور مقيّداً بمحلّه وعذره.

ولا يذهبنّ عنك أن من صلب فقه القاعدة، وصميم فحواها، أن تُدرك شروط إعمالها، قطعاً لدابر اللبس، وإجلاءً لمقصود التّعديد، ومن ثم فإن ما يُغتفر ليسارته وحقارته:

١- اليسير الذي يشقّ التصوّن عنه، كقليل النجاسة، ويسير الغرر، وذلك لعسر الاحتراز وعموم البلوى. قال الجويني في ضابط النجاسات المعفو عنها: (ما يتعدّر التصوّن عنه جداً، وإن كان متصوّراً على العسر والمشقة معفو عنه) (٢٣)، وقال الشاطبي: (فوجب أن يُسامح في بعض أنواع الغرر التي لا ينفك

٢٠- ابن راشد، المذهب في مسائل المذهب، ١/ ٢٢٣.

٢١- الشاطبي، الاعتصام، ٢/ ٣٧٣.

٢٢- أخرجه أبو داود في كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر، برقم: ٣٦٨١، والترمذي في كتاب الأشربة، باب ما جاء في ما أسكر كثيره فقليله حرام، برقم: ١٨٦٥، وابن ماجه، في كتاب الأشربة، باب ما أسكر كثيره فقليله حرام، برقم: ٣٣٩٣، والنسائي في كتاب الأشربة، باب تحريم كل شراب أسكر كثيره، برقم: ٥٦٠٧. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب من حديث جابر، وقال ابن حجر في (التلخيص الحبير: ٤/ ٧٣): رجالة ثقات، وعدّد له شواهد جمّة، وصحّحه الألباني في (إرواء الغليل: ٨/ ٤٣).

٢٣- الجويني، الغيائي، ص ١٩٩ - ٢٠٠.

عنها؛ إذ يشقّ طلب الانفكاك عنها، فسومح المكلف بيسير الغرر؛ لضيق الاحتراز مع تفاهة ما يحصل من الغرر<sup>(٢٤)</sup>.

٢- اليسير الذي دلّت النصوص على الترخيص فيه للحاجة والمصلحة كالقذح يُكسر فيتخذ مكان الشعب سلسلة من فضة<sup>(٢٥)</sup>، مع أن النهي وارد عن استعمال آنية الذهب والفضة، والثوب للرجل

يُرخص فيه بقدر أصبعين أو ثلاث أو أربع من الحرير<sup>(٢٦)</sup>، وهو حرام على الرجال كما هو معلوم، لكن اغتفر القدر اليسير من الفضة والحرير للحاجة.

٣- اليسير الذي لا تنصرف إليه الأغراض عادةً، ولا يحمل على الخصومة والمشاحة، لتفاهته وحقارته، وقد ذكر الشاطبي أن الإمام مالكاً أجاز استئجار الأجير بطعامه، واعتلّ بكون الطعام أمره هين<sup>(٢٧)</sup>، والمشاحة فيه لا تقع عادةً بين الناس<sup>(٢٧)</sup>.

٤- اليسير الذي يستهلك في عين غالبية، ولا يبقى له أثر من طعم أو لون أو رائحة، فيستصحب حكم الغالب، ويعفى عن المغلوب لفناء عينه المستهلكة. قال الدميّاطي في سياق الحديث عن حدّ المسكر: (بخلاف لو شربه «الخمر» في ماء استهلك فيه بحيث لم يبقَ له طعم ولا لون ولا رائحة، أو أكل خبزاً عجن دقيقه به، فلا حدّ بذلك؛ لاستهلاك عين الخمر)<sup>(٢٨)</sup>.

٢٤- الشاطبي، الاعتصام، ٢ / ٣٧٤.

٢٥- انظر: حديث أنس عند البخاري، في كتاب فرض الخمس، باب ما ذكر من درع النبي صلى الله عليه وسلم، برقم: ٣١٠٩.

٢٦- انظر: حديث عمر عند البخاري، في كتاب اللباس، باب لبس الحرير وافتراشه للرجال وقدر ما يجوز، برقم: ٥٨٢٨، ومسلم في كتاب اللباس والزينة، باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال، برقم: ٢٠٦٩.

٢٧- الشاطبي، الاعتصام، ٢ / ١٤٤.

٢٨- الدميّاطي، إعانة الطالبين، ٤ / ١٥٥.

### المبحث الثالث: تأصيل القاعدة

لا جرم أن الأدلة التي تشهد للقاعدة الأم: (المشقة تجلب التيسير) يصلح الاستدلال بها على حجية ما تفرّع عنها من قواعد؛ إذ الفرع تابع للأصل في مأخذه وحكمه، بيد أنني لن أطيل باجتلاب الأدلة العامة للقاعدة حسماً لمادة التكرار، وتجنباً لمعاد القول.

أما الأدلة الخاصة لقاعدة: (اليسير مغتفر) فيمكن بسطها على النحو الآتي:

#### ١- القرآن الكريم

لا تعدم القاعدة سنداً وشفيعاً في نصوص القرآن الكريم، بيد أن الانتزاع منها تعضيداً للتقعيد، وشدّاً لنطاقه، يحتاج إلى حسن استنباط، وفقاهة نفس.

١- قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ﴾<sup>(٢٩)</sup>، واللمم هو: الصغائر التي لا يسلم من الوقوع فيها إلا من عصمه الله وحفظه<sup>(٣٠)</sup>.

ووجه الاستدلال بالآية: أن اللمم ذنوب يسيرة إذا ما قيست بالكبائر، فوعد الله تعالى باغتفارها، إلا أن يصرّ العاصي على التمادي على الصغيرة والإيغال فيها فتصبح كبيرة بسبب الاجترار والاستخفاف.

٢- قال تعالى: ﴿وَلَتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾<sup>(٣١)</sup>.

ووجه الاستدلال بالآية: أن الله تعالى رخص في حمل السلاح في صلاة

٢٩- النجم: ٣٢.

٣٠- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٧/ ١٠٦.

٣١- النساء: ١٠٢.

الخوف، وهو عملٌ ليس من جنس أعمالها، لكنّه اغتفر ليسارته. قال أبو بكر الجصاص: (ولما جاز أخذ السلاح في الصلاة، وذلك عملٌ فيها، دلّ على أن العمل اليسير معفوٌّ عنه فيها) (٣٢).

## ٢- السنة النبوية

تزخر السنة النبوية بأحاديث صحيحة صريحة في اغتفار اليسير، والتجاوز عنه لعسر الاحتراز، أو قيام الحاجة، ونجتزىء للتمثيل بما يأتي:

أ- خطب عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالجابية فقال: (نهى نبي الله صلى الله عليه وسلم عن لبس الحرير إلا موضع أصبعين أو ثلاث أو أربع) (٣٣).

ووجه الاستدلال بالحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص للرجال في لبس قدر من الحرير لا يتجاوز الأصبعين أو الثلاث أو الأربع، وهذا قدر يسير مغتفر يسامح فيه للحاجة، وربما يكون في سدى الثوب لا في لحمته.

قال المازري تعليقاً على فقه هذا الحديث: (ودليل إجازة اليسير منه، أي: الحرير، ما خرّجه مسلم. . . فدلّ هذا على جواز العلم اليسير يكون في الثوب) (٣٤).

ب- عن أنس بن مالك رضي الله عنه (أن قدح النبي صلى الله عليه وسلم انكسر فاتخذ مكان الشعب سلسلة من فضة) (٣٥).

ووجه الاستدلال بالحديث: أن استعمال آنية الفضة والذهب في الأكل

٣٢- الجصاص، أحكام القرآن، ٢ / ٣٣١.

٣٣- أخرجه البخاري في كتاب اللباس، باب لبس الحرير وافتراشه للرجال وقدر ما يجوز منه، برقم: ٥٨٢٨، ومسلم في كتاب اللباس والزينة، باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال، برقم: ٢٠٦٩، واللفظ لمسلم.

٣٤- المازري، المعلم بفوائد مسلم، ٣ / ٧٥.

٣٥- أخرجه البخاري، في كتاب فرض الخمس، باب ما ذكر من درع النبي صلى الله عليه وسلم، برقم: ٣١٠٩.

والشرب حرام، لكن موضع الشعب لما كان يسيراً اغتفر ملوؤه وجبره بشيء من الفضة؛ لأن اليسير لا يلتفت إليه في الأحكام.

قال القاضي عبد الوهاب البغدادي انتزاعاً من فقه الحديث: (يجوز استعمال المصبب<sup>(٣٦)</sup> إذا كان شيئاً يسيراً)<sup>(٣٧)</sup>.

ج- حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: (إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار يستطيب بهنّ فإنها تجزىء عنه)<sup>(٣٨)</sup>.

ووجه الاستدلال بالحديث: أن الشارع عفا عن موضع الاستجمار بالحجر، مع انعقاد الإجماع أن ذلك لا يزيل أثر النجاسة، بدليل أن المستجمر لو جلس في ماء قليل لنجسه، ويؤخذ من هذا عفو الشارع عن يسير النجاسة لعموم البلوى وعسر الاحتراز<sup>(٣٩)</sup>.

د- عن ابن عباس رضي الله عنهما (أن رسول الله ﷺ لما فتح مكة رأى جنة فقال: ما هذا؟ فقالوا: هذا طعام يصنع بأرض العجم! قال: فقال رسول الله ﷺ: ضعوا فيه السكين واذكروا اسم الله وكلوا)<sup>(٤٠)</sup>.

٣٦- المراد بالمصبب: الإناء المصبب بالفضة.

٣٧- نقله المازري في المعلم، ٣/ ٧٣.

٣٨- أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب الاستنجاء بالحجارة، برقم: ٤٠، والدارمي في كتاب الطهارة، باب الاستطابة، برقم: ٦٦٨، وذكر ابن حجر في (التلخيص الحبير: ١/ ١٠٩) أن الدارقطني صحّحه في العلل، وحسنه الألباني في (صحيح سنن أبي داود، ١/ ٢١).

٣٩- البابرني، شرح العناية مع فتح القدير، ١/ ١٤٠.

٤٠- أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، باب أكل الجبن، برقم: ١٩٤٦٩، ويشهد له حديث ابن عمر عند أبي داود، في كتاب الأطعمة، باب أكل الجبن، برقم: ٣٨١٩، وفيه: (أن النبي ﷺ أتى بجنة في تبوك فدعا بسكين فسّمى وقطع)، وعلق عليه الألباني في (صحيح سنن أبي داود: ٢/ ٤٥١) بقوله: (حسن الإسناد).

ووجه الاستدلال بالحديث: أن الجبن ينعقد في بلد العجم بإنفحة<sup>(٤١)</sup> الميتة؛ إذ كانت ذبائح أهل فارس ميتة، وقد تجاوز الرسول ﷺ عن ذلك لكون الإنفحة تستهلك في الجبن، ففتنى عينها، ولا يبقى لها من أثر، والعبرة بالكثير الغالب، لا باليسير المغلوب.

### ٣- آثار الصحابة والتابعين وأئمة الفقه

أ- قالت عائشة رضي الله عنها: (قد كان يكون لإحدانا الدرع<sup>(٤٢)</sup>، فيه تحيض، وفيه تصيبها الجنابة، ثم ترى فيه قطرة من دم، فتقصبه<sup>(٤٣)</sup> بريقها<sup>(٤٤)</sup>).

ووجه الاستدلال بهذا الأثر: أن القصب بالريق لا يطهر، لكن عني عن اليسير الذي يبقى من قطرة الدم بعد قصبها لعسر الاحتراز، ويبعد ألا يطلع النبي ﷺ على مثل هذا.

ب- سئل عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن القليل من النجاسة في الثوب فأجاب: (إذا كان مثل ظفري هذا، لا يمنع جواز الصلاة)<sup>(٤٥)</sup>.

ولو صح أثر عمر رضي الله عنه لكان نصاً صريحاً في اغتفار اليسير، ودليلاً معضداً للقاعدة، إلا أنني لم أقف عليه مسنداً؛ وإنما كثر وروده في مصادر الفقه الحنفي.

٤١- الإنفحة: الكرش، ولا تكون الإنفحة إلا لكل ذي كرش، وهو شيء يستخرج من بطنه، أصفر يعصر في صوفة مبتلة في اللبن فيغلظ كالجن، ولا يسمى إنفحة إلا وهو رضيع، فإذا رعى قيل: استكرش، أي: صارت إنفحته كرشاً. انظر: ابن منظور، لسان العرب، ٢/ ٦٢٤.

وجاء في تعريف الإنفحة: (مادة بيضاء صفراوية في وعاء جدلي، يستخرج من بطن الجدي أو الحمل الرضيع، يوضع منها قليل في اللبن الحليب، فينعقد ويتكاثف ويصير جينا. يسميها الناس في بعض البلدان مجبنة). الموسوعة الفقهية، ٥/ ١٥٥.

٤٢- الدرع: القميص. انظر: الرازي، مختار الصحاح، ص ٢٠٣.

٤٣- القصب: شدة المصغ وشدة الأسنان بعضها إلى بعض. انظر ابن الأثير، جامع الأصول، ٥/ ١٨٥.

٤٤- أخرجه البخاري في كتاب الحيض، باب هل تصلي المرأة في ثوب حاضت فيه، برقم: ٣١٢، وأبو داود في كتاب الطهارة، باب المرأة تغسل ثوبها الذي تلبسه في حيضها، برقم: ٣٥٨، و٣٦٤، واللفظ له.

٤٥- السرخسي، المبسوط، ١/ ٦٠، والكاساني، بدائع الصنائع، ١/ ٨٠. ولم أقف عليه مسنداً.



ج- سئل ابن المسيب رضي الله عنه عن قدر العدسة من الدم، فقال: (لو كان في ثوبي قدر عدسات ما أعدت منه صلاتي) <sup>(٤٦)</sup>.

ووجه الاستدلال بهذا الأثر: أن ابن المسيب يرى قدر العدسة من النجاسة في حيز اليسير المغتفر، ونظير هذه الفتوى ما رواه عنه ابن أبي شيبه: (أنه كان لا ينصرف من الدم - أي في الصلاة - حتى يكون مقدار الدرهم) <sup>(٤٧)</sup>.

د- قال عطاء بن أبي رباح رضي الله عنه: (قدر الدرهم قليل) <sup>(٤٨)</sup>، أي: قدره من الدم يكون في الثوب أو البدن.

ووجه الاستدلال بهذا الأثر: أن عطاء يغتفر القليل من الدم إذا كان قدر الدرهم، فالدرهم عنده في حد اليسير.

ه- قال مالك رحمه الله فيمن كانت به قرحة وهو في الصلاة فسال منه دم: (إن كان يسيراً فتله ويمضي في صلاته، وإن كان كثيراً قطع) <sup>(٤٩)</sup>.

ووجه الاستدلال بهذا النص: أن مالكا يغتفر اليسير من الدم في البدن أو الثوب، فلا يوجب قطع الصلاة منه؛ وإنما يفتله المصلي ويتم صلاته، ونظائر ذلك في فقهه متكاثرة.

و- قال أبو زيد الدبوسي: (الأصل عند أصحابنا الثلاثة: أن القليل من الأشياء معفو عنه) <sup>(٥٠)</sup>.

ووجه الاستدلال بهذا النص: أن الدبوسي - وهو من أئمة الحنفية - صرح بأن اغتفار اليسير من الأشياء أصل محكم عند أبي حنيفة وصاحبيه.

٤٦- ابن أبي زيد، النوادر والزيادات، ١ / ١٣٥.

٤٧- ابن أبي شيبه، المصنف، ١ / ٣٤٤.

٤٨- ابن أبي زيد، النوادر والزيادات، ١ / ١٣٥.

٤٩- المدونة، ١ / ١٢٦.

٥٠- الدبوسي، تأسيس النظر، ص ٤٥.

ز- قال أحمد بن حنبل رحمه الله في المذي: (يُغسل ما أصاب الثوب منه إلا أن يكون يسيراً)<sup>(٥١)</sup>.

ووجه الاستدلال بهذا الأثر: أن الإمام أحمد يعفو عن يسير المذي إذا أصاب الثوب، فلا يرى غسله، ونظائر ذلك في فقهه قليلة إذا قيست بنظائر الحنفية والمالكية.

#### ٤- الإجماع

حكى الشاطبي في (الموافقات) انعقاد الإجماع على أن الشارع لا يروم التكليف بالأحكام الغليظة الشاقة، إذ بات معلوماً من الدين بالضرورة مشروعية الرخص كالقصر والفطر والجمع واستباحة المحرمات في حال الاضطرار، وكذلك النهي عن التعمق المفضي إلى بغض الدين، والانقطاع عن صالح الأعمال<sup>(٥٢)</sup>.

ولا شك أن التشديد في اغتفار اليسير يناقض هذا الإجماع، ويكرّ عليه بالإبطال؛ إذ ماله إيقاع الحرج، وتكليف الناس من أمرهم عسراً، ولاسيما أن اليسير قد تعم به البلوى، ويشقّ التصوّن عنه، إلا بكلفة باهظة مذهلة عن مهمّات الأشغال.

#### ٥- المعقول

تصطلح الأدلة العقلية على تعضيد القاعدة، وإنهاض حجّيتها، ونصطفي منها دليلين على سبيل التمثيل لا الحصر:

أ- لو شدّد في اغتفار اليسير من الأشياء والأعمال، لكان قصد الشارع من تكاليفه إيقاع الحرج، والتضييق على الناس، لكن التّالي باطل لثبوت التخفيف في

٥١- ابن قدامة، المغني، ١/ ٧٢٧. ورجّح ابن مفلح عدم العفو عن يسير ذلك في كتابه (الفروع: ١/ ٢٥٦).

٥٢- الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٢٢.

التكاليف، والترخيص في المضايق، ومراعاة الأعذار في محلّها، مما يترتب عليه بطلان ما استلزم ذلك.

ب- لو لم يكن اغتفار اليسير قاعدةً شرعيّةً مرعيّةً للزم التناقض والتضارب في أحكام الشارع عند تقرير الرخص في محلّها، وهذا ما يُنزّه عن الحصف العاقل فضلاً عن الشارع المعصوم<sup>(٥٣)</sup>.

### المبحث الرابع: القواعد ذات الصلة بالقاعدة

إن لقاعدة (اليسير مغتفر) صلةً نسب وثيق بقواعدٍ أُخرى، وهي صلةٌ عموم أو خصوصٍ أو ترادفٍ، ومن هنا تُقسّم القواعد ذات الصلة بالقاعدة إلى ثلاثة أقسام:

#### ١- قواعد أعمّ من قاعدة (اليسير مغتفر)

ثمة قواعد كبرى في التيسير ورفع الحرج تنفرّع عليها قاعدة (اليسير مغتفر)، نعدّ منها قاعدتين:

أ- قاعدة (المشقة تجلب التيسير)<sup>(٥٤)</sup>، وهي من أمّهات قواعد التيسير، تدور عليها أحكام الفقه، وتتخرّج عليها الرخص الشرعية. وقاعدة (اليسير مغتفر) مندرجة تحت هذه القاعدة الأمّ؛ ذلك أن التشديد في اليسير وعدم التّجاوز عنه يفضي إلى المشقة والإعنات، بسبب عموم البلوى وعمس الاحتراز.

٥٣- الشاطبي، الموافقات، ١٢٢/٢، والبنجوردي، القواعد الفقهية، ٢١١/١، ويعقوب الباسين، قاعدة المشقة تجلب التيسير، ص ٢٢٢.

٥٤- العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ٢/٢ - ١٤، وابن السبكي، الأشباه والنظائر، والزرکشي، المنثور في القواعد، ١٦٩/٣، والسيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٧٦، وابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص ٨٤.

ب- قاعدة (إذا ضاق الأمر اتسع)<sup>(٥٥)</sup>، وهي شقيقة القاعدة السابقة في نسب اليسر واليسير؛ إذ ترخص في فسح التخفيف كلما اشتدت المضايق، وألحت الضرورات، مع اعتبار أن الضيق الذي يؤذن فيه بالاتساع والانفساح هو ما كان حرجاً زائداً عن المحتمل. ولا شك أن عسر الاحتراز عن اليسير، وعموم الابتلاء به، ضيق يوجب الاتساع والعفو.

## ٢- قواعد أخص من قاعدة (اليسير مغتفر)

ثمة قواعد أخص من قاعدة (اليسير مغتفر) لتعلقها بباب مخصوص، وجنس معين، يغتفر فيه اليسير دون الكثير، نعد منها ولا نعددها:

أ- قاعدة (قليل النجاسات معفو عنه)<sup>(٥٦)</sup>، أخص من قاعدة (اليسير مغتفر)، لتعلقها بباب النجاسات، والعفو عن يسيرها مما يصيب الأبدان والأثواب.

ب- قاعدة (النقص اليسير لا حكم له في أشياء كثيرة)<sup>(٥٧)</sup>، تتعلق بباب الزكاة، وما يُغتفر فيه من النقص اليسير في النصاب كالحبة والحببتين.

ج- قاعدة (يُغتفر يسير الزيادة على وجه المعروف)<sup>(٥٨)</sup>، تتعلق بباب الصرّف والمبادلة بالعدد، واغتفار اليسير على وجه المعروف.

د- قاعدة (يسير الغرر معفو عنه)<sup>(٥٩)</sup>، تتعلق بباب المعاملات والعقود، وما يلابسها من غرر يسير لا تنفك عنه في الغالب لعسر الاحتراز.

٥٥- السبكي، الأشباه والنظائر، ١/ ٤٨ - ٤٩، وابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص ٩٣، والسيوطي، الأشباه والنظائر، ص ١١١، والزركشي، المشور في القواعد، ١/ ١٢٠ - ١٢٣،

٥٦- ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، ١/ ١٦٠.

٥٧- البهوتي، كشف القناع، ٢/ ٣٢٦.

٥٨- أبو بكر بن العربي، المسالك في شرح موطأ مالك، ٦/ ١٠٣.

٥٩- نفسه، ٦/ ٨٣.

هـ- قاعدة (العيب اليسير لا يمكن التحرّز عنه فجعل عفواً) <sup>(٦٠)</sup>، تتعلق بالمبيعات، وما قد يعتورها من عيب يسير لا يحطّ من القيمة على نحو يضرّ بالمشتري. وهذه القواعد تصلح أن تكون ضوابطاً لاغتفار اليسير في أبواب شتى، وهي بمجموعها فرع عن قاعدة (اليسير مغتفر)، وتطبيقات على هامشها.

### ٣- قواعد في معنى قاعدة (اليسير مغتفر)

ثمة قواعد في معنى قاعدة (اليسير مغتفر)، وربّما ترادفها في مضمون التععيد الفقهي، أو في بعض أفرادها، ونجتزىء منها للتمثيل بما يأتي:

أ- قاعدة (الميسور لا يسقط بالمعسور) <sup>(٦١)</sup>، ومعناها: أن المأمور به إذا لم يتيسّر الإتيان به على الوجه الأكمل؛ وإنما تيسّر فعل بعضه، سقط اعتبار المتعدّر منه، واستصحب التكليف في المقدور عليه. وهذا المعنى ملحوظ في قاعدة (اليسير مغتفر)؛ إذ اليسير في حكم المغتفر المهدّر، والأكثر يقوم مقام الكلّ.

ب- قاعدة (ما لا يمكن الاحتراز عنه فهو عفو) <sup>(٦٢)</sup>، واليسير يُغتفر لمشقة الاحتراز عنه لكونه غالباً كغبار الطريق، أو دقيقاً يتلاشى عن الحواس، أو فاشياً لا تنفك عنه المعاملات.

ج- قاعدة (معظم الشيء يقوم مقام كله) <sup>(٦٣)</sup>، واليسير إذا عفي عنه لم يؤثر في الأحكام؛ لأن العبرة بالأكثر فيسدّ مسدّ الكلّ.

٦٠- ابن همام، الهداية، ٤/ ٧٣، وابن قدامة، المغني، ١٤/ ١١٧.

٦١- العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ٢/ ٥، ١٩، الزركشي، المنثور في القواعد، ٣/ ١٩٨، والسبكي، الأشباه والنظائر، ١/ ١٥٥.

٦٢- السرخسي، المبسوط، ١/ ٦٣.

٦٣- الزركشي، المنثور في القواعد، ٣/ ١٨٣.

## المبحث الخامس: تطبيقات القاعدة في الفقه المالكي

يزخر الفقه المالكي بمسائل جمّة، ونظائر متكاثرة، تتخرّج عليها قاعدة (اليسير مغتفر)، ولا نوّم في هذه الدّراسة غرض عدّها وإحصائها؛ فذلك مما لا يدخل في ذرّع الباحث، ولا يلتئم بمقام بحثه، وحقّه كتاب مستقلّ برأسه يرتصد لهذا الغرض بعدّة التّأني في التّصفّح، والجلد على الاستقراء.

وحسبنا في هذه الدراسة أن نحتلب من تطبيقات المالكية للقاعدة ما يعدّ مشهوراً في مذهبهم، مستفيضاً في أوضاعهم، ناهضاً في شدّد معاهد التمثيل:

### ١- مسألة: [العفو عن يسير الدم والقيح والصدّيد]

قال مالك في (المدونة) في الرجل يصلّي وفي ثوبه دمٌ يسيرٌ من دم حيضة أو غيرها ثم يراه وهو في الصلاة: (فإنه يمضي على صلاته ولا ينزعه، ولو نزعه لم أربه بأساً، فإن كان دم كثير نزعه واستأنف الصلاة بإقامة) <sup>(٦٤)</sup>.

واختلف القول عن مالك في يسير القيح والصدّيد ودم الحيض، فقال مرة: يعنى عن يسيره مثل غيره من الدم، لما كان من جنس ما تدعو الضرورة إليه، وقال في (المبسوط): دم الحيض والقيح كالبول والرجيع <sup>(٦٥)</sup>، قليل ذلك وكثيره سواء، والصدّيد مثله <sup>(٦٦)</sup>. واستحسن اللخميّ القول الثاني؛ لأن الضرورة لا تدعو إلى التجاوز عن يسير القيح والصدّيد <sup>(٦٧)</sup>.

والذي مشى عليه الدردير في (أقرب المسالك): أنه يُعفى عن (قدر درهم

٦٤- المدونة، ١/ ١٢٨.

٦٥- الرجيع: الغائط. انظر: الجبي، شرح غريب ألفاظ المدونة، ص ١٦.

٦٦- المدونة، ١، ١٢٦، وابن أبي زيد، النوادر والزيادات، ١/ ٢١٠، وابن رشد، البيان والتحصيل، ١/ ٢٢٤، واللخمي، التبصرة، ١/ ١٠٩ - ١١٠.

٦٧- اللخمي، التبصرة، ١/ ١١٠.

من دم وقيح وصديد) <sup>(٦٨)</sup>، ورجح أن الدرهم في حيز اليسير تبعاً لابن عبد الحكم، وضعف القول بأن ما كان قدر الدرهم لا يعفى عنه <sup>(٦٩)</sup>.

أما خليل فذكر في (مختصره) أنه يعفى (عما يعسر . ودون درهم من دم مطلقاً <sup>(٧٠)</sup> وقيح) <sup>(٧١)</sup>، وقيد العفو بما دون الدرهم البغلي <sup>(٧٢)</sup>؛ لأن الدرهم عنده في حيز الكثير، وهذا الذي مشى عليه صاحب منظومة (اليواقيت الثمينة فيما انتمى لعالم المدينة) <sup>(٧٣)</sup> فقال:

وكل ما يعسر يعفى عنه      وها أنا أذكرُ بعضاً منه

ودون درهمٍ من الصّديدِ      والقيحِ والدمِّ بلا تقييدٍ <sup>(٧٤)</sup>

ومنخول المذهب في المسألة: أنه يُغتفر يسير الدم والقيح والصدید في الثوب والبدن والمكان؛ لغلبة الضرورة، وعسر الاحتراز، على خلاف في مقدار اليسارة، وهل الدرهم البغليُّ في حيز الكثير أم اليسير؟

## ٢- مسألة: [العفو عن الخرق اليسير في الخف]

قال مالك في الخرق يكون في الخف: (إن كان قليلاً لا يظهر منه القدم

٦٨- الدردير، الشرح الصغير على أقرب المسالك، ١ / ٧٤.

٦٩- الدردير، الشرح الصغير على أقرب المسالك، ١ / ٧٤ - ٧٥.

٧٠- أي: دون تقييده بكونه من بدن المصلي، أو غير حيض وخنزير، أو في بدن أو ثوب أو مكان. انظر، عليش، منح الجليل ١ / ٦٦.

٧١- خليل، المختصر، وبهامشه التيسير لمعاني مختصر خليل، ص ٢٩

٧٢- الدرهم البغلي: هو الدائرة التي تكون بباطن ذراع البغل. وقيل: المراد به سكة قديمة تسمى رأس البغل. انظر: الدرير، الشرح الصغير على أقرب المسالك، ١ / ٧٤، والصاوي، بلغة السالك بهامش الشرح الصغير، ١ / ٧٤.

٧٣- هو أبو الحسن علي الأنصاري السجلماسي (ت ١٠٥٧)، المفسر الفقيه الأصولي. من كتبه: (كفاية الطالب النبيل في حل ألفاظ مختصر خليل)، و(شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب) و(مسالك الوصول إلى مدارك الأصول). ترجمته في: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، ١ / ٣٠٨، وكحالة، معجم المؤلفين، ٧ / ١٤٣.

٧٤- السجلماسي، شرح اليواقيت الثمينة، ١ / ١٦٦.

فليمسح عليه، وإن كان كثيراً فاحشاً يظهر منه القدم فلا يمسخ<sup>(٧٥)</sup>. واختلف شيوخ المذهب في بيان مقدار اليسير المغتفر من الخرق، فقال ابن القاسم: إن معنى قول مالك في الخف المخرق الذي أجاز المسح عليه هو الذي لا يدخل منه شيء<sup>(٧٦)</sup>، وحدّ المتقدّمون اليسير بعدم ظهور القدم أو جلّها، وحدّه البغداديون بإمكان متابعة المشي فيه<sup>(٧٧)</sup>، وحدّه ابن رشد بما دون الثلث<sup>(٧٨)</sup>؛ لأن الثلث آخر حدّ اليسير وأول حدّ الكثير، وعلى قوله مشى خليل في (مختصره) حين قال: (فلا يمسخ واسع، ومخرق قدر ثلث القدم)<sup>(٧٩)</sup>، ونظم ذلك السجلماسي في (اليواقيت الثمينة) متحدثاً عن النظائر التي يعدّ فيها الثلث كثيراً:

والثلث من جنس الكثير واضح .....  
ثم في الاستحقاق والمعاقلة وخرق خفّ ثم حمل العاقلة<sup>(٨٠)</sup>

وقد خالف ابن رشد الحفيد المذهب في هذه المسألة، منتحياً سبيل التيسير، ومؤثراً فسحة العفو، فقال: (هذه المسألة مسكوت عنها، فلو كان فيها حكم مع عموم الابتلاء لبيّنهُ ﷺ، وقد قال تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾<sup>(٨١)</sup> (٨٢).

واختيار ابن رشد هو مذهب الثوري الذي أجاز المسح على الخفّ المخرق وإن تفاحش خرقة<sup>(٨٣)</sup>، ما دام يسمّى خفاً، وقد كانت خفاف المهاجرين والأنصار مخرقة مشققة مرقعة، ولو كان في ذلك تقييد بالكثير أو اليسير لتوافرت الهمم

٧٥- سحنون، المدونة، ١/ ١٤٣.

٧٦- ابن رشد الجدد، البيان والتحصيل، ١/ ٢٠٥ - ٢٠٦.

٧٧- القرافي، الذخيرة، ١/ ٣١٦.

٧٨- ابن رشد الجدد، البيان والتحصيل، ١/ ٢٠٥ - ٢٠٦.

٧٩- خليل، المختصر، ص ٣٦.

٨٠- السجلماسي، شرح اليواقيت الثمينة، ٢/ ٥٨٢.

٨١- النحل: ٤٤.

٨٢- ابن رشد الحفيد، بدالية المجتهد، ١/ ٢٠.

٨٣- نفسه، ١/ ٢٠.



على نقله.

فالمسألة، إذن، مسكوت عنها، والتضييق فيها لا يليق بمعنى الرخصة المألوفة في المضايق؛ بل يكرّ عليها بالإبطال، فتنتقل إلى معنى العزيمة، وهذا ضرب من التنطع يجافي مقاصد الشرع الذي سكت عن أشياء تقيلاً للتكاليف، وتخفيفاً عن المكلف.

### ٣- مسألة: [العفو عن العمل اليسير في الصلاة]

يُغتفر على المشهور في مذهب المالكية العمل اليسير في الصلاة مما ليس من جنسها، كالإشارة، والتبسم، والنفث، وحكّ الجلد، ومسّ اللحية، وإصلاح الرداء. قال ابن القاسم: (ومن كَلَّم في الصلاة فأشار برأسه، أو بيده، فلا بأس بذلك بما خفّ، ولا يكثر) <sup>(٨٤)</sup>، وعقد ابن أبي زيد القيرواني في كتابه (النوادر والزيادات) فصلاً في (ذكر ما يُستخفّ من العمل في الصلاة) <sup>(٨٥)</sup>، وعدّد خليل في (مختصره) المواضع التي لا يُسجد فيه لليسير من الزيادة والنقصان فقال: (ويسير جهر أو سرّ، وإعلان بكآية، وإعادة سورة فقط لهما، وتكبيره، وفي إبدالها بسمع الله لمن حمد، وعكسه تأويلان، ولا لإدارة مؤتمّ، وإصلاح رداء، أو سترة سقطت، أو كمشي صفين لسترة، أو فرجة، أو دفع مارّ، أو ذهاب دابته) <sup>(٨٦)</sup>، ونظم صاحب (اليواقيت الثمينة) النظائر التي يُغتفر فيها يسير العمل في الصلاة فقال:

والعملُ القليلُ في الصَّلَاةِ      كالنَّفثِ في الثوبِ وكالإنصَاتِ  
والحكُّ للجسدِ وابتلاعِ      ما بين أسنانِ بلا نزاعِ

٨٤- ابن أبي زيد، النوادر والزيادات، ١/ ٢٢٧.

٨٥- ابن أبي زيد، النوادر والزيادات، ١/ ٢٢٩ - ٢٣١.

٨٦- خليل، المختصر، ص ٥١ - ٥٢.

والجهرُ والسرُّ القليلان كذا      إعلانهُ بآيتينِ أو إذا  
 أعادَ سورةً فقطُ لهما      أو أصلحَ السّترَةَ أو تبسّمَا  
 أو أصلحَ الرّداءَ والإدارَةَ      لمنْ به يَأْتُمُّ والإشَارَةَ<sup>(٨٧)</sup>

والأصل الذي جرى عليه المالكية في اغتفار يسير العمل في الصلاة حديث عائشة رضي الله عنها قالت: (كان رسول الله ﷺ يصليّ والباب مغلقٌ عليه فجئت فاستفتحت، فمشى ففتح لي، ثم رجع إلى مصلاه<sup>(٨٨)</sup>)، وفي السنة من نظائر ذلك شيء وفير.

#### ٤- مسألة: [العفو عن اليسير مما يشقّ الاحتراز عنه في الصّوم]

قال مالك رحمه الله في الصائم يدخل حلقه الذباب أو الشيء يكون بين أسنانه مثل فلقة الحبّة أو نحوها فيبتلعه مع ريقه: (لا شيء عليه)<sup>(٨٩)</sup>. وعُفي في المذهب عن الأشياء اليسيرة الغالبة لعسر الاحتراز، وضرورة الملابس، ك (ذباب، أو غبار طريق، أو دقيق، أو كيل أو جبس لصانعه)<sup>(٩٠)</sup>، ورأى أشهب استحباب القضاء في فلقة الحبة وغبار الدقيق خلافاً للمالك وأصحابه، وأنكره ابن أبي زيد في (النوادر)<sup>(٩١)</sup>. وقد قعد ابن راشد القفصي ضابطاً لهذا الباب فقال: (غبار الطريق والذباب معفو عنه)<sup>(٩٢)</sup>.

٨٧- السجلماسي، شرح اليواقيت الثمينة، ١ / ٢٣٨.  
 ٨٨- أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب العمل في الصلاة، برقم: ٩٢٢، وحسنه الألباني في (صحيح سنن أبي داود برقم: ٨١٥)  
 ٨٩- سحنون، المدونة، ١ / ٢٧١.  
 ٩٠- خليل، المختصر، ص ٩١.  
 ٩١- ابن أبي زيد، النوادر والزيادات، ١ / ٢٩.  
 ٩٢- ابن راشد، المذهب في مسائل المذهب، ٢ / ٥٢٢.

## ٥- مسألة: [العفو عن تعجيل الزكاة قبل الحول بزمن يسير]

اشتهر عند المالكية جواز تعجيل الزكاة عن موعدها بوقت يسير، ومالك في المسألة قولان: قول في (العتبية) بعدم الإجزاء<sup>(٩٣)</sup>، وقول في (المدونة) بالإجزاء إذا كان إخراج الزكاة قبل الحول بشيء يسير<sup>(٩٤)</sup>، ولعله عدل عن قوله الأول إيثاراً لليسير، وجرياً على قاعدته في اغتفار اليسير.

والمشهور عند أصحاب مالك، والمنصور في فقه مذهبه، أن الزكاة تخرج قرب الحول أو قبله بوقت يسير<sup>(٩٥)</sup>، وعليه عوّل أبو الحسن السجلماسي في منظومته (اليواقيت الثمينة) حين قال:

جَازَ وَتَقْدِيمُ الزَّكَاةِ قَبْلًا      حَوْلَ كِنْيَةٍ بِمَا قَدْ قَلَّ<sup>(٩٦)</sup>

بيد أن فقهاء المذهب اختلفوا في حدّ القريب اليسير على أقوال: فقال ابن القاسم: الشهر قريب، وقال ابن حبيب عن أصحاب مالك: الخمسة الأيام والعشرة، وقال ابن المواز: اليوم واليومان، وقيل: خمسة عشر يوماً، حكاه القاضي عياض ولم يعزه لأحد، وقال ابن البر: الأيام اليسيرة، ولم يضع حدّاً<sup>(٩٧)</sup>.

والقول بإخراج الزكاة قبل الحول بوقت يسير يشهد له حديث علي رضي الله عنه: (أن العباس سأل النبي ﷺ في تعجيل صدقته قبل أن تحلّ، فرخص في ذلك)<sup>(٩٨)</sup>، ولا يمكن أن تقاس الزكاة هنا على الصلاة في حكم الحفاظ على المواقيت؛

٩٣- ابن رشد، البيان والتحصيل، ٣٦٦/٢، واللخمي، التبصرة، ٣/٩٤٢.

٩٤- سحنون، المدونة، ١/٢٤٣.

٩٥- ابن عبد البر، الكافي، ٣٠٣/١، واللخمي، التبصرة، ٣/٩٤٢ - ٩٤٣، والرجراجي، مناهج التحصيل، ٢٨٣ - ٢٨٤.

٩٦- السجلماسي، شرح اليواقيت الثمينة، ١/٢٤٧.

٩٧- اللخمي، التبصرة، ٣/٩٤٣، ابن عبد البر، الكافي، ٣٠٣/١، والرجراجي، مناهج التحصيل، ٢/٢٨٣ - ٢٨٤.

٩٨- أخرجه أبو داود في كتاب الزكاة، باب في تعجيل الزكاة، برقم: ١٦٢٤، وحسنه الألباني في (صحيح سنن أبي داود: ١/٤٥٠)

لأن الصلاة تعبد محض، وشرع غير معلل، والزكاة تنطوي على معانٍ مصلحية لا تخفى على نظر البصير بالمقاصد.

#### ٦- مسألة: [العفو عن القطع اليسير في الأضحية]

يُعفى عند المالكية عن القطع اليسير في أذن الأضحية وذنبها، فلا يمنع الإجزاء، قال ابن الحاجب: (وكذلك - أي يمنع إجزاء الأضحية - قطع الأذن، والدَّنب، ونحوه على المشهور؛ بناء على التعدية والقصر، ويغتفر اليسير، وهو ما دون الثلث، وفي الثلث قولان)<sup>(٩٩)</sup>، وعدّ السجلماسيُّ

القطع اليسير في أجزاء الأضحية من النظائر التي يغتفر فيها القليل، فقال:

وفي الأضاحي القطعُ من ذنبٍ أو أُذُنِها مغتفرٌ كما رَوَوْا<sup>(١٠٠)</sup>

واختلف فقهاء المذهب في حدّ القطع اليسير، فقليل: الثلث، وقيل: ما دون الثلث<sup>(١٠١)</sup>، وصحّح الباجيُّ القول بأن (ذهاب ثلث الأذن في حيّز اليسير، وذهاب ثلث الذنب في حيّز الكثير؛ لأنّ الذنب ذو لحم وعظم وعصب، والأذن ليس فيه غير طرف جلد، لا يكاد يتألم بقطعه ولا يستضرّ به، لكنه يُنقصُ الجمالَ كثيرُهُ)<sup>(١٠٢)</sup>، وهذا تفریقٌ حسنٌ يعتلّ بتفاوت أجزاء الأضحية منفعةً ووفرةً لحم، فإذا عدّ الثلث كثيراً في جزءٍ فلا يُعدّ كذلك في جزءٍ آخر، والعبرة بضرر القطع ومآله، وعليه يدور ضبط الكثير واليسير.

وقد عوّل صاحب منظومة (اليواقيت الثمينة) على اختيار الباجيِّ فقال:

والثلثُ من جنسِ الكثيرِ واضحٌ في ذنبِ الأضحاةِ والجوائحِ

٩٩- ابن الحاجب، جامع الأمهات، ص ٨٠.

١٠٠- السجلماسي، شرح اليواقيت الثمينة، ١/ ٢٣٩.

١٠١- اللخمي، التبصرة، ٤/ ١٥٧٩، والرجراجي، مناهج التحصيل، ٣/ ٢٥٨.

١٠٢- الباجي، المنتقى، ٤/ ٢٤٧.

في قطعِ ثُلثِ أذنِ الأضحاةِ قَلَّ وفي تصرّفِ الزّوجاتِ (١٠٣)

٧- مسألة: [العفو عن الجائحة اليسيرة]

إن مذهب المالكية مبنيٌّ على أن الجائحة (١٠٤) في الثمار لا توضع (١٠٥) إلا في الثلث فصاعداً، فإن كانت دون ذلك لم توضع، وهو قول مالك (١٠٦)، واعتلَّ لذلك القاضي عبد الوهاب البغدادي بأن المشتري دخل على ذهاب يسير الثمرة مما يعفن أو تأكله عواف الطير وغيره، وأن سلامة الغلّة لا تتصوّر في غالب الأحيان (١٠٧).

وإنما قدّر عند المالكية يسير الجائحة بما دون الثلث؛ لأن الثلث في حدّ الكثرة، انتزاعاً من حديث الوصية: (الثلث، والثلث كثير) (١٠٨)، وعوّل على ذلك الدردير في (أقرب المسالك) فقال: (وتوضع جائحة الثمار ولو كموز ومقاثي . . . إن أصابت الثلث) (١٠٩)، ونظم المسألة ابن عاصم شارحاً ومفصّلاً:

وكلُّ ما لا يُستطاع الدّفْعُ له      جائحةٌ مثلُ الرّيحِ المرسله  
والجيشُ معدودٌ من الجوائحِ      كفتنةٍ وكالعدوّ الكاشحِ

١٠٣- السجلماسي، شرح اليواقيت الثمينة، ٢ / ٥٨٢.

١٠٤- الجائحة في اصطلاح الفقهاء: آفة لا صنع آدمي فيها. انظر: الفيومي، المصباح المنير، ص ١١٣. وعرفها ابن عرفة بقوله: (ما أتلف من معجوز عن نفعه عادة قهراً من ثمر أو نبات بعد بيعه). انظر: الرصاع، شرح حدود ابن عرفة ص ٢٨٩.

١٠٥- المقصود بوضع الجائحة: أن المشتري يرجع بالثمن فيما أصابته الجائحة إذا بلغ الثلث فأكثر؛ لأن الثلث في حد الكثير فوجب تضامن البائع مع المشتري جبراً لضرره. قال ابن الجلاب: (ومن اشترى ثمرة قد بدا صلاحها، فأصابتها جائحة، فأتلّفت ثلث مكيلتها فصاعداً، سقط منه من ثمنها بقدر ما تلّف منها. وإن كان ما تلّف منها أقل من ثلث مكيلتها، مصيبة ذلك من مشتريها، ولا يرجع على البائع بشيء منها). التفرع، ٢ / ١٥١ - ١٥٢.

١٠٦- سحنون، المدونة، ٣ / ٥٨١، واللخمي، التبصرة، ١٠ / ٤٧٥١.

١٠٧- القاضي عبد الوهاب، المعونة، ١ / ٤٧.

١٠٨- أخرجه البخاري في كتاب الوصايا، باب أن يترك ورثته أغنياء خير من أن يتكفؤوا، برقم: ٢٧٤٢، ومسلم في كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث، برقم: ١٦٢٨.

١٠٩- الدردير، الشرح الصغير على أقرب المسالك، ٣ / ٢٤١ - ٢٤٢.

فإن يكن من عطشٍ ما اتَّفقا فالوضع للثمن فيه مُطلقاً  
وإن تكن من غيره ففي الثمر ما بلغ الثلث فأعلى المعتبر<sup>(١١٠)</sup>

هذا؛ والخلاف قائم في المذهب حول نوع الجائحة وجنس الثمرة، وقد استصفي نخبته، وميّز أقواله الرجراجي<sup>(١١١)</sup> في (مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة)<sup>(١١٢)</sup>، فليراجع في محله توفيةً للفائدة.

#### ٨- مسألة: [العفو عن تقدم عقد النكاح على الرضا والإذن بزمن سير]

قال مالك رحمه الله في الذي زوج أخته ولم يستشرها فبلغها ذلك فرضيت: (إن كانت في غير البلد أو فيه فتأخر إعلامها لم يجز، وإن قرب جاز)<sup>(١١٣)</sup>، وعلى هذا القول أكثر أصحابه، وعليه مشى خليل في مختصره فقال: (وصحَّ إن قرب رضاها بالبلد)<sup>(١١٤)</sup>، وبه أخذ السجلماسي في منظومته (اليواقيت الثمينة):

وهكذا العقدُ على الإذنِ بما من زمنٍ يقلُّ قد تقدَّما<sup>(١١٥)</sup>

وحدَّ سحنون القربَ المشروط عند مالك بمسيرة ثلاثة أيام مثل ما بين مصر والقُلزم<sup>(١١٦)</sup>، وقيل: ما بين المسجد والدار<sup>(١١٧)</sup>، وهذا كله استحسانٌ بالذوق الفقهي، والأولى أن يحتكم في ضبط القرب أو الزمن السير إلى العرف؛ إذ هو ضابط ما لا حدَّ له في الشرع.

١١٠- التسولي، البهجة في شرح النخبة، ١ / ٣٤.

١١١- هو أبو الحسن علي بن سعيد الرجراجي المالكي الفقيه الأصولي المتضلع من الخلاف، لقي بالمشرق جماعة من أهل العلم وأخذ عنهم. وله ترجمة يتيمة في كتاب (نيل الابتهاج) للتنبكي، ص ٣١٦.

١١٢- الرجراجي، مناهج التحصيل، ٧ / ٣٤٧ - ٣٤٨.

١١٣- ابن رشد، البيان والتحصيل، ٤ / ٢٦٧، واللخمي، التبصرة، ٤ / ١٨٠٣، والرجراجي، مناهج التحصيل، ٣ / ٣١٩. وقد اختلفت أقوال مالك في المسألة، وتشقق في المذهب تأويلها، والقول الذي اقتصرنا عليه مذهب أكثر الأصحاب، وشهره غير واحد، وعليه تتخرَّج القاعدة.

١١٤- خليل، المختصر، ص ١٤١.

١١٥- السجلماسي، شرح اليواقيت الثمينة، ١ / ٢٤٦.

١١٦- بلد قديم بُني في موضعه السُّويس. انظر: المعجم الوسيط، ٢ / ٧٨٣.

١١٧- الرجراجي، مناهج التحصيل، ٣ / ٣٢٣.

#### ٩- مسألة: [العفو عن التقاط الطعام اليسير وأكله في الحاضرة]

قال مالك رحمه الله فيمن التقط طعاماً في الحاضرة: (يتصدق به أعجب إليّ، فإن أكله فلا شيء عليه، والتّافه وغيره سواء) <sup>(١١٨)</sup>، ثم اختلف فقهاء المذهب في المسألة بين من يرى التصدق بالطعام ولا شيء عليه، ومن يرى بيعه وتعريفه، فإذا جاء صاحبه فله الثمن <sup>(١١٩)</sup>.

واستقلّ اللخميّ باختياره في المسألة فقال: (وأرى أن يُفَرَّق بين القليل والكثير؛ فما كان الغالب في مثله أن صاحبه لا يطلبه، وإنما يتفقده بالحضرة ثم يعرض عنه فلا شيء على واجده أكله أو تصدق به) <sup>(١٢٠)</sup>.

والحقُّ أن تمييزه بين القليل والكثير له وجهٌ ناهضٌ في الأثر والنظر؛ أما الأثر فلقول النبي ﷺ في التمرة التي وجدها على الطريق: (لولا أن تكون من الصدقة لأكلتها) <sup>(١٢١)</sup>، وأما النظر؛ فلأن الغالب على الناس الإعراض عن الشيء التّافه، وعدم تفقده، ولذلك حدّ اللخميّ اليسير في هذه المسألة بضابط محكم هو: (ما كان الغالب في مثله أن صاحبه لا يطلبه)، وهذا الضّبط مناسبٌ لسياق المسألة، ومعتدٌّ بمآل إهدار اليسير، ودرء ما ينجم عنه من ضررٍ.

#### ١٠- مسألة: [العفو عن العيب اليسير في المبيع]

المشهور عند المالكية أن العيب الذي يحط من الثمن يسيراً لا يجب الردّ به وإن كان المبيع قائماً؛ وإنما يجب فيه الرجوع بقيمة العيب كالصدع في الخائط وأشبهه <sup>(١٢٢)</sup>، قال ابن عاصم في منظومته (تحفة الحكام):

١١٨- سحنون، المدونة، ٤/ ٤٥٧.

١١٩- اللخمي، التبصرة، ٧/ ٣٢٠٥.

١٢٠- نفسه، ٧/ ٣٢٠٥.

١٢١- أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب ما يتنزّه من الشبهات، برقم: ١٩٥٠، ومسلم في كتاب الزكاة، باب تحريم الزكاة على رسول الله ﷺ وعلى آله، برقم: ١٠٧١.

١٢٢- ابن رشد، المقدمات الممهّدات، ٢/ ٢١٠١، والقاضي المكناسي، مجالس القضاة والحكام، ١/ ٤٣٥.

وما من الأصولِ بيعَ وظَهَرَ      للمشتري عيبٌ به كان استترُ  
 فإن يكن ليس له تأثيرُ      في ثمنٍ فخطبُه يسيرُ  
 وما لمن صار له المبيعُ      ردُّ ولا بقيمة رجوعُ  
 وإن يكن ينقص بعض الثمنِ      كالعيبِ عن صدعِ جدارٍ بينِ  
 فالمشتري له الرجوعُ ها هنا      بقيمة العيبِ الذي تعيننا  
 وإن يكن لنقصِ ثلثه اقتضى      فما علا فالردُّ حتماً بالقضا (١٢٣)

فقد عدَّ ابن عاصم العيب اليسير ما كان ينقص القيمة بمقدار دون الثلث، فيتعين الرجوع فيه بالقيمة لا ردَّ المبيع على البائع، وهو قول أبي بكر بن عبد الرحمن (١٢٤)، وساق القاضي المكناسي (١٢٥) في عيوب الدَّور أقوالاً في حدِّ اليسير (١٢٦)، لا ترجع إلى معيار محكم، ولا تراعي أثر الضرر أو حجمه، ولذلك حدَّ القاضي عياض الكثير بما أضرَّ بالمشتري (١٢٧)، فيكون مفهومه أن اليسير ما انتفى فيه الضرر، وهو ضابطٌ متين يلتفت إلى المآل في تقريب حدِّ الكثير واليسير.

#### ١١- مسألة: [العفو عن اقتطاع اليسير من الطريق العام]

قال ابن كنانة: (ليس لأحد أن يزيد من الطرق والأفنية في المدائن والقرى

١٢٣- التسولي، البهجة في شرح التحفة، ٤١ / ١.

١٢٤- القاضي المكناسي، مجالس القضاة والحكام، ٤٣٧ / ١، والتسولي، البهجة في شرح التحفة، ١٤٠ / ٢.  
 ١٢٥- هو قاضي الجماعة أبو عبد الله محمد بن عبد الله المكناسي (ت ٩١٧ هـ)، كان فقيهاً مفتياً عارفاً بالنوازل، متضلعا من الفرائض، له تقييد على الحوفية في الفرائض، ومجالس القضاة والحكام والتنبيه والإعلام فيما أفتاه المفتون وحكم به القضاة من الأوهام. ترجمته في: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، ص ٢٧٥، والحجوي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ٤ / ٢٦٥ - ٢٦٦.

١٢٦- قال: ابن عتاب: اليسير ما دون الربع، وقال ابن رشد: ما دون العشر، وقال المتأخرون: ما دون العشر مع تخيير المشتري. انظر: القاضي المكناسي، مجالس القضاة والحكام، ٤٣٨ / ١.

١٢٧- نفسه، ٤٣٧ / ١.



في بنائه، ولا أن يعمل فيها حانوتاً، إلا أن يزيد شيئاً يسيراً لا يُضِرُّ فيه بأحد) (١٢٨)،  
وسئل أصبغ بن الفرج مفتي الديار المصرية عن أدخل من الطريق في داره هل  
يجرح بذلك، فقال: (إن اقتطع ذلك وهو يضرُّ بالطريق، وهو يعرف ذلك لا  
يجهله، أو وقف عليه فلم يبال، لم تجز شهادته، وليهدم ذلك إن أضرَّ جداً، وإن  
كانت الطريق واسعة جداً، وقد أخذ اليسير لا يضرُّ فيه، فلا يهدم) (١٢٩).

والفتويان تجريان على جادة اغتفار اليسير، وتحذان اليسارة بضابط مآلي هو  
انتفاء الضرر، فإذا وُجد الإضرار قُضي بهدم ما بني على الطريق العام، حفظاً  
للمصلحة العامة، فلا غرو أن يستظهر ابن رشد الجدل القول بأن من زاد في طريق  
المسلمين ما لا يضرُّ الطريق لا يُهدم بنيانه، ويرجح ذلك في فتاويه (١٣٠)، وعلى  
ترجيحه مشى السجلماسي صاحب منظومة (اليواقيت الثمينة) فقال:

جازَ لذي ملكٍ من الطَّرِيقِ زيادةً قَلَّتْ بلا تضييقٍ (١٣١)

١٢- مسألة: [العفو عن تأخير رأس مال السلم عن مجلس العقد بزمن يسير]

قال مالك رحمه الله فيمن أسلم في طعام ولم يضرب لرأس المال أجلاً فافترقا  
قبل أن يقبض رأس المال: (لا بأس بذلك وإن افتراقا قبل أن يقبض رأس المال إذا  
قبضه بعد يوم أو يومين أو نحو ذلك) (١٣٢)، وهذا نصٌّ صريحٌ في اغتفار تأخير  
رأس مال السلم عن مجلس العقد بزمن يسير حدّه الإمام مالك باليوم أو اليومين  
أو نحو ذلك، وعليه عوّل خليل في مختصره حين قال: (شرط السّلم: قبضُ المالِ  
كلّه، أو تأخيره ثلاثاً ولو بشرطٍ) (١٣٣)، وقد شارحه الخطاب: (إذا زاد التأخير على

١٢٨- ابن أبي زيد، النوادر والزيادات، ٩ / ١٦١.

١٢٩- نفسه، ٩ / ١٦٢.

١٣٠- ابن رشد الجدل، الفتاوى، ٢ / ١٢٢١، والبيان والتحصيل، ٩ / ٤٠٧.

١٣١- السجلماسي، شرح اليواقيت الثمينة، ١ / ٢٤٠.

١٣٢- سحنون، المدونة، ٣ / ٨٧.

١٣٣- خليل، المختصر، ص ٢٣٠.

الثلاثة بغير شرط كان تأخيراً طويلاً؛ لأن حدّ القصير ما كان دون الثلاث، وأن المشهور أن يُفسخ (١٣٤).

ووجه الملكية في ذلك أن (ما قارب الشيء يعطى حكمه)، وأن التأخير اليسير مغتفر فأشبه التأخير للتشاغل بالقبض، وهو ليسارته لا يمكن أن يفضي إلى محذور بيع الدين بالدين.

### ١٣- مسألة: [العفو عن الجهالة اليسيرة في بيع ما يكمن في الأرض]

المشهور عند الملكية جواز (شراء الفجل، والجزر، واللفت، والثوم، والبصل، ونحو ذلك مغيباً في الأرض، إذا نظر إلى بعضه، وكان قد استقل ورقه، وأمنت العاهة فيه، وأكل منه) (١٣٥)؛ لأن الحاجة داعية إلى الجواز، فأشبه بيع ما لم يبد صلاحه تبعاً لما بدا صلاحه، أما الجهالة اليسيرة في بيع العين الغائبة الموصوفة فتغتفر إذا توافرت ثلاثة شروط:

أولاً: أن يرى المشتري ظاهر العين الغائبة إذا استقل ورقها، أو أن يقلع منها شيء ويرى.

ثانياً: أن تؤمن العاهة فيها ويأكل من بعضها.

ثالثاً: أن تُخرص إجمالاً، ولا يجوز بيعها من غير خرص بالقيراط أو الفدان (١٣٦).

وإذا روعيت هذه الشروط فإن قدر الجهالة يغدو يسيراً، ومن شأن الناس التغاضي عنه والتسامح فيه؛ لأن التافه في حكم العدم، والحاجة داعية إلى تمشية

١٣٤- الخطاب، مواهب الجليل، ٦/ ٤٧٨ - ٤٧٩.

١٣٥- ابن عبد البر، الكافي، ص ٣٣٠ - ٣٣١.

١٣٦- انظر خلاصة هذه الشروط في: ابن عبد البر، الكافي، ص ٣٣٠ - ٣٣١، والدسوقي، الحاشية على الشرح الكبير، ٣/ ١٨٦.

معاملات لا تنفك عن يسير الغرر.

١٤- مسألة: [العفو عن بيع المال الربويّ بغير جنسه ومعه يسير من جنسه]

مذهب المالكية: أنه يجوز بيع المال الربويّ بغير جنسه ومعه يسير من جنسه، ويكون اليسير مقصوداً، كشراء مصحف، أو سيف، أو خاتم، وفي شيء من ذلك ذهبٌ أو فضةٌ بجنس ما حلّي به<sup>(١٣٧)</sup>، بيد أنهم - أي: فقهاء المالكية - اشترطوا لجواز ذلك أربعة شروط:

الأول: أن يكون ذلك الصنف من الحلّي مباحاً استعماله واتخاذَه كالسيف والمصحف وخاتم الرجل يكون فيه حلية الفضة.

الثاني: أن يكون ما فيه من الذهب والفضة تبعاً لقيمة المحلّي، والثلث وما دونه في حكم التبع، فإن زاد على هذا القدر خرج عن حكم التبعية.

الثالث: أن يكون الحلّي ملتصقاً بالمحلّي على نحو تتعذر معه الإزالة والانفكاك إلا بحصول المضرة.

الرابع: تعجيل المعقود عليه من ثمن ومثمن فلو أُجّل مُنِع بالتّقد<sup>(١٣٨)</sup>.

فإذا تمّت هذه الشروط كاملة غير منقوصة جاز بيع المحلّي بجنس ما فيه من الحلّي؛ إذ فيها احتراز - عند المالكية - عن ذريعة الربا، فضلاً عن أن أمور المسلمين محمولةٌ على الصّحة والسّداد ما أمكن.

١٥- مسألة: [العفو عن يسير الغرر في المعاملات والبيوع]

إن القاعدة المطّردة عند المالكية في باب العقود والمعاملات أن (يسير الغرر

١٣٧- الباجي، المنتقى، ٤ / ٢٦٩، المواق، التاج والإكليل، ٤ / ٣٣٠، والدسوقي، الحاشية على الشرح الكبير، ٣ / ٣٩.

١٣٨- الباجي، المنتقى، ٤ / ٢٦٩، المواق، التاج والإكليل، ٤ / ٣٣٠، والدسوقي، الحاشية على الشرح الكبير، ٣ / ٣٩.

عفو<sup>(١٣٩)</sup>، ومثلوا له بأساس الدار لا يُعلم عمقه ولا عرضه ولا متانته، والإجارة مشاهرةً مع عدم العلم بمقدار الشهر، وقطن الجبّة واللحاف، والشرب من السّاقى، ودخول الحمام من غير اتفاق على قدر الماء المستعمل، واستئجار الأجير بطعامه<sup>(١٤٠)</sup>.

ولما كان يشقّ على الناس تنقية معاملاتهم من يسير الغرر، سومح فيه (لضيق الاحتراز مع تفاهة ما يحصل من الغرر)<sup>(١٤١)</sup>؛ بيد أن المالكية اشترطوا للعفو عنه شروطاً تسعف على تمييز الكثير من اليسير، ويمكن إجمالها فيما يأتي:

أولاً: أن يتعدّر دفع الغرر، كأساس الدار لا يُعلم طوله وعرضه ومتانته، ولو اشترط ذلك لانحسب دور، ووقع الناس في حرج شديد، وقد عبّر المازريّ عن هذا الشرط ب (ضرورة الارتكاب)<sup>(١٤٢)</sup>.

ثانياً: أن يكون الغرر مما لا يتأتى التحرّز منه إلا بمشقة فادحة تربو في كلفتها على كلفة الغرر المرتكب، وهنا يتعيّن دفع الأعلى بالأدنى درءاً لأعظم المفسدتين. يقول المقرئ: (الأصل أن ما لا تخلو البياعات في الغالب عنه، أو لا يتوصّل إليه إلا بإفساد ومشقة، مغتفر)<sup>(١٤٣)</sup>.

ثالثاً: ألا يكون الغرر حاملاً على الملاحاة والنّزاع؛ بل يجري العرف بالتسامح فيه، ويشتهر في معاملات الناس التجاوز عنه، وقد ذكر الشاطبيّ أن الإمام مالكاً أجاز استئجار الأجير بطعامه، لكون الطعام أمره هين، والناس لا يتشاحون فيه غالباً<sup>(١٤٤)</sup>.

١٣٩- المواق، التاج والإكليل، ٤ / ٣٦٥.

١٤٠- القرافي، الفروق، ٣ / ٢٦٥، المواق، التاج والإكليل، ٤ / ٣٦٥، والدردير، الشرح الصغير، ٤ / ١٢٣.

١٤١- الشاطبي، الاعتصام، ٢ / ٣٧٤.

١٤٢- المواق، التاج والإكليل، ٤ / ٣٦٥.

١٤٣- المقرئ، القواعد، ٢ / ٢٤٠، القاعدة: ٩٢٤.

١٤٤- الشاطبي، الاعتصام، ٢ / ١٤٤.

رابعاً: أن يقع الغرر في العقود تبعاً لأصالة، أي: أن يكون يسير الغرر تابعاً ل (المقصود الأكبر) <sup>(١٤٥)</sup> في المعاقدة ولاحقاً به في توجه القصد والإرادة، وقد عبّر المازري عن هذا الشرط بقوله: (كون متعلق اليسير غير مقصود) <sup>(١٤٦)</sup>، وألح إليه السجلماسي صاحب منظومة (اليواقيت الثمينة) بقوله:

والغررُ اليسيرُ دونَ قصدٍ      لحاجةٍ في البيعِ من ذا العَدِّ <sup>(١٤٧)</sup>

خامساً: أن يُغتفر الغرر اليسير للحاجة أو المصلحة الراجحة، وعبّر خليل في مختصره عن هذا الشرط بقوله: (واغتفر غرراً يسيراً للحاجة) <sup>(١٤٨)</sup>، وجلاه المقري تأصيلاً وتنزيلاً في قواعده فقال: (قاعدة: قد يباح بعض الربا عند مالك، إما للمعروف بالمبادلة) <sup>(١٤٩)</sup>، أو للرفق كالرد في الدرهم، ترجيحاً لمصلحتها على مفسدته) <sup>(١٥٠)</sup>.

### المبحث السادس: مقادير اليسير عند المالكية: بيان وتعقيب

ليس من الهين والميسور ضبط اليسير المغتفر بمقادير معلومة وحدود قاطعة، لاختلاف طبيعة المسائل، وتباين مجال التطبيقات، وتفاوت الأنظار الفقهية في التقريب والتقدير. وقد استشعر فقهاء المالكية صعوبة الخوض في مسكوت عنه لا ضابط فيه للشّرع، ولا حدّ العلماء، فقال ابن عبد البر في مساق حديثه عن النجاسة القليلة والماء الكثير: (ولم يجدوا في ذلك حدّاً يجعلونه فرقاً بين القليل

١٤٥- هذه عبارة شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى، ٢٩ / ٥٦.

١٤٦- المواق، التاج والإكليل، ٤ / ٣٦٥.

١٤٧- السجلماسي، شرح اليواقيت الثمينة، ١ / ٢٣٩.

١٤٨- خليل، المختصر، ص ٢١٠.

١٤٩- المبادلة في اصطلاح فقهاء المالكية هي: بيع الذهب بالذهب أو الفضة بالفضة عدداً مع الفارق اليسير للوزن، فيغتفر ذلك على وجه الرفق والمعروف لا المكايسة. انظر: القاضي عبد الوهاب، المعونة،

٢ / ١٠٥٢، وابن الجلاب، التفريع، ٢ / ١٥٦، وابن راشد القفصي، لباب اللباب، ص ١٣٧.

١٥٠- المقري، القواعد، ٢ / ١٨٠، القاعدة: ٨٦٨.

والكثير)<sup>(١٥١)</sup>، وقال الشاطبي في معرض عدّه لأنواع الغرر اليسير المغتفر: (لكنّ الفرق بين القليل والكثير غير منصوص عليه في جميع الأمور)<sup>(١٥٢)</sup>.

ومع هذا فالتقريب خير من التّعطيل فيما لا يُحدّ ضابطه، ولا يُعلم حدّه، إذا التزمت في ذلك قواعد الشرع، وكان الفقيه صاحب نظر، وذوق، وفقاهة نفس؛ ذلك أن أمور الشرع تُبنى على الضبط والحسم، تيسيراً للتكليف، وإعانة على الامتثال، وجلباً للمصالح وتكميلها.

واستهداءً بقاعدة (التقريب خير من التّعطيل)<sup>(١٥٣)</sup>، اجتهد فقهاء المالكية في ضبط اليسير المغتفر قدراً، ومساحةً، وكميّةً، وزمناً، بحسب طبيعة المسألة المجتهد فيها، ومجال التطبيق، وكان لهم أي المالكية - في هذا الباب سبّحٌ طويل، ويدٌ طويلة، مع تفاوت ملحوظ في التقدير، وتضارب بين في التقريب، واسترسال في القياس والتخريج.

وليس من شرطي هنا استقراء مقادير اليسير عند المالكية؛ واستيعابها بالعدّ، فذلك محوّجٌ إلى دراسة مستقلة برأسها، وحسبي التمثيل لمقادير بارزة مشتهرة أصبحت - بحكم شيوعتها - ملجأً آمناً وميسوراً لفقهاء المذهب كلّما أعوزهم ضبط اليسير في نصوص الشرع وكلام المجتهدين.

### ١ - التقدير بالدرهم البغلي

المراد بالدرهم البغلي عند المالكية: الدائرة السوداء الكائنة في ذراع البغل<sup>(١٥٤)</sup>، والمعتبر فيه المساحة لا الكمية عند العفو عن يسير الدم والقيح والصديد في الثوب والبدن والمكان. ومالك - رحمه الله - لا يرى التحديد بالدرهم؛ إذ سئل

١٥١- ابن عبد البر، الكافي، ١ / ١٥٦.

١٥٢- الشاطبي، الاعتصام، ٢ / ١٤٤.

١٥٣- القرافي، الفروق، ١ / ٦٠، الفرق: ١٤.

١٥٤- الدردير، الشرح الصغير على أقرب المسالك، ١ / ٧٤.

عنه فقال: (لا أجيبكم إلى هذا الضلال. . الدراهم تختلف، تكون وافية كلها، وبعضها أكبر من بعض) <sup>(١٥٥)</sup>، وعلّق ابن رشد الجدّد على الفتوى بقوله: (هذا هو المعلوم من مذهبه أن يكره الحدّ في مثل هذه الأشياء التي لا أصل للحدّ فيها في الكتاب والسنة) <sup>(١٥٦)</sup>.

بيد أن فقهاء المذهب استرسلوا في التحديد بالدرهم البغليّ، واختلفوا في عدّه من حيّز اليسير أو الكثير على أقوالٍ متشعبّةٍ، وفي المسألة ثلاث طرق:

الأولى: أن ما دون الدرهم يعنى عنه اتفاقاً، وما فوقه لا يعنى عنه اتفاقاً.

الثانية: أن ما دون الدرهم يُعنى عنه على المشهور، والدرهم وما فوقه لا يعنى عنه اتفاقاً، واختاره الشيخ خليل قائلًا: (وعُني عما عسر. . ودون درهم من دم مطلقاً وقيح) <sup>(١٥٧)</sup>، وضعفه الدردير في (الشرح الصغير) <sup>(١٥٨)</sup>.

الثالثة: أن الدرهم في حيّز اليسير، واختاره الدردير قائلًا: (وقدر درهم من دم وقيح وصديد) <sup>(١٥٩)</sup>، ورجّحه الصاوي بعد استخلاص مسبوك المذهب في المسألة <sup>(١٦٠)</sup>.

أما من عدّ الدرهم في حيّز الكثير فاحتج بحديث أبي هريرة مرفوعاً: (إذا كان في الثوب قدر الدرهم غسل الثوب وأعيدت الصلاة) <sup>(١٦١)</sup>، وهو حديث

١٥٥- ابن رشد، البيان والتحصيل، ١/ ١٢٦.

١٥٦- نفسه، ١/ ١٢٦.

١٥٧- خليل، المختصر، ص ٢٨ - ٢٩.

١٥٨- الدردير، الشرح الصغير، ١/ ٧٤ - ٧٥.

١٥٩- نفسه، ١/ ص ٧٤.

١٦٠- الصاوي، بلغة السالك بحاشية الشرح الصغير، ١/ ٧٥.

١٦١- أخرجه الدارقطني في سننه، ١/ ٤٠١، وقال: (لم يروه عن الزهري غير روح بن غطيف، وهو متروك الحديث)، وذكر الحافظ الزيلعي في (نصب الراية: ١/ ٢١٢) عن ابن حبان أنه قال: (هذا حديث موضوع لا شك فيه، لم يقله رسول الله ﷺ، ولكن اخترعه أهل الكوفة، وكان روح بن غطيف يروي الموضوعات عن الثقات)، ونص الألباني على وضعه في (سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة)، ١/ ١٨٠.

موضوع لا ينهض للاحتجاج على المطلوب .

وأما من عدّ الدرهم في حيزّ اليسير فقاسه على قدر المخرج<sup>(١٦٢)</sup> ؛ لأن الاستجمار بالأحجار لا يزيل عنه النجاسة بالإجماع ، فكان هذا القدر مغتفراً بدلالة النص ، فيقاس عليه ما كان من قدره . وقد ارتصد ابن حزم لتفنيده هذا القياس لكونه يجري في التقديرات ، والطهارة بابها التوقيف ، ولا يصار فيها إلى الرأي ، ثم ساق سؤالاً للقائسين في المسألة لا يخلو من سخريّة وتهكّم: (فهل قستموه على حرف الإحليل ومخرج البول وحكهما في الاستنجاء سواء؟! )<sup>(١٦٣)</sup>

والحقّ أن مذهب الإمام مالك في عدم التحديد بالدرهم البلغيّ أسلم وأحكم؛ لاختلاف الدراهم مساحةً وحجماً، وتعذّر الضبط والتقريب بها، فالأولى الركون في اغتفار النجاسة اليسيرة إلى العرف والاجتهاد، فما شقّ الاحتراز عنه لتفاهته، ولم يستفحشه الناس عادةً فهو اليسير المغتفر.

## ٢- التقدير بقدر المخرج

قال ابن عبد الحكم: (اليسير قدر المخرج لأنه معفو عنه)<sup>(١٦٤)</sup> ، وكأنه ينظر إلى حديث عائشة مرفوعاً: (إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار يستطيب بهنّ فإنها تجزىء عنه)<sup>(١٦٥)</sup> ، ويؤخذ من الحديث العفو عن موضع الاستجمار بالحجر؛ إذ الأحجار لا تزيل النجاسة إجماعاً، فلو جلس المستجمر في ماء قليل لنجسه. قال ابن رشد الجد: (الاعتبار بالمخرج؛ لأن الأحجار لا تزيل عنه النجاسة، فوجب أن يقاس عليه الدم؛ لأنه أمرٌ غالبٌ كما أنه أمرٌ غالبٌ)<sup>(١٦٦)</sup> .

١٦٢- ابن رشد، البيان والتحصيل، ١/ ١٢٦ .

١٦٣- ابن حزم، المحلى، ١/ ١٠٦ .

١٦٤- القرافي، الذخيرة، ١/ ١٩٠ .

١٦٥- تقدّم تخريجه .

١٦٦- ابن رشد، البيان والتحصيل، ١/ ١٢٦ .



### ٣- التحديد بالخنصر

قدر الخنصر يسير بلا خلاف<sup>(١٦٧)</sup>؛ وإنما اختلف فقهاء المذهب في المراد به، فقيل: مساحة رأسه لا طوله؛ لأن طوله أكثر من الدرهم، فيدخل في حدّ الكثير اتفاقاً، وقيل: الأتملة العليا، وقيل: إذا كان منطوياً<sup>(١٦٨)</sup>.

وأياً كان المراد بالخنصر عند المالكية، فإن الاحتكام إلى العرف أسلم، والتقريب به فيما لا يحدّ ضابطه أحكم، ولا سيما أن الخناصر تختلف مساحةً وحجماً باختلاف الناس!

### ٤- التقدير برؤوس الإبر

روي عن الإمام مالك اغتفار يسير البول مثل رؤوس الإبر، وتجاذب فقهاء المذهب طرف التأويل في هذه الرواية، فبعضهم عدّ اغتفاره عاماً في كل يسير من البول، وبعضهم قيّد ذلك بالتطير، أي: أن يتطير رشاشه في الثوب أو البدن؛ لأنه أقرب إلى عسر الاحتراز<sup>(١٦٩)</sup>. أما الصاويّ فضعّف هذه الرواية عن مالك<sup>(١٧٠)</sup>، ولعله لا يرى قدر رؤوس الإبر مغتفراً.

### ٥- التقدير بما دون الثلث

استرسل فقهاء المذهب استرسالاً في تقدير اليسير بما دون الثلث، وتيسّر عليهم القول بذلك في مسائل شتى، وإن كان بعضها يأبى هذا التقدير كلّ الإباء! وكأنهم نصّبوا حديث الوصية: (الثلث، والثلث كثير)<sup>(١٧١)</sup> أصلاً يقاس عليه في المواضع جميعاً مع اختلاف العلة، والمناط، والحكم، وربما لا يستقيم أحياناً وجه

١٦٧- القرافي، الذخيرة، ١ / ١٩٠، وابن راشد، المذهب في مسائل المذهب، ١ / ٢٢٢، والرجراجي، مناهج التحصيل، ١ / ١٢٦، والخطاب، مواهب الجليل، ١ / ٢١٢.

١٦٨- الخطاب، مواهب الجليل، ١ / ٢١٢.

١٦٩- نفسه، ١ / ٢١٣.

١٧٠- الصاوي، بلغة السالك بحاشية الشرح الصغير، ١ / ٧٥.

١٧١- تقدّم تخريجه.

من الشبه بين المقيس والمقيس عليه، وقياس الشبه من أضعف أنواع القياس .  
ومن المسائل التي اعتدّ فيها المالكية بهذا التقدير: الخف المخرّق، وقطع ذنب الأضحية، والجائحة الموضوعة، والعيب في المبيع، ومعاقله المرأة الرجل، وما تحمله العاقلة<sup>(١٧٢)</sup>، وكلّها مخرّجة على حديث الوصية الذي يعدّ الثلث مبتدأ الكثير. وهنا لا بدّ من إيراد ملاحظ على هذا التخريج وما يترتب عليه من توسّع في إطراد القاعدة، واسترسال في جرّ ذيولها، مع تباين طبيعة المسائل، وتفاوت مآلات التطبيق:

أ- إذا ساغ القياس على حديث الوصية؛ فالأولى أن يكون مجال المقايسة أعمال البر والتطوع والتكافل، حرصاً على التتام الشبه القويّ بين الأصل والفرع، وتساويهما في الحكم. وقد لاح لابن دقيق العيد استرسال المالكية في القياس على حديث الوصية، وعدّ الثلث مبتدأ للكثرة، فتعقّبهم بقوله: (. . . إلا أن هذا يحتاج إلى أمرين: أحدهما: أن لا يعتبر السياق الذي يقتضي تخصيص كثرة الثلث بالوصية؛ بل يؤخذ لفظاً عاماً، والثاني: أن يدل على اعتبار مسمى الكثرة في ذلك الحكم، فحينئذ يحصل المقصود بأن يقال: الكثرة معتبرة في ذلك الحكم، والثلث كثير، فالثلث معتبرٌ، فمتى لم يلمح كل واحد من هاتين المقدمتين لم يحصل المقصود)<sup>(١٧٣)</sup>.

أما المقدمة الأولى فحصولها متعذّر؛ لأنها تقتضي قطع الحديث عن سبب وروده، وخطفه من سياقه، حتى يستقيم التخريج عليه في كل موضع، والانتزاع منه لمن شاء متى شاء! وللقياس شروط وقوادح مبسوطة عند أهل العلم لا بدّ من مراعاتها في صنيع القائس.

وأما المقدمة الثانية فحاصلة؛ لأنه يؤخذ من منطوق الحديث أن الثلث مبتدأ

١٧٢- انظر هذه النظائر في: السجلماسي، شرح اليواقيت الثمينة، ٢ / ٥٨٢.

١٧٣- ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، ٤ / ٩ - ١٠.

الكثرة، ومن مفهومه أن ما دون الثلث في حيز اليسير.

ولما اختلّت المقدمة الأولى؛ فالتخريج على حديث الوصية في عدّ الثلث مبتدأ الكثير لا يُسلم في كل موضع ومسألة؛ لأن من شرط ابن دقيق العيد أن تلمح المقدمتان معاً لاستيفاء المقصود.

ب- إن الثلث قد يعدّ كثيراً في موضع، قليلاً في موضع آخر، وهذا ما تفتن له بعض فقهاء المالكية عند التمثيل لنظائر اليسير المغتفر، فنظم علي السجلماسي النظائر التي يعدّ فيها الثلث كثيراً وقليلاً<sup>(١٧٤)</sup>، وصاغ المقرئ قاعدة محكمة في هذا الباب فقال: (الثلث عند مالك آخر حدّ اليسير، وأول حدّ الكثير، فكل ما دونه يسير، وكل ما فوقه كثير، وهو قد يكون يسيراً، كما في السيف المحلّي، وقد يكون كثيراً كما في الجائحة والعاقلة، وقد يختلف فيه كالدار تكرر وفيها شجرة، فإنها يشترط أن تكون ثمرتها تبعاً واختلف هل يبلغ بها الثلث؟)<sup>(١٧٥)</sup>.

وفرق الباجي في الأضحية بين قطع الأذن وقطع الذنب، فيغتفر الثلث في الأول؛ لأنه في حيز اليسير، ولا يغتفر الثلث في الثاني؛ لأنه في حيز الكثير، واعتلّ لهذا التفريق بأن الأذن مجرد جلد لا يضرّ قطعه إلا من حيث إنقاص جمال الأضحية، أما الذنب ففيه لحم وعظم وعصب<sup>(١٧٦)</sup>، وهنا التفت الباجي إلى مآل القطع وما نتج عنه من ضرر.

بيد أن هذا الوعي المآلي يظلّ محسوراً ومتضائلاً إذا قيس باسترسال فقهاء المذهب في جعل الثلث مبتدأ الكثرة ملجأً ميسوراً، وقاعدة مطّردة، كلّمًا أعوز الضابط من الشرع. وهنا أجدني مضطراً إلى جلب مثالين يبدو فيهما تقدير الكثير

١٧٤- السجلماسي، شرح اليواقيت الثمينة، ٢ / ٥٨٢.

١٧٥- المقرئ، القواعد، ٢ / ١٩٠، القاعدة: ٨٩١.

١٧٦- الباجي، المنتقى، ٣ / ١٥٠.

بالثلث واليسير بما دون الثلث غير متّجه ولا مسلّم:

الأول: العفو عن الخرق اليسير في الخفّ إذا كان دون الثلث، فإذا بلغ الثلث لم يجز المسح عليه<sup>(١٧٧)</sup>، والثلث هنا قد يكون يسيراً؛ إذ قد ينخرق نصف الخفّ، ويمكن متابعة المشي فيه، والمسألة مسكوت عنها، ولو كان فيها تقدير لما سكت عنه الشارع مع عموم الابتلاء. ومن ثم فإنّ التقدير بالثلث أو نحوه يضيّق واسعاً في شرع الله، ويجافي معنى الرخصة المألوفة في المضايق، ويكرّر على قاعدة (اليسير مغتفر) بالإبطال، والله أعلم.

الثاني: عدم الردّ بالعيب اليسير في الدور إذا كان ينقص من القيمة بمقدار دون الثلث<sup>(١٧٨)</sup>، فيتعيّن الرجوع بالقيمة لا ردّ المبيع على البائع. وفي هذا التقدير من الضرر البين للمشتري ما لا يخفى؛ إذ قد يكون الربع أو العشر كثيراً إذا نقص من قيمة المبيع، ولذلك اختلف فقهاء المذهب في حدّ الكثير في المسألة، فقال: ابن عتاب: الربع كثير، وقال ابن القطان: العشرة مثاقيل كثيرة، وقال ابن رشد الجدي: العشر كثير، وقال أبو بكر بن عبد الرحمن: الثلث كثير، ونقل القاضي عياض عن بعضهم: أن حدّ الكثير ما أضرب بالمشتري<sup>(١٧٩)</sup>، وهو اختياره الذي استقرّ عليه في كتاب (التنبيهات)<sup>(١٨٠)</sup>، والأجدر الأخذ به؛ لأن العبرة بالمال، والمدار على درء المفسدة وتقليلها، وكلّما كان تقدير اليسير مفضياً إلى ضرر بالغ أو مفسدة غالبية سقط اعتباره، وشالت كفته، وإلا خرجت قاعدة (اليسير مغتفر) عن مقتضى التخفيف، ودخلت في ضده.

ج- إن الشرط في عدّ الثلث آخر حدّ اليسير ومبتدأ الكثرة النظر في مآلات تطبيق هذه القاعدة، فإذا كانت تجرّ نفعاً غالباً كان العمل بها سائغاً بل متعيّناً،

١٧٧- ابن راشد، المذهب في مسائل المذهب، ١ / ١٦٧.

١٧٨- التسولي، البهجة في شرح التحفة، ١ / ٤١، والقاضي المكناسي، مجالس القضاة والحكام، ١ / ٤٣٨.

١٧٩- ابن رشد، المقدمات، ٢ / ١٠٢، والقاضي المكناسي، مجالس القضاة والحكام، ١ / ٤٣٦ - ٤٣٧.

١٨٠- القاضي عياض، التنبيهات، ص ٦٦، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، فيلم: ١٢٤٨.

وإذا كانت تجرّ ضرراً غالباً كان إسقاطها في حكم الواجب المضيّق، جرياً على قوانين الشرع في الحمل على المصالح الراجحة، والنأي عن المفسد المرجوحة. قال الدكتور أحمد الريسوني: (ومن الاعتبارات التي تقيّد الاعتماد على حدّ الثلث: مراعاة إن كان الوقوف عند الثلث أو تجاوزه ينتج عنه نفع أو ضرر، وأيهما المحمود، وأيهما المذموم؟ فمثلاً عندما نصل بالعيب المعتبر، وبالغبن المعتبر، إلى حدّ الثلث، فإن فيه إضراراً بالغاً بالمشتري في حالة العيب، وبالمغبون من الطرفين في حالة الغبن. ولهذا فإن الميل إلى تضييق حدّ اليسير المهدر في هذين الموضوعين حقّ وعدل)<sup>(١٨١)</sup>.

## ٦- التقدير بالزمن اليسير

يجري عند الملكية التقدير بالزمن اليسير في كل مسألة تتعلق بالأجال والمواقيت، كإخراج الزكاة قبل موعدها، وتأخير رأس مال السلم عن مجلس العقد، وتقدّم عقد النكاح على الرضا<sup>(١٨٢)</sup>. والزمن اليسير المغتفر في المذهب قد يكون يوماً أو يومين أو ثلاثة، أو مقدار مسير بين بلد وبلد، أو مسافة المشي بين المسجد والدار، وربما يكتفي أحد الفقهاء بالقول: تغتفر الأيام اليسيرة، ولا يقدرها بعدد<sup>(١٨٣)</sup>. وكل هذه التقديرات استحساناً بالذوق الفقهيّ، وتقريباً بالنظر المصلحيّ؛ وإنما تختلف باختلاف طبيعة المسائل، وتفاوت الأنظار في تقدير قرب الزمن وبُعده.

١٨١- أحمد الريسوني، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، ص ٢٩٧. ويعدّ الدكتور الريسوني أول باحث معاصر انتقد على الملكية استرسالهم في عد الثلث مبتدأ الكثرة، ودعا إلى اعتبار المال في الوقوف عند حدّ الثالث أو تجاوزه.

١٨٢- انظر هذه المسائل في: المدونة، ١/ ٢٤٣، ابن رشد، البيان والتحصيل، ٤/ ٢٦٧، والخطاب، مواهب الجليل ٦/ ٤٧٨ - ٤٧٩.

١٨٣- كل هذه التقديرات واردة عند الملكية في مسائل مختلفة تتعلق بالمواقيت والأجال. انظر: ابن عبد البر، الكافي، ١/ ٣٠٣، واللخمي، التبصرة، ٣/ ٩٤٣، والرجراجي، مناهج التحصيل، ٢/ ٢٨٣ - ٢٨٤، ٣/ ٣٢٣، وخليل، المختصر، ص ٢٣٠، والخطاب، مواهب الجليل، ٦/ ٤٧٨ - ٤٧٩.

## ٧- التقدير بالاجتهاد

صاغ أبو بكر بن العربي قاعدةً في معرفة اليسير فقال: (اليسير لا يتحدّد بأكثر من الاجتهاد)<sup>(١٨٤)</sup>، وشهّر هذا القول الجزولي، ولم يعتمد المتأخرون تشهيره<sup>(١٨٥)</sup>، وهو أجدر بأن يصير مشهور المذهب؛ لأن الإمام مالكا سئل عن التحديد بالدرهم البغلي فقال: (لا أجيبكم إلى هذا الضلال. . الدراهم تختلف)<sup>(١٨٦)</sup>، وعلّق ابن رشد على الفتوى بقوله: (هذا هو المعلوم من مذهبه أنه يكره الحدّ في مثل هذه الأشياء التي لا أصل للحدّ فيها في الكتاب والسنة، وإنما يرجع فيها إلى الاجتهاد)<sup>(١٨٧)</sup>.

والمراد بالاجتهاد عند فقهاء المذهب التقدير بالعرف، والحكم بما تستفحشه النفس عادةً أو تعفو عنه لحقارته، ويؤخذ هذا التفسير من قول مالك: (إن قدر درهم من الدم ليس بواجب أن تعاد منه الصلاة، ولكن الفاشي المشتهر الكثير)<sup>(١٨٨)</sup>. وقد علّق الخطاب على فتوى مالك بعدم التحديد بالدرهم البغلي بقوله: (فأشار إلى أنه يرجع فيه للعرف وعليه اقتصر في العارضة)<sup>(١٨٩)</sup>.

ومن ثمّ فالقاعدة التي قعدها أبو بكر بن العربي في ضبط اليسير بالاجتهاد، ينبغي أن تصير ملاذ فقهاء المذهب في أبواب فقهية كثيرة يغتفر فيها اليسير لعسر الاحتراز، أو ضرورة الملازمة؛ لأن العرف يحكم فيما لا يحدّ ضابطه شرعاً، فيكون قدر اليسير ما عدّ يسيراً عرفاً، والله أعلم.

١٨٤- أبو بكر بن العربي، عارضة الأحوذى، ١ / ١٩٤.

١٨٥- الخطاب، مواهب الجليل، ١ /

١٨٦- ابن رشد، البيان والتحصيل، ١ / ١٢٦.

١٨٧- نفسه، ١ / ١٢٦.

١٨٨- ابن رشد، البيان والتحصيل، ١ / ١٢٦، وابن أبي زيد، النوادر والزيادات، ١ / ٨٦، والخطاب، مواهب

الجليل، ١ / ٢١٠ - ٢١٣، وأبو الحسن المنوفي، كفاية الطالب الرباني، ١ / ٤٥٠، والدمياطي، إعانة

الطالبين، ١ / ١٠٢.

١٨٩- الخطاب، مواهب الجليل، ١ / ٢١٢.

## خاتمة

بعد هذا التطواف النظري والتطبيقي في رحاب قاعدة (اليسير مغتفر)،  
أخلص إلى استصفاء نخبة الدراسة في النتائج الآتية:

١- إن مراد الفقهاء من صياغة القاعدة العفو عن القليل من الأشياء، واليسير من الأفعال، والهيّن من النقص والخلل، إذا شق الاحتراز عنه، ولزم من مراعاته الحرج المدفوع شرعاً؛ إذ الحقير التافه لا حكم له، والعبرة بالأغلب، والأكثر يسد مسد الكل.

٢- إن من صلب فقه القاعدة وصميم فحواها أن يقيّد أعمالها بأربعة شروط: الأول: أن يكون اليسير مما يشق الاحتراز عنه كقليل النجاسة ويسير الغرر، والثاني: أن يكون اليسير قد دلّت النصوص على الترخيص فيه للحاجة والمصلحة الراجحة، والثالث: أن يتسامح في اليسير عادةً، ولا تنصرف إليه أغراض الناس، والرابع: أن يستهلك اليسير في عين غالبية، ولا يبقى له أثر من طعم أو لون أو رائحة، فيستصحب حكم الغالب، ويعفى عن المغلوب لفناء عينه المستهلكة.

٣- إن للقاعدة أصلاً أصيلاً في الكتاب والسنة والإجماع وآثار السلف الصالح والمعقول، وهذه الأدلة المتعاضدة تُظفرها حجيةً راسخةً، وتشدّ من نطاق مشروعيتها عند الأعمال والتنزيل.

٤- إن للقاعدة صلةً نسب وثيق بقواعد آخر، وهي صلة عموم، أو خصوص، أو ترادف، وهذا إن أنبأ عن شيء فإنما ينبىء عن رسوخ القاعدة، وثراء حملتها، وتراحب أفقها الفقهيّ التعيديّ.

٥- يزخر الفقه المالكي بتطبيقات فقهية ثرة تتخرّج على القاعدة، ولا يكاد يخلو

منها بابٌ فقهيٌّ أو مبحثٌ فرعيٌّ، مما يشي برسوخ فقه التيسير عند فقهاء المذهب قفواً لأثر الإمام مالك في أصوله وفروعه ومنهجه الإفتائي.

٦- اجتهد فقهاء المالكية في ضبط اليسير المغتفر قدرًا، ومساحةً، وكميةً، وزمنًا بحسب المسألة المجتهد فيها، ومجال التطبيق، ونصب عينهم القاعدة المحكمة: (التقريب خير من التعطيل)، إلا أنهم تفاوتوا تفاوتاً ملحوظاً في التقدير والتقريب، واسترسلوا استرسالاً في القياس والتخريج، ولكل وجهته ومأخذه، إلا أن تقريب اليسير لم يُراع فيه أحياناً مآل التطبيق، فكانت مفسدة التقريب أعظم من مفسدة التعطيل.

٧- إن الشرط في تقريب اليسير وضبطه: اعتبار المآلات، وملاحظة المصالح، فمتى كان الضرر غالباً مستحكماً ضيق إهدار اليسير، وحُدَّ من اغتفاره؛ إذ في التقييد آنذاك مصلحةٌ، ورحمةٌ، وعدلٌ؛ بل إن القاعدة لا تقرُّ في نصابها، وتستوفي مقصودها إلا بمراعاة النظر المآليِّ إعمالاً وتنزيلاً.

وفي نهاية المطاف لا تفوتني التوصية بإعداد معجم لحصر النظائر الفقهية التي يُغتفر فيها اليسير عند المالكية؛ مع توثيقها والتعليق عليها؛ ذلك أن هذا العمل يُسعف على استجلاء مناحي التيسير في الفقه الإسلامي عموماً، والفقه المالكي على وجه الخصوص، فيجد الناس من الرُّخص ما يخفف عنهم وطأة المضايق وشدة الكُرب.

والحمد لله فاتحة كل خير، وتمام كل نعمة، علِّم بالقلم، علِّم الإنسان ما لم يعلم.



## فهرس المصادر والمراجع

- ١- ابن أبي زيد القيرواني، عبد الله، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تحقيق: محمد عثمان، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠١٠ م.
- ٢- ابن الجلاب، عبيد الله، التفریع، تحقيق: حسين بن سالم الدهماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٨٧ م.
- ٣- ابن حزم، علي، المحلّی، تحقيق: أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة، (د.ت).
- ٤- ابن دقيق العيد، أبو الفتح، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، اعتنى به وعلق عليه: محمد منير أغا النقلي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٥- ابن راشد، القفصي، محمد، المذهب في مسائل المذهب، تحقيق: محمد أبي الأجفان، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط ١، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م.
- ٦- ابن رشد الجد، البيان والتحصيل، تحقيق: جماعة من الأساتذة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٤ م.
- ٧- ابن رشد الجد، المقدمات الممهّدات، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٨٨ م.
- ٨- ابن رشد الحفيد، محمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: ماجد الحموي، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م.
- ٩- ابن عبد البر، يوسف، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد ولد ماديك، مكتبة الرياض الحديثة، ط ٢، ١٩٨٠ م.

- ١٠- ابن عبد السلام، عز الدين، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار المعرفة، بيروت.
- ١١- ابن قدامة المقدسي، موفق الدين، المغني، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٨٤ م.
- ١٢- ابن مفلح، محمد، الفروع، راجعه: عبد الستار أحمد فراج، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥ م.
- ١٣- ابن مفلح، محمد، المبدع شرح المقنع، تحقيق: محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧ م.
- ١٤- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، (د. ت).
- ١٥- أبو بكر بن العربي، المسالك في شرح موطأ مالك، قرأه وعلق عليه: محمد السليمان، وعائشة السليمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م.
- ١٦- أبو بكر بن العربي، عارضة الأحوذني بشرح جامع الترمذي، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م.
- ١٧- البابر تي، محمد، العناية شرح الهداية، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥ م.
- ١٨- الباجي، سليمان، المنتقى شرح الموطأ، دار الكتاب العربي، بيروت. والطبعة تصوير لنسخة مطبعة السعادة بالقاهرة، ١٣٣١ هـ.
- ١٩- التسولي، علي، البهجة في شرح التحفة، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م.

٢٠- الرجراجي، علي، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحلّ مشكلاتها، اعتنى به: أبو الفضل الدميّاطي، دار ابن حزم، مركز التراث الثقافي المغربي، ط ١، ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م.

٢١- الجصاص، أبو بكر، أحكام القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦ م.

٢٢- الحجوي الثعالبي، محمد، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، خرج أحاديثه: عبد العزيز القاري، دار التراث، القاهرة، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ط ١، ١٣٩٦ هـ.

٢٣- الخطاب، محمد، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ضبطه وخرج أحاديثه: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م.

٢٤- الدبوسي، أبو زيد، تأسيس النظر، المطبعة الأدبية، مصر، (د. ت.).

٢٥- الدردير، أحمد، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، خرج أحاديثه وفهرسه: مصطفى كمال وصفي، وزارة العدل، الإمارات العربية المتحدة، ط ١، ١٤١٠ هـ / ١٩٨٩ م.

٢٦- الدسوقي، محمد، حاشية على الشرح الكبير للمختصر، دار الفكر، بيروت، (د. ت.).

٢٧- الرازي، محمد، مختار الصحاح، عني بترتيبه: محمود خاطر بك، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م.

٢٨- الرصاع، أبو عبد الله، شرح حدود ابن عرفة، تحقيق: محمد أبي الأجنان والظاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣ م.

- ٢٩- الريسوني، أحمد، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، دار الكلمة، المنصورة، ط ١، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٨ م.
- ٣٠- الزركشي، بدر الدين، المنشور في القواعد، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ١٩٨٥ م.
- ٣١- السبكي، تاج الدين، الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١ م.
- ٣٢- السجلماسي، محمد، شرح اليواقيت الثمينة فيما انتمى لعالم المدينة، دراسة وتحقيق: عبد الباقي بدوي، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م.
- ٣٣- سحنون عن ابن القاسم عن مالك، المدونة الكبرى، تحقيق: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤ م.
- ٣٤- السرخسي، أبو بكر، الأصول، تحقيق: أبي الوفا الأفعاني، دار المعرفة، بيروت، ط ٣، ١٩٧٣ م.
- ٣٥- السرخسي، أبو بكر، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٣ م.
- ٣٦- السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.
- ٣٧- الشاطبي، أبو إسحاق، الاعتصام، مكتبة الرياض، الحديثة، الرياض، (د.د.).
- ٣٨- بد الوهاب البغدادي، أبو محمد، التلقين في الفقه المالكي، تحقيق ودراسة: محمد ثالث سعيد الغاني، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م.

- ٣٩- العدوي، علي، الحاشية على شرح الخرشي للمختصر، دار الفكر، بيروت، (د. ت).
- ٤٠- القرافي، أحمد، الفروق، عالم الكتب، بيروت، (د. ت).
- ٤١- لقرافي، أحمد، الذخيرة، تحقيق: أبي إسحاق أحمد عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠١ م.
- ٤٢- القرطبي، أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٧ م.
- ٤٣- الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦ م.
- ٤٤- اللخمي، علي بن محمد، التبصرة، دراسة وتحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط ١، ١٤٣٢ هـ / ٢٠١١ م.
- ٤٥- المازري، محمد، المعلم بفوائد مسلم، تقديم وتحقيق: محمد الشاذلي النيفر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٢ م.
- ٤٦- المقرئ، محمد، القواعد تحقيق: أحمد بن عبد الله حميد، منشورات جامعة أم القرى، مكة المكرمة، (د. ت).
- ٤٧- المكناسي، محمد بن عبد الله، مجالس القضاة والحكام فيما أفتاه المفتون وحكم به القضاة من الأوهام، دراسة وتحقيق: نعيم عبد العزيز الكثيري، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، ط ١، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م.
- ٤٨- المنوفي، علي بن خلف، كفاية الطالب الرباني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، بيروت، (د. ت).

٤٩-المواق، محمد، التاج والإكليل لمختصر خليل، بهامش مواهب الجليل، دار  
الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط ٣، ١٩٩٢ م.

٥٠-النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط  
٢، ١٤٠٥ هـ.

٥١-ابن الهمام كمال الدين، فتح القدير، دار الفكر، بيروت، ط ٢، (د. ت).

٥٢-وزارة الأوقاف الكويتية، الموسوعة الفقهية، الكويت.

## **Abstract**

### **The Rule (Easy/Little is Admissible) (Its Applications in Al-Maliki Jurisprudence)**

**Dr. Qutub Al-Raissouni**

This research endeavors to study the legal maxims regulating the consideration of easy/little as an exceptionally admissible limit in regulating the prohibitions of law. The study references the related maxims to their foundational roots from Qur'an, Sunnah, Scholarly consensus and relevant transmitted works of the Muslim ancestors. Applications from the Maliki juristic heritage are given to strengthen the theoretical grounds with these applications. The research concludes that the main restrictions for the function of these maxims are: consideration of outcomes and interests so that if the damage of an easy/little while forgiven overweighs its benefits, then it should be invalidated. These restrictions show that the major principles of law should regulate the particular issues during application. The researcher recommends preparation of a special dictionary for the regulations relevant to consideration of easy/little with special reference to Maliki jurisprudence as this doctrine has established a net of understanding for the authority of people's works and customary authentication of particular issues of Muslim society.

حكم الجهر بالبسملة في الصلاة  
(دراسة فقهية مقارنة)

د. جمال شاكر عبد الله

أستاذ الفقه المساعد بجامعة طيبة بالمدينة المنورة - فرع ينبع







### ملخص البحث

يتناول البحث مسألة من مسائل الصلاة، وهي حكم الجهر بالبسملة في القراءة، هل هو مشروع أم غير مشروع، وإذا كان مشروعاً هل يُعدّ واجباً أم سنة؟

وقد ذكرت الدراسة أقوال العلماء في المسألة، وأدلتهم، ومناقشتها، والراجح منها وسبب الترجيح.

وقد خلصت الدراسة إلى ترجيح القول الذي يرى سنية الإسرار بها، وأنه لا بأس بالجهر بها أحياناً لمصلحة راجحة، وأنّ المداومة على الجهر بها أمر غير مشروع.

## المقدمة

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

فإن الصلاة آكد أركان الإسلام بعد الشهادتين، وهي عمود الدين، من أقامها أقام دينه ونجا، ومن هدمها ولم يأت بها على الوجه المشروع فقد هدم دينه وهلك، وقد بينت الشريعة ما يتعلق بالصلاة من أركان وشروط وواجبات وغيرها، حتى يقوم بها المكلف على وفق ما أمره الله تعالى.

وإن من أركان الصلاة قراءة سورة الفاتحة، ومما يتعلق بأحكام سورة الفاتحة، الجهر بالبسملة في الصلاة، فهل يجب الجهر بها في الصلاة أم المشروع الإسرار بها؟

سيتناول هذا البحث أقوال العلماء في هذه المسألة وذكر أدلتهم ومناقشتها وبيان الراجح منها وسبب الترجيح.

وقد جعلت هذا البحث يحتوي على تمهيد وثلاثة مطالب وخاتمة على النحو التالي:

تمهيد: صورة المسألة وتحرير محل النزاع، وسبب اختلاف العلماء في المسألة.

المطلب الأول: مذاهب الفقهاء في هذه المسألة.

المطلب الثاني: أدلة المذاهب الفقهية في المسألة ومناقشتها.

المطلب الثالث: الراجح من الأقوال وسبب الترجيح.

الخاتمة: وذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذه الدراسة.

### تمهيد

اختلف الفقهاء رحمهم الله تعالى في حكم الجهر بالبسملة في الصلاة إذا كانت جهرية، وسبب اختلافهم في هذه المسألة يرجع إلى أمرين:

الأول: اختلافهم في الأحاديث والآثار الواردة في هذا الباب.

الثاني: اختلاف العلماء رحمهم الله تعالى في البسملة هل هي آية من فاتحة الكتاب أم ليست آية منها؟<sup>(١)</sup> فالذين رأوا أنها ليست من الفاتحة رأوا عدم الجهر بها، والذين رأوا أنها آية من الفاتحة اختلفوا، فبعضهم رأى الجهر بها، والبعض الآخر رأى الإسرار بها.

وسأذكر أقوال العلماء رحمهم الله في ذلك مع نسبة الأقوال إلى قائلها إن شاء الله تعالى مع ذكر أدلتهم على ذلك، وما الذي يترجح لدي في هذه المسألة من خلال النظر فيما ذكره من أدلة، فأقول وبالله تعالى التوفيق:

### المطلب الأول: مذاهب الفقهاء في المسألة

اختلف الفقهاء في حكم الجهر بالبسملة في الصلاة على خمسة أقوال:

القول الأول: يستحب الجهر بها حيث يجهر بالقراءة في الفاتحة والسورة جميعاً، فلها في الجهر حكم باقي الفاتحة والسورة، وهذا مذهب الشافعية<sup>(٢)</sup>.

قال الإمام النووي: هذا قول أكثر العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء والقراء<sup>(٣)</sup>، ونقله الإمام ابن كثير رحمه الله عن أبي هريرة وابن عمر

١- القرطبي، ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد: (١/ ٢٤١).

٢- النووي، المجموع شرح المذهب للشيرازي: (٣/ ٢٩٨).

٣- المصدر نفسه.

وابن عباس ومعاوية من الصحابة رضي الله عنهم ومن التابعين عن سعيد بن جبير وعكرمة وأبي قلابة والزهري وعلي بن الحسين وابنه محمد وسعيد بن المسيب وعطاء وطاووس ومجاهد وغيرهم<sup>(٤)</sup>.

وزاد ابن عبد البر عمرو بن دينار ونقله عن ابن جريج ومسلم وابن خالد المكي وسائر أهل مكة<sup>(٥)</sup>.

**القول الثاني:** لا يستحب أو لا يسن الجهر بها وإنما يستحب قراءتها سراً، وهذا مذهب الحنفية<sup>(٦)</sup>، ومذهب الحنابلة<sup>(٧)</sup>.

قال الترمذي رحمه الله: (والعمل عليه عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم منهم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وغيرهم، ومن بعدهم من التابعين، وبه يقول سفيان الثوري، وابن المبارك، وأحمد، وإسحاق، لا يرون الجهر بـ (بسم الله الرحمن الرحيم) قالوا: ويقولها في نفسه)<sup>(٨)</sup>.

وذكره ابن المنذر عن ابن مسعود وعمار بن ياسر - رضي الله عنهم -<sup>(٩)</sup>.

**القول الثالث:** لا تقرأ البسملة في أول فاتحة الكتاب في شيء من الصلوات لا سراً ولا جهراً وهذا قول المالكية<sup>(١٠)</sup>.

ونقله ابن عبد البر عن الأوزاعي ومحمد بن جرير الطبري<sup>(١١)</sup>، ولكن أجاز الإمام مالك وأصحابه قراءة البسملة في صلاة النافلة في أول فاتحة الكتاب وفي

٤- دمشق، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: (١٥ / ١).

٥- القرطبي، ابن عبد البر، الإنصاف: (١٦١).

٦- السرخسي، المبسوط: (١٥ / ١)، الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: (٤٧٧ / ١).

٧- المقدسي، ابن قدامة، المغني: (١٤٩ / ٢).

٨- الترمذي، السنن مع تحفة الأحوذى: (٦٣ / ٢).

٩- ابن منذر، الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف: (١٢٨ / ٣).

١٠- عبد الوهاب، الإشراف على مسائل الخلاف: (٢٣٥ / ١)، ابن عبد البر، الإنصاف فيما بين علماء

المسلمين في قراء بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة الكتاب من الاختلاف: (١٥٣).

١١- ابن عبد البر، الإنصاف: (١٥٣).

سائر السور للمتجهدين، ولمن يعرض القرآن عرضاً على المقرئين<sup>(١٢)</sup>.

**القول الرابع:** أنه يخير المصلي بين الجهر بالبسملة والإسرار بها، فالأمر واسع إن شاء جهر وإن شاء أخفى، حكى هذا القول عن ابن أبي ليلى والحكم بن عتيبة والنخعي<sup>(١٣)</sup>.

وهذا القول هو اختيار أبي بكر بن خزيمة في صحيحه حيث قال يرحمه الله: (باب ذكر الدليل على أن الجهر بسم الله الرحمن الرحيم والمخافة به جميعاً مباح، ليس واحداً منها محظوراً، وهذا من اختلاف المباح)<sup>(١٤)</sup>.

وهو قول الإمام ابن حزم<sup>(١٥)</sup> - رحمه الله تعالى - .

**القول الخامس:** يجهر ب (بسم الله الرحمن الرحيم) تارة، ويخفيها أكثر مما يجهر بها، وهذا اختيار الإمام ابن قيم الجوزية<sup>(١٦)</sup> - رحمه الله تعالى -، وكذلك قال شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى -: (ويُجهر في الصلاة بالتعوذ والبسملة وبالفتحة في الجنابة ونحو ذلك أحياناً..)<sup>(١٧)</sup>.

## المطلب الثاني: أدلة المذاهب الفقهية في المسألة ومناقشتها

استدل أصحاب كل قول على ما ذهبوا إليه بما يلي:

**الفرع الأول:** أدلة أصحاب القول الأول الذين استحبوا الجهر بها:

استدل أصحاب هذا القول بما يلي:

- ١٢ - المصدر نفسه.
- ١٣ - النووي، المجموع: (٣ / ٣٠٠).
- ١٤ - ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة: (١ / ٢٥١).
- ١٥ - ابن حزم، المحلى: (٢ / ١٩٦).
- ١٦ - ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد: (١ / ١٩٩).
- ١٧ - البعلي، الاختيارات الفقهية: (٥٠).

١- أنّ البسملة بعض الفاتحة وبعض السورة فيجهر بها كما يجهر في سائر أبعاضها<sup>(١٨)</sup>.

وأجيب عن هذا الدليل بأن البسملة ليست آية من الفاتحة ولا من غيرها من السور كما دلت عليه الأدلة الصحيحة.

٢- ما ورد أبي هريرة رضي الله عنه أنه صلى فجهر في قراءته بالبسملة وقال بعد أن فرغ: إني لأشبهكم صلاة برسول الله صلى الله عليه وسلم. ولفظه هو: عن نعيم المجر قال: صليت وراء أبي هريرة - رضي الله عنه - فقرأ (بسم الله الرحمن الرحيم)، ثم قرأ بأمر القرآن، حتى إذا بلغ (ولا الضالين) قال: آمين ويقول كلما سجد، وإذا قام من الجلوس: الله أكبر، ثم يقول إذا سلم: والذي نفسي بيده إني لأشبهكم صلاة برسول الله - صلى الله عليه وسلم -<sup>(١٩)</sup>.

وجه الدلالة: أنّ الحديث ظاهر في أنه كان - صلى الله عليه وسلم - يقرأ بالبسملة في الصلاة لقول أبي هريرة - رضي الله عنه - (إني لأشبهكم صلاة برسول الله - صلى الله عليه وسلم -) ويبعد من الصحابي أن يتدع في صلاته شيئاً لم يفعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فيها ثم يقول: (والذي نفسي بيده....)<sup>(٢٠)</sup>.

وأجيب عن هذا الحديث أنه ليس صريحاً بأنه جهر بالبسملة فإنه قال: (فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ أم القرآن، ولفظ القراءة محتمل أن يكون قرأها سراً، ويكون نعيم المجر علم ذلك بقربه منه، فإن قراءة السر إذا قرئت يسمعها

١٨- الدمشقي، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: (١ / ١٥).

١٩- رواه النسائي في سننه حديث (٩٠٤)، انظر: سنن النسائي مع شرح السيوطي والسندي (٢ / ٤٧٢)، وابن خزيمة في صحيحه: حديث (٤٩٩)، (١ / ٢٥١)، والحاكم في مستدرکه: (١ / ٢٣٢)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبي.

٢٠- الصنعاني، سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام: (٢ / ٢٥٣).

من يلي القاريء، ويمكن أن أبا هريرة أخبره بقراءتها<sup>(٢١)</sup>.

ويجاب عن ذلك بأن الظاهر من الحديث بأنه - رضي الله عنه - قرأ البسمة جهراً كما قرأ أم القرآن جهراً والأولى هو الأخذ بظاهر النص ما لم يوجد صارف عن ذلك.

٣- ما رواه ابن عباس - رضي الله عنهما - (أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم كان يفتح الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم)<sup>(٢٢)</sup>.

وأجيب عن هذا الحديث بأنه حديث ضعيف لا تقوم به الحجة؛ لأن في إسناده أبا خالد وهو مجهول والراوي عنه إسماعيل بن حماد ضعيف كما قال العقيلي<sup>(٢٣)</sup>، وقال الإمام الذهبي - رحمه الله تعالى -: أبو خالد عن ابن عباس لا يعرف<sup>(٢٤)</sup>.

٤- حديث أنس بن مالك - رضي الله عنه - أنه سئل عن قراءة النبي - صلى الله عليه وسلم - فقالت: (كانت قراءته مداً ثم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم بمد بسم الله ويمد الرحمن ويمد الرحيم)<sup>(٢٥)</sup>.

وهذا يدل على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يجهر في قراءته بالبسمة، وهذا محمول على أن ذلك كان في الصلاة التي يجهر فيها؛ لأن قراءة النبي - صلى الله عليه وسلم - أكثر ما تكون في الصلاة، فدل على أنه يجهر بالبسمة في الصلاة، ولو كان - صلى الله عليه وسلم - لا يجهر بها في الصلاة

٢١- ابن تيمية، مجموع الفتاوى: (٢٢ / ٤٢٥).

٢٢- رواه الحاكم في المستدرک: (١ / ٢٣٢) من حديث أبي هريرة وضعفه الذهبي لمحمد بن قيس، ورواه الترمذي في سننه، انظر: المباركفوري، جامع الترمذي مع تحفة الأحوذى: (٢ / ٦٥) حديث (٢٤٥)، وقال الترمذي: إسناده ليس بذلك.

٢٣- المباركفوري، تحفة الأحوذى: (٢ / ٦٥).

٢٤- الذهبي، ميزان الاعتدال: (٧ / ٣٦٠).

٢٥- رواه البخاري في صحيحه: حديث: (٥٠٤٦)، انظر: العسقلاني، ابن حجر، صحيح البخاري مع فتح الباري: (٩ / ٩١).



لما علم أنس - رضي الله عنه - كيفية قراءة النبي - صلى الله عليه وسلم - لها.  
 ٥- ما ورد عن أم سلمة - رضي الله عنها - أنها قالت: (كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يُقَطِّعُ قراءته ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ ① أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ② الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ③ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ④).<sup>(٢٦)</sup>

وجه الدلالة: أن أم سلمة - رضي الله عنها - أخبرت عن كيفية قراءة النبي - صلى الله عليه وسلم - للفاحة، وأنه - صلى الله عليه وسلم - كان يلفظها آية آية، وذكرت أنه كان يقرأ البسملة مما يدل على أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يجهر بها، والله أعلم.

ويجاب عن هذين الحديثين بأنهما ليس فيهما أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يفعل ذلك في الصلاة، فيحتمل أنهما - رضي الله عنهما - أخبرا عن قراءته - صلى الله عليه وسلم - خارج الصلاة فسمعاه يقرأ كذلك.

والجواب عن ذلك أن يقال: إن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان أكثر ما يقرأ القرآن وهو في الصلاة؛ لأنه كان يؤم المسلمين في صلاتهم، وذكرهما لقراءته - صلى الله عليه وسلم - الفاتحة يدل على أنهما أرادا قراءته في الصلاة، هذا هو الظاهر من الحديثين والله أعلم.

٦- وعن أنس بن مالك - رضي الله عنه - قال: (سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم)<sup>(٢٧)</sup>.

٧- وعن محمد بن أبي السري العسقلاني قال: (صليت خلف المعتمر بن سليمان

٢٦- رواه الحاكم في المستدرک: (٢٣٢ / ١)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبي، ورواه ابن خزيمة في صحيحه: (٢٤٨ / ١)، وفي سننه عمر بن هارون البلخي وهو متروك الحديث كما سبق، ونقل النووي في المجموع: (٣٠٣ / ٣) عن الدار قطني أنه قال: إسناده صحيح، والحديث موجود في سننه: (٣٠٧ / ١) بدون هذا القول.

٢٧- أخرجه الحاكم في المستدرک: (٢٣٣ / ١) وقال: رواه هذا الحديث عن آخرهم ثقات ووافقه الذهبي.

ما لا أحصي صلاة الصبح والمغرب فكان يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم قبل فاتحة الكتاب وبعدها، وسمعت المعتمر يقول: ما آلو أن أقتدي بصلاة أبي، وقال أبي: ما آلو أن أقتدي بصلاة أنس بن مالك، وقال أنس ابن مالك، ما آلو أن أقتدي بصلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (٢٨).

٨- وعن أنس بن مالك - رضي الله عنه - قال: (صلى معاوية بالمدينة صلاة الفجر فجهر فيها بالقراءة فقرأ فيها بسم الله الرحمن الرحيم لأم القرآن ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم للسورة التي بعدها حتى قضى تلك القراءة، فلما سلم ناداه من سمع ذلك من المهاجرين والأنصار من كل مكان يا معاوية أسرقت الصلاة أم نسيت؟، فلما صلى بعد ذلك قرأ بسم الله الرحمن الرحيم للسورة التي بعد أم القرآن وكبر حين يهوي ساجداً) (٢٩).

وأجيب عن هذه الأحاديث الثلاثة السابقة بأنها معارضة بما هو أقوى منها، وإن كان إسنادها صحيحاً ورجالها كلهم ثقات؛ فإن الصحابة والتابعين وتابعيهم الذين كانوا بالمدينة أجلّ قدراً، وأعلم بالسنة، وأتبع لها ممن كان بالكوفة ومكة والبصرة، وقد احتج الإمام مالك وأصحابه على ترك الجهر بها بالعمل المستمر بالمدينة، فقالوا: هذا المحراب الذي كان يصلي فيه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ثم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم الأئمة، وهلم جرا.

ونقلهم لصلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نقل متواتر، كلهم شهدوا صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثم صلاة خلفائه، وكانوا أشد محافظة على السنة، وأشد إنكار على من خالفها من غيرهم، فيمتنع أن يغيروا صلاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وهذا العمل يقترب به عمل الخلفاء

٢٨- المصدر السابق: (١/ ٢٣٤).

٢٩- أخرجه الحاكم في المستدرک: (١/ ٢٣٣)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، فقد احتج بعبد المجيد بن عبد العزيز وسائر الرواة متفق على عدالتهم، ووافقه الذهبي، ورواه الدار قطني في سننه: (١/ ٣١١)، وقال: رجاله كلهم ثقات.

كلهم من بني أمية، وبني العباس، فإنهم كلهم لم يكونوا يجهرون، وليس لجميع هؤلاء غرض بالاطباق على تغيير السنة في مثل هذا.

فتبين بذلك دفع هذه الأحاديث بعمل أهل المدينة المتواتر، ثم إن هذه الأحاديث شاذة، فإن المنقول عن أنس بن مالك - رضي الله عنه نقلاً صحيحاً صريحاً يخالفها، ورواية أنس - رضي الله عنه - في عدم الجهر أظهر وأشهر وأصح وأثبت من أن تعارض بهذه الأحاديث التي لا تثبت وإنما صححها الحاكم وأمثاله وهو معروف بتساهله في التصحيح، وبهذا الجواب أجاب شيخ الإسلام ابن تيمية عن هذه الأحاديث<sup>(٣٠)</sup>.

وقد بين - رحمه الله تعالى - ضعف حديث معاوية الأخير حيث قال رحمه الله: (فهذا الحديث يعلم ضعفه من وجوه:

أحدها: أنه يروى عن أنس أيضاً الرواية الصحيحة الصريحة المستفيضة التي ترد هذا.

الثاني: أن مدار ذلك الحديث على عبد الله بن عثمان بن خثيم وقد ضعفه طائفة، وقد اضطربوا في روايته إسناداً ومتناً كما تقدم وذلك يبين أنه غير محفوظ.

الثالث: أنه ليس فيه إسناد متصل السماع، بل فيه من الضعفة والاضطراب ما لا يؤمن معه من الانقطاع أو سوء الحفظ.

وقيل: هذا الحديث لو كان تقوم به الحجة لكان شاذاً، لأنه خلاف ما رواه الناس الثقات الأثبات عن أنس، وعن أهل المدينة، وأهل الشام، ومن شرط الحديث الثابت ألا يكون شاذاً ولا معللاً وهذا شاذ معلل، إن لم يكن من سوء حفظ بعض رواته<sup>(٣١)</sup>.

٣٠ - انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى: (٢٢ / ٤٢٦ - ٤٣٠).

٣١ - المصدر السابق: (٢٢ / ٤٣٠ - ٤٣٢).

٩- وعن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: (في كل صلاة يقرأ، فما أسمعنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أسمعناكم، وما أخفى منا أخفينا منكم (٣٢).

وقد ثبت عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أنه كان يجهر في صلاته بالبسملة فدل على أنه سمع الجهر بها من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - .

قال الخطيب أبو بكر الحافظ البغدادي: (الجهر بالتسمية مذهب لأبي هريرة حفظ عنه واشتهر به، ورواه عنه غير واحد من أصحابه) (٣٣).

الفرع الثاني: أدلة القائلين بأنها تقرأ سراً:

استدلّ القائلون بأنّ البسملة تقرأ سراً في الصلاة بما يلي:

١- أنه لا نص في الجهر بها، وليست من الفاتحة حتى يجهر بها ضرورة الجهر بالفاتحة، فلذلك لا يجهر بها (٣٤).

٢- أن التسمية متى ترددت بين أن تكون من الفاتحة، وبين أن لا تكون، تردد الجهر بين السنة والبدعة؛ فلأنها إذا لم تكن منها التحقت بالأذكار، والجهر بالأذكار بدعة، والفعل إذا تردد بين السنة والبدعة تغلب جهة البدعة؛ لأن الامتناع عن البدعة فرض، ولا فرضية في تحصيل السنة أو الواجب، فكان الإخفاء بها أولى (٣٥).

وأجيب عن هذين الدليلين بأنه قد ثبت في الأحاديث السابقة الجهر بالبسملة

٣٢- رواه البخاري في صحيحه: حديث (٧٧٢)، انظر: العسقلاني، ابن حجر، صحيح البخاري مع الفتح: (٢ / ٢٥١)، ورواه مسلم في صحيحه: حديث (٨٨١)، انظر: النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: (٤ / ٣٢٧).

٣٣- النووي، المجموع: (٣ / ٣٠٢).

٣٤- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: (١ / ٤٧٧).

٣٥- المصدر نفسه.

عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وعن الصحابة - رضي الله عنهم - فدل ذلك على أن الجهر بالبسملة سنة وليس بدعة؛ لأن البدعة ما ليس له دليل في الشرع .

٣- وعن عبد الله بن مغفل المزني - رضي الله عنه - يروي عنه ابنه يزيد قال: وما رأيت رجلاً أشد عليه في الإسلام حدث منه فسمعني وأنا أقرأ (بسم الله الرحمن الرحيم) فقال لي: (يا بني إياك والحدث؛ فإني صليت مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ومع أبي بكر وعمر وعثمان فلم أسمع أحداً منهم يقرؤها، فإذا قرأت فقل: الحمد لله رب العالمين)<sup>(٣٦)</sup>.

وأجيب عن هذا الحديث بأن ابن عبد الله بن مغفل - رضي الله عنه - مجهول؛ لأنه لم يرو عنه أحد إلا أبو نعامة قيس بن عباية، قال الحافظ ابن عبد البر: فيما علمت، ومن لم يرو عنه إلا رجل واحد فهو مجهول عندهم، والمجهول لا تقوم به حجة<sup>(٣٧)</sup>.

وأجيب عن ذلك بأنه غير صحيح، فقد رواه عن ابن عبد الله بن مغفل غير أبي نعامة اثنان كما نص على ذلك الإمام الزيلعي في نصب الراية<sup>(٣٨)</sup>، هما عبد الله بن بريدة، وأبو سفيان السعدي فيكون بذلك قد روى هذا الحديث ثلاثة عن ابن عبد الله بن مغفل، وهذا كاف في رفع الجهالة.

قال الزيلعي: (فقد ارتفعت الجهالة عن ابن عبد الله بن مغفل برواية هؤلاء الثلاثة عنه)<sup>(٣٩)</sup>.

وهذا الحديث ظاهر في أن الجهر بالبسملة غير مسنون ولا مشروع، وذلك

٣٦- أخرجه الترمذي وقال: حديث عبد الله بن مغفل حديث حسن، انظر: المباركفوري، جامع الترمذي مع تحفة الأحوذى: (٢ / ٦٢)، حديث: (٢٤٤)، وابن ماجه في سننه: (١ / ٣٢٧)، حديث: (٨١٥)، وحسنه الإمام الزيلعي في نصب الراية: (١ / ٣٣٢).

٣٧- ابن عبد البر، الإنصاف: (١٦٧).

٣٨- الزيلعي، نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية: (١ / ٣٣٢).

٣٩- المصدر نفسه.

لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - وأبا بكر وعمر وعثمان - رضي الله عنهم - لم يسمع منهم الجهر بالبسملة، وإنما كانوا يبتدئون قراءتهم بالحمد لله رب العالمين.

٤- وعن أنس بن مالك - رضي الله عنه - قال: (كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبو بكر وعمر لا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم)<sup>(٤٠)</sup>.

٥- وعن عائشة - رضي الله عنها -: (أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين)<sup>(٤١)</sup>.

٦- وعن أنس بن مالك - رضي الله عنه - قال: (صليت مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وعمر وعثمان، فلم أسمع أحداً منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم)<sup>(٤٢)</sup> وأخرجه البخاري بلفظ (أن النبي - صلى الله عليه وسلم - وأبا بكر وعمر - رضي الله عنهما - كانوا يفتتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين)<sup>(٤٣)</sup>.

وجه الدلالة: فهذه الأحاديث الثلاثة واضحة الدلالة على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - وأبا بكر وعمر وعثمان - رضي الله عنهم - كانوا لا يجهرون بالبسملة وإنما يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين، فدل ذلك على أنه لا يسن الجهر بها، وإنما أخبر أنس - رضي الله عنه - بذلك ليبين لنا ما كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يفعله، إذ لا غرض للناس في معرفة كون أنس سمع أو لم يسمع إلا ليستدلوا بعدم سماعه على عدم المسموع، فلو لم يكن ما ذكره دليلاً على نفي ذلك لم يكن أنس - رضي الله عنه - ليروي شيئاً لا فائدة لهم فيه<sup>(٤٤)</sup>.

٤٠- أخرجه ابن حبان في صحيحه: (١٠٥ / ٥)، بترتيب ابن بلبان: حديث: (١٨٠٢)، والبيهقي في سننه الكبرى: (٥٢ / ٢) في كتاب الصلاة.

٤١- أخرجه مسلم في صحيحه: حديث: (١١١٠)، النووي، شرح النووي على مسلم: (٤ / ٤٣٨).

٤٢- أخرجه مسلم في صحيحه: حديث: (٨٨٨)، النووي، شرح النووي على مسلم: (٤ / ٣٣١).

٤٣- حديث: (٧٤٣)، انظر: العسقلاني، ابن حجر، صحيح البخاري مع فتح الباري: (٢ / ٢٢٦).

٤٤- ابن تيمية، مجموع الفتاوى: (٤١١ / ٢٢).

وقد أجاب الشافعية عن حديث عائشة وأنس - رضي الله عنه - بأجوبة منها:  
 ١- قالوا: إن المراد بحديث أنس وعائشة أنهم كانوا يفتتحون الصلاة بسورة الفاتحة لا بسورة غيرها، وقالوا: وهذا التأويل متعين للجمع بين الروايات وأيدوا تأويلهم هذا بما روى الدار قطني في سننه عن أنس - رضي الله عنه - قال: (كنا نصلي خلف النبي - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وعمر وعثمان - رضي الله عنهم - فكانوا يفتتحون بأم القرآن فيما يجهر به) قال الدار قطني: (هذا صحيح)<sup>(٤٥)</sup>، وهو دليل صريح لتأويلنا، فقد ثبت الجهر بالبسملة عن أنس وغيره - كما سبق - فلا بد من تأويل ما ظهر خلاف ذلك<sup>(٤٦)</sup>.

وأجاب شيخ الإسلام على هذا بأن حديث أنس - رضي الله عنه - صريح في نفس الجهر بالبسملة، فإن قوله في الحديث (يفتتحون الصلاة ب الحمد لله رب العالمين) لا يذكرون (بسم الله الرحمن الرحيم) في أول قراءة، ولا في آخرها صريح أنه قصد الافتتاح بالآية، لا بسورة الفاتحة التي أولها (بسم الله الرحمن الرحيم) إذ لو كان مقصوده ذلك لتناقض حديثاه.

وأيضاً فإن افتتاح الصلاة بالفاتحة قبل السورة هو من العلم الظاهر العام الذي يعرفه الخاص والعام، كما يعلمون أنّ الركوع قبل السجود، وجميع الأئمة غير النبي - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وعمر وعثمان يفعلون هذا، ليس في نقل مثل هذا فائدة، ولا هذا مما يحتاج فيه إلى نقل أنس، وهم قد سألوه عن ذلك وليس هذا مما يسأل عنه<sup>(٤٧)</sup>.

وأما الحديث الذي رواه الدار قطني فليس فيه معارضة لما روى أنس من نفي

٤٥ - الدار قطني، السنن الكبرى: (١/٣١٦).

٤٦ - النووي، المجموع شرح المذهب للشيرازي: (٣/٣٠٧-٣٠٨).

٤٧ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى: (٢٢/٤١٢-٤١٣).

الجهر بالبسملة عند قراءة الفاتحة.

٢- إن هذه الروايات في حديث أنس ليس فيها ما ينافي أحاديث الجهر الصحيحة السابقة، أما الرواية المتفق عليها فظاهرة، وأما قوله (لا يجهرون) فالمراد به نفي الجهر الشديد الذي نهى الله تعالى عنه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافَتْ بِهَا وَابْتَغَ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾<sup>(٤٨)</sup>، فنفي أنس - رضي الله عنه - الجهر الشديد دون أصل الجهر، بدليل أنه هو روى الجهر في حديث آخر، وكذلك رواية من روى (يسرون) لم يرد بها حقيقة الإسرار، إنما أراد التوسط المأمور به الذي هو بالنسبة إلى الجهر المنهي عنه كالإسرار<sup>(٤٩)</sup>.

ويجاب عن هذا التأويل بأنه تأويل بعيد جداً؛ إذ لو أراد أنس - رضي الله عنه - ذلك لما خص نفي الجهر بالبسملة ولقال: إنهم كانوا يسرون بالقراءة مطلقاً دون تقييد بالبسملة فدل على أنه أراد نفي الجهر بالبسملة فقط وأن النبي - صلى الله عليه وسلم - وأبا بكر وعمر وعثمان - رضي الله عنهم - كانوا يسرون بالبسملة فدل الحديث على أن الإسرار هو السنة؛ فجميع الروايات الواردة في حديث أنس - رضي الله عنه - تدل دلالة واضحة على أنهم كانوا يسرون بالبسملة؛ فرواية (كانوا يفتتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين) فيها نفي لافتتاح الصلاة بالبسملة أي الجهر بها في القراءة ويدل عليه قول في الرواية الأخرى (فلم أسمع أحداً منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم) وكذلك رواية (كانوا لا يقرؤونها) أي لا يجهرون بها وقد صرح بذلك في رواية (كانوا لا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم) وقد قال الحافظ ابن حجر: إن محصل حديث أنس نفي الجهر بالبسملة على ما ظهر من طريق الجمع بين مختلف الروايات عنه<sup>(٥٠)</sup>.

٤٨- سورة الإسراء، الآية: (١١٠).

٤٩- النووي، المجموع شرح المذهب للشيرازي: (٣/٣٠٩).

٥٠- العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري: (٢/٢٢٨).



٣- واعترضوا على حديث أنس بما روى أبو مسلمة سعيد بن يزيد قال: سألت أنس بن مالك أكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يستفتح بالحمد لله رب العالمين أو ببسم الله الرحمن الرحيم؟ فقال: (إنك لتسألني عن شيء ما أحفظه وما سألتني عنه أحد قبلك)<sup>(٥١)</sup>.

فهذا دليل على توقف أنس وعدم جزمه بواحد من الأمرين<sup>(٥٢)</sup>.

والجواب عن هذا الاعتراض من وجوه:

الأول: إن هذا الاعتراض يتوجه أيضاً على الأحاديث الواردة عن أنس - رضي الله عنه - والتي استدلت بها على الجهر بالبسملة مع أنها أقل درجة وأحط منزلة من هذه الروايات الواردة في الصحيحين بل تعد شاذة مع هذه الروايات الصحيحة الصريحة بنفي الجهر بالبسملة.

الثاني: ويجاب عن هذا الحديث أو هذا الأثر بما أجاب به الإمام الحافظ ابن عبد البر - رحمه الله - حيث قال: الذي عندي أنه من حفظه عنه حجة على من سأله في حين نسيانه<sup>(٥٣)</sup>.

وقد تقرر في المصطلح أن نسيان الراوي لما رواه لا يؤثر على روايته؛ لأن النسيان أمر يعرض لكل إنسان، ثم يحتمل أنه سأله قبل تذكره للحكم ثم ذكر بعد ذلك فأخبر من سأله عما كان النبي - صلى الله عليه وسلم - وأبو بكر وعمر وعثمان يفعلونه من ترك الجهر بالبسملة والله أعلم.

الثالث: أن لفظ هذا الأثر محتمل أنه سأله عن افتتاح الصلاة بالبسملة أو عن قراءتها سراً قبل الحمد، ولم يكن عند أنس - رضي الله عنه - علم من أن

٥١- رواه الإمام أحمد في مسنده: (٣/ ١٩٠)، والدارقطني في سننه: (١/ ٣١٦)، وقال: إسناده صحيح.

٥٢- النووي، المجموع شرح المذهب للشيرازي: (٣/ ٣١٠).

٥٣- ابن عبد البر، الإنصاف: (٢٣١).

النبي - صلى الله عليه وسلم كان يقرؤها سرّاً أم لا، فلذلك قال: تسألني عن شيء ما أحفظه، ويحتمل أنه سأله عن الجهر بالبسملة وهو الظاهر فقال: (إنك لتسألني عن شيء ما أحفظه) أي ما حفظت عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه جهر بها، فيكون الضمير في قوله (ما أحفظه) عائداً إلى المسؤول عنه، ويكون قوله (وما سألتني عنه أحد قبلك) قاله على سبيل التعجب والإنكار، كما إذا سأل الشخص عن أمر واضح فيقال له ذلك<sup>(٥٤)</sup> والله أعلم.

٧- وعن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: (كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا نهض من الركعة الثانية استفتح القراءة ب (الحمد لله رب العالمين) ولم يسكت)<sup>(٥٥)</sup>.

وهذا الحديث وجه الدلالة واضح منه كحديث عائشة وأنس - رضي الله عنهما - .

وهو صريح في أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان لا يجهر بالبسملة في القراءة؛ لأنه لو كان يجهر بها لذكر أبو هريرة - رضي الله عنه - أنه كان يستفتح القراءة بها، فدل على أنه لا يجهر بالبسملة في الصلاة.

٨- وعن جابر بن عبد الله الأنصاري - رضي الله عنه - قال: (صليت خلف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وعمر فلم أسمع أحد منهم يجهر بسم الله الرحمن الرحيم) ذكره الإمام ابن عبد البر وقال: ولكن إسناده ضعيف، ولا حجة فيه؛ لأنه انفرد به محمد بن عبد الملك الأنصاري المدني الضرير، وهو منكر الحديث عندهم متروك نزل ببغداد فحدث بها بمناكير في الإسناد، ترك لذلك حديثه)<sup>(٥٦)</sup>.

٥٤ - الذهبي، مختصر الجهر بالبسملة: (١٨٨-١٨٩).

٥٥ - أخرجه مسلم في صحيحه: حديث: (١٣٥٥)، انظر: النووي، شرح صحيح مسلم: (٥/٩٩).

٥٦ - ابن عبد البر، الإنصاف: (٢٣٢).

٩- قالوا: ولأنه لو كان الجهر بها ثابتاً لنقل نقلاً متواتراً أو مستفيضاً كوروده في سائر القراءة؛ لأنه من المعلوم أنّ الجهر بها مما تتوافر الهمم والدواعي على نقله، فلو كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يجهر بها كالجهر بسائر الفاتحة لم يكن في العادة ولا في الشرع ترك نقل ذلك، بل لو انفرد بنقل ذلك الواحد والاثنان لقطع بكذبهما؛ إذ التواطؤ فيما تمتع العادة والشرع كتمانته كالتواطؤ على الكذب فيه، وقد سئل الدارقطني لما دخل مصر، وسئل أن يجمع أحاديث الجهر بها فجمعها، فقيل له: هل فيها شيء صحيح؟ فقال: أما عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فلا، وأما عن الصحابة فمنه صحيح، ومنه ضعيف<sup>(٥٧)</sup>.

١٠- قالوا: ولأنّ الجهر بها منسوخ، ويدل على نسخه ما روى عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: (كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يجهر بقراءة بسم الله الرحمن الرحيم، فكان المشركون يقولون: تراه يدعو إلى إله اليمامة يعنون مسيلمة، وكانوا يسمونه الرحمن، وكانوا يهزؤون فنزلت: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾<sup>(٥٨)</sup>، فما جهر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ببسم الله الرحمن الرحيم بعد) ذكره الحافظ ابن عبد البر وقال: هذه الرواية ضعيفه في تأويل هذه الآية، لم يتابع عليها الذي جاء بها<sup>(٥٩)</sup>.

ويجاب عن هذه الرواية أنها ضعيفة ولا يثبت النسخ برواية ضعيفة، وقد أجاب الحازمي - رحمه الله تعالى - بأن هذا الأثر قد جاء ما يعارضه عن عطاء عن ابن عباس (أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يزل يجهر في السورتين

٥٧- ابن تيمية، مجموع الفتاوى: (٢٢/ ٤١٥-٤١٦).

٥٨- سورة الإسراء، الآية: (١١٠).

٥٩- ابن عبد البر، الإنصاف: (٢٣٦).

ببسم الله الرحمن الرحيم حتى قبض)<sup>(٦٠)</sup>، ثم قال رحمه الله: (وطريق الإنصاف أن يقال: أما ادعاء النسخ في كلا المذهبين متعذر؛ لأن من شرط النسخ أن يكون له مزية على المنسوخ من حيث الثبوت والصحة وقد فقدها هنا فلا سبيل إلى القول به)<sup>(٦١)</sup>.

فتكون على ذلك دعوى النسخ غير صحيحة ولا يثبت في ذلك حديث وإنما الاعتماد على الأحاديث الصحيحة الواردة في هذا الباب، وأصحها وأصرحها في ذلك حديث أنس - رضي الله عنه - الوارد في الصحيحين وحديث عائشة وحديث أبي هريرة الواردان في صحيح مسلم، ولذلك قال الحازمي - رحمه الله - والاعتماد في الباب على رواية أنس بن مالك؛ لأنها أصح وأشهر)<sup>(٦٢)</sup>.

الفرع الثالث: أدلة من قال لا تقرأ إلا سراً ولا جهرًا ما يلي:

استدل أصحاب هذا القول بحديث أنس - رضي الله عنه - المتفق عليه وحديث عائشة في صحيح مسلم وقد سبق ذكرهما<sup>(٦٣)</sup>، ووجه الدلالة منهما:

أنهما أخبرا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يستفتح قراءته بالحمد لله رب العالمين، قالوا: فهذا يدل على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقتصد في استفتاح القراءة على الحمد لله رب العالمين فدل ذلك أنه لم يكن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم.

وقد احتج الإمام مالك بما رواه في موطنه عن حميد الطويل عن أنس بن مالك قال: (قمت وراء أبي بكر وعمر وعثمان فكلهم كانوا لا يقرؤون بسم الله

٦٠ - رواه الدار قطني في سننه: (١ / ٣٠٤)، وفيه عمر بن حفص المكي قال ابن الجوزي في التحقيق:

(١ / ٣٥٥): أجمعوا على ترك حديثه.

٦١ - الحازمي، الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار: (٢٢٨).

٦٢ - المصدر نفسه.

٦٣ - انظر: ص: (١٧) من هذا البحث.

الرحمن الرحيم إذا افتتحوا الصلاة) (٦٤).

قالوا: فهذا نفي لقراءتها فدل على أنهم لم يكونوا يقرؤونها لا سراً ولا جهراً. واستدلوا أيضاً بحديث عبد الله بن مغفل الذي سبق ذكره، وفيه أيضاً نفي لقراءة البسملة مثل حديث أنس بن مالك - رضي الله عنه - والجواب عن استدلالهم هذا من عدة وجوه:

الأول: أما استدلالهم برواية (كانوا يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين) فليس فيها نفي لقراءة البسملة سراً؛ لأن المقصود بالقراءة هنا هي القراءة التي يسمعونها فكان يسمعونهم يفتتحون القراءة جهراً بالحمد لله رب العالمين، فقصد بذلك نفي الجهر بالبسملة وقد صرح بذلك في رواية لهذا الحديث وفيها (فكانوا لا يجهرون بـ (بسم الله الرحمن الرحيم) ولا بد من حملها على نفي الجهر بالبسملة حتى نجمع بين الروايات.

الثاني: وأما استدلالهم بما ورد من نفي القراءة بالبسملة كما في حديث أنس وعبد الله بن مغفل - رضي الله عنهما - فالمراد به أيضاً هو نفي الجهر بها لا نفي قراءتها كلياً بدليل أنهما - رضي الله عنهما - قالوا: (فلم أسمع أحداً منهم يقرؤها) وهذا يدل على أنه يريد بذلك نفي الجهر بها وليس نفي قراءتها كلياً وبذلك تجتمع الأدلة وهذا الظاهر منها والله أعلم.

الثالث: وأما اللفظ الآخر في حديث أنس - رضي الله عنه - (لا يذكرون) فهو إنما ينفي ما يمكنه العلم بانتفائه وذلك موجود في الجهر، فإنه إذا لم يسمع مع القرب علم أنهم لم يجهروا.

وأما كون الإمام لم يقرأها فهذا لا يمكن إدراكه إلا إذا لم يكن له بين التكبير

٦٤ - مالك، الموطأ: (١ / ٨٧) برواية أبي مصعب الزهري.

والقراءة سكتة يمكن القراءة فيها سراً<sup>(٦٥)</sup>، وقد كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يسكت بين التكبير والقراءة كما جاء في حديث أبي هريرة المتفق عليه وإذا كان له سكوت لم يمكن أما أن ينفي قراءتها في ذلك السكوت. فيكون نفيه للذكر، وإخباره بافتتاح القراءة بها إنما هو في الجهر<sup>(٦٦)</sup>.

الرابع: ثم يجاب عن قولهم بما ثبت في الروايات الصحيحة عن أنس رضي الله عنه (أنهم كانوا لا يجهرون بيسم الله الرحمن الرحيم) وهذا يدل على أنهم كانوا يقرؤونها سراً؛ وذلك لأن نفي الجهر بها يستلزم أنهم كانوا يُسرون بها، وقد جاء التصريح بذلك في رواية عن أنس رضي الله عنه قال: (كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يسر بيسم الله الرحمن الرحيم وأبو بكر وعمر)<sup>(٦٧)</sup>.

#### الفرع الرابع: أدلة القائلين بالتخيير بين الجهر والإسرار:

استدل أصحاب هذا القول بأنه قد ثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه أنهم كانوا لا يجهرون بالبسملة، وثبت في حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - أنه جهر بالبسملة وثبت عن غيره من الصحابة رضي الله عنهم الجهر بالبسملة، فذلك كان المصلي بالخيار إن شاء جهر بالبسملة، وإن شاء أخفاها عملاً بالروايات الواردة في هذا الباب جميعها<sup>(٦٨)</sup>.

وقد رجَّح هذا القول الحازمي رحمه الله تعالى حيث قال: والصواب في هذا الباب أن يقال: (إن هذا أمر متسع، والقول بالحصص فيه ممتنع، وكل من ذهب فيه إلى رواية فهو مصيب متمسك بالسنة والله أعلم)<sup>(٦٩)</sup>.

٦٥ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى: (٢٢ / ٤١٤).

٦٦ - المصدر نفسه.

٦٧ - أخرجه ابن خزيمة في صحيحه: (١ / ٢٥٠)، وعزاه الهيثمي في المجمع: (٢ / ١٠٨) إلى الطبراني في الكبير والأوسط وقال: ورجاله موثوقون.

٦٨ - ابن المنذر، الأوسط: (٣ / ١٢٩).

٦٩ - الحازمي، الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار: (٢٣١).

ويجاب عن هذا القول بأن أدلة نفي الجهر بالبسملة أصح وأشهر وأقوى سنداً؛ فإن نفي الجهر بها قد نقل نقلاً صحيحاً صريحاً في حديث أنس بن مالك وعائشة وأبي هريرة رضي الله عنهم وكذلك في حديث عبد الله بن مغفل - رضي الله عنه - وهو حديث حسن كما حسنه الترمذي، وأما أحاديث الجهر بها فأكثرها ضعيف كما اعترف بذلك الدار قطني كما سبق نقل ذلك عنه إلا حديث نعيم المجرم عن أبي هريرة رضي الله عنه وهو أجود ما استدل به القائلون باستحباب الجهر بالبسملة قال الحافظ ابن حجر: (وهو أصح حديث ورد في ذلك)<sup>(٧٠)</sup>.

ومع ذلك فهو ليس صريحاً في الدلالة على الجهر بالبسملة، وقد أجاب القائلون بالإسرار عن هذا الحديث بعدة أجوبة تضعيف الاستدلال به في المسألة، وقد أطال الزيلعي في ذكرها في كتابه نصب الراية<sup>(٧١)</sup>.

وهذه الأجوبة تتلخص في النقاط التالية:

١- أنه حديث معلول؛ فإن ذكر البسملة فيه مما تفرد به نعيم المجرم من بين أصحاب أبي هريرة، وهم ثمان مئة ما بين صاحب وتابع، ولا يثبت عن ثقة من أصحاب أبي هريرة أنه عليه السلام كان يجهر بالبسملة في الصلاة، وقد أعرض عن ذكر البسملة في حديث أبي هريرة صاحباً الصحيح، وأجاب الحافظ ابن حجر عن ذلك بأن نعيمًا ثقة فتقبل زيادته<sup>(٧٢)</sup>.

٢- إن قوله في الحديث (إني أشبهكم صلاة برسول الله - صلى الله عليه وسلم) يحتمل أن يكون أبي هريرة أراد بذلك أصل الصلاة ومقاديرها وهيئاتها، وتشبيه الشيء بالشيء لا يقتضي أن يكون مثله من كل وجه.

٧٠- العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري: (٢/ ٢٦٧).

٧١- (١/ ٣٣٥-٣٣٨).

٧٢- العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري: (٢/ ٢٦٧).

وأجاب الحافظ ابن حجر عن ذلك بأن الخبر ظاهر في جميع الأجزاء فيحمل على عمومته حتى يثبت دليل يخصصه<sup>(٧٣)</sup>.

٣- أن قوله (فقراً) ليس بصريح أنه جهر بالبسملة، إذ يجوز أن يكون أبو هريرة أخبر نعيماً بأنه قرأها سرّاً، ويجوز أن يكون سمعها منه في مخافته لقربه منه كما روي عنه من أنواع الاستفتاح والفاظ الذكر في قيامه وعوده وركوعه وسجوده.

وقد سبق الجواب عن هذا بأنه خلاف الظاهر من الحديث، فالظاهر أنه جهر بالبسملة كما جهر بقراءة الفاتحة؛ وذلك لأنه حكى فعل أبي هريرة وهو يؤم الناس فالظاهر أنه سمع قراءته بالبسملة كما سمع قراءته بالفاتحة وهو يجهر بها والواجب هو الأخذ بظاهر النص ما لم توجد قرينة تصرفنا عن ذلك.

وبذلك يبقى الاستدلال بهذا الحديث على الجهر بالبسملة في الصلاة متوجهاً ولكنه أقل درجة من الأحاديث الصحيحة الصريحة بنفي الجهر بالبسملة في الصلاة فيمكن حمله على أنه جهر بالبسملة ليعلم الناس أن قراءة البسملة في الصلاة سنة.

وكذلك يُقال فيمن جهر بها من الصحابة رضي الله عنهم أن جهرهم بها كان على هذا الوجه، ليعرفوا أن قراءتها سنة، لأن الجهر بها سنة مثل ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه جهر بالفاتحة على الجنابة وقال: (لتعلموا أنها سنة)<sup>(٧٤)</sup> والله أعلم.

٧٣- المصدر نفسه.

٧٤- أخرجه البخاري في صحيحه: حديث: (١٣٣٥)، انظر: العسقلاني، ابن حجر، صحيح البخاري مع فتح الباري: (٢٠٣/٣).



الفرع الخامس: أدلة القائلين أنه يجهر بالبسملة في بعض الأحيان:

استدل أصحاب هذا القول بالجمع بين هذه الأحاديث الواردة في هذا الباب، فإن أحاديث الإسرار بالبسملة تدل على أن ذلك كان غالب فعل النبي -صلى الله عليه وسلم- والخلفاء الراشدين والصحابة - رضي الله عنهم - فدلّت هذه الأحاديث على أن الإسرار بالبسملة هو السنة، وما ورد من أحاديث الجهر بالبسملة فهو محمول على أن ذلك كان لمصلحة راجحة وأنه جهر بالبسملة في بعض الأحيان إذا كان في الجهر بها مصلحة من تعليم الناس قراءتها في الصلاة وأنها مما يقرأ في الصلاة أو لتأليف القلوب وجمع هذا الكلمة عدم حصول الفرقة والخلاف، وأما مداومة على الجهر بها في الصلاة فليس بمشروع وخلاف في السنة.

قال الإمام ابن القيم رحمه الله: (ولا ريب أنه لم يكن يجهر بها دائماً في كل يوم وليلة خمس مرات أبداً حضراً وسفراً ويخفي ذلك على خلفائه الراشدين وعلى جمهور أصحابه، وأهل بلده في الأعصار الفاضلة، هذا من أمحل المحال....)<sup>(٧٥)</sup>.

٧٥- ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد: (١ / ٢٠٠).

### المطلب الثالث: الراجع من الأقوال وسبب الترجيح

الراجع - والله أعلم بالصواب - هو إن الإسرار بها هو السنة والأفضل، ويشرع الجهر بها أحياناً للمصلحة الراجحة وأنّ المداومة على الجهر بها في الصلاة غير مشروع ولا مسنون وذلك لما يأتي:

أولاً: لصحة الأحاديث الواردة بنفي الجهر بالبسملة في الصلاة وصراحتها في ذلك.

ثانياً: ولضعف أدلة واستدلال المخالفين وقد سبق الجواب عنها فلا حاجة لإعادة.

ثالثاً: ولأنّ هذا القول فيه جمع بين الأدلة وأعمال لجميع الأدلة كل دليل يجب ما دل عليه والواجب العمل بجميع الأدلة الواردة إن أمكن ذلك.

رابعاً: ولأنّ هذا القول هو الذي كان عليه الخلفاء الراشدون وجمهور الصحابة رضي الله عنهم ويدل عليه فعل النبي صلى الله عليه وسلم وهو أولى بالإتباع من غيره مما يخالفه.

خامساً: ولأنّ الجهر بالبسملة على الدوام قد يصل إلى كونه بدعة في الدين كما دل عليه حديث عبد الله بن مغفل وقد قال إبراهيم النخعي: (الجهر بسم الله الرحمن الرحيم بدعة)<sup>(٧٦)</sup>.

٧٦- ابن المنذر، الأوسط: (٣/١٢٨).

## خاتمة

توصّلت من خلال هذا البحث إلى النتائج التالية:

أولاً: إنّ الإسرار بالبسملة في الصلاة هو السنّة والأفضل، ويُشرع الجهر بها أحياناً للمصلحة الراجحة، وأنّ المداومة على الجهر بها في الصلاة غير مشروع ولا مسنون، وقد بيّنا وجه ذلك بما يغني عن الإعادة هنا.

ثانياً: أنّ القول الذي رجّحناه اختاره جماعة من العلماء المحققين الذين يتجردون للدليل الصحيح ولما دل عليه الدليل كشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم كما سبق، كما رجحه ابن باز في تعليقه على فتح الباري<sup>(٧٧)</sup>، وسأنقل كلام شيخ الإسلام في هذا فهو كلام نفيس جداً ويحتججه كل من يُراعي اتباع السنّة والأفضل في عبادته وعمله، حيث قال رحمه الله:

(ومع هذا فالصواب أنّ ما لا يجهر به قد يشرع الجهر به لمصلحة راجحة، فيشرع للإمام أحياناً لمثل تعليم المأمومين، ويسوغ للمصلين أن يجهروا بالكلمات اليسيرة أحياناً، ويسوغ أيضاً أن يترك الإنسان الأفضل لتأليف القلوب، واجتماع الكلمة خوفاً من التنفير عما يصلح كما ترك النبي صلى الله عليه وسلم بناء البيت على قواعد إبراهيم؛ لكون قريش كانوا حديثي عهد بالجاهلية، وخشي تنفيرهم بذلك، ورأى أن مصلحة الاجتماع والاتلاف مقدمة على مصلحة البناء على قواعد إبراهيم، وقال ابن مسعود لما أكمل الصلاة خلف عثمان وأنكر عليه فقبل في ذلك، فقال: الخلف شر، ولهذا نص الأئمة كأحمد وغيره على ذلك بالبسملة، وفي وصل الوتر وغير ذلك مما فيه العدول عن الأفضل إلى الجائز المفضول مراعاة اتلاف المأمومين، أو لتعريفهم السنّة، وأمثال ذلك، والله أعلم<sup>(٧٨)</sup>).

هذا ما توصلت إليه في هذا البحث وصلى الله على نبينا محمد.

٧٧- العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تعليق: ابن باز: (الحاشية): (٢ / ٢٢٩).

٧٨- ابن تيمية، مجموع الفتاوى: (٢٢ / ٤٣٦).

## فهرس المصادر والمراجع

- ١- القرآن الكريم
- ٢- البستي، أبو حاتم محمد بن حبان البستي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط مؤسسة الرسالة ط ١ / ١٤٠٨ هـ.
- ٣- البعلي، علاء الدين أبي الحسين علي بن محمد بن عباس، الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد حامد الفقي، طبع دار الفكر.
- ٤- البغدادي، القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تحقيق الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم ط ١ / ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
- ٥- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، وبذيله الجوهر النقي لابن التركماني طبع دار الفكر.
- ٦- ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن محمد ابن قاسم وابنه محمد طبع مجمع الملك فهد بالمدينة المنورة عام ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م.
- ٧- الحازمي، الحافظ أبي بكر محمد بن موسى، الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، تحقيق الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي، نشر جامعة الدراسات الإسلامية ط ٢ / ١٤١٠ هـ.
- ٨- الحاكم، الإمام أبو عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، طبع دار المعرفة بإشراف د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي.

- ٩- ابن حزم، أبو محمد علي الظاهري، المحلى، تصحيح محمد خليل هراس  
طبع مطبعة الإمام بالقلعة بمصر.
- ١٠- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق، صحيح ابن خزيمة، تحقيق د. محمد  
مصطفى الأعظمي نشر دار المكتب الإسلامي.
- ١١- الدار قطني، أبو الحسن علي بن عمر، سنن الدار قطني، نشر دار عالم الكتب  
ط٢ / ١٤٠٣هـ.
- ١٢- الذهبي الإمام محمد بن أحمد، مختصر الجهر بالبسملة، ضمن كتاب ست  
رسائل للحافظ الذهبي، تقديم وتحقيق جاسم سليمان الدوسري، الدار  
السلفية / ١٤٠٨هـ.
- ١٣- الذهبي، الإمام شمس الدين محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال في نقد  
الرجال، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود دار الكتب العلمية  
ط١ / ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- ١٤- ابن رشد، الإمام أبي الوليد محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد،  
تحقيق ماجد الحموي، دار ابن حزم ط١ / ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- ١٥- الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الحنفي، نصب الراية  
لأحاديث الهداية، من مطبوعات المجلس العلمي، نشر دار المكتب الإسلامي  
ط٢ / ١٣٩٣هـ.
- ١٦- السجستاني، الإمام أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، طبع دار  
ابن حزم ط١ / ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ١٧- السرخسي، شمس الدين، المبسوط، دار المعرفة ط٣ / ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

- ١٨- الشيباني، الإمام أحمد بن حنبل، المسند، نشر دار المكتب الإسلامي عن الطبعة الميمية ط ٢ / ١٣٩٨هـ.
- ١٩- الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير، سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام، تحقيق محمد صبحي حسن ملاق، دار ابن الجوزي، ط ١ / ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ٢٠- العسقلاني، الحافظ أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق الشيخ عبد العزيز بن باز، دار المعرفة.
- ٢١- العسقلاني، الحافظ أحمد بن علي بن حجر، تقريب التهذيب، تحقيق محمد عوامة دار الرشيد ط ٤ / ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ٢٢- القرطبي، الإمام أبي عمر يوسف بن عبد البر، الإنصاف فيما بين علماء المسلمين في قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة الكتاب من الاختلاف، تحقيق عبد اللطيف بن محمد الجيلاني المغربي، دار أضواء السلف ط ١ / ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ٢٣- القزويني، الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق وتعليق محمد فؤاد عبد الباقي دار الحديث ط ١ / ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ٢٤- ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط مؤسسة الرسالة ط ٣ / ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- ٢٥- الكاساني، الإمام أبي بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق محمد عدنان بن ياسين درويش، دار إحياء التراث العربي ط ٣ / ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٢٦- ابن كثير، الإمام أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، المكتبة العصرية ط ١ / ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

٢٧- مالك بن أنس، الموطأ، برواية أبي مصعب الزهري المدني، تحقيق د. بشار عواد معروف ومحمود محمد خليل مؤسسة الرسالة ط ١ / ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

٢٨- المباركفوري، الحافظ أبي العلاء محمد عبد الرحمن، تحفة الأحوزي شرح جامع الترمذي، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود دار إحياء التراث العربي ط ٣ / ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

٢٩- ابن المنذر، الإمام أبي بكر محمد بن إبراهيم، الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، تحقيق الدكتور أبو حماد صغيراً أحمد حنيف دار طيبة ط ١ / ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م.

٣٠- المقدسي، الإمام موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني، تحقيق د. عبد الله التركي، د. عبد الفتاح محمد الحلو. دار هجر ط ١ / ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

٣١- النووي، الإمام محي الدين يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، نشر دار المكتب الإسلامي بإشراف زهير الشاويش ط ٢ / ١٤٠٥ هـ.

٣٢- النسائي، الإمام أحمد بن شعيب، سنن النسائي، تحقيق مكتب تحقيق التراث الإسلامي دار المعرفة ط ٥ / ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.

٣٣- النووي، الإمام محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب للشيرازي، تحقيق محمد نجيب المطيعي، طبع مكتبة الإرشاد بجدة.

٣٤- النووي، الإمام محيي الدين يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم  
بن الحجاج، تحقيق الشيخ خليل مأمون شيخا، دار المعرفة ط ٤ / ١٤١٨ هـ -  
١٩٩٨ م.



**Abstract**

**The Verdict of Verbally Saying Al-Basmalah in Praying  
(A Study on Comparative Jurisprudence)**

**Dr. Jamal Shaken Abdullah**

The Research contains the issue of prayer, a verdict of verbally saying Basmalah in praying, is it legitimate or illegitimate, and if a project is a duty or years.

The study reported scholars in the matter, and their evidence, and discussed, and likely cause penalties.

The study concluded weighting to say who sees Sunni silently, and that there is nothing wrong sometimes for a valid purpose, and to constantly manifest is illegal.

الولي واشتراطه في عقد زواج المرأة  
بين الفقهاء (الأئمة الأربعة)  
وقوانين الأحوال الشخصية  
في كل من فلسطين والأردن

د. محسن سميح الخالدي  
جامعة النجاح الوطنية

أ. عبد الله محمد خليل حرب  
قاضي استئناف - المحاكم الشرعية





### ملخص البحث

«يتحدث هذا البحث عن الولي الذي يلي تزويج المرأة، فيبين صفاته، ودرجته بالنسبة للمرأة، ويلقي الضوء على اشتراط وجوده في عقد نكاح المرأة؛ فقد تعددت أقوال الفقهاء في تحديد الولي الذي يلي تزويج المرأة، واختلفت أقوالهم في اشتراطه، وكثرت تفصيلاتهم في صحة النكاح بغير إذن الولي، وهل له صفة إجبار أو لا.

وتمخض الاختلاف عن مذهب الجمهور الذين اشترطوا الولي في عقد النكاح، ومذهب الأحناف الذين لم يشترطوا ذلك، وكان مذهب الجمهور أقوم قيلاً، وأهدى سبيلاً، ونظراً لتعدد أقوال الفقهاء في أحكام الولي فقد اختلفت قوانين الأحوال الشخصية تبعاً لذلك، غير أن قوانين الأحوال الشخصية المعمول بها في فلسطين قديمة، يحتاج بعضها إلى إعادة النظر حتى يواكب متطلبات هذا العصر، وبما يتفق تماماً ولا يتخالف مع الشرع الحنيف».

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه  
أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد،  
فإن الزواج نعمة من نعم الله عز وجل التي امتن بها على عباده المؤمنين،  
وعلى البشرية جمعاء، حيث قال تعالى:

﴿ وَمَنْ آيَاتِيهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً  
وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الروم: ٢١]. ولأهمية هذه النعمة وضع  
الشرع لها أركاناً وشروطاً حتى يكون العقد معتبراً وتترتب عليه آثاره الشرعية  
التي شرع من أجلها. ومن هذه الشروط التي يقوم عليها عقد نكاح المرأة  
وجود الولي، وقد اختلفت أقوال الفقهاء في هذا الشرط وكثرت تفصيلاتهم في  
صحة النكاح بغير إذن الولي وهل العقد يتوقف على إذن المرأة؟، وهل يختلف  
حكم الولاية على المرأة فيما إذا كانت بكرًا أو ثيبًا؟، ومن الذي يلي عقد تزويج  
المرأة؟، ونظراً لتعدد أقوال الفقهاء في أحكام الولي فقد اختلفت قوانين الأحوال  
الشخصية تبعاً لذلك.

ومما لا شك فيه أن قوانين الأحوال الشخصية المعمول بها في فلسطين طال  
أمدها ولم يجر عليها أي تعديل منذ عقود طويلة. فالقانون الذي يطبق حالياً في  
الضفة الغربية منذ تاريخ ١ / ١٢ / ١٩٧٦ م هو قانون الأحوال الشخصية الأردني  
رقم ٦١ / ١٩٧٦ م، والذي اكتسب الصفة القانونية في عهد السلطة الوطنية  
الفلسطينية بموجب المرسوم الرئاسي رقم ١ / ١٩٩٤ م، كما يطبق في قطاع غزة  
قانون حقوق العائلة رقم ٣٠٣ منذ تاريخ ١٥ / ٦ / ١٩٥٤ م، بالإضافة إلى قانون  
الأحوال الشخصية على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان بما لا يتعارض مع قانون  
حقوق العائلة.

وكل هذه القوانين مأخوذة من مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان (رحمه الله)، إلا في بعض الحالات التي تم الأخذ فيها بمذاهب أخرى لمصلحة الأسرة؛ كالطلاق المكرر ثلاثاً في مجلس واحد فإنه يقع به طلاق واحدة رجعية عملاً بما ذهب إليه بعض الصحابة كابن عباس رضي الله عنهما، والتابعون كمحمد بن إسحاق صاحب المغازي، وأفتى به تقي الدين ابن تيمية وابن القيم، والطلاق الرجعي، فقد اعتبر القانون أن كل طلاق يقع رجعياً سواء كان صريحاً أو كناية، إلا ما استثنى بموجب القانون أخذاً على مذهبي الشافعي وأحمد، وكالتفريق للعيوب أخذاً بما ذهب إليه الإمام مالك والشافعي وأحمد وغيرهم.<sup>(١)</sup>

وأما ما لم يذكر في القانون فيرجع فيه إلى الرأي الراجح من مذهب أبي حنيفة كما جاء في المادة (١٨٣) من قانون الأحوال الشخصية المعمول به في الضفة الغربية.

إن موضوع الولاية في الزواج لهو من القضايا التي تحتاج إلى إعادة نظر وتطوير بما يتلاءم مع مفاهيمنا الإسلامية وعاداتنا وتقاليدينا المستمدة من ديننا الحنيف. ومن هنا فقد أحببنا أن نكتب هذا البحث وسميناه بـ:

(الولي واشترائه في عقد زواج المرأة بين الفقهاء (الأئمة الأربعة) وقوانين الأحوال الشخصية في كل من فلسطين والأردن)، وقد سرنا فيه وفق المناهج الوصفي والاستقرائي والمقارن، وجاء هذا البحث في مقدمة، وفصلين، وخاتمة، على النحو الآتي:

**الفصل الأول: اشتراط الولي في عقد زواج المرأة في الفقه الإسلامي، وفيه أربعة مباحث:**

**المبحث الأول: تعريف الولي.**

١- انظر: داود، القرارات الاستثنائية في أصول المحاكمات الشرعية ومناهج الدعوى (٢/ ١١١٠-١١١١).

المبحث الثاني: ترتيب الأولياء.

المبحث الثالث: أقوال الفقهاء في اشتراط الولي في عقد زواج المرأة.

المبحث الرابع: الشروط الواجب توفرها في الولي.

الفصل الثاني: الولي في قوانين الأحوال الشخصية المعمول بها في فلسطين (الضفة الغربية وقطاع غزة)، والمملكة الأردنية الهاشمية، ومسودة قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الولي والولاية في قوانين الأحوال الشخصية السارية والمقترحة.

المبحث الثاني: إجبار الولي.

المبحث الثالث: عضل الولي.

وختاماً: فإننا نسأل الله تعالى أن نكون قد وفقنا في كتابة هذا البحث، فإن أصبنا فمن الله وإن أخطأنا فمن أنفسنا ومن الشيطان، والله تعالى الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

## الفصل الأول

### اشتراط الولي في عقد زواج المرأة في الفقه الإسلامي

#### المبحث الأول: تعريف الولي، وفيه مطلبان

##### المطلب الأول: الولي في اللغة:

«الْوَلِيُّ بفتح فسكون، الْقُرْبُ والدُّنُو»<sup>(٢)</sup>، «والوليّ وليّ اليتيم الذي يلي أمره ويقوم بكفايته»<sup>(٣)</sup>.

والمولى والولي بمعنى واحد، فقد جاء في الحديث الشريف عن رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: «أَيُّ امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنَكَاحُهَا بَاطِلٌ»<sup>(٤)</sup>، وفي رواية: «أَيُّ امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ مَوْلَاهَا فَإِنَّمَا نَكَاحُهَا بَاطِلٌ»<sup>(٥)</sup>.

وقد خطأ الخطابي قول من زعم أن الولي في العمّ خاصة، وبين أن كل ولي للإنسان هو مولاه مثل الأب، والأخ، وابن الأخ، والعم، وابن العم، وما وراء ذلك من العصبية<sup>(٦)</sup>.

قال القاضي عياض: «قال الفراء: المولى والولي واحد، وأصله من الولي بالسكون القرب، والولاية بالفتح النسب والنصرة، وبالكسر من الإمارة»<sup>(٧)</sup>.

وقد تعددت المعاني التي ورد عليها لفظ المولى في الحديث الشريف، لخصها

٢- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (ص: ١٧٣٢)، والزيدي، تاج العروس (٤٠ / ٢٤١).

٣- الأزهري، تهذيب اللغة (١٥ / ٣٢٣).

٤- ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب النكاح، باب: الولي، رقم (٤٠٤٧)، (٩ / ٣٨٤)، وسيأتي تخريج هذه الرواية بصورة أشمل.

٥- النسائي، السنن الكبرى، كتاب النكاح، باب: الثيب تجعل أمرها لغير وليها، رقم (٥٣٩٤)، (٣ / ٢٨٥).

٦- انظر الخطابي، غريب الحديث (٣ / ١٤١).

٧- عياض، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، (٢ / ٢٨٧)، ولم نقف على قول الفراء من كتبه.



ابن الأثير في النهاية<sup>(٨)</sup>، ونقلها عنه ابن منظور في لسان العرب<sup>(٩)</sup>، ومنها: المالك، والسيد، والمنعم، والمعتك، والناصر، والتابع، والحليف، والعبد، والمعتك، والمنعم<sup>(١٠)</sup>.

### المطلب الثاني: الولي في الاصطلاح:

قال الأزهري: «الوليّ وليّ اليتيم الذي يلي أمره ويَقُوم بكفّايته، ووليّ المرأة الذي يلي عَقْد النِّكاح عليها ولا يدعها تَسْتَبِدَّ بعَقْد النِّكاح دونه»<sup>(١١)</sup>.

وجاء تعريف الولاية في الشرع عند الجرجاني<sup>(١٢)</sup> والمناوي<sup>(١٣)</sup> والقنوي<sup>(١٤)</sup> بأنها: «تنفيذ القول على الغير شاء الغير أو أبى».

وقد نقل نكري في كتابه دستور العلماء عن صاحب كنز الدقائق أنه فسّر الولي بالعصبة، وذلك بقوله:

«الولي العصبة بترتيب الإرث أي الترتيب في العصابات في ولاية الإنكاح كالترتيب في الإرث فالأبعد محجوب بالأقرب فأقرب الأولياء الابن للمجنونة ثم ابن الابن وإن سفل ثم الأب - ثم الجد أب الأب وإن علا - ثم الأخ لأب وأم - ثم الأخ لأب - ثم ابن الأخ لأب وأم - ثم ابن الأخ لأب - ثم العم لأب وأم - ثم العم لأب - ثم ابن العم لأب - ثم المعتك بالكسر - وإن لم يكن عصبة فالولاية للأم - ثم للأخت لأب وأم - ثم لأب - ثم

٨- ابن الأثير، النهاية في غريب الأثر (٥ / ٤٠٩).

٩- ابن منظور، لسان العرب (١٥ / ٤٠٩).

١٠- وانظر هذه المعاني أيضا عند: ابن سيدة، المحكم والمحيط الأعظم (١٠ / ٤٥٨)، والرازي، مختار الصحاح (ص: ٣٠٦)، والفيروز أبادي، القاموس المحيط (ص: ١٧٣٢).

١١- تهذيب اللغة للأزهري، (١٥ / ٣٢٣)، ونقله القنوي في أنيس الفقهاء (ص: ١٤٨).

١٢- الجرجاني، التعريفات (ص: ٣٢٩).

١٣- المناوي، التعاريف، (ص: ٧٣٤).

١٤- القنوي، أنيس الفقهاء (ص: ١٤٨).

لولد الأم - ثم لذوي الأرحام - ثم للحاكم أي القاضي»<sup>(١٥)</sup>.

ويلاحظ مما سبق في المعنى الاصطلاحي للولي أن فيه معنى الإيجاب والإرغام، علماً أن هذه الصفة تختلف بحسب حال المولى عليه، فولي اليتيمة والمجنونة ليس كولي البالغة العاقلة، وولي البالغة العاقلة ليس على حال واحدة كما في تزويج الثيب، ثم إن الولاية في النكاح على أنواع، قال الكاساني: «فَالْوَلَايَةُ فِي بَابِ النِّكَاحِ أَنْوَاعٌ أَرْبَعَةٌ وَوَلَايَةُ الْمَلِكِ، وَوَلَايَةُ الْقَرَابَةِ، وَوَلَايَةُ الْوَلَاءِ، وَوَلَايَةُ الْإِمَامَةِ»<sup>(١٦)</sup>، ولكل حالة أسبابها وأحكامها.

أما الألفاظ ذات الصلة بالولي فمنها:

(المجيز)، يُقَالُ: هَذِهِ امْرَأَةٌ لَيْسَ لَهَا مُجِيزٌ، والمجيز: الوصي، والمجيز: القيم بأمر اليتيم<sup>(١٧)</sup>.

(الوصي)، بفتح الواو وكسر الصاد من وصى جمع أوصياء، وهو من عهد إليه بأمر، ويعينه الولي أو القاضي<sup>(١٨)</sup> وعند أبي حنيفة وأصحابه: لا ولاية للوصي في النكاح؛ وهو قول الشافعي والثوري ومن وافقهم. وعند مالك وربيعة والليث: الوصي أولى من الولي غير الأب<sup>(١٩)</sup>.

(الوكيل): هو الذي يتصرف لغيره لعجز موكله.<sup>(٢٠)</sup>

والملاحظ على ما سبق من الألفاظ أنها تحمل في طياتها معنى الرعاية والعناية

١٥ - نكري، دستور العلماء (٣/ ٣٢٢-٣٢٣)، وهو عند ابن نجيم في البحر الرائق (٣/ ١١٦ فما بعدها)، ولم نقف على كتاب كنز الدقائق.

١٦ - الكاساني، بدائع الصنائع (٢/ ٢٣٧).

١٧ - تهذيب اللغة (١١/ ١٠٣ لسان العرب (٥/ ٣٢٧)، تاج العروس (١٥/ ٨٥).

١٨ - قلعي، وقنيبي، معجم لغة الفقهاء (ص: ٥٠٤).

١٩ - الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم (٥/ ٣١٧).

٢٠ - الجرجاني، التعريفات (ص: ٢٥٤) وانظر: دستور العلماء/ جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (٣/ ٣٢١).

والمحافظة لما يقومون به .

وتمّ أمر ينبغي التنويه إليه: أنه يجب التفريق بين وجوب اشتراط الولي، وبين حق المرأة في إبداء رأيها فيمن ترضاه من الأزواج ومن لا ترضاه .

### المبحث الثاني: ترتيب الأولياء، وفيه مطلبان

#### المطلب الأول: ترتيب الأولياء بصورة عامة:

إن مبنى الولاية قائم على النظر والشفقة، وذلك معتبر بمظنته وهي القرابة، فأقربهم أشفقهم<sup>(٢١)</sup>، ومن هنا كان ترتيب الأولياء على النحو التالي على خلاف يسير عند الفقهاء في تحديد الأقرب بين الفئات الآتية، وهم:

أولاً: الأب ثانياً: أبو الأب وإن علا. ثالثاً: الابن وابن الابن وإن نزل. رابعاً: الأخ الشقيق. خامساً: الأخ لأب. سادساً: أولاد الأخوة. سابعاً: الأعمام ثم أولادهم. ثامناً: الأقرب تعصيماً. تاسعاً: السلطان.

#### المطلب الثاني: بعض المسائل التي تعلق بها خلاف الفقهاء في ترتيب الأولياء:

أولاً: إن ولاية البنوة تقدم على الأبوة عند كل من الحنفية<sup>(٢٢)</sup> والمالكية<sup>(٢٣)</sup> في حين نجد الحنابلة<sup>(٢٤)</sup> يقدمون ولاية الأب على الابن، أما الشافعية فيسقطون ولاية الأبناء فالابن لا يزوج أمه بالبنوة؛ ذلك أن المرأة لا ولاية لها على نفسها عنده والولد جزء منها فلا يثبت له الولاية عليها؛ لأنه لا مشاركة بينه وبينها في النسب، فقد لا يعتني بدفع العار عن النسب، وذلك أن نسبه لأبيه وليس لأمه، ونسب الأم إلى أبيها، ولهذا لم تثبت الولاية للأخ من الأم بل يزوج بالعصوبة أو

٢١- انظر: ابن قدامة، المغني (١٣/٧)، ابن مفلح، الفروع (١٣٤/٥)، ابن مفلح، المبدع (٣٠/٧).  
٢٢- انظر: السرخسي، المبسوط، (٢١٩/٤)، والطحاوي، حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح (٣٨٩/١).

٢٣- انظر: ابن جزي، القوانين الفقهية (١/١٣٤).

٢٤- انظر: ابن مفلح، الفروع (١٣٤/٥).

بالولاء أو بالقضاء<sup>(٢٥)</sup>.

وحجة من قال: إن الابن أولى بالولاية من الأب كونه أولى منه بالميراث وأقوى تعصيبا، ولهذا يرث بولاء أبيه دون جده<sup>(٢٦)</sup>.

ويجاب عليه بما يأتي<sup>(٢٧)</sup>:

١- إن الولد موهوب لأبيه وقد ورد هذا المعنى في آيات كثيرة منها: قوله تعالى:  
﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِيْحَىٰ﴾.

[الأنبياء: ٩٠]، وقال زكريا: ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً﴾ [آل عمران: ٣٨]  
[وقال: ﴿فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا﴾ [مريم: ٥] وقال إبراهيم: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ  
لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾ [إبراهيم: ٣٩].

٢- قال صلى الله عليه وسلم: «أنت ومالك لأبيك»<sup>(٢٨)</sup>، وإثبات ولاية الموهوب له على الهبة أولى من العكس.

٣- لأن الأب أكمل نظرا وأشد شفقة فوجب تقديمه في الولاية كتقديمه على الجد.

٤- لأن الأب يلي ولده في صغره وسفهه وجنونه، فيليه في سائر ما ثبتت الولاية عليه فيه بخلاف ولاية الابن، ولذلك اختص بولاية المال وجاز له أن يشتري

٢٥- انظر: الشرييني، الإقناع (٢/٤١٢)، الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (٣/١٢٩)، السرخسي، المبسوط، (٤/٢٢٠).

٢٦- انظر: ابن قدامة، المغني (٧/١١)، وابن مفلح، المبدع (٧/٣٠).

٢٧- انظر: ابن قدامة، المغني، (٧/١١).

٢٨- انظر: ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب: ما للرجل من مال أبيه، رقم (٢٢٩١)، (٢/٧٦٩)، وأحمد في مسند عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، مسند أحمد، رقم (٦٩٠٢)، (٢/٢٠٤)، وابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب البر والإحسان، باب: حق الوالدين، رقم:

(٤١٠)، (٢/١٤٢)، وحسنه ابن حجر في المطالب العالية، انظر: ابن حجر، المطالب العالية، رقم (١٥٠١)، (٧/٤٥٧).

لها من ماله وله من مالها إذا كانت صغيرة بخلاف غيره .

٥- لأن الولاية احتكام، واحتكام الأصل على فرعه أولى من العكس وفارق الميراث فإنه لا يعتبر له النظر، ولهذا يرث الصبي والمجنون وليس فيه احتكام ولا ولاية على الموروث، بخلاف ولاية التزويج.

ثانياً: اختلفت أقوال الفقهاء فيما إذا اجتمع أخ لأبوين وأخ لأب، فقيل هما سواء، وهو قول لأحمد والشافعي في القديم، لأنهما استويا في الإيلاد بالجهة التي تستفاد منها العصوبة وهي جهة الأب فاستويا في الولاية، الأخ من الأبوين أولى، وهذا قول أبي حنيفة ومالك، ورواية عن أحمد، والشافعي في الجديد، لأنه أحق يستفاد بالتعصيب فقدم فيه الأخ من الأبوين، فعلى هذا إذا اجتمع ابن عم من أبوين وابن عم من أب هو أخ من أم فالولاية لابن العم من الأبوين عند من يرى تقديم ولد الأبوين<sup>(٢٩)</sup>.

ثالثاً: لا ولاية لغير العصابات من الأقارب كالأخ من الأم والحال وعم الأم والجد أب الأم ونحوهم، لأنه ليس من عصابات فأشبهه الأجنبي، نص عليه أحمد في مواضع وهو قول الشافعي وإحدى الروايتين عن أبي حنيفة، والرواية الثانية لأبي حنيفة أن كل من يرث بفرض أو تعصيب يلي لأنه من أهل ميراثها فوليها كعصباتها.<sup>(٣٠)</sup>

### المبحث الثالث: أقوال الفقهاء في اشتراط الولي في عقد زواج المرأة، وفيه ثلاثة مطالب

جاء موقف الفقهاء من اشتراط الولي في عقد زواج المرأة على قسمين، نجلهما في المطلبين الآتيين، ثم نتبعهما بثالث فيه ترجيح القول في المسألة:

٢٩- السرخسي، المبسوط، (٤/٢١٩)، والدمياطي، إعانة الطالبين، (٣/٣٢٦).

٣٠- انظر: ابن قدامة، المغني (٧/١٣). والسرخسي، المبسوط، (٤/٢٢٠).

## المطلب الأول: رأي جمهور الفقهاء:

اتفق جمهور الفقهاء على أنه لا يجوز للمرأة أن تزوج نفسها أو غيرها حتى ولو كانت عاقلة بالغة، فلا يصح نكاحها إلا بولي، وإلى هذا ذهب المالكية<sup>(٣١)</sup>، والشافعية<sup>(٣٢)</sup>، والحنابلة<sup>(٣٣)</sup>، وذلك لبيان عفتها، وحفظها لها عن مباشرة ما يشعر بشغفها وميلها إلى الرجال، فوجب أن لا تباشر النكاح تحصيلاً لذلك<sup>(٣٤)</sup>، «فإن فعلت لم يصح النكاح روي هذا عن عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس وأبي هريرة وعائشة رضي الله عنهم»<sup>(٣٥)</sup> وإليه ذهب سعيد بن المسيب، والحسن البصري، وعمر بن عبد العزيز، وجابر بن زيد، والثوري، وابن أبي ليلى، وابن شبرمة، وابن المبارك، وعبيد الله العنبري، وإسحاق وأبو عبيد<sup>(٣٦)</sup>.

وقد استدل جمهور الفقهاء على رأيهم بالكتاب، والسنة، والمأثور، والمعقول، وفيما يلي عرض أدلتهم:

### أولاً: أدلتهم من الكتاب:

١ - قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبِنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ﴾ [البقرة: ٢٣٢]، وجه الاستدلال:

٣١ - انظر: ابن عبد البر، الاستذكار (٥/ ٣٨٦)، بداية المجتهد (٢/ ٦)، وإحكام الأحكام (١/ ١٥١).  
٣٢ - انظر: الشافعي، الأم (٥/ ١٣)، المزني، مختصر المزني (١/ ١٦٣)، الغزالي، الوسيط (٥/ ٥٨)، الحصني، كفاية الأخيار (ص: ٣٥٥)، الشربيني، مغني المحتاج (٣/ ١٤٧)، الأنصاري، فتح الوهاب (٢/ ٦٠).

٣٣ - انظر: الكافي في فقه ابن حنبل (٣/ ١٠)، وابن مفلح، المبدع (٧/ ٣٠).

٣٤ - انظر: ابن مفلح، المبدع (٧/ ٢٩).

٣٥ - انظر: الترمذي، سنن الترمذي، كتاب النكاح، باب: ما جاء لا نكاح إلا بولي، رقم (١١٠١)، (٣/ ٤١٠)، وكشاف القناع (٥/ ٤٩)، (٧/ ٥)، الزركشي، شرح الزركشي (٢/ ٣١٩).

٣٦ - انظر: الترمذي، سنن الترمذي، كتاب النكاح، باب: ما جاء لا نكاح إلا بولي، رقم (١١٠١)، (٣/ ٤١٠).

إن الآية نزلت في معقل بن يسار حين امتنع من تزويج أخته فدعاه النبي صلى الله عليه وسلم فزوجها<sup>(٣٧)</sup>.

ولو لم يكن لمعقل ولاية وأن الحكم متوقف عليه لما عوتب عليه، ولو كان للمرأة أن تعقد لما نهى عن عضلها<sup>(٣٨)</sup>.

وهذا الخطاب يدخل فيه الثيب والبكر على حد سواء، قال البخاري: «باب من قال: لا نكاح إلا بولي لقول الله تعالى: (فلا تعضلوهن) فدخل فيه الثيب وكذلك البكر»<sup>(٣٩)</sup>.

٢- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ﴾ [البقرة: ٢٢١].

٣- قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾ [النور: ٣٢].

٤- قوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَانُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَفَّحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾ [النساء: ٢٥]، وجه الاستدلال:

قالوا: هذا خطاب للأولياء أيضا على نحو ما ذكر في الآية الأولى، وهذا كله يدل على أن أمرهن إلى الرجال ولولا ذلك ما خوطبوا بإنكاحهن<sup>(٤٠)</sup>.

ثانيا: أدلة الجمهور من السنة:

١- عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قال صلى الله عليه وسلم: «لا

٣٧- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطلاق، باب: (وبعولتهن أحق بردهن)، رقم (٥٠٢١)، (٥/٢٠٤١).

٣٨- انظر: بداية المجتهد (٧/٢)، الحصني، كفاية الأخيار (ص: ٣٥٦)، ابن مفلح، المبدع (٧/٢٨).

٣٩- صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب: من قال لا نكاح إلا بولي، (٥/١٩٧٠).

٤٠- انظر: الاستذكار (٥/٣٩٨).

نكاح إلا بولي»<sup>(٤١)</sup>.

وجه الاستدلال: الحديث «نفي للحقيقة الشرعية أي لا نكاح شرعي أو موجود في الشرع إلا بولي»<sup>(٤٢)</sup>.

ولا يجوز حمل الحديث على نفي الكمال؛ لأن كلام الشارع محمول على الحقائق الشرعية<sup>(٤٣)</sup>.

«قال المروزي: سألت أحمد ويحيى عن حديث لا نكاح إلا بولي، فقالا: صحيح وهو لنفي الحقيقة الشرعية»<sup>(٤٤)</sup>.

٢- عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «أَيُّ امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهَا فَنَكَاحُهَا بَاطِلٌ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَالْمَهْرُ لَهَا بِمَا أَصَابَ مِنْهَا فَإِنْ تَشَاجَرُوا فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَّ لَهُ»<sup>(٤٥)</sup>.

٤١- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب: الولي، (٢/ ٢٢٩)، رقم (٢٠٨٥)، وابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب: لا نكاح إلا بولي، رقم (١٨٨١)، (١/ ٦٠٥)، والترمذي، كتاب النكاح، باب: ما جاء لا نكاح إلا بولي، رقم (١١٠١)، (٣/ ٤٠٧)، وأحمد في مسنده، رقم (١٩٥٣٦)، (٤/ ٣٩٤)، ورقم (١٩٧٦١)، (٤/ ٤١٨). وقال الألباني: "صحيح"، الألباني، إرواء الغليل، رقم (١٨٣٩)، (٦/ ٢٣٢).

وهناك من ضعف الحديث، وقد أجاب الحاكم عن ذلك بقوله: "فقد استدللنا بالروايات الصحيحة وبأقوال أئمة هذا العلم على صحة حديث أبي موسى بما فيه غنية لمن تأمله، وفي الباب عن علي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس، ومعاذ بن جبل، وعبد الله بن عمر، وأبي ذر الغفاري، والمقداد بن الأسود، وعبد الله بن مسعود، وجابر بن عبد الله، وأبي هريرة، وعمران بن حصين، وعبد الله بن عمرو، والمسور بن مخرمة، وأنس بن مالك رضي الله عنهم، وأكثرها صحيحة، وقد صحت الروايات فيه عن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، عائشة، وأم سلمة، وزينب بنت جحش رضي الله عنهم أجمعين". المستدرک علی الصحیحین (٢/ ١٨٨)، وصححه ابن المديني وغيره، الزركشي، شرح الزركشي (٢/ ٣١٨).

٤٢- الزركشي، شرح الزركشي (٢/ ٣١٨).

٤٣- انظر: ابن مفلح، المبدع (٧/ ٢٧)، وكشاف القناع (٥/ ٤٨).

٤٤- كشاف القناع (٥/ ٤٨).

٤٥- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب: الولي، (٢/ ٢٢٩)، رقم (٢٠٨٣)، وابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب: لا نكاح إلا بولي، رقم (١٨٨٠)، (١/ ٦٠٥)، والترمذي، كتاب النكاح، باب: ما جاء لا نكاح إلا بولي، رقم (١١٠٢)، (٣/ ٤٠٧)، وقال الترمذي: "حديث حسن"، وأخرجه أحمد في مسنده رقم (٢٦٢٧٨)، (٦/ ٢٦٠). وقال الألباني: "صحيح"، إرواء الغليل، رقم (١٨٤٠)، (٦/ ٢٤٣).



وبنحو هذا الحديث أخرج ابن ماجه والترمذي وأحمد وغيرهم عن ابن عباس رضي الله عنهما<sup>(٤٦)</sup>.

٣- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لَا تُزَوِّجُ الْمَرْأَةَ الْمَرْأَةَ وَلَا تُزَوِّجُ الْمَرْأَةَ نَفْسَهَا فَإِنَّ الزَّانِيَةَ هِيَ الَّتِي تُزَوِّجُ نَفْسَهَا»<sup>(٤٧)</sup>، ويستفاد من هذا أن المرأة لا تصح عبارتها في النكاح إيجابا وقبولا، فلا تزوج نفسها بإذن الولي ولا بغير إذنه، ولا غيرها لا بولاية ولا بوكالة<sup>(٤٨)</sup>.

٤- روى أبو موسى وأبو هريرة رضي الله عنهما عن رسول الله ﷺ أنه قال: «تُسْتَأْمَرُ الْيَتِيمَةُ فِي نَفْسِهَا فَإِنْ سَكَتَتْ فَهِيَ إِذْنُهَا وَإِنْ أَبَتْ فَلَا جَوَازَ عَلَيْهَا»<sup>(٤٩)</sup> وجه الاستدلال:

إن في قوله (تستأمر اليتيمة) دليل على أن غير اليتيمة لا تستأمر وهي ذات الأب<sup>(٥٠)</sup>.

٤٦- وهو كما في الحاشية السابقة، عند ابن ماجه برقم (١٨٨٠)، وعند الترمذي (١١٠٨)، (٤١٦/٣)، وعند أحمد: برقم (٢٢٦٠)، (٢٥٠).

٤٧- أخرجه ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب: لا نكاح إلا بولي، رقم (١٨٨٢)، (٦٠٦/١)، والدارقطني، كتاب النكاح، رقم (٢٥، ٢٦)، (٢٢٧/٣)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب النكاح، باب: لا نكاح إلا بولي، رقم (١٣٤١٢)، (١١٠/٧). قال في تحفة المحتاج (٢/٣٦٤): "رواه الدارقطني بإسناد على شرط الصحيح". وقال الألباني: "صحيح"، الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، رقم (١٨٤٠١)، (٢٤٨/٦).

٤٨- انظر: الحصني، كفاية الأختيار (ص: ٣٥٦).

٤٩- أخرجه: أبو داود، سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب: في الاستئمار، رقم (٢٠٩٣)، (٢٣١/٢)، والنسائي في سننه، (المجتبى)، كتاب النكاح، باب: البكر يزوجه أبوها وهي كارهة، رقم (٣٢٧٠)، (٨٧/٦)، وأحمد في مسنده من حديث أبي هريرة برقم (٧٥١٩)، ورقم: (١٠١٥١)، (٢/٢٥٩)، (٤٧٥)، ومن حديث أبي موسى برقم (١٩٥٣٤)، ورقم: (١٩٦٧٤)، (٤/٣٩٤، ٤٠٨)، والحاكم في المستدرک، كتاب النكاح، رقم:

(٢٧٠٢)، (٨٠/٢)، وقال: "صحيح علي شرط الشيخين"، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٤/٢٨٠): "رجال أحمد رجال الصحيح". وقال الألباني: "صحيح"، الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، رقم (١٨٣٤)، (٦/٢٣٤).

٥٠- انظر: التمهيد لابن عبد البر (١٩/١٠٠).

### ثالثا: أدلتهم من المأثور:

- الأدلة من المأثور كثيرة، وهي تدل على عدم جواز الزواج إلا بولي، منها:
- ١- «عن الحسن قال: قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أيما امرأة لم ينكحها الولي أو الولاية فنكاحها باطل»<sup>(٥١)</sup>.
  - ٢- «عبد الرحمن بن معبد بن عمير أن عمر رضي الله عنه رد نكاح امرأة نكحت بغير ولي»<sup>(٥٢)</sup>.
  - ٣- «عن عكرمة بن خالد قال: جمعت الطريق ركبا فجعلت امرأة منهم ثيب أمرها بيد رجل غير ولي فأنكحها فبلغ ذلك عمر رضي الله عنه فجلد النكاح والمنكح ورد نكاحها»<sup>(٥٣)</sup>.
  - ٤- «عن علي رضي الله عنه قال: لا نكاح إلا بإذن ولي، فمن نكح أو أنكح بغير إذن ولي فنكاحه باطل»<sup>(٥٤)</sup>.
  - ٥- «عن الشعبي أنه قال: ما كان أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أشد في النكاح بغير ولي من علي بن أبي طالب رضي الله عنه حتى كان يضرب فيه»<sup>(٥٥)</sup>.

### رابعا: أدلتهم من المعقول:

إن مباشرة المرأة للعقد بنفسها فيه ما يشعر برعونتها وإظهار ميلها إلى الرجال

- ٥١- سنن البيهقي الكبرى، كتاب النكاح، باب: لا نكاح إلا بولي، رقم (١٣٤١٥)، (٧/ ص ١١١).
- ٥٢- سنن البيهقي الكبرى، كتاب النكاح، باب: لا نكاح إلا بولي رقم (١٣٤١٦)، (٧/ ص ١١١).
- ٥٣- الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب النكاح، في مقدمته، رقم (٢٠)، (٣/ ص ٢٢٥)، وسنن البيهقي الكبرى، كتاب النكاح، باب: لا نكاح إلا بولي، رقم (١٣٤١٧)، (٧/ ص ١١١).
- ٥٤- الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب النكاح، في مقدمته، رقم (٣٤)، (٣/ ص ٢٢٩).
- ٥٥- سنن البيهقي الكبرى، كتاب النكاح، باب: لا نكاح إلا بولي، رقم (١٣٤٢٢)، (٧/ ص ١١١).

وإشهار رغبتها فيهم، فوجب أن لا تباشر النكاح تحصيلاً لذلك<sup>(٥٦)</sup>.

المطلب الثاني: رأي الحنفية<sup>(٥٧)</sup>:

وحاصل ما روي عن أبي حنيفة في ذلك: روايتان، الرواية الأولى: «تجوز مباشرة البالغة العاقلة عقد نكاحها ونكاح غيرها مطلقاً إلا أنه خلاف المستحب وهو ظاهر المذهب، ورواية الحسن عنه إن عقدت مع كفاء جاز ومع غيره لا يصح»<sup>(٥٨)</sup>، وقريب من القول الأخير ما روي «عن ابن سيرين والقاسم بن محمد والحسن بن صالح وأبي يوسف لا يجوز لها ذلك بغير إذن الولي فإن فعلت كان موقوفاً على إجازته»<sup>(٥٩)</sup>، وقد بسط السرخسي القول في المبسوط فقال: على أن المرأة إذا زوجت نفسها أو أمرت غير الولي أن يزوجه فزوجها جاز النكاح وبه أخذ أبو حنيفة رحمه الله تعالى سواء كانت بكرًا أو ثيبًا إذا زوجت نفسها جاز النكاح في ظاهر الرواية سواء كان الزوج كفؤًا لها أو غير كفاء فالنكاح صحيح إلا أنه إذا لم يكن كفؤًا لها فللأولياء حق الاعتراض، وفي رواية الحسن رضي الله عنه إن كان الزوج كفؤًا لها جاز النكاح وإن لم يكن كفؤًا لها لا يجوز، وكان أبو يوسف رحمه الله تعالى أولاً يقول: لا يجوز تزويجها من كفاء أو غير كفاء إذا كان لها ولي، ثم رجع وقال: إن كان الزوج كفؤًا جاز النكاح وإلا فلا، ثم رجع فقال: النكاح صحيح سواء كان الزوج كفؤًا لها أو غير كفاء لها، وذكر الطحاوي قول أبي يوسف رحمه الله تعالى إن الزوج إن كان كفؤًا أمر القاضي الولي بإجازة العقد فإن أجازته جاز وإن أبي أن يجيزه لم ينفسخ ولكن القاضي يجيزه فيجوز، وعلى قول محمد رحمه الله تعالى يتوقف نكاحها على إجازة الولي سواء زوجت

٥٦ - انظر: ابن مفلح، المبدع (٢٩/٧).

٥٧ - انظر: بدائع الصنائع (٢٤٧/٢)، السرخسي، المبسوط، (٢٢٢/٤)، شرح فتح القدير (٢٥٥/٣)، البحر الرائق (١١٧/٣).

٥٨ - شرح فتح القدير (٢٥٥/٣).

٥٩ - انظر: ابن قدامة، المغني، (٦-٥/٧).

نفسها من كفاء أو غير كفاء، فإن أجازته الولي جاز وإن أبطله بطل إلا أنه إذا كان الزوج كفوا لها ينبغي للقاضي أن يجدد العقد إذا أبى الولي أن يزوجهما منه»<sup>(٦٠)</sup>.

وأما حجة من قال: إنها إذا زوجت نفسها من كفاء ينفذ؛ «لأن حق الأولياء في النكاح من حيث صيانتهم عما يوجب لحوق العار والشين بهم بنسبة من لا يكافئهم بالصهرية إليهم وقد بطل هذا المعنى بالتزويج من كفاء يحققه أنها لو وجدت كفاً وطلبت من المولى الإنكاح منه لا يحل له الامتناع ولو امتنع يصير عاضلاً»<sup>(٦١)</sup>.

وتتلخص أدلة الحنفية من الكتاب والسنة في الآتي:

أولاً: أدلتهم من الكتاب:

١- قوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغَ الْأَجَلُ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَا فِي أَنْفُسِنَا بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٤].

قالوا: هذا دليل على جواز تصرفها في العقد على نفسها.

٢- أن الله تعالى أضاف إليهن في غير ما آية من الكتاب الفعل كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيَبْلُغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٢]، وقال تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وقال تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَا فِي أَنْفُسِنَا بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٤].

وجه الاستدلال: أنه سبحانه أباح تصرفها في العقد على نفسها من غير شرط الولي، فأضاف النكاح إليهن، ونهى عن منعهن منه، حيث نهى الأولياء عن المنع

٦٠- السرخسي، المبسوط، (٥/١٠)، وبنحوه عند الصنعاني، بدائع الصنائع (٢/٢٤٧).

٦١- بدائع الصنائع (٢/٢٤٧).

عن نكاحهن أنفسهن من أزواجهن إذا تراضى الزوجان، وظاهره أن المرأة يصح أن تُنكح نفسها<sup>(٦٢)</sup>.

٣- قوله تعالى: ﴿وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، وجه الاستدلال:

إن الآية الشريفة نص على انعقاد النكاح بعبارتها وانعقادها بلفظ الهبة فكانت حجة على المخالف<sup>(٦٣)</sup>.

٤- قوله تعالى: ﴿وَأَتُواالنِّسَاءَ صِدْقَتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا﴾ [النساء: ٤].

ومعنى الآية كما قال الطبري: «يعني بذلك جل ثناؤه: فإن وهب لكم، أيها الرجال، نساؤكم شيئاً من صدقاتهن، طيبة بذلك أنفسهن، فكلوه هنيئاً مريئاً»<sup>(٦٤)</sup>،  
وجه الاستدلال:

إن «الأصل هنا أن كل من يجوز تصرفه في ماله بولاية نفسه يجوز نكاحه على نفسه، وكل من لا يجوز تصرفه في ماله بولاية نفسه لا يجوز نكاحه على نفسه»<sup>(٦٥)</sup>.

وعليه فإن المرأة البالغة يجوز لها أن تعقد لنفسها بكرةً كانت أو ثيباً.

#### ثانياً: أدلتهم من السنة

١- عن ابن عباس أَنَّ النبي ﷺ قال: «الْأَيُّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا»<sup>(٦٦)</sup>.

٦٢- انظر: بدائع الصنائع (٢/ ٢٤٨).

٦٣- انظر: بدائع الصنائع (٢/ ٢٤٨).

٦٤- ابن جرير، جامع البيان، (٤/ ٢٤٢).

٦٥- البحر الرائق (٣/ ١١٧).

٦٦- مسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب: استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت رقم (١٤٢١)، (٢/ ١٠٣٧).

## وجه الاستدلال:

«أفاد الحديث أن فيه حقين حقه وهو مباشرته عقد النكاح برضاها وقد جعلها أحق منه ولن تكون أحق إلا إذا زوجت نفسها بغير رضاه»<sup>(٦٧)</sup>.

والمقصود بالأيم هنا «من لا زوج لها بكرًا كانت أو ثيبًا»<sup>(٦٨)</sup>.

٢- قَالَ ذَكَوَانُ، مَوْلَى عَائِشَةَ، سَمِعْتُ عَائِشَةَ تَقُولُ: «سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْجَارِيَةِ يُنْكَحُهَا أَهْلُهَا أَتَسْتَأْمِرُ أَمْ لَا؟»، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: نَعَمْ تَسْتَأْمِرُ، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: فَقُلْتُ لَهُ: فَإِنَّهَا تَسْتَحِي فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: فَذَلِكَ إِذْنُهَا إِذَا هِيَ سَكَتَتْ»<sup>(٦٩)</sup>.

٣- عَنْ عَدِيِّ بْنِ عَدِيِّ الْكَنْدِيِّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «الَّتِيْبُ تُعْرَبُ عَنْ نَفْسِهَا وَالْبِكْرُ رِضَاهَا صَمْتُهَا»<sup>(٧٠)</sup>.

والمعنى: أن الثيب تعرب، أي تبين وتتكلم، فهي - كما يرى الحنفية - أحق بنفسها من وليها في الإذن، بمعنى أنه لا يزوجهما حتى تأذن له بالنطق لأنها أحق منه بالعقد<sup>(٧١)</sup>.

«ففي هذه الآثار أن الأب بمنزلة غيره من الأولياء في تزويج البكر وتوقفه

---

= وأخرجه البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ: " لا تنكح البكر حتى تستأذن ولا الثيب حتى تستأمر" البخاري، صحيح البخاري، كتاب: الحيل، باب: في النكاح، رقم: (٦٥٦٧)، (٢٥٥٥ / ٦).

٦٧- البحر الرائق (٣ / ١١٧).

٦٨- المرجع السابق الجزء والصفحة نفسها.

٦٩- مسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب: استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت رقم (١٤٢٠)، (١٠٣٧ / ٢).

٧٠- ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب: استئمار البكر والثيب، رقم (١٨٧٢)، (٦٠٢ / ١)، وأحمد في مسنده، رقم (١٧١٥٨)، (٤ / ١٩٢). وقال الألباني: "صحيح"، الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، رقم (١٨٣٦)، (٦ / ٢٣٤).

٧١- فيض القدير (٣ / ٣٤٢).

على رضاها» (٧٢).

٤- عن ابن عباس رضي الله عنهما: «أَنَّ جَارِيَةَ بَكْرًا أَتَتْ النَّبِيَّ ﷺ فَذَكَرَتْ أَنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَا وَهِيَ كَارِهَةٌ فَخَيَّرَهَا النَّبِيُّ ﷺ» (٧٣).

وبنحوه عند النسائي عن عائشة رضي الله عنها: «أَنَّ فَتَاةً دَخَلَتْ عَلَيْهَا فَقَالَتْ: إِنَّ أَبِي زَوَّجَنِي ابْنَ أَخِيهِ لِيَرْفَعَ بِي خَسِيسَتَهُ وَأَنَا كَارِهَةٌ قَالَتْ: اجْلِسِي حَتَّى يَأْتِيَ النَّبِيُّ ﷺ فَجَاءَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرْتُهُ فَأَرْسَلَ إِلَى أَبِيهَا فَدَعَاهُ فَجَعَلَ الْأَمْرَ إِلَيْهَا، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ أَجَزْتُ مَا صَنَعَ أَبِي وَلَكِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَعْلَمَ اللَّيْسَاءِ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ» (٧٤).

فإذا كان هذا في شأن البكر فهو في حق الثيب أولى، أخرج البخاري «عن حَنْسَاءِ بِنْتِ خَدَّامِ الْأَنْصَارِيَِّةِ أَنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَا وَهِيَ ثَيْبٌ فَكْرَهَتْ ذَلِكَ فَآتَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَرَدَّ نِكَاحَهُ»، وفيه «أَنَّ رَجُلًا يُدْعَى خَدَّامًا أَنْكَحَ ابْنَتَهُ لَهُ نَحْوَهُ» (٧٥).

٧٢- معاصر المختصر (١/ ٢٨٣).

٧٣- أخرجه أبو داود، سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب: في البكر يزوجها أبوها ولا يستأمرها، رقم (٢٠٩٦)، (٢/ ٢٣٢)، وقال أبو داود: إن الحديث رواه الناس عن النبي مرسلًا دون ذكر ابن عباس، والحديث أخرجه أيضا ابن عبد البر في التمهيد (١٩/ ١٠١)، وقال ابن عبد البر: " هذا حديث انفرد به جرير بن حازم لم يروه غيره عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس وقد روي من حديث جابر وابن عمر مثل ذلك وليس محفوظا"، وقال: يحتمل أن يكون ورد في عين زوجها أبوها من غير كفاء ومن يضر بها. صححه الألباني في صحيح وضعيف سنن أبي داود، رقم (٢٠٩٦)، (٥/ ٩٦).

٧٤- النسائي، سنن النسائي (المجتبى)، كتاب النكاح، باب: البكر يزوجها أبوها وهي كارهة، رقم (٣٢٦٩)، (٦/ ٨٦). قال البوصيري: "هَذَا إِسْنَادٌ صَحِيحٌ رَجُلُهُ ثِقَاتٌ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَغَيْرُهُ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ وَمَجْمَعِ بْنِ يَزِيدَ وَهُوَ فِي السَّنَنِ الْأَرْبَعَةِ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَفِي سَنَنِ النَّسَائِيِّ الصَّغَرِيِّ وَالْحَاكِمِ وَالْبَيْهَقِيِّ مِنْ حَدِيثِ عَائِشَةَ". مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه رقم (٦٧٤)، (٢/ ١٠٢). وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن أبي داود، رقم (٢١٠٠)، (٥/ ١٠٠).

٧٥- البخاري، كتاب النكاح، باب إذا زوج ابنته وهي كارهة فنكاحه مردود، رقم (٤٨٤٥)، (٥/ ١٩٧٤).

٥- عن ابن عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «لَيْسَ لِلْوَالِيِّ مَعَ الثَّيِّبِ أَمْرٌ»<sup>(٧٦)</sup>.

٦- حديث أم سلمة رضي الله عنها قالت: أن النبي عليه السلام خطبها فتعلت بعدم وجود الولي، فذكر لها عليه السلام أنه ليس من أوليائها أحد شاهد ولا غائب يكره ذلك، فأمرت ابنها - وكان صغيرا - أن يزوجها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالت له: «قُمْ يَا عُمَرُ فَرُوجِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَرُوجَهُ»<sup>(٧٧)</sup>.

وجه الدلالة من الحديث:

أن أمر التزويج إليها، إذ إن ابنها كان طفلا صغيرا فكانها عقدت لنفسها، قال صاحب اللباب: «والصغير لا ولاية له وقد ولته هي أن يعقد النكاح عليها، ففعل فرآه رسول الله صلى الله عليه وسلم جائزا، وكان عمر بتلك الوكالة قام مقام من وكله، فصارت أم سلمة كأنها عقدت النكاح على نفسها، فعدم انتظاره صلى الله عليه وسلم حضور أوليائها دليل أن بضعها إليها دونهم»<sup>(٧٨)</sup>.

ثالثا: أدلتهم من الأثر:

استدل الحنفية بروايات عن بعض صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن ذلك: «عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن امرأة زوجت ابنتها برضاها فجاء أولياؤها فخاصموها إلى علي رضي الله عنه فأجاز النكاح»<sup>(٧٩)</sup>. «وفي هذا

٧٦- أخرجه: أبو داود، سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب: في الثيب، رقم (٢١٠٠)، (٢/ ٢٣٣)، والنسائي في سننه (المجتبى)، كتاب النكاح، باب: استئذان البكر في نفسها، رقم (٣٢٦٣)، (٦/ ٨٥)، وأحمد في مسنده، رقم (٣٠٨٧)، (١/ ٣٣٤). قال ابن حجر: " وَرَوَاتُهُ ثِقَاتٌ، قَالَهُ أَبُو الْفَتْحِ الْقَشِيرِيُّ، وَيُقَالُ: إِنَّ مَعْمَرًا أَخْطَأَ فِيهِ، يَعْنِي أَنَّ صَالِحًا إِذَا حَمَلَهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْفَضْلِ، عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرٍ، وَهُوَ قَوْلُ الدَّارِقُطْنِيِّ ". ابن حجر، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، رقم (١٦١١) (٣/ ٣٣١).

٧٧- سنن النسائي، كتاب النكاح، باب: إنكاح الابن أمه (المجتبى)، رقم (٣٢٥٤)، (٦/ ٨١)، وأحمد في المسند رقم (٢٦٥٧٢)، ورقم: (٢٦٧٣٩)، (٦/ ٢٩٥، ٣١٧) وذكر الشوكاني أن الحديث معلول، وأن لفظه: "قم يا غلام فزوج أمك فلا أصل لها" نيل الأوطار (٦/ ٢٥٦).

٧٨- اللباب في الجمع بين السنة والكتاب (٢/ ٦٦٣).

٧٩- مصنف ابن أبي شيبة، رقم (١٥٩٥٢)، (٣/ ٤٥٧).



دليل على أن المرأة إذا زوجت نفسها أو أمرت غير الولي أن يزوجه فزوجها جاز النكاح»<sup>(٨٠)</sup>.

رابعاً: دليلهم من المعقول:

وهو دليل قائم على القياس، فكما أن المرأة يجوز لها أن تتصرف بمالها إذا كانت بالغة عاقلة، فمن باب أولى أن تتصرف بنفسها<sup>(٨١)</sup>.

قال في المعتصر:

«النظر يوجب ارتفاع ولاية الأب عن البكر ببلوغها في بضعها كما يرتفع أمره في مالها ببلوغها... فكما لا اعتراض للأب عليها فيما تطيب به نفسها لزوجه من صداقها، فكذلك لا اعتراض له عليها في بضعها بتزويجها من غير أذنه»<sup>(٨٢)</sup>.

المطلب الثالث: المناقشة، والترجيح:

الفرع الأول: المناقشة:

لقد ظهر بعد عرض أدلة الفريقين قوة أدلة الجمهور فيما ذهبوا إليه، ولكن يبقى أن نعرض لأدلة مخالفيهم بالمناقشة حتى تسلم الأدلة للجمهور، ومع أن الحنفية أجابوا عن أدلة الجمهور إلا أن المقام لا يتسع لعرضها<sup>(٨٣)</sup>، ثم إن في نقض ما يعارضها تمكين لها، وفيما يأتي مناقشة أدلة الحنفية:

٨٠- ذكره السرخسي في المبسوط (١٠ / ٥).

٨١- انظر: البحر الرائق (١١٧ / ٣).

٨٢- معتصر المختصر (١ / ٢٨٣).

٨٣- انظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار، (٩ / ٠٣)، و الجصاص، أحكام القرآن، (١٠٣ / ٢)، (٢٣١)، والكاساني، بدائع الصنائع (٢ / ٢٤٨)، والموصلي، الاختيار لتعليل المختار، (٩٠ / ٣).

أولاً: مناقشة أدلتهم من الكتاب:

١- إن قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَا فِي أَنْفُسِنَا بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٤].

لا يدل على جواز تصرفها في العقد على نفسها، لأن المراد برفع الجناح عنهن أن لا يمنعن من اختيار أعيان الأزواج، وتقدير الصداق دون مباشرة العقد، لأنه حق للأولياء دون وضع نفسها في غير كفاء؛ لأنه ليس من المعروف، وفيه الضرر وإدخال العار<sup>(٨٤)</sup>.

٢- أما دليلهم بأن الله تعالى أضاف إليهن الفعل في غير ما آية من الكتاب فيجاء عنه:

بأن المخاطب بقوله تعالى: (فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن) «الأولياء لما روي<sup>(٨٥)</sup> أنها نزلت في معقل بن يسار حين عضل أخته جميلة أن ترجع إلى زوجها الأول، فيكون دليلاً على أن المرأة لا تزوج نفسها، إذ لو تمكنت منه لم يكن لعضل الولي معنى، ولا يعارض بإسناد النكاح إليهن لأنه بسبب توقفه على إذنهن»<sup>(٨٦)</sup>.

فالآية دليل للجمهور لا لمخالفيهم، ولذلك قال الشافعي: «هذه الآية أبين آية في كتاب الله عز وجل دلالة على أن ليس للمرأة الحرة أن تنكح نفسها، وفيها دلالة على أن النكاح يتم برضا الولي مع المزوج والمزوجة»<sup>(٨٧)</sup>.

قال ابن حجر: «وهي أصرح دليل على اعتبار الولي وإلا لما كان لعضله معنى

٨٤- انظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٢٨٤)، تفسير القرطبي (٣/ ١٨٧)، تفسير ابن كثير (١/ ٢٨٧)، فتح القدير (١/ ٢٤٩).

٨٥- أخرجه البخاري، كتاب الطلاق، باب: وبعولتهن أحق بردهن في العدة، رقم (٥٠٢٠)، (٥/ ٢٠٤٠).

٨٦- تفسير البيضاوي (١/ ٥٢٢-٥٢٣).

٨٧- الشافعي: أحكام القرآن للشافعي (١/ ١٧٤).

ولأنها لو كان لها أن تزوج نفسها لم تحتج إلى أخيها ومن كان أمرها إليه»<sup>(٨٨)</sup>.

أما قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا مَحْلُ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فقد أجاب عنه الجمهور بأن المقصود بالنكاح الجماع لا التزويج بأن تتولى مباشرة العقد وحدها دون إذن وليها، وهي خاصة في المطلقة ثلاثا، قال ابن كثير: «أي أنه إذا طلق الرجل امرأته طليقة ثالثة بعد ما أرسل عليها الطلاق مرتين فإنها تحرم عليه حتى تنكح زوجا غيره أي حتى يطأها زوج آخر في نكاح صحيح»<sup>(٨٩)</sup>.

قال النحاس، ونقله عنه القرطبي: «المعنى فان طلقها الثالثة، وأهل العلم على أن النكاح هاهنا الجماع لأنه قال: (زوجا غيره) فقد تقدمت الزوجية فصار النكاح الجماع»<sup>(٩٠)</sup>.

٣- أما انعقاد النكاح بلفظ الهبة دون الرجوع إلى الولي مستدلين بآية الأحزاب، فالجواب عنه أنه لا يوجد في الآية الشريفة على جواز ذلك في غير حق النبي عليه السلام، ولذلك فإن هذا من خصوصيات النبي عليه السلام؛ فقد أخرج ابن أبي حاتم وابن جرير عن قتادة قوله: «خالصة لك من دون المؤمنين يقول ليس لامرأة أن تهب نفسها لرجل بغير ولي ولا مهر إلا للنبي صلى الله عليه وسلم كانت خالصة له صلى الله عليه وسلم من دون الناس»<sup>(٩١)</sup>.

٤- أما الاستدلال بآية النساء في أن المرأة كما يجوز لها أن تهب صداقها لزوجها دون إذن وليها، فكذا يجوز لها أن تهب له نفسها، فهذا قياس مع الفارق، معارض بأدلة الجمهور.

٨٨- فتح الباري (٩/ ١٨٧)

٨٩- تفسير ابن كثير (١/ ٢٧٨).

٩٠- معاني القرآن (١/ ٢٠٥- ٢٠٦)، وانظر أيضا (٤/ ٤٩٨) من الكتاب نفسه، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن (٣/ ١٤٨).

٩١- تفسير ابن أبي حاتم (١٠/ ٣١٤٤)، وابن جرير، جامع البيان (٢٢/ ٢٢).

## ثانيا: أدلتهم من السنة

١- أما حديث ابن عباس، وعدي الكندي: «الْأَيْمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبَكْرُ تُسْتَأْذَنُ»، وقوله عليه السلام: «الثَّيْبُ تُعْرَبُ عَنْ نَفْسِهَا وَالْبَكْرُ رِضَاهَا صَمْتُهَا»، فيجاب عن استدلالهم:

إن المراد بالأيم هنا الثيب دون البكر، لمقابلتها لها فوجب أن يكون بينهما اختلاف، لأن العطف يقتضي التغير، والمراد بكونها أحق بنفسها، أي في التصريح بالموافقة، أو الرغبة، أو عدم الإكراه.

ونقل ابن عبد البر عن الشافعي: «والبكر والثيب في ذلك سواء لا تنكح واحدة منهما بغير ولي؛ إلا أن الثيب لا ينكحها أب ولا غيره إلا بإذنها وتنكح البكر من بناته بغير أمرها»<sup>(٩٢)</sup> وقد بين الشوكاني أن أحاديث اشتراط الولي لم تخصص بالصغيرة دون غيرها، فهي تشمل الجميع.<sup>(٩٣)</sup>

٢- أما حديث عائشة رضي الله عنها في أنها سألت رسول الله ﷺ عن الجارية يُنكحها أهلها أتستأمر أم لا فقال لها رسول الله ﷺ: نعم تستأمر... فالمسألة المتعلقة بهذا الحديث هي أخذ رأي البنت وإجبارها من عدمه وفق حالتها، لا إنكار الولي<sup>(٩٤)</sup>.

٣- أما حديث ابن عباس بشأن المرأة التي زوجها أبوها وهي كارهة فخيرها النبي عليه السلام ففي إسناده اختلاف كما سبق، لذلك لا يقوى أن يعارض به الصحيح، ثم إنه لو صح لم يكن أيضا حجة للحنفية لأن النبي عليه السلام رد نكاحا تفرد به الولي، وإنما يكون حجة لو أجاز عليه السلام نكاحا انفردت

٩٢- الاستذكار (٥/ ٣٩٥).

٩٣- نيل الأوطار (٦/ ٢٥٨).

٩٤- انظر: كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه (٣٢/ ٣٩)، وفتح الباري (٩/ ١٩٢).

به امرأة<sup>(٩٥)</sup>، وبهذا يجاب أيضا على الأحاديث التي تجاربه في الصورة .

٤- يضاف إلى النقطة السابقة حديث ابن عباس أيضا: «ليس للوليِّ مع الثيبِ أمرٌ»، ويجاب عنه:

إن الحديث مع خلاف في تصحيحه، يدل على حريتها في الاختيار دون الإجبار والإكراه كما سبق، قال أبو حاتم: «قوله صلى الله عليه وسلم ليس للولي مع الثيب أمر يبين لك صحة ما ذهبنا إليه أن الرضا والاختيار إلى النساء، والعقد إلى الأولياء، لفيه صلى الله عليه وسلم عن الولي انفراد الأمر دونها إذا كانت ثيبا، لأن لها الخيار في بضعها والرضا بما يعقد عليها»<sup>(٩٦)</sup>.

٥- أما استدلال الحنفية بحديث أم سلمة، فيجاب عنه:

إنه لو كان النكاح إليها لم تتعلل بغياب أوليائها، ولأنفذته هي دون تفويض طفلها الصغير بذلك، ثم إنه قد اختلف في (عمر) الوارد اسمه، «فقيل: عمر بن أبي سلمة، وقيل: عمر بن الخطاب»<sup>(٩٧)</sup>، «ولو صح أن الصغير زوجها فلأنه عليه السلام لا يحتاج إلى ولي لأنه مقطوع بكفائه»<sup>(٩٨)</sup>، ومن هنا قول أبي سعيد الخدري: «لا نكاح إلا بولي وشهود ومهر إلا ما كان من النبي»<sup>(٩٩)</sup>.

ثالثا: يجاب عن استدلال الحنفية بالأثر:

إنه أثر ضعيف، ثم إنه معارض بما استدل به الجمهور من أن عليا رضي الله عنه كان من أشد الناس في مسألة اشتراط الولي، قال البيهقي: «وهذا الأثر مختلف في إسناده ومتمنه... والإسناد الأول عن علي رضي الله عنه في اشتراط الولي

٩٥- انظر: الحاوي الكبير (٩/ ٤٤).

٩٦- صحيح ابن حبان (٩/ ٣٩٩).

٩٧- الدراية في تخريج أحاديث الهداية (٢/ ١٧٤).

٩٨- نصب الراية (٤/ ٩٣).

٩٩- المرجع السابق (٤/ ٩٣).

إسناد صحيح فالاعتماد عليه وبالله التوفيق»<sup>(١٠٠)</sup>.

رابعاً: يجاب عن دليلهم من المعقول:

إن استدلالهم بالقياس على البيع قياس فاسد<sup>(١٠١)</sup> الاعتبار إذ هو قياس مع نص،<sup>(١٠٢)</sup> فحديث معقل بن يسار<sup>(١٠٣)</sup> نص صريح يدفع هذا القياس، ويدل على اشتراط الولي في النكاح دون غيره ليندفع عن موليته العار باختيار الكفء<sup>(١٠٤)</sup>.  
«ولأن المرأة غير مأمونة على البضع لنقص عقلها وسرعة انخداعها فلم يجز تفويضه إليها كالمبذر في المال»<sup>(١٠٥)</sup>.

### الفرع الثاني: الترجيح

من خلال عرض الأدلة يظهر قوة أدلة الجمهور فيما ذهبوا إليه، وصراحتها ووضوحها في اشتراط الولي.

ويمكن القول: إن الشرع يشترط الولي في عقد النكاح غير أنه لا يعطيه حق التعسف في تزويج من تولى أمرها بكرا كانت أو ثيباً، فإذا أراد التزويج فلا بد من رضاها بكرا كانت أو ثيباً إذا كانت بالغة عاقلة.

فعقد النكاح عقد مشترك يتم بالتنسيق مع المرأة وولي أمرها، وبهذا تظهر وحدة النسيج الاجتماعي وأن الفتاة ليست منقطعة عن أهلها وأوليائها.

وإن تمكين المرأة من تزويج نفسها وتهميش وليها فيه إهانة لها ولأوليائها، حيث جرت العادة أنهم يحرصون عليها ويمسهم ما يمسه، فشرفها شرفهم، وعرضها

١٠٠- سنن البيهقي الكبرى (١١٢/٧).

١٠١- انظر: نيل الأوطار (٢٥٨/٦).

١٠٢- الصنعاني، سبل السلام (١٧٢/٢).

١٠٣- سبق تخريجه في المطلب الأول من المبحث الثالث.

١٠٤- ابن حجر، فتح الباري (١٨٧/٩)، والمباركفوري، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي (١٩٦/٤).

١٠٥- الكافي في فقه ابن حنبل (١٠/٣).

عرضهم، والأصل أنهم يحرصون عليه.

فإذا شذ بعض الأولياء فتعسف في استعمال حقه في الولاية فقد أجاز الشرع للمرأة أن ترجع إلى القاضي حتى يكون وليا لها ويرفع ما وقع عليها من ظلم الولي.

وإزاء ما نعيش في هذه الأيام فإن اشتراط الولي يرفع كثيرا من المفسدات التي روج إليها بعض المفسدين فقاموا بإغراء بعض طالبات الجامعات وأوهموهن أن عقد الزواج لا يحتاج إلا إلى إيجاب وقبول وإشهاد، فتزوجن من غير علم أهلهن، وكان هذا الأمر ذريعة عند بعض الفساق لإسقاط الفتيات اللواتي غرر بهن في مستنقع الفساد.

ومن هنا كان رأي جمهور العلماء أسلم وأحكم، وأقوم قيلا، وأهدي سبيلا، فلا يوجد فيه حط من مكانة المرأة أو ازدراء لها؛ بل هو حفظ لكرامتها وعفتها في مسألة حساسة تحفظها من الاحتكاك بالرجال الأجانب، وهي بطبعها قد تخل فتضيّع حقوقها، ثم إن هذا القول هو قول جماهير أهل العلم.

قال ابن عبد البر: «فقد صرح الكتاب والسنة بأن لا نكاح إلا بولي فلا معنى لما خالفهما»<sup>(١٠٦)</sup> وذكر ابن المنذر<sup>(١٠٧)</sup> أنه لا يعرف عن أحد من الصحابة خلاف ذلك، وإليه ذهب علي وعمر وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وأبو هريرة وعائشة والحسن البصري وابن المسيب وابن شبرمة<sup>(١٠٨)</sup> وابن أبي ليلى<sup>(١٠٩)</sup>

١٠٦- التمهيد لابن عبد البر (٩٠ / ١٩).

١٠٧- محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، أبو بكر: فقيه مجتهد، من الحفاظ. كان شيخ الحرم بمكة (ت: ٣١٩هـ). انظر: الزركلي، الأعلام (٥ / ٢٩٤).

١٠٨- عبد الله بن شبرمة الضبي وكان ثقة فقيها قليل الحديث. وكان يكنى أبا شبرمة. التابعي، فقيه أهل الكوفة (ت: ١٤٤هـ). انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى (٦ / ٣٣٧).

١٠٩- محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى بن بلال بن بليل الأنصاري. وقد كان ولي القضاء لبني أمية ثم وليه لبني العباس وعيسى بن موسى على الكوفة وأعمالها. توفي بالكوفة سنة (١٤٨هـ)، انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى (٦ / ٣٤١).

والعترة وأحمد»<sup>(١١٠)</sup>، وحكي عن ابن المنذر أنه لا يعرف عن أحد من الصحابة خلاف ذلك<sup>(١١١)</sup>.

**المبحث الرابع: الشروط الواجب توفرها في الولي، وفيه سبعة مطالب:**  
**المطلب الأول: اتحاد الدين (الإسلام للمسلمة)<sup>(١١٢)</sup>:**

لا يجوز أن يكون ولي المسلمة كافراً قال الله تعالى: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴾ [التوبة: ٧١] فالكافر ليس بناصر لها لا اختلاف الدين فلا يكون ولياً، وكذا لا يجوز للمسلم أن يزوج ابنته الكافرة لأن الموالاة بينهما منقطعة لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصْرَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴾ [المائدة: ٥١]، فقطع سبحانه وتعالى الموالاة بين المؤمنين والكافرين، فإثبات الولاية للكافر على المسلم تشعر بإذلال المسلم، ولا يجوز أن يكون للكافر سلطان على المؤمن.

**المطلب الثاني: التكليف<sup>(١١٣)</sup>:**

فلا ولاية لصبي ولا مجنون لأنهما ليسا من أهل الشهادة، ولا من أهل التكليف، فغير المكلف يحتاج لمن ينظر له فلا ينظر هو لغيره.

لذلك لا يجوز أن يكون الصبي والمجنون وليين لأنه مولى عليهما لا اختلال نظرهما في مصلحتهما فكيف يكونان وليين لغيرهما، هذا في الجنون المطبق أما الجنون المتقطع ففيه خلاف، فهو كالمطبق عند الشافعية<sup>(١١٤)</sup>، وعند المالكية والحنابلة

١١٠- نيل الأوطار (٦ / ٢٥١).

١١١- فتح الباري (٩ / ١٨٧)، وسبيل السلام (٣ / ١١٧)، وعون المعبود (٦ / ٧١).

١١٢- الحصني، كفاية الأخيار (ص: ٣٥٧)، والشرييني، الإقناع، (٢ / ٤٠٨)، والزرکشي، شرح الزرکشي (٢ / ٣٢٧)، والشيرازي، المهذب (٢ / ٣٦).

١١٣- الحصني، كفاية الأخيار (ص: ٣٥٧)، الدمياطي، إعانة الطالبين (٣ / ٣٠٥)، الشرييني، الإقناع (٢ / ٤٠٩)، الخرششي، شرح مختصر خليل (٣ / ١٨٧)، ابن مفلح، المبدع (٧ / ٣٥)، الشرييني، مغني المحتاج (٣ / ١٥٤).

١١٤- الحصني، كفاية الأخيار، (ص: ٣٥٧).



إذا كان عارضا تنتظر إفاقة<sup>(١١٥)</sup>.

ويلحق بالتكليف أمور، منها:

١- السفه:

«يلحق السفه بالجنون عند بعض الفقهاء، وذلك أنه يلتقي معه في اختلال النظر، قال الحصني:

«وكذا الحجر بالسفه على المذهب لاختلال نظره في حق نفسه فغيره أولى ولهذا ولي عليه فأشبهه الصبي»<sup>(١١٦)</sup>.

٢- الإغماء، فإن كان لا يدوم غالبا فهو كالنوم ينتظر إفاقة وإن كان يدوم يومين أو ثلاثة فليل كالجنون<sup>(١١٧)</sup> وعند أصحاب الرأي إن أغمي عليه أكثر من خمس صلوات سقط عنه التكليف<sup>(١١٨)</sup>، والصحيح أن حكمه يختلف عن الجنون؛ لأن المغمي عليه مدته يسيرة ولذلك لا تثبت الولاية عليه حال الإغماء، وتثبت بعد أن يعود إلى وعيه، والإغماء حالة قد تعتري الأنبياء عليهم السلام<sup>(١١٩)</sup>. ويكون العقل في الإغماء مغلوبا، وفي الجنون يكون مسلوبا<sup>(١٢٠)</sup>، وقد ألحق ابن قدامة من كان يجن في بعض الأحيان بالمغمي عليه، وأنه لا تسقط ولايته<sup>(١٢١)</sup>، وقد سبق في بداية هذا المطلب ذكر خلاف الفقهاء في اعتبار الجنون المطبق والمتقطع<sup>(١٢٢)</sup>.

١١٥- الخرشي، شرح مختصر خليل (٣/ ١٨٧)، والبهوتي، كشاف القناع، (٥/ ٥٣).

١١٦- الحصني، كفاية الأختيار (ص: ٣٥٧).

١١٧- المرجع السابق، (ص: ٣٥٧).

١١٨- الشرح الكبير على متن المقنع (١/ ٣٧٧).

١١٩- انظر: ابن قدامة، المغني (٧/ ٢١)، والخرشي، شرح مختصر خليل (٣/ ١٨٧).

١٢٠- العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٣/ ٨٦)، و(٥/ ٢١٦).

١٢١- الشرح الكبير على متن المقنع (٧/ ٤٢٥).

١٢٢- وقد فصلها أيضا ابن قدامة في المغني (٣/ ١٦٣).

### المطلب الثالث: الرشد في العقد:

بحيث لا يكون الولي مختل النظر بهرم أو خبل<sup>(١٢٣)</sup>.

وهو شرط قريب من التكليف غير أن الولي لم يصل إلى حالة الجنون، ويقصد به أن يعرف الولي الكفاء ومصالح النكاح، قال الزركشي:

«ويشترط له أيضا الرشد في العقد بأن يعرف مصالح العقد ومضاره فلا يضعها عند من لا يحفظها ولا يكافئها إذ المقصود من الولاية ذلك»<sup>(١٢٤)</sup>.

ويلحق الرشد في العقد اختلال النظر لكثرة «الأسقام والآلام الشاغلة عن معرفة مواضع النظر والمصلحة فتنتقل الولاية إلى الأبعد نص عليه الشافعي رضي الله عنه، وتبعه عليه الأصحاب رضي الله عنهم»<sup>(١٢٥)</sup>.

### المطلب الرابع: الذكورية<sup>(١٢٦)</sup>:

وهو شرط عند الجمهور خلافا للحنفية، «لأن المرأة لا ولاية لها على نفسها ففي غيرها أولى»<sup>(١٢٧)</sup>.

فهي لا تملك «تزوج نفسها بحال لا بإذن ولا بغيره سواء الإيجاب والقبول إذ لا يليق بمحاسن العادات دخولها فيه لما قصد منها من الحياء وعدم ذكره أصلا وقد قال الله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤] الرجال قوامون على النساء ولا تزوج غيرها بولاية ولا وكالة لخبر: لا تزوج المرأة المرأة ولا المرأة نفسها»<sup>(١٢٨)</sup>.<sup>(١٢٩)</sup>

١٢٣- انظر: الشريبي، الإقناع، (٢/ ٤١١).

١٢٤- الزركشي، شرح الزركشي (٢/ ٣٢٧).

١٢٥- المرجع السابق (١/ ٣٥٧).

١٢٦- انظر: الحصني، كفاية الأختيار، (ص: ٣٥٧)، الشريبي، الإقناع، (٢/ ٤٠٩).

١٢٧- البهوتي، الروض المربع (٣/ ٧٢).

١٢٨- سبق تخريجه في المطلب الأول من المبحث الثالث.

١٢٩- الشريبي، الإقناع، (٢/ ٤٠٩).

أما الحنفية فلا يقولون بهذا الشرط ومذهبهم هنا مفرع من اعتقادهم جواز انعقاد عقد الزواج بعبارة النساء، قال السرخسي: «وعندنا تثبت لها الولاية على نفسها»<sup>(١٣٠)</sup>، وقال:

«إن المرأة إذا زوجت نفسها أو أمرت غير الولي أن يزوجه فزوجها جاز النكاح وبه أخذ أبو حنيفة رحمه الله تعالى سواء كانت بكرا أو ثيبا»<sup>(١٣١)</sup> ويوجد عند الحنفية تفصيل في اشتراط الكفاءة في الزوج.  
المطلب الخامس: الحرية<sup>(١٣٢)</sup>:

«فلا يجوز أن يكون العبد وليا لأنه لا يلي على نفسه فكيف يزوجه غيره»<sup>(١٣٣)</sup>.  
المطلب السادس: العدالة:

والمراد بالعدالة عدم الفسق، وهي شرط عند الشافعية على الصحيح، وقول عند الحنابلة، وأما عند الحنفية والمالكية فتثبت الولاية للفاسق<sup>(١٣٤)</sup>.

ودليل الشافعية في ذلك ما أخرجه الشافعي في الأم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لا نكاح إلا بشاهدي عدل وولي مرشد<sup>(١٣٥)</sup>.  
وقد بين الإمام الشافعي أن المراد بالمرشد العدل<sup>(١٣٦)</sup>.

١٣٠- السرخسي، المبسوط، (٤/ ٢٢٠).

١٣١- السرخسي، المبسوط، (٥/ ١٠).

١٣٢- انظر: الشربيني، الإقناع، (٢/ ٤٠٩)، الدمياطي، إعانة الطالبين (٣/ ٣٠٥)، المنوفي، كفاية الطالب (٢/ ٩٦).

١٣٣- الحصني، كفاية الأخيار (١/ ٣٥٧)، والشربيني، الإقناع (٢/ ٤٠٩)، والبهوتي، الروض المربع (٣/ ٧٢)، والخرشبي، شرح مختصر خليل (٣/ ١٨٧).

١٣٤- انظر: الدمياطي، إعانة الطالبين، (٣/ ٣٠٥).

١٣٥- الحديث: أخرجه الشافعي في مسنده، (ص: ٢٩١)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب النكاح، باب: لا نكاح إلا بشاهدين عدلين، رقم (١٣٥٠٣)، (٧/ ١٢٦). وهو في الأم (٥/ ٢٢، ٧/ ٢٢٢)، ونيل الأوطار (٦/ ٢٥٩)، وقد أورده ابن الملقن في خلاصة البدر المنير، رقم (١٩٤٨)، (٢/ ١٨٩)، عن ابن عباس مرفوعا، وذكر أن المشهور وقفه على ابن عباس.

١٣٦- انظر: الشافعي، الأم (٥/ ٢٢)، الشربيني، الإقناع، (٢/ ٤٠٩).

«لأن الفسق يقدر في الشاهد فكذا في الولي كالرق ويستثنى من هذا السيد فإنه يزوج أمته ولو كان فاسقا لأنه يزوج بالملك على الأصح لا بالولاية»<sup>(١٣٧)</sup>.

وأفتى بعض المتأخرين من الشافعية بجواز ولاية الفاسق<sup>(١٣٨)</sup>، وعند الحنابلة قولان، قال في المبدع:

«وأما العدالة فليست بشرط في رواية وهي ظاهر كلام الخرقى فعليها يزوج فاسق؛ لأنه يلي نكاح نفسه فغيره أولى؛ والثانية وهي أنصهما تشترط واختارها ابن أبي موسى<sup>(١٣٩)</sup>، وابن حامد<sup>(١٤٠)</sup> والقاضي<sup>(١٤١)</sup> وأصحابه» ودليلهم في ذلك حديث ابن عباس السابق<sup>(١٤٢)</sup>.

وفي الفروع: «سئل أحمد إذا تزوج بولي وشهود غير عدول هل يفسد من النكاح شيء فلم ير أنه يفسد من النكاح شيء وأخذ القاضي وغيره منها عدم اعتبار العدالة في الولي»<sup>(١٤٣)</sup>.

أما عند الحنفية:

فإن الفسق لا يسلب الأهلية، فالفاسق المتهتك وهو بمعنى سيء الاختيار لا

١٣٧- الحصني، كفاية الأختيار (ص: ٣٥٨).

١٣٨- انظر: الجمل، حاشية الجمل على شرح المنهج (٤/ ١٥٥)، الحصني، كفاية الأختيار (ص: ٣٥٨)، روضة الطالبين (٧/ ٦٤).

١٣٩- الهاشمي، هو: محمد بن أحمد بن أبي موسى الهاشمي، أبو علي: قاض، من علماء الحنابلة. من أهل بغداد، مولدا و وفاة. صنف كتبا، منها: "الإرشاد" فقه و "شرح كتاب الخرقى (ت: ٤٢٨ هـ)" انظر: ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، (٢/ ١٨٢)، والزركلي، الأعلام (٥/ ٣١٤).

١٤٠- الحسن بن حامد بن علي بن مروان أبو عبد الله البغدادي، إمام الحنابلة في زمانه ومدرسهم ومفتيهم له المصنفات في العلوم المختلفة له الجامع في المذهب نحو من أربعمئة جزء وله شرح الخرقى وشرح أصول الدين وأصول الفقه (ت: ٤٠٣ هـ). انظر: ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، (٢/ ١٧١)، والزركلي، الأعلام (٢/ ١٨٧).

١٤١- هو القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف البغدادي ابن القراء. شيخ الحنابلة، وعالم العراق في زمانه. توفي سنة (٤٥٨ هـ). انظر: الزركلي، الأعلام (٦/ ٩٩).

١٤٢- ابن مفلح، المبدع (٧/ ٣٥).

١٤٣- ابن مفلح، الفروع (٥/ ١٤٣).

تسقط ولايته مطلقاً لأنه لو زوج من كفاء بمهر المثل صح، وإن زوج من غير كفاء فللقاضي فسخ العقد<sup>(١٤٤)</sup> وكذا عند المالكية فإن الفسق لا يسقط الولاية، ولكنه يسلب كمالها ولا يسقطها.<sup>(١٤٥)</sup>

المطلب السابع: أن لا يكون محرماً:<sup>(١٤٦)</sup>

لحديث عُثْمَانَ بن عَفَّانَ: «قال رسول الله ﷺ لا يَنْكِحُ الْمُحْرَمُ ولا يُنْكَحُ ولا يَخْطُبُ»<sup>(١٤٧)</sup>، كذا وقع ضبطه عند مسلم بكسر الكاف في الأولى وفتحها في الثانية، وقال الشرييني: «الكاف مكسورة فيهما والياء مفتوحة في الأول مضمومة في الثاني»<sup>(١٤٨)</sup>، وقد وقع ضبطه كما قال الشرييني في روايات متعددة منه ما أخرجه ابن حبان في صحيحه<sup>(١٤٩)</sup>، ومنها ما أخرجه مالك في الموطأ<sup>(١٥٠)</sup>.

والحديث يشمل الأمرين النكاح لنفسه والإنكاح لغيره، فلا يجوز نكاح المحرم بحج أو عمرة لنفسه ولا يعقد نكاحاً لغيره.

وذهب بعض العلماء إلى أن عدم الجواز لنفسه فقط لا لغيره وذلك لإحرامه الذي هو فيه لأن الجماع فيه عليه حرام، وهو مذهب الشافعي وكثير من أهل الحجاز ومالك غير أنه قال عنه ابن وهب<sup>(١٥١)</sup>: يفرق بينهما ويكون تطليقة، وروى

١٤٤- انظر: حاشية ابن عابدين (٣/ ٥٤).

١٤٥- انظر الخرشبي، شرح مختصر خليل (٣/ ١٨٧).

١٤٦- انظر: الشرييني، الإقناع، (٢/ ٤١١)، المنوفي، كفاية الطالب (٢/ ٩٧).

١٤٧- مسلم صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب: تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته، رقم (١٤٠٩)، (٢/ ١٠٣٠).

١٤٨- الشرييني، الإقناع، (٢/ ٤١١).

١٤٩- ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب النكاح، باب: حرمة المناكحة، رقم (٤١٢٤)، (٩/ ٤٣٤).

١٥٠- مالك، الموطأ، كتاب الحج، باب نكاح المحرم، رقم: (٧٧١-٧٧٥)، (١/ ٣٤٨).

١٥١- عبد الله بن وهب بن مسلم المصري الفقيه أبو محمد، من أصحاب الإمام مالك. جمع بين الفقه والحديث والعبادة. وكان حافظاً ثقة مجتهداً (ت: ١٩٧هـ). انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى - متمم

التابعين (ص: ٥٠)، والزركلي، الأعلام، (٤/ ١٤٤).

ابن القاسم<sup>(١٥٢)</sup> عنه أنه يفرق بينهما ويكون فسحاً<sup>(١٥٣)</sup>.

## الفصل الثاني

### الولي في قوانين الأحوال الشخصية

«المعمول بها في فلسطين (الضفة الغربية وقطاع غزة)، والمملكة الأردنية الهاشمية، ومسودة قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني».

### المبحث الأول

#### الولي والولاية في قوانين الأحوال الشخصية السارية والمقترحة

أولاً: الولاية والولي في قانون الأحوال الشخصية رقم ٧٦/٦١ المعمول به في الضفة الغربية:

لقد أفرد قانون الأحوال الشخصية فصلاً مستقلاً بين فيه أن الولي في الزواج هو العصبه بنفسه على الترتيب المنصوص عليه في القول الراجح من مذهب أبي حنيفة - رحمه الله -<sup>(١٥٤)</sup>.

كما يبين شروط أهلية الولي بأن يكون عاقلاً بالغاً وأن يكون مسلماً إذا كانت المخطوبة مسلمة<sup>(١٥٥)</sup>.

١٥٢- أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة العتقي بالولاء، الفقيه المالكي؛ جمع بين الزهد والعلم وتفقه بالإمام مالك رضي الله عنه ونظرائه، وصحب مالكا عشرين سنة، وهو صاحب «المدونة»، وعنه أخذها سحنون، (ت: ١٩١هـ). انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان (٣/١٢٩)، والزركلي، الأعلام، (٣/٣٢٣).

١٥٣- انظر: معتصر المختصر (١/٢٨٦).

١٥٤- المادة ٩ منه والتي تنص على أن: الولي في الزواج هو العصبه بنفسه على الترتيب المنصوص عليه في القول الراجح من مذهب أبي حنيفة.

١٥٥- المادة ١٠ منه والتي تنص على أنه: يشترط في الولي أن يكون عاقلاً بالغاً وأن يكون مسلماً إذا كانت المخطوبة مسلمة.

كما اشترط القانون المذكور الولاية للبكر والثيب التي لم تبلغ من العمر ثمانية عشر عاماً، أما المرأة الثيب العاقلة المتجاوزة من العمر ثمانية عشر عاماً فلا تشترط موافقة الولي على زواجها<sup>(١٥٦)</sup>.

كما أن القانون المذكور لم يشترط لصحة عقد الزواج موافقة الولي ولم يجعل الزواج بلا ولي من الحالات التي يكون فيها الزواج فاسداً<sup>(١٥٧)</sup>؛ إلا أنه أي القانون المعمول به في الضفة الغربية ترك الباب موارباً ويبيّن أنه إذا نفت البكر أو الثيب التي بلغت الثامنة عشرة من عمرها وجود ولي لها وزوجت نفسها من آخر ثم ظهر لها ولي، كان للولي حق طلب فسخ الزواج من المحكمة الشرعية إذا زوجت نفسها من غير كفاء، أما إذا كان الزوج كفوفاً لها لزم العقد ولو كان المهر دون مهر المثل، بشرط عدم حمل الزوجة من فراشه<sup>(١٥٨)</sup>، ويبيّن القانون أن الكفاءة في المال هي أن يكون الزوج قادراً على المهر المعجل والنفقة وتراعى الكفاءة عند العقد، فإذا زالت فلا يؤثر ذلك في الزواج<sup>(١٥٩)</sup>.

١٥٦- المادة ١٣ منه والتي تنص على أنه: لا تشترط موافقة الولي في زواج المرأة الثيب العاقلة المتجاوزة من العمر ثمانية عشر عاماً.

١٥٧- المادتان ١٦ و٣٤ منه وتنصان على أنه: يشترط في صحة عقد الزواج حضور شاهدين رجلين أو رجل وامرأتين مسلمين (إذا كان الزوجان مسلمين) عاقلين بالغين سامعين بالإيجاب والقبول فاهمين المقصود بهما وتجاوز شهادة أصول الخاطب والمخطوبة وفروعهما على العقد يكون الزواج فاسداً في الحالات التالية:- ١- إذا كان الطرفان أو أحدهما غير حائز على شروط الأهلية حين العقد. ٢- إذا عقد الزواج بلا شهود. ٣- إذا عقد الزواج بالإكراه. ٤- إذا كان شهود العقد غير حائزين للأوصاف المطلوبة شرعاً. ٥- إذا عقد الزواج على إحدى المرأتين الممنوع الجمع بينهما بسبب حرمة النسب أو الرضاع. ٦- زواج المتعة، والزواج المؤقت.

١٥٨- المادتان ٢٢ و٢٣ منه وتنصان على أنه: إذا نفت البكر أو الثيب التي بلغت الثامنة عشرة من عمرها وجود ولي لها وزوجت نفسها من آخر ثم ظهر لها ولي ينظر، فإذا زوجت نفسها من كفوء لزم العقد ولو كان المهر دون مهر المثل، وان زوجت نفسها من غير كفوء فللولي مراجعة القاضي بطلب فسخ النكاح. للقاضي عند الطلب فسخ الزواج بسبب عدم كفاءة الزوج ما لم تحمل الزوجة من فراشه، أما بعد الحمل فلا يفسخ الزواج.

١٥٩- المادة ٢٠ منه وتنص على أنه: يشترط في لزوم الزواج أن يكون الرجل كفوءاً للمرأة في المال، وهي أن يكون الزوج قادراً على المهر المعجل ونفقة الزوجة، وتراعى الكفاءة عند العقد فإذا زالت بعده فلا يؤثر ذلك في الزواج.

ومما يلاحظ على ما سبق أن رأي جمهور الفقهاء أهدى سبيلاً في اشتراط موافقة الولي للمرأة ولو كانت ثيباً لأن في زواجها ربطاً لنسبها بنسب أقوام آخرين قد يكون بينهم وبين أوليائها عداوة فإنها بزواجها بغير موافقة أهلها قد تجلب لهم الضرر، ناهيك عن أن هذا التصرف فيه سوء أدب وعدم احترام لأوليائها الذين تربت في كنفهم.

ثانياً: الولاية والولي في قانون حقوق العائلة رقم ٣٠٣ المعمول به في قطاع غزة: أما قانون حقوق العائلة فقد أشار إلى الولي وشروط أهليته<sup>(١٦٠)</sup>، فبين أن الولي هو العصبه بنفسه على الترتيب، فإذا لم تكن (العصبه) انتقلت الولاية إلى القاضي، واشترط في أهلية الولي أن يكون مكلفاً.

ولم يجعل قانون حقوق العائلة الولي شرطاً لصحة عقد الزواج<sup>(١٦١)</sup>، ومن ثم لم يذكره من بين أصناف النكاح الفاسد<sup>(١٦٢)</sup>، فإذا زوجت المرأة نفسها دون

١٦٠- المادتان ١١ و١٢ منه وتنصان على أن: الولي في النكاح هو العصبه بنفسه على الترتيب. فإذا لم تكن انتقلت الولاية للقاضي، ويشترط في أهلية الولي للنكاح أن يكون مكلفاً، فلا ولاية للمجنون والمعتوه على أحد أصلاً.

١٦١- المادة ٢٠ منه وتنص على أنه: يشترط في صحة النكاح حضور شاهدين، وتجاوز شهادة أصول الخاطب والمخطوبة وفروعهما على العقد.

١٦٢- المواد من ٣١-٣٦ منه وتنص على أنه: إذا كان أحد الطرفين غير حائز على شرائط الأهلية حين العقد يكون النكاح فاسداً إلا ما استثني في المادة (٤٥)، وإذا كانت إحدى المرأتين الممنوع الجمع بينهما بمقتضى المادة ١٦ في عصمة أحد فلا يجوز له نكاح أختها، ويكون نكاحه لها فاسداً، نكاح إحدى النساء المبينة حرمة نكاحهن في المواد (١٣، ١٤، ١٥، ١٧، ١٨، ١٩) فاسداً، نكاح المتعة، والنكاح المؤقت فاسد، والنكاح الواقع بالإكراه فاسد، والنكاح الذي يعقد بلا شهود فاسد، والمادة (٤٥) المذكورة تنص على: بقاء الزوجين على الزوجية في النكاح الباطل والفاسد ممنوع، فإذا لم يفترقا، يفرق القاضي بينهما عند المحاكمة ما لم يكن سبب الفساد فقدان أهلية السن أو عدم إذن القاضي، واتصل النكاح بحمل مستبين أو ولادة، فلا يفرق بينهما، ويكون النكاح صحيحاً بحكم القاضي، المادة (١٣) المذكورة تنص على أنه: لا يجوز زواج منكوحه آخر أو معتدته، المادة (١٤) تنص على أنه: من كان له أربع زوجات منكوحات أو معتدات فلا يجوز زواجه بامرأة أخرى، المادة (١٥) تنص على أنه: ليس لمن طلق زوجته ثلاثاً أن يتزوج بها ما دامت البينونة الكبرى قائمة، المادة (١٧) تنص على أنه: لا يجوز تزوج الرجل بامرأة هي ذات رحم محرّم منه، والنساء في ذلك على أربعة أصناف: ١- والدة الرجل وجداته. ٢- بناته وحفيداته. ٣- أخواته وبنات إخوته وحفيداتهم مطلقاً. ٤- عماته وخالاته مطلقاً، المادة (١٨) تنص على أنه: كما أنه لا يجوز تزوج الرجل بامرأة هي ذات رحم محرّم منه كما هو مبين في المادة السابقة، لا =



ولي كان للولي حق طلب فسخ زواجها من المحكمة إذا كان زوجها غير كفء لها ما لم تكن حاملاً<sup>(١٦٣)</sup>،<sup>(١٦٤)</sup>.

ثالثاً: الولاية والولي في قانون الأحوال الشخصية الأردني لسنة ٢٠١٠:

لم يجر أيّ تعديل جوهري على القانون الأردني السابق والمعمول به في الضفة الغربية إلا في بعض الأمور:

١- أضاف القانون صفة الرشد إلى الولي بالإضافة إلى العقل والبلوغ<sup>(١٦٥)</sup>.

٢- جعل القانون الكفاءة في التدين والمال<sup>(١٦٦)</sup>.

٣- حذف القانون المادة التي تبين أنه إذا زوّجت البكر نفسها...

٤- لم يذكر القانون من بين الحالات التي يكون فيها الزواج فاسداً، إذا كان

---

= يجوز على التأيد أيضاً تزوجه امرأة بينه وبينها قرابة رضاع، المادة (١٩) تنص على: يحرم على التأيد تزوج الرجل بامرأة بينه وبينها مصاهرة وهذه النساء على أربعة أصناف: ١- زوجات أولاد الرجل وأحفاده.

٢- أم زوجته وجداتها مطلقاً. ٣- زوجات أبي الرجل وزوجات أجداده. ٤- رباته أي بنات زوجته وبنات أولاد زوجته ويشترط في الصنف الرابع الدخول بالزواج والخول بالعقد الفاسد يوجب حرمة المصاهرة.

١٦٣- المادة ٢٧ منه وتنص على أنه: إذا أنكرت الكبيرة أن يكون لها ولي وزوجت نفسها من آخر ينظر، فإن كانت قد زوجت نفسها من كفوء لزم العقد ولو كان بمهر دون مهر المثل، وإن كانت زوجت نفسها من غير كفوء فللولي مراجعة القاضي وفسخ النكاح.

١٦٤- غير أن القانون اعتبر الكفاءة في المال والحرفة وما مائل ذلك من الأحوال، ففي المال أن يكون الزوج قادراً على إعطاء المهر المعجل وتدارك نفقة الزوجة، وفي الكفاءة في الحرفة أن تكون التجارة أو العمل الذي يمارسه الزوج متقارباً في الشرف مع تجارة أولياء الزوجة وأعمالهم المعاشة، وتراعي الكفاءة عند العقد، فإذا زالت بعده فلا تضر، ووضع المواد (٢٦، ٢٥، ٣٠).

١٦٥- المادة ١٥ منه وتنص على أنه يشترط في الولي أن يكون عاقلاً راشداً وأن يكون مسلماً إذا كانت المخطوبة مسلمة.

١٦٦- المادة ٢١ منه وتنص على أنه:

أ- يشترط في لزوم الزواج أن يكون الرجل كفواً للمرأة في التدين والمال، وكفاءة المال أن يكون الزوج قادراً على المهر المعجل ونفقة الزوجة.

ب- الكفاءة حق خاص بالمرأة والولي، وتراعى عند العقد، فإذا زالت بعده فلا يؤثر ذلك في الزواج.

بدون ولي<sup>(١٦٧)</sup>، فأبقى الباب موارباً فاشتراط الولاية على استحياء مفهوم المخالفة<sup>(١٦٨)</sup> حيث إنه لا تشترط موافقة الولي في زواج المرأة الثيب العاقلة المتجاوزة من العمر ثماني عشرة سنة، وهذا يعني أنه يشترط الولي في زواج البكر والثيب غير المتجاوزة من العمر ثماني عشرة سنة.

رابعاً: الولاية والولي في مسودة قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني.

قَصَرَت المسودة الولاية على العاصب بنفسه من القرابة النسبية حتى الدرجة الثانية فقط، كما اشترطت في الولي أن يكون راشداً مسلماً، فإذا كان الولي بالغاً غير راشد اشترطت إذن قاضي القضاة بولايته<sup>(١٦٩)</sup>.

كما أن المسودة اشترطت رضا الولي لصحة عقد زواج البكر والثيب غير المتجاوزة لسن الثامنة عشرة من عمرها، أما الثيب المتجاوز لسن الثامنة عشرة من عمرها فلا يشترط موافقة الولي على زواجها<sup>(١٧٠)</sup>.

وعلى هذا فإن المسودة جعلت عقد زواج البكر بغير ولي من النكاح

١٦٧- المادة ٢١ منه وتنص على أنه: الحالات التالية يكون عقد الزواج فيها فاسداً -أ- تزوج الرجل بمن تحرم عليه بسبب الرضاع. ب- تزوج الرجل بامرأة يحرم عليه الجمع بينها وبين زوجته. ج- تزوج الرجل بامرأة فوق أربع زوجات. د- تزوج الرجل بمطلقاته ثلاثاً ما لم تنكح زوجاً غيره. هـ- الزواج بلا شهود أو بشهود غير حائزين للأوصاف المطلوبة شرعاً. و- زواج المتعة والزواج المؤقت. ز- مع مراعاة أحكام الفقرة (ج) من المادة (٣٥) من هذا القانون، إذا كان العاقدان أو أحدهما غير حائز على شروط الأهلية حين العقد أو مكرهاً، الفقرة (ج) من المادة (٣٥) المذكورة: لا تسمع دعوى فساد الزواج بسبب صغر السن إذا ولدت الزوجة أو كانت حاملاً أو كان الطرفان حين إقامة الدعوى حائزين على شروط الأهلية.

١٦٨- المادة ١٩ منه وتنص على أنه: لا تشترط موافقة الولي في زواج المرأة الثيب العاقلة المتجاوزة من العمر ثماني عشرة سنة.

١٦٩- المادتان ١٤ و١٥ منه وتنصان على: أن الولي في الزواج هو العاصب بنفسه من القرابة النسبية حتى الدرجة الثانية، فإذا استوى وليان في القرب، كان الأولى منهما من أذنت له المخطوبة. يشترط في الولي أن يكون راشداً مسلماً إذا كانت الولاية على مسلم، فإذا كان بالغاً غير راشداً يشترط إذن قاضي القضاة بولايته.

١٧٠- المادة ٢٠ منه وتنص على أنه يشترط لصحة عقد الزواج رضی الولي بزواج البكر، ولا تشترط موافقته في زواج المرأة الثيب العاقلة التي تجاوزت الثامنة عشرة من عمرها.

الفاسد<sup>(١٧١)</sup>، فلا يجوز بقاء الزوجين على الزوجية في العقد الفاسد وعلى القاضي أن يفرّق بينهما عند ثبوت ذلك باسم الحق العام الشرعي<sup>(١٧٢)</sup>، كما بيّنت المسوّدة: أنّه لا يترتب على الزواج الفاسد الذي لم يقع به دخول أية آثار، أما الزواج الفاسد الذي وقع به دخول، يترتب عليه وجوب المهر والعدة وحرمة المصاهرة وثبوت النسب، ولا تلزم به أحكام الإرث والنفقة ولا تسترد النفقة قبل الحكم بفسخ العقد<sup>(١٧٣)</sup>.

إلا أنّ المسوّدة ذكرت في المادتين (٢٦، ٢٥) منها أنه إذا زوجت من أتمت الثامنة عشرة نفسها دون إذن وليها من غير كفاء كان للولي طلب فسخ العقد شريطة أن يبني طلبه على أسباب مقبولة يقدرها القاضي، وإن كانت زوجت نفسها من كفاء لزم العقد ولو كان دون مهر المثل، وأجازت للقاضي فسخ عقد الزواج بسبب عدم الكفاءة قبل ثبوت الحمل لا بعده، وهذا يتناقض مع ما ذكر في المسوّدة بجعل الزواج بدون ولي فساداً<sup>(١٧٤)</sup>.

١٧١- المادة ٤٩ فقرة ز منه وتنص على أنه: يكون الزواج فاسداً إذا عقد زواج البكر بغير ولي.  
١٧٢- المادة ٥٠ منه وتنص على أنه: ١- لا يجوز بقاء الزوجين على الزوجية في الزواج الباطل والزواج الفاسد، وعلى القاضي أن يفرق بينهما عند ثبوت ذلك باسم الحق العام الشرعي، ٢- إذا كان سبب الفساد فقدان أهلية السن أو عدم إذن القاضي وترتب على الزواج حمل أو ولادة بموجب تقرير طبي معتمد فلا يفرق بين الزوجين ويكون النكاح صحيحاً بحكم القاضي.

١٧٣- المادة ٤٩ فقرات ٣، ٢ منه وتنص على أنه: لا يترتب على الزواج الفاسد الذي لم يقع به دخول أية آثار، والزواج الفاسد الذي وقع به دخول يترتب عليه وجوب المهر والعدة وحرمة المصاهرة وثبوت النسب، ولا تلزم به أحكام الإرث والنفقة ولا تسترد النفقة قبل الحكم بفسخ العقد.

١٧٤- المادتان ٤٩، ٥٠ منه وتنصان على: فقرة ٢: لا يترتب على الزواج الفاسد الذي لم يقع به دخول أية آثار، فقرة ٣: الزواج الفاسد الذي وقع به دخول يترتب عليه وجوب المهر والعدة وحرمة المصاهرة وثبوت النسب، ولا تلزم به أحكام الإرث والنفقة ولا تسترد النفقة قبل الحكم بفسخ العقد، ١- لا يجوز بقاء الزوجين على الزوجية في الزواج الباطل والزواج الفاسد، وعلى القاضي أن يفرق بينهما عند ثبوت ذلك باسم الحق العام الشرعي، ٢- إذا كان سبب الفساد فقدان أهلية السن أو عدم إذن القاضي وترتب على الزواج حمل أو ولادة بموجب تقرير طبي معتمد فلا يفرق بين الزوجين ويكون النكاح صحيحاً بحكم القاضي.

## المبحث الثاني

### إجبار الولي في قوانين الأحوال الشخصية السارية والمقترحة

قوانين الأحوال الشخصية السارية ومسودة قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني جعلت الزواج بالإكراه من الزواج الفاسد<sup>(١٧٥)</sup>.

والزواج الفاسد الذي لم يقع به دخول لا يفيد حكماً أصلاً أما إذا وقع به دخول فيلزم به المهر والعدة ويثبت به النسب وحرمة المصاهرة ولا تلزم بقية الأحكام كالإرث والنفقة، قبل التفريق أو بعده<sup>(١٧٦)</sup>.

كما أنه لا يجوز بقاء الزوجين على الزوجية في الزواج الفاسد، فإذا لم يتفرقا فعلى القاضي أن يفرق بينهما عند ثبوت ذلك باسم الحق العام الشرعي<sup>(١٧٧)</sup>.

١٧٥- انظر الفقرة ٣ من المادة (٣٤) من قانون الأحوال الشخصية ٦١ / ٧٦: إذا عقد الزواج بالإكراه، والمادة (٣٦) من قانون حقوق العائلة رقم ٣٠٣: النكاح الواقع بالإكراه فاسد، والفقرة (ز) من المادة (٣١) من قانون الأحوال الشخصية لسنة ٢٠١٠: يكون عقد الزواج فاسداً إذا كان العاقدان أو أحدهما غير حائز على شروط الأهلية حين العقد أو مكرهاً، والفقرة (٢) من المادة (٤٩) من مسودة قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني: لا يترتب على الزواج الفاسد الذي لم يقع به دخول أية آثار.

١٧٦- انظر المادة ٤٢ من قانون الأحوال الشخصية رقم ٦١ / ٧٦: الزواج الفاسد الذي لم يقع به دخول لا يفيد حكماً أصلاً أما إذا وقع به دخول فيلزم به المهر والعدة ويثبت النسب وحرمة المصاهرة ولا تلزم بقية الأحكام كالإرث والنفقة قبل التفريق أو بعده، والمادة (٤٤) من قانون حقوق العائلة رقم ٣٠٣: إذا وقع في النكاح الفاسد دخول يلزم فيه المهر والعدة ويثبت النسب وحرمة المصاهرة فقط، ولا تلزم الأحكام كالنفقة والإرث، والمادة (٣٤) من قانون الأحوال الشخصية لسنة ٢٠١٠: إذا وقع العقد فاسداً ولم يتم به دخول لا يفيد حكماً أصلاً ولا يترتب أثراً، أما إذا تم به دخول فيلزم به المهر والعدة ويثبت به النسب وحرمة المصاهرة ولا تلزم به بقية الأحكام كالإرث والنفقة، والفقرتان ٢، ٣ من المادة (٤٩) من مسودة قانون الأحوال الشخصية الفلسطيني: لا يترتب على الزواج الفاسد الذي لم يقع به دخول أية آثار، الزواج الفاسد الذي وقع به دخول يترتب عليه وجوب المهر والعدة وحرمة المصاهرة وثبوت النسب، ولا تلزم به أحكام الإرث والنفقة ولا تسترد النفقة قبل الحكم بفسخ العقد.

١٧٧- المادة (٤٣) في القانون الأحوال الشخصية رقم ٦١ / ٧٦: بقاء الزوجين على الزواج الباطل أو الفاسد ممنوع فإذا لم يفترقا يفرق القاضي بينهما عند ثبوت ذلك بالمحاكمة باسم الحق العام الشرعي ولا تسمع دعوى فساد الزواج بسبب صغر السن إذا ولدت الزوجة أو كانت حاملاً أو كان الطرفان حين إقامة الدعوى حائزين على شروط الأهلية، والمادة (٤٥) من قانون حقوق العائلة رقم ٣٠٣: بقاء الزوجين على الزوجية في النكاح الباطل والفاسد ممنوع، فإذا لم يفترقا يفرق القاضي بينهما عند المحاكمة ما لم يكن سبب الفساد فقدان أهلية السن أو عدم إذن القاضي، واتصل النكاح بحمل مستتين أو ولادة، فلا يفرق بينهما، ويكون النكاح صحيحاً بحكم القاضي، والمادة (٣٥) من قانون الأحوال الشخصية =

والحق أنه من الناحية العملية في المحاكم الشرعية الفلسطينية لا يجبر أحدٌ من ذكر أو أنثى صغيراً أو كبيراً على الزواج، كما يحرص القضاة الشرعيون ونوابهم في إجراء عقود الزواج على التحقق من موافقة كل من الخاطب والمخطوبة على الزواج أمام شاهدي العقد.

وإذا ما ظهرت علامات عدم الرضى على أحد الخاطبين فإن العقد يتوقف دون إجراء إلى أن يتحقق القاضي من رضاهما.

### المبحث الثالث

#### عضل الولي في قوانين الأحوال الشخصية السارية والمقترحة.

أولاً: عضل الولي في قانون الأحوال الشخصية المعمول به في الضفة الغربية رقم ٧٦/٦١:

فرّق القانون بين أن يكون العضل من قبل الأب أو الجد أو من غيرهما. فإذا كان العضل من غير الأب أو الجد، فللبنت البكر التي أتمت الخامسة عشرة من عمرها أن تطلب من القاضي تزويجها من الكفاء، إذا كان العضل بلا سبب مشروع، أما إذا كان العضل من قبل الأب أو الجد فإنه لا ينظر في طلبها إلا إذا أتمت الثامنة عشرة من عمرها وكان العضل بلا سبب مشروع<sup>(١٧٨)</sup>.

= لسنة ٢٠١٠: أ- يتوقف التفريق بين الرجل والمرأة في الزواج الفاسد على قضاء القاضي، ب- إذا كان سبب التفريق يحرم المرأة على زوجها وجبت الحيلولة بينهما من وقت وجوب موجب التفريق، ج- لا تسمع دعوى فساد الزواج بسبب صغر السن إذا ولدت الزوجة أو كانت حاملاً أو كان الطرفان حين إقامة الدعوى حائزين على شروط الأهلية، والفقرة ١ من المادة (٥٠) من مسودة قانون الأحوال الشخصية الفلسطينية: ١- لا يجوز بقاء الزوجين على الزوجية في الزواج الباطل والزواج الفاسد وعلى القاضي أن يفرق بينهما عند ثبوت ذلك باسم الحق العام الشرعي، ٢- إذا كان سبب الفساد فقدان أهلية السن أو عدم إذن القاضي وترتب على الزواج حمل أو ولادة بموجب تقرير طبي معتمد فلا يفرق بين الزوجين ويكون النكاح صحيحاً بحكم القاضي.

١٧٨- المادة (٦) منه وتنص على: أ- للقاضي عند الطلب حق تزويج البكر التي أتمت الخامسة عشرة من عمرها من الكفاء في حال عضل الولي غير الأب أو الجد من الأولياء بلا سبب مشروع، ب- أما إذا كان عضلها من قبل الأب أو الجد فلا ينظر في طلبها إلا إذا كانت أتمت ثمانية عشر عاماً وكان العضل بلا سبب مشروع.

ويقدم طلب التزويج لعضل الولي إلى القاضي باستدعاء يبين فيه رفض الولي تزويج البكر من كفاء بلا سبب مشروع، وبعد استدعاء الولي والتحقق تقوم المحكمة بالإذن لها بالزواج دون موافقة وليها.

ثانياً: عضل الولي في قانون حقوق العائلة رقم ٣٠٣:

قصر القانون حق طلب التزويج لعضل الولي للكبيرة التي أتمت السابعة عشرة من عمرها، على أن يخير القاضي وليها، لذلك فإذا لم يعترض أو كان اعتراضه غير وارد يأذن القاضي لها بالزواج ولم يفرّق بين أن يكون الولي الأب أو الجد لأب أو غيرهما<sup>(١٧٩)</sup>.

ثالثاً: عضل الولي في قانون الأحوال الشخصية لسنة ٢٠١٠:

أجاز القانون تزويج البكر التي أتمت الخامسة عشرة من عمرها من الكفاء في حال عضل الولي إذا كان عضله بلا سبب مشروع، ولم يفرّق بين أن يكون الولي أباً أو جداً لأب أو غيرهما<sup>(١٨٠)</sup>.

١٧٩- المادة (٩) منه وتنص على أنه: إذا راجعت الكبيرة التي أتمت السابعة عشرة سنة من القاضي بقصد الزواج بشخص يخبر القاضي وليها بذلك فإذا لم يعترض الولي أو كان اعتراضه غير وارد يأذن لها بالزواج.

١٨٠- المادة (١٨) منه نصت على أنه: مع مراعاة المادة (١٠) من هذا القانون، يأذن القاضي عند الطلب بتزويج البكر التي أتمت الخامسة عشرة سنة شمسية من عمرها من الكفاء في حال عضل الولي إذا كان عضله بلا سبب مشروع، المادة (١٠) تنص على: أ- يشترط في أهلية الزواج أن يكون الخاطب والمخطوبة عاقلين وأن يتم كل منهما ثمانية عشرة سنة شمسية من عمره، ب- على الرغم مما ورد في الفقرة (أ) من هذه المادة يجوز للقاضي وبموافقة قاضي القضاة أن يأذن في حالات خاصة بزواج من أكمل الخامسة عشرة سنة شمسية من عمره وفقاً لتعليمات يصدرها لهذه الغاية إذا كان في زواجه ضرورة تقتضيها المصلحة ويكتسب من تزوج وفق ذلك أهلية كاملة في كل ما له علاقة بالزواج والفرقة وآثارهما.

رابعاً: عضل الولي في مسودة قانون الأحوال الشخصية الفلسطينية:

أعطت المسودة الحق للقاضي تزويج البكر عند طلبها في حالة عضل الولي بلا سبب مشروع، دون تحديد لسن طالبة التزويج ودون تفريق بين ولي وآخر وفي هذا مصلحة عامة، وتوسيع لصلاحيات القاضي<sup>(١٨١)</sup>.

١٨١- المادة (٢١) منه تنص على أنه: للقاضي حق تزويج البكر من الكفاء عند طلبها في حالة عضل الولي بلا سبب مشروع.

## الخاتمة

وفيها أهم النتائج والتوصيات .

- ١- المولى والولي في اللغة بمعنى واحد .
- ٢- الولي في الاصطلاح هو الذي يلي أمر المرأة في عقد النكاح ولا يدعها تستبد به دونه .
- ٣- جاء في تعريف الولي في الاصطلاح أنه بمعنى الإيجاب والإكراه، علماً أن الإكراه قد يفهم فيما إذا كانت المولى عليها صغيرة أو مجنونة، أما إذا كانت بالغة عاقلة فإن الحال يختلف .
- ٤- لا بد من توفر شروط في الولي أهمها: اتحاد الدين، التكليف، الرشد في العقد، الذكورية، الحرية، العدالة، عدم الإحرام .
- ٥- يرتب الأولياء بحسب القرابة علماً أن الأب يقدم على الابن .
- ٦- الراجح رأي جمهور الفقهاء أنه لا نكاح إلا بولي لقوة أدلتهم .
- ٧- إن اشتراط الولي في عقد الزواج لا يخوله أن يستبد برأيه ويكره المرأة على الزواج بكرراً كانت أم ثيباً، فلا يجوز للولي أن يزوج المرأة البالغة العاقلة بكرراً كانت أو ثيباً إلا برضاها .
- ٨- لم تجعل قوانين الأحوال الشخصية الزواج بلا ولي من أنواع الزواج الباطل أو الفاسد خلافاً لرأي جمهور الفقهاء الذين يقولون ببطلان العقد بدون ولي .
- ٩- إذا وقع الزواج من البكر البالغة العاقلة من غير إذن الولي فالأولى التوسط بين رأي الجمهور والحنفية وأن لا نعد النكاح باطلاً أو فاسداً ونوقفه على



إجازة الولي مطلقاً بصرف النظر عن كون الزوج كفتناً أو غير كفاءٍ .

١٠- إن تهمة دور الولي في عقد زواج المرأة يعد مدخلاً لذوي النفوس الضعيفة من الجنسين ويفتح باباً على بعض أنواع الزواج الفاسد نحو الزواج العرفي والسري وربما اتخذه بعضهم مدخلاً لإسقاط الفتيات والتغريب بهن .

١١- لم يترك القانون للولي أن يتعسف في استعمال حقه في تزويج المرأة وإنما عالج موضوع عضل الولي بتفويض القاضي أن يقوم مقامه إذا ثبت العضل بلا سبب مشروع .

١٢- نوصي بما ذهبت إليه المسودة من جعل الولي شرطاً لصحة عقد زواج البكر بحسب المادة (٢٠) ولا نتفق مع المسودة في المادة نفسها من أنه لا تشترط موافقة الولي في زواج المرأة الشيب العاقلة إذا تجاوزت الثامنة عشرة وذلك استئناساً برأي الجمهور وانسجاماً لما جرى عليه العرف في فلسطين .

### مسرد المراجع

- ١- الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي - بيروت، (ط٢ / ١٤٠٥ هـ).
- ٢- الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف سنن أبي داود، المكتب الإسلامي - بيروت.
- ٣- ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، (ت: ٦٠٦ هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية - بيروت - ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود الطناحي.
- ٤- ابن الأثير، الشيخ عماد الدين القاضي إسماعيل بن تاج الدين محمد بن سعد بن أحمد الحلبي الشافعي، (ت: ٦٩٦ هـ)، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٥- أحمد، أبو عبد الله بن حنبل الشيباني (ت: ٢٤١ هـ)، مسند أحمد، مؤسسة قرطبة - مصر.
- ٦- الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد، (ت: ٣٧ هـ)، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي - بيروت (ط١ / ٢٠٠١ م)، تحقيق: محمد عوض مرعب.
- ٧- الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا السنيكي المصري الشافعي، أبو يحيى (ت: ٩٢٦ هـ)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، بلا دار نشر ولا سنة طباعة.
- ٨- الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا السنيكي المصري الشافعي، أبو يحيى (ت: ٩٢٦ هـ)، فتح الوهاب بشرح منهج الطالب، دار الكتب

العلمية - بيروت - ١٤١٨، الطبعة: الأولى.

٩- الأنصاري، جمال الدين أبو محمد علي بن أبي يحيى زكريا بن مسعود، المسبحي (ت: ٦٨٦ هـ)، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، دار القلم - الدار الشامية - سوريا / دمشق - لبنان / بيروت (ط ٢ / ١٤١٤ هـ)، تحقيق: د. محمد فضل عبد العزيز المراد.

١٠- البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل (ت: ٢٥٦ هـ)، صحيح البخاري، دار ابن كثير - بيروت (ط ٣ / ١٤٠٧ هـ)، تحقيق: مصطفى ذيب البغا.

١١- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، (ت: ١٠٥١ هـ)، الروض المربع شرح زاد المستنقع، مكتبة الرياض الحديثة، ١٣٩٠.

١٢- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، (ت: ١٠٥١ هـ)، كشف القناع عن متن الإقناع، دار الفكر - بيروت - ١٤٠٢، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال.

١٣- البوصيري، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قايماز بن عثمان البوصيري الكناني الشافعي (المتوفى: ٨٤٠ هـ) مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، دار العربية - بيروت (ط ٢ / ١٤٠٣ هـ)، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي.

١٤- البيضاوي، عبد الله بن عمر الشيرازي، (ت: ٦٨٥ هـ)، تفسير البيضاوي، دار الفكر - بيروت.

١٥- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر، (ت: ٤٥٨ هـ)، سنن البيهقي الكبرى، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة - ١٤١٤ - ١٩٩٤، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.

١٦- الترمذي، أبو عيسى، محمد بن عيسى بن سَوْرَةَ (ت: ٢٧٩ هـ)، الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: أحمد شاكر وآخرين.

١٧- ابن تيمية، أحمد عبد الحلیم بن تيمية الحراني أبو العباس، (ت: ٧٢٨ هـ)، كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، مكتبة ابن تيمية، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي.

١٨- الجرجاني، علي بن محمد بن علي، (ت: ٨١٦ هـ)، التعريفات، دار الكتاب العربي - بيروت (ط ١ / ١٠٤٠٥ هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري.

١٩- ابن جرير، أبو جعفر، محمد الطبري (ت: ٣١٠ هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر - بيروت، (ط سنة ١٤٠٥ هـ).

٢٠- ابن جزري، محمد بن أحمد الكلبی الغرناطي، (ت: ٧٤١ هـ)، القوانين الفقهية، بلا طبعة، ولا دار نشر.

٢١- الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي (ت: ٣٧٠ هـ)، أحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي - بيروت، طبعة سنة، (١٤٠٥ هـ)، تحقيق، محمد صادق القمحاوي.

٢٢- الجمل، الشيخ سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهرى (ت: ١٠٢٤ هـ)، حاشية الجمل على شرح المنهج (لزكريا الأنصاري)، دار الفكر - بيروت، الطبعة: بلا، تحقيق: بلا.

٢٣- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، (ت: ٣٢٧ هـ)، تفسير القرآن، المكتبة العصرية - صيدا، تحقيق: أسعد الطيب.

٢٤- الحاكم أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري (ت: ٤٠٥ هـ) المستدرک علی الصحیحین، دار الکتب العلمیة- بیروت، (ط ١، ١٩٩٠ م)، تحقیق مصطفی عبد القادر عطا.

٢٥- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البسني (ت: ٣٥٤ هـ)، صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، مؤسسة الرسالة- بیروت (ط ٢ / ١٤١٤ هـ)، تحقیق: شعيب الأرناؤوط.

٢٦- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني أبو الفضل (ت: ٨٥٢ هـ)، الدراية في تخريج أحاديث الهداية، دار المعرفة - بيروت، تحقیق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني.

٢٧- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت: ٨٥٢ هـ)، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، مؤسسة قرطبة - مصر (ط ١ / ١٤١٦ هـ)، تحقیق: أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب.

٢٨- ابن حجر، أحمد، العسقلاني، (ت: ٨٥٢ هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت، تحقیق: محب الدين الخطيب.

٢٩- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، (ت: ٨٥٢ هـ)، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، دار العاصمة / دار الغيث - السعودية - ١٤١٩ هـ، الطبعة: الأولى، تحقیق: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري.

٣٠- الحصني، تقي الدين بن محمد الحسيني الدمشقي الشافعي، أبو بكر (ت: ٨٢٩ هـ)، كفاية الأخيار في حل غاية الإختصار، دار الخير - دمشق (ط ١ / م)، تحقیق: علي عبد الحميد بلطجي و محمد وهبي سليمان.

٣١- الحَمِيرِي نَشْوَان بن سعيد اليماني (المتوفى: ٥٧٣ هـ)، شمس العلوم ودواء

- كلام العرب من الكلوم، تحقق: د حسين بن عبد الله العمري وغيره، دار الفكر المعاصر (بيروت - لبنان)، دار الفكر (دمشق - سورية)، (ط ١ / ١٤٢٠ هـ).
- ٣٢- الخرخشي، محمد بن عبد الله بن علي أبو عبد الله (ت: ١٠١٠ هـ)، شرح مختصر خليل، دار الفكر للطباعة - بيروت.
- ٣٣- الخطابي، أحمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي أبو سليمان، (ت: ٣٨٨ هـ)، غريب الحديث، جامعة أم القرى - مكة المكرمة - ١٤٠٢، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي.
- ٣٤- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي الإربلي (ت: ٦٨١ هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت.
- ٣٥- داود، احمد محمد علي: القرارات الاستثنائية في أصول المحاكمات الشرعية ومناهج الدعوى، مكتبة دار الثقافة عمان / الأردن.
- ٣٦- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: ٢٧٥ هـ)، سنن أبي داود، دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
- ٣٧- الدمياطي، أبو بكر ابن السيد محمد شطا، (ت: ١٣١٠ هـ)، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين، تأليف، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.
- ٣٨- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، (ت: ٦٦٦ هـ)، مختار الصحاح، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - ١٤١٥ - ١٩٩٥، الطبعة: طبعة جديدة، تحقيق: محمود خاطر.

- ٣٩- ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد القرطبي، أبو الوليد (ت: ٥٩٥ هـ)،  
بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر - بيروت.
- ٤٠- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، (ت: ١٢٠٥ هـ)، تاج العروس من جواهر  
القاموس، دار الهداية، تحقيق: مجموعة من المحققين.
- ٤١- الزركشي، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله المصري الحنبلي،  
(ت: ٧٧٢ هـ)، شرح الزركشي على مختصر الخرقى، دار الكتب العلمية -  
لبنان / بيروت - ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م، الطبعة: الأولى، تحقيق: قدم له ووضع  
حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم.
- ٤٢- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الدمشقي  
(ت: ١٣٩٦ هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، (ط ١٥ / ٢٠٠٢ م).
- ٤٣- الزيلعي، عبد الله بن يوسف الحنفي (ت: ٧٦٢ هـ)، نصب الراية لأحاديث  
الهداية، دار الحديث - مصر - ١٣٥٧، تحقيق: محمد يوسف البنوري.
- ٤٤- السرخسي شمس الدين السرخسي، (ت: ٤٨٣ هـ)، المبسوط، دار المعرفة  
- بيروت.
- ٤٥- ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي، (ت: ٤٥٨ هـ)، المحكم  
والمحيط الأعظم، دار الكتب العلمية - بيروت - ٢٠٠٠ م، الطبعة: الأولى،  
تحقيق: عبد الحميد هنداوي.
- ٤٦- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري،  
البغدادي المعروف بابن سعد (ت: ٢٣٠ هـ)، الطبقات الكبرى، القسم المتمم  
لتابعي أهل المدينة ومن بعدهم، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة،  
(ط ٢ / ١٤٠٨ هـ)، تحقيق: زياد محمد منصور.

- ٤٧- السيواسي، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، (ت: ٦٨١ هـ)، شرح فتح القدير، دار الفكر - بيروت، (ط٢).
- ٤٨- الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله، (ت: ٢٠٤ هـ)، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٠، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق.
- ٤٩- الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله، (ت: ٢٠٤ هـ)، الأم، دار المعرفة - بيروت (ط٢ / ١٣٩٣).
- ٥٠- الشربيني، محمد بن أحمد الشربيني الخطيب، (ت: ٩٧٧ هـ)، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، دار الفكر - بيروت - ١٤١٥، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات - دار الفكر.
- ٥١- الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب (ت: ٩٧٧ هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر - بيروت.
- ٥٢- الشوكاني، محمد بن علي (ت: ١٢٥٠ هـ)، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، دار الجيل - بيروت ١٩٧٣.
- ٥٣- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت: ١٢٥٠ هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الفكر - بيروت.
- ٥٤- ابن أبي شيبة أبو بكر محمد (ت: ٢٣٥ هـ)، مصنف ابن أبي شيبة، مكتبة الرشد - الرياض (ط١ / ١٤٠٩ هـ)، تحقيق: كمال الحوت.
- ٥٥- الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف أبو إسحاق (ت: ٤٧٦ هـ)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الفكر - بيروت.



٥٦- الصنعاني، محمد بن إسماعيل الصنعاني الأمير، (ت: ٨٥٢ هـ)، سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، دار إحياء التراث العربي - بيروت (ط ٤ / ١٣٧٩ هـ)، تحقيق: محمد عبد العزيز الخولي.

٥٧- الطحطاوي، أحمد بن محمد بن إسماعيل الحنفي، (ت: ١٢٣١ هـ)، حاشية الطحطاوي على مراقبي الفلاح شرح نور الإيضاح، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق - مصر - ١٣١٨ هـ، الطبعة: الثالثة.

٥٨- الطَّحَاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي الحنفي (ت: ٣٢١ هـ)، شرح معاني الآثار، عالم الكتب، حققه وقدم له: (محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق) (ط ١ / ١٤١٤ هـ).

٥٩- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، الشهير بعابدين، المعروف بابن عابدين (ت: ١٢٥٢ هـ)، حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار)، دار الفكر للطباعة والنشر. - بيروت. - ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.

٦٠- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي، (ت: ٤٦٣ هـ)، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، دار الكتب العلمية - بيروت - ٢٠٠٠ م، الطبعة: الأولى، تحقيق: سالم محمد عطا-محمد علي معوض.

٦١- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، (ت: ٤٦٣ هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب - ١٣٨٧، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري.

- ٦٢- العظيم أبادي، محمد شمس الحق، (ت: نحو ١٣٢٩ هـ)، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية - بيروت (ط ٢ / ١٩٩ م).
- ٦٣- عياض، القاضي أبو الفضل بن موسى بن عياض اليحصبي المالكي، (ت: ٥٤٤ هـ)، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المكتبة العتيقة ودار التراث.
- ٦٤- العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين (المتوفى: ٨٥٥ هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٦٥- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد أبو حامد، (ت: ٥٠٥ هـ)، الوسيط في المذهب، دار السلام - القاهرة - ١٤١٧، الطبعة: الأولى، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، محمد تامر.
- ٦٦- الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب، (ت: ٨١٧ هـ)، القاموس المحيط، دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت.
- ٦٧- ابن قدامة، عبد الله المقدسي أبو محمد، (ت: ٦٢٠ هـ)، الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي - بيروت.
- ٦٨- ابن قدامة، عبد الله المقدسي أبو محمد، (ت: ٦٢٠ هـ)، المغني شرح مختصر الخرقي، دار الفكر-بيروت، (ط ١ / ١٤٠٥ هـ).
- ٦٩- ابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الحنبلي، أبو الفرج، شمس الدين (المتوفى: ٦٨٢ هـ)، الشرح الكبير على متن المقنع، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، أشرف على طباعته: محمد رشيد رضا صاحب المنار.

- ٧٠- قلعجي، و قنبيبي، محمد رواس، وحامد صادق، معجم لغة الفقهاء دار  
النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، (ط٢ / ١٤٠٨ هـ).
- ٧١- القونوي، قاسم بن عبد الله بن أمير علي، (ت: ٩٧٨ هـ)، أنيس الفقهاء في  
تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، دار الوفاء - جدة - ١٤٠٦، الطبعة:  
الأولى، تحقيق: د. أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي.
- ٧٢- الكاساني، علاء الدين، (ت: ٥٨٧ هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع،  
دار الكتاب العربي - بيروت (ط٢ / ١٩٨٢ م).
- ٧٣- ابن ماجه، أبو عبد الله، محمد بن يزيد القزويني (ت: ٢٧٥ هـ)، سنن ابن  
ماجه، دار الفكر - بيروت، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.
- ٧٤- مالك، بن أنس أبو عبد الله الأصبحي، (ت: ١٧٩ هـ)، موطأ الإمام مالك، دار  
إحياء التراث - مصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- ٧٥- الماوردي، علي بن محمد بن حبيب الشافعي، (ت: ٤٥٠ هـ)، الحاوي الكبير  
في فقه مذهب الإمام الشافعي، وهو شرح مختصر المزني، دار الكتب  
العلمية - بيروت - لبنان (ط١ / ١٤١٩ هـ)، تحقيق: الشيخ علي معوض -  
الشيخ عادل عبد الموجود.
- ٧٦- المزني، أبو إبراهيم، إسماعيل بن يحيى الشافعي، (ت: ٢٦٤ هـ)، مختصر  
المزني، دار المعرفة - بيروت - ١٣٩٣، الطبعة: الثانية.
- ٧٧- المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (ت: ١٣٥٣ هـ)،  
تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٧٨- الملطي: القاضي جمال الدين يوسف بن موسى بن محمد الفقيه الحنفي

- (ت: ٨٠٣ هـ)، المعتصر من المختصر من مشكل الآثار، عالم الكتب / مكتبة المتنبى / مكتبة سعد الدين - بيروت / القاهرة / دمشق.
- ٧٩- مسلم، أبو الحسين، بن الحجاج القشيري (ت: ٢٦١ هـ)، صحيح مسلم، دار إحياء التراث - بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- ٨٠- ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد المقدسي أبو عبد الله، (ت: ٧٦٣ هـ)، الفروع، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٨، الطبعة: الأولى، تحقيق: أبو الزهراء حازم القاضي.
- ٨١- ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله أبو إسحاق، (ت: ٨٨٤ هـ)، المبدع في شرح المقنع، المكتب الإسلامي - بيروت - ١٤٠٠.
- ٨٢- ابن الملقن، عمر بن علي الأنصاري، (ت: ٨٠٤ هـ)، خلاصة البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير للرافعي، مكتبة الرشد - الرياض - ١٤١٠، الطبعة: الأولى، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي.
- ٨٣- المناوي، محمد عبد الرؤوف، (ت: ١٠٣١ هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، دار الفكر المعاصر، دار الفكر - بيروت، دمشق - ١٤١٠، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. محمد رضوان الداية.
- ٨٤- المناوي، محمد عبد الرؤوف، (ت: ١٠٣١ هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى - مصر (ط ١ / ١٣٥٦ هـ).
- ٨٥- ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي، (ت: ٧١١ هـ)، لسان العرب، دار صادر - بيروت، (ط ١ / ١٤١٠ هـ).
- ٨٦- المنوفي، علي بن ناصر الدين محمد بن محمد، أبو الحسن (ت: ٩٣٩ هـ)،

- كفاية الطالب الرباني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر - بيروت - ١٤١٢، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي.
- ٨٧-الموصللي، أبو الفضل عبد الله بن محمود بن مودود الحنفي (ت: ٦٨٣ هـ) الاختيار لتعليل المختار، مطبعة الحلبي - القاهرة، طبعة سنة ١٣٥٦ هـ.
- ٨٨-ابن نجيم، زين الدين الحنفي، (ت: ٩٧٠ هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة - بيروت، (ط / ٢).
- ٨٩-النحاس، أبو جعفر (ت: ٣٣٨ هـ)، معاني القرآن الكريم، جامعة أم القرى - مكة المكرمة (ط ١ / ١٤٠٩ هـ)، تحقيق: محمد الصابوني.
- ٩٠-النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، (ت: ٣٠٣ هـ)، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١١ - ١٩٩١، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. عبد الغفار البنداري، سيد كسروي حسن.
- ٩١-النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، (ت: ٣٠٣ هـ)، المجتبى من السنن، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب (ط ٢ / ١٤٠٦ هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.
- ٩٢-نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت - ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، الطبعة: الأولى، تحقيق: عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص.
- ٩٣-النووي، يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني، الشافعي، أبو زكريا، محيي الدين، (ت: ٦٧٦ هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي - بيروت - ١٤٠٥، الطبعة: الثانية.

٩٤- الهيثمي، علي بن أبي بكر (ت: ٨٠٧ هـ) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الريان للتراث- القاهرة، سنة (١٤٠٧ هـ).

٩٥- ابن أبي يعلى، أبو الحسين ابن أبي يعلى، محمد بن محمد (المتوفى: ٥٢٦ هـ)، طبقات الحنابلة، دار المعرفة - بيروت، تحقيق، محمد حامد الفقي.

## **Abstract**

### **The Guardian as a Condition in a Woman's Marriage Contract Between Jurists (Four Imams) and Personal Conditions Law**

**Dr. Muhsen Sameeh Al-Khalidi**

This paper addresses an important condition for woman marriage contract, which is the Guardian, Jurists differ in defining the guardian who's to conduct her marriage, and there has been many views on its necessity, and many others about the legitimacy of the marriage without the guardian's permission.

The difference was between Jurists, who considered the guardian as a condition, and between the Hanafis who didn't consider it as a condition. the majority was a bit more of the right way. and because of the many views regarding the guardian matter, therefore the personal conditions law has changed. however, the valid personal conditions laws in Palestine are out of date, and some of them need to be reconsidered. so it would suit the current time, with regard to the Islamic law.

# الممارسة الدينية بين التشريعين الإسلامي والدولي

أ. د. خلواتي صحراوي  
المركز الجامعي - النعامة - الجزائر







## ملخص البحث

الممارسة الدينية للشعائر حق من الحقوق المهمة التي تعاونت على حمايتها الأديان السماوية و التشريعات الوضعية المختلفة؛ و عملت على توفير كل ما من شأنه أن يساهم في الذود عنها و إعطائها القدسية التي تمنع الاعتداء عليها أو الاستخفاف بها، و الحقيقة التي لا مناص منها أن الممارسة الدينية تظل ملازمة للإنسان حيثما كان، و متى كان يتعاطاها كسلوك يعبر عن مدى ما استقر في قلبه، لذلك ارتأيت أن أعالجها بمنهج وصفي تحليلي من خلال خمسة مباحث، حيث عاجلت في المبحث الأول المفاهيم المهمة التي عاجلت الممارسة مستقرا في الختام على تعريف جامع بعد استقراء أهم التعريفات التي تناولت هذا المصطلح، و في مبحث ثان بينت فطرية الممارسة و كيف أنها أمر لا ينفك عن الإنسان يتعاطاها بتلقائية بعيدا عن التكلف و التصنع، و في مبحث ثالث عرّجت على الممارسة الدينية في ظل الحكم الإسلامي و كيف كان التسامح يطغى على الممارسين لشعائرهم من اليهود و النصارى و ما وفره لهم الحكام من الحماية و العناية ما لا يمكن وصفه إلا من خلال اعترافاتهم هم على ما راعوه و ما رأوه، و في مبحث رابع قمت بجولة استقرائية للتشريعات العربية و الدولية أتلّس ما انتهت إليه هذه المنظومات و القوانين من حماية تظل مزعومة لم ينعم في ظلها الممارسون لشعائرهم بالأمن التام و لا بالرعاية اللازمة، و في مبحث خامس بينت كيف أن الكيد صار كيدين عندما تملك الأعداء زمام الأمور لاسيما في وقتنا الحاضر الذي يكاد فيه للإسلام بكل المكائد و يوصف فيه الممارس بأبشع السمات ناهيك عن التضييق عليه و التنكيل به باسم القانون عن طريق استصدار من القوانين ما

يعطيه الغلبة ويمنحه الحججة، ثم ختمت هذا العمل بجملته مهمة من التوصيات و الاقتراحات.

وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم تسليما.

### المقدمة

ممارسة الشعائر الدينية من المواضيع التي أسالت كثيرا من الحبر وأثارت كثيرا من الشجون فتناولتها أقلام المدافعين كما المناوئين وكل عبر عن موقفه جامعا من السندات و البراهين ما برر به موقفه ودفع به شبه غيره، و الحقيقة التي لا مناص منها أن الممارسة الدينية تظل استجابة لفطرة مغروزة في عمق الإنسان لا يملك الفكاك عنها و لا التنكر لها؛ لذلك فهي تتسم بكثير من التلقائية و الانسيابية، يجب أن تحظى بالرعاية و الحماية الكاملتين تمكن الممارس من الأداء بعيدا عن المضايقات و الاستفزازات التي تنغص عليه سلوكه و تدفعه للتمظهر بما ينافي ما استقر في قلبه، لذلك ارتأيت أن أعالج الموضوع من خلال الخطة الآتية:

**الفصل الأول:** ماهية الممارسة الدينية و استجابتها للفطرة البشرية.

**المبحث الأول:** مفهوم الممارسة الدينية.

**المبحث الثاني:** الممارسة الدينية استجابة للفطرة البشرية.

**الفصل الثاني:** ممارسة الشعائر الدينية بين الإنصاف و الإجحاف.

**المبحث الأول:** الممارسة الدينية في ظل الحكم الإسلامي.

**المبحث الثاني:** ممارسة الشعائر في القوانين و المواثيق الدولية.

**المبحث الثالث:** الممارسة الدينية بين الاعتداء و الاحتواء.

ثم خاتمة احتوت أهم النتائج والرؤى والتصورات.

## الفصل الأول: ماهية الممارسة الدينية واستجابتها للفطرة البشرية

### المبحث الأول: مفهوم الممارسة الدينية

الممارسة الدينية مركب وصفي وليس إضافي لأن الدينية وردت صفة للممارسة التي هي أصل البحث و عليه لا يمنع كما هو الحال بالنسبة للمركبات الإضافية أن نعرف الصفة و الموصوف لبيان المجال الذي اخترنا أن نبحث فيه فنعرف الممارسة ثم نتبعها بتعريف الدين فنقول و بالله التوفيق .

الممارسة في اللغة المزاولة، قال الزمخشري «مارس الأمور و الأعمال و ما زال يزاولها» و يمارسها<sup>(١)</sup>، و في اللسان «المَرَس هو الذي مارس الأمور و جربها»<sup>(٢)</sup>، أما صاحب كتاب العين فقد أعطى للممارسة معاني تفيد المواصلة و المعالجة و التمكن من الشيء و القوة، حيث قال «المَرَسُ الحبل، و يسمى مرسا لكثرة مرس الأيدي إياه، و مَرَسُ الحبل يقع بين الخطاف و البكرة فأنت تعالجه لتخرجه، و رجل مرس شديد الممارسة ذو جلد وقوة»<sup>(٣)</sup>.

أما الدين فهو الإسلام و العبادة و الطاعة<sup>(٤)</sup>، وهو «وضع إلهي يدعو أصحاب العقول قبول ما هو عند الرسول صلى الله عليه و سلم»<sup>(٥)</sup>، و تطلق الملة و يراد بها الدين و العكس؛ فهما «متحدان بالذات و مختلفان بالاعتبار فإن الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى ديناً، و من حيث إنها تجمع تسمى ملة، و من

١- أساس البلاغة، جار الله فخر الزمخشري، المكتبة العصرية، ط١، ٢٠٠٣، صفحة ٧٩١.

٢- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط٣ ١٤١٤، ج٦ / ٢١٥.

٣- كتاب العين، الخليل الفراهيدي، دار و مكتبة الهلال، (دت)، ج٧ / ٢٥٣.

٤- ينظر القاموس المحيط، مجد الدين الفيروز آبادي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤، صفحة

١٢٠٧، و ينظر كتاب العين، الخليل الفراهيدي، دار و مكتبة الهلال، (دت)، ج٨ / ٧٤.

٥- كتاب التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، دار النفائس، ط١، ٢٠٠٣، صفحة ١٧٤

حيث إنها يرجع إليها تسمى مذهبا<sup>(٦)</sup>. وقد ورد في تعريف الدين في الاصطلاح تعاريف كثيرة من أهمها أنه «الاستسلام لله بالتوحيد والانقياد له بالطاعة والبراءة من الشرك وأهله»<sup>(٧)</sup>.

أما تعريف الممارسة الدينية في الاصطلاح فلم أهد فيما تيسر لي من مراجع لتعريف شامل يعطي المعنى الحقيقي لهذا المصطلح، اللهم إلا إشارات عامة مشتتة في بطون الكتب لا ترقى إلى مستوى أن تكون تعريفا لا ثقلا له، لذلك بدا لي من خلال الإحاطة بحديثيات هذا الموضوع وإسقاط المعاني اللغوية عليه أن أصوغ تعريفه على النحو الآتي: «طقوس تعبدية تصدر عن بعض الأشخاص بغرض إرضاء المعبود» أو «الممارسة الدينية هي مزاولة الفرد أو الجماعة لجملة من الشعائر و الطقوس و التي منبعها الفطرة أو العادة بقصد إرضاء المعبود».

فهذا التعريف يعالج الممارسة الدينية من أربع نقاط أساسية تجتمع لتعطي المفهوم الواسع لهذا المصطلح، فهي أولا مزاولة لجملة من الأفعال المتكررة والتي تمارس بشكل مستمر و دائم يعبر عن الطاعة و الالتزام.

وثانيا فهي تصدر عن شخص أو مجموعة أشخاص في شكل ممارسة جماعية يقوم بها الأشخاص مجموعين و لا تقبل منهم إلا بهذا الشكل، كما تكون صادرة عن كل شخص على حدة و لا تقبل الاشتراك، كل ذلك تبعا لأصول كل دين و ما تمليه كل عقيدة.

و ثالثا تتأصل الممارسة عن عقيدة راسخة بل هي ترجمة لما رسخ في القلب من إيمان و يقين، وتقع الأفعال تصديقا لما وقر في القلب، وقد تكون عادات عقلها الناس منذ خروجهم للدنيا فجرت فيهم مجرى العقيدة التي لا تقبل النقاش أو التنازل.

٦- المصدر نفسه صفحة ١٧٤

٧- شرح الأصول الثلاثة، صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ط١، ص

ورابعا فإن الممارسة ليست مقصودة لذاتها بل هي وسيلة لإرضاء المعبود، وكأنها استجابة للأوامر الصادرة عن المعبود، بغض النظر عن طبيعة هذه القوة التي يراد الالتزام بأوامرها والاستجابة لطلباتها.

وقد يجتمع إلى هذا المصطلح «الممارسة الدينية» مصطلحات تخدم المعنى نفسه وتنتهي إلى المقصد نفسه، وهي كثيرة منتشرة في أمهات الكتب، استعملت في حدود ما أراد كل باحث أن يصل إليه، وتبعاً لطبيعة كل بحث عاجله صاحبه، وسأذكر بعضاً منها على سبيل التنوير.

فمنها حرية العقيدة أو الحرية الدينية أو حرية التعبد وغيرها من المصطلحات التي تتقارب معها أو تتوافق إلى حد كبير، ولعل أقرب هذه المصطلحات إلى مصطلحنا والأكثر تداولاً مصطلح حرية العقيدة والذي استخدم قديماً وحديثاً حتى صار الأشيع والأكثر استعمالاً، وهو أيضاً مركب إضافي فالحرية تعني «في اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار، وهي على مراتب حرية العامة عن رق الشهوات، وحرية الخاصة عن رق المرادات لفناء إرادتهم من إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة عن رق الرسوم والآثار لانحاقهم في تجلي نور الأنوار»<sup>(٨)</sup>، أمّا العقيدة فقد جاء في المصباح «اعتقدت كذا عقدت عليه القلب والضمير، حتى قيل العقيدة ما يدين به الإنسان، وله عقيدة حسنة سالمة من الشك»<sup>(٩)</sup>، ومن مجموع النصوص اللغوية ننتهي إلى أن كلمة (عقد) تعني الوثوق والثبات والصلابة في الشيء.

أما في الإصطلاح فحرية العقيدة تعني «حق الإنسان في اختيار ما يؤمن به ابتداءً وفقاً لما استقر عليه قلبه وضميره ووجدانه من غير ضغط ولا قسر ولا

٨- كتاب التعريفات، المصدر السابق، صفحة ١٥٠

٩- المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٣، صفحة ٢٥٠

إكراه خارجي»<sup>(١٠)</sup>.

وينبني على هذا التعريف أمور هي غاية في الأهمية منها أن الإنسان له الحق في أن يتدين بما يراه مناسباً وأن يدافع عن عقيدته بكل الوسائل المشروعة التي تمكنه من المحافظة على دينه.

ومنها أيضاً أن غير المسلم له الحق أن يبقى على دينه أو يغادره للإسلام أو إلى أي دين آخر يتناسب مع ما استقر عليه ضميره أو وجدانه، والمسلم وغير المسلم له الحق أن يمارس من العبادات والطقوس ما يشاء دون أن يُضيق عليه أو يُكره ليأتي بما لم يرد في دينه.

وهكذا يظهر التلازم الموجود بين هذين المصطلحين من حيث أن كلا منهما يكمل الآخر أو يخدمه، فحرية العقيدة تشمل الجانب النظري من التدين من حيث ما استقر في القلب من الإيمان وما اطمأنت له النفس حتى صار يقيناً لا يمكن أن تحيط به الشكوك أو تناوله الظنون، أما مصطلح الممارسة الدينية فهو يشمل الجانب التطبيقي للتدين فهو جملة الطقوس التي تظهر للعيان والتي يعبر بها المتدين عما استقر في قلبه، فبينهما هذا الخصوص والعموم إلى درجة أنه يراد أحدهما فيعبر عنه بالآخر والعكس.

### المبحث الثاني: الممارسة الدينية استجابة للفطرة البشرية

لا نختلف في أن الإسلام عقيدة وشرية، إيمان وعمل، وأن العقيدة تخص الجانب النظري والذي منبعه القلب، والشرية تنبعث من الجوارح كترجمة لما استقر في القلب وصدقته النفس، فالتلازم بينهما كبير لا يصلح أحدهما دون الآخر وإن كانت العقيدة تسبق الشرية من حيث الحضور، فإن الشرية هي من

١٠- حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، أحمد رشاد طلحون، إيتراك للنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٨، صفحة ٩٣.

أهم ثمار العقيدة تعبر عن مدى الإيمان الذي استقر في القلب فانتج ما أنتجه من الطاعات والأعمال الصالحات، وقد عبر القرآن عن العقيدة بالإيمان وعبر عن الشريعة بالعمل الصالح كما في قوله تعالى ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (١١) وقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (١٢).

وبين العقيدة والشريعة انسجام عميق وارتباط وثيق لا يقوم أحدهما إلا بقيام الآخر؛ قد يتقدم أحدهما ويتأخر الآخر ولكن لا يتحصل التدين إلا باجتماعهما معا، وعليه فمن آمن بالعقيدة وألغى الشريعة أو أخذ بالشريعة وأهدر العقيدة لا يكون مسلما عند الله ولا سالكا في حكم الإسلام طريق النجاة (١٣)، فيمكن أن يوصف المسلم بأنه غير مؤمن إذا كان يتعاطى مع أحكام الإسلام بما يبدو للناس وقلبه منصرف عن ذلك غير مقتنع به كما هو حال المنافقين والأعراب الذين أسلموا ليأمنوا على أنفسهم ويأمنوا أموالهم فأنزل الله بشأنهم قوله تعالى ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمْنَا قُل لَّمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (١٤)، ولا يمكن أن يوصف الشخص بالإيمان إلا إذا كان مسلما حقيقة ذلك لأن الإيمان أخص من الإسلام والإسلام أعم من الإيمان لقوله تعالى ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (١٥) فَأَخْرَجْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ.

فالشريعة إذن هي الجانب العملي من الإسلام بل هي مظهره الذي لا يجب أن يغيب عن العيان؛ إذ بها يتقرر الإيمان وتتززز الشهادة لقوله صلى الله عليه وسلم (إذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالإيمان فإن الله تعالى يقول

١١- سورة النحل الآية ٩٧

١٢- سورة الأحقاف ١٣

١٣- ينظر الإسلام عقيدة و شريعة، محمود شلتوت، دار الشروق، القاهرة، الطبعة العاشرة، ١٩٨٠، صفحة ١١

١٤- سورة الحجرات الآية ١٤

١٥- سورة الذريات الآيات ٣٥-٣٦



﴿ إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسْجِدَ اللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾<sup>(١٦)</sup> (١٧)، فهي إذن ممارسة عملية لشرائع الإسلام والتي لا تقبل أن تكون في خفاء أو تستر بل تقتضي كما يفيدها اسمها المرس والمخالطة والإندماج مع الغير والتدافع معه لقوله عليه السلام ﴿ المؤمن الذي يخالط الناس، ويصبر على أذاهم، أعظم أجرا من المؤمن الذي لا يخالط الناس، ولا يصبر على أذاهم ﴾<sup>(١٨)</sup>، كما لا تقتضي الإنصراف عن الناس بعيدا في الكهوف والمغارات بل تتطلب التعاطي مع الناس أخذا و عطاء لإقناع الناس بها وتكثيرهم حولها بالكلمة الطيبة والأسلوب الحسن ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾<sup>(١٩)</sup>.

فالعبادات في الإسلام هي ممارسة للشرائع العملية وفق المنهج الذي سطره القرآن الكريم ونظمته السنة النبوية المطهرة تمثل التزام المسلم بدينه وتعاطيه معه بالعمل المستمر والفعل الدؤوب؛ فهي تزداد وتنقص كما تتعمق وتتسفف تبعا لما استقر من إيمان في نفس الممارس، فمن المسلمين من علاقته بالإسلام علاقة انتساب لا يزيد عن التلطف بالشهادتين شيء ثم هو غارق في الشهوات والمعاصي لا يراعي للعمل أهمية ولا للسلوك قيمة، والحقيقة أن المسلم تتحقق إسلاميته بالعمل والممارسة التي تؤكد صدق انتمائه للدين الذي يرفع شعاره، لذلك توعد هذا الصنف الذي أقام الفيصل بين السلوك والمقال بأسوأ النهايات وأبشع الخواتم حيث قال تعالى ﴿ مَسَلِكَكُمْ فِي سَقَرٍ ﴾<sup>(٤٢)</sup> قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ

١٦- سورة التوبة الآية ١٨

١٧- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، باب من سورة التوبة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩١، ج ٥ / ١٢٨، قال الترمذي هذا حديث حسن غريب، جمع الفوائد من جامع الأصل ومجمع

الزوائد، محمد بن محمد الردواني، دار ابن حزم بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ج ١ / ١٩

١٨- سنن ابن ماجه، عبد الله ابن ماجه القزويني، باب الصبر على البلاء، دار إحياء الكتب العربية، (دت)، ج ٢ / ١٣٣٨.

١٩- سورة النحل الآية ١٢٥

نُطْعِمُ الْمَسْكِينِ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَحُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّىٰ أَتَانَا الْيَقِينُ ﴿٢٠﴾ .

تتسع الممارسة في الإسلام أكثر من أي نحلة أو شريعة أخرى حتى إنها تملأ على المسلم يومه و شهره و عامه فهو في طاعة مستمرة و عمل متواصل يحقق بهما الصلة بربه تعالى كعربون لتحقيق النداء وتلبية الأوامر، كما تتسع الممارسة في المكان فالمسلم في عبادة مستمرة ليس مقيدا بمكان ما فحيثما حل أو ارتحل يؤدي عباداته وهي خاصية من أهم خصائص هذه الأمة قال عليه السلام (أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، فأيا رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل.. )<sup>(٢١)</sup> أما الشرائع الأخرى فتضيق فيها الممارسة في المكان إلى درجة أن الصلوات لا تؤدي إلا في أماكن محدودة.

الممارسة في الإسلام تمس جانبين مهمين من جوانب الدين هما العبادات والسلوكات و بهما تتحقق أهم مقاصد التشريع إذ بهما يقع الترقى في درجات الإيمان و توسيع دائرة الإسلام بالدعوة إليه بالقدوة الصالحة و الفعال الحسنة؛ فالمسلم في ممارسة مستمرة للعبادات بالصلوات و الأذكار و الدعاء و فعل الخيرات و الإحسان إلى الناس وغيرها.. لا يفتأ ينتهي من عبادة حتى يدخل غيرها قال عليه السلام (.. وكثرة الخطا إلى المساجد، وانتظار الصلاة بعد الصلاة، فذلكم الرباط)<sup>(٢٢)</sup>، فالحياة بالنسبة للمسلم محراب واسع للعبادة يناله في ظلها الأجر مادام قصده هو إرضاء الله وحده، فتستحيل العادات إلى عبادات ليمتلىء يوم المسلم بالطاعة يتفياً في ظلها الأجر الحسن و الثناء الجميل.

٢٠- سورة المدثر الآية ٤٢-٤٧

٢١- صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل البخاري، كتاب التيمم، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢، ج ١/ ٧٤

٢٢- صحيح مسلم، مسلم، باب فضل إسباغ الوضوء على المكاره، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (دت)، ج ١/ ٢١٩.

و الأخلاق الفاضلة و السلوكات الحسنة مظهر آخر من مظاهر الممارسة؛ إذ بها تقع الدعوة لخصال الخير بصمت و دون كثير كلام، فالإسلام لم يصل إلى جنوب شرق آسيا و لا إلى أدغال إفريقيا بالسيف؛ فلم يبعث جندي واحد إلى هناك بل انتشر عن طريق التجار الذين تميزوا بكثير من السمات التي أثارت الفضول وبعثت التساؤل عن الإسلام، حيث تميز هؤلاء التجار بنظافة ثيابهم و تغطية رؤوسهم إلى جانب وضوئهم و تطهرهم على مدار اليوم، كما تميزوا بالأخلاق الفاضلة من بيع و شراء و تسهيل المعاملة بالإضافة إلى محافظتهم على العبادات من صلاة و صوم و مناجاة..، كل ذلك أغرى القوم بهم فاندفعوا يسألون عن دينهم فدخلوه أفواجا و أرسالا<sup>(٢٣)</sup>.

## الفصل الثاني: ممارسة الشعائر الدينية بين الإنصاف و الإجحاف

### المبحث الأول: الممارسة الدينية في ظل الحكم الإسلامي

أتى الإسلام الجزيرة العربية و الناس شتى في عقائدهم و تدينهم كل يعبر عن تعبه بطريقتهم، و كل يمارس شرعته بأسلوب ما، فقد انقسم العرب بين من يدين بالكتاب و هم اليهود و النصارى و بين من لا صلة له بالكتاب و هم الباقون، و كل له طقوسه التي ورثها عن آباء و أجداد أو ابتدعها بفعل أحداث و أحوال، و قد خبر النبي صلى الله عليه و سلم كل ذلك عن طريق المعاشرة أو عن طريق السماع بما كان يتناقل إليه عن طريق الوافدين إلى مكة في الموسم أو في غيره.

فالجزيرة العربية كانت تعج بالأديان و الممارسات الدينية المختلفة بين موروث و مبتدع، فلما جاء الإسلام أخذ يحاور الفكر و العقل و يستنهض العواطف و الوجدان بعيدا عن كل لون من ألوان التعدي أو الاستنزاف حتى مع المشركين

٢٣- انظر السيرة النبوية و التاريخ الإسلامي، عبد الشافي محمد عبد اللطيف، دار السلام، القاهرة، ١٤٢٨، ص ٢١٨.

الذين كانوا يتقربون للتمثيل بالعبادة و التمسح و التنسك قال تعالى ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾<sup>(٢٤)</sup>، ومع غيرهم من أهل الكتاب الذين لم يألوا جهدا في المساس بالإسلام و التكذيب بشرائعه؛ و مع ذلك كانت الدعوة للتقارع معهم بالحكمة و المجادلة الحسنة و الأسلوب المقنع، قال تعالى ﴿ وَحَدِّثْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾<sup>(٢٥)</sup>.

وعندما صار للإسلام قوة في المدينة المنورة و استقرت دولته كان من بواكير ما نزل قوله تعالى ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾<sup>(٢٦)</sup>، و الآية صريحة واضحة لا يكتنفها غموض و لا يعترها لبس فهي دعوة لعرض الإسلام بالسماحة و الأدب بعيدا عن العنف و الإكراه، و قد قال الإمام ابن كثير وهو يفسر هذه الآية «لا تكرهوا أحدا على الدخول في دين الإسلام فإنه بين واضح جلي دلائله وبراهينه لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره ونور بصيرته دخل فيه على بينة، ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره فإنه لا يفيد الدخول في الدين مكرها مقسورا»<sup>(٢٧)</sup>، و لو تحقق معنى نشر الإسلام بالقوة و حمل الناس للدخول إليه بالإجبار و الإكراه لكان الإسلام قد فني و اندثر منذ زمن طويل لأن ذلك يتنافى مع مبادئه و أصوله و التي من أهمها تحبيب الناس فيه و دعوتهم إليه بالحسنى، و لقد روي في سبب نزول هذه الآية أن رجلا من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له الحصين كان له ابنان نصرانيان، وكان هو مسلما فقال للنبي صلى الله عليه وسلم ألا أستكرهما فإنهما قد أبيا إلا النصرانية فنزلت هذه الآية، وفي رواية أخرى أنه حاول إكراههما فاختصموا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال الأنصاري يا رسول الله يدخل بعضي النار وأنا أنظر

٢٤ - سورة الأنعام الآية ١٠٨

٢٥ - سورة النحل الآية ١٢٥

٢٦ - سورة البقرة الآية ٢٥٦

٢٧ - تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩ م، ج ١ / ٤٢.

إليه فنزل قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾<sup>(٢٨)</sup>، و تروي كتب التفسير أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لعجوز نصرانية أسلمي تسلمي، إن الله بعث محمداً بالحق، فقالت أنا عجوز كبيرة والموت إلي قريب، فقال عمر رضي الله عنه اللهم اشهد وتلا ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾<sup>(٢٩)</sup>، ويؤكد هذا ويعززه ما جاء في كتب التفسير فقد «روى هلال الطائي عن وسق الرومي قال كنت مملوكا لعمر فكان يقول لي أسلم فإنك إن أسلمت استعنت بك على أمانة المسلمين فإنه لا ينبغي أن أستعين على أمانتهم من ليس منهم فأبيت فقال ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ فلما حضرته الوفاة أعتقني فقال اذهب حيث شئت»<sup>(٣٠)</sup>.

ومما يسترشد به أيضا في هذا المقام قوله تعالى مخاطباً رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾<sup>(٣١)</sup>.

قال الإمام الشوكاني في معرض تفسيره لهذه الآية الكريمة كلاما جميلا رائعا ينم عن فهم دقيق لمقاصد القرآن ومراميه قال رحمه الله «فإن ذلك ليس في وسعك يا محمد ولا داخل تحت قدرتك، وفي هذا تسلية له صلى الله عليه وسلم، ودفع لما يضيق به صدره من طلب صلاح الكل، الذي لو كان لم يكن صلاحا محققا بل يكون إلى الفساد أقرب والله الحكمة البالغة»<sup>(٣٢)</sup>.

ولما أسس النبي صلى الله عليه وسلم دولة الإسلام والتي سيجهها بوثيقة المدينة التي عرفت فيما بعد بدستور المدينة والتي ضمنها أهم المبادئ والأسس التي تقوم عليها دولة الإسلام لم يهمل مسألة حرية التدين وممارسة الشعائر لاسيما

٢٨ - زهرة التفاسير، محمد بن أحمد بن مصطفى المعروف بأبي زهرة، دار الفكر العربي، (دت)، ج ٢ / ٢٥٦.

٢٩ - نفس المرجع ج ٢ / ٢٥٦.

٣٠ - أحكام القرآن، أبو بكر الرازي الجصاص، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٠٥، ج ٢ / ٣٢٤.

٣١ - سورة يونس الآية ٩٩.

٣٢ - فتح القدير، محمد بن علي الشوكاني، دار ابن كثير، دمشق، (دت)، ج ٢ / ٥٣٩.

للذين دخلوا معه في الحلف و التزموا معه العقود حيث جاء في البند الخامس و العشرين قوله عليه السلام «وَأَنَّ يَهُودَ بَنِي عَوْفِ أُمَّةٍ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ، لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ وَلِلْمُسْلِمِينَ دِينُهُمْ، مَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَأُثِمَّ، فَإِنَّهُ لَا يُوْتَعُ إِلَّا نَفْسَهُ وَأَهْلَ بَيْتِهِ»<sup>(٣٣)</sup>.

ولما كان النبي يستقبل الوفود بعد السنة التاسعة للهجرة كان من بين هذه الوفود وفد نجران الذين استقبلهم في مسجده ووسع لهم للصلاة فيه لما حانت صلاتهم لم يمنعهم من ذلك، فقد جاء في كتب السير أنه «لما قدم وفد نجران على رسول الله صلى الله عليه وسلم دخلوا عليه مسجده بعد العصر، فحانت صلاتهم، فقاموا يصلون في مسجده فأراد الناس منعهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوهم فاستقبلوا المشرق فصلوا صلاتهم»<sup>(٣٤)</sup>، و لما أتوه ليكتب لهم الكتاب لم يلزمهم بالإسلام و لم يكرهم عليه بل أقرهم على شعائرهم إلا من هداه الله للإسلام عن رغبة منه و محبة له، و كان مما جاء في هذا الكتاب قوله عليه السلام «ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أنفسهم وملّتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدتهم وعشيرتهم وبيعهم وصلواتهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير»<sup>(٣٥)</sup>، وفي أعقاب غزوة خيبر ولما ظفر النبي صلى الله عليه وسلم باليهود وهو في مركز قوة لم يمنعهم أخذ كتبهم المقدسة بل دفعها إليهم وكان بالإمكان حرقها أو إتلافها بحجة فسادها أو تحريفها فقد ذكر الواقدي انه لما انهزم اليهود في غزوة خيبر «جمعت يومئذ مصاحف فيها التوراة من المغنم، فجاءت اليهود تطلبها وتكلم فيها رسول الله صلى الله عليه

٣٣- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، محمد حميد الله الحيدر آبادي، دار النفائس بيروت ج ١ / ٥٩

٣٤- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، أبو بكر البيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ج ٥ / ٣٨٢

٣٥- سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، محمد بن يوسف الشامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ٤ / ٤٢٠

وسلم أن ترد عليهم»<sup>(٣٦)</sup>.

و سلك من جاؤوا بعده سلوكه صلى الله عليه وسلم وساروا على دربه لم يضيّقوا على أهل دين ممارسة شعائرهم بل وسعوا لهم و أفسحوا، فنصارى نجران لما توفي رسول الله خافوا أن يتنكر لهم من يحكم المسلمين بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاءوا أبا بكر فأكد لهم العهد و عززه بكتاب جاء فيه «بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما كتب به عبد الله أبو بكر خليفة محمد النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل نجران، أجارهم بجوار الله وذمة محمد النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم على أنفسهم وأرضيهم وملتهم وأموالهم وحاشيتهم وعبادتهم وغائبهم وشاهدهم وأساقفتهم ورهبانهم وبيعهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير لا يخسرون ولا يعسرون، لا يغير أسيقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته وفاء لهم بكل ما كتب لهم محمد النبي صلى الله عليه وسلم وعلى ما في هذه الصحيفة جوار الله وذمة النبي صلى الله عليه وسلم أبدا وعليهم النصح والإصلاح فيما عليهم من الحق»<sup>(٣٧)</sup>.

ولما توفي أبو بكر جاء أهل نجران إلى من ولي المسلمين بعده عمر و عثمان و علي يستوثقون لأنفسهم خوفا أن يغير القادم ما كان عليه السابق فكانوا يجدون ما يطمئنهم ويقر أعينهم، فلم يغيروا رضي الله عنهم شيئا و لم يبدلوا مما أقر رسول الله صلى الله عليه وسلم بل ساروا على دربه و نهجوا نهجه، كلما جاء خليفة التزم ما كان عليه سلفه مؤكدين أنهم نسيج واحد لا يمكن أن يتغير أو يتبدل مادام المصدر واحداً و المفاهيم تكاد أن تكون متقاربة إن لم أقل متطابقة.

وقد بلغ الحرص على احترام الشعائر مبلغ أن الخلفاء كانوا يجددون الأوامر للجدد كلما أتحت الفرصة بعدم الاعتداء على رموز الدين كالصوامع و البيع

٣٦- المغازي، محمد بن عمر الواقدي، دار الأعلمي، بيروت، ط٣، ١٩٨٩، (دت)، ج٢ / ٦٨٠.

٣٧- الخراج، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، المكتبة الأزهرية للتراث، (دت)، ج١ / ٨٦.

و عدم التعرض للممارسين وهم يعبدون في الدير و الكهوف كما فعل أبوبكر الصديق و هو يودع جيش أسامة إلى البلقاء فأوصاه بعشر وصايا كان منها قوله «إذا مررتم بقوم فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له»<sup>(٣٨)</sup> إشارة واضحة بعدم التعرض للرهبان و لا لأماكن عبادتهم و تركهم و شأنهم دون تعريضهم لأذى و أصغر حرج.

و لما كانت خلافة عمر بن الخطاب توسعت البلاد و صار المسلمون أقوى و أصلب و دانت لهم الدنيا و دفعت لهم بخيراتها و قهر الله الأعداء و أذلهم و مع ذلك تعزز احترام الأديان أكثر و صار الاعتداء على الممارسين و هم يؤدون شرائعهم خطأ أحمر يعاقب من تجسر عليه أو تطاول؛ فقد كانت خلافته رضي الله عنه زاخرة بالعقود و المواثيق التي ترمي لهذا الغرض فقد صالح عمر أهل أيليا (يعني بيت المقدس) بالجابية، و كتب لهم فيها الصلح، و جاء في الكتاب الذي كتب لهم «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل أيليا من الأمان، أعطاهم أمانا لأنفسهم و أموالهم، و لكنائسهم و صلبانهم، و سقيمها و بريئها و سائر ملتها، إنه لا تسكن كنائسهم و لا تهدم، و لا ينتقص منها و لا من حيزها، و لا من صليبهم و لا من شيء من أموالهم، و لا يكرهون على دينهم و لا يضار أحد منهم، و لا يسكن بأيليا معهم أحد من اليهود»<sup>(٣٩)</sup>، و في عهده رضي الله عنه فتحت مصر فصالحهم عمرو بن العاص ف جاء فيما كتبه لهم «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان، على أنفسهم و ملتهم و كنائسهم و صلبهم و برهم و بحرهم، لا يدخل عليهم شيء من ذلك، و لا ينتقص، و لا يساكنهم النوب، و على أهل مصر أن يعطوا الجزية إذا اجتمعوا على هذا الصلح، و انتهت زيادة نهرهم خمسين ألف ألف، و عليهم ما

٣٨- ديوان المبتدأ و الخبر في تاريخ العرب و البربر، ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٩٨٨، (دت)، ج ٢ / ٤٨٩.

٣٩- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي و الخلافة الراشدة، المرجع السابق، (دت)، ج ١ / ٤٨٨.



جنى لصوتهم، فإن أبي أحد منهم أن يجيب رفع عنهم من الجزاء بقدرهم. وذمتنا من أبي بريئة، وإن نقص نهرهم من غايته إذا انتهى، رفع عنهم بقدر ذلك»<sup>(٤٠)</sup>، ولما فتح الله بيت المقدس على يد سيدنا عمر بن الخطاب كان أول عمل قام به هو زيارة كنيسة القيامة فجلس إلى كهنتها متحدثا لهم ومتحاورا معهم فلما حانت الصلاة أشار عليه البطريق صفرنيوس أن يصلي داخلها فأبى وخرج واختار مكانا قريبا منها لأداء الصلاة، ولم يكن ذلك منافيا لأصول إقامة الشعائر ولكنه أراد بهذا الفعل أن يسد كل ذريعة للاستيلاء على هذه الكنيسة بحجة صلاته رضي الله عنه فيها ومع ذلك بُني في الموضع الذي صلى فيه عمر فيما بعد مسجدا سمي باسمه<sup>(٤١)</sup>.

وفي عهد سيدنا عثمان رضي الله عنه جدد الالتزام بالعهد وأقر ما كان عليه سلفه وكتب إلى عامله على النجرانيين الوليد بن عقبة ما نصه «بسم الله الرحمن الرحيم من عبد الله عثمان بن عفان أمير المؤمنين، إلى الوليد بن عقبة سلام عليك، فإنني أحمد الله الذي لا إله إلا هو أما بعد، فإن الأسقف والعاقب وسراة أهل نجران الذين بالعراق، أتوني فشكوا إلي، وأروني شرط عمر لهم، وقد علمت ما أصابهم من المسلمين، وإنني قد خفت عنهم ثلاثين حلة من جزيتهم، تركتها لوجه الله تعالى جل ثناؤه، وإنني وفيت لهم بكل أرضهم التي تصدق عليهم عمر عقبي مكان أرضهم باليمن، فاستوص بهم خيرا فإنهم أقوام لهم ذمة، وكانت بيني وبينهم معرفة، وانظر صحيفة كان عمر كتبها لهم فأوفهم ما فيها، وإذا قرأت صحيفتهم فارددها عليهم، والسلام»<sup>(٤٢)</sup>.

و بعد استشهاد سيدنا عثمان بن عفان كتب لهم علي بن أبي طالب ما نصه

- ٤٠- نفس المرجع ج ١ / ٥٠٢  
 ٤١- أنظر التطور العمراني والتراث المعماري لمدينة القدس، يحيى وزيري، الدار الثقافية للنشر، (دت)، صفحة ٢٥.  
 ٤٢- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، المرجع السابق، (دت)، ج ١ / ١٩٨.

«بسم اله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من عبد الله عليّ بن أبي طالب أمير المؤمنين لأهل النجرانية إنكم أتيتموني بكتاب من نبي الله صلى الله عليه وسلم، فيه شرط علي أنفسكم وأموالكم، وإني وفيت لكم بما كتب لكم محمد صلى الله عليه وسلم، وأبو بكر وعمر، فمن أتى عليهم من المسلمين فليف لهم، ولا يضاموا ولا يُظلموا ولا ينتقص حق من حقوقهم»<sup>(٤٣)</sup>.

وفي خلال الفترة الطويلة التي حكمها المسلمون و التي امتدت قرونا طويلة عاش أهل الذمة الأمن و السلام و المحبة و الوثام لم ينلهم خلالها سوء و لم يصبهم في ظلها أذى، و حسبي أن أشير إلى بعض شهادات أهلها من باب، و شهد شاهد من أهلها، فقد جاء في كتاب حضارة العرب لغوستاف لوبون (Gustave Le Bon) ما يدل على انبهاره أمام سماحة الإسلام و حسن تعامله مع المسيحيين حيث يستعرض في كتابه سياسة عمرو بن العاص و عدله و إنصافه و حكمته و حذقه و تسامحه و تركه أهل البلاد يمارسون شعائر دينهم بكل حرية دون أن يتعرض لهم في عاداتهم أو تقاليدهم أو نظمهم، بالإضافة إلى سماحة لهم ببناء كنائس في الفسطاط ذاتها التي أسسها المسلمون، و كل ذلك لقاء مبلغ زهيد من المال يساوي خمسة عشر فرنكا فقط عن كل شخص قادر على دفع الجزية، وهو ما تقبله المصريون بالرضا و الشكر و الترحاب<sup>(٤٤)</sup> حيث قال بالنص «فقد سار عمرو بن العاص على غرار عمر بن الخطاب في القدس، فشمل الديانة المصرية بحمايته، و سمح للأقباط بأن يستمروا على اختيار بطرك لهم كما في الماضي، و من تسامحه أن أذن للنصارى في إنشاء الكنائس في الفسطاط المدينة

٤٣ - مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي و الخلافة الراشدة، المرجع السابق، (دت)، ج ١ / ١٩٨-١٩٩.  
44- Laissant aux Égyptiens leur religion, leurs lois, leurs usages, il ne leur demanda en échange de la paix et de la protection qu'il leur assurait, que le paiement régulier d'un tribut annuel de 15 francs par tête. Ces conditions furent acceptées avec empressement. La civilisation des arabes, Le Sycomore 102 Bd. Beaumarchais 75011 Paris, p66.

الإسلامية التي أسسها»<sup>(٤٥)</sup>، ويذكر آدم متز (Adem Metz) أن «عامّة الكنائس التي بمصر لم تبني إلا في الإسلام في زمن الصحابة و التابعين»<sup>(٤٦)</sup>، فقد كان أهل الذمة يمارسون شعائرهم في حرية و أريحية متناهية لا تعرف التضييق و لا الحرج كما ذكر آدم متز حيث قال «و لم تكن الحكومة الإسلامية تتدخل في الشعائر الدينية لأهل الذمة، بل كان يبلغ من بعض الخلفاء أن يحضر مواكبهم و أعيادهم و يأمر بصيانتهم، وفي حالة انقطاع المطر كانت الحكومة تأمر بعمل مواكب يسير فيها النصراري و على رأسهم الأسقف و اليهود و معهم النافخون في الأبواق»<sup>(٤٧)</sup>، و على مدار السنون التي تعاقبت و توالى لم تتغير سياسة التعامل مع أهل الذمة بل كانت في تطور و تحسن مستمرين، كانت تحظى في ظلها الممارسة بالاحترام و التقدير و كان ينال الممارسين جوارها الحظوة العالية و المكانة السامقة لاسيما عند أهل السياسة من الخلفاء و الأمراء، ففي العهد الفاطمي كباقي العهود تعززت مكانة أهل الذمة و بلغ التسامح الديني أوجه حيث «بوصول الخلفاء الفاطميين إلى مصر بدأت فترة من التسامح الديني و اللين لا عهد لأهل الذمة بها، فقد كان الخلفاء الفاطميون يراعون على الدوام رعاياهم المسيحيين و كثيرا ما بنيت أو أصلحت الكنائس في عهدهم»<sup>(٤٨)</sup>.

وهكذا يكتنز التاريخ لأهل الذمة من الشهادات التي بلغت مبلغ التواتر ما يدل على سماحة الإسلام و حسن تعامله معهم و رفعه للحرج عنهم مما جعلهم لا يشعرون بالضيق و لا الحرج، مما دفع كثير من رهبانهم و أساقفتهم إلى مغادرة أديانهم و اعتناق الإسلام طواعية بل و الدعوة إليه.

٤٥- انظر الإسلام و أهل الذمة، علي حسن الخربوطلي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، (دت)، صفحة ١٦١

٤٦- الحضارة الإسلامية في القرن الربع الهجري، آدم متز، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٤، (دت)، ج ١ / ٩١.

٤٧- نفس المرجع، ج ١ / ٨٧.

٤٨- الإسلام و أهل الذمة، المرجع السابق، صفحة ١٧٣

## المبحث الثاني: ممارسة الشعائر في القوانين والمواثيق الدولية

لم يخل ميثاق من المواثيق الدولية من الإشارة ولو تلميحا للممارسة الدينية وما اشتملته من حرية العقيدة و الدين، كما اشتملت دساتير كثيرة لهذا المعنى مبينة أن للإنسان هامشا مهما من الحرية في ممارسة معتقداته وتجسيد شعائره حيث ما حل أو ارتحل دون أن يُمارس عليه ضيق أو يُقابل بجفاء، ولعل أول ميثاق يمكن الإشارة إليه في هذا المقام ميثاق الأمم المتحدة الصادر سنة خمس وأربعين و تسعمائة و ألف و الذي نص على احترام حقوق الإنسان و الحريات الأساسية للناس جميعا دون تمييز في مادتين اثنتين من هذا الميثاق تكاد أن تكونا متطابقتين معنى و مبنى، ففي المادة الأولى و في البند الرابع منها يبيّن أن من أهم ما ترمي إليه الأمم المتحدة من وراء استصدار هذا الميثاق هو «تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعا، والتشجيع على ذلك إطلاقا بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الرجال و النساء»<sup>(٤٩)</sup>، و في المادة الخامسة و الخمسين منه و عند تعرضه للتعاون الدولي الاقتصادي و الاجتماعي نص على «أن الأمم المتحدة تعمل على أن يشيع في العالم احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع، بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفريق بين الرجال و النساء، و مراعاة تلك الحقوق و الحريات فعلا»<sup>(٥٠)</sup>، و تكررت هذه العبارة أيضا في المادة الثالثة عشر و السادسة و السبعين دون أن تشير صراحة إلى ممارسة الشعائر و اكتفت بالإشارة لكلمة «دين» على سبيل الإيحاء دون أن يفهم من سياق المواد مجموعة حدود هذه الحرية و لا ما يترتب على تقيدها أو تضييقها أو ما يمكن أن ينال من يتعدى عليها أو زعزعتها، فالمسألة لا تعد و أن تكون دعوى للتعاون من أجل تشجيع احترام الحقوق و الحريات لاسيما ما يتعلق بالجنس و الدين و اللغة.

٤٩- ميثاق الأمم المتحدة، المادة الأولى.

٥٠- نفسه، المادة الخامسة و الخمسون.

من المواثيق التي كرست هذا المبدأ أيضاً ذكر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان و الذي صدر سنة ثمان و أربعين و تسعمائة و ألف حيث أشار في مادته الثانية إلى توفير الحقوق و الحريات لكل إنسان دون تمييز بسبب العنصر أو الدين أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الرأي السياسي حيث جاء فيها «لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق و الحريات المذكورة في هذا الإعلان دون أي تمييز كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أي تفرقة بين الرجال و النساء»<sup>(٥١)</sup>، و هو كلام عام و فضفاض لا يختلف كثيراً عما ورد في ميثاق الأمم المتحدة، إلا أن المادة الثامنة عشر تناولت الممارسة الدينية بشيء من الدقة و البيان و توسعت فيه إلى درجة أن أطلقت للمارس حرية تغيير ديانته و عقيدته فيستطيع أن يتقلب في الأديان كما يشاء، و جعلت له الحرية في إظهار هذه الممارسة بكل الأشكال سواء بالرأي أو بالفعل بشكل فردي أو بشكل جماعي تبعا لنوع الشعيرة و ما تتطلبه من التزامات حيث جاء فيها «لكل شخص الحق في حرية التفكير و الضمير و الدين، و يشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، و حرية الإعراب عنهما بالتعليم و الممارسة و إقامة الشعائر، و مراعاتها، سواء أكان ذلك سرا أم مع الجماعة»<sup>(٥٢)</sup>، هذا ما أقره هذا الإعلان و انتهى إليه بعد سلسلة مهمة من الحوارات و الجلسات و التي يتصور فيها غياب مشاركة العنصر المسلم الذي قطعاً لا يقبل ما انتهى إليه هذا الإعلان لمخالفته أصول العقيدة الإسلامية التي تعتبر الخروج عن الإسلام ردة تهدر دم صاحبها، ذلك لأن الدخول في الإسلام و اعتناقه يتم اختياراً لا إكراهاً لذلك يستلزم التروي قبل إرسال هذه الخطوة معززا بالتفكير العميق و التدبر الوثيق؛ لأن مجرد الاعتناق يعني لبس ربة الإسلام و التي بخلعها يترتب حد القتل بعد الاستتابة و التذكير؛ و هذا في

٥١ - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المادة الثانية.

٥٢ - نفسه، المادة الثامنة عشر.

حد ذاته مقصد من أهم مقاصد الشريعة الإسلامية التي تسعى لحفظ الدين من العبث والاستهتار؛ وهل يوجد استهتار أكبر من أن يعبث الإنسان بالدين فيدخل فيه ثم يغيره كما يغير أثوابه ونعله؟

ومن الاتفاقيات التي اعتمدها الجمعية العامة للأمم المتحدة و التي صدرت بعد التوقيع على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بغية منحة صفة تحقق له ضمان حقوق الإنسان وحمايته الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية والتي دخلت حيز التنفيذ سنة ست و سبعين و تسعمائة و ألف، و التي تتألف من ثلاث و خمسين مادة، و اتخذت من المادة الثامنة عشر المادة التي عاجلت قضية حرية التدين و عدم التضييق في الاعتقاد وقد احتوت على أربع بنود «أولاً: لكل إنسان الحق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما، وحرته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحرته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حده، ثانياً: لا يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في اعتناق أي دين، أو معتقد يختاره، ثالثاً: لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده إلا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحررياتهم الأساسية، رابعاً: تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حرية الآباء أو الأوصياء عند وجودهم في تأمين تربية لأولادهم دينياً وخلقياً وفقاً لقناعتهم الخاصة»<sup>(٥٣)</sup>، و هي البنود التي وسعت هامش الحرية للإنسان و أعطته مجالاً واسعاً للدين حيث رخصت له في اعتناق الدين الذي يرتضيه و يقتنع به و أن يظهره بالممارسات و العبادات التي يقتضيها هذا الدين أو المعتقد سواء بمفرده أو مع الجماعة التي ينتمي إليها، و من ثم يحظر أن يعرض هذا

٥٣ - الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية و السياسية، المادة الثامنة عشر.

الممارس لأي ضغط أو تقييد أو إكراه، ثم جعل للأبء والأوصياء عند وجودهم ضرورة تأمين تربيتهم بعيدا عن الضغط والإكراه و الانسجام مع قناعتهم.

و في هذا المقام لا يمكن أن نغض الطرف عن اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل وهي من المواثيق الدولية التي تناولت الممارسة بشيء من البيان و التفصيل و التي اعتمدها الجمعية العامة للأمم المتحدة عام تسع و ثمانين و تسعمائة و ألف و دخلت حيز التنفيذ سنة تسعين و تسعمائة و ألف، و تحتوي هذه الاتفاقية على أربع و خمسين مادة؛ كانت مادتها الرابعة عشر محل الإشارة لما يتعلق بالجانب العقدي للطفل من حيث القيود التي تمارس عليه في تدينه من طرف من له السلطان عليه كالوالدين و الأوصياء و نحوهم، حيث نصت على ثلاث نقاط أساسية هي «أولا: تحترم الدول الأطراف حق الطفل في حرية الفكر والوجدان والدين، ثانيا: تحترم الدول الأطراف حقوق وواجبات الوالدين، وكذلك تبعا للحالة، الأوصياء الشرعيين عليه في توجيه الطفل في ممارسة حقه بطريقة تنسجم مع قدرات الطفل المتطورة، ثالثا: لا يجوز أن يخضع الإجهار بالدين أو المعتقدات إلا للقيود التي ينص عليها القانون و اللازمة لحماية السلامة العامة والنظام أو الصحة أو الآداب العامة، أو للحقوق والحريات الأساسية للآخرين»<sup>(٥٤)</sup>.

لن أستطيع الاستطراد أكثر في المواثيق و الاتفاقيات الدولية و لكن حسبي أن أشير إلى أنها في عمومها لم تهمل الإشارة للممارسة الدينية إن من حيث الجانب النظري المتمثل في العقيدة و حرية التدين أو من حيث الجانب العملي التطبيقي الذي يتركز على الممارسات من حيث أنها أفعال تعبر عما استقر في نفوس الأتباع و المؤمنين من إيمان بهذه الشريعة أو بتلك.

٥٤ - اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل، المادة الرابعة عشر.

أما الدساتير العربية و حتى غير العربية لم تهمل هذا الجانب بل أشارت إليه و خصته بمادة أو أكثر بما يوضح أهمية هذا الجانب في حياة الناس و أنه أمر مهم لا يمكن غض الطرف عنه أو تجاهله بكل حال من الأحوال، فالدستور المصري الصادر في سبتمبر سنة واحد و سبعين و تسعمائة و ألف أشار في مادته السادسة و أربعين «تكفل الدولة حرية العقيدة و حرية ممارسة الشعائر الدينية»<sup>(٥٥)</sup> و لم تتغير هذه المادة معنى و مبنى في التعديلات التي وردت على هذا الدستور و التي أخرها الإعلان الدستوري الصادر في مارس من عام إحدى عشر بعد الألفين في مادته الثانية عشر، و المادة على قلة حروفها و كلماتها إلا أن معانيها عميقة فهي تشير إلى الحرية بنوعها حرية العقيدة و حرية الممارسة للشعائر و أن الدولة تتكفل بذلك، وهذا يعني أنها طرف في المحافظة على عقائد الناس و ممارساتهم و أن كل من يضيق على الناس في عقائدهم أو يمنعهم من ممارسة شعائرهم يعرض للمساءلة و العقاب .

أما الدستور السوري الصادر بتاريخ ثلاث و سبعين و تسعمائة و ألف و المعدل سنة ألفين فقد حرص على إقرار حرية العقيدة لجميع الأديان، و تدخل الدولة من أجل التكفل بالممارسات الدينية ما لم يكن في هذه الممارسة ما يحدث خللا في النظام العام كما نصت عليه المادة الخامسة و الثلاثين و التي اشتملت على بندين اثنين «أولهما: حرية الاعتقاد مضمونة و تحترم الدولة جميع الأديان، و ثانيهما: تكفل الدولة حرية القيام بجميع الشعائر الدينية على ألا يخل ذلك بالنظام العام»<sup>(٥٦)</sup> .

أما الدستور اللبناني الصادر في مايو من عام ست و عشرين و تسعمائة و ألف فيتميز بمرورته نظرا لطبيعة هذه الدولة و التي تضم طوائف مختلفة و أديان

٥٥ - الدستور المصري الصادر سنة ١٩٧١ و المعدل عام ٢٠١١ .

٥٦ - الدستور السوري الصادر عام ١٩٧٣ و المعدل عام ٢٠٠٠ .



متنوعة تتطلب من المشرع أن يراعي هذا التنوع فيصدر من التشريعات ما يتناسب مع من يُشرع لهم بعيدا عن الخوض في الجزئيات و التفرعات التي تثير كثيرا من الجدل تنتهي في أكثر الأحيان بالتشنجات والخصومات؛ لذلك جاءت المادة التي عالجت موضوع حرية التدين فضفاضة تنضوي تحتها جميع الأديان و المذاهب دون التضييق على أحد و هو يمارس تدينه أو يصدع بعقيدته ما لم يتناف ذلك مع النظام العام و الآداب العامة، حيث نصت المادة التاسعة من الدستور اللبناني «حرية الاعتقاد مطلقة والدولة بتأديتها فروض الإجلال لله تعالى تحترم الأديان و المذاهب، وتكفل حرية إقامة الشعائر الدينية تحت حمايتها، على أن لا يكون في ذلك إخلال بالنظام العام، وهي تضمن أيضا للأهلين على اختلاف مللهم احترام نظام الأحوال الشخصية و المصالح الدينية»<sup>(٥٧)</sup>.

الدستور الجزائري المعدل بتاريخ ست و تسعين و تسعمائة و ألف و الذي عدل فيما بعد مرات، لم ترد فيه عبارة الممارسة و اكتفى بالإشارة إلى حرية العقيدة و التي جعل الاعتداء عليها أمرا غير مقبول و سيحجها كما سيحج الرأي بالمنع و حرمة المساس كما نصت عليه المادة السادسة و الثلاثون و التي جاء فيها «لا مساس بحرمة حرية العقيدة، و حرمة حرية الرأي»<sup>(٥٨)</sup>، و قد تتسع حرية العقيدة للممارسات الدينية و قد تقصر عنها تبعاً لما يمكن أن يفسر فيما بعد عن طريق المراسيم و الأوامر القانونية حيث استتبع الدستور و لو بسنوات عديدات بالأمر رقم ٠٦-٠٣ و المؤرخ في شهر فبراير من عام ست بعد الألفين، و الذي يحدد شروط ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في الجزائر و قواعدها، حيث ينص الأمر في مادته الثانية «تضمن الدولة الجزائرية التي تدين بالإسلام حرية ممارسة الشعائر الدينية في إطار أحكام الدستور و أحكام هذا الأمر و القوانين و التنظيمات السارية المفعول و احترام النظام العام و الآداب العامة و حقوق الآخرين و حرياتهم الأساسية.

٥٧- الدستور اللبناني الصادر عام ١٩٢٦ المعدل سنة ١٩٩٥.

٥٨- الدستور الجزائري الصادر بتاريخ ١٩٨٩ المعدل و المتمم عام ١٩٩٦.

كما تضمن الدولة التسامح والاحترام بين مختلف الديانات»<sup>(٥٩)</sup>، و أناط بالدولة حماية الجمعيات الدينية لغير المسلمين من كل أنواع التضييق كما نصت عليه المادة الثالثة من هذا الأمر حيث جاء فيها «تستفيد الجمعيات الدينية لغير المسلمين من حماية الدولة»<sup>(٦٠)</sup>، وأقرت المادة الرابعة المساواة بين الجميع وأن لا يكون الإنتماء الديني دافع للتمييز أو العنصرية حيث نصت على أنه «يحظر استعمال الإنتماء الديني كأساس للتمييز ضد أي شخص أو جماعة»<sup>(٦١)</sup>، ولضمان استيفاء الجميع حقوقه أنشئت لدى وزارة الشؤون الدينية لجنة تعمل على تحقيق ما ورد في هذا الأمر من حقوق للممارسين و التكفل بشؤونهم كما نصت عليه المادة التاسعة من هذا الأمر والتي جاء فيها «تنشأ لدى الوزارة المكلفة بالشؤون الدينية والأوقاف لجنة وطنية للشعائر الدينية تتولى على الخصوص مايلي: - السهر على احترام حرية ممارسة الشعائر الدينية، - التكفل بالشؤون و الإنشغالات المتعلقة بممارسة الشعائر الدينية- إبداء رأي مسبق لإعتماد الجمعيات ذات الطابع الديني»<sup>(٦٢)</sup>، وفي سنة سبع و ألفين صدر مرسوم تنفيذي يحدد شروط سير التظاهرات الدينية لغير المسلمين في الجزائر وكيفيةها، و كذا تشكيلية اللجنة الوطنية للشعائر الدينية لغير المسلمين و كيفية عملها<sup>(٦٣)</sup>.

### المبحث الثالث: الممارسة الدينية بين الاعتداء و الاحتواء

عرفت الممارسة الدينية عبر التاريخ تجذبات متنوعة و أحوالا مختلفة بين من

٥٩- الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية / العدد ١٢، ٠١ مارس ٢٠٠٦م، أمر رقم ٠٦-٠٣ المؤرخ في ٢٨ فبراير ٢٠٠٦م، يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين.

٦٠- نفس الجريدة و نفس العدد.

٦١- نفس الجريدة و نفس العدد.

٦٢- نفس الجريدة و نفس العدد.

٦٣- الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية / العدد ٣٣، ٢٠ مايو سنة ٢٠٠٧م، مرسوم تنفيذي رقم ٠٧-١٥٨ مؤرخ في ٢٧ مايو سنة ٢٠٠٧، يحدد تشكيلية اللجنة الوطنية للشعائر الدينية لغير المسلمين و كيفية عملها.

يفرض الحماية للممارسين ويُسخِر كل الآليات والوسائل التي في ظلها يستشعرون الراحة والأمن فيتعاطون العبادات بكل أريحية بعيدا عن الضيق والخرج، وبين من يسلك طرق التقييد والتضييق لكل ما هو ممارسة دينية يفرض الحدود ويضع القيود على الممارسين بسبب أو بغير سبب لدواعي يصعب تحديدها ولبواعث يعسر تفسيرها، ولعلها تنتهي في أسوأ أحوالها إلى العصبية الدينية التي تكيل بمكيالين وتتعامل بأسلوبين، ومهما يكن من شيء فإن الموائيق والدساتير التي سبقت الإشارة إليها عللت تطبيق التضييق عندما تتناقض ممارسة الشعائر بالنظام العام والآداب العامة، فعندما يُساء استصدار الشعائر، وتُمارس بطريقة تصيب المجتمع بالضرر أو تخل بأدابه العامة أو ينتج عنها ما يعطل السير الحسن للنظام فإن هذا الضرر لابد أن يزال؛ ذلك أن من أهم المقاصد التي تقوم عليها الممارسات الدينية إن على مستوى الأفراد أو الجماعات عدم الإذابة وخلق الاضطرابات والتشنجات.

والذي لا يختلف بشأنه أن الممارسات الدينية تعرضت لكثير من التعدي والاختراق خلال العصور المتعاقبة، ولم تحظ بالاحترام المطلوب لا من طرف الساسة ولا من طرف رجال الدين أنفسهم؛ حيث غلبت عليهم أنانيتهم وإن شئت قل عصبتهم فاندفعوا في ممارسات أقل ما يقال عنها إنها لا تتوافق مع طبيعة التدين التي تدفع لقبول الآخر والتسامح معه و صناعة أجواء تتكامل فيها الممارسات والتعبادات في هامش واسع من الحرية.

إن الإسلام وهو يفتح البلاد كان يراعي ظروف الممارسين لشعائهم لم يتعرض لهم ولم يلحق بهم أدنى أذى إلا في حدود تصرفات شخصية لا ترقى لحدود الذكر، كان يلقي أصحابها اللاتمة والتأديب، وكثيرا ما كان الرهبان ينزلون من كهوفهم يستعلمون عن الإسلام ويتقربون منه وربما انتهى بكثير منهم اعتناقه.

أما ما شهدته المسلمون في ظل سنين القهر و الضعف فيستحي الراشد من ذكره، ويتعصر القلب لسرده و يشعر المناوىء بالخزي فضلاً عن الموالي و هو يقلب صفحات التاريخ وهي تقص الألام التي أنزلها من يدعي الصلة بالدين من النصارى و من شاكلهم من ألوان الأذى التي لا توصف لا لذنب إلا لأنهم يدينون بدين الإسلام الذين يتناقض مع كثير من أصول عقيدتهم التي بنيت على التزوير و تأسست على التحريف و التبديل فطالتها الأهواء و اكتنفتها الأكاذيب و الافتراءات.

وشتان بين الزمن الذي كان يحكمه المسلمون حيث كان يعيش النصارى و اليهود في أمن و استقرار قد ساق لهم الحكام الأمن و الهناء و وفروا لهم كل الظروف التي ساعدتهم على الحفاظ على دينهم و ممارسة شعائرهم، و الأمثلة في تاريخ الإسلام أكثر من أن تحصى و لعل أبسط ما يمكن أن يقدم في هذا المقام موقف السلطان محمد الفاتح حين استولى على القسطنطينية مقر البطريركية الأرثوذكسية في الشرق كله، فقد أعلن يومئذ تأمين سكانها وهم من النصارى على أموالهم وأرواحهم وعقائدهم وصلبانهم؛ وأعفاهم من الجندية، ومنح رؤساءهم سلطة التشريع والفصل في الخصومات التي تقع بين رعاياهم، دون أن تتدخل الدولة فيها فرأى في ذلك سكان القسطنطينية فرقا كبيرا بين ما كانوا يعاملون به في عهد البيزنطيين وبين معاملة السلطان محمد الفاتح لهم؛ إذ كان البيزنطيون يتدخلون في الخلافات المذهبية ويفضلون أتباع كنيستهم على أتباع الكنائس الأخرى.<sup>(٦٤)</sup>

ولما فتح السلطان محمد الثاني القسطنطينية، دخل إلى كنيسة آيا صوفيا، وكان قد لجأ إليها رجال الكنيسة، فأحسن استقبالهم وأكد حمايته لهم، وطلب من المسيحيين الفرعين الموجودين فيها أن يذهبوا إلى بيوتهم آمنين، ثم نظم شؤون

٦٤ - من روائع حضارتنا، مصطفى السباعي، دار الصديقية، (دت)، صفحة ١٢٣.

المسيحيين، فترك لهم حق اتباع كنائسهم الخاصة، وقوانينهم المالية، وتقاليدهم المتعلقة بأحوالهم الشخصية، وترك للقساوسة انتخاب بطريرك لهم، فانتخبوا جناديوس واحتفل السلطان بانتخابه بالأبهة نفسها التي كانت متبعة في عهد البيزنطيين، وقال له لتكن بطريركا على صداقتي في كل وقت وظرف، ولتتمتع بكل الحقوق والامتيازات التي كانت لمن سبقك، ثم أهدها فرسا جميلا، وجعل له حرسا خاصا من الإنكشارية وهم حرس السلطان الخاص وصحبه باشاوات الدولة إلى المكان الذي أعد له، و لم يقف الأمر عند هذا الحد بل أعلن السلطان الفاتح اعترافه بقوانين الكنيسة الأرثوذكسية، ووضعها تحت رعايته، وجمعت واشترت كل آثار القديسين ومخلفاتهم التي نهبت يوم الفتح، وسلمت إلى الكنائس والأديرة.<sup>(٦٥)</sup>

و عندما ضعف المسلمون و صارت مقاليد الأمور بيد النصارى و من شاربهم كالوا للمسلمين بكل المكاييل و لم يشفع للمسلمين ما صنعوه معهم من كرم خلق و صفاء معاملة بل تفننوا في الإيذاء و سلكوا في ذلك كل المسالك فلما زال سلطان المسلمين في الأندلس ورحل ملكهم للمغرب نزلت بهم المصائب و نقضت العهود التي كانت ترمي لعدم الاعتداء على التدين ووضعت خطط الإبادة للتخلص من المسلمين الباقين في الأندلس، فأنشئت محاكم التفتيش التي كانت تتعقب كل من يمارس شعائر الإسلام بأي صورة من الصور أو أي شكل من الأشكال، فكان من جراء ذلك أن أظهر عدد من المسلمين المسيحية وأبطنوا الإسلام، وأطلق على هؤلاء اسم (المورسكيون Los Moriscos) أي المسلمون الصغار، وبقي المسلمون هؤلاء يقاومون الاضطهاد ما يزيد على القرن من الزمان دفاعا عن عقيدتهم وكيانهم.<sup>(٦٦)</sup>

٦٥- نفس المرجع صفحة ١٥١

٦٦- تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، خليل إبراهيم السامرائي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٠، (دت)، صفحة ٣٠٤.

وعندما احتل الفرنسيون الجزائر عام ١٨٣٠ كان من أهم المقاصد التي رسموها وخططوا لها القضاء على تدين الجزائريين و سلخهم عن قيمهم وتجريدهم من هويتهم وإلا كيف نستطيع تبرير ما فعله رونييه روفيغو René De Rovigo الذي صرح عام ١٨٣٢ بقوله إنني يلزمي أجمل مسجد في المدينة لنجعل منه معبد إله المسيحيين! و خاطب رجاله قائلاً عجلوا بذلك فجامع كتشاوة هو أجمل مسجد في المدينة خاصّة وأنه يتاخم القصر ويقع وسط الدوائر الحكومية والحي الأروبي<sup>(٦٧)</sup>

وطار هذا الخبر إلى آذان الجزائريين فتملكهم الفزع، وهرعوا إلى مسجد كتشاوة يحمونه بقلوبهم وأجسادهم؛ ودخل رحاب المسجد أربعة آلاف من المسلمين وأقفلوا الباب عليهم وقد عقدوا النية على الاستشهاد فيه أو خلاصه من براثن الأعداء وقبضتهم، وفي اليوم التالي جاءت قوات المستدمر فكسرت الأبواب بالفؤوس واقتحموا عليهم المسجد وقتلوهم على آخرهم لم يرحموا منهم شيخاً ولا ضعيفاً، وتم تحويل المسجد إلى كنيسة عرفت باسم سان فيليب saint Philippe أي القسيس فيليب<sup>(٦٨)</sup>.

هذا غيظ من فيض و ما خفي أعظم و أمام هذه المقابلة لا نملك إلا أن نرتجز بقول الشاعر:

ملكنا فكان العفو منا سجية      فلما ملكتم سال بالدم أبطح  
وحللتم قتل الأسارى وطالما      غدونا عن الأسرى نعف ونصفح

٦٧- عبد الحميد بن باديس، بسام العسيلي، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٩٨٣، (دت)، صفحة ٣١

٦٨- المرجع السابق، صفحة ٣٢

فحسبكم هذا التفاوت بيننا وكل إناء بالذي فيه ينضح<sup>(٦٩)</sup>

و في وقتنا الحاضر لا يزال يكال للإسلام من شتى الجهات و من مختلف السبل بدعاوى براءة تخفي نوايا سيئة تستبطن ذلك العداء السرمدي و تلك الكراهية الضاربة في الأعماق في قوالب خداعة طالما استغفلوا بها من يحسب للأسف الشديد على الإسلام و الإسلام منه براء، و نسي هؤلاء أن الكفر ملة واحدة و أن جهودهم للكيد لا تتوقف؛ بل لن يقر لهم قرار و لن يرتاح لهم بال حتى يروا أبناء الإسلام قد انسلخوا عن دينهم و اتخذوا من الكفار أولياء.

و في الوقت الذي يتنادى هؤلاء بالحريات و الحقوق و إنشاء الجمعيات و المنظمات للدفاع عن الإنسان و تحريره من كل القيود يظهر في أوروبا و أمريكا على أعلى المستويات من ينادي بالتضييق على المسلمين و التحذير من سلوكياتهم و وضعهم في خانات الخطر و التعامل معهم على حذر لاسيما الممارسين منهم لشعائهم و ربما نعتوهم بأسمج الصفات و أقبح النعوت و أشاروا إليهم بالبنان على أساس أنهم الخطر الذي يجب أن يخشى و السرطان الذي يجب أن يحبس حتى لا يفشى.

فرنسا كانت السبابة لمحاصرة كل ما هو ممارسة دينية و خصوصا من المسلمين فأصدرت قانونا يحضر ستر الوجه و يمنع النقاب و برروا لهذا القانون بما يدفع للاستغراب و يثير التعجب؛ فمما ساقه المشرع كسبب لاستصدار هذا القانون أن البرقع<sup>(٧٠)</sup> سلوك غير اجتماعي يتنافى مع القيم التي يعرفها المجتمع الفرنسي و أنه

٦٩- الأبيات لأبي الفوارس سعد بن محمد بن سعد بن الصفي الملقب شهاب الدين المعروف بحيص بيص هو شاعر شهور؛ كان فقيها شافعي المذهب، تفقه بالري على القاضي محمد بن عبد الكريم الوزان، وله ديوان، وترسل، وبلاغة، وباع في اللغة، ويد في المناظرة، وكان يتحدث بالعربية، مات في شعبان سنة أربع وسبعين وخمس مائة. (سير أعلام النبلاء، الذهبي، دار الحديث - القاهرة، ٢٠٠٦م، (دت)، ج١٩ / ٥٦٣).

٧٠- البرقع هو النقاب أو الستار و الذي يحمل اسم burqua بالنص الفرنسي و الإنجليزي.

ناجم عن إكراه للمرأة بما لا تريد وأنها ضحية من ضحايا عنف الرجل الذي يريد أن يذلها بهذا الغطاء الذي يخفي شخصيتها و يظهرها في مظهر المتنكر، فكانت المادة الأولى من هذا القانون تنص على أنه لا يمكن لأي كان أن يخفي وجهه لاسيما في الأماكن العمومية<sup>(٧١)</sup> ثم رتبت المادة الثالثة من هذا القانون جزاء على من يخالف المنصوص عليه في المادة الأولى و المتمثل في غرامة مالية كتلك المقررة للمخالفات من الدرجة الثانية<sup>(٧٢)</sup>، و قد اعتمد فيما بعد كقانون خاص.<sup>(٧٣)</sup>

أما بلجيكا فقد تعاملت مع هذا الأمر بشدة أكثر فقد فرضت غرامة مالية قدرت بعشرين إلى خمس وعشرين أورو و بالحبس لمدة يوم إلى سبعة أيام أو بإحدى العقوبتين كل من غطى وجهه في الأماكن العمومية<sup>(٧٤)</sup> و قد ضُمت هذه العقوبة في قانون العقوبات البلجيكي في المادة ٥٦٣ مكرر ٢.

أما المدارس والتي يفترض عدم المساس بقدسيتها حتى لا يتلخخ صفاؤها بقرارات سياسية و مواقف عصبية فقد منع من دخولها كل من يتزيّ بالزي الذي يرمز للتدين فأصدرت فرنسا في ١٥ مارس ٢٠٠٤ القانون الذي يمنع ارتداء الحجاب و التزيّ بكل مظهر من مظاهر التدين، ثم استجابت لهذا القرار باقي دول الإتحاد الأوروبي كبلجيكا و هولندا و إسبانيا، أما ألمانيا فقد استجابت معللة

71- Nul ne peut, dans l'espace public, porter une tenue destinée à dissimuler son visage.

72- La méconnaissance de l'interdiction édictée à l'article 1er est punie de l'amende prévue pour les contraventions de la deuxième classe..

٧٣- القانون ٢٠١٠/١١٩٢ المؤرخ في ١١ أكتوبر ٢٠١٠

74- Seront punis d'une amende de quinze euros à vingt-cinq euros et d'un emprisonnement d'un jour à sept jours ou d'une de ces peines seulement, ceux qui, sauf dispositions légales contraires, se présentent dans les lieux accessibles au public le visage masqué ou dissimulé en tout ou en partie, de manière telle qu'ils ne soient pas identifiables.



ذلك بأسباب قانونية وأما انجلترا فقد عللت ذلك بأسباب سياسية<sup>(٧٥)</sup>، ليعلم أن الكفار تجتمع مصلحتهم وتؤكد روابطهم عندما يكون الخصم هو الإسلام، نتج عن هذا القرار منع أبناء الإسلام من الالتحاق بالمدارس وخيروهم بين الجهل أو السفور و من ثم الركون للذين ظلموا و اتخذدق معهم في محاربة الرب .

و لم ينته بهم الأمر لهذا الحد بل بلغ بهم إلى منع بناء المآذن وإزالتها لأنها رمز للمسلمين؛ و كل ما هو مظهر للإسلام يجب أن يمسح و يزال، فخرجت سويسرا على مواطنيها باستفتاء شعبي تخيرهم فيه بين منع بناء المآذن<sup>(٧٦)</sup> و الإبقاء عليها؛ فانتهى الاستفتاء بهدمها وعدم بنائها بنسبة قدرت ب ٥٧,٥٪، و لم يكن اختيار أسلوب الاستفتاء اعتباطا بل كان مقررا بنية مبيتة مفادها إدراج هذا النهي في الدستور السويسري حتى يتعسر إلغاؤه و الرجوع عنه، إذ تقضي اللوائح أن ما أدرج باستفتاء لا يلغى إلا باستفتاء<sup>(٧٧)</sup> فأدرج هذا القرار في الدستور السويسري في الفقرة الثالثة من المادة ٧٢ تحت عنوان الكنيسة و الدولة جاء فيها «بناء المآذن ممنوع»<sup>(٧٨)</sup>.

و أساليب خسيصة و ممارسات شنيعة تُكاد بالليل و النهار لتجريد المسلمين عن قيمهم و صرفهم عن عبادتهم لا يحتمل المقام ذكرها و تضيق الصفحات بوصفها و حسبنا أن نعلم أن العداة قائم و لا يمكن أن ينتهي و ساري لا يمكن أن يتوقف؛ و صدق الله عز و جل القائل ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَنِّلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرْضُوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَعُوا﴾<sup>(٧٩)</sup>.

75- Olivier Dord. Interdire le port du voile islamique intégral, question d'europe, N 183, 18 octobre 2010

٧٦- من المفارقات أن صاحب مشروع منع بناء المآذن دانيال ستريتش أعلن إسلامه فيما بعد .

٧٧- دستور ٢٩ نوفمبر ٢٠٠٩ المعدل و المتمم و الذي دخل حيز التنفيذ في ٢٩ نوفمبر ٢٠٠٩ أي في نفس اليوم .

78- La construction de minarets est interdite

٧٩- سورة البقرة الآية ٢١٧ .

## الخاتمة

لا يمكن الإحاطة بكل فروع الموضوع ولا احتواؤها لكثرة جزئياته وتفريعاته، ولكن حسبنا أننا عرجنا على أهم القضايا التي تعدّ أصولاً فيه، فالممارسة الدينية ببعدها العقدي والتشريعي تبقى من القضايا التي تتطلب كثيراً من الاحترام والاعتناء إن على مستوى الأنظمة أو الأشخاص لتتقرر السلوكات الفاضلة والأخلاق الرفيعة والتي من أهمها التسامح الديني الذي للأسف الشديد ترفعه كثير من الدول والمنظمات كشعار وتتغنى به في المحافل والمؤتمرات ثم تقرر من التشريعات والقوانين ما يدفع للتباغض والتعصب، وتعب عنه بتعبيرات لماعة وكلمات براقة ولكنها في الواقع أشبه ما يكون بدس السم في العسل كما يقال.

معظم التشريعات عندما تريد المساس بهذا الأمر تتكئ على عصا رخوة بتسببها بأسباب تدل على سذاجة أصحابها أو استخفافهم بمن يراد تصدير هذا التشريع لهم، أسباب في عمومها لا تتوافق مع المواد التي رصدت لهذا التشريع.

احترام الممارسات الدينية لكل الطوائف والنحل يجب أن يحظى باحترام حقيقي لا يحشر في النزاعات السياسية ولا الخلافات المذهبية وأن تعطى له الرعاية الكافية ينال المعتدي في ظلها ما ينال كل معتد عندما يتجرأ على المقدسات أو يحاول الإخلال بالنظام العام أو يسعى للمساس بالآداب العامة حتى يتحقق الردع، ويمارس المتعبد شرائعه في أريحية بعيداً عن التنغيص والتنكيل الذي يطاله بين ظرف وآخر، ويكون في كل مرة عرضة للمقاذفات والمارشقات.

أسأل الله سبحانه وتعالى أن أكون قد وفقت لبيان المراد وتحقيق المقصد وهو وحده من وراء القصد، و صلى الله على سيدنا و نبينا محمد وآله وصحبه و سلم تسليماً.

### قائمة المراجع و المصادر

- اتفاقية الأمم المتحدة لحقوق الطفل و التي اعتمدها الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٨٦.
- الإتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية و السياسية والتي دخلت حيز التنفيذ في ١٩٧٦.
- أحكام القرآن، أبو بكر الرازي الجصاص، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥.
- أساس البلاغة، جار الله فخر الزمخشري، المكتبة العصرية، ط ١ (دت).
- الإسلام عقيدة و شريعة، محمود شلتوت، دار الشروق، القاهرة، ط ١٠، ١٩٨٠.
- الإسلام و أهل الذمة، علي حسن الخربوطلي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، (دت).
- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨.
- تاريخ العرب و حضارتهم في الأندلس، خليل إبراهيم السامرائي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠ م.
- التطور العمراني و التراث المعماري لمدينة القدس، يحيى وزيري، الدار الثقافية للنشر، (دت).
- تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، دار طيبة للنشر و التوزيع، ١٩٩٩.

- الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية / العدد ١٢، ٠١ مارس ٢٠٠٦ م، أمر رقم ٠٦-٠٣ المؤرخ في ٢٨ فبراير ٢٠٠٦ م، يحدد شروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين.
- الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية / العدد ٣٣، ٢٠ مايو سنة ٢٠٠٧ م، مرسوم تنفيذي رقم ٠٧-١٥٨ مؤرخ في ٢٧ مايو سنة ٢٠٠٧، يحدد تشكيلة اللجنة الوطنية للشعائر الدينية لغير المسلمين و كفاءات عملها.
- جمع الفوائد من جامع الأصول و مجمع الزوائد، محمد بن محمد الردواني، دار ابن حزم بيروت، ١٩٩٨.
- حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، أحمد رشاد طلحون، ايتراك للنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٨.
- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، آدم متز، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٤، (دت).
- الخراج، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، المكتبة الأزهرية للتراث، (دت).
- الدستور الجزائري الصادر عام ١٩٩٦.
- الدستور السوري الصادر عام ١٩٧٣.
- الدستور السويسري الصادر في ٢٩ نوفمبر ٢٠٠٩ المعدل و المتمم.
- الدستور اللبناني الصادر عام ١٩٢٦ المعدل سنة ١٩٩٥.
- الدستور المصري الصادر سنة ١٩٧١ و المعدل عام ٢٠١١.
- دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشريعة، أبو بكر البيهقي، دار الكتب

- العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٥.
- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر، ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، ط ٢، (دت).
- زهرة التفاسير، محمد بن أحمد بن مصطفى المعروف بأبي زهرة، دار الفكر العربيين، (دت).
- سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، محمد بن يوسف الصالحى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٣.
- سنن ابن ماجه، عبد الله ابن ماجه القزويني، دار إحياء الكتب العربية، (دت).
- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩١.
- سير أعلام النبلاء، الذهبي، دار الحديث - القاهرة، ٢٠٠٦.
- السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي، عبد الشافي محمد عبد اللطيف، دار السلام، القاهرة، ١٤٢٨.
- شرح الأصول الثلاثة، صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ط ١.
- صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل البخاري، كتاب التيمم، دار طوق النجاة، ط ١، ١٤٢٢.
- صحيح مسلم، مسلم، باب فضل إسباغ الوضوء على المكاره، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (دت).

- عبد الحميد بن باديس، بسام العسيلي، دار النفائس، بيروت، ط ١، ١٩٨٣.
- فتح القدير، محمد بن علي الشوكاني، دار ابن كثير، دمشق، (دت).
- القاموس المحيط، مجد الدين الفيروز آبادي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٤.
- القانون الجنائي البلجيكي المعدل في ٢٠١٢.
- كتاب التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، دار النفائس، ط ١، (دت).
- كتاب العين، الخليل الفراهيدي، دار مكتبة الهلال، (دت).
- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط ٣، (دت).
- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي، محمد حميد الله الحيدر آبادي، دار النفائس، بيروت، ط ٦، ١٤٠٧.
- المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، دار الحديث، القاهرة، (دت).
- المغازي، محمد بن عمر الواقدي، دار الأعلمي، بيروت، ط ٣، ١٩٨٩.
- من روائع حضارتنا، مصطفى السباعي، دار الصديقية، (دت).
- ميثاق الأمم المتحدة الصادر عام ١٩٤٥.
- La civilisation des arabes, Gustave Le Bon, Le Sycomore  
102 Bd. Beaumarchais 75011 Paris.

**Abstract**

**“Practice of Religious Rites between Expansion and Tightening  
in Islamic Law and International Legislation”**

**Dr. Khelouati Sahraoui**

Practice of religious rites is one of the important rights that have protected by religions and various legislations; And the very real fact that these practices will always remain inherent in the human wherever he, so we decided to treat it with descriptive and analytical approaches. Where we show innate practice we describe the practice of the religion of Islam and how it was tolerant eclipsing with Jews and Christians in practice their rituals and what their masters have provided to them, and after this we extrapolated the Arabic and international legislations to see the provided laws to such protection.

Finally we explained how Islam has become the target by all machinations in the present time when the enemy has the reins and practitioner become described by ugliest features, Moreover, crush and abuse him in the name of the law.

# ظواهر نحوية في قراءة ابن كثير

د. جزاء محمد المصاروة

أستاذ النحو والصرف المشارك في عمادة التعلم الإلكتروني والتعليم عن بعد  
جامعة الملك فيصل

د. نضال محمود الضراية

أستاذ النحو والصرف المساعد - جامعة طيبة







### ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى معرفة الظواهر النحوية المتكررة في قراءة عبد الله بن كثير رحمه الله، وهو أحد التابعين رضي الله عنهم وأحد القراء السبعة، وهو مقرئ مكة المكرمة.

وقد بدأ البحث بالتعريف بهذا التابعي الجليل، ثم رصد الظواهر النحوية التي تكرر ورودها في قراءته، مثل: تأنيث الفعل مع فاعله، واختلاف الإسناد في الجملة الفعلية، والإتباع أو الاستئناف، والإضافة وعدمها، وتمام (كان) ونقصانها، وإعمال لا النافية، والاختلاف في الحركة الإعرابية.

ولتوضيح قراءة ابن كثير لجأ الباحثان إلى مقارنتها بقراءة حفص غالباً، ثم قاما بتفسير القراءتين.

## ابن كثير

هو عبد الله بن كثير بن عمرو بن عبد الله بن زاذان بن فيروز بن هرمز الداري، نسبة إلى بني عبد الدار، أو لأنه كان عطاراً، نسبة إلى دارين موضع بالبحرين يجلب منه الطيب.<sup>(١)</sup>

ولد بمكة سنة خمس وأربعين للهجرة، وهو أحد القراء السبعة، وتابعي جليل لقي من الصحابة أبا أيوب الأنصاري، وأنس بن مالك وعبد الله بن الزبير، ومجاهد بن جبير، ودرباس مولى عبد الله بن عباس وروى عنهم.

وكان قاضي الجماعة بمكة، وإمام الناس في القراءة بها، لم ينازعه فيها منازع، قال ابن مجاهد: ولم يزل عبد الله بن كثير هو الإمام المجتمع عليه في القراءة بمكة حتى مات سنة عشرين ومائة بمكة رحمه الله تعالى.<sup>(٢)</sup>

أخذ القراءة عرضاً عن عبد الله بن السائب، وعن مجاهد بن جبير المكي، وعن درباس مولى ابن عباس وقرأ ابن السائب على أبي بن كعب وعمر بن الخطاب، وقرأ مجاهد على عبد الله بن السائب وعبد الله بن العباس وقرأ درباس على عبد الله بن عباس، وقرأ ابن عباس على أبي بن كعب وزيد بن ثابت، وقرأ أبي وزيد وعمر على رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وأشهر من روى عنه القراءة اثنان هما البزي، أحمد بن عبد الله بن القاسم بن نافع مقرئ مكة ومؤذن المسجد الحرام توفي سنة ٢٥ هـ<sup>(٣)</sup> والثاني قنبل، محمد

١- الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٨٤هـ)، معرفة القراء الكبار، تحقيق أحمد خان، مركز الملك فيصل للدراسات الإسلامية، ١٤١٨هـ، ١/ ٨٦.

٢- [٣٢٤هـ] السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف- مصر، ٩٢.

٣- ابن الجزري، محمد بن محمد (٨٣٣هـ)، غاية النهاية في طبقات القراء، دار الكتب العلمية- بيروت، ١٩٨٣م، ١/ ١١٩.

بن عبد الرحمن بن خالد المخزومي شيخ القراء في الحجاز توفي سنة ٢٩١هـ<sup>(٤)</sup>.

### الظواهر النحوية في قراءة ابن كثير

يلاحظ المطلع على قراءة ابن كثير عند مقارنتها بقراءة حفص بعض الظواهر النحوية اللافتة للنظر، وهذه الظواهر لم تحظ باهتمام الباحثين، ولعل أقرب دراسة إلى هذا الموضوع (قراءة ابن كثير وأثرها في الدراسات النحوية) وهي رسالة دكتوراه (١٩٧٥م) ل عبد الهادي محسن الفضلي، لكنه لم يمس الموضوع إلا في الباب الثالث الذي تحدث فيه عن أثر قراءة ابن كثير في النحو والصرف والأصوات ولم تحظ هذه الظواهر بعنايته.

أما سمير استيتية<sup>(٥)</sup> فقد حلل الظواهر الصوتية في قراءة ابن كثير، وهو ما لا يتعارض أو يتشابه مع هذه الدراسة.

وقد قسمت قراءة ابن كثير على الظواهر النحوية الآتية، مغفلاً ما لم يتكرر من القراءة بشكل لافت للنظر:

### تأنيث الفعل مع فاعله.

يرى النحويون أن تأنيث الفعل مع فاعله المؤنث يكون على وجهين: الوجود والجواز، أما الوجود ففي حالتين، الأولى: إذا كان الفاعل ضميراً مؤنثاً غير منفصل عن فعله بفاصل، والمؤنث الحقيقي والمجازي في ذلك سواء، نحو: هند قامت وتقوم، والشمس طلعت وتطلع، والثانية: إذا كان الفاعل مؤنثاً تأنيثاً حقيقياً متصلاً بفعله، نحو: قامت هند وتقوم هند، وما ينطبق على المؤنث الحقيقي ينطبق على جمع المؤنث السالم الذي واحده حقيقي التأنيث، نحو: قامت الهندات.

٤- نفسه، ٢/ ١٦٥.

٥- استيتية، سمير، تحليل الظواهر الصوتية في قراءة ابن كثير، مجلة جامعة أم القرى، السنة السابعة، العدد التاسع، ١٩٩٤م.

أما الجواز ففي حالتين كذلك، أولاهما: أن يكون الفاعل مجازيًّا التأنيث، نحو: طلعت الشمس وطلع الشمس، يضاف إليه جمع التفسير للمذكر والمؤنث، واسم الجنس والملحق بجمع التصحيح مثل سنون، وثانيتها: إذا فصل بين الفعل وفاعله بفاصل، نحو: حضر القاضي امرأة، ففي هاتين الحالتين يجوز التذكير والتأنيث، والتأنيث أرجح.

أما إذا كان الفاصل (إلا) فيجوز التذكير والتأنيث والتذكير أرجح، لأنه يُحمل على المعنى، فيكون الفعل مسنداً إلى مذكر في المعنى، نحو: ما جاء إلا فاطمة، فالتقدير: ما جاء أحد إلا فاطمة<sup>(٦)</sup>.

ويلاحظ على قراءة ابن كثير أنها تميل إلى تأنيث الفعل مع فاعله المجازي، ففي قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ الظَّالِمِينَ مَعَذِرَتُهُمْ﴾ (غافر: ٥٢، والروم: ٥٧) قرأ ابن كثير (تنفع) بالتأنيث<sup>(٧)</sup>، وفي هذه الآية جاء الفاعل مؤنثاً تأنيثاً مجازياً ومفصلاً عن فعله بفاصل هو المفعول به<sup>(٨)</sup>، لذا فالراجح عند النحاة تأنيثه مراعاة للفظ، فمثلت قراءة ابن كثير هذا الراجح.

ومثلها ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ

٦- ابن هشام، جمال الدين (ت ٧٦١هـ)، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، دار دار الجليل-بيروت، ١٠٨/٢ وما بعدها.

٧- ابن خالويه، الحسين بن أحمد (ت ٣٧٠هـ) الحجة في القراءات السبع، تحقيق عبد العال مكرم، دار الشروق-بيروت، ١٩٧٧م، ٣١٦، والزمخشري، أبو القاسم محمود (ت ٥٣٨هـ) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ٤٩٤/٣، والأندلسي، أبو حيان (ت ٧٤٥هـ)، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١، ٢٠٠١م، ٤٥٠/٧، والدمياطي، أحمد بن محمد (ت ١١١٧هـ)، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر، صححه محمد الضباع، ١٩٥٣هـ - مصر، ٣٧٩.

٨- انظر ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، ٣١٦.

يَكُونُ لَهُمْ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴿ (الأحزاب: ٣٦) حيث قرأ ابن كثير (تكون) بالتأنيث<sup>(٩)</sup>، والفاعل / اسم كان هنا مؤنث تأنيثاً مجازياً<sup>(١٠)</sup> وهو مفصول عن فاعله بفواصل فالأرجح تأنيثه.

ومثلها قوله تعالى: ﴿فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةً﴾ (الأنفال: ٦٦، ٦٥) قرأ ابن كثير (تكن) بالتأنيث<sup>(١١)</sup> والفاعل / اسم كان مؤنث مجازي مفصول عن فاعله بفواصل<sup>(١٢)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبَ فَرِيقٍ﴾ (التوبة: ١١٧) قرأ ابن كثير (تزيغ) بالتأنيث<sup>(١٣)</sup> والفاعل هنا جمع تكسير ينطبق عليه ما ينطبق على المؤنث المجازي فالأرجح فيه التأنيث، ففي التأنيث إرادة الجماعة وفي التذكير إرادة الجمع<sup>(١٤)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ (البقرة: ٤٨) قرأ ابن كثير (تقبل) بتأنيث الفعل<sup>(١٥)</sup>. والفاعل هنا شفاعة وهو مؤنث مجازي، وحسن التأنيث للفصل بين الفعل وفاعله<sup>(١٦)</sup>.

٩- ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٥٢٢، وابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد (ت ٤٠٣هـ)، حجة القراءات، تحقيق سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة-بيروت، ١٩٨٢م، ٥٧٨، ٥٢٢، والقرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت ٦٧١هـ) الجامع لأحكام القرآن، طبعه دار احياء التراث العربي-بيروت، ١٩٨٥م، ١٤/ ١٨٧، وابن الجزري، محمد بن محمد (٨٣٣هـ) النشر في القراءات العشر، عني بتصحيحه محمد الضباع، دار الكتب العلمية-بيروت النشر في القراءات العشر، ٢/ ٣٨٤.

١٠- انظر: السمين الحلبي، أحمد بن يوسف (ت ٧٥٦هـ)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق علي معوض وآخرين، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١، ١٩٩٤م، ١٢/ ٤٤.

١١- انظر: ابن الجزري، ٢/ ٢٧٧، والدمياطي، إتحاف فضلاء البشر، ٢٣٨.

١٢- انظر: ابن زنجلة، حجة القراءات، ٣١٣.

١٣- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٣١٩، والنحاس، أبو جعفر (ت ٣٣٨هـ) إعراب القرآن، تحقيق زهير زاهد، عالم الكتب-بيروت، ١٩٨٨م، ٢/ ٤٤، وابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٣١٩.

١٤- انظر: ابن زنجلة، حجة القراءات، ٣٢٥.

١٥- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ١٥٤، وابن زنجلة، حجة القراءات، ٩٥، وابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢/ ٢١٢.

١٦- انظر: الدمياطي، إتحاف فضلاء البشر، ٣٥٢.

نلاحظ مما سبق أن قراءة ابن كثير جاءت متوافقة مع ما أقره النحاة من قواعد فيما يتعلق بتأنيث الفعل مع فاعله المؤنث، وقد جاءت قراءته على الأصل، إذ الأصل أن يذكر الفعل مع المذكر ويؤنث مع المؤنث، ثم جاءت القواعد الأخرى استثناء من هذا الأصل.

ولم يخالف ابن كثير هذا الأصل إلا في قراءتين، أولاهما في قوله تعالى: ﴿سُحِّبَ لَهُ السُّبُوتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا﴾ (الإسراء ٤٤) قرأ ابن كثير يُسَبِّح<sup>(١٧)</sup>. ويروى عن ابن مسعود قوله: إذا اختلفتم في الياء والتاء فاجعلوها ياء<sup>(١٨)</sup>.

وثانيتها قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا يَا تِينَا يَا تَيْبَةَ مِّن رَّبِّهِ أَوْلَمَ تَأْتِيهِمْ بَيْنَهُ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى﴾ (طه ١٣٣) قرأ ابن كثير أولم يأتيهم بالياء<sup>(١٩)</sup>، والفاعل (آية) وهو مؤنث مجازي<sup>(٢٠)</sup>.

### الإسناد في الجملة الفعلية

لعل الظاهرة الأبرز في قراءة ابن كثير تتمثل في اختلاف المسند إليه في الجملة الفعلية، ونجد ذلك في الموازنة بين قراءته وقراءة حفص لنتبين أن هناك اختلافات كثيرة تمثلت في الاختلاف في المسند إليه، خاصة عندما يكون ضميراً، وقد تمثل هاذ الاختلاف بين ضميري (الغائب والمخاطب) و(الغائب والمتكلم) و(الفاعل والمفعول به) والاختلاف في عود الضمير... وغيرها وسنفصل القول فيها كما يأتي:

- ١٧- انظر: ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، ٢١٨، والقيسي، مكي بن أبي طالب (ت ٤٣٧ هـ)، الكشف عن وجوه القراءات السبع، تحقيق محيي الدين رمضان، مجمع اللغة العربية-دمشق، ١٩٧٤م، ٤٨/٢.
- ١٨- انظر: ابن زنجلة، حجة القراءات، ٤٠٥.
- ١٩- انظر: العكبري، أبا البقاء (ت ٦١٦ هـ) إملاء ما من به الرحمن، من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، دار الكتب العلمية-بيروت، ١٩٧٩م، ١٢٩/٢، والأندلسي، تفسير البحر المحيط، ٢٧٠/٦، والدمياطي، إتحاف فضلاء البشر، ٣٠٨.
- ٢٠- انظر: الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ٢١٤/٦.

## أولاً: بين المخاطب والغائب.

في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (البقرة ٧٤) قرأ ابن كثير (يعملون)<sup>(٢١)</sup> ففي حين أسند حفص الفعل تعملون للمخاطبين أسنده ابن كثير للغائبين. وفي قراءة حفص يكون ضمير الفاعل عائداً على بني إسرائيل؛ لأن هذه الآية جاءت في ختام قصة بقرة بني إسرائيل، أما قراءة ابن كثير فقد يكون الضمير عائداً على بني إسرائيل أيضاً ويكون في الآية التفات من ضمير المخاطب إلى الغائب، «فيكون الله جلت قدرته أعرض عن مخاطبتهم وجعلهم في صورة من لا يقبل عليهم»<sup>(٢٢)</sup> وقد يكون ضمير الفاعل عائداً إلى المسلمين وهم المقصوص عليهم القصة<sup>(٢٣)</sup>. مع ملاحظة أن قراءة الجمهور بالتاء تناسب اللفظ وسياق الخطاب السابق عليها.

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ﴾ (البقرة ٨٣) قرأ ابن كثير (يعبدون)<sup>(٢٤)</sup> «وضمير الفاعل هنا يعود على بني إسرائيل والأسماء الظاهرة حكمها الغيبة، أما القراءة بالتاء ففيها التفات، وحكمته أنه ادعى لقبول المخاطب الأمر والنهي الواردين عليه»<sup>(٢٥)</sup>.

وقد فسر الطبري القراءتين بقوله: «لأن أخذ الميثاق، بمعنى الاستحلاف». فكما تقول: «استحلفت أخاك ليقومن» فتخبر عنه خبرك عن الغائب لغيبته عنك.

٢١- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ١٦٠، وابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢/ ٢١٧، ومثلها في (البقرة ٨٥، وآل عمران ١٥٦، والنمل ٩٣، وهود ١٢٣).

٢٢- انظر: الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ١/ ٤٣٤.

٢٣- انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر (ت ١٣٣٩هـ) التحرير والتنوير، دار سحنون-تونس، ١٩٩٧م التحرير والتنوير، ١/ ٥٦٦.

٢٤- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ١٦٢، وابن خالويه، حجة القراءات، ٨٣، والقيسي، الكشف عن وجوه القراءات، ١/ ٢٤٩.

٢٥- انظر: الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ١/ ٤٥٠.



وتقول: «استحلفته لتقومن»، فتخبر عنه خبرك عن المخاطب، لأنك قد كنت خاطبته بذلك - فيكون ذلك صحيحاً جائزاً<sup>(٢٦)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿ أَمْ نَقُولُ إِنَّ إِزْهَمَ وَإِسْمِعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى ﴾ (البقرة ١٤٠) قرأ ابن كثير يقولون<sup>(٢٧)</sup>. ففي حين جاءت قراءة حفص منسجمة مع اللفظ، إذ جاء قبلها خطاب: (قل أتجاجوننا في الله) وبعدها خطاب: (قل أنتم أعلم أم الله) جاءت قراءة ابن كثير بالياء مناسبة للمعنى، إذ الآية إخبار عن اليهود والنصارى<sup>(٢٨)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كُنَّبْتَ عَلَيْنَا أَلْفَنَالَ لَوْلَا أَخَّرْنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَنْعَ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴾ (النساء: ٧٧) قرأ ابن كثير يظلمون بالياء<sup>(٢٩)</sup> على أنه راجع إلى المذكورين في قوله: (ألم تر إلى الذين قيل) فهي تناسب المعنى، أما قراءة من قرأ بالتاء فعلى سبيل الخطاب، وهي أكثر انسجاماً مع اللفظ، لوجود فعل الأمر في قوله تعالى: (قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ) والأمر هنا يفيد الخطاب بلا شك<sup>(٣٠)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا آتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ ﴾ (آل عمران ١٨٨) قرأ ابن كثير: يحسبن... يحسبنهم<sup>(٣١)</sup>. على أن

٢٦- انظر: الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ) جامع البيان، تحقيق أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م، ٢٨٨/٢.

٢٧- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ١٧١، وابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢٢٣، والزمخشري، الكشاف، ٢٢٢/١.

٢٨- انظر: النيسابوري، أب إسحاق (ت ٤٢٧هـ) الكشف والبيان في تفسير القرآن، تحقيق أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ٢٠٢٠م، ٥/٢.

٢٩- انظر: ابن زنجلة، حجة القراءات، ٢٠٨، والداني، عثمان بن سعيد (ت ٤٤٤هـ)، التيسير في القراءات السبع، تحقيق أوتو برتزل، دار الكتاب العربي-بيروت، ١٩٨٤م، ٧٣، والدمياطي، إتخاف فضلاء البشر، ١٩٢.

٣٠- انظر: الرازي، فخر الدين (ت ٦٠٤هـ)، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية-بيروت، ٢٠٠٠م، ١٠/١٤٩.

٣١- انظر: ابن خالويه، حجة القراءات، ١١٦، وابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢٤٦/٢.

(الذين يفرحون) هم الفاعلون ولم يذكر للفعل مفعولاً، لأن قوله فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب يدل عليه، وأما على القراءة بالتاء، ف(الذين) مفعول أول، والمفعول الثاني قوله بمفازة من العذاب ويكون قوله (فلا تحسبنهم) تكراراً للأول<sup>(٣٢)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ (آل عمران ١٨٧) قرأ ابن كثير: لبيئته... يكتُمونه<sup>(٣٣)</sup>. على طريقة الحكاية بالمعنى؛ لأن المأخوذ عليهم العهد غائبون وقت الإخبار.<sup>(٣٤)</sup>

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ سَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (آل عمران ١٨٠) قرأ ابن كثير: يعملون<sup>(٣٥)</sup> على الغيبة جرياً على يبخلون وسيطوقون، أما القراءة بالتاء فعلى الالتفات، فيكون ذلك خطاباً للباخلين<sup>(٣٦)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهُوَ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام ٣٢) قرأ ابن كثير يعقلون<sup>(٣٧)</sup>، قال الواحدي: «من قرأ بالياء معناه أفلا يعقلون الذين يتقون أن الدار الآخرة خير لهم من هذه الدار فيعملون لما ينالون به الدرجة الرفيعة والنعيم الدائم فلا يفترون في طلب ما يوصل إلى

٣٢- انظر: الباقولي، علي بن الحسين (ت ٣٤٥هـ) إعراب القرآن المنسوب للزجاج، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري - القاهرة ودار الكتب اللبنانية - بيروت - القاهرة / بيروت، ١٩٩٩م، ١ / ٢٢٩.

٣٣- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٢٢١، والنحاس، إعراب القرآن، ١ / ٣٨٤، والعكبري، إملاء ما من به الرحمن، ١ / ١٦١.

٣٤- انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٤ / ١٩١.

٣٥- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٢٢٠، والديماطي، إتخاف فضلاء البشر، ١٨٣.

٣٦- انظر: الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ٣ / ١٣٤.

٣٧- انظر: الطوسي، أبو جعفر محمد (ت ٤٦٠هـ)، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح أحمد العمالي، دار إحياء التراث، ٤ / ١١٦، والقيسي، الكشف عن وجوه القراءات، ١ / ٤٢٩، والديماطي، إتخاف فضلاء البشر، ٢٠٧.

ذلك، ومن قرأ بالتاء فالمعنى قل لهم أفلا تعقلون أيها المخاطبون أن ذلك خير». (٣٨)

وفي قوله تعالى: ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ لِيَجْزِيَ قَرَأْتِيسَ تَبَدُّونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ﴾ (الأنعام ٩١) قرأ ابن كثير يبدونها... يخفون، بياء الغيبة<sup>(٣٩)</sup> على أن الله سبحانه يخبر العرب عما فعله بنو إسرائيل، قال أبو حيان الأندلسي: «جاء بعض الكلام خطاباً للعرب وبعضه خطاباً لبني إسرائيل»<sup>(٤٠)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿ فَخَلَفَ مِنْ بَدْرِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سِعْفُ رَبِّنَا وَإِن يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِّثْلَهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَن لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالذَّارُ الْأَخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ (الأعراف ١٦٩) قرأها ابن كثير: يعقلون<sup>(٤١)</sup>، وقراءته متناسبة مع السياق اللفظي المبني كله على ضمير الغيبة.

وفي قوله تعالى: ﴿ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ بِمَا نَقُولُونَ فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صِرْفًا وَلَا نَصْرًا ﴾ (الفرقان ١٩) قرأ ابن كثير يستطيعون<sup>(٤٢)</sup>. وهي متناسبة لفظياً مع ما قبلها، فهم الذين كذبوا لذا فما يستطيعون نصركم.

وفي قوله تعالى: ﴿ أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ﴾ (النمل ٢٥) قرأ ابن كثير يخفون... يعلنون<sup>(٤٣)</sup>. فالحديث عن

٣٨- انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ١٢ / ١٦٧، والنيسابوري، الكشف والبيان في تفسير القرآن، ٣ / ٢٦١.

٣٩- انظر: الداني، التيسير، ٧٨، وابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢ / ٢٦٠.

٤٠- انظر: الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ٤ / ١٨٢.

٤١- انظر: ابن خالويه، حجة القراءات، ١٣٨، والقيسي، الكشف، ١ / ٤٢٩، والزمخشري، الكشاف، ٢ / ١٦٤.

٤٢- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٤٦٣، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٣ / ١٢، والدمياطي، إتحاف فضلاء البشر، ٣٢٨.

٤٣- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٤٨١، والداني، التيسير، ١١١، وابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢ / ٣٣٧.

هؤلاء القوم الذين يعبدون غير الله، فلم لا يعبدون الله الذي يعلم ما يخفونه هم وما يعلنونه، ففي قراءته تناسب لفظي.

وفي قوله تعالى: ﴿ هَذَا مَا تُوعَدُونَ لِيَوْمِ الْحِسَابِ ﴾ (ص ٥٣) قرأ ابن كثير يوعدون<sup>(٤٤)</sup>، وهي متناسبة لفظياً مع ما قبلها إذ الحديث كله عن المتقين، ثم تحدث عنهم الحق سبحانه بإعادة ضمير الغيبة عليهم: ﴿ هَذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مِثَابٍ ﴾ (٤٩) جَنَّتٍ عَدْنٍ مُمْنَعَةٍ لَهُمُ الْأَبْوَابُ ﴿٥٠﴾ مُتَّكِنِينَ فِيهَا يُدْعَوْنَ فِيهَا بِفَلَكَهَمٍ كَثِيرَةٍ وُشْرَابٍ ﴿٥١﴾ وَعِنْدَهُمْ قَصِيرَاتُ الْإِبْرَةِ ﴿٥٢﴾ هَذَا مَا تُوعَدُونَ لِيَوْمِ الْحِسَابِ ﴿٥٣﴾.

وفي قوله تعالى: ﴿ فَذَرَهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ ﴾ (٨٣) وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ ﴿٨٤﴾ وَتَبَارَكَ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٥﴾ (الزخرف ٨٥) قرأ ابن كثير يرجعون<sup>(٤٥)</sup>، وهي متناسبة لفظياً مع السياق، فالحديث في الآية التي قبلها عن غائبين (يخوضوا ويلعبوا).

وفي قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴾ (الشورى ٢٥) قرأ ابن كثير يفعلون<sup>(٤٦)</sup>، وهي متسقة لفظياً مع ما قبلها، إذ الضمير في (يفعلون) يعود على (عباده).

وفي قوله تعالى: ﴿ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴾ (٤١) وَلَا يَقُولُ كَاهِنٌ قَلِيلًا مَّا نَذْكُرُونَ ﴿٤٢﴾ (الحاقة ٤١ و ٤٢) قرأ ابن كثير يؤمنون، ويذكرون<sup>(٤٧)</sup> حملاً على قوله: «الخطاطون»، ومن قرأ بالتاء فهو خطاب حملاً على «بما تبصرون وما لا تبصرون»<sup>(٤٨)</sup>.

٤٤- انظر: القيسي، الكشف عن وجوه القراءات، ٢/ ٢٣٢، والزمخشري، الكشاف، ٤/ ١٠٢.

٤٥- انظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢/ ٣٧٠، الدمياطي، إتخاف فضلاء البشر، ٣٨٧.

٤٦- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٥٨٠، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٦/ ١٢.

٤٧- انظر: ابن خالويه، حجة القراءات، ٣٥١، وابن زنجلة، حجة القراءات، ٧٢٠.

٤٨- انظر: السمين الحلبي، الدر المصون، ١٤/ ٨١.

وفي قوله تعالى: ﴿يُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ﴾ (٢٠) وَنَذَرُونَ الْآخِرَةَ ﴿﴾ (القيامة ٢٠ و ٢١) قرأ ابن كثير يحبون ويذرون (٤٩).

﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (الإنسان ٣٠) قرأ ابن كثير يشاءون (٥٠).  
وأحيانا يكون العكس، ففي حين تكون قراءة حفص بإسناد الفعل للغائب يقرأ ابن كثير بإسناده للمخاطب، ومن ذلك:

﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (آل عمران: ٨٣) قرأ ابن كثير: تبغون... ترجعون (٥١)، وهي مبنية على لفظ ما قبلها (أقررتم وأخذتم) فيكون قد نسق «مخاطبة على مخاطبة وقال قوم يجوز أن يكون ابتداء خطابا مجددا على تأويل قل لهم يا محمد أغير دين الله تبغون أيها المخاطبون فكان خطابا عاما لليهود وغيرهم من الناس» (٥٢).

وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ حَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران ١١٥) قرأ ابن كثير: تفعلوا... تكفروه (٥٣). «فمن قرأهما بالتاء جعل الخطاب للحاضرين وأدخل الغيب في الجملة، ومن قرأ بالياء وجه الخطاب إلى الغيب وأدخل الحاضرين في الجملة ولهذا المعنى كان أبو عمرو يخير بينهما» (٥٤).

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (آل عمران ١٥٧) قرأ ابن كثير تجمعون (٥٥)، وهي قراءة الجمهور،

٤٩- انظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢/ ٣٩٣، والدمياطي، إتحاف فضلاء البشر، ٤٢٨.  
٥٠- انظر: القيسي، الكشف عن وجوه القراءات، ٢/ ٣٥٦، الداني، التيسير، ١٣٨، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٩/ ١٥٢.

٥١- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٢١٤، والدمياطي، إتحاف فضلاء البشر، ١٧٧.

٥٢- انظر: ابن زنجلة، حجة القراءات، ١٧٠.

٥٣- انظر: ابن خالويه، حجة القراءات، ١١٣، والداني، التيسير، ٦٩.

٥٤- انظر: ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، ١١٣.

٥٥- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٢١٨، والقيسي، الكشف عن وجوه القراءات، ١/ ٣٦٢، وابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢/ ٢٤٣.

وهي مبنية على سياق الخطاب في قوله: ولئن قتلتم.<sup>(٥٦)</sup>

وفي قوله تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانِكَ عَرَبِيًّا لِيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ (الأحقاف ١٢) قرأ ابن كثير في رواية البرزي عنه لتندر بإسناد الفعل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم<sup>(٥٧)</sup>. والقراءة بالياء أي: لينذر القرآن<sup>(٥٨)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿قَالَ أَوْلَوْ حِثُّكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ (الزخرف ٢٤) قرأ ابن كثير: قل أولو<sup>(٥٩)</sup>. «ولما كان كأنه قيل: فقال كل نذير: فما أصنع؟ أجب بقوله: (قل) أي يا أيها النذير - هذا على قراءة الجماعة، وعلى قراءة ابن عامر وحفص وعاصم يكون التقدير أن السامع قال: فما قال النذير في جوابهم؟ فأجيب بقوله: قال إنكاراً عليهم: (أولو)...<sup>(٦٠)</sup>

وفي قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ يَأَنَّهُ اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَطْلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ (لقمان ٣٠) قرأ ابن كثير تدعون<sup>(٦١)</sup> أي قل يا محمد: إن ما تدعون...<sup>(٦٢)</sup>، وكذلك في سورة الحج (آية ٦٢)، ويقول ابن زنجلة) وقرأ الباقون بالياء والقراءة في مثل هذا الحرف بالياء لأنه لم يعم الناس بأنهم كلهم كانوا يدعون من دون الله ولكن على الخواص<sup>(٦٣)</sup>.

٥٦- انظر: الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ١٠٣/٣.

٥٧- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٥٩٦، والنحاس، إعراب القرآن، ١٤٨/٣.

٥٨- انظر: السمرقندي، أبا الليث (ت ٣٧٣هـ)، بحر العلوم، تحقيق محمود مطرجي، دار الفكر-بيروت، ٢٧٣/٣، والأندلسي، تفسير البحر المحيط، ٦٠/٨.

٥٩- انظر: العكبري، إملاء ما من به الرحمن، ٢/٢٢٧، والدمياطي، إتحاف فضلاء البشر، ٣٨٥، ومثل هذه القراءة في (المؤمنون ١١٢، الأنبياء ٤ و ١١٢).

٦٠- انظر: البقاعي، برهان الدين (ت ٨٨٥هـ) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية-بيروت، ١٩٩٤م، ٢٠/٧.

٦١- انظر: القيسي، الكشف عن وجوه القراءات، ١٢٣/٢، والداني، التيسير، ١٠٦. ومثلها في (العنكبوت ٤٢).

٦٢- انظر: ابن زنجلة، حجة القراءات، ٤٨٢.

٦٣- انظر: المصدر نفسه، ٥٦٧.

وفي قوله تعالى: ﴿ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ ۗ اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا يَشْرِكُونَ ﴾ (النمل ٥٩) قرأ ابن كثير تشركون<sup>(٦٤)</sup>، وهي قراءة الجمهور «لأن المناسب للاستفهام أن يكون موجهًا إلى الذين أشركوا بالله<sup>(٦٥)</sup>».

وفي قوله: ﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴾ (النحل ٢٠) قرأ ابن كثير تدعون<sup>(٦٦)</sup>، وفي قراءته اتساق لفظي مع ما قبلها، حيث قامت الآيات على الخطاب ﴿ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا ۗ إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾<sup>(١٨)</sup> وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسْرُوكُمْ وَمَا تُعْلِنُونَ<sup>(١٩)</sup> وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴾.

وفي قوله تعالى: ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ ﴾ (الرعد ١٧) قرأ ابن كثير توقدون، بالتاء على الخطاب<sup>(٦٧)</sup>، وفيه وجهان الأول أنه خطاب للمذكورين في قوله قُلْ أَفَاتَخَذْتُم مِّن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ (الرعد ١٦) والثاني أنه يجوز أن يكون خطاباً عاماً يراد به الكافة كأنه قال ومما توقدون عليه في النار أيها الموقدون<sup>(٦٨)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ يَنْجِيكُمْ مِّن ظُلْمَتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لِّئِنْ أَنْجَيْنَا مِن هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴾ (الأنعام ٦٣) قرأ ابن كثير أنجيتنا<sup>(٦٩)</sup>. وفيها اتساق مع المعنى؛ لأن معنى قوله (تدعوناه) تقولون، يقول القرطبي: «واتساق المعنى بالتاء، كما قرأ أهل المدينة وأهل الشام<sup>(٧٠)</sup>».

وجعل ابن زنجلة الحجة لهذه القراءة ما في سورة يونس (لئن أنجيتنا من

٦٤- انظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢ / ٣٣٨، والدمياطي، إتحاف فضلاء البشر، ٣٣٨.

٦٥- انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٩ / ٢٠.

٦٦- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٣٧١، والرازي، مفاتيح الغيب، ١٣ / ٢٠.

٦٧- انظر: ابن خالويه، حجة القراءات، ٢٠١، وابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢ / ٢٩٧.

٦٨- انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ١٩ / ٣٠.

٦٩- انظر: وابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٢٥٩، والعكبري، إملاء ما من به الرحمن، ١ / ٤٤٦.

٧٠- انظر: القرطبي، تفسير القرطبي، ٨ / ٧.

هذه<sup>(٧١)</sup> وهذا مجمع عليه فردوا ما اختلفوا فيه إلى ما أجمعوا عليه<sup>(٧٢)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحَىٰ إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ ۗ أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَتْ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۗ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۗ ﴾ (يوسف ١٠٩) قرأ ابن كثير يعقلون<sup>(٧٣)</sup>، بالياء مراعاة لقوله: أفلم يسيروا<sup>(٧٤)</sup>.

### ثانياً: بين الغائب والمتكلم

اختلفت قراءة ابن كثير عن قراءة عاصم في إسناد الفعل إلى ضمير الغائب أو المتكلم ففي حين يقرأ حفص بالإسناد إلى ضمير الغائب نجد ابن كثير يقرأ بإسناده إلى المتكلم في كثير من الآيات.

من ذلك في قوله تعالى: ﴿ لَتَفْنِنَهُمْ فِيهِ وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا ﴾ (الجن ١٧) قرأ ابن كثير نسلكه، بنون العظمة على الالتفات<sup>(٧٥)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ تَكَثَّرَ فَأَتَمَّا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ ۗ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَتِهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ (الفتح ١٠) قرأ ابن كثير فسنوتيه<sup>(٧٦)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ ﴾ (سبا ٤٠) قرأ ابن كثير: نحشرهم... نقول<sup>(٧٧)</sup> وهي قراءة الجمهور، أي نحن نحشرهم وهو انتقال من لفظ الإفراد إلى الجمع<sup>(٧٨)</sup>.

٧١- يونس: ٢٢.

٧٢- انظر: ابن زنجلة، حجة القراءات، ٢٥٥.

٧٣- انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ١٨ / ٢٢٥، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٩ / ٢٧٥، وابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢ / ٢٥٧.

٧٤- انظر: الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ٥ / ٣٤٦.

٧٥- انظر: السمين الحلبي، الدر المصون، ١٤ / ١٢٣.

٧٦- انظر: القيسي، الكشف عن وجوه القراءات، ٢ / ٢٨٠، والزمخشري، الكشاف، ٤ / ٣٣٧.

٧٧- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٥٣٠، وابن زنجلة، حجة القراءات، ٥٩٠.

٧٨- انظر: ابن زنجلة، حجة القراءات، ٥٩٠.



ومثلها قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ مِمَّا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ  
بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الروم ٤١) قرأ ابن كثير لنذيقهم<sup>(٧٩)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَغْشَاهُمْ الْعَذَابُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ وَيَقُولُ ذُوقُوا مَا  
كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (العنكبوت ٥٥) قرأ ابن كثير ونقول<sup>(٨٠)</sup> بالنون مسنداً إلى جماعة  
الملائكة، أو نون العظمة لله تعالى، وفي القراءة بالياء يكون الفعل مسنداً إلى الله  
تعالى أو الملك الموكل بعذابهم<sup>(٨١)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿أَفَأَمْتُمْ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ  
لَا يَجِدُوا لَكُمْ وَكَيْلًا﴾ (٦٨) أم أمتم أن يعيدكم فيه تارة أخرى فيرسل عليكم قاصفاً من الريح  
فيغرقكم بما كفرتم ثم لا تجدوا لكم علينا به تبيعا<sup>(٨٢)</sup> (الإسراء ٦٩) قرأ ابن كثير (نخسف  
بكم) و(أو نرسل عليكم) و(أن نعيدكم) و(فترسل عليكم) و(فنغرقكم) بالنون  
في الخمسة على التعظيم، انسجاماً مع قوله: (ثم لا تجدوا لكم علينا)<sup>(٨٣)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُوا مِنْهَا حَيْثُ شَاءَ نُصِيبُ  
بِرَحْمَتِنَا مَنْ شَاءَ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (يوسف ٥٦) قرأ ابن كثير (حيث شاء)<sup>(٨٤)</sup>  
- بنون العظمة - أي حيث يشاء الله، أي حيث نأمره، والقراءة بالياء تعني: حيث  
يشاء هو أي يوسف عليه السلام، والمعنى متحد لأنه لا يشاء إلا ما شاء الله.<sup>(٨٤)</sup>

وفي قوله تعالى: ﴿أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (يوسف  
١٢) قرأ ابن كثير يرتع ونلعب<sup>(٨٥)</sup>، بالنون على معنى أن الأخوة أخبروا عن

٧٩- انظر: ابن خالويه، حجة القراءات، ٢٨٤، والطبري، جامع البيان، ٢٠ / ١١٠.

٨٠- انظر: القيسي، الكشف عن وجوه القراءات، ٢ / ١٨٠، والدمياطي، إتحاف فضلاء البشر، ٣٤٦.

٨١- انظر: ابن عادل الدمشقي، أبو حفص سراج الدين (ت ٧٧٥هـ) اللباب في علوم الكتاب، تحقيق عادل  
أحمد وعلي معوض، دار الكتب العلمية-بيروت، ١٩٩٨م، ١٥ / ٣٦٧.

٨٢- انظر: القرطبي، تفسير القرطبي، ١٠ / ٢٩٣.

٨٣- انظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ١٨ / ١٦٣، وابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢ / ٢٩٥.

٨٤- انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٣ / ١٠.

٨٥- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٣٤٦، والنحاس، إعراب القرآن ٢ / ١٢٧.

أنفسهم، وذكر الزيدي أن حجة هذه القراءة (إنا ذهبنا نستبق) أي أنهم أسندوا جميع ذلك إلى أنفسهم.<sup>(٨٦)</sup>

وفي قوله تعالى: ﴿مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (الأعراف ١٨٦) قرأ ابن كثير ونذرهم<sup>(٨٧)</sup>.

ثالثاً: بين البناء للمجهول والبناء للمعلوم.

من مظاهر اختلاف قراءة ابن كثير عن قراءة حفص الاختلاف في بناء الفعل للمجهول أو المعلوم فنجد ابن كثير يقرأ أحياناً ببناء الفعل للمجهول في حين يقرأ حفص ببناء الفعل للمعلوم ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَكَايْنٍ مِّن نَّبِيٍّ قَتَلَ مَعَهُ رِيثُونَ كَثِيرٌ﴾ (آل عمران ١٤٦) قرأ ابن كثير قُتِلَ<sup>(٨٨)</sup>. وعلى كلا القراءتين يجوز أن يكون مرفوع الفعل ضمير (نبي) وجملة (معه ريثون) حال، ويجوز أن يكون مرفوعهما (ريثون) ويكون (معه) حال من ريثون مقدم<sup>(٨٩)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ (النساء ١١) قرأ ابن كثير: يوصى<sup>(٩٠)</sup>، ببناء الفعل للمجهول واختار أبو عبيد وأبو حاتم قراءة البناء للمعلوم، لأنه جرى ذكر الميت قبل هذا، قال الأخفش: وتصديق ذلك قوله تعالى (يوصين) و (توصون)<sup>(٩١)</sup>.

٨٦- انظر: ابن زنجلة، حجة القراءات، ٣٥٥.

٨٧- انظر: ابن خالويه، حجة القراءات، ١٦٧، وابن زنجلة، حجة القراءات، ٣٠٣.

٨٨- انظر: الفراء، يحيى بن زياد (ت ٢٠٧هـ)، معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، محمد علي نجار، عبد الفتاح إسماعيل شلبي، الدار المصرية للنشر والتأليف، ١/ ٢١٧، والأخفش، سعيد بن مسعدة (ت ٢١٥هـ)، معاني القرآن تحقيق تحقيق هدى قراعة، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٩٩٠م، ١/ ٢٣٥، وابن مجاهد، السبعة في القراءات، ١/ ٢١٧.

٨٩- انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٤/ ١١٨.

٩٠- انظر: الطبري، جامع البيان، ٧/ ٤٦، والدمياطي، إتحاف فضلاء البشر، ١٨٧.

٩١- انظر: القرطبي، تفسير القرطبي، ٥/ ٧٣.

وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَعْصُوهُمْ لِتَدْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُمْ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبِينَةٍ ﴾ (النساء ١٩) قرأ ابن كثير مبيّنة بفتح الياء<sup>(٩٢)</sup>. ومثلها في الطلاق ﴿ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبِينَةٍ ﴾ (الطلاق ١) والأحزاب (٣٠) على أنها اسم مفعول، أي أنهنّ يظهرن الفاحشة ويبيننها، أما القراءة بكسر الياء فعلى أن الفاحشة ظاهرة تبين عن نفسها<sup>(٩٣)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ ﴾ (النساء ١٢٤) قرأ ابن كثير يُدْخِلُونَ<sup>(٩٤)</sup>، ومثلها في مريم (٦٠) وغافر (٤٠ و ٦٠).

وفي قوله تعالى: ﴿ ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَلْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ. وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ ﴾ (النساء ١٣٦) قرأ ابن كثير نُزِّلَ... أَنْزَلَ<sup>(٩٥)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿ إِنْ نَعَفَ عَنْ طَآئِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةً ﴾ (التوبة ٦٦) قرأ ابن كثير: يُعَفَّ... تُعَذَّبْ طَائِفَةٌ<sup>(٩٦)</sup>. وفي قوله تعالى: ﴿ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ ﴾ (التوبة ١١٠) قرأ ابن كثير تُقَطَّعُ<sup>(٩٧)</sup>. وفي قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ ﴾ (النحل ٤٣) قرأ ابن كثير يُوْحَى<sup>(٩٨)</sup> ومثلها في يوسف (١٠٩) والأنبياء (٢٥) والشورى (٣).

وفي قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ نُسِرُّ الْجِبَالَ ﴾ (الكهف ٤٧) قرأ ابن كثير تُسِيرُ الجبال<sup>(٩٩)</sup>. وفي قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُبِينَاتٍ ﴾ (النور ٣٤) قرأ ابن

٩٢- انظر: ابن خالويه، حجة القراءات، ١٢١، والعكبري، إملاء ما من به الرحمن، ١ / ١٧٢.

٩٣- انظر: السمرقندي، بحر العلوم، ١ / ٣١٦.

٩٤- انظر: ابن خالويه، حجة القراءات، ١٢٧، وابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢ / ٢٥٢.

٩٥- انظر: ابن مجاهد، السبع في القراءات، ٢٣٩، والداني، التيسير، ٧٤.

٩٦- انظر: الداني، التيسير، ٨٥، والدمياطي، إتحاف فضلاء البشر، ٢٤٣.

٩٧- انظر: الأخنس، معاني القرآن، ١ / ٣٦٦، وابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٣١٩.

٩٨- انظر: ابن خالويه، حجة القراءات، ٢١٢، وابن زنجلة، حجة القراءات، ٣٩٠.

٩٩- انظر: الفراء، معاني القرآن، ٢ / ١٤٦، والقيسي، الكشف عن وجوه القراءات، ٢ / ١٦٤.

كثير مبيّنات بفتح الياء<sup>(١٠٠)</sup>، ومثلها في النور (٤٦) والطلاق (١١).

وقوله تعالى: ﴿لَوْلَا أَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَّا﴾ (القصص ٨٢) قرأ ابن كثير لخسف<sup>(١٠١)</sup>. وفي قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ جَزَيْنَهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ يُجْزَى إِلَّا الْكُفُورُ﴾ (سبأ ١٧) قرأ ابن كثير: يُجَازَى إِلَّا الْكُفُورُ<sup>(١٠٢)</sup>.

وأحياناً تكون قراءة حفص بالبناء للمجهول وقراءة ابن كثير بالبناء للمعلوم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ﴾ (النساء ٢٤) قرأ ابن كثير وَأَحَلَّ<sup>(١٠٣)</sup>.

و ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (التوبة ٣٧) قرأ ابن كثير يَضَلُّ<sup>(١٠٤)</sup>. ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فَنِي الْجَنَّةِ﴾ (هود ١٠٨) قرأ ابن كثير سَعَدُوا<sup>(١٠٥)</sup>. و ﴿حَقٌّ إِذَا أَسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مِنْ نَشَاءٍ﴾ (يوسف ١١٠) قرأ ابن كثير فَنُجِّي<sup>(١٠٦)</sup>. و ﴿بَلْ زَيْنَ لِّدَيْنٍ كَفَرُوا مَكْرَهُمْ وَصَدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (الرعد ٣٣) قرأ ابن كثير وَصَدُّوا<sup>(١٠٧)</sup>. و ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَىٰ إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا﴾ (مريم ٥١) قرأ ابن كثير مُخْلَصًا<sup>(١٠٨)</sup>. و ﴿وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَنْ تُخْلَفَهُ﴾ (طه ٩٧) قرأ ابن كثير: تُخْلَفَهُ<sup>(١٠٩)</sup>. و ﴿وَإِلَيْهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (هود ١٢٣) قرأ ابن كثير: يَرْجِعُ<sup>(١١٠)</sup>. و

١٠٠- انظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢/ ٢٤٨، والدمياطي، إتحاف فضلاء البشر، ٣٢٤.

١٠١- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٤٩٥، والطبري، جامع البيان، ١٩/ ٦٣٧.

١٠٢- انظر: النحاس، إعراب القرآن، ٢/ ٦٦٥، والداني، التيسير، ١١٨.

١٠٣- انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ١/ ٣١٥، وابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٣/ ١٩٠.

١٠٤- انظر: الفراء، معاني القرآن، ١/ ٤٣٧، وابن خالويه، حجة القراءات، ١٧٥.

١٠٥- انظر: النحاس، إعراب القرآن، ٢/ ١١٢، ابن زنجلة، حجة القراءات، ٣٤٩.

١٠٦- انظر: الفراء، معاني القرآن، ٢/ ٥٦، والقيسي، الكشف عن وجوه القراءات، ٢/ ١٥.

١٠٧- انظر: الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ٥/ ٣٨٦، والدمياطي، إتحاف فضلاء البشر، ٢٧٠.

١٠٨- انظر: الداني، التيسير، ١٠٢، والدمياطي، إتحاف فضلاء البشر، ٢٩٩.

١٠٩- انظر: ابن مجاهد، السبع في القراءات، ٤٢٤، والعكبري، إملاء ما من به الرحمن، ٢/ ١٢٦.

١١٠- انظر: ابن زنجلة، حجة القراءات، ٣٥٣، الداني، التيسير، ٨٩.

﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا﴾ (الحج ٣٩) قرأ ابن كثير: أذِن... يُقَاتِلُونَ<sup>(١١١)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَشْقُقُ السَّمَاءُ بِالْغَمِّمِ وَنُزِلَ الْمَلَكُ تَنْزِيلًا﴾ (الفرقان ٢٥) قرأ ابن كثير نُزِلَ الملائكة<sup>(١١٢)</sup>. وفي قوله تعالى: ﴿إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ﴾ (الصفات ٤٠ و٧٤ و١٢٨ و١٦٠ و١٦٩) قرأ ابن كثير فيها الْمُخْلِصِينَ<sup>(١١٣)</sup>.

و﴿وَكَذَلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءُ عَمَلِهِ وَصَدَّ عَنِ السَّبِيلِ﴾ (غافر ٣٧) قرأ ابن كثير وَصَدَّ<sup>(١١٤)</sup>. و(أَوْ مِنْ يُنْشَأُ فِي الْحَلِيَّةِ) (الزخرف ١٨) قرأ ابن كثير: يُنْشَأُ<sup>(١١٥)</sup> وهي قراءة الجمهور. و﴿فَأَصْبَحُوا لَا يَرَى إِلَّا مَسَكِنَهُمْ﴾ (الأحقاف ٢٥) قرأ ابن كثير: لَا تَرَى إِلَّا مَسَاكِنَهُمْ<sup>(١١٦)</sup>. و﴿وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (محمد ٤) قرأ ابن كثير قَاتِلُوا<sup>(١١٧)</sup>.

#### رابعاً: بين الاسم الظاهر والضمير (المفعول والفاعل)

وهي تختلف عن سابقتها في أن الأولى يكون المرفوع واحداً لكن الفعل يبنى معه للمجهول أو المعلوم، أما هنا فإن الاسم الظاهر قد يكون هو الفاعل في قراءة وقد يكون المفعول به في قراءة أخرى، ومن ذلك قوله تعالى:

﴿أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾ (غافر ٢٦) قرأ ابن كثير: يَظْهَرُ... الفساد<sup>(١١٨)</sup>، على أن الفساد فاعل، وفي قراءة من نصب الفساد يكون مفعولاً به والفاعل الضمير المستتر في (يظهر).

وفي قوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾

١١١- انظر: القرطبي، الجامع لإحكام القرآن، ١٢ / ٦٨.

١١٢- انظر: ابن خالويه، حجة القراءات، ٢٦٥، والزمخشري، الكشاف، ٣ / ٢٨٠.

١١٣- انظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢ / ٢٩٥، والدماطي، إتحاف فضلاء البشر، ٣٦٩.

١١٤- انظر: ابن زنجلة، حجة القراءات، ٦٣٢، والرازي، مفاتيح الغيب، ٢٧ / ٦٧.

١١٥- انظر: الفراء، معاني القرآن، ٣ / ٢٩، والقيسي، الكشف عن وجوه القراءات، ٢ / ٢٥٥.

١١٦- انظر: ابن خالويه، حجة القراءات، ٣٢٧، والداني، التيسير، ١٢٩.

١١٧- انظر: الفراء، معاني القرآن، ٣ / ٥٨، والطبري، جامع البيان، ٢٢ / ١٨٨.

١١٨- انظر: الطبري، جامع البيان، ٢١ / ٣٧٤، وابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢ / ٣٥٦.

(الروم ٥٢) قرأ ابن كثير: لا يَسْمَعُ الصَّمُّ<sup>(١١٩)</sup>. وكذلك في النمل ٨٠، ف(الصم) هنا فاعل وفي قراءة النصب مفعول به والفاعل ضمير مستتر.

وفي قوله تعالى: ﴿فَنَادَاهَا مِن تَحْتِهَا﴾ (مریم ٢٤) قرأ ابن كثير: فناداها من تحتها بفتح الميم<sup>(١٢٠)</sup>، على أن الفاعل الاسم الموصول (من) التي تعود على عيسى عليه السلام، وفي قراءة الكسر يكون الفاعل جبريل عليه السلام، والمعنى: ناداها جبريل من تحتها<sup>(١٢١)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿إِذْ يُعَشِّكُمُ النُّعَاسُ﴾ (الأنفال ١١) قرأ ابن كثير: يَغْشَاكُمْ النُّعَاسُ<sup>(١٢٢)</sup> على أن النعاس فاعل.

خامساً: الاختلاف في عود الضمير:

اختلفت قراءة ابن كثير عن قراءة حفص بناء على الاختلاف في محل الضمير العائد ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ (التر ٣٦) أَلَمْ يَكُنْ نَظْفَةً مِّن مَّيِّ يُمَيِّئُ﴾ (القيامة ٣٧) قرأ ابن كثير تمنى<sup>(١٢٣)</sup> بإسناد الفعل إلى ضمير يعود إلى النطفة، وقراءة (يك) بإسناد الفعل إلى ضمير يعود على الإنسان.<sup>(١٢٤)</sup>

وقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِيُحْصِنَكُمْ﴾ (الأنبياء ٨٠) فالفعل (تحصن) مسند إلى ضمير يعود على الصنعة، وقرأ ابن كثير ليُحْصِنَكُمْ<sup>(١٢٥)</sup> فأسند إلى ضمير يعود على الله الذي علم الصنعة.

١١٩- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٥٠٨، وابن خالويه، حجة القراءات، ٢٨٣.

١٢٠- انظر: النحاس، إعراب القرآن، ٣٠٩ / ٢، وابن زنجلة، حجة القراءات، ٤٤١، والعكبري، إملاء ما من به الرحمن، ١١٢ / ٢.

١٢١- انظر: النيسابوري، الكشف والبيان، ٢١١ / ٦.

١٢٢- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٣٠٤، والداني، التيسير، ٨٤.

١٢٣- انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ٢١٣ / ٣، والدمياطي، إتحاف فضلاء البشر، ٤٢٨.

١٢٤- انظر: الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ٣٨٢ / ٨.

١٢٥- انظر: ابن خالويه، حجة القراءات، ٢٥٠، وابن زنجلة، حجة القراءات، ٤٦٩.

وقوله تعالى: ﴿ وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُّتَجَوِّرَةٌ وَجَنَّتْ مِّنْ أَعْتَبٍ وَزَّرَعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَعَيْرٌ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَنَحْلٍ ﴾ (الرعد ٤) فأسند الفعل (يسقى) إلى ضمير النخيل وقرأ ابن كثير: تُسقى<sup>(١٢٦)</sup>، فأسند الفعل إلى ضمير القطع .

وقوله تعالى: ﴿ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ ﴾ (النور ٣٥) ففاعل يوقد ضمير يعود على الكوكب، وفي قراءة ابن كثير (توقد)<sup>(١٢٧)</sup> الفاعل ضمير يعود على الزجاجة .

#### سادساً: اختلاف الفاعل بين شيئين

قد تختلف القراءتان بسبب إسناد كل منهما الفعل إلى فاعل مختلف عن الأخرى، كما في قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾ (غافر ٤٦) فالفاعل في أدخلوا واو الجماعة العائدة على المخاطب الملائكة و(آل) مفعول به، وقرأ ابن كثير: ادخلوا آل، على أن واو الجماعة هنا تعود على آل فرعون وتكون آل منادى<sup>(١٢٨)</sup> .

وفي قوله تعالى: ﴿ لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ ﴾ (الانشقاق ١٩) فالفاعل جماعة المخاطبين، وفي قراءة ابن كثير: لتركبن<sup>(١٢٩)</sup> الفاعل المفرد المخاطب .

وفي قوله تعالى: ﴿ فَلَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ ﴾ (البقرة ٣٧) . قرأ ابن كثير آدم كلمات على أن الكلمات تلقت آدم أي وصلت إليه<sup>(١٣٠)</sup> .

#### الإتباع والاستثناف

وليس المقصود بالإتباع هنا التوابع النحوية المعروفة عند النحاة (العطف

١٢٦- انظر: العكبري، إملاء ما من به الرحمن، ٢ / ٦١ .

١٢٧- انظر: الداني، التيسير، ١٠٨، والدمياطي، إتحاف فضلاء البشر، ٣٢٤ .

١٢٨- انظر: ابن زنجلة، حجة القراءات، ٦٣٣ .

١٢٩- انظر: القيسي، الكشف عن وجوه القراءات، ٢ / ٣٦٧، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٩ / ٢٧٨ .

١٣٠- انظر: الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ١ / ٣١٧-٣١٨ .

والبديل والنعته والتوكيد) فقط وإنما نقصد كل ما يتبع ما قبله وينبني عليه في الإعراب كتبعية الجواب للشرط وتبعية جواب الاستفهام لاسم الاستفهام... وغيرها.

ونجد أحياناً أن ابن كثير يقرأ على الإتيان، في حين تكون قراءة حفص على الاستثناف، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾ (البقرة ٢٨٤) قرأ ابن كثير بجزم الفعلين (يغفر ويعذب)<sup>(١٣١)</sup> على أنهما معطوفان على الفعل (يحاسب)، وقراءة الرفع على الابتداء.<sup>(١٣٢)</sup>

وفي قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مَسْخَرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾ (النحل ١٢)، وهنا تكون جملة (والنجوم مسخرات) مستأنفة، وقرأ ابن كثير والنجوم مسخراتٍ بالنصب عطفاً على الليل.<sup>(١٣٣)</sup>

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ (المؤمنون ٥٢). قرأ ابن كثير وأن<sup>(١٣٤)</sup> بفتح الهمزة. على معنى لأن، فهي تفسير لما قبلها وهي عند سيبويه: «متعلقة بقوله: (فاتقون)، والتقدير فاتقون لأن أمتكم واحدة»<sup>(١٣٥)</sup>.... وقراءة حفص على الاستثناف والابتداء.<sup>(١٣٦)</sup>

وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (مريم ٣٦). قرأ ابن كثير وأن<sup>(١٣٧)</sup> بفتح الهمزة، على أنه معطوف على (وأوصاني بالصلاة والزكاة) أو على (وإذا قضى الله أمراً) فالمصدر المؤول في موضع نصب، وأما القراءة

١٣١- انظر: ابن زنجلة، حجة القراءات، ١٥٢، العكبري، إملاء ما من به الرحمن، ١ / ١٢١.

١٣٢- انظر: السمرقندي، بحر العلوم، ١ / ٢١٣.

١٣٣- انظر: الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ٥ / ٤٦٥.

١٣٤- انظر: الداني، التيسير، ١٠٧، والدمياطي، تحاف فضلاء البشر، ٣١٩.

١٣٥- انظر: انظر: القرطبي، تفسير القرطبي، ١٢ / ١٢٣.

١٣٦- انظر: ابن زنجلة، حجة القراءات، ٤٨٨، والزمخشري، الكشاف، ٣ / ١٩٣.

١٣٧- انظر: القيسي، الكشف عن وجوه القراءات، ٨٩ / ٢، والعكبري، إملاء ما من به الرحمن، ٢ / ١١٤.



بالكسر فعلى الاستئناف<sup>(١٣٨)</sup> وقد تكون قراءة ابن كثير بفتح الهمزة على معنى لأن<sup>(١٣٩)</sup> وهذا لا يخرجها عن كونها تابعة لما قبلها مفسرة له.

وفي مواضع أخرى كان العكس، إذ جاءت قراءة حفص على الإتياع وقراءة ابن كثير على الاستئناف، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ (الدخان ٦ و٧). قرأ ابن كثير ربُّ بالرفع<sup>(١٤٠)</sup>. على أنه خبر لمبتدأ محذوف والتقدير، هو رب، وقراءة الجر على البدلية من (ربك)<sup>(١٤١)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُم كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (الجاثية ٢١) ففي قراءة حفص (سواءً) بالنصب على الحال أو المفعولية (مفعول ثان لنجعلهم) وقرأ ابن كثير سواءً بالرفع على الاستئناف على أنها خبر مقدم ومحياهم مبتدأ مؤخر<sup>(١٤٢)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿أَنْدَعُونَ بَعْلًا وَّنَدْرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾<sup>(١٤٣)</sup> الله رَبُّكُمْ وَرَبَّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ﴾ (الصفافات ١٢٦) قرأ ابن كثير الله رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ مستأنفةً. وقراءة النصب على البدلية من (أحسن)<sup>(١٤٤)</sup>. وفي قوله: ﴿فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَتْ عَاقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَا دَمَرْنَاهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (النمل ٥١). قرأ ابن كثير إنا بكسر الهمزة<sup>(١٤٥)</sup>. على الاستئناف وقراءة النصب على البدلية من عاقبة<sup>(١٤٦)</sup>.

١٣٨- انظر: ابن زنجلة، حجة القراءات، ٤٤٤.

١٣٩- انظر: الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ٦ / ١٧٩.

١٤٠- انظر: ابن خالويه، حجة القراءات، ٣٢٤، النحاس، إعراب القرآن، ٣ / ١٠٨.

١٤١- انظر: الإدريسي، أحمد بن محمد (١٢٢٤هـ)، البحر المديد، دار الكتب العلمية-بيروت، ٢٠٠٢م، ٦٢ / ٧.

١٤٢- انظر: القرطبي، تفسير القرطبي، ١٦ / ١٦٥، الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ٨ / ٤٧.

١٤٣- انظر: الفراء، معاني القرآن، ٢ / ٣٩٢، وابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢ / ٣٦٠.

١٤٤- انظر: الإدريسي، البحر المديد، ٦ / ٢٨٦.

١٤٥- انظر: النحاس، إعراب القرآن، ٢ / ٥٢٨، والديماطي، إتخاف فضلاء البشر، ٣٣٨.

١٤٦- انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٩ / ٢٨٥.

وفي قوله تعالى: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَيَجْعَلُ لَكَ قُصُورًا ﴾ (الفرقان ١٠) قرأ ابن كثير ويجعل<sup>(١٤٧)</sup> بالرفع على الاستئناف، ويجوز أن يكون معطوفاً على محل جواب الشرط (جعل)<sup>(١٤٨)</sup>.

وفي قوله: ﴿ وَيَذُرُوا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعٌ شَهِدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴾ (النور ٨ و ٩). قرأ ابن كثير والخامسة<sup>(١٤٩)</sup> بالرفع على الاستئناف وقراءة النصب على العطف أي وتشهد الشهادة الخامسة<sup>(١٥٠)</sup>.

﴿ وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَالِيكَ وَالنَّبِيَّاتِ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ (آل عمران ٨٠) قرأ ابن كثير ولا يأمركم برفع يأمر<sup>(١٥١)</sup> على الاستئناف. أما القراءة بالنصب فعلى أن الفعل معطوف على (يأتيه) المنصوب في الآية التي قبلها<sup>(١٥٢)</sup> في قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ﴾.

وفي قوله تعالى: ﴿ وَكُنَّا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴾ (المائدة ٤٥). قرأ ابن كثير: والجروح قصاص<sup>(١٥٣)</sup> على الاستئناف وقراءة النصب على العطف<sup>(١٥٤)</sup>.

### الاختلاف في المتبوع

وهنا تكون القراءتان على الإتيان لكنهما تختلفان في المتبوع ومن ذلك قوله

- ١٤٧- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٤٦٢، والرازي، مفاتيح الغيب، ٥٤ / ٢٤.  
 ١٤٨- انظر: ابن عادل الدمشقي، اللباب في علوم الكتاب، ١٤ / ٤٨٥-٤٨٦.  
 ١٤٩- انظر: الداني، التيسير، ١٠٨، وابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢ / ٣٣١.  
 ١٥٠- انظر: الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ٦ / ٣٩٩، وأبا السعود، محمد العمادي، (ت ٩٨٢هـ) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ٦ / ١٥٩.  
 ١٥١- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٢١٣، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٤ / ١٢٣.  
 ١٥٢- انظر: القرطبي، تفسير القرطبي، ٤ / ١٢٣.  
 ١٥٣- انظر: الفراء، معاني القرآن، ١ / ٣٠٩، وابن زنجلة، حجة القراءات، ٢٢٦.  
 ١٥٤- انظر: ابن عادل الدمشقي، التحرير والتنوير، ٦ / ٢١٥.

تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضْعِفُهُ لَهُ﴾ (البقرة ٢٤٥) قرأ حفص بنصب الفعل يضاعف على أنه مبني على الاستفهام أي إنه جاء جواباً لاستفهام وهذه الفاء السببية، أما قراءة ابن كثير ف (يضاعفه) برفع الفعل<sup>(١٥٥)</sup>، ولها وجهان: أن يكون معطوفاً على (يقرض) أو أن تكون الفاء استئنافية والفعل مستأنف<sup>(١٥٦)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْصِرَانِ﴾ (الرحمن ٣٥). قرأ ابن كثير ونحاس<sup>(١٥٧)</sup> بالجر عطفاً على نارٍ وقراءة الرفع بالعطف على شواظ<sup>(١٥٨)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿يُحَلِّوْنَ فِيهَا مِّنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا﴾ (الحج ٢٣). وكذلك في فاطر (٣٣) قرأ ابن كثير ولؤلؤ بالجر<sup>(١٥٩)</sup> عطفاً على (ذهب) وقراءة النصب عطفاً على محل (من أساور)<sup>(١٦٠)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ (المائدة ٦). قرأ ابن كثير وأرجلكم بالجر عطفاً على رؤوس أو بالجر على المجاورة وقراءة النصب بالعطف على وجوه<sup>(١٦١)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ﴾ (الإنسان ٢١). قرأ ابن كثير خضر بالجر<sup>(١٦٢)</sup> نعتاً لسندس أو على المجاورة، وقراءة الرفع على أنه نعت لثياب<sup>(١٦٣)</sup>.

١٥٥- انظر: العكبري، إملاء ما من به الرحمن، ١ / ١٠٢، والدمياطي، إتحاف فضلاء البشر، ١٥٩.

١٥٦- انظر: النيسابوري، الكشف والبيان، ٢ / ٢٠٦.

١٥٧- انظر: النحاس، إعراب القرآن، ٣ / ٣٠٩، والدمياطي، إتحاف فضلاء البشر، ٤٠٦.

١٥٨- انظر: الإدريسي، البحر المديد ٧ / ٤٠٩.

١٥٩- انظر: ابن خالويه، حجة القراءات، ٢٥٢، وابن زنجلة، حجة القراءات، ٤٧٤.

١٦٠- انظر: ابن زنجلة حجة القراءات، ٤٧٤، والسمرقندي، بحر العلوم، ٣ / ١٠٣.

١٦١- انظر: القرطبي، تفسير القرطبي، ٦ / ٩١-٩٤.

١٦٢- انظر: الداني، التيسير، ١٣٨، والرازي، مفاتيح الغيب، ٣٠ / ٢٥٣.

١٦٣- انظر: ابن عاشور، الحرير والتنوير، ٢٩ / ٣٧٠.

## الإضافة وعدمها

تختلف القراءات أحياناً في إضافة اسم لما بعده أو فكه عنه، فقد قرأ ابن كثير بالإضافة في مواضع كثيرة منها ما في قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ قَلَّهٗ مِنْكُمْ مُتَعِدًّا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَلَّ مِنَ النَّعْمِ ﴾ (المائدة ٩٥)، قرأ ابن كثير (فجزاء مثل)<sup>(١٦٤)</sup> بإضافة الجزاء إلى المثل، وعلى قراءة التنوين تكون (مثل) نعتاً لـ (جزاء)<sup>(١٦٥)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿ نَزَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأٍ ﴾ (الأنعام ٨٣) و (يوسف ٧٦). قرأ ابن كثير درجات من نشأ<sup>(١٦٦)</sup> بإضافة درجات إلى (من) فتكون (درجات) مفعولاً به ويكون الرفع للدرجات، أما على قراءة النصب والتنوين فتكون (من) مفعولاً به ثانياً ودرجات مفعولاً به أول ويكون الرفع للإنسان.<sup>(١٦٧)</sup>

وفي قوله تعالى: ﴿ قُلْنَا أَحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ ﴾ (هود ٤٠). ومثلها في (المؤمنون ٢٧). قرأ ابن كثير من كل زوجين<sup>(١٦٨)</sup> بإضافة كل إلى زوجين، على أن (اثنين) مفعول به وشبه الجملة (من كل) في محل نصب حال، والمعنى احمل من كل ذي ازدواج. وقراءة التنوين (من كل) يكون (زوجين) هو المفعول به والمعنى احمل من كل حيوان زوجين.<sup>(١٦٩)</sup>

وفي قوله تعالى: ﴿ أَوْءَاتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴾ (النمل ٧). قرأ ابن كثير (بشهاب قبس)<sup>(١٧٠)</sup> بالإضافة، على أنها إضافة بيانية؛ لأن الشهاب يكون قبساً وغيره، فالتقدير: شهاب من قبس، أما قراءة التنوين فعلى أن (قبس) بدل

١٦٤- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٢٤٧، والعكبري، إملاء ما من به الرحمن، ١ / ٢٢٦.

١٦٥- انظر: السمرقندي، بحر العلوم، ١ / ٤٤٠.

١٦٦- انظر: القيسي، الكشف عن وجوه القراءات، ١ / ٤٣٧، الطبري، جامع البيان، ١١ / ٥٠٥.

١٦٧- انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ١٣ / ٥٠.

١٦٨- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٣٣٣، وابن زنجلة، حجة القراءات، ٣٣٩.

١٦٩- انظر: ابن عادل الدمشقي، اللباب في علوم الكتاب، ١٠ / ٤٨٦.

١٧٠- انظر: ابن خالويه، حجة القراءات، ٢٦٩، والنحاس، إعراب القرآن، ٢ / ٥٠٨.

من شهاب<sup>(١٧١)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿وَهُمْ مِّنْ فِرْعَ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ﴾ (النمل ٨٩). قرأ ابن كثير من فزع يومئذ بإضافة الفزع إلى ذلك اليوم<sup>(١٧٢)</sup>، فهو أعم، فكأنهم آمنون من كل فزع يحدث في ذلك اليوم، أما قراءة التنوين (فزع) فكأنهم آمنون من فزع دون فزع<sup>(١٧٣)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّا زَيْنًا السَّمَاءِ الدُّنْيَا زِينَةَ الْكَوَاكِبِ﴾ (الصفات ٦). قرأ ابن كثير (بزينه الكواكب) بإضافة الزينة إلى الكواكب، وقد تكون الإضافة لفظية من إضافة المصدر إلى فاعله أو مفعوله وقد تكون بيانية على أن الكواكب شيء مما يزين به، وفي قراءة التنوين تكون الكواكب بدلاً من (زينة)<sup>(١٧٤)</sup>.

ومما عكست فيه القضية حيث قرأ حفص بالإضافة وفكها ابن كثير قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُفُورًا أَنصَارَ اللَّهِ﴾ (الصف ١٤). قرأ ابن كثير أنصاراً لله «واللام يُحتمل أن تكون مزيدة في المفعول للتقوية لكون العامل فرعاً، إذ الأصل: أنصاراً لله، وأن تكون غير مزيدة، ويكون الجار والمجرور نعتاً لـ «أنصاراً» والأول أظهر. وأما قراءة الإضافة ففرع الأصل المذكور. ويؤيد قراءة الإضافة الإجماع عليها في قوله: (نحن أنصار الله)<sup>(١٧٥)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بَلِغُ أَمْرِهِ﴾ (الطلاق ٣). قرأ ابن كثير بالغ أمره بفك الإضافة وتنوين (بالغ) ونصب (أمر)<sup>(١٧٦)</sup> بمعنى: مبلغ ما يريد، أما قراءة الإضافة

١٧١- انظر: ابن عادل الدمشقي، اللباب في علوم الكتاب، ١٥ / ١١١.

١٧٢- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٤٨٧، الطبري، جامع البيان، ١٩ / ٥١٠.

١٧٣- انظر: البغوي، الحسين بن مسعود (ت ٥١٦هـ) معالم التنزيل، تحقيق محمد النمر وعثمان ضميرية وسليمان الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٤، ١٩٩٧ م.

١٧٤- انظر: الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ٧ / ٣٣٨.

١٧٥- انظر: السمين الحلبي، الدر المصون، ١٣ / ٣٩٦.

١٧٦- انظر: ابن زنجلة، حجة القراءات، ٧١٢، والقيسي، الكشف عن وجوه القراءات، ٢ / ٣٢٤.

فعلى معنى: منفذ أمره. (١٧٧)

وفي قوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ مُوهِنٌ كَيْدِ الْكَافِرِينَ﴾ (الأنفال ١٨). قرأ ابن كثير (موهنٌ كيدٌ) (١٧٨) بفك الإضافة، فتكون (كيد) مفعولاً به لموهن والإضافة هنا لفظية للتخفيف (١٧٩).

### الممنوع من الصرف

اختلفت قراءة ابن كثير عن غيره في أنه كان يمنع بعض الأسماء من الصرف في حين تكون قراءة حفص بالصرف، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَتَمُودٌ وَقَوْمٌ لُوطٍ وَأَصْحَابُ لَيْكَةِ أُولَئِكَ الْأَحْرَابُ﴾ (ص ١٣). قرأ ابن كثير ليكة بمنعها بفتح التاء (١٨٠)، وهي قراءة نافع وابن عامر أيضاً، وقد طعن في هذه القراءة المبرد وابن قتيبة والزجاج وأبو عليّ الفارسي والنحاس، وتبعهم الزمخشري، مدعين أنها (الأيكة) وهي مبدوءة بأل التعريف، وأن القراء قد وهموا وظنوا اللام من بنية الكلمة، محتجين بأن مادة (ل ي ك) لم يوجد منها تركيب، ويرد عليهم أبو حيان الأندلسي بقوله: «وهذه نزغة اعتزالية، يعتقدون أن بعض القراءة بالرأي لا بالرواية، وهذه قراءة متواترة لا يمكن الطعن فيها، ويقرب إنكارها من الردّة، والعياذ بالله. أما نافع، فقرأ على سبعين من التابعين، وهم عرب فصحاء، ثم قراءة أهل المدينة قاطبة. وأما ابن كثير، فقرأ على سادة التابعين ممن كان بمكة، كمجاهد وغيره، وقد قرأ عليه إمام البصرة أبو عمرو بن العلاء، وسأله بعض العلماء: أقرأت على ابن كثير؟ قال: نعم، ختمت على ابن كثير بعدما ختمت على مجاهد، وكان ابن كثير أعلم من مجاهد باللغة. قال أبو عمرو: ولم يكن

١٧٧- انظر: الإدريسي، البحرالمديد، ٨ / ١٠٠.

١٧٨- انظر: الفراء، معاني القرآن، ١ / ٤٠٦، وابن زنجلة، حجة القراءات، ٣٠٩.

١٧٩- انظر: النيسابوري، الكشف والبيان، ٤ / ٣٤٠.

١٨٠- انظر: والداني، التيسير، ١١١، والقيسي، الكشف عن وجوه القراءات، ٢ / ٣٢.

بين القراءتين كبير يعني خلافاً. وأما ابن عامر فهو إمام أهل الشام، وهو عربي قح، قد سبق اللحن، أخذ عن عثمان، وعن أبي الدرداء وغيرهما. فهذه أمصار ثلاثة اجتمعت على هذه القراءة الحرمان مكة والمدينة والشام، وأما كون هذه المادة مفقودة في لسان العرب، فإن صح ذلك كانت الكلمة عجمية، ومواد كلام العجم مخالفة في كثير مواد كلام العرب، فيكون قد اجتمع على منع صرفها العلمية والعجمة والتأنيث». <sup>(١٨١)</sup> وقد اقتبسنا نصه كاملاً لأهميته في الرد على من يطعنون في القراءات.

ومما منعه ابن كثير من الصرف (طوى) في (النازعات ١٦) و (طه ١٢). قرأ ابن كثير طوى بغير تنوين <sup>(١٨٢)</sup> فمنعه من الصرف على تأويل (بقعة) فهو علم لمؤنث، ومن نون فأوله بـ (مكان) <sup>(١٨٣)</sup>.

و(سبأ) في (النمل ٢٢) <sup>(١٨٤)</sup> على أنه اسم للقبيلة أو البقعة، فاجتمع فيه العلمية والتأنيث، ومن نونه جعله اسماً للحى. <sup>(١٨٥)</sup> و(عزير) في (التوبة ٣٠) <sup>(١٨٦)</sup> للعجمة وهي قراءة الجمهور، أما قراءة التنوين فعلى أنه عربي بدليل دخول التصغير <sup>(١٨٧)</sup>.

ومما قرأه ابن كثير مصروفاً وقرأه حفص ممنوعاً من الصرف قوله تعالى: ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِانِيَةٍ مِّنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا﴾ (الإنسان ١٥). قرأ ابن كثير وصلاً بتنوين الفتح ووقفاً بالألف <sup>(١٨٨)</sup>، على أنه مصروف، «فلمن نون و صرف وجهان أحدهما : أن الأخفش قال : قد سمعنا من العرب صرف جميع ما لا ينصرف، قال: وهذا

- ١٨١- انظر: الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ٣٦ / ٧.  
 ١٨٢- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٦٧١، النحاس، إعراب القرآن، ٣ / ٦١٩.  
 ١٨٣- انظر: أبا السعود، إرشاد العقل السليم، ٧ / ٦.  
 ١٨٤- انظر: ابن خالويه، حجة القراءات، ٢٧٠، والقيسي، الكشف عن وجوه القراءات، ١٥٥ / ٢.  
 ١٨٥- انظر: ابن عادل الدمشقي، اللباب في علوم الكتاب، ١٥ / ١٣٧.  
 ١٨٦- انظر: ابن زنجلة، حجة القراءات، ٣١٧، العكبري، إملاء ما من به الرحمن، ٢ / ١٣.  
 ١٨٧- انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٠ / ١٦٨.  
 ١٨٨- انظر: الفراء، معاني القرآن، ٣ / ٢١٤، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٩ / ١٢٣، والديماطي، تحاف فضلاء البشر، ٤٢٩.

لغة الشعراء لأنهم اضطروا إليه في الشعر فصرفوه، فجرت ألسنتهم على ذلك، الثاني: أن هذه الجموع أشبهت الأحاد، لأنهم قالوا صواحيبات يوسف، فلما جمعه جمع الأحاد المنصرفه جعلوها في حكمها فصرفوها»<sup>(١٨٩)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَىٰ ۖ وَثَمُودًا ۖ فَمَا أَبْقَىٰ﴾ (النجم ٥٠ و ٥١). وكذلك في (العنكبوت ٣٨) و(الفرقان ٣٨) و(هود ٦٨) قرأ ابن كثير ثموداً بالتنوين<sup>(١٩٠)</sup>، بتأويل الحي وهو على قراءة ترك التنوين بتأويل القبيلة.<sup>(١٩١)</sup>

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا ۖ﴾ (المؤمنون ٤٤) قرأ ابن كثير تترًا بتنوين نصب<sup>(١٩٢)</sup> على أنه مصروف على أنه مصدر من قولك: وتر يتر وترًا، ثم أبدل من الواو تاء كما أبدلت في تراث» أما القراءة بعدم الصرف فعلى أن ألفه ألف التانيث مثل سكرى<sup>(١٩٣)</sup>.

### تمام كان ونقصانها

من وجوه اختلاف قراءة ابن كثير عن غيره اعتبار (كان) تامة أو ناقصة، فقد قرأ ابن كثير في بعض المواضع على أن كان تامة في حين كانت قراءة حفص على أنها ناقصة ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ﴾ (البقرة ٢٨٢) قرأ ابن كثير تجارةً حاضرةً بالرفع<sup>(١٩٤)</sup> على أنها فاعل لكان التامة، ويرى الفراء أنه من الممكن أن تكون (كان) في قراءة ابن كثير ناقصة على أن اسمها (تجارة)، والخبر تديرونها، والتقدير: إلا أن تكون تجارة حاضرة دائرة بينكم.<sup>(١٩٥)</sup>

١٨٩- انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ٣٠/ ٢١٣.

١٩٠- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٦١٥، وابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢/ ٢٨٩.  
١٩١- انظر: الألوسي، شهاب الدين (ت ١٢٧٠هـ) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، عني بتصحيحه محمود شكري الألوسي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ٢٠/ ١٥٨.

١٩٢- انظر: الزمخشري، الكشاف، ٣/ ١٩٠، والرازي، مفاتيح الغيب، ٢٣/ ١٠٠.

١٩٣- انظر: ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، ٢٥٧.

١٩٤- انظر: النحاس، إعراب القرآن، ١/ ٣٠٠، والداني، التيسير، ٦٧.

١٩٥- انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ٧/ ١٠٢.



ومثلها قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تَحَكْرَةً عَنْ رَاضٍ مِّنكُمْ﴾ (النساء ٢٩) قرأ ابن كثير تجارةً بالرفع<sup>(١٩٦)</sup> على أنها فاعل لكان التامة، على معنى: (إلا أن تقع تجارة)<sup>(١٩٧)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُّضَعِفْهَا﴾ (النساء ٤٠) قرأ ابن كثير حسنةً بالرفع على أنها فاعل لكان التامة.<sup>(١٩٨)</sup>

وفي قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَيْنَا أَرْوَجِحْنَا وَبَلَىٰ لَكُنَّ مَيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ﴾ (الأنعام ١٣٩)، قرأ ابن كثير مَيْتَةً بالرفع على أنها فاعل كان التامة.<sup>(١٩٩)</sup>

### لا النافية

وضع النحاة قواعد للنفي بلا، فإذا كانت (لا) نصاً في نفي الجنس عملت عمل (إن) فهي تنصب الاسم وترفع الخبر، أما إذا رفعت الاسم فهي تحتل نفي الوحدة ونفي الجنس وهي حينئذ عاملة عمل ليس، ترفع الاسم وتنصب الخبر.<sup>(٢٠٠)</sup>

وقد قرأ ابن كثير في بعض المواضع على أن (لا) لنفي الجنس في حين أن قراءة حفص كانت برفع اسمها على أنها العاملة عمل ليس، فهي تحتل نفي الجنس ونفي الوحدة، وذلك لأن المواضع التي اختلفت فيها القراءة تحتتم أن المعنى لنفي الجنس، لعدم احتمالية نفي الوحدة، ومن ذلك في قوله تعالى: ﴿يَنْزِعُونَ فِيهَا كَأْسًا

١٩٦- انظر: الأخفش، معاني القرآن، ١/ ٢٥٣، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٥/ ١٥١.

١٩٧- انظر: القرطبي، تفسير القرطبي، ٥/ ١٥١.

١٩٨- انظر: الزمخشري، الكشاف، ١/ ٥٤٣.

١٩٩- انظر: الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ٤/ ٢٣٥.

٢٠٠- انظر: ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن (ت ٧٦٩هـ) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث - القاهرة، ودار مصر للطباعة، وسعيد جودة السحار وشركاه، ط ٢٠٠، ١٩٨٠م، ٢/ ٥.

لَا لَعُوْفُ فِيهَا وَلَا تَأْتِيُمْ ﴿ (الطور ٢٣) قرأ ابن كثير لا لغو ولا تأتيم<sup>(٢٠١)</sup> بالبناء على الفتح على أن لا النافية للجنس. وقرأ الجمهور بالرفع فيهما على أن (لا) مشبهة بـ (ليس)، «وهما وجهان في نفي النكرة إذا كانت إرادة الواحد غير محتملة»<sup>(٢٠٢)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿مَنْ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفْعَةٌ﴾ (البقرة ٢٥٤) وكذلك (بيع وخلال) في (إبراهيم ٣١) قرأ ابن كثير: بيع - خلة - شفاعة - خلال - بالبناء على الفتح على أن لا النافية للجنس، وحملها على (إن) وفي قراءة الرفع تكون محمولة على (ليس).<sup>(٢٠٣)</sup>

وفي قوله تعالى: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ (البقرة ١٩٧). قرأ ابن كثير رفثٌ وفسوقٌ على أن (لا) عاملة عمل ليس<sup>(٢٠٤)</sup>.

### اختلاف الإعراب بين الرفع والنصب

إن أكثر ما اختلفت فيه قراءة ابن كثير عن حفص في الإعراب المبني على غير ما سبق، كان بين الرفع والنصب ولا سيما في المصادر، فنجد أن ابن كثير يقرأ بالرفع في حين يقرأ حفص بالنصب، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَدِّمُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعذِرَةٌ إِيَّانَا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْقُونَ﴾ (الأعراف ١٦٤). قرأ ابن كثير معذرةً بالرفع<sup>(٢٠٥)</sup> على أنها خبر لمبتدأ محذوف، وهي قراءة الجمهور، أما من نصب فعلى المفعول له أي وعظنا للمعذرة، وقيل: هو مصدر أي نعتذر معذرة وقالهما الزمخشري.<sup>(٢٠٦)</sup>

٢٠١- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٦١٢، والطبري، جامع البيان، ٢٢ / ٤٧٥.

٢٠٢- انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٧ / ٥٤.

٢٠٣- انظر: القرطبي، تفسير القرطبي، ٣ / ٢٦٧.

٢٠٤- انظر: النحاس، إعراب القرآن، ١ / ٢٤٥، والداني، التيسير، ٦٤، والدمياطي، إتحاف فضلاء البشر، ١٣٥.

٢٠٥- انظر: الفراء، معاني القرآن، ١ / ٣٩٨، وابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢ / ٢٧٢.

٢٠٦- انظر: الزمخشري، الكشاف، ٢ / ١٦١، والعكبري، التبيان في إعراب القرآن، ١ / ٦٠٠، والأندلسي، تفسير البحر المحيط، ٤ / ٤١٠.

وقد اختار سيبويه الرفع لأنهم: «لم يريدوا أن يعتذروا اعتذاراً مستأنفاً من أمر ليموا عليه ولكنهم قيل لهم لم تعظون قوماً؟ قالوا: موعظتنا معذرة إلى ربكم، ولو قال رجل لرجل معذرة إلى الله وإليك من كذا وكذا يريد اعتذاراً لَنَصَبَ»<sup>(٢٠٧)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيِكُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ مَتَعَ الْحَيَوةَ الدُّنْيَا﴾ (يونس ٢٣) قرأ ابن كثير متاعاً بالرفع<sup>(٢٠٨)</sup> خبراً لبغي، أو لمبتدأ مضمراً محذوف، أي ذلك متاع الحياة الدنيا... ومن نصب «احتمل النصب فيه وجهين أحدهما أن تجعل على من صلة المصدر، فيكون الناصب للمتاع هو المصدر الذي هو البغي ويكون خبر المبتدأ محذوفاً وحسن حذفه لطول الكلام، ولأن بغيكم يدل على تبغون فيحسن الحذف لذلك، وهذا الخبر المقدر لو أظهرته لكان يكون مذموماً أو منهياً عنه والآخر أن تجعل (على) من قوله (على أنفسكم) خبر المبتدأ فإذا حملته على هذا، احتمل نصب متاع وجهين أحدهما تتمتعون متاعاً، فيدل انتصاب المصدر عليه والآخر أن تضمير تبغون لأن ما يجري مجرى ذكره قد تقدم، كأنه لو أظهر لكان تبغون متاع الحياة الدنيا»<sup>(٢٠٩)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿يَسَّ ۝١ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ ۝٢ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ۝٣ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ۝٤ تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ﴾ (يس ١-٥) قرأ ابن كثير تنزِيلُ<sup>(٢١٠)</sup> بالرفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف تقديره هو، وقراءة النصب على أنه مصدر، أي: نزل

٢٠٧- سيبويه، عمرو بن عثمان (١٨٠هـ) الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجليل-بيروت، ١٩٩١م، ٣٢٠ / ١.

٢٠٨- انظر: ابن خالويه، حجة القراءات، ١٨١، والزمخشري، الكشاف، ٢ / ٢٣٢.

٢٠٩- انظر: الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم (ت ٣١١هـ)، إعراب القرآن المنسوب للزجاج، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتب الإسلامية ودار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، ١ / ١٨٥، والعكبري، التبيان في إعراب القرآن، ٢ / ٦٧٠.

٢١٠- انظر: القيسي، الكشف عن وجوه القراءات، ٢ / ٢١٤، والدمياطي، إنحاف فضلاء البشر، ٣٦٣.

تنزيل. (٢١١)

وفي قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ ﴾ (البقرة ٢٤٠). قرأ ابن كثير وصية<sup>(٢١٢)</sup> بالرفع على أنه مبتدأ والخبر محذوف تقديره (عليكم) وقراءة النصب على أنه مصدر منصوب على الأمر (٢١٣).

وفي قوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ ﴾ (مريم ٣٤) قرأ ابن كثير قول بالرفع<sup>(٢١٤)</sup> على أنه صفة لعيسى أو خبر لمبتدأ محذوف، أما قراءة النصب فعلى أنه حال أو مصدر والتقدير أقول قول<sup>(٢١٥)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ ﴾ (العنكبوت ٢٥) قرأ ابن كثير مودة<sup>(٢١٦)</sup> بالرفع على أن (ما) اسم موصول، وهي اسم إن، ومودة خبرها، أو أن مودة خبر لمبتدأ محذوف، تقديره هي مودة، ومن نصب جعلها مفعولاً لأجله<sup>(٢١٧)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿ تُرْكَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسْأَأُوا الشُّرَاةَ أَلَّا يَكْفُرُوا بِعَاثَةِ اللَّهِ ﴾ (الروم ١٠) قرأ ابن كثير عاقبة برفع (عاقبة)<sup>(٢١٨)</sup> على أنها اسم كان، وقرأه النصب على أنها خبر كان مقدم على اسمها وهو استعمال كثير<sup>(٢١٩)</sup>.

- ٢١١- انظر: النحاس، إعراب القرآن ٥ / ٤٧٤، والقيسي، مكي بن أبي طالب (ت ٤٣٧هـ) مشكل إعراب القرآن، تحقيق حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة-بيروت، ١٩٨٥م، ٢ / ٥٩٩.
- ٢١٢- انظر: الداني، التيسير، ٦٤، والعكبري، إملاء ما من به الرحمن، ١ / ١٠١.
- ٢١٣- انظر: الأخفش، معاني القرآن، ١ / ١٩٣، وابن زنجلة، حجة القراءات، ١٣٨.
- ٢١٤- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٤٠٩، والطبري، جامع البيان، ١٨ / ١٩٤.
- ٢١٥- انظر: القرطبي، تفسير القرطبي، ١١ / ١٠٥-١٠٦.
- ٢١٦- انظر: الفراء، معاني القرآن، ٢ / ٣١٥، والقيسي، الكشف عن وجوه القراءات، ٢ / ١٧٨.
- ٢١٧- انظر: القيسي، مشكل إعراب القرآن، ٢ / ٥٥٢-٥٥٣.
- ٢١٨- انظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ٥٠٦، ابن زنجلة، حجة القراءات، ٥٥٦.
- ٢١٩- انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢١ / ٦٠.

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ﴾ (الحج ٢٥) قرأ ابن كثير سواءً بالرفع<sup>(٢٢٠)</sup>، على أنه خبر ابتداء مقدم تقديره العاكف والبادي فيه سواء، ومن قرأ بالنصب جعله مصدراً عمل فيه معنى جعلنا كأنه قال سويناه للناس سواء ويرفع العاكف به أي مستويا فيه العاكف<sup>(٢٢١)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (النور ٦) قرأ ابن كثير أربع بالنصب<sup>(٢٢٢)</sup> على المصدر. والعامل فيه «شهادة» فالنائب للمصدر مصدرٌ مثله، وقراءة الرفع على أنها خبرُ المبتدأ (فشهادة).<sup>(٢٢٣)</sup>

٢٢٠- انظر: الطبري، جامع البيان، ١٨ / ١٩٥، والزمخشري، الكشاف، ٣ / ١٠.

٢٢١- انظر: القيسي، مشكل إعراب القرآن، ٢ / ٤٩٠.

٢٢٢- انظر: ابن خالويه، حجة القراءات، ٢٦٠، والقيسي، الكشاف عن وجوه القراءات، ٢ / ١٣٤.

٢٢٣- انظر: ابن زنجلة، الحجة في القراءات، ٢٦٠، والسمين الحلبي، الدر المصون، ١١ / ٨٢.

### مصادر البحث ومراجعته

- ١- الأخصش، سعيد بن مسعدة (ت ٢١٥ هـ)، معاني القرآن، تحقيق تحقيق هدى قراعة، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٩٩٠ م.
- ٢- الإدريسي، أحمد بن محمد (١٢٢٤ هـ)، البحر المديد، دار الكتب العلمية- بيروت، ٢٠٠٢ م.
- ٣- استيتية، سيمير، تحليل الظواهر الصوتية في قراءة ابن كثير، مجلة جامعة أم القرى، السنة السابعة، العدد التاسع، ١٩٩٤ م.
- ٤- الألوسي، شهاب الدين (ت ١٢٧٠ هـ) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، عني بتصحيحه محمود شكري الألوسي، دار إحياء التراث العربي-بيروت.
- ٥- الأندلسي، أبو حيان (ت ٧٤٥ هـ)، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١، ٢٠٠١ م.
- ٦- الباقولي، علي بن الحسين (ت ٣٤٥ هـ) إعراب القرآن المنسوب للزجاج، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري - القاهرة ودار الكتب اللبنانية - بيروت - القاهرة / بيروت، ١٩٩٩ م.
- ٧- البغوي، الحسين بن مسعود (ت ٥١٦ هـ) معالم التنزيل، تحقيق محمد النمر وعثمان ضمرية وسليمان الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٤، ١٩٩٧ م.
- ٨- البقاعي، برهان الدين (ت ٨٨٥ هـ) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية-بيروت، ١٩٩٤ م.

- ٩- ابن الجزري، محمد بن محمد (٨٣٣هـ) النشر في القراءات العشر، عني بتصحيحه محمد الضباع، دار الكتب العلمية-بيروت.
- ١٠- ابن الجزري، محمد بن محمد (٨٣٣هـ)، غاية النهاية في طبقات القراء، دار الكتب العلمية-بيروت، ١٩٨٣م.
- ١١- ابن خالويه، الحسين بن أحمد (ت ٣٧٠هـ) الحجة في القراءات السبع، تحقيق عبد العال مكرم، دار الشروق-بيروت، ١٩٧٧.
- ١٢- الداني، عثمان بن سعيد (ت ٤٤٤هـ)، التيسير في القراءات السبع، تحقيق أوتو برتزل، دار الكتاب العربي-بيروت، ١٩٨٤م.
- ١٣- الدمياطي، أحمد بن محمد (ت ١١١٧هـ)، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر، صححه محمد الضباع، ١٩٥٣هـ - مصر.
- ١٤- الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٨٤هـ)، معرفة القراء الكبار، تحقيق أحمد خان، مركز الملك فيصل للدراسات الإسلامية، ١٤١٨هـ.
- ١٥- الرازي، فخر الدين (ت ٦٠٤هـ)، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية-بيروت، ٢٠٠٠م.
- ١٦- الزمخشري، أبو القاسم محمود (ت ٥٣٨هـ) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي-بيروت.
- ١٧- ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد (ت ٤٠٣هـ)، حجة القراءات، تحقيق سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة-بيروت، ١٩٨٢م.
- ١٨- أبو السعود، محمد العمادي، (ت ٩٨٢هـ) إرشاد العقل السليم إلى مزايا

القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي-بيروت.

١٩- السمرقندي، أبو الليث (ت ٣٧٣ هـ)، بحر العلوم، تحقيق محمود مطرجي، دار الفكر-بيروت.

٢٠- السمين الحلبي، أحمد بن يوسف (ت ٧٥٦ هـ)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق علي معوض وآخرين، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١، ١٩٩٤ م.

٢١- سيبويه، عمرو بن عثمان (١٨٠ هـ) الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجليل-بيروت، ١٩٩١ م.

٢٢- الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠ هـ) جامع البيان، تحقيق أحمد شاکر، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠ م.

٢٣- الطوسي، أبو جعفر محمد (ت ٤٦٠ هـ)، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح أحمد العاملي، دار إحياء التراث.

٢٤- ابن عادل الدمشقي، أبو حفص سراج الدين (ت ٧٧٥ هـ) اللباب في علوم الكتاب، تحقيق عادل أحمد وعلي معوض، دار الكتب العلمية-بيروت، ١٩٩٨ م.

٢٥- ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن (ت ٧٦٩ هـ) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث - القاهرة، ودار مصر للطباعة، وسعيد جودة السحار وشركاه، ط٢٠، ١٩٨٠ م.

٢٦- العكبري، أبو البقاء (ت ٦١٦ هـ) إملاء ما من به الرحمن، من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، دار الكتب العلمية-بيروت، ١٩٧٩ م.



٢٧- الفراء، يحيى بن زياد (ت ٢٠٧ هـ)، معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، محمد علي نجار، عبدالفتاح إسماعيل شلبي، الدار المصرية للنشر والتأليف.

٢٨- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت ٦٧١ هـ) الجامع لاحكام القرآن، طبعه دار احياء التراث العربي - بيروت، ١٩٨٥ م.

٢٩- القيسي، مكّي بن أبي طالب (ت ٤٣٧ هـ)، الكشف عن وجوه القراءات السبع، تحقيق محيي الدين رمضان، مجمع اللغة العربية-دمشق، ١٩٧٤ م.

٣٠- القيسي، مكّي بن أبي طالب (ت ٤٣٧ هـ) مشكل إعراب القرآن، تحقيق حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة-بيروت، ١٩٨٥ م.

٣١- ابن مجاهد، أبو بكر أحمد، (ت ٣٢٤ هـ) السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف-مصر.

٣٢- النحاس، أبو جعفر (ت ٣٣٨ هـ) إعراب القرآن الكريم، تحقيق زهير زاهد، عالم الكتب-بيروت، ١٩٨٨ م.

٣٣- النيسابوري، أبو إسحاق (ت ٤٢٧ هـ) الكشف والبيان في تفسير القرآن، تحقيق أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ٢٠٠٢ م.

٣٤- ابن هشام، جمال الدين (ت ٧٦١ هـ)، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، دار دار الجيل-بيروت.

## **Abstract**

### **Syntactical Aspects in Ibn Kathir's Literature**

**Dr. Jaza'a Mohammed Almassarwah**

**Dr. Nedal M. AL- Farrayeh**

This study aims to observe the frequent syntactical aspects of Abdullah bin Kathir's literature, God mercy be upon him. Ibn Kathir is considered one of the devout followers of Prophet Mohammed, God peace and salutation be upon him, and one of the most popular reciters.

This study begins with a definition about Ibn Kathir, and then tracks the reiterated syntactical aspects in his literature such as Subject-Verb Agreement in Gender, Reference Differences(ikhtilaf al-isnad), Idafah and Lack of Idafah, The Perfection or Absence of Kan, (la) Negation, Grammatical Cases differences.

The researcher compares Kathir's literature with Hafse's to make clarifications and illustrations.



الجملة في العربية الفصحى:  
قراءة في المفهوم والمكونات

د. عبد الله ولد أحمدو أبوبكر  
كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي





## ملخص البحث

يتجه التفكير في هذا العمل إلى «الجملة» بوصفها مصطلحا نحويا ومفهوما تركيبيا. فالهدف من هذا البحث هو تحديد هذا المفهوم وضبطه، في سياق تداوله النحوي، إضافة إلى تحليل مكوناته الأساسية: المسند إليه والمسند، ثم تحليل مكوناته الثانوية المتمثلة في التوسعة Expansion، بالمعنى الذي يعطيه A. Martinet لهذا المصطلح. وقد قادنا تحليل النظام الداخلي للجملة وتحديد العلاقات التي تنشأ بين مكوناتها الثانوية إلى إبراز ظاهرة تضافر القرائن النحوية؛ حيث تبين أن قرينة الإعراب ليست الوحيدة المحددة لوظائف الكلمات، بل تُسندُها في ذلك قرائنٌ لفظيةٌ ومعنويةٌ عديدة، قد تغني عن الظاهرة الإعرابية نفسها، في حالتي البناء واضطراب الرتب.

وعلى العموم، فقد أوصلنا هذا البحث إلى تأسيس منهج جديد في النظر إلى التركيب الجملي، منهج يركز على القيم الخلافية بين العلاقات النحوية الكبرى: الإسناد والتخصيص والنسبة والتبعية، وما ينشأ بين الوظائف النحوية من تقابلات داخل الجملة في الفصحى.

## I. تقديم:

يتجه التفكير في هذا المقال إلى تحديد مفهوم الجملة وضبطه في اللغة العربية الفصحى، بوصفها وحدة البناء التي يتأسس عليها النظام النحوي لهذه اللغة. فما يصبو إليه هذا البحث، معرفياً، هو تقديم تعريف علمي للجملة، ليس فقط باعتبارها منشأة كلامية مستقلة، بل باعتبارها أيضاً مكوناتٍ داخليةً تتقابل وتتباين أو تتماثل في نسقٍ داخلي مغلق على هيئة نظام système بالمعنى اللساني السوسيري لهذا المصطلح.

وانطلاقاً من هذا الهدف، يتضح أن هذا العمل يندرج في إطار اللسانيات التطبيقية، وبالذات في إطار التركيبيّة La syntaxe، حيث يتعلق الأمر بمستوى من مستويات التحليل اللغوي، يتجاوز الكلمة إلى التركيب، كما يتعلق بدراسة البنية النحوية المتمثلة في الجملة وتحليلها، بوصفها نسقاً له عناصره وعلاقاته الداخلية. وفي هذا السياق، يتوجب علينا أولاً، أن نحدد موضوع علم النحو أو التركيبيّة، كما يتوجب علينا أن نحدد ما نعنيه بهذه «المقاربة النحوية»، قبل أن نرسم الملامح العامة للجملة العربية محددين مفهوماً ومبرزين مكوناتها البنيوية الأساسية، وعلاقات التقابل والتماثل التي تربط بين هذه المكونات.

إذن، فما هو موضوع علم التركيب Syntaxe؟ وما المقصود بالدراسة والتحليل على هذا المستوى؟ ثم، ما هي الملامح العامة للجملة العربية في ضوء الدرس اللساني الحديث؟

للإجابة عن هذه التساؤلات، يتعين علينا أولاً أن نقدم المبادئ العامة التي يبنى عليها النظام النحوي في الفصحى، والتي تميزه عن بقية الأنظمة أو مستويات التحليل الأخرى: (الصوتيات والصرف الدلالة).

ونحن، حين نتكلم عن النحو أو التركيب، فهذا يعني أننا سننتقل من الكلمة إلى الجملة: أي إلى العلاقات السياقية التي تنشأ بين وحدات التقسيم داخل السياق؛<sup>(١)</sup> والنحو بهذا المعنى، يشكل - داخل كل لغة - نظاماً لغوياً قائماً بذاته، إلى جانب الصوتيات وعلم التطريز والصرف، معنى ذلك أن النحو يتجلى على شكل نسق من العلاقات القائمة على التقابل أو الاختلاف أو التماثل بين مختلف الوحدات المكونة للجملة في أي لغة من اللغات.<sup>(٢)</sup> ويبنى النظام النحوي في العربية و لهجاتها على أربعة مكونات أساسية، هي:

أ- مجموعة من المعاني النحوية العامة: كالإثبات والنفي والتأكيد والطلب، وكالأمر والنهي والاستفهام والدعاء والتمني والترجي والعرض والتحضيض، وكالشرط والقسم والتعجب والمدح والذم... وهي معان نحوية بمعنى أنها تنجم عن التركيب ولا نجد لها - في صورتها الكاملة الناضجة - في أي قسم من أقسام الكلام السبعة منفرداً.

ب- طائفة من المعاني النحوية الخاصة: وهي معاني «الأبواب»، كالفاعل والمفعول والحال، أو كالإضافة والنعته والعطف... إلى آخر القائمة؛ على اعتبار أن موضوع النحو هو تحليل العلاقات بين الأبواب داخل الجملة.

ج- مجموعة من العلاقات التي تربط بين الأبواب وتكون قرائن معنوية عليها،

١- المقصود بـ«وحدات التقسيم» أقسام الكلم السبعة كما بلورها الدكتور تمام حسان، وهي: الاسم، الفعل، الصفة، الضمير، الأداة، الظرف، والخالفة. وقد اعتمدنا في هذا المقال على هذا التقسيم السباعي، مع بعض التديقات نذكرها في حينها، إذ يبدو وهذا التقسيم أكثر اتساقاً مع واقع اللغة العربية الفصحى. للاطلاع على المعايير نوام بالمبنى وتلك المتعلقة بالمعنى بالنظرية السباعية لأقسام الكلام انظر: د. تمام حسان، «اللغة العربية معناها ومبناها»، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٤. ص. ٨٦-١٣٢.

٢- تتأسس اللسانيات الوظيفية على مبدأ الانطلاق من الجملة باعتبارها وحدة البناء في الكلام، أي أنها أصغر حدث أو كيان لغوي يعبر عن الوظيفة المركزية للغة، ألا وهي الإبلاغ أو التواصل. انظر: Remi Jolivet, La structure élémentaire de l'énoncé dans la syntaxe d'André Martinet, in Cahiers de l'ILSL, Université de Lausanne. n° 25, 2008, pp.139-142



كعلاقة الإسناد والتخصيص والنسبة والتبعية، كما سنرى في الفقرة III.

د- مجموعة من القيم الخلافية أو التقابلات والتماثلات التي تنشأ بين أي عنصر من عناصر المجموعات السابقة وباقي تلك العناصر داخل الجملة<sup>(3)</sup>... وهذه العلاقات هي عصب النظام النحوي وهيكله الوظيفي، وهي مدار التحليل النحوي المعروف تقليدياً بالإعراب. فما هي الملامح العامة للجملة في اللغة العربية؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، لابد من الإشارة إلى أن النظام النحوي في الفصحى يستند إلى النظام الصرفي ويدخله في الصميم؛ إذ يعتمد الصرف على قرائن السياق، (والوظيفة النحوية والرتبة في الجملة والتضام والمطابقة...) لتحديد تقابلاته، كما يعتمد النحو على معاني التقسيم والتصريف، كالاسمية والفعلية والوصفية والإفصاح، وكنظام العدد والجنس والتعيين... في تحديد الوظائف التركيبية التي تؤديها أبواب النحو؛ فالفعل لا يكون مسنداً إليه، والضمير لا يكون مضافاً، والصفة لا تُنعت... إن هذا الترابط الشديد بين الصرف والنحو يجعل عملية الفصل بينهما مجرد تناول منهجي إجرائي مؤقت، ويجعل الكلام في الصرف وأقسام الكلام مدخلاً ضرورياً إلى دراسة الجملة كمنشأة تركيبية مكتملة، إذ لا وجود «للغة» إلا من خلال «الكلام». فما الجملة، وما مكوناتها؟ ثم ما هي العلاقة بين هذه المكونات؟

## II - مفهوم الجملة:

ثمة مصطلحان يتعايشان متداخلين في الخطاب اللساني الحديث، ولا بد من التمييز بينهما، قبل أي حديث عن الجملة:

3- د. تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء، 1997. ص.ص. 145-205.

• **المصطلح الأول** هو النحو Grammaire؛ وهو مصطلح تقليدي واسع المدلول، يشمل الصرف والتركيب وينزل إلى الصوتيات، ويسمى إلى علم المعاني، ومن ثمة فهو تعبير عن النظرة التقليدية إلى اللغة، في صورتها الكلية الشاملة والمتداخلة.<sup>(٤)</sup>

• **والمصطلح الثاني:** النظم Syntaxe؛ وهو من عطاءات الدرس اللساني الحديث، إذ تميز اللسانيات الحديثة بين ثلاثة مستويات من التحليل يشملها الدرس اللساني: الصوتيات Phonologie والصرف Morphologie، والتركيبية Syntaxe. هذا المستوى الأخير هو الذي يدرس الكلام في سياق جملي محدد، فيحلل الملفوظ إلى جمل، باعتبار أن الجملة هي وحدة البناء في كل ملفوظ Enoncé. يهتم هذا المستوى بتحليل مكونات الجملة وتحديد وظائفها على مستوى إعراب المفردات Analyse grammaticale، وعلى مستوى إعراب الجمل وتحديد وظائفها كذلك Analyse logique، باعتباره محطة أخيرة للدرس اللساني. كما تهتم التركيبية بتعريف الجملة كنقطة انطلاق؛<sup>(٥)</sup> وفي هذا الصدد، يختزل Georges Mounin، التعريفات الكثيرة للجملة في خمسة، يلخصها كما يأتي:

• «هي ملفوظ كامل من حيث المعنى».

• «هي وحدة نغمية بين سكتتين».

• «هي مقطع كلامي مستقل تركيبيا».

٤- انظر: ابن منظور (محمد): لسان العرب، دار صادر بيروت ١٩٩٢، مادة (نحا). انظر أيضا: السيد علي حسن مطر: «النحو لغة واصطلاحاً»، على الموقع: [www.rafed.net/turathona](http://www.rafed.net/turathona) وأيضاً عوض حمد القوزي: مصطلح النحو، نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، ص. ٨ - ١٥. على الموقع:

[www.al-mostafa.info/data/arabic/depot2/gap.php?file=014729.pdf](http://www.al-mostafa.info/data/arabic/depot2/gap.php?file=014729.pdf)

٥- الصوت هو الوحدة الدنيا للغة، والجملة هي الوحدة القصوى، من وجهة نظر اللسانيات الحديثة؛ فما تحت الصوت وما فوق الجملة خارج عن موضوع اللسانيات كعلم.

- «هي وحدة لغوية تشتمل على موضوع ومحمول».
- «هي ملفوظ، ترتبط جميع عناصره بمسند وحيد أو عدة مسندات متعاطفة».<sup>(٦)</sup>

وتتقاطع هذه التعريفات الخمسة في عنصرين أساسيين: فأما الأول فهو اكتمال المعنى، وأما الثاني فهو اكتمال المبنى التركيبي واستقلاله؛ فإذا كان التعريف الأول قد ركز على المعنى، فإن التعريفات ٣ و ٤ و ٥، قد ركزت على المبنى، أما التعريف ٢ فقابل للتأويل إلى المبنى وإلى المعنى في آن معا. ويبرز التعريف الخامس، وهو المنسوب إلى A. Martinet، مدى تأثيره بطبيعة اللغات الأوروبية التي لا تسند مباشرة إلى الفعل، أما الصفة والجملة وشبه الجملة فترتبط بالمسند إليه بواسطة to be أو être، حالة كونها «أخبارا».

وإذا كان من المتفق عليه أن المسند بوجه عام، وليس الفعل فقط، هو الحامل للمعلومات الإخبارية الجديدة التي تفيدها الجملة، فإن المسند إليه هو الذي يستقبل هذه المعلومات (الشحنة الإخبارية / الدلالية)، على شكل إبلاغ، فالأصل هو ذكر المجهول (المسند إليه) ثم الإخبار عنه بواسطة (المسند)، فالأسبقية هي للمبتدأ والفاعل، لا للخبر والفعل، على المستوى المنطقي على الأقل؛ ومهما اختلف في تقديم المسند على المسند إليه أو العكس، فإن التعريف الوصفي والمتوازن للجملة يجب أن يتجاوز ما يأتي:

- أ- تقديم المبنى على المعنى أو المعنى على المبنى؛ إذ هما وجهان لعملة واحدة.<sup>(٧)</sup>
- ب- تقديم المسند على المسند إليه أو المسند إليه على المسند. ذلك أننا نجد أنفسنا،

6- V. Art Phrase. In Georges Mounin, Dictionnaire de la linguistique. Paris Quadriga (Puf), 4ème Edition. 2004.

وقد نسب Georges Mounin التعريف الأخير إلى A. Martinet (من ترجمتنا).

٧- يرى تمام حسان، مع Martinet أن الفعل هو نواة الجملة الفعلية، والصفة هي نواة الجملة الاسمية: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص ٢١٠.

داخل الجملة، أمام بنية تركيبية تجسد علاقات سياقية قائمة، وليس أمام عناصر بعضها معزول عن البعض، إن التحليل النحوي الحديث يهتم بالعلاقات أكثر من اهتمامه بالعناصر المتعاقبة.

وعلى ضوء ذلك، تكون الجملة وحدة تركيبية تجسد علاقة إسناد ناضجة،<sup>(٨)</sup> وهذا (دال الجملة)، وتعبّر عن معنى تعلّقي مكتمل وهذا (مدلول الجملة)،<sup>(٩)</sup> فالجملة ليست مجموعة عناصر متجاورة أو متفاضلة، ذلك أن التركيب هو الذي يُنشئ بين عناصر الجملة علاقات تجعل منها كلا مترابطة ومتقابلا على هيئة نظام système: فالفاعل يقابل الفاعل، وهما يقابلان المفعول، كوظائف تركيبية تستند كل واحدة منها - في تمييزها عن الأخرى - على مجموعة من القرائن المعنوية واللفظية المحددة لوظيفتها داخل التركيب، ولدورها الخاص في إبراز المعنى

٨- رغم تواضعنا، مع الآخرين، على اشتراط الإسناد في الجملة، فإن قراءتنا لشريط الأنباء في أي قناة إخبارية عربية، يؤكد بشكل مطرد وجود جمل عربية مكتملة المعنى والبناء، دون اشتغالها على إسناد... من ذلك مثلا: "مقتل جنديين أمريكيين في كمين، صباح اليوم في العاصمة الأفغانية كابل"... أما الجمل الإفصاحية بأنواعها المختلفة، والأفعال الكلامية Actes de parole، في العربية الفصحى فلم تدرس بما فيه الكفاية دراسة تربط أبنتها التركيبية بدلالاتها الإبلاغية، حسب معلوماتنا الراهنة؛ ففي ما عدا إشارات ثابتة نجددها عند ابن رشد الحفيد إذ يقول: «والقسمة الحاصرة للكلام هي أن تقول إن كل قول: وكلام مفيد فإما أن يعطى به المتكلم غيره شيئا، وإما أن يستدعي منه شيئا، فالذي يعطى به المتكلم غيره شيئا؛ فإما أن يكون قولا وإما أن يكون فعلا أو تركا، فاستدعاء القول هو الذي يسمى استفهاما، واستدعاء الفعل أو الترك هو الذي يسمى أمرا ونهيا... والنداء هو استدعاء خاص بالإصغاء؛ ما عدا هذه الإضاءة، لا نجد سوى التمييز بين الأسلوب الخبري والإنشائي. انظر: «الضروري في صناعة النحو»، لأبي الوليد ابن رشد، تحقيق الدكتور منصور علي عبد السميع، دار الفكر العربي، القاهرة. ٢٠٠٢، ص. ٢٨.

ومعلوم أن أدوات الشرط والظرف تسلب الجملة استقلالها الدلالي فتجعل معناها مربوطا بجوابها، فقولنا: «قام زيد»، يضعنا أمام جملة تامة الدلالة مستقلة، أما قولنا: «إن قام زيد»؛ أو قولنا: «حيث ينزل المطر»؛ فإننا أمام جملتين غير مستقلتين ولا مكتملتين بذاتيهما، وهنا تطرح ثنائية الجملة الرئيسية / الجملة التابعة: Proposition indépendante / Proposition subordonnée relative وهي الثنائية التي تنقلنا من التحليل الداخلي للجملة إلى العلاقات الركنية التي تربط جملة بأخرى؛ وفي السياق نفسه، يمكن التمييز بين الجملة البسيطة وهي التي تشتمل على نواة إسناد وحيدة، والمركبة وهي التي تشتمل على أكثر من نواة. انظر: جامع الدروس العربية، مصطفى الغلاييني، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠١٠، ص. ١٩-٢٣.

٩- المقصود بـ«معنى التعلّقي» المعنى الناتج عن العلاقات بين عناصر الجملة، والذي يتجاوز مجموع المعاني المعجمية لكل عنصر من عناصر الجملة منفردا.

النحوي الموكل إليها في الخطاب؛ إن هذا الدور هو الذي يميزها عن بقية العناصر، كالجهاز داخل الجسم أو كالأم والأب داخل العائلة...

وإذا كنا قد عرفنا الجملة بأنها إسناد أفاد معنى، فما الذي نقصده بالإسناد؟

### III- الإسناد:

لتوضيح مفهوم الإسناد، لابد من الإشارة إلى أن النظام النحوي برمته قائم على أربعة أنواع من العلاقات، هي:

١- علاقة الإسناد: وهي أم العلاقات النحوية، إذ لا جملة بدون إسناد،<sup>(١٠)</sup> وتشمل علاقة الإسناد ركنين أساسيين هما: المسند إليه والمسند. ويتحقق المسند إليه بوظائف نحوية هي: المبتدأ ومشتقاته، كاسم «إن» و«كان» والفاعل ونائب الفاعل؛ بينما يتحقق المسند بالفعل والخبر وشبه الجملة والجملة كما سنرى.

٢- علاقة التخصيص: وقد سميت كذلك لأنها تقيّد علاقة الإسناد توسيعاً أو تضييقاً أو توجيهاً، كما قد تتعلق بأحد طرفي الإسناد دون الآخر، وتشمل كل المفاعيل والحال والتمييز والاستثناء والتحذير والإغراء والاختصاص وهلم جرا.

٣- علاقة النسبة: وتتجسد في العلاقة بين المضاف والمضاف إليه، كما تتجسد في العلاقة بين التركيب الجري (الجار والمجرور) وما قبله، ولا تشمل سوى هاتين الوظيفتين.

١٠- يقول سيبويه: "باب المسند والمسند إليه: وهما ما لا يَغْنَى واحد منهما عن الآخر، ولا يجد المتكلم منه بدا؛ فمن ذلك الاسم المبتدأ والمبني عليه، وهو قولك: عبد الله أخوك، وهذا أخوك، ومثل ذلك: يذهب عبد الله، فلا بد للفعل من الاسم، كما لم يكن للاسم الأول بد من الآخر في الابتداء. ومما يكون بمنزلة الابتداء قولك: كان عبد الله منطلقاً، وليت زيدا منطلقاً، لأن هذا يحتاج إلى ما بعده كاحتياج المبتدأ إلى ما بعده." الكتاب، ج ١ طبعة بولاق ١٩٦٦. ص. ٢٣-٢٤.

٤- علاقة التبعية: وهي التي تجسد العلاقة بين التوابع الأربعة والمتبوعات: (النعته والتوكيد والعطف والبدل)، كما سنرى.

تجدر الإشارة إلى أن هذه العلاقات النحوية الأربع، وما تشتمل عليه من وظائف، تشكل شبكة العلاقات النحوية في اللغة العربية الفصحى. فإذا كانت علاقة الإسناد هي التي تنشأ بين الفعل والفاعل أو نائب الفاعل، أو تربط الفعل والفاعل بالمفعول به، حال التعدي الوجوبي للفعل، أو تربط المبتدأ بالخبر، إذ الفاعل أو نائبه والمبتدأ والمفعول به مسندات إليها، والفعل والخبر مسندان... إذا كان الأمر كذلك، فإن هذه العلاقة تتحدد في تقابلها واختلافها عن العلاقات النحوية الأخرى، كعلاقة التخصيص والنسبة والتبعية، بناء على الأسس التالية:

أ- إذا كانت علاقة الإسناد تعبر عن نسبة حدث إلى فاعل أو صفة إلى موصوف، فإن علاقة التخصيص تعبر عن جهة خاصة في فهم معنى الحدث الذي يشير إليه الفعل، أو الصفة: فهي تعبر عن التعدي (المفعول به) أو الملابس (الحال) أو الزمان والمكان (الظرف) أو السبب (المفعول لأجله) أو المعية (المفعول معه)...

ب- أما علاقة النسبة فتعين معنى الإضافة والجر على وجه الإلحاق لا التخصيص.

ت- وأما علاقة التبعية فتشكل توسيعاً لأحد أطراف الإسناد، أو ما هو واقع في إطار الإسناد، وقد تكون استنساخاً لعلاقة إسناد سبقتها على وجه تكرار الوظيفة مع اختلاف أساسها المعجمي، فقولنا: اشتريتُ الكتاب وقرأته تكرر الجملة الثانية، وظيفياً، ما قامت به الجملة الأولى.

تدخل علاقات التخصيص والنسبة والتبعية جميعها في مفهوم التوسعة، إذ تشترك هذه العلاقات الثلاث في توسيع علاقة الإسناد: تخصيصاً أو إلحاقاً أو

تكرارا. فماهي المكونات الأساسية للإسناد؟

## ٥- مكونات الإسناد:

تتألف بنية الجملة العربية من ثلاثة مكونات:

أ- المسند إليه: ويتمثل في الفاعل ونائبه، والمبتدأ واسم (إن) و(كان): سواء تحققت هذه الوظائف بأسماء أم تحققت بضمائر أو بجمل.

ب- المسند: ويتمثل في الخبر، وخبر (إن) و(كان)، سواء تحققت هذه الوظائف بصفات أو أشباه جمل أم تحققت بجمل، كما يتمثل المسند، كذلك، في الفعل في أزمنته وأضربه المختلفة.<sup>(١١)</sup>

ت- التوسعة: وتطلق على كل الوظائف النحوية الخارجة عن طرفي الإسناد، كالوظائف المدرجة في علاقات التخصيص والتبعية والنسبة، كما سنرى.

وسعيا إلى إبراز وتحليل نقاط الاختلاف والائتلاف بين طرفي الإسناد من جهة، وبين الإسناد والتوسعة من جهة أخرى، نتناولهما في ما يأتي:

## أ- المسند إليه Le sujet:

رغم الأهمية التي يعطيها النحاة الفرنسيون للمسند بوصفه مركز الإسناد،<sup>(١٢)</sup> فإن واقع الجملة في العربية يوضح أن علاقة الإسناد قائمة على الاختلاف بين المتساندين، على مستوى المبنى والوظيفة، لا على التفاضل في الأدوار، فلا إسناد إلا بقيام علاقة إسناد بين المتساندين كليهما، وإذن، فالتحليل النحوي يجب أن

١١- مع استثناء الأفعال التي لا تحقق شرط "اكتمال المعنى" إلا بالتعدية إلى مفعول به، ففيها يكون المفعول به طرفا في الإسناد كتكملة أساسية Complément، ترتبط بالمسند إليه أو المسند دون أن تنوب عن أحدهما: يكون ذلك في أفعال مثل (قال، أراد) وفي أفعال القلوب: (شك، ظن...).

١٢- يقول Georges Mounin: «يكون المسند مستقلا ومركزيا وضروريا». (من ترجمتنا):

Dictionnaire de la linguistique. مصدر سبق ذكره، ص. ٢٧٦

ينصب على التمييز بين (م إ) و(م) على مستوى المبنى والمعنى. فما الذي يميز المسند إليه؟

لعل أول ما يجب التذكير به في هذا الصدد، هو أن ثلاثة من أقسام الكلام السبعة هي التي تؤدي وظيفة المسند إليه في العربية، وربما في كل اللغات، أعني بذلك: (الاسم والضمير والصفة)؛ بينما، لا يسند إلى بقية أقسام الكلم: (الأفعال، الخوالب، الظروف، الأدوات)، فهذه الأخيرة لا تؤدي وظيفة الفاعل ونائبه والمبتدأ ومشتقاته. فكيف يؤدي الاسم والضمير والصفة وظيفة المسند إليه؟

يؤدي الاسم بأنواعه الخمسة: اسم التعيين والحدث والجنس والمبهم والعلاقة،<sup>(١٣)</sup> وظيفة المسند إليه، في حالة قيامه بوظيفة الفاعل أو نائب الفاعل، وفي حالة اضطراره بوظيفة المفعول (كتكملة للإسناد)، وفي حالة قيامه بوظيفة المبتدأ أو اسمي (إن) و(كان)؛ أما الضمير فيقوم بما يقوم به الاسم من وظائف: يكون فاعلا ونائب فاعل ومبتدأ إلخ... وأما الصفة فتقوم بالدور نفسه، لكن في حالتين:

الأولى: أن تكون منقولة إلى الاسمية نقلا كرسه الاستعمال، كالرشيد والمأمون والقاهرة...

١٣ - تمام حسان، اللغة العربية، (مصدر سبق ذكره) ص. ص. ٩٠-٩٢؛ وقد استدر كنا عليه أسماء العلاقة: أب، أم، أخ، عم، خال... باعتبارها أسماء تعبر عن علاقة لا عن مسمى، أو هي تعبر عن مزيج من الاسمية والوصفية، شأنها في ذلك شأن التصغير، فمثلا الكلمة (كتيب) تعبر عن مسمى وتصنفه في نفس الوقت.



والثانية: أن تكون في تركيب إضافي أو بدلي، كما في المثال الآتي: (جاء الكريم أبوه)، (كثيرا ما يكون قصير القامة ثثارا).<sup>(١٤)</sup> تِلْكُمْ بِإِيْجَازٍ هِيَ أَهْمُ الأقسام الكلامية التي تتحقق بواسطتها وظائف المسند إليه. فكيف تتحقق وظائف المسند؟

## ب- المسند Le prédicat:

تعبر العربية عن وظيفة المسند بخمس طرق:

أ- **الفعل**: بمعناه التقسيمي التام (حدث + زمن)، مهما كان زمنه صرفيا أو سياقيا، ومهما كان موقعه في جدول الإسناد.

ب- **الصفة**: بمعناها التقسيمي كذلك (الصفات الست: صفة الفاعل، صفة المفعول، الصفة المشبهة باسم الفاعل، صفة المبالغة، صفة التفضيل، وصفة النسبة)،<sup>(١٥)</sup> سواء دلت على الحدثية أم على الوصف أو النسبة، وسواء أشربها السياق معنى الزمن أم أبقاها على أصلها، وهو الدلالة على الديمومة والثبات.

١٤- ومعلوم أن البصريين يقولون بجواز أن يكون المبتدأ صفة. يقول ابن مالك في الألفية:

مبتدأ زيد وعاذر خبير إن قلت زيد عاذر من اعتذر

وأول مبتدأ والثاني فاعل اغنى في أسار ذان

وقس وكاستفهام النفي وقد يجوز نحو فائز أولوا الرشد.

يقول ابن عقيل في شرح هذه الأبيات: «ذكر المصنف أن المبتدأ على قسمين: مبتدأ له خبر ومبتدأ له فاعل سد مسد الخبر، فمثال الأول زيد عاذر من اعتذر... فزيد مبتدأ وعاذر خبره ومن اعتذر مفعول لعاذر، ومثال الثاني أسار ذان فالهمزة للاستفهام وسار مبتدأ وذان فاعل سد مسد الخبر؛ ويقاس على هذا ما كان مثله وهو كل وصف اعتمد على استفهام أو نفي نحو أقائم الزيدان وما قائم الزيدان؛ فإن لم يعتمد الوصف لم يكن مبتدأ، وهذا مذهب البصريين إلا الأخفش. عبد الله بن عقيل العقيلي: شرح ابن عقيل، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، ٢٠١٢، ص. ١٧٧ - ١٧٨.

١٥- لاحظنا في دراسة سابقة أن تمام حسان، لم يضع "اسم النسبة" في نطاق الصفات. انظر: عبد الله ولد أحمدو، "اللهجة الحسانية: الخصائص اللسانية وإمكانات التفصيح"، أطروحة دكتوراه دولة، جامعة داكار، ٢٠١١، ص. ٢٢٣.

ج- الظرف الأصلي أو الظرف المحول مع ضميمه، (شبه الجملة)، وهو المقصود بالتركيب الظرفي .

د- الجار والمجرور، حرف النسبة والمنسوب إليه، (شبه الجملة المؤلف من جار ومجرور)؛ وهو المقصود بالتركيب الجري .

هـ- الجملة بالمعنى الذي حددناه سابقا .

ورغم اختلاف مباني هذه المسندات، فإنها تعبر عن وظيفة نحوية واحدة هي نسبة حدث أو صفة إلى فاعل أو نائب فاعل أو موصوف، كالمبتدأ أو اسمي (إن) وأخواتها و(كان) وأخواتها و(أوشك) وأخواتها...

وعلى العموم، فإن المسندات على تمايزاتها تحمل شحنة إخبارية موجهة إلى المسند إليه، سواء تأخرت رتبها أم تقدمت، إذ إن تأخر الرتبة أو تقدمها رهين بالإكراهات المرتبطة بمحور الاستبدال L'axe paradigmatique، في تقاطعه مع محور النظم L'axe syntagmatique<sup>(١٦)</sup>.

16- Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris, Seuil 1972.pp. 139- 146.

ولعل في الجدول الآتي ما يلخص التقابل بين الوظيفتين الأساسيتين في الجملة، المسند إليه والمسند: (١٧)

العلامة الإعرابية	الدور النحوي	الربط	المطابقة	الرتبة	الصيغة	القرينة الوظيفية
الرفع والنصب والبناء.	يستقبل شحنة إخبارية.	معنوي بدون واسطة.	غير تامة	حرة	اسم، ضمير، صفة منقولة.	المسند إليه
الرفع والنصب والجزم والجر والبناء.	يحمل شحنة إخبارية.	معنوي بدون واسطة.	غير تامة	حرة	فعل، صفة، جملة، شبه جملة.	المسند

هكذا يتقاطع المسند إليه والمسند في خانة المطابقة والربط، ويتقابلان في بقية الخانات، لكن هذه التقابلات تبقى في إطار علاقة واحدة هي الإسناد. فما الذي يبرر ثنائية الجملة الاسمية والفعلية؟

#### IV- الجملة الاسمية والجملة الفعلية:

تبدأ الجملة المعيارية في اللغة العربية، في الغالب الأعم بفعل، بحيث يمكن اعتبار الفعلية أصلاً والاسمية فرعاً، أو الفعلية قاعدة والاسمية استثناء وجوازا؛ مما يجعلنا في حالتنا التقديم والتأخير أمام جملة واحدة. فجملة (أبي رجح من العمل) مساوية للجملة (رجح أبي من العمل)؛ لأن علاقة الإسناد في الجملتين

١٧- تمثل محتويات الجدول المعيار La norme، أي الاتجاه العام للغة، لا الجوازات الاستعمالية الاستثنائية، التي قد تسند إلى الصفة ولا تحفظ الرتبة، وتجعل شبه الجملة من المسند إليه، انظر:

O.Dicrot, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris, Seuil, 1972, p. 27

ظلت ثابتة، فاللفظ: (أبي) ظل مسندا إليه، والفعل: (رجع) ظل مسندا. وإذن فلا معنى لاعتبار هذه اسمية وتلك فعلية؛ كما أن العلاقة في (صُحح الخطأ) و(الخطأ صُحح)، قائمة بين الفعل المبني للمجهول ونائب الفاعل. أما في الجملة الوصفية التي يتحدث عنها د. تمام حسان، مثل: <sup>(١٨)</sup> (اليوم بارد) أو (أنا مدرس)، فلا فرق بينها وبين الجمل السابقة، إلا في غياب عنصر الزمن، والزمن في الفعل محدد للجهة وليس متصلا بنواة الإسناد، بل مقيد وموجه له؛ بينما «الدلالة على الحدث والوصف» مشتركة بين الفعل والصفة، حتى ليتمكن القول إن: الجملة الاسمية = الجملة الفعلية - الزمن، إذ لا فرق بينهما على مستوى علاقة الإسناد؛ وما يلزم الفعل من معنى الزمن، قد يلحق بالصفة كذلك، خصوصا صفة اسم الفاعل المعبرة عن المستقبل غالبا؛ فقولنا: (إني فاعل ذلك)، يعبر عن المستقبل رغم خلوه من الفعل. ولو افترضنا خلو الجملة الاسمية من الزمن لصح أن يكون زمنها مطلقا، أي أن العلاقة التي تعبر عنها واقعة في كل الأزمنة، إذ توكل مهمة تحديد زمنها للمقام التواصل للكلام. أما الجملة الوصفية التي يتكلم عنها د. تمام حسان، فتعبر في الواقع عن الحاضر والديمومة، لأن معنى الكينونة être فيها مضمر، يظهر في الماضي وفي المستقبل بواسطة الأدوات الفعلية الحاملة للزمن. فالجملة: (اليوم بارد) تتحول في الماضي إلى: (كان اليوم باردا)، بظهور الأداة المحوِّلة (كان) الحاملة لمعنى الزمان. أما في المضارع، فتتحول إلى: (اليوم سيكون باردا). وإذن فالقول إن علاقة الإسناد في الفصحى، تقع دون واسطة لفظية، لا يعبر إلا عن حقيقة نسبية على ما يبدو، إذ لا ينطبق إلا على الجملة الوصفية في حالة الحاضر. فلماذا لا نعتبر (كان) مقدرة في الحاضر على وجه التأويل. فتكون البنية العميقة للجملة الوصفية هي: SA + SV + SN، أي مركب اسمي + مركب فعلي (افتراضا لأنه قد يظهر) + مركب وصفي، بينما تكون SN SA + عبارة عن

١٨ - اللغة العربية معناها ومبناها، مرجع سبق ذكره. ص. ١٠٣.

بنية سطحية، أي واحدة من عدة تحقيقات ممكنة تركيبيا لتحقيق الإسناد نفسه.

بناء على هذه الأفكار يمكن القول إنه لا توجد في الفصحى إلا جملة واحدة قائمة على إسناد يعبر عن ديمومة، قد يقيد بها الفعل فيضعها في زمن معين. لكن علاقة الإسناد بطرفيها، رغم أهميتها التعليقية في الكلام، لا تمثل أكثر من ٤٠٪ من جسم أي نص طبيعي.<sup>(١٩)</sup> فكيف تتمدد أو تتوسع الجملة انطلاقا من مركز الإسناد؟

وبعبارة أخرى، ما هي المكونات الثانوية للجملة؟ وما الأدوار التي تضطلع بها؟ وكيف تتمايز هذه المكونات وتتقابل؟

#### V - التوسعة Expansion:

بات من الواضح الآن أن الجملة لا تكون جملة إلا إذا اشتملت على إسناد وأفادت معنى تاما، لكن أي ملفوظ طبيعي، لا يمكن أن يستند على مجرد علاقة الإسناد للقيام بوظيفته الإبلاغية التواصلية *La fonction communicative*، بل يعتمد على علاقات نحوية عديدة للقيام بهذه الوظيفة على وجه إبلاغي تواصلية أكمل. وتقوم هذه العلاقات النحوية بتعديل معنى الإسناد، بتضييقه أو توجيهه أو توسيعه والإحاق به، من خلال ربطه بزمان ومكان أو جهة معينة... هذه العلاقات / الوظائف، هي التي أطلق عليها النحاة العرب القدامى مصطلح «الفضلة»، وهو مصطلح لا يختلف كثيرا عن مصطلح التوسعة *l'expansion* الذي يستعمله A. Martinet. وليس معنى «الفضلة» هنا، ما قد يفهم من الدلالة المعجمية المباشرة للكلمة، والمعبرة عن هامشية الدور. وليس معنى التوسعة، كذلك، أن هذه الوظائف توسع معنى الإسناد دائما، بل إن هذه الوظائف هي

١٩- انظر: عبد الله ولد أحمدو، الجملة في اللهجة الحسانية: البنية وإمكانات التفصيح، رسالة لنيل شهادة الدراسات المعمقة، جامعة، داكار، جمهورية السنغال. ٢٠٠٦.

التي تعطي لكل نص جسمه، موسعة أحيانا أو مضيقة أو موجهة.

يقول A. Martinet: «تطلق التوسعة على كل عنصر يضاف إلى ملفوظ دون أن يغير العلاقات المتبادلة بين عناصره الأساسية ووظيفة كل عنصر من عناصر الإسناد (...) إلا أنه يجب التمييز بين نوعين من التوسعة:

١- التوسعة عن طريق العطف Coordination

٢- والتوسعة عن طريق الإِتباع Subordination

أما العطف فهو الوظيفة التي تنشأ عندما تؤدي التوسعة دورا نحويا سبق أداءه من طرف عنصر في الإسناد، بينما يؤدي الإِتباع وظيفة جديدة لم يسبق أداءها» (٢٠).

وواضح من هذا التعريف أن التكملة الأساسية Complément، ليست توسعة لأنها طرف في العلاقات المتبادلة، إذ لا ينغلق الإسناد إلا عليها. فالتوسعة، إذن، متفرعة عن نواة الإسناد، لكنها ليست جزءا منها، إنها تقوم بدور التحديد والتوجيه والتضييق والتوسيع. فكما تحدد أداة التعريف وعلامة التأنيث والثنية والجمع الأسماء؛ وكما تحدد حروف المضارعة والتصرف والإسناد إلى الضمائر الفعل، كذلك تحدد التوسعة الإسناد أو أحد طرفيه. فما هي أنواع التوسعة؟

سبقت الإشارة إلى وجود ثلاث علاقات نحوية، عدا الإسناد، في الفصحى، هي: التخصيص والنسبة والتبعية؛ فما طبيعة هذه العلاقات؟ وما صلتها بالإسناد؟ للإجابة على هذين السؤالين نتناول هذه العلاقات بالتحليل تباعا.

20- A. Martinet, *Eléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin 1995. collections (Cursus). p.107.

## ١ - علاقة التخصيص:

التخصيص علاقة نحوية عامة، تؤديها أبواب نحوية مستقلة عن نواة الإسناد؛ ويشمل التخصيص عددا من المعاني النحوية المحددة أو الموجهة لمعنى الإسناد: كالتعدية، والمعية والتقوية والظرفية والسببية والملابسة والتفسير والإخراج والكيفية أو النوعية.

وتعبر عن هذه المعاني النحوية أبواباً نحوية هي: المفعول به، والمفعول معه، والمفعول المطلق، والمفعول فيه، والمفعول لأجله، والحال، والتمييز، والمستثنى وظرف الكم والكيف.<sup>(٢١)</sup>

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الوظائف تدخل في خانة التخصيص، إذ تعبر كلها عن جهة خاصة في فهم معنى الحدث الذي يشير إليه الإسناد عموماً، أو معنى الصفة؛ وتشكل هذه الوظائف نظاماً فرعياً Sous-système، حيث تتقاطع في مجموعة من القرائن اللفظية والمعنوية وتتمايز على مستوى قرائن أخرى، ويمكن تلخيص هذه التمايزات والتقاطعات في الجدول الآتي:

٢١ - رغم غياب هذين المصطلحين في المعجم النحوي التقليدي، إلا أن واقع الاستعمال في العربية الفصحى ولهجاتها يقتضي منا التمييز في الإعراب بين "كثيراً" و"جالساً" في الجملتين التاليتين: (أشرب الشاي كثيراً، وأشرب الشاي جالساً). فالأول يتعلق بالإسناد ومقدار الفعل، بينما يتعلق الثاني بأحد طرفي الإسناد دون الآخر، وهو الفاعل. فلا معنى لاعتبارهما وظيفة واحدة تعرب إعراباً واحداً.

د. عبد الله ولد أحمدو أبوبكر

الأبواب القرائن	المفعول به	المفعول معه	المفعول المطلق	المفعول لأجله	المفعول فيه	الحال	التمييز	المستثنى	ظرف الكم والكيف
القسم الكلامي والصيغة	اسم، ضمير، جملة	اسم، ضمير	مصدر	صفة، جملة	ظرف، اسم مبهم، شبه جملة	صفة، شبه جملة، جملة	اسم، صفة، شبه جملة	اسم، ضمير، شبه جملة، جملة	ظرف كم وكيف، شبه جملة، جملة
المطابقة			اشتقاقية						
الرتبة	بعديّة	بعديّة	بعديّة	بعديّة	حرة	بعديّة	بعديّة	بعديّة	بعديّة
التضام		مع، و... ...	نعت أو إضافة				يضام المعدود أو الإستناد	إلا، سوى، عدا... ...	
الرباط	معنوي	أداتي	اشتقائي	معنوي	معنوي	أداتي ومباشر	معنوي	أداتي	معنوي
الإعراب	النصب	النصب	النصب	النصب	النصب	النصب	النصب	النصب + الرفع + الجر	النصب
التعدية									
المعية									
التقوية والتأكيد									
الظرفية									
السببية									
ملازمة الإسناد									
التفسير									
الإخراج									
ملازمة الفعل									



واضح من هذا الجدول أن جل هذه الوظائف تُؤدي بالمفردة والجملة على حد سواء، وأن مجالات التقاطع هي في الغالب الأعم في الرتبة والربط، ثم في الصيغة والإعراب، بينما تظهر التمايزات على مستوى المطابقة والتضام وعبر كل القرائن المعنوية. وإذا كانت هذه الوظائف تخصص الإسناد، فكيف يتم الإلحاق به أو النسبة إليه؟

## ٢- علاقة النسبة:

المقصود بالنسبة هو الإضافة أو الإلحاق L'attribution، وهو معنى نحوي تؤديه الإضافة بالمعنى التقليدي للكلمة، أي العلاقة بين المضاف والمضاف إليه. ففي الجملة: (هذا كتاب أحمد)، تكون العلاقة بين الكتاب وأحمد هي الإضافة، إذ (الكتاب) مضاف، بينما (أحمد) مضاف إليه... لكن حروف الجر تؤدي الوظيفة نفسها، ففي الجملة: (هذا الكتاب لأحمد)، تؤدي لام الملكية وظيفة نسبة الكتاب إلى أحمد كذلك. ولعل ما هو أدق من ذلك هو النسبة أو الإلحاق، لا إلى اسم أو ضمير، بل إلى علاقة الإسناد نفسها، وهي الوظيفة الأساسية للجار والمجرور معاً، باستثناء حروف الجر الدالة على الظرفية مثل: (في، منذ، على، حتى)، التي تجعل المجرور ظرفاً، وتدخل مع مجروراتها في باب التخصيص، لا النسبة والإلحاق، مثال ذلك قولنا: (يتحدث المقال عن الجملة)، فالتركيب الجري (عن الجملة) منسوب إلى الإسناد كعلاقة قائمة بين طرفين مسند إليه ومسند، لا إلى أحدهما دون الآخر.

ولعل ما يميز الإضافة عن الجر (وكلاهما داخل في إطار النسبة)، هو أن الإضافة تنسب مضافاً إلى مضاف إليه، بينما يجعل حرف الجر علاقة الإسناد منسوبة أو منسوبا إليها. فالجار يجر الإسناد السابق عليه إلى الاسم الذي بعده والعكس بالعكس، فينسب أحدهما إلى الآخر، كما في المثال: (شربت مريم من

القينة)، فالأداة (من) تلحق القينة بالإسناد. وهكذا، يتضح أن معنى النسبة ليس معنى التخصيص، حيث إن التخصيص تضيق أو توجيه وتوسيع، بينما النسبة إلحاق.

ومن هنا يتضح أن النسبة معلقة على الإسناد مفتقرة إليه لا العكس، وأن وظيفتها هي الإلحاق والإضافة؛ أي التوسيع، لا التقييد، وهذا ما يميزها عن التخصيص. فما الذي يميزها عن التبعية؟

### ٣- علاقة التبعية:

تدخل التبعية كذلك، في نطاق توسعة الإسناد، وهي علاقة نحوية تنعقد بين طرفين، أحدهما تابع والآخر متبوع: كالعلاقة بين العطف والمعطوف، والنعت والمنعوت، والتوكيد والمؤكد، والبدل والمبدل منه؛ وهي أبواب تعبر عن معان نحوية مختلفة. فالعطف يعبر عن المشاركة في الوظيفة، والنعت عن الوصفية وتمديد الموصوف، والتوكيد عن التقوية، والبدل عن البدلية... والتوابع كلها ملازمة للمتبوعات ملازمة تركيبية، ولا تتعلق بنواة الإسناد في حد ذاتها- رغم أن إسنادا قد يوسع إسنادا- بل تكون التوابع توسعة لأحد طرفي الإسناد في صورته الانفرادية، أو لما يقع في نطاق الإسناد من توسعات، (توسعة التوسعة): de l'expansion > l'expansion. فحين نقول: (الشعر الحر ظاهرة فنية وفكرية جديدة)، فإن كلمة «الحر» تعد توسعة للمسند إليه (الشعر)، دون المسند. أما كلمة (فكرية) فتعد توسعة للفظة (فنية)، بينما تعد هذه توسعة ل(ظاهرة).

ومع أن هذه التوابع تتقاطع وتتماثل في بعض النقاط، فإن الأهم هو إبراز القيم الخلافية الموجودة بينها على مستوى القرائن التركيبية Les indices syntaxiques، لفظية كانت أو معنوية. ويلخص الجدول التالي هذه التماثلات وتلك التمايزات:

التوابع القرائن	النعته	التوكيد	العطف	البديل	
البنية	الصيغة والقسم الكلامي	ألفاظ التوكيد نفس. عين. ذات... .	أقسام الكلام إلا الأداة + الجملة	الاسم والفعل والصفة والجملة + شبه جملة	
	الرتبة	بعديه	بعديه	بعديه	
	التضام	المنعوت	المؤكد	المبدل منه	
	المطابقة	تامة	تامة	تامة	
	الرباط	معنوي	معنوي	أداتي	معنوي
	الإعراب	تابع للمنعوت	تابع للمؤكد	تابع للمعطوف	تابع للمبدل منه
البنية	الوصفية				
	التقوية				
	الاشترار والتكرار				
	البديلية				

يعكس هذا الجدول بجلاء نقاط الاختلاف الوظيفية بين التوابع، رغم تشابه سلوكها التركيبي. وهكذا تتمايز التوابع بعضها عن بعض، كما تتميز مجتمعة عن أنواع التوسعة، من تخصيص ونسبة، تماما كما تتميز التوسعات مجتمعة، عن علاقة الإسناد مبني ومعنى: شكلا ووظيفة.

تلكم هي المكونات الأساسية والثانوية للجملة العربية، لكن واقع الاستعمال اللغوي يكشف عن كثير من مظاهر التنوع والاختلاف؛ يتمثل ذلك في التقديم والتأخير والحذف والزيادة وتبادل الأدوار الوظيفية، إضافة إلى الإعراب والبناء. ومن هنا يكون لتضافر القرائن النحوية: من قسم كلامي ومبنى صرفي ورتبة ومطابقة وتضام وعلامة إعرابية ومعاني أبواب... يكون لهذه القرائن مجتمعة ومتضافرة القدرة على تجاوز اللبس الناجم عن هذه المظاهر الفوضوية. فما المقصود بتضافر القرائن؟ وما دوره كمؤشر يحدد الوظيفة التركيبية لهذه الكلمة أو تلك؟

#### VI- تضافر القرائن النحوية:

اعتاد النحاة العرب القدامى على الانشغال بالظاهرة الإعرابية بوصفها مرتبط الفرس في التحليل النحوي. فما المقصود بهذه الظاهرة؟

المقصود بالظاهرة الإعرابية: *Déclinaison*، هو التغيرات التي تطرأ على أواخر بعض أقسام الكلام: كالاسم والفعل والصفة تبعاً لتغير الوظائف النحوية التي تضطلع بها؛ وهي ظاهرة تتجاوز العربية الفصحى إلى اللاتينية، لكنها أساسية في الفصحى، إذ يُعتمد عليها في تحديد وظيفة الكلمة، ومن ثم في تحديد معنى الجملة، حيث لا تكون الرتبة محفوظة في الجملة الفصيحة بشكل مطرد؛ ففي الجملة: (قتل الصياد الأسد)، يعول على الحركة الإعرابية لكل من الفاعل والمفعول، إذ الرتبة غير محفوظة، أما إذا قلنا: (خرق الثوب المسمار)، فإن القرينة المعجمية توجه الإعراب ومن ثم تتحكم في المعنى، فلا أهمية للحركة الإعرابية هنا؛ أما حين نقول: (دعا موسى عيسى)، فلا معول إلا على الرتبة.

يتضح من هذه الأمثلة أن الظاهرة الإعرابية، على أهميتها، ليست القرينة الوحيدة المؤشرة على الوظيفة النحوية في الفصحى، إذ تشترك معها في تحديد

الوظيفة والمعنى قرائن لفظية ومعنوية عديدة، من ذلك رتبة الكلمة في السلسلة الكلامية وصيغتها الصرفية والمعنى المعجمي وهلم جرا.

أما في حالة غياب الظاهرة الإعرابية بشكل كلي؛ فيعتمد في تحديد وظيفة الكلمة داخل الجملة، ومن ثم في تحديد المعنى النحوي للجملة، على قرائن نحوية مختلفة، منها:

١- الرتبة Le rang : تحدد الرتب المحفوظة وظيفة الكلمة داخل الجملة، كما تسهم في تحديدها، عندما تكون الرتبة حرة؛ وبديهي أن تكون الرتب محفوظة في اللغات غير الإعرابية أكثر منها في الفصحى.

٢- القسم الكلامي: رأينا سابقا أن الوظائف النحوية المختلفة، تضطلع بأدائها أنواع محددة من أقسام الكلام، سلبا أو إيجابا، حضورا أو غيابا. وإذن فالقسم الكلامي للكلمة يعتبر- جزئيا- مؤشرا على وظيفتها النحوية؛ فالفعل، كقسم كلامي، لا يؤدي وظيفة الفاعل والاسم لا يؤدي وظيفة الحال، كما لا يسند إلى الظروف ولا الخوالب والأدوات. فثمة تلازم بين أقسام كلامية محددة ووظائف نحوية لا تؤدي إلا بتلك الأقسام.

٣- اللواصق: تساعد اللواصق، سواء كانت سوابق أو لواحق في تحديد الوظيفة النحوية للكلمة. فلواصق التعريف والتأنيث والجمع والإضافة إلى الضمائر أو الإسناد إليها... كل أولئك يشترك في تحديد وتقييد الوظيفة التركيبية داخل الجملة. ومعلوم أن اللواصق هي المسؤولة عن تمايز مباني التصريف، كعلامات التأنيث والتثنية والجمع والتعريف والنسبة، وكلها مؤشرات تساعد على تحديد الوظيفة الإعرابية التي تضطلع بها الكلمة داخل السياق الجملي.

٤- الصيغة الصرفية: المقصود بالصيغة الصرفية هو المبنى الصرفي للكلمة، سواء تعلق الأمر بمباني التقسيم السبعة من اسم وفعل وصفة، أو بمباني التصريف المسؤولة عن تحديد الجنس والعدد والتعيين في الاسم والصفة، أو تلك المسؤولة عن تحديد الشخص والزمن والضرب بالنسبة للفعل. فالصيغ الصرفية للكلمات تقيد الوظائف النحوية التركيبية لها، إذ ترتبط وظائف معينة بصيغ معينة، سلبا وإيجابا، تماما كما هو حال اللواحق والقسم الكلامي والعلامة الإعرابية.

٥- المعنى المعجمي: خلافا لما ذهب إليه «نوام تشومسكي»، من أن العلاقات النحوية للجملة مستقلة عن أساسها المعجمي، فإن المثال: (خرق الثوب المسمار)، يوضح تأثير المعجم في تحديد الوظيفة النحوية للكلمة. (٢٢)

٦- التنغيم: Intonation، هو عبارة عن انخفاضات وارتفاعات، أو توسعات وتضيقات، يقوم بها المتكلم، أثناء تلفظه بهذه الجملة أو تلك؛ إنه أشبه بالأزياء النغمية التي يلبسها المتكلمون منشآتهم الكلامية، التي هي السلاسل الجمالية؛ وهي أزياء توجه - بمساعدة السياق الاجتماعي للكلام، وما يرافقه من حركات اليدين ولغة الوجه بمختلف عناصرها - معنى الجملة، دون حاجة إلى القرائن النحوية السالفة الذكر. فالجملة: (هذا عمل متقن)، يمكن أن تدل بواسطة التنغيم، وبالاستناد إلى المقام، على ما يأتي:

أ- مجرد التقرير والإخبار. ب. التأكيد. ج. الاستفهام. د. السخرية. ه. الإنكار. و. التعجب...

وبهذا المعنى يكون للتنغيم وضع القرينة اللفظية المتحركة في المعنى الجملي؛

٢٢- نوام تشومسكي: نقلا عن د. عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، تونس. الدار التونسية للنشر. ١٩٨٦. ص. ١٤٤.

ومن هنا تفوق اللغة الشفهية المباشرة أو المصورة في أداء المعنى بكامل ظلاله، على اللغة المكتوبة. ومهما كان لعلامات الترقيم من أهمية، فإنها لا تعوض التنغيم وما يرافقه من لغة الحركة والإيماء.<sup>(٢٣)</sup> ففي الجملة: (انتظرنى عند باب المتحف الجديد)، مثلا، هل الجديد هو المتحف أو الباب؟ وفي الجملة: (طلبت منه أن يمر بي صباحا)؛ هل يعبر الظرف «صباحا» عن وقت الطلب أم عن موعد المرور؟ وحده النبر وموقعه من الجملة هو القادر على تحديد المعنى النحوي للجملتين. فما هو النبر، وما دوره باعتباره قرينة نحوية؟

#### ٧- النبر L'accent:

يعرف علماء الأصوات النبر بأنه ازدياد في كمية الهواء عند نطق المقطع الصوتي داخل الكلمة، أو الكلمة داخل الجملة، وهو ازدياد ناجم عن قوة الضغط على الجهاز النطقي في نقطة معينة من الكلمة أو الجملة؛<sup>(٢٤)</sup> إن وجود النبر في الكلام المسموع يجعله أقدر في الكشف عن ظلال المعنى ودقائقه، عكس الكلام المكتوب. وإذا كانت علامات الترقيم تساعد على تعويض مكونة التنغيم Intonation، فلا شيء حتى الآن يمكن أن يعوض النبر؛ لأن اللبس الذي رأيناه

٢٣- من المؤسف أن شكل الأداء النغمي للفصحى لم يصل إلينا، إذ لم تصل إلينا العربية الفصحى إلا عبر اللغة المكتوبة، وضمن ما يحمله نظام الخط العربي من هنات تتلخص بتهميش الحركات وغياب علامات الترقيم. ومن المؤسف كذلك أن النحاة العرب القدامى قد أهملوا ظاهرة التنغيم فلم تعط حقها من الدراسة والتحليل، تماما كما أهملوا النظام النبري والمقطعي، وإن كنا نلمس في علم التجويد والقراءات القرآنية إحساسا ضمينيا، لم يصل إلى مستوى الوعي الصريح بهذه الظواهر.

٢٤- تتفق جميع تعريفات النبر عند المحدثين، على أن النبر يقتضي طاقة زائدة أو جهدا عضليا إضافيا، يقول الدكتور تمام حسان: «إنه وضوح نسبي لصوت أو مقطع إذا قورن ببقية الأصوات والمقاطع في الكلام، ويكون نتيجة عامل أو أكثر من عوامل الكمية والضغط والتنغيم»، د. تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، الدار البيضاء مطبعة النجاح الجديدة. ١٩٩٠، ص. ١٩٦. ويضيف الدكتور كمال بشر ذلك إيضاحا فيقول: «معنى هذا أن المقاطع تتفاوت فيما بينها في النطق قوة وضعفا، فالصوت، أو المقطع المنبور ينطق ببذل طاقة أكثر نسبيا، ويتطلب من أعضاء النطق مجهودا أشد، لاحظ مثلا الفرق في قوة النطق وضعفه بين المقطع الأول في (ضرب) وبين المقطعين الآخرين: (ض / ر / ب) نجد (ض) ينطق بارتكاز أكبر من زميله في الكلمة نفسها». علم اللغة العام: الأصوات، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٩، ص ٢١٠

قبل قليل في الجملتين لا يرتفع إلا بافتراض النبر على الشكل الآتي:

أ- أسكن عند مدخل الطريق / الجديد = الموصوف هو (مدخل).

ب- أسكن عند مدخل / الطريق الجديد = الموصوف هو الطريق.

وواضح من هذين المثالين أن موقع النبر في الجملة هو الذي يحدد معناها النحوي، سواء تحقق هذا النبر بواسطة الضغط على مقطع معين أم تحقق بسكتة قصيرة. وقس على ذلك الجملتين: (طلبت منه أن يربي / صباحا). (طلبت منه / أن يربي صباحا).

هكذا يكون موقع النبر من الجملة قرينة نحوية توجه المعنى وترفع اللبس، تماما كالعلامة الإعرابية، في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾<sup>(٢٥)</sup>.

وما دامت العربية الفصحى قد وصلتنا مكتوبة لا مسموعة، ومكتوبة بدون علامات ترقيم، فإن المصدر الأساسي للتنغيم والنبر في العربية الحديثة هو اللهجات، وهو مصدر شديد التنوع، كثير التقلب، لا يضبطه سوى الشيوخ العرفي.

وعلى العموم، فإن نظامي التنغيم والنبر في العربية الحديثة مستوحى في جملته من نظام التنغيم في اللهجات، إذ تعتمد اللهجات، فيما يخص معاني الجمل، على النغمة أكثر من اعتمادها على القرائن اللفظية، كأدوات الاستفهام والتعجب. وهو ما يشكل مظهر تميز للعربية المعاصرة، لم ينل حتى الآن حظه من الدراسة والتحليل.

هكذا تولد العربية قرائن نحوية لفظية ومعنوية كافية بوصفها مؤشرات على الوظيفة التركيبية للكلمة داخل الجملة، دون حاجة إلى الظاهرة الإعرابية. وتعلق



هذه القرائن بمباني التقسيم وصيغ التصريف والرتبة والمطابقة، كل ذلك بالاعتماد على ظاهرة تضافر القرائن<sup>(٢٦)</sup>.

تلكم هي أهم القرائن المحددة للمعاني النحوية على مستوى الأبواب النحوية داخل الجملة من منظور وظيفي بنيوي. أما على مستوى التأويل، ففي آراء نوام تشومسكي، ضمن نظريته في النحو التوليدي والتحويلي ما يساعد على فهم و«تفسير» ظواهر التقديم والتأخير والحذف والزيادة والتكرار السالفة الذكر. فما الذي تضيفه هذه النظرية في فهم البنية العميقة والبنى السطحية للجملة العربية؟

#### VII – البنية العميقة والبنى السطحية:

المقصود بالبنية العميقة Structure profonde للجملة، في منظور اللسانيات التوليدية التحويلية، هو الصورة الذهنية العامة والمجردة للجملة، أي البنية البسيطة التي يمكن أن نؤول إليها كل الجمل المتنوعة والمختلفة على سطح الخطاب<sup>(٢٧)</sup>. وهو مفهوم افتراضي تروم اللسانيات التوليدية من ورائه إرجاع التنوع الكلامي اللامتناهي إلى جذع مشترك تنتسب إليه مظاهر التنوع والشتات؛ فالبنية العميقة للجملة في أي لغة من اللغات، هي البنية الأبسط والأكثر شيوعاً، إذ هي الأصل، وما سواها فروع، أما البنى السطحية Structures superficielles، فتطلق على التحقيقات المختلفة للبنية العميقة، فكأن البنية العميقة مفهوم يتصل باللغة، بينما يتصل مفهوم البنى السطحية بالكلام، طبقاً للثنائية السوسيرية التي انطلقت منها اللسانيات الحديثة.

٢٦ – الإعراب في الفصحى هو قرينة من بين قرائن تضافر لبيان الباب النحوي الواحد، منها القسم الكلامي والصيغة الصرفية والرتبة والمطابقة والتضام...

27- Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov in Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, op cité. pp. 302- 316.

فحين نقول إن البنية العميقة للجملة العربية هي:  $SV\ SC + SN +$ : أي مركب فعلي + مركب اسمي + (مركب تكميلي يمكن أن يكون اسماً أو فعلياً)، فلا يعني ذلك أنه لا وجود لجملة اسمية في الفصحى، بل المقصود أن الجملة الاسمية هي تحقيق كلامي وفردى للجملة الفعلية على مستوى البنى السطحية، فالجملة الفعلية هي التي تبدو أكثر شيوعاً في المستوى الصوابي والعرفي المشترك لدى الناطقين والكتابين بالفصحى. فجملة مثل: (يذهب أحمد إلى المسجد باكراً)، تبدو أكثر انسجاماً واتساقاً مع المستوى الصوابي للفصحى، معنى ذلك أن حظها من الشيوع العرفي أوفر من حظ الجملة: (أحمد يذهب إلى المسجد باكراً)، التي تبدو غريبة على السليقة العربية، أي الحس اللغوي المشترك، رغم أن سياقات المحادثة قد تقبل جملاً من هذا النوع، وهو المقصود بالبنى السطحية للجملة العربية. هذا بالذات ما دعا النحاة العرب القدامى إلى تصويبها تماماً كما صوبوا وكرهوا لغة (أكلوني البراغيث).<sup>(٢٨)</sup>

وعلى العموم، فإن نظام الجملة في الفصحى يمكن النظر إليه من زاوية التعريف والتحديد اللساني، وفي ضوء ثنائية المبنى والمعنى أو الدال والمدلول، تماماً كما يمكن إبراز التماثلات والتقابلات والاختلافات القائمة بين مكوناته الداخلية، على خلفية التحليل البنيوي والوظيفي، كما يمكن اللجوء إلى المقاربة التأويلية التوليدية والتحويلية لفهم مظاهر التنوع التركيبي، وتعدد الخيارات التركيبية للجملة العربية، إذ يجد هذا النوع تفسيره في ثنائية البنية العميقة والبنى السطحية للجملة.

VIII - خاتمة:

يتضح مما سلف، أن الجملة في العربية الفصحى تشكل ماهية لسانية *Identité linguistique* ذات شقين متلازمين. أما الأول: فيتمثل في بنيتها التركيبية القائمة على الإسناد، كنواة لا يستقيم الكلام بدونها، إذ لا يؤدي الخطاب وظيفته التواصلية الإبلاغية على الوجه الأكمل والأبين، إلا إذا جاء على شكل سلسلة من الإسنادات، تحيط بها أو تتموج عنها سلسلة من التوسيعات الهادفة، وظيفيا، إلى تقييد الإسناد أو إطلاقه، توسيعه أو تضيقه، أو إلى توجيهه ضمن سياق الزمان والمكان والمقام الاجتماعي التداولي، وهذا هو الدال التركيبي للجملة.

وأما الثاني: فيتمثل في إفادة معنى تعليلي جملي، لا يؤديه أي مكون من مكونات الجملة منعزلا عن التركيب، من ذلك معنى الاثبات والنفي والاستفهام والتعجب والأمر والنهي والتمني والتحضيض. وهذا هو المدلول التركيبي للجملة.

لقد قادنا تحليل النظام الداخلي للجملة وتحديد العلاقات التي تنشأ بين مكوناتها الثانوية إلى إبراز ظاهرة تضافر القرائن النحوية؛ ومفادها أن قرينة الإعراب ليست القرينة الوحيدة المحددة لوظائف الكلمات، بل تُسند لها في ذلك قرائن لفظية ومعنوية عديدة، قد تغني عن الظاهرة الاعرابية نفسها في حالتها البناء واضطراب الرتب.

وعلى العموم، فقد أوصلنا هذا العمل إلى تأسيس طريقة جديدة في التحليل النحوي وفي النظر إلى التركيب الجملي، طريقة تركز على القيم الخلافية بين العلاقات النحوية الكبرى، وما ينشأ بين الوظائف النحوية، داخل هذه العلاقات، من تقابلات واختلافات وتمائلات، تستحق أن تدرج ضمن اهتمامات التحليل النحوي الحديث للجملة العربية الفصيحة.

## المصادر والمراجع العربية

- ١- تمام (حسان):
- مناهج البحث في اللغة، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة ١٩٩٠ م.
- الأصول: دراسة ايستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي، دار الثقافة، الدار البيضاء ١٩٨٧.
- اللغة العربية معناها ومبناها، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٧.
- ٢- ابن جنبي (أبو الفتح عثمان)، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب، القاهرة، ١٩٦٤.
- ٣- ابن رشد (أبو الوليد)، الضروري في صناعة النحو، تحقيق الدكتور منصور عليعبد السميع، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠٢.
- ٤- سيبويه (عمرو بن عثمان): الكتاب، طبعة عبد السلام هارون، بولاق ١٩٦٦.
- ٥- الفاسي الفهري (عبد القادر):
- اللسانيات واللغة العربية، توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٥.
- لسانيات الظواهر وباب التعليق. منشورات كلية الآداب، الرباط (١٩٨٤).
- ٦- المتوكل (أحمد)، دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٦.
- ٧- عبد الله (ابن عقيل)، شرح ابن عقيل، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، ٢٠١٢.
- ٨- عبد الله (ولد أحمدو):

- الجملة في اللهجة الحسانية، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة، جامعة داكار ٢٠٠٥-٢٠٠٦.
- اللهجة الحسانية وسيلةً لتعليم الفصحى، أطروحة، لنيل شهادة دكتوراه السلك الثالث، جامعة داكار ٢٠٠٩.
- اللهجة الحسانية: الخصائص اللسانية وإمكانات التفصيح، بحث لنيل دبلوم دكتوراه الدولة، جامعة داكار يناير، ٢٠١١.
- ٩- فريحة (أنيس)، نحو عربية ميسرة، بيروت دار الثقافة، ١٩٥٥.
- ١٠- فيصل (إبراهيم)، في بنية و أسلوب ما يسمى الجملة الاسمية في العربية، بحث قدم لمؤتمر النقد العربي في جامعة اليرموك ١٩٨٨، نقلا عن مبادئ اللسانيات لأحمد محمد قدور، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦.
- ١١- المسدي (عبد السلام):
- التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٢.
- الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٢.
- قاموس اللسانيات، الدار العربية للكتاب، تونس. ١٩٨٤.
- ١٢- مصطفى (الغلاييني)، جامع الدروس العربية، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠١٠.
- ١٣- ابن منظور (محمد)، لسان العرب، دار صادر بيروت ١٩٩٢.
- ١٤- الموسى (نهاد):
- ظاهرة الإعراب في اللهجات العربية القديمة، مجلة الأبحاث، الجامعة

الأمريكية في بيروت، السنة ٢٤، العدد، كانون الأول ١٩٧١.

- في التطور النحوي وموقف النحويين منه، مجلة كلية الآداب، الجامعة الأردنية، المجلد الثالث، العدد الثاني، آب ١٩٧٢.

١٥- موان (جورج)، مفاتيح الألسنية، ترجمة: الطيب البكوش، تونس، منشورات أسعيدان، ١٩٩٤.

١٦- ابن هشام (عبد الله)، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٩.

المراجع الإلكترونية:

١- أحمد (عوض القوزي)، مصطلح النحو، نشأته وتطوره حتى أواخر القرن ٥٣، على الموقع:

[www.al-mostafa.info/data/arabic/depot2/gap](http://www.al-mostafa.info/data/arabic/depot2/gap)

٢- أبو الأسود (الدؤلي)، ونشأة النحو العربي - فتحي عبد الفتاح الدجني، على الموقع:

[lisaanularab.blogspot.com/2013/01/blog-post\\_8943.html](http://lisaanularab.blogspot.com/2013/01/blog-post_8943.html)

٣- زاهيد (عبد الحميد)، نبر الكلمة وقواعده في اللغة العربية، الانترنت، بحث على الموقع:

[zahid66.arabblogs.com](http://zahid66.arabblogs.com)

[www.mohamedrabeea.com/book1.Kouloughli 1981](http://www.mohamedrabeea.com/book1.Kouloughli%201981)

٤- علي (حسن مطر)، النحو لغة واصطلاحاً؛ على الموقع

[www.rafed.net/turathona](http://www.rafed.net/turathona)

٥- محمد خير (الخلواني)، المفصل في تاريخ النحو العربي، على الموقع:

[www.alfaseh.com](http://www.alfaseh.com)

## Abstract

### **The Sentence in Standard Arabic: The Concept and Components**

**Dr. Abdullah Wald Ahmadou Abu-Baker**

This article tackles the “sentence” system as grammatical term and syntactical concept. The study aims to define this term within its grammatical rotation, in addition to the analysis of its major components: the subject and the predicate. The secondary components of the “sentence”, represented in the “Expansion” as defined by A. Mantinet, is also discussed.

The analysis of the “sentence” and the definition of the relations arising between its secondary components led us to the presentation of the phenomenon of cooperation between the grammatical inferences. The research shows that the syntax inference is not the only inflectional inference determining the functions of the words, but also, it is supported in that by many verbal and semantic inferences.

In general, the study led us to inaugurate another way of looking into the sentence structure, a way concentrating on the “distinctive values” between the main grammatical “relations”: such as predication, specification, attribution and subordination, and the functions between the grammatical relations arising from within the sentence in the classic language.





تداولية الاستعارة عند عبد القاهر الجرجاني  
من خلال كتابه «أسرار البلاغة»

أ. د. خليفة بوجادي  
كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي





## ملخص البحث

تمثل الاستعارة تجاوزاً في اللغة، من التعبير بما هو ممكن إلى التعبير بالمخالف؛ حيث يعدل المتكلم عن الرضوخ لسلطة العلاقات الأولية التي تربط الوحدات اللغوية إلى علاقات مدعاة، جديدة، غير مستساغة في الواقع الأولي. ولعل هذه التجاوزات من أهم ما يميز اللغة التعبيرية لدى الإنسان، لذا حظيت الاستعارة بعناية الدارسين على اختلاف مشاربهم واهتماماتهم، قديماً وحديثاً.

وتتناول هذه الدراسة نظرات في الاستعارة، عرضها عبد القاهر الجرجاني<sup>(١)</sup> (ت ٤٧١ هـ) في «أسرار البلاغة»، وهي من أوفى ما وصلنا في تحليلها، وبيان عناصرها، وتحديد مقاصدها الإبلاغية المتعددة. وليكن هذا التناول من منظور تداولي، يستند إلى المقولات الاتصالية أساساً، وما يتعلق بكل من المتكلم، منتج الاستعارة، متوخيّ التجاوز، وبالسامع الذي يتوقف عليه نجاح الاستعارة بقدرته على استقصاء مواضع التجاوز والظفر بالمقاصد المبيّنة، والنص الاستعاريّ في ذاته.

١- الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد: نحوي و متكلم وبلاغي، من أعلام القرن الخامس الهجري، ولع بالعلم، من أشهر آثاره: دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة.

## أولاً: مقدمة البحث

تعود المفاهيم التداولية إلى عدد من الأفكار المنطقية التي سادت في بدايات القرن الماضي لدى (بيرس Ch.S.Peirce)<sup>(٢)</sup>، و(ويليم جيمس William James)<sup>(٣)</sup>. وكان لها أثرها فيما بعد على دراسة اللغة وعلاقتها بمستخدميها؛ والنظر إلى كل العناصر الفاعلة في العملية التواصلية. وعرفت الدراسات اللسانية على مدار القرن الماضي تحولاً واضحاً من الاتجاهات البنيوية إلى الاتجاهات الوظيفية والتواصلية.

ولقد نشأت المفاهيم التداولية استناداً إلى مصادر معرفية متنوعة؛ لسانية وفلسفية وبلاغية. تطورت بعد أعمال (أوستين J.austin)<sup>(٤)</sup>، و(سورل J.searle)<sup>(٥)</sup>، و(جرايس H.p.grice)<sup>(٦)</sup> وغيرهم، في الستينيات من القرن الماضي. وتتفق جميعاً في نظرتها إلى اللغة من الناحية التواصلية، وتحليل بنيتها الفعلية في الاستعمال، وظروفها المصاحبة.

ويتناول هذا البحث (الاستعارة) بوصفها موضوعاً مشتركاً بين اللغات والثقافات، ما انفك يحظى بكثير من الدراسات والبحوث على مرّ العصور. ويرتكز على أسئلة أساسية:

- ٢- شارل ساندرز بيرس (١٨٣٩-١٩١٤): سيميائيّتي وفيلسوف أمريكي، أحد مؤسسي السيميائيات المعاصرة إلى جانب ف. دي سوسير، أحد كبار المجدّدين في منهجية البحث وفلسفة العلوم.
- ٣- وليم جيمس (١٨٤٢-١٩١٠): فيلسوف أمريكي، من رواد علم النفس الحديث، والتربية، والتصوف، والفلسفة البراغماتية. من مؤلفاته: الإرادة، الاعتقاد، مبادئ علم النفس، البراغماتية.
- ٤- جون لانجشو أوستن (١٩١١-١٩٦٠): فيلسوف لغة بريطاني، واضع نظرية أفعال الكلام. أشهر أعماله «كيفية فعل الأشياء بالكلمات».
- ٥- جون رودجر سورل (١٩٣٢-): فيلسوف أمريكي معاصر، متخصص في فلسفة اللغة وفلسفة الذهن. أستاذ لفلسفة اللغة بجامعة بيركلي.
- ٦- هربرت بول جرايس (١٩١٣-١٩٨٨): فيلسوف لغة بريطاني، قضى آخر عشرين سنة من حياته المهنية في الولايات المتحدة. تركّز أعماله حول دراسة المعنى من المنظور الفلسفي. وتعد نظريته حول الاستلزام من أهمّ الإسهامات في الدرس التداولي.

- ما حدود العبارات الاستعارية عند عبد القاهر الجرجاني؟
- ما العمليات الذهنية والظروف الخطابية التي تكتنف إنتاجها؟
- ما دور كل من المتكلم والسامع أثناء النشاط الاستعاري؟
- ما الخصائص التداولية التي حددها عبد القاهر الجرجاني في العبارات الاستعارية؟

ويهدف من خلال هذه الأسئلة إلى بيان القيم التداولية في الاستعارة العربية، وإثبات تداولية الاستعارة في الدرس البلاغي العربي، من حيث إنها فعل لغوي حي، وغني بعناصر اتصالية عديدة تجعله مدونة مناسبة للدراسات التداولية الحديثة.

### ثانيا: «التداولية»؛ حدود ومفاهيم:

تحمل مادة (دول، تداول) في المعاجم العربية عددا من الدلالات المتقاربة، أهمها: التحول والتناقل من حال إلى أخرى. وتلك حال اللغة؛ متحوّلةً من حال لدى المتكلم إلى حال أخرى لدى السامع، ومتناقلة بين الناس يتداولونها بينهم؛ وهنا، نضيف معنى المشاركة في تحقيق الفعل اللغوي الاجتماعي.

ويُقَدِّم (طه عبد الرحمن)<sup>(٧)</sup> مفهوما تقريبا لـ (التداول) في التراث اللساني العربي، بقوله: «إن الفعل (تداول) في قولنا: (تداول الناس كذا بينهم)، يفيد معنى (تناقله الناس وأداروه بينهم)<sup>(٨)</sup> ويجعله قسيما للفعل (دار) الذي من دلالته نقل الشيء وجريانه، نحو قولنا: دار على الألسن؛ جرى عليها، ليخلص

٧- طه عبد الرحمن: فيلسوف مغربي، ولد في ١٩٤٤ بالجديدة، متخصص في المنطق وفلسفة اللغة والأخلاق. وهو أحد أبرز الفلاسفة والمفكرين في مجال التداول الإسلامي العربي منذ بداية السبعينيات من القرن العشرين.

٨- طه (عبد الرحمن): تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الرباط، المغرب، ١٩٩٣. ص ٢٤٣.

إلى أن المعنى الذي يحمله الفعل هو «التواصل»، ومقتضى التداول -إذ- أن يكون القول موصولا بالفعل<sup>(٩)</sup>.

أما عن مصطلح (التداولية)، فيُضيف: (وقد وقع اختيارنا منذ ١٩٧٠ على مصطلح «التداوليات» مقابلا للمصطلح الغربي (براغماتيقا)، لأنه يُوفي المطلوب حقه، باعتبار دلالته على معنيين «الاستعمال» و«التفاعل» معا، ولقي منذ ذلك الحين قبولا من لدن الدارسين الذين أخذوا يدرجونه في أبحاثهم)<sup>(١٠)</sup>.

واللسانيات التداولية اليوم تخصص لساني يتجاوز النظر في بنية اللغة إلى الإحاطة بمقاصد المتكلم ومرامي حديثه والسياقات المختلفة. وربما كان المعنى مخالفا تماما لما تحمله البنية الشكلية للغة، نحو قولك لمن جاءك خاطبا ابتك؛ (ما زالت صغيرة)، أو (لم تكمل دراستها بعد)؛ تريد بذلك رده. وهي ليست درسا لسانيا خالصا عند بعض الدارسين؛ ورد في قول (فرانسواز أرمينكو F. armingeau) أن التداولية «درس جديد وغزير إلا أنه لا يملك حدودا واضحة. تقع (... ) في مفترق طرق الأبحاث الفلسفية واللسانية»<sup>(١١)</sup>. وهي بذلك أحد العلوم البينية؛ حيث تتقاسم معارف اللسانيات وعلم الاجتماع والمنطق وعلم النفس ونظرية الاتصال، وغيرها. تُعنى أساسا بشرح سياق الحال ومقامات الخطاب، لذا سماها بعضهم: لسانيات الاستعمال اللغوي<sup>(١٢)</sup>.

وللإشارة، فإن دراسة اللغة أثناء الاستعمال من أهم ما ميّز الدرس اللغوي العربي القديم منذ بدايته، وهو الأمر الذي لم تعرفه اللسانيات حديثا إلا في

٩- ينظر المرجع نفسه، ص ٢٤٣-٢٤٤.

١٠- طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ٢٠٠٠، ص ٢٧.

١١- فرانسواز أرمينكو: المقاربة التداولية، ترجمة سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط، المغرب، ١٩٨٦، ص ٠٧.

١٢- ينظر: محمود نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، مصر، ٢٠٠٢، ص ١٤.

النصف الثاني من القرن الماضي بتجاوزها المفاهيم البنيوية؛ ومن أمارات ذلك:

- الاحتجاج بالاستعمال والسّماع، والاحتكام إليه إن خالف القاعدة.
- ربط حديث المتكلم بالمقاصد وأغراض الكلام وما يقدمه من فائدة.
- تُعدّ اللغة وسيلة نفعية للتعبير عن أغراض مستعملها.
- تعتمد البلاغة العربية مبدأ: «لكل مقام مقال».

### ثالثاً- تداولية الاستعارة؛ التأسيس والإجراء

#### ١- التداولية والبلاغة؛ التأسيس

يُدرج الدارسون حديثاً البلاغة ضمن علوم الاتصال، لأنها تمثل نظرية اتصالية متكاملة، تقوم على التأمل والفكر والإبلاغ؛ لا يستقل خلال ذلك الشكل عن المضمون، ولا المعنى عن ظروف الاتصال ومقاصد المتكلمين. من ذلك ما أورده تمام حسان: «وعندي أن المعنى اللغوي للفظ البلاغة فرع على معنى «الإبلاغ»، أو التواصل الذي هو موضوع من موضوعات علم الاتصال»<sup>(١٣)</sup>. فالدلالة العامة لها هي إبلاغ المعنى أو بلوغه إلى المخاطب، وانتهاءه إليه ووصوله؛ وهي بهذه الدلالة لا تختلف عن مفهوم الاتصال والإبلاغ، بل إنها تقتضي مفهوم التواصل ذاته. يقول أبو هلال العسكري<sup>(١٤)</sup> (ت ٣٩٥ هـ): «البلاغة كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع، فتمكنه في نفسه كتمكنه في نفسك، مع صورة مقبولة ومعرض حسن.»<sup>(١٥)</sup>. فالإبلاغ عملية تواصلية شاملة كما يقدمها اليوم علم الاتصال، وقد

١٣- تمام حسان: المصطلح البلاغي القديم في ضوء البلاغة الحديثة، مجلة فصول، مج ٧، ع ٣ و ٤، القاهرة، أبريل-سبتمبر ١٩٨٧، ص ٨٧.

١٤- العسكري (الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران): لغويّ، وأديب، وشاعر، له جهد محفوظ في البلاغة والنقد والأدب، تتلمذ على يد خاله أبي أحمد العسكري صاحب شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف. من أشهر مصنّفاته: الفروق في اللغة، والصناعتين.

١٥- أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٥، ص ١٠.



تُضاف إليها شروط أخرى يقتضيها التواصل الأدبي الفني، خلافاً للتواصل اليومي العادي.

ومن ذلك أيضاً، ما ذكره (محمد العمري) في (بلاغة الخطاب الإقناعي)، من أن البلاغة صارت شعبة خاصة بفن التواصل وخطاب الإقناع بـ(الولايات المتحدة)<sup>(١٦)</sup> وفي سياق حديثه عن مراعاة المقام والحال، يقول: «فالبلاغيون العرب، وإن لم يهتموا كثيراً بالدراسة النفسية والأخلاقية للمرسل والمتلقي، حاولوا أن يدرجوا تحت عنوان المقام والحال، ملاحظات كثيرة فيما ينبغي للخطيب أن يكون عليه أو يراعيه من أحوال السامعين»<sup>(١٧)</sup>. ومنهم من قارب بين مفاهيم البلاغة العربية وبعض مباحث التداولية حديثاً، نحو قول (صلاح فضل): «ويأتي مفهوم التداولية هذا، ليغطي بطريقة منهجية منظمة، المساحة التي كان يشار إليها في البلاغة القديمة بعبارة (مقتضى الحال)، وهي التي أنتجت المقولة الشهيرة في البلاغة العربية «لكل مقام مقال»<sup>(١٨)</sup>. بل إن منهم من يقول بـ«البلاغة التداولية، التي تقف مهمتها على مطالبة المتكلم بأن يعي مقامات مخاطبيه ومستوياتهم المختلفة»<sup>(١٩)</sup>.

ولعل أهم وظيفة للبلاغة -إذاً- الإيصال والإبلاغ، ويقتضي ذلك كثيراً من شروط التواصل وظروف الأداء، من أحوال مختلفة للمتكلمين، إلى كل ما يرتبط بالمعنى وملايساته، إلى معرفة أقدار السامعين ومنازلهم... ولها بهذا المفهوم مجالات مشتركة مع ما تتناوله اللسانيات التداولية الحديثة، وتحمل كثيراً

١٦- ينظر محمد العمري: في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، الخطاب في القرن العشرين نموذجاً، إفريقيا الشرق، المغرب، لبنان، ط٢، ٢٠٠٢. ص١٤.

١٧- ينظر: المرجع نفسه، ص٢١.

١٨- صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة أدبيات، الشركة المصرية العالمية للنشر، لوجمان، إشراف محمود مكي علي، ط١، ١٩٩٦، ص٢٦.

١٩- ينظر: محمد سالم ولد الأمين: مفهوم الحجاج عند (بيرلمان) وتطوره في البلاغة المعاصرة، مجلة عالم الفكر، «الحجاج» مج ٤٠، أكتوبر-ديسمبر، ٢٠١١، ص٦٢.

من القيم التداولية في دراسة اللغة<sup>(٢٠)</sup>. وإذا كانت التداولية في أوجز تعريفاتها، هي دراسة مناحي الكلام، أو دراسة اللغة حين الاستعمال، فإن البلاغة هي المعرفة باللغة أثناء استعمالها<sup>(٢١)</sup>.

## ٢- تداولية الاستعارة؛ الإجراء

يعني المنظور التداولي للاستعارة دراستها ضمن سياقاتها التواصلية المتعددة، والتعامل مع العناصر الواقعية لمفوماتها؛ ويقضي ذلك أن يُنظر إليها بوصفها وسيلة لغوية للاتصال، غير عادية باعتمادها مخالفة المعتاد من اللغة، وتتضح قيمتها من محصول التفاعل بين ما هو بشري وأدبي وفني، دون إغفال النظر إلى الانتقال السياقي الذي تفرضه على المتكلم والسامع؛ من سياق التلفظ إلى سياق التلقي، على تنوع السياقات الثقافية والاجتماعية.

ويشير عبد القاهر الجرجاني إلى هذه التفاوتات السياقية، واختلاف مستويات مستخدمي الاستعارة، بقوله: «اعلم أن من شأن هذه الأجناس أن تجرى فيها الفضيلة، وأن تتفاوت التفاوت الشديد، أفلا ترى أنك تجد في الاستعارة العامي المبتذل، كقولنا: رأيت أسدا، ووردت بحرا، ولقيت بدرا، والخاص النادر الذي لا تجده إلا في كلام الفحول ولا يقوى عليه إلا أفراد الرجال»<sup>(٢٢)</sup>.

ولعل هذا المنظور التداولي يثري الدراسات الحديثة للاستعارة، لا سيما تلك التي أبعدها عن سياقها الواقعي، نحو النظرية الاستبدالية التي عزلتها عن سياقاتها التواصلية<sup>(٢٣)</sup>.

٢٠- يُنظر خليفة بوجادي: في اللسانيات التداولية، محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، بيت الحكمة، الجزائر، ط٢، ٢٠١٢، ص ٨٦.

٢١- يُنظر المرجع نفسه، ص ٨٦.

٢٢- عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، اعتنى به محمد فاضلي، ط١، أبحاث للنشر والترجمة والتوزيع، ٢٠٠٧، ص ٤٣.

٢٣- عيد بليغ: الرؤية التداولية للاستعارة، مجلة علامات، المغرب، ع ٢٣، ٢٠٠٥، ص ١.

والاستعارة في علم البيان، مجاز لغوي علاقته المشابهة دائما (تشبيه حذف أحد طرفيه). وتتفق تعريفات البلاغيين العرب لها حول مبدأ عام يحكمها، وهو النقل؛ من الحقيقة إلى المجاز، أو من الأصل إلى غيره؛ فقد ذكرها الجاحظ بأنها تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه<sup>(٢٤)</sup>، وكذلك هي عند ابن قتيبة<sup>(٢٥)</sup> (ت٢٧٦هـ)؛ إذ «... العرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الآخر، أو مجاورا لها أو مشاكلا»<sup>(٢٦)</sup>، وهي عند أبي هلال العسكري نقلُ العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره<sup>(٢٧)</sup>. فمجموع هذه التعريفات ينطلق في تعريفه للاستعارة من مبدأ أنها نقل الذي يعترى اسم الشيء، أو اللفظ أو العبارة، على سبيل المجاز القائم على المشابهة أساسا.

#### رابعا: تداولية الاستعارة في أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني

##### ١- المفهوم والخصائص.

ورد في تعريف عبد القاهر الجرجاني للاستعارة، قوله: «أن يكون للفظ أصل في الوضع اللغوي معروف، تدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع ثم يستعمله الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلا غير لازم فيكون هنا كالعارية»<sup>(٢٨)</sup>؛ في هذا التعريف يعدّ الجرجاني الاستعارة نقلا للفظ من وضعه الاصطلاحي المتواضع عليه إلى وضع آخر، غير أن هذا الوضع الجديد لا يكون

٢٤- يُنظر الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق محمد عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر، ط٧، ١٩٩٨، ج١، ص١٥٢-١٥٣.

٢٥- ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم الدينوري): أديب، فقيه، محدث، مؤرخ. له العديد من المصنفات أشهرها عيون الأخبار، وأدب الكاتب وغيرها.

٢٦- ابن قتيبة الدينوري: تأويل مشكل القرآن، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧، ص١٠٢.

٢٧- يُنظر أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، ص٢٦٨.

٢٨- عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص٣١.

لازما له، بل إنه وضع مؤقت تستوجهه طبيعة استعماله في الشعر. والاستعارة -بحسب هذا التعريف- فعل مقصود من الشاعر. ولعل نسبة ذلك إلى الشاعر بسبب ما تمثله الاستعارة من اختيار فني أرقى من الاختيار اليومي العادي للأفراد، ولكنه -في الوقت نفسه- لا ينفي أن تكون الاستعارة اختيارا من غير الشعراء أيضا. وهو ما يوحي بأن الجرجاني لا يقصر الاستعارة على الخطاب الإبداعي، بل يوسع من دائرتها لتشمل الخطابات الأخرى ولو أنه لا يحدد هذه الخطابات. وفي موضع آخر من هذا التعريف، يشبه الجرجاني الاستعارة بالعارية التي تعني «أن يستعير بعض الناس من بعض شيئا من الأشياء ولا يقع ذلك إلا من شخصين بينهما سبب معرفة ما يقتضي استعارة أحدهما من الآخر شيئا»<sup>(٢٩)</sup>.

تقوم العلاقة بين الاستعارة والعارية على أساس وجود شبه في التصور بينهما، فإذا كانت العارية لا تعار إلا في إطار تقارب بين شخصين، فإن هذا التقارب وارد في الاستعارة التي تقوم على وجود علاقة بين طرفيها، وهي المشابهة، لدى أغلب النقاد القدامى والبلاغيين.

## ٢- أقسام الاستعارة لدى الجرجاني:

يجعلها نوعين: غير مفيدة ومفيدة<sup>(٣٠)</sup>؛

١- الاستعارة غير المفيدة: يعرفها بقوله: «ما لا يكون لنقله فائدة»<sup>(٣١)</sup>. ويرى الجرجاني بأن هذا النوع من الاستعارة لا يتردد بكثرة فهو «قصير الباع قليل الاتساع»<sup>(٣٢)</sup>. ويقع هذا النوع من الاستعارة بنقل اللفظ من معنى إلى معنى آخر، بهدف التوسع في أوضاع اللغة ومراعاة دقائق الفروق في المعاني

٢٩- المرجع نفسه، ص ٣١ وما يليها.

٣٠- المرجع نفسه، ص ٣١ وما يليها.

٣١- المرجع نفسه، ص ٣١.

٣٢- المرجع نفسه، ص ٣١.

المدلول عليها<sup>(٣٣)</sup>، ويمثل لها الجرجاني بقول الشاعر<sup>(٣٤)</sup>:

فَبِتْنَا جُلُوسًا لَدَى مُهْرِنَا نَنْزَعُ مِنْ شَفْتَيْهِ الصَّفَارَا

استعمل الشاعر الشفة للفرس وهي موضوعة أصلاً للإنسان، ويرى الجرجاني أن هذه الاستعارة لاتصفي جديداً على المعنى «فلا فرق من جهة المعنى بين قوله: من شفتيه وبين قوله: من جحفتيه. لو قاله إنما يعطيك كلا الاسمين العضو المعلوم فحسب»<sup>(٣٥)</sup>. بل إنه يذهب إلى أن هذه الاستعارة قد تنقص جزءاً من الفائدة التي على الشاعر توخيها، ومنها هذه الاستعارة الواردة في هذا البيت.

لذلك يخرج الجرجاني الاستعارة غير المفيدة من دائرة الاستعارة مقتصرًا على النوع الثاني: الاستعارة المفيدة.

٢- الاستعارة المفيدة: يعرفها بقوله: «اعلم أن الاستعارة في هذا الضرب دون الأول وهي أمد ميداننا وأشد افتنانا وأكثر جريانا وأعجب حسنا وإحسانا، وأوسع سعة وأبعد غورا»<sup>(٣٦)</sup>؛ وفي هذه الإشارات، بيان لعناصر الاستعارة المفيدة، وهي سعة ميدان المعنى والإحاطة الدلالية، وإعمال الشعر فكره لإخراج أوجهها البديعة، وغناها بالمعاني، وامتدادها بالدلالات. ويصفها بأنها: «ما يكون له فائدة»<sup>(٣٧)</sup>؛ إذ يؤدي نقلها عن وضعها الأصلي إلى إضافة في المعنى لم تكن لتحصل دون نقلها.

ويحصر الجرجاني هذه الفائدة في المشابهة قائلاً: «وأما المفيدة فقد بان لك باستعارته فائدة ومعنى من المعاني وغرض من الأغراض لولا مكان تلك الاستعارة

٣٣- يُنظر: المرجع السابق، ص ٣١.

٣٤- المرجع نفسه، ص ٣٢.

٣٥- المرجع نفسه، ص ٣٢.

٣٦- المرجع نفسه، ص ٣١.

٣٧- المرجع نفسه، ص ٣١.

لم يحصل لك، وجملة تلك الفائدة وذلك الغرض التشبيه<sup>(٣٨)</sup>.

ويسوق لها الجرجاني المثالين الآتين:<sup>(٣٩)</sup>

- رأيت أسدا.

- صافحت بحرا.

في المثال الأول، تمت استعارة اسم الأسد للرجل ليفيد معنى جديدا لم يكن ليحصل لولا هذه الاستعارة، وهو المبالغة في وصف المقصود بالشجاعة، لكن هذه المبالغة لا تتم خارج التأثير في المتلقي الذي تقع في نفسه صورة الأسد في بطشه وإقدامه ويأسه وشدته.

أما المثال الثاني، فقد استعير فيها اسم البحر للرجل لإفادة كرمه وجوده.

وتأسيسا على تعريف الاستعارة السابق وقسميها، مما أورده عبد القاهر الجرجاني، نخلص إلى الآتي:

- الاستعارة نشاط لغوي محض.

- الاستعارة نقل للألفاظ والمعاني، أساسا.

- تتجاوز الاستعارة الاستعمال الأدبي (الشعري)، إلى ورودها في خطابات غير أدبية.

- العلاقة بين طرفي الاستعارة علاقة مشابهة.

- تتحدد قيمة الاستعارة بدرجة فائدتها.

٣٨- المرجع نفسه، ص ٣٣.

٣٩- المرجع نفسه، ص ٣٣.

إلى جانب هذه المبادئ الأساسية للاستعارة في تصور الجرجاني، نشير إلى فكرة بديعة التفت إليها في حديثه عن الاستعارة حين اعتبرها مسألة مشتركة بين جميع الأجيال وفي جميع اللغات، بل إنه اعتبرها مسألة تتقاسمها مختلف الأذهان ويدل على ذلك قوله: «فقولك رأيت أسداً، تريد وصف رجل بالشجاعة وتشبيهه بالأسد على المبالغة، أمر يستوي فيه العربي والعجمي وتجدّه في كل جيل، وتسمعه من كل قبيل. كما أن قولنا زيد كالأسد، على التصريح بالتشبيه كذلك فلا يمكن أن يدعي أننا إذا استعملنا هذا النحو من الاستعارة فقد عمدنا إلى طريقة في المعقولات لا يعرفها غير العرب أو لم تتفق لمن سواهم»<sup>(٤٠)</sup>.

تقدم لنا هذه المقولة إشارة مهمة تتمثل في انتباه الجرجاني إلى أن الاستعارة عملية مشتركة بين جميع اللغات لأنها تعكس حضورها في البنية الذهنية للإنسان. هذه المفاهيم السابقة هي مدخل هذه الدراسة، ولقد تناولت عدداً من المبادئ الاستعارية التي يمكن ربطها بالمباحث التداولية الحديثة؛ اعتداداً بمفهوم استعمال الأصل، النقل، القصد في الاستعارة؛ وتوزيع هذه العناصر على مبحث المتكلم بعده من يصنع الادّعاء الاستعاري بغية الإمتاع والحجاج، ومبحث السامع بعده متبني الادّعاء في العملية الاستعارية؛ متأثراً ومنصاعاً.

### ٣- المتكلم؛ صناعة الادّعاء، الإمتاع والحجاج

يؤدي المتكلم دوراً بارزاً في البلاغة العربية، فهو منتج الخطاب وباعثه، وهو الذي يحدد الدلالات ومقاصدها، فالمعنى يرتبط به وبما ينوي إبلاغه.

وفي مجال الاستعارة تحديداً، يتباين دور المتكلمين في وضع الاستعارات واختلاف مقاصدها؛ فقد تحمل معنى معيناً أحدهم لتأخذ غيره لدى الآخر؛ لأن المتكلم يختار التعبير الاستعاري لغرض متوحيّ سلفاً أو تفرضه ظروف الخطاب.

٤٠- المرجع السابق، ص ٣٣.

وفيما يأتي أهمُّ القيم التداولية المسندة إلى المتكلم في العبارة الاستعارية:

#### أ- القيمة الادعائية

يقصد بها ادعاء معنى الاسم للشيء، لا نقل الاسم من الشيء، ولا يتحقق إطلاق معنى لفظ معين على معنى لفظ آخر إلا عندما يدخل المعنى الأول في جنس المعنى الثاني ويُدعى أنه هو نفسه. كقولهم: «رأيت أسدا»؛ فإطلاق لفظ (الأسد) على (الرجل) لا يتم إلا بعد إدخال الرجل في جنس الأسود ومن ثم تكون الاستعارة ادعاء، بقصد من المتكلم وإرادة منه لهذا الإدخال بين الجنسين.

وقولنا: «رأيت شمسا أو بدرا»، فليس المقصود الشمس الساطعة في كبد السماء أو البدر الظاهر في عتمة الليل، وإنما الحال هي المبالغة في وصف شخص له من الجمال والبهاء والحسن المالى للعيون الباهر للنواظر. فنُدعى أن هذا الشخص (المشبه) هو نفسه الشمس أو البدر (المشبه به). أو كما يقول الشاعر: ... وفاحما، ومرسنا مسرجا؛ يعني أنفا يبرق كالسراج.

و«المرسن» في الأصل، كلمة تستخدم خارج مجال الأدمي، لأنه الموضع الذي يقع عليه الرسن، فقد نُقل الشيء من الجنس المخصوص به إلى جنس آخر.

ولا تقتصر الاستعارة في كتاب الأسرار على أقوال الشعراء وحسب، بل وردت أيضا في مواقف أخرى، نحو المثل السائر في قول الأعرابي: «كيف الطلا وأمه»<sup>(٤١)</sup>؛ إذ القصد منه تشبيه الصغير حديث الولادة بالطلا، وهو صغير الضبي، وادعاءنا أنه هو، فالقائل لا يقصد أن الولد طلا وإنما وظف ذلك لعلاقة المشابهة بينهما.

٤١- المرجع السابق، ص ٣١.



ومن أوجه حصول الادعاء في الاستعارة، أن ينقل المتكلم سامعه إلى جو من العناصر المدركة بالحواس، المشاهدة بالبصر، حملا له على تصديق الادعاء والخضوع إليه، نحو ما ذكره الجرجاني من قول لبيد (ت ٤١ هـ) <sup>(٤٢)</sup>:

وَعِدَاةٍ رِيحٍ قَدْ وَزَعَتْ وَقَرَّةٍ إِذْ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشَّمَالِ زِمَامَهَا

ذلك أنه جعل للشمال يدا، ومعلوم أنه ليس هناك مشار إليه يمكن أن تجرى اليد عليه نحو إجراء الأسد في قولك: (انبرى لي أسد يزأر) وتقصد به رجلا، أو إجراء (الطباء) على النساء، أو (النور) على الهدى والبيان. بل ليس أكثر من أن تتخيل إلى نفسك - وهو محصول الشاعر في هذا المقام - أن «الشمال» في تصريف «الغداة» على حكم طبيعتها مثل المدبر والمصرف الذي له زمامه بيده، فلا يتعدى كل هذا التخيل والتوهم دون أن يكون هناك شيء محسوس.

فقد أراد أن يثبت أن للشمال في الغداة تصرفا لا يختلف عن تصرف الإنسان في الشيء يقلبه، فاستعار كلمة «اليد» حتى يتحقق الشبه ويتأكد، ادعاء لا مقارنة، وذلك أدعى إلى الإقناع وتبني مواقف الخطاب.

يحمل إذا - مفهوم الاستعارة من منظور الادعاء وسائل وافية لتحليلها بالنظر إلى التداخل بين المجالات التصويرية المتوافرة في حياة الإنسان، لأن إدماج مجال تصويري معين (الإنسان مثلا) داخل مجال تصويري مغاير (الحيوان مثلا) عن طريق الادعاء يفتح مجالا واسعا لتغيير النظرة إلى الاستعارة بجعلها تتجاوز ما هو لغوي لترتبط أكثر بما يتمتع من طبيعة العالم الذي نعيش فيه وكيفية تفاعلنا معه، ولتصبح ضربا من ضروب الصانعة الفكرية، وشكلا من أشكال الرؤية والتخيل. ولعل مفهوم هذا الادعاء، عند الجرجاني، يحمل كثيرا من الإمكانيات التي ينبغي أن يستثمرها المشتغلون اليوم بالاستعارة، وأن أهم ما يدعو إلى التعبير

٤٢ - المرجع نفسه، ص ٤١.

الاستعاري، الحاجة إلى الفهم والإفهام وليس السعي وراء الغلو والإغراق.

### ب- الادعاء سبيل الإقناع

تحمل الاستعارة مضامين تداولية أخرى، أهمها أن يقصد التأثير في سامعه وإقناعه بوجهة نظر أو فكرة أو موقف ما، أو يقصد إمتاعه من خلال استعمال الأساليب البيانية المختلفة. والإمتاع غرض متوخى في الثقافة العربية، إذ يجنح المتكلم إلى الصناعة البيانية، ويطرب السامع في المقابل، بفرائد هذه الصناعة وبدائعها. وقد يلجأ المتكلم لتحقيق ذينك التأثير أو الإمتاع، إلى استخدام حجج وبراهين تدعم رأيه، فتزيده قوة، وتحمل السامع على التجاوب وتحقيق غرض الخطاب.

وقد لاحظ بعض الدارسين أن اللجوء إلى الأوجه البلاغية يكون لغرضي الإقناع وبيان جمال العبارة، يقول: «إن المتميز واللافت في القياس الشعري أي في التشبيه والاستعارة أنه يجمع بين الإقناع والجمال. إنه يُقنع بالفكرة أو الرأي من جهة أنه قياس، وهو يُمتع ويُطرب من جهة أنه صورة تُزيّن القول وتُوشيه»<sup>(٤٣)</sup>.

### ج- الإقناع غرض استعاري

الإقناع رديف الاقتناع؛ مما يعني أنهما متلازمان وجوداً وعدمًا، فلا وجود لأحدهما دون الآخر، لأن اقتناع السامع بفحوى الخطاب هو ما يجعلنا نصف عمل المتكلم بأنه إقناع. والإقناع، في الثقافة العربية، مرتبط ارتباطاً وثيقاً بامتناع المخاطب، لأن الإمتاع سبيل من سبل الاقتناع وداع من دواعي النظر في فحوى الخطاب ليكون أدعى للاستمالة. ويتمثل ذلك في كل ما من شأنه أن يترك آثاره في نفس السامع ويدفعه إلى الامتثال. فالاستعارة إذاً، بقدر ما هي إقناع للعقل

٤٣- سامية الدريدي الحسيني: دراسات في الحجاج، قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم، عالم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العلمي، الأردن، ط١، ٢٠٠٩، ص ٩٥.

بقدر ما هي أيضا إمتاع للعاطفة.

ولن يخرج موضوع «المقام ومقتضى الحال» في البلاغة العربية عن هذا المفهوم العام؛ إذ يرتبط اختلاف الغرض المنشود للخطاب بتغير المقام؛ يقول أبو هلال العسكري في الصناعتين: «واعلم أن المنفعة مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من مقال، فإذا كنت متكلما أو احتجت إلى عمل خطبة لبعض ما تصلح الخطب أو قصيدة لبعض ما يراد له القصيد فتخط ألفاظ المتكلمين مثل الجسم والعرض والكون والتأليف والجوهر فإن ذلك هجنه»<sup>(٤٤)</sup>.

ويقدم السكاكي<sup>(٤٥)</sup> (ت ٦٢٦ هـ) في موضع آخر أشكالا مختلفة للمقامات باختلاف العلاقات الاتصالية بين المتكلم والسامع، يقول في «مفتاح العلوم»: «ولا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام الشكر يبين مقام الشكاية، ومقام التهنئة يبين مقام التعزية، ومقام المديح يبين مقام الذم، ومقام الترغيب يبين مقام الترهيب، ومقام الجد في جميع ذلك يبين مقام الهزل... وكذا مقام الكلام مع الذكي يغير مقام الكلام مع الغبي، ولكن من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر. ثم إذا شرعت في الكلام فلكل كلمة مع صاحبها مقام وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول وانحطاطه في ذلك بحسب مصادفة الكلام لما يليق به، وهو الذي نسميه مقتضى الحال»<sup>(٤٦)</sup>.

ويؤدي المقام دورا فعالا في نجاح الخطاب الإقناعي؛ حيث يرتبط به المقال من ناحية، ويحفظ مراعاة الألفاظ للأغراض والمقاصد، كما يؤسس موضوع المقام أيضا للأسئلة التداولية: كيف نتكلم؟ لمن نتكلم؟ وكيف نُقنع الآخرين؟ وكيف نتخذ القرار؟...

٤٤- أبو هلال العسكري: الصناعتين، ص ١٣٥.

٤٥- السكاكي: (سراج الدين أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي الخوارزمي): عالم بالعربية والأدب، من أشهر مصنّفاته: مفتاح العلوم.

٤٦- أبو يعقوب السكاكي: مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، لبنان، ص ١٦٨.

وحديثاً، ربط المشتغلون بقضايا الخطاب البلاغية بالحجاج؛ يقول (روبول Olivier Reboul) في معرض حديثه عن البلاغة: «لن نبحث عن جواهر البلاغة لا في الأسلوب ولا في الحجاج، بل في المنطقة التي يتقاطعان فيها بالتحديد. بعبارة أخرى ينتمي إلى البلاغة، بالنسبة إلينا، كل خطاب يجمع بين الحجاج والأسلوب، كل خطاب تحضر فيه هذه الوظائف الثلاث: المتعة والتعليم والإثارة مجتمعة متعاضدة، كل خطاب يقنع بالمتعة والإثارة مدعّمين بالحجاج»<sup>(٤٧)</sup>.

فالبلاغة ليست غرضاً منفصلاً عن الحجاج، بل إنهما متقاطعان ويتماسان في عدد من المواضيع. وإن كانت الأولى أقرب إلى إنشاء المتعة والثاني إلى الإقناع وتبني مواقف جديدة؛ فالصورة الحجاجية - إذاً - «تنهض بوظيفتين ووظيفة الإمتاع ووظيفة الإقناع»<sup>(٤٨)</sup>.

ولقد ميّز (بيرلمان Chaïm Perelman)<sup>(٤٩)</sup> في حديثه عن الصورة، بين الصورتين الحجاجية والتحسينية، في قوله: «نعتبر صورة التعبير حجاجية إذا استتبع تغييراً في الأفق، فبدأ استعمالها عادياً بالنسبة للمقام الجديد على خلاف ذلك لا يستتبع انخراط المستمع في الشكل الحجاجي فإن الصورة ستظهر كمحسن، أي كصورة أسلوبية، بوسعها أن تثير الإعجاب، ولكن ذلك يظل في المستوى الجمالي»<sup>(٥٠)</sup>.

فلقد أضاف إلى البلاغة بهذا التمييز، مجالها الحجاجي التداولي، لتصبح

47- Olivier Reboul: la rhétorique que sais-je, Presses universitaires de France, 1984 .

٤٨ - سامية الدريدي: دراسات في الحجاج، ص ١٠٤.

٤٩ - شايم بيرلمان (١٩١٢-١٩٨٤): مؤسس البلاغة الجديدة وأحد رموز مدرسة بروكسيل. درس المنطق والأخلاق والميتافيزيقا. وتناولت أبحاثه مجالات القانون والبلاغة والحجاج. من مؤلفاته: البلاغة والفلسفة، حقل الحجاج.

50- Chaïm Perelman : L'empire rhétorique, Rhétorique et argumentation, Vrin, 1997, P123 .

ذات غاية حجاجية، إضافة إلى غايتها الجمالية. وبين البلاغة والحجاج تلاحم وتداخل؛ إذ لا يخلو الحجاج من البلاغة ولا تخلو البلاغة من الحجاج، ويتقاسمان الإغراء والإغواء، والإمتاع والإقناع.

ويقودنا هذا الحديث إلى عدّ كل بلاغة حجة، بما في ذلك الاستعارة؛ لا سيما المفيدة منها، وهي التي تؤدي وظيفة أساسية في البنية الشعرية.

#### د- الاستعارة الحجاجية

بناءً على ما سبق، تقوم الاستعارة الحجاجية على العناصر الأساسية في الاتصال، من مستمع ومتكلم وسياق... وربما سماها بعضهم الاستعارة التداولية، نحو ما ذكره أحد الدارسين من أنها «وسيلة لغوية تواصلية (...). وتفسيرها يترتب على عملية الترجمة من الانتقال من سياق التلقي الذي أنتجت فيه الاستعارة إلى سياق آخر وما يتعلق بذلك من اختلاف السياق الثقافي والاجتماعي»<sup>(٥١)</sup> فهي قائمة -إذا- على مستوى لغوي شكلي، ومستوى آخر أدبي فني.

ويمكننا أن نفرّع الاستعارة الحجاجية من الاستعارة التداولية التي تكون بالضرورة أوسع منها امتداداً، حيث تتجاوز في مقاصدها الإقناع والتأثير المرتبطين بالحجاج، إلى ما يرتبط باستعمال اللغة واستغلال المقام ومقاصد المتكلم المختلفة؛ وهي ذات قوة حجاجية فيما ذكره أبو بكر العزاوي: «... إن القول الاستعاري يتمتع بقوة حجاجية عالية إذا ما قورن بالأقوال العادية»<sup>(٥٢)</sup>.

وفي هذا الصدد، عرض عبد القاهر الجرجاني قول ابن المعتز<sup>(٥٣)</sup> (ت ٢٧٦ هـ) (٥٤):

٥١- عيد بلع: الرؤية التداولية للاستعارة، مرجع سابق، ص ٩٩.  
٥٢- أبو بكر العزاوي: الخطاب والحجاج، الأحمدية للنشر، المغرب، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٤٦.  
٥٣- ابن المعتز بالله (عبد الله): خليفة عباسي، أديب، وشاعر، توفي في ٢٩٦ هـ.  
٥٤- عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص ٤٦.

جَمَعَ الْحَقَّ لَنَا فِي إِمَامٍ قَتَلَ الْبُخْلَ وَأَحْيَا السَّمَّاحَا

فقد أظهر لنا الشاعر نوعا جديدا للتأثير في السامع واستمالته، وذلك باستعماله الطباق الموضوع بين (قتل)، و(أحيا) وهما صفتان للدلالة على القوة وهما خارجتان عن مجال قدرة الإنسان، لأنهما من صفات الخالق عز وجل، واستعيرتا للإنسان إبانةً لقدرة الفائقة في نصرة الحق وإحقاقه. وتكمن القيمة التأثيرية للبيت في اختيار الشاعر الاستعارتين المتواليتين؛ قتل البخل وأحيا السامح؛ حيث يجري ادعاء القتل والحياة بغير ما يناسبهما في الواقع، مما يدفع بالسامع إلى الاقتناع بقدرة المذكور ورفعته.

كما أورد الجرجاني نماذج لهذه الاستعارات من القرآن الكريم، نحو قوله عز وجل ﴿فَقَالُوا رَبَّنَا بَعْدَ بَيْنِ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾<sup>(٥٥)</sup>، فكما يمزق الثوب بشدة وغلظة وقسوة ليصل إلى حال نهائية لا رجعة فيها، مُزقت هذه الأمم وشتتت وبُعثر أفرادها لسوء ما عملت. ولم يكن معنى التشتيت هذا ليحصل، بغير هذه الاستعارة البديعة؛ فتأتي على تحقيق الغرض الحجاجي، وهو التغيير في موقف السامع الذي سرعان ما يقف فكره أمام هذه الصورة، مما يكون أدعى إلى خوف النفس وخشوع القلب، خلافا للتعبير العادي لمحصول الآية (وأبعدناهم عن بعضهم بعضا)، والذي لا يمكنه أن يحقق في نفس السامع ما حققه التعبير الأول.

وليس بعيدا عن هذا الغرض قوله تعالى، فيما أورده عبد القاهر أيضا: ﴿وَقَطَعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَّمًا مِنْهُمْ أَلْضَلِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾<sup>(٥٦)</sup>، فـ «قطعناهم في الأرض» غير (نشرناهم في الأرض) لأن في الأولى من الشدة، والقوة، والقدرة، وحسم الأمر والجزم

٥٥- سورة سبأ، الآية ١٩.

٥٦- سورة الأعراف، الآية ١٦٨.

بحصوله، ما ليس في الثانية التي تُبقي في دلالتها على بعض الصلة والروابط بين هذه الأم وإن تباعدت، لكن التمزيق لا يُبقي على أيّ من ذلك. وهنا يكون لهذه الاستعارة - التي نقلت التمزيق من حقل الماديات مألوفة التمزيق من لحم وخضر وغيرها، إلى حقل جديد - قوةً لتغيير موقف السامع واستمالاته.

وينبغي الإشارة في هذا المقام، إلى أن العبارات الاستعارية مألوفة في اللغة البشرية، لكنها تختلف باختلاف الأزمنة والأماكن واللغات والثقافات، ويحضرني في هذا المقام قول صابر الحباشة: «إذا شاع في السياق البلاغي العربي تشبيه الشجاع بالأسد وجمال العيون بعيون المها، والقد بالبان، واللمعان بالدينار، والسواد بالليل... فهذه القيم الجمالية التي يعبر عنها على هذه الشاكلة في اللسان العربي تجد لها تعبيرات مختلفة في سائر الألسنة، وهذه التعبيرات كل في لسانه هي رصيد مشترك - ضمناً - بين متكلمي ذلك اللسان، يضمن تواصله واستمراره وجود المدونة الأدبية التي تحمل اللغة الصافية المعيارية التي تجسد تلك النماذج الكلية التي يستعيدوها الشعراء وكتاب النثر الفني أو يطورونها، وتتحوّل تلك المستنسخات الشكلية تبعاً للذوق الأدبي العام ولكيفية تلقي مستعملي تلك اللغة لها وبدرجة استيعابهم إياها»<sup>(٥٧)</sup>.

#### ٤ - السامع؛ تبني الادّعاء، التأثير والانصياع

تختلف مستويات الخطاب والأساليب المستخدمة من المتكلمين؛ من الكلام العادي الذي يتعاملون به في شؤون حياتهم اليومية في البيت والمدرسة والوظيفة... إلى الأسلوب العلمي القائم على عرض الأفكار، إلى الأسلوب الأدبي الذي يتوخى جمال العبارة ولطف المعاني والذهاب بالسامع كلّ مذهب من أفانين القول وأشكال التعبير. ولهذا، حظي السامع في الدرس البلاغي

٥٧ - صابر حباشة: البلاغة والتداولية، (بحث)، منتديات مغرس الأدبية، ٢٠١٠.

العربي بأهمية لا تقل عن أهمية المتكلم؛ ولئن كان المتكلم هو منشئ الخطاب ومنتجه، ويسمه بكثير مما يميزه متكلماً عن الآخرين، فإن السامع هو من يُنشأ له الخطاب ومن أجله، وهو مشارك في إنتاج الخطاب مشاركة فعالة، وإن لم تكن مباشرة، فالتكلم حين يراعي مقام الخطاب، وأحوال السامع، وأشكال إلقاء الخبر إليه، وأنماط الطلب التي ينشئها... وما إلى ذلك من ظروف الحديث المختلفة، فهو إنما يستحضر السامع في كل عملية إبلاغية، ولو بصورة ذهنية، إن لم يكن حاضراً عياناً.<sup>(٥٨)</sup>

والخطاب ينبئ بطبيعة السامع وهو يكون في أغلب الحالات حسب ما يريده هذا الأخير لا المتكلم. وتلك هي سمة اللسانيات التداولية الحديثة التي تتقاطع فيها مع البلاغة العربية، حيث إن من أهم مجالاتها الاهتمام بالسامع واعتبار المخاطب. وفيما يلي عرضٌ عددٍ من الاستعارات التي أوردها الجرجاني، مما يوضح كيفية استقبال السامع للصورة الاستعارية ومدى تبنّيه للدعوات المرسلة في مضامينها، إلى جانب بيان مهارة المتكلم وبراعته التواصلية.

#### أ- تبنّي الأدعاء

مما يميّز الخطاب الاستعاريّ أنّه كلما كان متعالياً عن الحقائق إلى المجاز، نزاعاً إلى المبالغة من التوسّط، كان أقرب إلى المحاجة، غنياً بأدوات الإقناع وأسهم الإفحام. فكون «الوليد» إنساناً وملاكاً في الآن نفسه مخالف لواقع الأشياء؛ مما يدفع بالمتكلم منتج الاستعارة إلى التوسّل بأدوات فنية وبلاغية ليجعل -على سبيل المبالغة- الوليد الإنسان ملاكاً في لحظة ما. فليست الاستعارة، إذاً، سوى عدول بالكلمات من دلالاتها الصريحة إلى دلالات سياقية.

٥٨ - خليفة بوجادي: في اللسانيات التداولية، ص ١٧٥-١٧٦.



ومن شواهد ذلك، ما أورده الجرجاني في «الأسرار» من قول الشاعر<sup>(٥٩)</sup>:

وَضَيْفٌ جَاءَنَا وَاللَّيْلُ      دَاجٌ وَرِيحُ الْقَرِّ تَحْفِزُ مِنْهُ رُوحًا  
فَطَرْتُ بِمَنْصِلِي فِي يَعْمَلَاتٍ      وَوَامِي الْأَيْدِ يَخْبِطُنَ السَّرِيحَا

(المنصل: السيف، اليعملات: النوق، السريح: كل قطعة من خرقة ممزقة أو دم سائل).

فقد استُعيّر فعل «الطيران» لغير محله الذي وُضع له في الأصل؛ حيث يقول الشاعر في معنى البيتين إن ضيفا جاءهم بالليل في شتاء بارد، يكاد يقضي لشدة ضعفه ومن شدة القرّ، فيسرع الشاعر بسيفه إلى نوق يعقرها، ليقريه ويخفف من برده وضعفه، فسأل منها دم كثير بعد ذبحها.

ومحصول عبارة الاستعارة «فطرت» ادّعاء حركة سريعة ليست في وسع الإنسان في التعبير العادي، ولكنها وردت في سياق يجعلها أقرب إلى التصديق والاقتناع من السامع، فيكون أدعى إلى قبوله بالمعنى المراد والإلمام بالدلالة المقصودة.

ومن ذلك ما أورده من استعارة البحري (ت ٢٨٤هـ)<sup>(٦٠)</sup>:

... كَالْفَجْرِ فَاضَ عَلَيَّ نُجُومُ الْغَيْهَبِ

فقد استخدم كلمة (فاض) التي هي موضوع لحركة الماء على وجه مخصوص، للدلالة على انبساط الفجر، وتلك حال شبيهة بانبساط الماء وحركته في فيضه؛ وهنا يكون السامع أمام صورة بديعة يشهد من خلالها فيض الفجر على الموجودات، فيتبنى الادّعاء الأسر ويدعن دون اعتراض.

٥٩- عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص ٤٧.

٦٠- المرجع نفسه، ص ٤٨.

ومنه أيضا قول المتنبي (ت ٣٥٤هـ) <sup>(٦١)</sup>:

نَثَرْتَهُمْ فَوْقَ الْأَحْيَدِ نَثْرَةً      كَمَا نَثَرْتُ فَوْقَ الْعُرُوسِ الدَّرَاهِمُ

فـ«النثر» لا يكون إلا للأجسام الصغيرة، نحو الدراهم والدنانير والجواهر والحبوب ونحوها مما يصلح أن يلتقط، لأن لها هيئة مخصوصة في التفرق لا تأتي في الأجسام الكبار. لكن المتنبي استخدمها لعساكر الروم الذين هُزموا أمام سيف الدولة وفرقهم قتلى وأسرى فوق الجبل ونثرهم نثرا، بدوا من خلاله أجساما صغيرة يسهل التقاطها كما يلتقط الحبب إمعانا في احتقارهم واستصغار شأنهم.

وإضافة إلى ما حققته هذه الاستعارة الحجاجية في البيت، فإنها تضمن المكوث لوقت أطول في ذهن السامع بتفاصيلها ومشاهدها، مما يفحم ردوده ويهون اعتراضه، ويدفعه إلى الانصياع التلقائي المبيت من المتكلم.

### ب- التأثير والانصياع

لئن كان التأثير والاقتناع وجهين لاقتناع السامع بفحوى الاستعارة، فإن بينهما فرقا لطيفا؛ فالاقتناع نتاج النظر العقلي وتدبر المعطيات المقدمة والنتائج المحصلة، والتأثير نتاج الانسياق العاطفي خلف مجريات الاستعارة ومحمولاتها العاطفية. وكلاهما يبعث على انصياع السامع للخطاب الاستعاري، وهما متلازمان من وجهة واحدة؛ إذ إن التأثير سبيل الاقتناع، وليس ضروريا أن يحصل العكس.

ولقد أورد «الجرجاني» في الأسرار كثيرا من الشواهد المتعددة والمتنوعة القائمة على مبدأ حصول تأثير السامع بالاستعارة، من الخطاب القرآني، الأحاديث الشريفة، وأقوال الشعراء.

فمن القرآن، قوله تعالى: ﴿فَقَالُوا رَبَّنَا بَعْدَ بَيْنِ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ

أَحَادِيثَ وَمَزَقْنَهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ ﴿٦٢﴾؛ وقد سبق بيان أن التمزيق للشوب في أصل اللغة، إلا أن ذلك راجع إلى الحقيقة، من حيث إنه تفريق على كل حال، إلا أنهم خصوا ما كان مثل الشوب بالتمزيق، كما خصوه بالخرق. ومثله أن «القطع» إذا أطلق فهو لإزالة الاتصال من الأجسام التي تلتصق أجزاؤها. وإذا جاء في تفريق الجماعة وإبعاد بعضهم عن بعض، كقوله تعالى: ﴿وَقَطَعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَّمًا مِنْهُمْ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ ﴿٦٣﴾، فمن يعن النظر في آيات القرآن الكريم ويتدبر معاني التقطيع والتفريق في الأرض، أمماً متباعدة مقطعة الأواصر، ويستقصي معانيها ودلالاتها، ينتقل من حال إدراك فحوى الاستعارة إلى حال الخشوع والخوف من عقاب الله تعالى؛ فيحصل التأثير المتوخى من سوق الاستعارة في نفس السامع أو القارئ.

ومثل هذا الخطاب، إضافة إلى أنه من كلام الله تعالى المعجز، يكون أقرب إلى العقول والقلوب، وهو أقدر على التأثير في جميع السامعين مهما اختلفت مستويات التلقي عندهم. وهو خطاب إقناعي موجه بامتياز، للتأثير في مواقف السامعين وسلوكياتهم.

ونشير في هذا المقام إلى أن القرآن الكريم والحديث الشريف ومأثور كلام العرب، من وسائل إقناع المخاطب واستمالته؛ حيث يوردها المتكلم حينما يكون في مقام المقنع، ويذكرها بعدها نصوصا داعمة تعضد قوله وتقوي حجته، لأنه يعلم أن السامع، إن ردّ كلامه، فلن يردّ هذه النصوص الداعمة كونها من النصوص المشتركة بينه وبين المتكلم الذي يتفق معه في الثقافة والمعتقد. ولن يجد السامع نفسه أمام هذه الوسائل إلا متأثراً بها، وضمن ذلك، منصاعاً لحمولة

٦٢- سورة سبأ، الآية ١٩.

٦٣- سورة الأعراف، الآية ١٦٨.

الخطاب متجاوباً معها، وكأن ذلك مثبت في ذهنه من قبل.

ومن الأحاديث النبوية الشريفة التي أوردها الجرجاني قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إِيَّاكُمْ وَخَصْرَاءَ الدَّمَنِ» الذي يخبر من خلاله عن المرأة الحسنة في منبت السوء، دلالةً على حسن الظاهر مع فساد الباطن.

وخلال هذه الاستعارة، يكون السامع أمام واقعة طبيعية يعرفها ويدرك تفاصيلها ودقائقها، ومن هذه الناحية لا سبيل إلى ردّها أو الطعن في صدقيّتها وقيمتها الحجاجية، وذلك أدعى إلى انصياعه واستجابته، لا سيما وأنّ هذه الاستعارة بالذات، تمثل قانوناً اجتماعياً غير قابل للردّ أو التكذيب.

وتختلف آثار وقع هذه النصوص على السامع وأشكال انصياعه باختلاف ما تحمله الاستعارات من إحالات؛ فأثر توظيف القصة مثلاً، غير الأثر الذي رأيناه فيما سبق؛ لا سيما إن تخللتها مواطن العبرة للاعتبار من حياة الماضين، فيكون حبّ الاستطلاع لمعرفتها من أقوى العوامل على رسوخ عبرتها في النفس، يقول الجرجاني: «ألا ترى إلى حديث الجُمَحِيّ؟ حُكِيَ عن بعضهم أنه قال: أتيت الجُمَحِيّ أَسْتَشِيرُهُ فِي امْرَأَةٍ أَرَدْتُ التَّزْوِجَ بِهَا فَقَالَ: أَقْصِيرَةٌ هِيَ أَمْ غَيْرُ قَاصِرَةٍ؟ قَالَ: فَلَمْ أَفْهَمْ ذَلِكَ. فَقَالَ لِي: كَأَنَّكَ لَمْ تَفْهَمْ مَا قُلْتُ، إِنِّي لِأَعْرِفُ فِي عَيْنِ الرَّجُلِ إِذَا عَرَفَ، وَأَعْرِفُ فِيهَا إِذَا أَنْكَرَ، وَأَعْرِفُ إِذَا لَمْ يَعْرِفْ وَلَمْ يَنْكُرْ، أَمَا إِذَا عَرَفَ، فَإِنَّهَا تَخَاوَسُ، وَإِذَا لَمْ يَعْرِفْ وَلَمْ يَنْكُرْ فَإِنَّهَا تَسْجُو، وَإِذَا أَنْكَرَ فَإِنَّهَا تَحْضُرُ. أَرَدْتُ بِقَوْلِي ((قَاصِرَةٌ))؛ أَي هِيَ قَاصِرَةٌ النَّسَبُ تُعْرَفُ بِأَبِيهَا أَوْ جَدِّهَا»<sup>(٦٤)</sup>.

يحقّقه أسلوب القصص أن يضمن تعلق القارئ بها ومتابعتها والتطلع إلى نهايتها. ومحصول كل ذلك، التأثير بها وإدراك مقاصدها، فيحصل اقتناعه بوجهة نظر المتكلم، وموافقته الرأي، وانصياعه لحمولة خطابه.

٦٤ - عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص ٤٥.

ومردّد كل ذلك إلى براعة المتكلم في اختيار الشواهد ودمجها مع مقصده بدقة متناهية، وقد يوظف أساليب مختلفة تجذب السامع دون أن ينتبه إلى مواضع انحراف الأسلوب، نحو استخدامه أسلوب الاستفهام في قوله: «ألا ترى إلى حديث الجمحي؟»؛ فالسامع لا يحس بانقطاع الحديث عند إيراد الشاهد، بل إن هذا الاستفهام متسلسل مع حديث المتكلم بطريقة سلسلة، تضمن إصغاء السامع واهتمامه.

### خامسا: خاتمة البحث

يخلص البحث إلى النتائج الآتية:

- ١- يمكن أن تُقدّم البلاغة العربية اليوم بوصفها نظريّة اتصالية متكاملة بامتياز، تتوافر فيها كل مبادئ علم الاتصال، اعتمادًا على التأمل، والتفكير، والإبداع.
- ٢- يختزن الخطاب البلاغيّ العربيّ كثيرا من القيم النفسية والأخلاقية التي يحتاج إليها خطاب الإقناع. وهي بحاجة إلى تناول أكثر، وتفصيل أوسع.
- ٣- تتداخل البلاغة العربية واللسانيات التداولية في كثير من المباحث؛ إذ أن موضوعهما المشترك: معرفة اللغة أثناء استعمالها.
- ٤- الاستعارة الحجاجية فرعٌ من الاستعارة التداولية، لأنها تقف عند حدود الإقناع والتأثير المرتبطين بالحجاج.
- ٥- يعدّ الجرجاني الاستعارة نشاطًا لغويًا محضًا، يقوم على نقل الألفاظ والمعاني في الخطابات الأدبية وغير الأدبية، وهي فعل لغويّ مشترك بين الأجناس واللغات، وتتحدد قيمتها بحسب درجات فائدتها؛ وتلك هي المبادئ الأساسية التي حددها الجرجاني للاستعارة في كتابه.

٦- يرجع مدار أمر الاستعارة الحجاجية إلى المتكلم مُنتج الخطاب الاستعاري، وعليه أن يكون مُلمًا بأحوال مخاطبيه، وبارعا في إقناعهم وتغيير مواقفهم بأساليب ومهاراتٍ مختلفة.

٧- يؤدي المتكلم في العبارة الاستعارية دورَ صانع الادّعاء، لغرض الحجاج وتحقيق الإمتاع. وكلاهما (الحجاج والإمتاع) غرض استعاري.

٨- لا يملك المتكلم قدرة إجبار المخاطب على اعتقاد ما يريده وإلزامه به. ولكنه يملك أدوات تحريكه نحو الهدف المنشود باقتناع ورغبة، إذا توفرت عملية اتصالية جيدة قائمة على التعاون بين المتخاطبين، وإن اختلفت درجاتهم ومنازلهم.

٩- في الاستعارة الحجاجية جانبٌ غيرٌ يسير يتعلق بالسامع ودرجة تبيّنه للادّعاء المُسوق إليه من المتكلم، وحجم تأثيره ومدى انصياعه.

١٠- يؤدي السامع (المخاطب) في العبارة الاستعارية دورَ متبني الادّعاء، ومنفَّذ فعل التأثير والانصياع لمسار الخطاب الاستعاريّ.

## المصادر والمراجع

### المراجع بالعربية:

- ١- ابن قتيبة الدينوري: تأويل مشكل القرآن، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧.
- ٢- بلانشيه، فيليب: التداولية من أوستين إلى قوفمان، ترجمة صابر الحباشة، دار الحوار، سوريا، ٢٠٠٧.
- ٣- بوجادي خليفة: في اللسانيات التداولية، محاولة تأصيلية في التراث العربي القديم، ط٢، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠١٢.
- ٤- حسان تمام: المصطلح البلاغي القديم في ضوء البلاغة الحديثة (بحث)، مجلة فصول، مج٧، ع٣ و٤، أبريل-سبتمبر ١٩٨٧.
- ٥- الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق محمد عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر، ط٧، ١٩٩٨.
- ٦- الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة، اعتنى به محمد فاضلي، ط١، أبحاث للنشر والترجمة والتوزيع، ٢٠٠٧.
- ٧- الحباشة، صابر: البلاغة والتداولية، (بحث)، منتديات مغرس الأدبية، ٢٠١٠.
- ٨- الحباشة، صابر: صور المعاني بين أوستين والجرجاني (بحث)، مجلة أفق تونس، ع٤٧، ٢٠٠٤.
- ٩- الحسيني، سامية الدريدي: دراسات في الحجاج، قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم، عالم الكتب الحديث، جدار للكتاب العالمي، الأردن، ط١، ٢٠٠٩.

- ١٠- السكاكي، أبو يعقوب: مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، لبنان.
- ١١- الصاوي، احمد عبد السيد: مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويين والنقاد والبلاغيين دراسة تاريخية فنية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٨.
- ١٢- طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي الرباط، المغرب، ١٩٩٣.
- ١٣- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط٢، ٢٠٠٠.
- ١٤- العزاوي، أبو بكر: الخطاب والحجاج، الأحمديّة للنشر، المغرب، ط١، ٢٠٠٧.
- ١٥- العسكري، أبو هلال: كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٥.
- ١٦- العمري، محمد: في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، الخطاب في القرن العشرين نموذجا، إفريقيا الشرق، المغرب، لبنان، ط٢، ٢٠٠٢.
- ١٧- عيد، بلع: الرؤية التداولية للاستعارة، (بحث)، مجلة علامات، المغرب، ع ٢٣، ٢٠٠٥.
- ١٨- فرانسواز، أرمينكو: المقاربة التداولية، ترجمة سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط، المغرب، ١٩٨٦.
- ١٩- فضل، صلاح: بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة أدبيات، الشركة المصرية



العالمية للنشر، لوانجمان، إشراف محمود مكي علي، ط ١، ١٩٩٦.

٢٠- مبروكة، نبار: الاستعارة عند عبد القاهر المرزاني، مقارنة تداولية، رسالة ماجستير، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، ٢٠١٢/٢٠١٣، (مخطوط).

٢١- محمد، سالم ولد الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة (بحث)، مجلة عالم الفكر، «الحجاج» مج ٤٠، أكتوبر-ديسمبر، ٢٠١١.

٢٢- نحلة، محمود أحمد: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، مصر، ٢٠٠٢.

٢٣- هاشم، زينب يوسف عبد الله: الاستعارة عند عبد القاهر المرزاني، رسالة ماجستير، غير منشورة، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ١٩٩٤.

المراجع بالفرنسية:

1. Olivier Reboul: la rhétorique que sais-je , Presses universitaires de France, 1984 .
2. Chaïm Perelman : L'empire rhétorique, Rhétorique et argumentation Vrin, 1997.

## **Abstract**

### **Abdull Al-Qaher Al-Jorjani's Metaphore Pragmatic in his Book "Asrar Al-Balagha"**

**Dr. Khalifa Abu Jadi**

The metaphor transcended language when the speaker Does not accept the authority of the initial relations between linguistic units to new relations, Unacceptable in the initial fact. This is a language feature in humans, making metaphor important issue since ancient times. This study looks at the metaphor presented by Abdul kahar el Jerjani in “Asrar elbalagha”, And trying statement elements and reporting purposes. This approach will be from the pragmatic perspective, based on the arguments essentially communicative.

And Focuses on the concepts of communication, For each of the speaker, product metaphor, and receiver which plays a role in the success of the metaphor by his understanding of the purposes and objectives.



سيزيف رمزاً في شعر التفعيلة  
العربي المعاصر

رامي علي أبو عايشة

جامعة عجمان للعلوم والتكنولوجيا - مقر الفجيرة





## ملخص البحث

اندفع كثيرٌ من شعرائنا المعاصرين نحوَ أسطورة سيزيف أو سيسفيوس الذي عوقب بدورةِ العذاب المفتوحة على اللانهاية، وقد أغنت هذه الأسطورة معجمنا الشعري، وساهمت في إثرائه بتعابيرٍ فنية، وصورٍ جديدة. وكانت جميع القصائد التي أخضعتها الدراسة للبحث هي تلك التي ذكرت سيزيف صراحةً أو ضمناً، ومعنى الضمنية هنا تلك القصائد التي حوّمت حول الصخرة السيزيفية بوصفها مركزاً للعصبِ الدلالي في الإشارةِ إلى الأسطورةِ وأحداثها، وتجاوزت الدراسة عن تلك القصائد التي عاينت عمومَ التمرد والعذاب والعيشية، والتزمت عدم التسرع في إصاقِ الصفة السيزيفية عليها، وعدّها من الأسطورة وهي ليست كذلك، إذ لا يمكن لباحثٍ ما حصر القصائد التي دار معناها حول فكرة تمرد الإنسان، والعذاب المطلق، ومجانية العمل الإنساني، فهي معانٍ أوسع بكثيرٍ من أن يقدرَ أي ناقدٍ على ضمّها في ورقة بحث.

وتباين استخدام الشعراء لأسطورة سيزيف، فبعضهم التزم بسياقها السردي المباشر، فوقع في مغبة السطحية، وحصر الدلالة دون أن يتفاعل الرمز في بنية النص، وبعضهم ابتكر إضافات لها، ومدّها بطاقاته التعبيرية، وبين هاتين الفئتين سعت الدراسة إلى الكشف عن مدى نجاح التوظيف الفني للأسطورة سيزيف، أو سطحيته بدءاً من الوقوف النظري على شخصية سيزيف، وتباين الآراء في سبب عذابه، مروراً بتلك القصائد التي اكتفت بذكر الصخرة فقط، ودلالات حركة الضمائر فيها، ثم القصائد التي التزمت التوظيف الإيمائي للأسطورة، وكذلك التي عاينت حضورَ الأسطورة في نصوصٍ شعريةٍ كاملة، ثم الوقوف

على جماليات الانزياحات الأسلوبية عن صورة سيزيف المركزية، واستنتجت من كل ذلك دلالات أسلوبية تكشف طبيعة توظيف الشعراء لأسطورة سيزيف في شعر التفعيلة العربي المعاصر.

الكلمات المفتاحية: سيزيف، الأسطورة، الرمز، الصخرة

### مهاده نظيري:

أخذت الأسطورة ملمحاً فنياً جديراً بأن يستأهل النظر في مدى تقبل القارئ العربي وجودها في شعرنا المعاصر، وإمكانيتها حقاً في رصد الواقع الحاضر، ووصف حال الإنسان العربي وحركة تطوره ونمائه وتجربته الذاتية بلون مغاير، وهذا بلا شك ينبىء عن تطور لافت للذهنية العربية لقبول ألوان جديدة تساعد في المزج بين التجريبتين الذاتية والأسطورية معاً، إذ عُدَّ التقنُّع الأسطوري مع ما مضى من الزمن جانباً فنياً يضمن أبعاداً جمالية في النص الإبداعي، ويكفل التنوع في المعنى الشعري، وأشكال البناء اللغوي والتركييب الأسلوبي بكافة مفرداته الإيقاعية والتركيبية والدلالية. لا سيما وقد طال النظرُ الأسلوبي في الشعر فكرة التناصر الأسطوري من حيث طريقة التوظيف المؤدية له إما لنجاح أو لإخفاق.

غير أن هذا النهج لم يسر في طريقٍ مستتب واضح المعالم، إذ تباينت صورُ التقبل للأسطورة في شعر التفعيلة العربي المعاصر بين مبالغ ومقتصد في استخدامها، بل إنَّ استدعاءها دون قواعد تحكم آلية توظيفها يجعلُ من القصيدة نفسها فائزة بالثنائيات المتناقضة، فيضيع الفهمُ أمام رمزٍ مستعارٍ لا يحمل سبباً لاستجلابه سوى مواكبة الموضة أو التقليد. ويمكن للشاعر أن يتكئ على الرمز، وذلك ضمن حرية مضبوطة بقدر يعين المعنى على الوضوح، فإن زادت رمزية القناع غموضاً وتعقيداً يتيه القارئ بين متناقضات لا يجد بينها شبيهاً وقرابةً. والأسطورة بحد ذاتها فاعلة في إصابة الشعر بشيء من الغموض، ذلك أن

بعض الشعراء يفترضون إمام المتلقين بحيثياتها، فيكتفون بالذکر العابر والمجرد لها، دون منح القارئ فرصة فك اشتباك النصوص، ومتابعة جمالية الصور التي تضيفها للنص، ولأنها تتطلب قارئاً من نوع خاص فقد تحول بين الجماهير والاستجابة السريعة لهذه التجربة، وهذا شأن أكثر الأساطير الوثنية والإغريقية، فقد انصرف عنها الجمهور؛ لإحساسهم بغربة هذه الشخصيات على وعيهم، وأن الأساطير الوثنية لا تغني شيئاً بالنسبة للأغلبية الساحقة من الأمة العربية، وأنها مجهولة لديها بشكلها التاريخي الذي يقتبسه الشعر المعاصر<sup>(١)</sup>.

ولنا في أسطورة سيزيف أو سيسفيوس وقفة فنية على مساحة منتقاة من شعر التفعيلة المعاصر نلمح فيها تعدداً في أساليب المقارنة والتوظيف والبناء والتأويل، وكان من أظهر تجليات هذا التعدد محاولة كل جيل تفسير الأسطورة حسب معتقداته «رأى البعض أن سيزيف يرمز إلى الإنسان الشرير الذي لا بد أن يلقى جزاءه مهما حاول أن يهرب منه، في حين فسرها البعض الآخر بأن الصخرة الضخمة ترمز إلى قرص الشمس، وأن الجبل الشاهق يرمز إلى دائرة الأفق، كما ترمز إلى دورة الشمس الأبدية في دائرة السماء، ورأى أغلب الفلاسفة أن سيسفيوس يرمز إلى البشرية بوجه عام، إلى كفاح الإنسان اليائس من أجل الوصول إلى قمة رغباته»<sup>(٢)</sup>.

وفي حدود الشعر ظهر مساران في تعامل الشعراء المعاصرين مع أسطورة

سيزيف:

**الأول:** أن بعضهم ذكرها لمحا وخطفاً، رامزاً إلى ما يحب الشاعر المعاصر أن يتصف به عادة وهو العذاب والأسى والعبث والتمرد، فليس بمستغرب أن

١- انظر: علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، دار الفكر العربي، ١٩٩٧، ص ١٨٣.

٢- انظر: عبد المعطي شعراوي، أساطير إغريقية، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢، ص ١٤١.



تحظى الأسطورةُ بمزيد من الاهتمام على يد كثير من الشعراء المعاصرين فضلاً عن شعراء الحداثة، فتعدُّ تجارب الضياع، والتمزق النفسي، ومجهولية الهوية، والمعاناة الدائمة، والسأم الوجودي، والعمل دون أمل، والغربة الذاتية - كلها وصفات مستساغة لمزيد من التأمل والجرأة، ولذا فإن تعامل الشاعر مع أسطورة سيزيف بات تعاملاً وجدانياً شعورياً أكثر من كونه فنياً. وفي حمى هذا التوجّه جرى قلمٌ بعض شعرائنا المعاصرين حول تلك الدرجة التي تثير فينا أسطورة سيزيف متعة الشعر، مكتفين بدلالة التحدي منطلقاً وحيداً يوصل القارئ لتلك المتعة، ولعله لم يجر في الحسبان مدى إمكانية تجاوز أسطورة سيزيف واقعها الحقيقي والمألوف إلى واقع آخر يبعث الأمل، بل انحسرت الدلالة في التقمص المجرد للشخصية والتسمي باسمها.

الثاني: يتجه هذا المسار إلى تبني الفعل السيزيفي في الشعر وفق الفضاء التخيلي الذي يستدعيه معها، وأثره في تحول دلالات البنية بما يعيد إحياء سيزيف رمزاً دالاً على تجارب الإنسان المعاصر، وكوناً كاملاً يطابق الحالة الشعرية، ويتناظر معها تناظراً يتيح للقارئ تلمس ضروب الانزياح والتعديل، والمزاوجة والانسجام، والاتلاف والاختلاف بينهما.

وتجدر الإشارة إلى أن «استمرار الرمز على طول القصيدة، أو مجموعة القصائد لا يمثّل وحده العالم الحاسم في الترميز، بل تضاف إليه طبيعة الرمز ذاته، ونوع العلاقة التي يقيمها بين المستوى اللغوي والعاطفي للتعبير، ومدى تواتر المؤشرات التي تؤدي إلى الحدس بدلالته».<sup>(٣)</sup>

ومعلوم أنّ سيزيف حارب الآلهة، فليس له قيمة تذكر في نفسه، وأي قيمة

٣- الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ٨٠.

عند قاطع طريق حسب ما نقلته إحدى الروايات عنه،<sup>(٤)</sup> فهو إذن رمز معلول في ذاته، منتم لمبدأ الغرابة، لا يرتقي أن يصبح قدوة تحتذى داخل بناء فني أو حتى خارجه. وصفه جون ماكوري بأنه «رجل سيء السمعة وبخيل وغادر وماكر».<sup>(٥)</sup> فقد كان سيزيف ساخراً من الآلهة، سارقاً أسرارها، ناكثاً بالوعود، لا تشي محطات حياته بفعل يقتدى به، فصار ضرورياً أن يصدر مرسوم إلهي بعقابه، وقد حكمت عليه الآلهة بالشقاء الأبدي، وذلك بحمل صخرة من أسفل دركات جبل إلى أعلاه، وكلما وصل إلى قمته أو كاد، تفلت منه الصخرة مرة أخرى فتهوي، فيعيد جرجرتها من جديد في حركة دورانية لا تنتهي. يجيء هذا العقاب الغريب بعد سلسلة جرائم كان قد ارتكبها سيزيف بحق كثيرين كان آخرهم زيوس كبير الآلهة الذي قرّر أن ينتقم من سيزيف بعد أن توالى شروره أفراد البشر العاديين، وامتدت حتى شملت السادة والملوك.

ولا يجب أن يدرك من حالة عقاب سيزيف وحيرته الأبدية أنه مقصود لذاته، إنما صورة البطل اللامجدي والمساوي المتمثل في الإنسان المفعم بالخطايا، ومبدأ الإصرار على وصول قمة لا تطل، هي التي تضغط على عواطف الشعراء ومشاعرهم، وهي الباعثة على الأمل والتأمل، ولعل هذا ما يفسر أن أسطورة سيزيف لا تشكل ظاهرة منتشرة في الخطاب الشعري العربي، وربما تدرج مع تلك الأساطير التي لا ترضي حاجة دينية عميقة، أو أن تكون تعبيراً دينياً اجتماعياً مما حدا بناقد كإحسان عباس إلى أن يعدّ مثل هذه القصص التي تروى وما شابها على أنها لون من الحكايات الشعبية لا الأساطير.<sup>(٦)</sup>

٤- انظر: ألبير كامو، أسطورة سيزيف، ترجمة أنيس زكي حسن، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ١٩٨٣، ص ١٣٨.

٥- جون ماكوري، الوجودية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، الجزء ٥٨، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، أكتوبر، ١٩٨٩، ص ٣١٥.

٦- إحسان عباس، اتجاهات الشعر العربي المعاصر، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، الجزء الثاني، فبراير، ١٩٨٩، ص ١٢٩.

ولم تنبع مأساة سيزيف من جُرم كبير استحقّه جزاء ما صنع، بل لم تكشف الروايات المتعددة سبباً قاهراً جعله عاملاً بلا جدوى في العالم السفلي،<sup>(٧)</sup> فلا نكاد نجد ضوءاً كافياً على حياته، ولذا فهو محفوفٌ بقدر عجيب من الغموض. ذكر ألبير كامو (١٩١٣-١٩٦٠)<sup>(٨)</sup> الذي رأى سيزيف رمزاً للجنس البشري، ووجهاً من وجوه وجودية العبث واللامعقول - ذكر أكثر من رواية تفسر شقاء سيزيف المطلق وإدائته الأزليّة، أولاهما أن جوبيتر ايجينا اختطف ابنة ايسوبس، وتأثر والدّها من اختطافها، وشكا أمره إلى سيزيف الذي كان يعلم بأمر الاختطاف، وقد عرض على ايسوبس أن يخبره عنه شرط أن يعطي بركة ماء إلى قلعة كورنث. ومن هذه الروايات أنّه يقال: «إن سيزيف لقربه من الموت اندفع إلى اختبار حب زوجته، وطلب منها أن تلقي بجثته غير المدفونة وسط الساحة العامة، ويستيقظ سيزيف في العالم السفلي، وهناك.. حصل على الإذن من بلوتن بالعودة إلى الأرض لكي يعاقب زوجته، ولكنه.. لم يرد أن يعود إلى الظلام الجهنمي، ولم تُجد معه النداءات وعلامات الغضب والتحذيرات.. فأقبل عطار (إله البلاغة) وقبض على سيزيف بالقوة، فقاده إلى العالم السفلي حيث كانت الصخرة معدة له».<sup>(٩)</sup>

إذن لم يحسم القول في الأسباب التي دفعت الآلهة إلى عقاب سيزيف وفق هذا النحو الدائم، وزجّه في حيرة غامضةٍ عديمة الهدف، لكن صورة سيزيف تفلت من قبضة الغموض والغرابة حينما تدفع الشعراء أو غيرهم نحو الحياة لا الموت، وذلك بتجاوز منطق الانهزام والاستسلام، والإصرار على المقاومة حتى

٧- العالم السفلي منطقة عميقة تحت الأرض أو المكان الذي تتوجه إليه أرواح من غادروا الحياة مؤخراً، وقد وصف علماء الدين في القرون الوسطى العالم السفلي باسم (هاديس) أو (الجحيم).  
 ٨- ألبير كامو أديب فرنسيّ له أعمال أدبية كثيرة في القصة والرواية والمسرح أهمّها: السقوط، الغريب، الطاعون، يغلب عليها الشعور بالعبث والتمرد، نال جائزة نوبل، ومات في حادث سيارة عام ١٩٦٠.  
 ٩- انظر الروايتين: أسطورة سيزيف، مرجع سيزيف، ص ١٣٩.

آخر رمق، والصراع المرير في مهمة يعلم صاحبها أنها ستكلل بالفشل، كل ذلك جعل من سيزيف نفسه صخرة في عيون الشعراء.

ولا يخفى على الناقد أن القصيدة المتقنعة بأسطورة سيزيف لا تغني فتيلاً إن كان همها تأدية وظيفة الشرح والتفصيل لها فحسب، كأن تؤخذ الأسطورة على حالها، وتكتفي بالذكر المجرد للفظه (الصخرة) إيهاماً في أنها دالة على الأمل والتفاؤل، والثبات رغم الألم، «فإن صناعة الرموز تتبع آليات أقل كثافة، وأكثر شفافية تهتم بالتوصيل الدلالي والشعوري، ولا تعتمد على مجرد الإيحاء المبهم العميق»<sup>(١٠)</sup> وهذا شأن فئة من الشعراء ممن اتخذوا أسطورة سيزيف قالباً جاهزاً سطحياً، ورسمًا نمطياً معتاداً تتشابه فيه النماذج في التعبير عن الإصرار وروح المقاومة. وقد انماز بعض الشعراء بقدر رفيع من الفرادة والإضافة بأن طرخوا تفصيلات جديدة للأسطورة، ناقلين التجربة من مستواها الفردي البسيط إلى فضاءها الإنساني الفسيح، جاعلين الرمز ذات تأثير عميق في بناء القصيدة، ومبتعدين عن الدلالات القديمة التي تشكل أصل الأسطورة، وذلك بأخذ قطاعات أو شرائح تعبر عن مضمون الأسطورة، فيطورونها التطوير الذي يقتضي الواقع، ويرسم حدوده الأولية وصولاً إلى ظلال رمزية جديدة تمكننا من الخروج عن المألوف والمتوقع في إدراك ملامح الأسطورة الأصلية، فكان أن مزجوا شخصية سيزيف بتجاربهم الفردية والجماعية، مستمدين من ذلك إيحاءات ودلالات تصور قضايا الواقع، وهموم الأفراد ومشكلاتهم الكبرى، وتتجاوز السياق التاريخي والاجتماعي إلى نمط أسلوبية جديد يمد الشاعر بدائل تعبيرية ذات مكونات فنية جديدة قائمة على الانزياح والرمز والتأويل والطول والعمق والانتشار والكثافة وغير ذلك.

١٠- استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ٨٠.

## ١- دلالات «الصخرة» وتحولات الضمائر.

يظهر أن إحكام الربط غير المباشر، والتجديف حول الأسطورة الأصلية لا الاهتمام بنقلها كما هي، أو نسخ صورة مطابقة عنها، أو شارحة لها، هذا كله كفيلاً بتكليف البناء الشعري ليتناسب مع النسق الأسطوري، وشحنه بلغة إيحائية مفعمة بدلالات غير دلالاتها المباشرة. وفي مقابل ذلك ظهر كثيرٌ من الشعراء ممن استندوا على لفظة (الصخرة) وحدها في إيحاء غير مباشر إلى أسطورة سيزيف دون أي مبرر فني أو موضوعي، فبدأ أنهم يتشابهون أسلوباً وأداءً، فلا يذكرون سيزيف إلا باستحضار قرينته معه بوصفها إحدى متلازماته، ألا وهي (الصخرة) كما كان التعبير عن المسيح في الشعر مثلاً يتطلبه ذكر الصليب أحياناً. وهذا يحيل إلى النظر في أمرين:

**أولاهما:** إمكانية استغناء أحدهما عن الآخر ضمن حدود الشعر بحيث نتساءل هل يمكن للمتلازمة، أو النواة الدلالية (الصخرة) أن يُكتفى بها وحدها في الشعر، فتدل على الأسطورة وبطلها معاً لا أن تصبح غريبة في موضعها، وسبباً في اضطراب بناء القصيدة، أو عدم اتقان الشاعر للرمز؟ وبذلك هل ينجح سيزيف وحده رمزاً شعرياً دالاً دون حاجته إلى الصخرة بوصفها تيمة لصيقة به؟

**ثانيهما:** الحاجة إلى ذلك القارئ المتبصر الذي تؤهله ثقافته إلى كشف هذه الإشارة الطافية على سطح القصيدة، وحدهس العلاقة بين عناصرها، والاستدلال على الأسطورة كاملة بذكر إحدى متعلقاتها فقط.

على أن التعبير بجزءٍ من أسطورة سيزيف والاهتمام بالإشارة إلى روح الأسطورة بلمح دال منها يقود الدلالة أحياناً للتعبير عن صورة العذاب السيزيفي كما لو ذكر اسم سيزيف نفسه، يؤكد هذا التوجه أن بعض القصائد التي استدعت صخرة سيزيف فقط نجحت في التلميح إلى صورة سيزيف،

وبذلك فإنَّ هذا المؤثر، أو العنصر السياقي المصاحب (الصخرة) هو الأهم في تعضيد الدلالة تماماً كما لو ذكر سيزيف لفظاً. غير أن إكساب التعبير هذا الجزء الإشاري والاكتفاء به دوماً يظل محتاجاً إلى كشفٍ للدلالة يظهره الشاعر للقارئ النافذ إلى حقيقة الأسطورة العارف لمضمونها؛ كي يستدل القارئ على علاقة الصخرة بسيزيف، وحركتها الدورانية صعوداً وهبوطاً على مرّ الزمن، وبذلك لا تبدو الصخرة كأبي صخرة، ويكفل الشاعر نجاح التناص مع الأسطورة، فلا يتم إصاق الصفة السيزيفية على كل من يجد عذاباً طويلاً لا ينفك عنه، وإلا فإن أسطورتَي المسيح وبروموثيوس مثلاً تنطويان على قدرٍ مشابهٍ من العذاب والألم والثورة والكفاح، ولهما حضورهما الملحوظ في شعر التفعيلة العربي المعاصر، لا يفرّق بينهما إلا كون أسطورة بروموثيوس تجسّد فكرة التضحية الاختيارية، أما أسطورة سيزيف فتمثّل العذاب الإجباري الدائم، ولا يخطر ببال أحدنا أن أسطورة بروموثيوس ذات رؤية سيزيفية، وإن حصل تشابه بينهما، والأمثلة من الأساطير عامة تعزّ على الحصر، أما دون ذلك فهو إقحام لا ينطوي على دلالة.

وللدلالة حضور في جملة من القصائد التي اشتركت في استجلاب صخرة سيزيف دون ذكر لفظ سيزيف نفسه، يتم النظر فيها على أساس المجاورة، والمجايلة، والمشابهة، ثم النظر في مدى إمكانية هذه القصائد العدول عن نمطية الصخرة العادية إلى الصخرة السيزيفية باستحضار ما يدلُّ عليها، وحسن توظيفها، وحاجة النص لها، وسهولة استدلال القارئ عليها.

تعدد النظر إلى هذه القصائد حسب طريقة التناول الإسلوبية وسياقها العام، فبعض الشعراء التزم بفكرة تحوّل الضمائر، وجعل من هذا المبدأ (الالتفات) سبيلاً لاستجلاب سيزيف واستنطاقه بلسانه أو بلسان الشاعر، وقد ظهرت تناصات الضمائر في قصائد مفرّقة منها: (العراء) و(ظمآن) و(موعد مع

الربيع)، و(إلى ألبير كامو) لعبد الوهاب البياتي، و(من أجل) لسميح القاسم، و(الصخرة) لأدونيس، و(البشارة) لقاسم حداد. وقد تنوع الضمير في استدعاء لفظ سيزيف حيث ورد من خلال التحدث من خلاله أو إليه أو عنه، ويعد البياتي من أكثر الشعراء العرب توظيفاً لهذا التنوع، فضلاً عن كونه من أكثر الشعراء استحضاراً لأسطورة سيزيف، يجيء التنوع عنده تماهياً مع التعبير عن الوحدة والغربة والهموم الذاتية. والمتتبع لرمزية سيزيف في شعر البياتي يلحظ نمطين حواريين يرسمان معاً صورة سيزيف:

**الأول:** (الضمني) الذي يتخطى فيه البياتي حدود المظهر اللفظي لكلمة الصخرة إلى أبعد ما تشير إليه من دلالات، فيجعل القارئ على صلة بالأسطورة ومعناها.

**والثاني:** (المباشر) الذي يظهر فيه سيزيف صراحة، لكن دون التزام بالسياق الطبيعي والسرد المألوف عنه، بل باعتماد التحول والانزياح والتبدل أساليب شتى تضيف جدة وفراة على صورة سيزيف في كل مرة.

يؤكد البياتي رغبته في التنوع الأسلوبي لصورة سيزيف وصخرته داحضاً ما يمكن أن يتخيله كثير من الشعراء في حصر صورة سيزيف في فكرة العذاب واللاجدوى فقط، يقول: «فالذين عنوا صخرة سيزيف بالذات شاع في مفاهيمهم التشاؤم، والعبث، واللاجدوى، والمجانية، وأنا ضد ذلك، إذ إنني أضع بديلاً لكل هذا مفهوم الثورة، فبالثورة يتم رد الإنسان على صخرة سيزيف.»<sup>(١١)</sup>

نكاد نجد سيزيف في شعر البياتي يدلُّ على إخفاقات الإنسان المعاصر عامة، فالراصد لحركة الضمائر في قصائد (ظمان) (موعد مع الربيع) (العراء) (إلى ألبير كامو) يجد أنه.

١١ - عبد الوهاب البياتي، الموقف الشعري إلى أين؟ مجلة الأفلام، عدد ١١-١٢، ص ٣٢.

يجمعهم أمر ويفرقهم أمر، أما الجامع فإنَّ صورة سيزيف تتخلق بصورة قناع يقف خلفه البياتي ليعبر عن أوجه شبه بين حياته وحياة سيزيف، لا سيما اقتران هذه الصورة عادة بصورة الرقيق، وربطها بالعبودية في أكثر من موضع، في إشارة منه إلى أن حياة المنفى عامة، والتي يعاني منها الشاعر لا تخلو من ذل وهوان ومرارة وقهر، ولعل هذا التناسب الوصفي بين هذه الصور يشي بحال من الأحوال على حياة البياتي، وغربته وتنقله الدائم بين الأصقاع.

أما ما يفرقهم فهو تنوع حركات الضمائر ودلالاتها، ففي (ظمان) ينتقل الضمير من خطاب الذات إلى خطاب الغائب، وذلك في أول الحديث عن سيزيف، وكأنَّ البياتي لا يريد أن يقول أنا هو سيزيف، في محاولة لإضفاء الدلالة المعاصرة مباشرة على الشخصية بعد أن يجردّها من دلالتها التراثية.

سيزيف كان ولم يزل      يهَمُّ بالشكوى ولا يحرى  
ترمقه عن كذب حسرة      غوارب الأمواج في البحر  
والنجم من عليائه ساخراً      يرمقه بالنظر الشزر  
وهو على صخرته منحن      تهوي به من قمة الدهر<sup>(١٢)</sup>

وكذلك كان شأنه في (إلى ألبير كامو) حيث لبس سيزيف ثوباً جديداً يظهر فيه سجيناً مسحوقاً قد أدمته قساوة الأغلال في يديه، ليشير البياتي إلى ضرورة أن يثور الإنسان العربي على معاناته، حيث جعل من (الأغلال) معادلاً لآلام الإنسان على مر الزمن، يجيء ذلك ضمن ديالوج درامي في صيغة حوار بين الشاعر وسيزيف يدعوه فيها إلى الحرية والانعقاد من القيود.

١٢- عبد الوهاب البياتي، الأعمال الشعرية الكاملة، دار الحرية للطباعة والنشر، ط ٢، بغداد، ص ٧٧.



فالأغلال

أدمتك يا سيزيف

يا فارس عصر أدرك الزلزال

تعال، أنا متعب، تعال! (١٣)

وتظهر حركة الضمير في (العراء) تحاورية أيضاً من خلال محاورة سيزيف بضمير الخطاب «أنت» لكنه يريد به «أنا»، فقد تميّز البياتي في قصيدة (العراء) في أنه أعارَ سيزيف رؤيته ولم يُعره صوته، أي أنه رأى في سيزيف ملامح صورته، فجذبَه إلى عالمه وألبسه ثوبه

دون أن يذكر اسمه، وذلك من خلال تناص الضمير بحيث يؤول البياتي سيزيف كما يريد فيصبح تمثيلاً له والمتحدث بلسانه في زمانه، وبذلك يكون سيزيف منظاراً للشاعر، يحاوره بضمير الخطاب (أنت) لكنه يريد به (أنا)، وهنا يسمح الشاعر أن تأخذ شخصية سيزيف دلالتها المعاصرة، فأضاف الغربية لمعاناة سيزيف، والغربة مرتكز ضوئي تدور حوله حلقات المعاناة، نراه يخرج ليلاً من أول الفجر ليعود نهاراً بخفي حنين، يصارع حمل الصخرة صعوداً وهبوطاً كما الشاعر في هذه الحياة.

ها أنت وحيد، مملوء بالغربة في هذا العالم، تخرج ليلاً من باب الفجر،

لتبحث عنم في النوم رأيت، تحاول أن تجتاز الأفق

وحيداً، بكوايبس نهار مات تعود، لتبدأ من حيث بدأت،

لترفع هذي الصخرة نحو القمة، في كل صباح تشنق نفسك (١٤)

١٣ - عبد الوهاب البياتي، الأعمال الشعرية الكاملة، مرجع سابق، ص ٢٩٧.

١٤ - عبد الوهاب البياتي، الأعمال الشعرية الكاملة، مرجع سابق، ص ٦٣٢.

ويجيء الضمير في (موعد مع الربيع) مباشراً من خلال المتكلم «أنا» ويتخذ الشاعر من الشخصية هذا الموقف حين يحس أن صلته بها قد بلغت حدَّ الاتحاد والامتزاج، وأن الشخصية قادرة - بلامحها التراثية - على أن تحمل أبعاد تجربته الخاصة، ومن ثمَّ فإنه يتحدَّ بها ويتحدَّث بلسانها، أو يدعها تتحدَّث بلسانه»<sup>(١٥)</sup> كما لا يجد البياتي ضيراً في أن يستعين بمعجم سيزيف الأسطوري بما يتلائم وطبيعة تجربته، فقد أصبح الشاعر والشخصية كياناً واحداً، يعبر الشاعر عن نفسه بكلمات موحية بمعنى الأسطورة، (عبد الحياة) (جدلان) (وهو على صخرته منحني) يقول:

وشرعت أعدو في الطريق

عبد الحياة، أنا الرقيق

عبد الحياة يعود، يحمل من جديد

جدلان، صخرته، إلى السفح البليد

وسخرت من نفسي: تعود؟

هي والربيع، غداً تعود<sup>(١٦)</sup>

ونستحضر في سياق النظر في حركة الضمائر تعامد أدونيس مع صخرة سيزيف، وكيف يمضي الأنا بالالتفات إلى أنت من خلال تجسيد صخرة سيزيف كائناً يحاوره، وذلك في مقطوعة قصيرة بعنوان (الصخرة) حيث يظهر استغلال أدونيس لهذه الشعيرة المتكررة عند سيزيف بما يخدم عنصري المفاجأة والدهشة للقارئ دون أن يبدو في ظاهر الأمر أنه يستدعي سيزيف رمزاً، بمعنى أنه لم يواز بين أصل الأسطورة والشعر موازاة تطابقية تامة، فينجح في الاستغناء عن سيزيف

١٥ - استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ٢٠٩.

١٦ - عبد الوهاب البياتي، الأعمال الشعرية الكاملة، مرجع سابق، ص ١١٨.

صراحة، ويحمل الصخرة وحده حتى يبدو هو سيزيف الجديد، فظهر أنه تجاوزَ المعطى الأسطوري بأن جسّد من الصخرة كائناً يخاطبه بلغة التحدي، فيقول:

رضيتُ بما شئتُه: أغنياتيَ خبزي ومملكتي كلماتي فيا صخرتي أثقلي خُطواتي  
حملتك فجراً على كتفي، رسمتُك رؤيا على قسّماتي.<sup>(١٧)</sup>

وقد تتنوّع مظاهر الالتفات بتباين صورة صخرة سيزيف عند شاعر واحد استخدمها أكثر من مرة، فهي عند سميح القاسم كثيراً ما تكون تمثيلاً لمعاناة الفلسطينيين المقهور، ففي قصيدته «من أجل» تكشف صورة صخرة سيزيف معاناة الإنسان الفلسطيني البسيط الذي يشقى ويكدّ في سبيل تحصيل الرزق، فالسعي المضني وراء رغيف العيش يقابل معاناة سيزيف وهو يحمل صخرة التحدي دون جدوى، وتحوّل صيغة الخطاب من الفردية إلى الجماعية من خلال ضمير المتكلمين يضيف على النص صفة جماعية، فالكل من أبناء فلسطين سيزيف زمانه حتى لو لم يُذكر سيزيف صراحة في النص.

من أجلِ رغيف

نحمل صخرتنا في أشواك

نعري.. نحفي.. ونجوع

ننسى أنا ما عشنا فصل ربيع

ننسى أنا.. خطوات ليس لهنّ رجوع!!<sup>(١٨)</sup>

وتتسع فيها آفاق دلالة الرمز إذ حظي سيزيف صفة جماعية وذلك من خلال

١٧- أدونيس، الأعمال الشعرية، أغاني مهيار الدمشقي وقصائد أخرى، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ١٩٩٦، ص ١٨٠.

١٨- سميح القاسم، الأعمال الشعرية الكاملة، دار العودة، بيروت، ١٩٨٧، ص ١١٤.

ضمير المتكلمين أيضاً، تتجاوز معاناته من حيث كونه فرداً واحداً ليصبح أمةً بأكملها، فقسام حداد في قصيدته «البشارة» يمكن من رؤية سيزيف بمنظار جمعي ذي ظل مشابه لواقع اجتماعي أليم، وهو إذ يضع في نهاية القصيدة تفسيراً نثرياً لمعنى البشارة وفكرتها فإنه يضع القارئ على أبواب هذا التصور الجمعي، فسيزيف في عين حداد يمثل جحافل العائدين إلى أوطانهم صفر اليدين، المحملين بالأشواق بعد غياب لم يثمروا فيه شيئاً، فتأتي البشارة بعودتهم على نحو تهكمي لترسم حدود التشابه بين جموع العائدين وسيزيف من حيث اجتماع فكرة اللاجدوى بينهما، كما تؤكد البشارة غربة الإنسان أمام معطيات الحياة والتي تدفعه دوماً إلى التحدي، تماماً كما تحدى سيزيف من قبل (سيزيف مثلك سوف نذهب للنهار، سنغوص في قلب البحار). وتتفاعل جمالية الصورة الوصفية في تعدد حالات سيزيف، من رجوعه إلى أرض الوطن خائباً، إلى جعله منتصراً في النهاية (أتى سيزيف ينشر ثوب والدتي ويكمل لحن موتانا) قادراً على تبديد ظلمة الواقع، والنهوض لفجر جديد.

يا ثوب والدتي المرفرف فوق هامة بيتنا

البشارة يعطي

الذي قد غاب عاد (سيزيف) إن

عاد يحمل صخرة الإنسان يا بحر الرماد

سيزيف عاد

والحر تكفيه الإشارة

.....

فبألف سيزيف هنا تكتظ دار

قهروا بحار الليل

دكوا حصن فئران الجدار

شبعت جزيرتنا بكاء<sup>(١٩)</sup>

## ٢- دلالات الصخرة والتعبير بجزء من الرمز.

ليست كل الأساطير على قدر واحد من الانفتاح الدلالي، ويبقى نجاح الشاعر متعلقاً بمدى شاعريته وقوته الابتكارية، ويعدُّ نجاح التوظيف البنائي لبعض أبطال الحكايات الخرافية كالسندباد، أو زرقاء اليمامة مثلاً أسهل من أسطورة سيزيف فضلاً عن النثر، ذلك أنَّهما يقدِّمان بين يدي الشاعر توسعاً في الأساليب والدلالات يرفع من سقف نجاح المبدع، ويمكنه من رفد البنية الداخلية للنص بمدلولات متعددة ذات ارتباط إيحائي بمعنى هذه الحكايات. وتجدر الإشارة إلى أنَّ انحسار الدلالة دوماً في صورة الصخرة المحمولة، واقتران كفاح الإنسان البائس بها، وضرورة استحضارها قرينة وحيدة على الأسطورة إما محمولة على الأكتاف، أو مشدودة إلى الصدر.. هذا كله مما يرفع نسبة دخول الشاعر دائرة القص واللصق للمتناصات، ويحد من قدراته في الوصول إلى تناصٍ حقيقيٍّ وفاعلٍ مع الأسطورة أو مغزاها.

وكثيراً ما نجد شاعراً يعتمد سيزيف رمزاً في أكثر من قصيدة له، لكن نجده إذا جانبه التوفيق في قصيدة ما، يتلمس ضروب النجاح في قصيدة أخرى. ويتباين نجاح الشاعر في توظيف الأسطورة الحاضرة في كل محاور القصيدة عن تلك التي يستحضرها الشاعر في جزء منها، وقد يشمل تعبير الجزء من الرمز ذكر لفظ سيزيف، أو ذكر الصخرة فقط بوصفها رمزاً قائماً بحد ذاته يمكن استلهاً من التوظيف الشعري للأسطورة. ومن المفارقة القول إنَّ نجاح الشاعر في التعبير

١٩- قاسم حداد، ديوان البشارة، دار الربيعان، الطبعة الثانية، الكويت، ص ٥٣.

بجزء خاطف من رمز سيزيف ممكن وحاصل، لكن ذلك لا يعني نفاذ الشريحة الأكبر من القراء على اختلاف مستوياتهم إلى حقيقة الأسطورة من خلال القراءة الأولى لهذه الإشارة السريعة في الشعر، بمعنى أنه يمكن أن نتلمس فرادة وجدة في بعض تمثلات سيزيف القادم طرحها والتي جاءت لمحا أو خطفاً، لكنها تتطلب قارئاً واعياً بحقيقة الأسطورة بكل متعلقاتها أنى كان ورودها، نشير إلى ذلك لأن صورتني (الصخرة)، و(الجبيل) أضحتا رمزاً ينطوي على دلالة حتى لو لم يذكر سيزيف صراحة الأمر الذي يستدعي قارئاً قادراً على ربطهما بأسطورة سيزيف. يسمي (خلدون الشمعة) هذا النمط الأسلوبي (الإلماعة) على أنها «إشارة عابرة في القصيدة إلى شخصية أو حادثة أو أسطورة أو عمل أدبي، بهدف استدراج مشاركة القارئ واستدعائها باعتبارها تجربة تتكئ على المعرفة المشتركة بين الشاعر والمتلقي، ليست مشروع قناع بالضرورة أو ليست قناعاً ناقصاً، وإنما هي تقنية إشارية أسرف (إليوت) في استخدامها، وكانت تستهدف إغناء النص بشبكة من علاقات التناص، ومنحه أبعاداً تسبغ على الأنماط الأصلية العليا والرموز والشخصيات التراثية التي تستدعيها الإلماعة تكتسبها من خلال تموضعها في النص الجديد الذي يجعلها في سيرورة وصيرورة مستمرتين»<sup>(٢٠)</sup>.

ومن صور التعبير الناجح بجزء من الرمز ربط صورة سيزيف بمعاناة معاصرة كمعاناة الإنسان الفلسطيني في قصيدة (الصخرة) لفدوى طوقان، إذ ترسم صورة القضاء سجنًا سحيقاً، ولعله معنى رامز لمنظومة الحياة الاجتماعية التي تمنعها من الانفتاح والحرية على المجتمع حتى غدت منظوية على نفسها لا تقدر على التفاعل مع الحياة، غير أن فدوى لم ترد إعلان الثورة على المجتمع مكتفية بالاستسلام أمام الاكتئاب الذي نتج منه، فهي تجد نفسها سجينة الوحدة

٢٠- خلدون الشمعة، تقنية القناع: دلالات الحضور والغياب، مجلة عالم الفكر، المجلد ١٦، العدد ١، صيف ١٩٩٧، ص ٧٤-٧٥.

كما كان سيزيف سجين العقاب، وينمو هذا الشعور بالاكْتئاب وفق ألم مخبوء تستشعره كلما تذكرت حرقتها أيام الصبا والشباب، تذكر مثل هذه المعاني مراراً في سيرتها الذاتية «منذ الطفولة والخوف يرافق مسيرة حياتي، يد عمياء لاهية، تضرب يميناً وشمالاً، ولا أحد بمنجى»<sup>(٢١)</sup>.

وتتأكد براعة توظيف الانزياح بين تجربتها وبين صخرة سيزيف في أنها لم تعانِ ثقل الصخرة على الكتف أكثر من كونها قابعة فوق صدرها، تجيء هذه الصورة من خلال تأكيد عبارات باتت من مستلزمات شخصية سيزيف، وهي عبارات تعبّر عن الوحدة والعزلة والاعتراب (سلاسل، قيود، سجان) وهذا فيه من الانزياح الفريد عن صورة الصخرة الجاثمة على عاتق سيزيف، لكنها احتذت حذو غيرها في وصف الصخرة بالسوداء، وهي صفة قائمة تنطوي على سيميائية لغوية ذات مفعول نفسي يستدعي الرتابة والحزن والاكْتئاب.

انظر هنا

الصخرة السوداء شدت فوق صدري

بسلاسل القدر العتي

بسلاسل الزمن الغبي

انظر إليها كيف تطحن تحتها

ثمري وزهري

نحتت مع الأيام ذاتي

سحقت مع الدنيا حياتي<sup>(٢٢)</sup>

٢١- فدوى طوقان، رحلة صعبة رحلة جبلية، دار الأسوار، ط ١، عكا، ١٩٨٥، ص ١٢٧.  
٢٢- فدوى طوقان، الأعمال الشعرية الكاملة، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣، ص ١٩٢.

بالمقابل قد تعجز الصورة الشعرية الحاضرة باقتضاب عن تمثل أبعاد التجربة، فلا يتخيل القارئ أنه أمسك ببعض ملامح سيزيف أو أنه استوعب دلالته الحقيقية، وتغدو الصورة مجرد جملة عابرة، أو لافتة على واجهة القصيدة، أو ادعاء لثقافة الشاعر، حتى أضحت في معظمها حواجز تحول دون التسلل التلقائي إلى وجدان المتلقي ووعيه وفكره، فباتت كأنها مقحمة على القصيدة، وليست عنصراً من نسيجها العام، أو جزءاً من صميم التجربة الشعرية، رغم أن «التعبير بالأسطورة يوم يصبح شهوة لتأكيد ثقافة أو رغبة في تعمية فإنه يفقد هدفة الأصيل، وهو تصوير الوعي الحضاري بتلقائية، افتقدها هو وارتبط بها القدماء»<sup>(٢٣)</sup>

وقد أفضى التعبير بالجزء إلى الكثير من الحواجز المتعلقة بالأسلوب أو طريقة تناول الأسطورة وتوظيفها، ويرتبط بعضها بغربة الشخصية المستدعاة على ذوق المتلقي العربي، أو أن تكون صورة سيزيف عنصراً في صورة جزئية مختزلة، حيث يظل ارتباط الشاعر بالشخصية ارتباطاً هامشياً لا يعبر عن أبعاد التجربة المعاصرة أو أن لا تحتل الشخصية إلا جزءاً هامشياً من رؤيا الشاعر ومن كيان القصيدة، فنجد الشاعر يحصر قدرتها على الإيحاء في نطاق ضيق بحيث تشمل الأسطورة كل من يحمل صخرة ما، «وفي كل الأحوال فإن نجاح الشاعر يقاس بمدى توفيقه في شحن الصورة بطاقة لا تنفذ من الإيحاءات من ناحية، وتوظيفها لخدمة السياق العام في القصيدة، وتطويعها للمقتضيات الفنية لهذا السياق من ناحية ثانية بحيث لا يبدو العنصر السياقي مقحماً على القصيدة، ومفروضاً عليها من الخارج». <sup>(٢٤)</sup>

ومن تشكيلات التعبير الخاطف بجزء من الرمز ما جاء في قصيدة (مسبحة من خرز الكلمات) ليحيى السماوي، حيث تندرج ضمن هذا النمط المباشر في

٢٣- أحمد كمال زكي: نقد. دراسة وتطبيق، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧، ص ١٢٩.

٢٤- استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ٢٢٠.



استدعاء سيزيف وصخرته، لكنَّ ورودَه العابر هنا يأتي طلباً لضربِ المثال، أو عقد المقارنة، دون استحضار لطبيعة الخلفية.

الأسطورية، أو ملاحظة درجة الانزياح عنها بما يمكن أن يضيفه حضور سيزيف في القصيدة على غير ما هو مألوف، فكان الذي يشد القارئ إلى صخرة سيزيف هو التعبير بصيغة التفضيل مما يشي بغربة سيزيف في رؤيا الشاعر عن السياق الفني للقصيدة، وقد جاء تكرارُ صيغة التفضيل (أفعل) خاوياً من أيِّ دلالة سوى التأكيد على بيانِ ثقلِ الصخرة في أول المقطع، فلم تُستغل الأسطورة في تصويرٍ جديدٍ ذي أفكارٍ جديدة يتخيلها المتلقي، مما يُفقد صورة الصخرة بعدها المعرفي الحقيقي أو المتخيل.

أثقلُ من صخرةٍ «سيزيف»..

أخفُّ من ثوبِ الأفعى..

أضيق من قبر..

أوسع من صحراء..

أرقُّ من زهرة برتقال..

أخشنُّ من شطيّة قنبلة..

أندى من شفةِ عروس..

أيسُّ من قرون الوعل..

فكيف لا تكون أبوابُ جراحاته

مفتوحة على سعتها

كأنية الشحاذين؟

ونوافذ أفرأحه

مطبقة كقبضات الجلادين؟<sup>(٢٥)</sup>

وتشترك سرية «أشد من الماء حزناً» لسميح القاسم مع قصيدة يحيى السماوي في الهدف من استدعاء اسم سيزيف طلباً لضرب المثال وعقد المقارنة، وزادت سرية سميح فكرة تقديم النصيحة من خلال الأمر التحذيري (لا تكرر) يقصد حماقة سيزيف، وكذلك فعل الأمر (قف)، وجاءت الإشارة إلى اسم سيزيف بين علامتي تنصيص، وهي علامة ترقية دالة تمكن من حلول الشخصية المستدعاة في السياق الجديد، لكنّها لم تستلهم روح الحدث، فلم يشعر القارئ أن السياق يطلب الأسطورة تنوعاً للدلالات، وتكثيفاً للمعنى، وتكثيفاً للمبنى، إذ لم يلمس القارئ حالة.

إنسانية متكاملة ترتبط ارتباطاً عضوياً بتجربة سيزيف يمكن للشاعر تعليق حالته عليها، أو ترتبط بطبيعة السياق سواء في التركيب أو الدلالة.

تأمل بعينين مفتوحتين وقلبي بصير

تأمل وكابد!

كما ينبغي. لا تكرر حماقة! «سيزيف». قف

في أعالي العذاب تأمل وراجع

وطالع وتابع!<sup>(٢٦)</sup>

٢٥- يحيى السماوي، مسبعة من خرز الكلمات، الطبعة الأولى، التكوين للتأليف والترجمة، دمشق، ٢٠٠٨، ص ٥٣.

٢٦- Sadder Than Water. Selected Poems by Samih Al-Qasim Translated by Nazeq Qesses. ٢٠٠٦، Ibis Edition, Jerusalem لا توجد القصيدة في أي من دواوين سميح، وتوجد لها ترجمة في هذا الكتاب.

وقد ترد الصورة الشعرية التي توظف فيها شخصية سيزيف بصورة جزئية للتعبير عن غرض بلاغي (كناية) تنتهي وظيفتها في القصيدة بمجرد تحقيق الصلة بين وعي المتلقي وفكره وبين المقابل الواقعي، ويظل نجاحها مرتبطاً بمدى إدراك القارئ لها، ونفاذه إلى الغرض من توظيفها، ومن تلك النماذج التي اعتمدت التوظيف الإيمائي للأسطورة على سبيل الكناية بصورة معاصرة قصيدة (السرطان) لسميح القاسم، وتجدر الإشارة أن سميحاً اعتمد غير مرة على طريقة الإيماء العابر متفاوتاً في أسلوبه، ذلك أن حاجته إلى سيزيف ملحّة، بسبب نشوبه في تقلبات سياسية، وتغيّرات عنيفة تتعلق بالوضع السياسي الفلسطيني، فنجدّه يطلب سيزيف تعبيراً عن يأس ظاهر من إيجاد حل للقضية الفلسطينية. ولم يقلل التعبير بجزء من الرمز أو بإحدى متعلقاته من نجاح سميح القاسم في خلق معادلاً يربط الحدث الأسطوري مع واقعه الراهن، لكن ورود فكرة الصخرة بوصفها متعلقاً من متعلقات شخصية سيزيف تحول أحياناً دون الربط والاستدلال.

تعد القصيدة خطاباً غير مباشر للمتعثّرين على أرض فلسطين، وأنه لا أمل لهم إلا في مقاومة المحتل الذي استعار سميح له لقب السرطان، مُسنداً على سبيل الكناية عقاب سيزيف الذي ابتلي به وحده إلى جموع الفلسطينيين ممن لا قوا على أبناء يهود الويل والثبور، وأن عليهم أن يعلنوا التحدي كما أعلنه طارق بن زياد من قبل يوم فتح الأندلس (أيها الناس، أين المفر؟ البحر من ورائكم، والعدو من أمامكم)، وهي صورة جزئية تختزل التجربة وتكثف الصورة بإيحاء بعيد لا يحدده إلا القارئ المتبصر، ذلك أن اكتفاء الإيحاء بحمل الصخرة فقط دون ربطها بمعاناة من نوع آخر تُمكن القارئ من الاستدلال على أسطورة سيزيف يظل بعيداً عن القارئ العادي، ويتطلب كشفه عارفاً بحيثيات الأسطورة، أما اعتبار كل من يحمل صخرة ما هو سيزيف معاصر، فإن ذلك من التطرف في الطرح والتوظيف لا محالة.

مفترق الطريق

من أين يا قوافل الرقيق؟

في أي شعب تزحفين؟

لأي أفق ترحلين؟

تمهلوا يا حامللي الصخور

تمهلوا.. مفترق الطريق

والبحر من ورائكم يموج

والعدو من أمامكم يموج. (٢٧)

لم يدرك القارئ في النماذج الشعرية الأخيرة معادلاً موضوعياً حقيقياً - حسب تعبير (ت.س. إيلوت) - رسّخه وجود سيزيف في الشعر، بل كان الاتكاء على سيزيف في غير حاجة ملحة إليه، ولذلك تشابهت أساليب الشعراء في استدعاء سيزيف بحيث أبقوا الأسطورة على حالها، أو بانزياح بسيط عما تدل عليه، ولعل القارئ فيما مضى لم يعاين براعة قصوى في الانتقال من الإجمال إلى التفصيل تضعه في جو كامل ليتمكن من ملاحظة جمالية التوازي بين الأسطورة والشعر على صعيد البنية والأسلوب، ووفقاً لثنائية الإزاحة والإحلال، كما لم يدرك القارئ بناء القصيدة كلها على رمز سيزيف، أو أن تكون القصيدة كاملة حديثاً عن الأسطورة، أو أن يكون المتكلم في القصيدة هو سيزيف نفسه، أو استخدام الكثافة التكرارية لاسم سيزيف في الشعر، أو قلب الدلالة الإيحائية

٢٧ - سميح القاسم، الأعمال الشعرية الكاملة، مرجع سابق، ص ١٢٧-١٣٠.

العامة، وكسر التابو المألوف طلباً للجدّة والتميّز، ذلك أنّ قلب الدلالة العامة المستوحاة عادة من أسطورة سيزيف، وإعادة تشكيلها من جديد، والتوفيق بين المتناقضات، جميعها متطلبات جديدة وكفيلة بتحويل المنجز الأسطوري إلى عنصر أسلوبية تضافرية تتفاعل مستوياته من أجل رقد الدلالة بإضافات جديدة تستثير القارئ لاكتشاف فضاء المجاز والتخييل بين النصين الأسطوري والشعري من حيث التركيب والدلالة والإحالة المرجعية.

ويجدر التنبيه على أنّ هذا الحقل المعجمي العام والمألوف الذي طالما يُذكر سيزيف فيه إما حاملاً صخرته بين منكبيه ثابتة،<sup>(٢٨)</sup> أو وهو على صخرته منحني،<sup>(٢٩)</sup> أو يحمل صخرة الإنسان،<sup>(٣٠)</sup> أو مشدودة فوق الصدر،<sup>(٣١)</sup> أو لم تعد على أكتافه الصخرة،<sup>(٣٢)</sup> لا يدل أحياناً على اختيار مقصود لذاته، أو مدرّوس لمكان الصخرة في الخطاب الشعري العربي المعاصر بما يعكس العمق الدلالي في طبيعة الرمز. ولا تتمثل قيمة توظيف موضعية صخرة سيزيف في الخطاب الشعري في بعدها الدلالي فحسب، بل يجب أن تتجاوز ذلك إلى البعد الجمالي، والفضاء التخيلي الذي تستدعيه معها. كما أنّ للون الصخرة دلالات معجمية موحية تتناسب مع ما يقتضيه السياق، فمرة لون الصخرة أسود<sup>(٣٣)</sup> ومرة أسمر<sup>(٣٤)</sup> ومرة يشخص منها

٢٨ - انظر: قصيدة (موت فلاح) صلاح عبد الصبور، الأعمال الشعرية الكاملة، الطبعة الأولى، دار العودة، بيروت، ١٩٧٢ ص ١١٣.

٢٩ - انظر: قصيدة (ظمان) عبد الوهاب البياتي، الأعمال الشعرية الكاملة، مرجع سابق، ص ٧٧.

٣٠ - انظر: قصيدة (البشارة) قاسم حداد، ديوان البشارة، مرجع سابق ص ٩٦.

٣١ - انظر: قصيدة (التوبة) يوسف الخال، الأعمال الشعرية الكاملة، الطبعة الثانية، دار العودة بيروت، ١٩٧٩، ص ٢٩٦.

٣٢ - انظر: قصيدة (كلمات سبارتكوس الأخيرة) أمل دنقل، الأعمال الشعرية الكاملة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٨٧، ص ١١٠.

٣٣ - انظر: (قصيدة البشارة) قاسم حداد، ديوان البشارة، مرجع سابق، ص ٩٦.

٣٤ - انظر: قصيدة (موت فلاح) صلاح عبد الصبور، مرجع سابق، ص ١١٣.

إنساناً أصماً<sup>(٣٥)</sup> ومرة يجعلها مرتكزاً ضوئياً تُدار حولها فكرة القصيدة ورؤيتها<sup>(٣٦)</sup> وقد تنمو رؤيتان متقابلتان تتكاثفان في النص على نحو درامي، وما ينتج عنهما من ثنائيات ضديّة وصور مشهدية تعبّر عن طبيعة العلاقة الدرامية في النص.

على أن قيمة توظيف هذا التكثيف الدلالي في أسطورة سيزيف يجب أن يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحاجة القصيدة إلى هذا الرمز أولاً، وقدرتها على التفاعل مع مكونات النص؛ ليستبين القارئ جمال هذه الدلالات وجديتها، وحضورها في شعوره، ومدى تشكيلها بنية فنية تؤكد نجاح الشاعر في تحقيق التمازج والتداخل بين النص المرجعي والآخر الراهن سواء على صعيد الأسلوب، أو التأويل، أو الدلالة، أو المجاز، أو التخيل.. وبما لا يفصل تجربة الأسطورة عن التجربة المعاصرة، أو أن تصبّح الأسطورة نتوءاً زائداً أقحم على النص إقحاماً.

وكما أضافت أسطورة سيزيف جديداً للشعر من حيث الدلالة والصورة ينبغي النظر في الشاعر نفسه، فلا ينزوي خلف قناعه بحيث لا يبقى له أثر، ويصبح سيزيف هو الأهم في التجربتين القديمة والمعاصرة. أو أن يتحوّل إشراكه في النص المعاصر إلى زينة لا دلالة لها سوى أن تدلّ على ثقافة الشاعر فقط. وليس المطلوب من استدعاء سيزيف النظر في شكل عذابه كيف كان، بل هل تنجح إشارية سيزيف في التضاييف والتداخل مع تجاربنا المعاصرة بما يمكن أن يقدم للقارئ نصاً مركباً متوغلاً في العمق قادراً على إضاءة جوانب الواقع الراهن؟

وفي حمى أهمية أن تضيء الأسطورة جوانب الواقع الراهن فإن (زمن) هذا الواقع ذو دلالة في انتشار أسطورة سيزيف على مساحة شعر التفعيلة العربي المعاصر، ذلك أن استجلاب الشعراء المعاصرين لأسطورة سيزيف جاء في زمن سعى فيه الإنسان العربي لنيل حريته وكرامته بعيد نكسة الحلم

٣٥- انظر: قصيدة (إلى سيزيف) أدونيس، الأعمال الشعرية، مرجع سابق، ص ٢٣٦.

٣٦- انظر: قصيدة (إلى سيزيف) المرجع السابق، ص ٢٣٦.

العربي عام ١٩٦٧ فكانت حاجة الشعراء لأسطورة سيزيف ملحة للثورة على معاناة الإنسان والانتصار لكرامته، يؤكد هذا أن عموم الشعراء الذين وظّفوا الأسطورة في قصائدهم ليسوا وجوديين متشائمين، ولا يشغل التشاؤم مساحة ملحوظة في أشعارهم، وكانت الإشارة لأسطورة سيزيف لدى الكثير من شعراء التفعيلة العرب بقصيدة أو اثنتين، وإن ظهورها في الشعر الفلسطيني جاء تعبيراً للاجودى من إيجاد حل للقضية الفلسطينية، ووجودها في الشعر العراقي تعبيراً مماثل لموجة النفي خارج الوطن التي لحقت بالمبدع العراقي عامة، وكذلك الشعر المصري واليميني... الذي لجأ إلى الأسطورة تعبيراً عن عذاب المهجرين، وإدانة للواقع المر، والتحرر من القيود.

استمرّ غياب أسطورة سيزيف حتى بداية عقد الثمانينيات من القرن العشرين، ومن بعد هذا العقد غابت قصيدة القناع من الشعر العربي عامة، يرجّح (خلدون الشمعة) أن سبب ذلك عائد «لإفلاس مفهوم البطولة الذي يرتبط مباشرة بتقنية القناع سواء أكان هذا الارتباط متعلقاً بالبطل بمعناه المثالي المجرد، أم البطل بمعناه الذي يشير تحديداً إلى بطولة العمل الفني نفسه.»<sup>(٣٧)</sup>

### ٣- دلالات الأسطورة وحضورها في نصوص شعرية كاملة.

يمكن ملاحظة أن لبنات بناء النص تتحد إذا كان متكامل الأجزاء والعناصر، وإن حضور الأسطورة في أبيات شعرية منفردة منقطعة الصلة عن مكانها الحقيقي قد يقصي أوثق صلة بين النص والمتلقي، والتي تعد قطب الرحي في العملية النقدية السليمة من حيث ضمان وعي المتلقي وإدراكه للنص.

إن حضور أسطورة سيزيف في نص شعري كامل يضمن للشاعر سعة في التأمل والتعبير، ويحقق له معايير نصية عديدة تؤدي إلى ثراء شامل في النص.

٣٧- انظر: تقنيات القناع: دلالات الحضور والغياب، مرجع سابق، ص ٧٦.

ويدعو هذا الإطار التطبيقي الشاعر إلى مزيد من الانفتاح على الاستخدامات اللغوية والأسلوبية، وإلى بيان الأوجه المتعددة في استخدام التناص من خلال تعدد المستويات البنائية في التعبير، والتركيب، والنحو، والصرف، والدلالة، والصوت، والمعجم.. وهو ما يثير في المتلقي درجة عالية من الاهتمام بالتفصيلات، التي تشكّل لدى الناقد شبكة واسعة من العلاقات تمتد لتصبح مركزاً للتحكم في جزئيات النص المقروء والمدرّوس.

ويمكن التوصل بعد تتبع أثر سيزيف في شعر التفعيلة العربي المعاصر إلى أنّ أدونيس واحد من أكثر الشعراء العرب الذين استجلبوا سيزيف رمزاً في نص شعري متكامل التقسيمات، الأمر الذي تتحقق فيه مقولته إن «الشاعر يرصد العالم كله، وينبئ بتحوّلاته، ويضيء هذه التحوّلات»<sup>(٣٨)</sup> فقد أضاء للمتلقي تحولات سيزيف في كل مرة يستدعيه فيها متيحاً عرض النص الكامل إلى صيغة نافذة يتشكل فيها الشعر من خلال معياري الحبك والسبك المتقنين. وعلى صعيد الحبك تساعد فواتح النصوص على استحضار الأسطورة من خلال ذكر لفظ سيزيف نفسه، فهو في قصيدة (تولد عيناه)<sup>(٣٩)</sup> يبدأ بقوله: «في الصخرة المجنونة الدائرة تبحث عن سيزيف» وكذلك في مقطوعة (الصخرة)<sup>(٤٠)</sup> يشكّل العنوان علامة لغوية تفتتح خطأً تواصلياً بين المتلقي والأسطورة، ونجد العنوان صريحاً في مقطوعة (إلى سيزيف)<sup>(٤١)</sup> التي بدأها بقوله: «أقسمت أن أكتب فوق الماء، أقسمت أن أحمل مع سيزيف صخرته الصماء»، فضلاً عن رغبة أدونيس في تشكيل صورة سيزيف في قصائد قصيرة أشبه بالمقطوعات مما يساعد على تحقيق الاستمرارية الدلالية التي تتجلى في منظومة المفاهيم والعلاقات الرابطة

٣٨ - أدونيس، زمن الشعر، دار العودة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٨، ص ١٧٥.

٣٩ - أدونيس، الأعمال الشعرية، أغاني مهيار الدمشقي وقصائد أخرى، مرجع سابق، ص ١٤٨.

٤٠ - أدونيس، الأعمال الشعرية، أغاني مهيار الدمشقي وقصائد أخرى، مرجع سابق، ص ١٨٠.

٤١ - أدونيس، الأعمال الشعرية، أغاني مهيار الدمشقي وقصائد أخرى، مرجع سابق، ص ٢٣٦.



بينها. وأول ما يحقق هذه الاستمرارية الإيقاعات الناجمة من القافية، والتي شكّل فيها لفظ سيزيف حركة الروي في (تولد عيناه) «تبحثُ عن سيزيف.. في سفر يسيل كالنيزيف» وكذلك في (إلى سيزيف) «أقسمت أن أحمل مع سيزيف... أقسمت أن أظل مع سيزيف... تكتب للعشب وللخريف» وأخيراً في (الصخرة) «أغنياتي، كلماتي، خطواتي».

وثاني ما يحقق هذه الاستمرارية بيان المشاهد الدرامية الناتجة عن المحور القصصي في القصائد، حيث تتعدد الأصوات في القصائد الثلاث من خلال الحوار الداخلي الذي يظهر فيه أدونيس سيزيفاً جديداً ينطق بلسانه في مقطوعة (الصخرة)، ثم يشاركه المعاناة في (إلى سيزيف)، إلى أن يستقل عنه في (تولد عيناه). تتفاعل حركة الضمائر لتعبّر عن تنوع ملحوظ في توظيف الأسطورة فضلاً عن تنوع ماثل في تشكيل صورة الصخرة في كل قصيدة بما يسهّل على القارئ ربطها بالأسطورة دون عناء، يصفها بالمجنونة في (تولد عيناه)، وبالصماء في (إلى سيزيف)، وبالثقيلة في (الصخرة).

ومن الظواهر اللسانية الحية في ظاهر القصائد الثلاث تكرار لفظ سيزيف أربع مرات، ولفظة الصخرة ثلاث مرات في قصيدة (إلى سيزيف)، بما يدل على تكثيف القيم الإيحائية والدلالية في قصائد تعد قصيرة نسبياً، وقد استدل منذر عياشي على عظيم القيمة الدلالية التي نجنيها من التكرار بقوله: «يستطيع الشاعر بتكرار بعض الكلمات أن يعيد صياغة بعض الصور من جهة، كما يستطيع أن يكتفّ الدلالة الإيحائية للنص من جهة أخرى». (٤٢) كما يبدو الإلحاح على القسّم الظاهر الذي يُستدل عليه بتكرار لفظ «أقسمتُ» أربع مرات مولداً بنية التقابل القائمة على مبدأ التلاؤم بين القسّم (أقسمتُ)، وبين جوابه (فكرة الكتابة العدمية التي لن تظهر على الماء مهما اجتهد في تكرارها)، وكأنها معاناة أبدية

٤٢- منذر عياشي، مقالات في الأسلوبية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٠ ص ٨٣.

كتلك التي يعانها سيزيف، ثم مع تكرار القَسَم (أقسمت).

ومشاركة سيزيف حمل صخرته، ثم مع القَسَم مرة ثالثة، والبقاء مع سيزيف يعاني كما يعاني، ليعود في القسم الأخير مؤكداً أنه سيعيش مع سيزيف حتى النهاية. ولا نغفل مجيء التكرار في القَسَم ليعبر عن روح التحدي والرغبة في الانطلاق وكسر القيود حتى وإن كان الشاعر بتقبّل عبء التحدي المصاحب لتأنيب الضميرِ عالي الوتيرة.

أقسمتُ أن أكتبَ فوق الماء

أقسمتُ أن أحمل مع سيزيفُ

صخرته الصماء.

أقسمت أن أظل مع سيزيفُ

أخضعُ للحمى وللشرارُ

أبحثُ في المحاجر الضريرة

عن ريشة أخيرة

تكتب للعشب وللخريفُ

قصيدة الغبار.

أقسمتُ أن أعيش مع سيزيف. (٤٣)

مثل هذه التكرار نجد في نص (تولدُ عيناه) وفيه يستخدم الشاعر كلمات تتكرر في داخلها وحدات صوتية مثل: تكرار عبارة (تولدُ عيناه) أربع مرات،

٤٣- أدونيس، الأعمال الشعرية الكاملة، مرجع سابق، ص ٢٣٦.

ليكون في ذلك نوع من القراءة والتفسير للنص. ويقضي معيار السبك فيها النظر فيما يتعلق بسطح النص الخارجي الداعي إلى مراقبة الانحراف أو الازورار عن النمط العادي في التشبيهات الغامضة، ولعل ذلك يمتد إلى عموم شعره حيث يحاول أدونيس صوغ قصيدة الرمز أحياناً على النمط الفلسفي الغامض القائم على التشبيهات الغريبة، فبعد أن يصف صخرة سيزيف بالمجنونة يذكر أن عيني سيزيف نفسه تولد في الأعين المطفأة الحائرة، ليعود بانياً رمزاً جديداً واصفاً عيني أريان في سفر يسيل كالنزيف، وهو أمر ملحوظ في معجم أدونيس الشعري لا يتطلب الاستهلاك السريع للصور والمجازات.

في الصخرة المجنونة الدائرة

تبحث عن سيزيف،

تولد عيناه،

تولد عيناه

في الأعين المطفأة الحائرة

تسأل عن أريان،

تولد عيناه

في سفر يسيل كالنزيف

من جثة المكان،

في عالم يلبس وجه الموت

لا لغة تعبّره لا صوت -

تولد عيناه. (٤٤)

تسيطر التشبيهات الغامضة على الفعل التناسي عند أدونيس، إذ فيه قدر ملحوظ من الغموض والغرابة. لكنّ فيه جدّة وفراة تميّز طريقة تعامل أدونيس مع الصور مبتعداً إلى أقصى حد عن الدرجة صفر للكتابة. وليس سيزيف أول الأسطوريين في شعره، فقد اعتمد غير مرة على طائر الفينيق ومهيار الديلمي وأدونيس وأورفيوس وغيرهم في كشفِ جماليات رمزية غير مطروقة تقف خلف أفنعتة يمكن بث الحياة فيها من جديد، ورؤيتها بعين أخرى ضمن إطار شعري ينزاح به عن المعنى الدال المباشر عادة، إلى آخر يتشارك القارئ فيه بالتأمل والتفكير والإضافة وتصوير الحالة النفسية أدق تصوير.

#### ٤- تشكيلات الأسطورة وجماليات الانزياح عن الصورة المركزية.

وهنا يأتي دورُ الشاعر في جعلِ سيزيف رمزاً خاصاً به، ومدى قدرته على توسيع إطار خياله، وإمكاناته في امتصاص القناع الأسطوري الغائب، أو إعادة تشكيله بحيث يبقى النسق العام مشاراً إليه، ومنسرباً في بنية النص، ومتلاحماً مع جزئياته، فضلاً عن متابعة توالد الدلالة بما لا ينفر المتلقي من النص، وذلك من خلال تعدد أنماط الانزياح ومنها:

أ- قلب صورة سيزيف عن متخيلها الحقيقي، في قصائد (في المنفى) للبياتي، و(كلمات سبارتكوس الأخيرة) لأمل دنقل، و(رسالة من مقبرة) لبدر شاكر السياب.

يحقق الانزياح على صعيد الصورة نوعاً من الدهشة والانقلاب في صورة سيزيف عند عبد الوهاب البياتي، فصورة سيزيف وهو يُبعث من جديد، وإصاق صفة النفي عليه، وقلب فكرة التمرد، تدلّ على ما كان يعانيه البياتي من مرارة النفي في ظل أحداث وطنه التي جرت عام ١٩٥٥، وتترك مساحة بين الشاعر والأسطورة نرى فيها ذات البياتي ظاهرة، وتمكّنه من مزج الرمز بتجرته

الشخصية دون الحاجة للولوج في سياقِ الأسطورة، أو الالتزام بتفاصيلها الحرفية، ذلك أن حياة البياتي قد انقسمت في بيئات مختلفة خارج العراق، وقد شكّلت حياة الغرب الملمح الأهم في حضوره الشعري، وهذا ما يفسر أنه من أكثر الشعراء العرب توظيفاً لأسطورة سيزيف حيث تأخذ رمزية سيزيف بعداً سياسياً.

كانت رغبةُ البياتي في أن يستمدَّ معنى النفي من أسطورة سيزيف دون أن يعتمدَ على أيّ تفاصيل تضيفها حقيقةُ الأسطورة، هدفه من ذلك أن تأخذ الأسطورة خصيصة جديدة حين تلج في سياق شعري، وجمال هذه الخصيصة كامن في قلب صورة سيزيف المألوفة، وجعله منفياً شريداً موازاةً للإنسان المنفي المعاصر، فثمة تداخل بين الماضي الأسطوري والحاضر المنكود، ولعل إشراب الأسطورة روحاً معاصرة يعود إلى أنّ فكرة المنفى عند البياتي ذات صبغة ايديولوجية سياسية، ولا علاقة لها بفكرة السأم الوجودي، فاستخدام البياتي لرمزية سيزيف تشير إلى حالة الإنسان العربي عامة، وقد رفض غالي شكري إدراج البياتي في قائمة الوجوديين كما رأى إحسان عباس، فالوحش المشار إليه في قصيدة (في المنفى) «ليس هو القدر أو لغز الوجود، وسيزيف ليس هو البشرية الضائعة، إن الشاعر يومئ إلى مأساة وطنه، التي دفعت به إلى النفي والتشريد والموت، بينما الوحش العتيد ما زال يتربع على عرش السلطة في ذلك الزمن المعذب»<sup>(٤٥)</sup>، فضلاً عن أنّ تعاقب الأفعال من خلال ضمير الجماعة (نحاول، يدرجها العبيد) يجعل من معاناة الشاعر جزءاً من معاناة الإنسان في كل مكان، هدفه أن تأخذ الأسطورة بعداً جماعياً حين تدرج في سياقها الشعري.

عَبثاً نَحاول - أيها الموتى - الفرار

٤٥ - غالي شكري، انظر: شعرنا الحديث إلى أين؟ دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص ١٥١.

البوم تنعب والدروب الموحشات  
على انتظار  
نبقى هنا؟ يا للدمار!  
البوم تنعب في احتقار  
بالأمس كان لنا على القدر انتصاراً  
كان انتصاراً  
واليوم نخجل أن يرانا الليل في ظل الجدار  
هذي القفار بلا قرار  
الليل في أودائها الجرداء، يفترش النهار  
نبقى هنا..؟ يا للدمار!  
عبثاً نحاول - أيها الموتى - الفرار  
من مخلب الوحش العتيد  
من وحشة المنفي البعيد  
الصخرة الصماء، للوادي، يدحرجها العبيد  
(سيزيف) يُبعثُ من جديد، من جديد  
في صورة المنفي الشريد  
- ماذا تريد؟  
«الورد لا ينمو مع الدم والحديد»<sup>(٤٦)</sup>

٤٦- عبد الوهاب البياتي، الأعمال الشعرية الكاملة، مرجع سابق، ص ١٢٩.

يحاول البياتي الهروب من منفاه وصولاً إلى الحرية المنشودة دفعا للظلم والجور الذي مارسه الأنظمة الاستبدادية ضد الشعوب فهو يحمل هم الإنسان، يؤكد شعوره تجاه هذا الهم بقوله: «رسمت في قصيدة (في المنفى) صورة الإنسان الذي يناضل كل يوم تحت أشعة الشمس والذي يمثل في نضاله أسطورة سيزيف مدحرجاً صخرته التي لن يتحرر منها إلا بالموت، وحيث إن سيزيف هذا يحلم بالماضي ولا يتطلع إلى المستقبل إلا كزمن يعود فيه الماضي الميئوس من عودته»<sup>(٤٧)</sup>.

تتعاضد صورة المنفى المعادل لهم الإنسان في قصيدة البياتي مع صورة الشيطان المتمرد التي رسمها أمل دنقل في قصيدة «كلمات سبارتكوس الأخيرة» وذلك تعبيراً عن إرادة التحرر، نجده يقلب صورة سيزيف المألوفة لتتجاوز النمطية التقليدية إلى فضاء تناصي جديد يكسر فيه.

دنقل حديّة الرتبة الوظيفية والمألوفة في استخدام التناص إلى ما يسمى «تناص العكس» فبعد أن قسّم القصيدة إلى أمزجة (مزج أول.. ثان..) فافرضاً علاقة شبه بين الشيطان وسيزيف اللذين أعلننا التحدي بأسلوب مغاير، نجده يحوّل دور سيزيف الفرد إلى أولئك المقهورين الذين رضوا على أنفسهم الهوان، وقالوا نعم للأنظمة الطاغية، وأنّ عليهم أن ينعثقوا من ذلّ العبودية والاستبداد، رافضين الانحناء أمام مصيرهم البائس، ومستلهمين معنى الثورة والكفاح من سبارتكوس<sup>(٤٨)</sup> في سعيه لتحقيق الحقوق، ويظهر ذلك من خلال انعكاس صورة التمرد الأول للشيطان في ذاكرة الإنسان تلك اللحظة، والتي

٤٧- عبد الوهاب البياتي، بنايع الشمس، السيرة الشعرية، دار الفرق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص ٩.  
٤٨- قاد سبارتكوس حركة تمرد واسعة ضدّ الأسياد الرومان بدأت بسبعين شخصاً، وانتهت بجيش جرّار قوامه سبعون ألفاً من العبيد الذين حطموا الفيالق الرومانية، وتوغّلوا في إيطاليا. وعد سبارتكوس جيشه بحقوق متكافئة، وانهمزم في مباراة فردية أمام كراسوس أحد الأسياد الرومان ليثبت الأخير أن لا وجود للتعاقد بين العبيد والأسياد في عالم القوة. انظر: ألبير كامو، الإنسان المتمرد، ترجمة نهاد رضا، الطبعة الثالثة، منشورات عويدات، بيروت باريس، ١٩٨٩، ص ١٣٩.

تمثّلت بانتصار القيصر على الحرية (المجد للشيطان) رسمها دنقل باستخدام تقنية المشهد السينمائي والمزج الدرامي التي أقامها بين فريقين اثنين (لا) و(نعم) وذلك من خلال حركية المشاهد وتعاقبها تبعاً في القصيدة، حيث يبسط المشهد الأول المهاد الفكري للموقف قبل أن ينطق الجسد المصلوب في المزج الثاني، وموجهاً حديثه للقيصر في المزج الثالث، ثم مناشداً أخوته من البشر الرقيق في المزج الرابع.<sup>(٤٩)</sup>

المجد للشيطان.. معبود الرياح

من قال «لا» في وجه من قالوا «نعم»

من علم الإنسان تمزيق العدم

من قال «لا».. فلم يمت؛

وظل روحاً أبدية الألم.<sup>(٥٠)</sup>

تتزوج ثنائية الحرية والعبودية في نص دنقل تجاوباً مع التعبير عن إرادة التحرر من الاستبداد باعتماد خطاب التحدي الذي ورد بأكثر من صورة تدعو إليه (سبارتكوس، الشيطان، سيزيف) فضلاً عن صورة الظالم المستبد التي رمز إليها بقيصر، وكان استخدام أسلوب التحذير جازماً في عدم قبول أشكال الخنوع والإذلال، وتؤكد ذلك من خلال تكرار الأوامر (لترفعوا، لا تخجلوا، لا تقطع، لا تحملوا..). كما جاء إشراك المتلقي في غمرة الحال المأساوي، وإقناعه بفداحة الموقف الاستبدادي وظلمه من خلال حقول دالة ذات خصوصية في معجم دنقل تنقل هموم المعاناة والعذاب (العدم، الرقيق، الألم، لا، مشانق القيصر..)، وتمتد صورة الهوان حتى بداية المزج الثالث معلناً قبول ظلم الظالم

٤٩- انظر: قراءة الصورة وصور القراءة، صلاح فضل، دار الشروق الطبعة الأولى، ١٩٩٧ ص ٣٥-٣٦.

٥٠- أمل دنقل، الأعمال الشعرية الكاملة، مرجع سابق، ص ١١٠.



على مضض، مبشراً في المزج الرابع بنهاية أليمة للإنسان المظلوم، وأنه بعد كل ظالم سيأتي ظالمٌ جديدٌ بعده .

يا أخوتي الذين يعبرون في الميدان مطرقي

منحدرين في نهاية المساء

في شارع الاسكندر الأكبر:

لا تخجلوا.. ولترفعوا عيونكم إليّ

لأنكم معلقون جانبي.. على مشانق القيصر

فلترفعوا عيونكم إليّ

لربما.. إذا التقت عيونكم بالموت في عينيّ:

يبتسم الفناء داخلي.. لأنكم رفعتم رأسكم.. مرة !

«سيزيف» لم تعد على أكتافه الصخرة

يحملها الذين يولدون في مخادع الرقيق.<sup>(٥١)</sup>

وتتفوق القصائد التي قلبت دلالة سيزيف المألوفة عنه بأن جعلته منتصراً في النهاية، ملقياً عن كاهله صخرته الثقيلة، عن غيرها ممن اكتفت بما هو معروف به في أصل الأسطورة، لا سيما إذا لجأ الشاعر إلى أكثر من شخصية في تجربة شعرية واحدة يكون من بينها سيزيف، تسعى كلها إلى فرض قوتها في النص بحيث يقف القارئ حائراً متردداً في إسناد الضمائر لأصحابها، وقد استخدم بدر شاكر السياب هذه التقنية من (القناع المركب) في قصيدته «رسالة من مقبرة» ذلك أن رمز المقاوم ينازع رمز سيزيف في الظهور لما له من أهمية في تصوير الطريق

٥١- أمل دنقل، الأعمال الشعرية الكاملة، مرجع سابق، ص ١١٠.

لنيل الانتصار على الفرنسيين، فالقصيدة على لسان أحد الشهداء الجزائريين بعد انتصارهم على الفرنسيين، يرتدي السياب لبوسين (قناع المقاوم، وقناع سيزيف) وينطق بلسانهما معاً، فالشاعر يعبر عن عدم اكتفاء الشاعر بوجود صوته وصوت سيزيف فقط، بل يقتنع بصوت المقاوم ليصل من خلاله إلى صوت سيزيف، فالطريق لنيل الحرية تماماً كطريق سيزيف في ارتقائه الجلجلة (الجبل) صعوداً هبوطاً، لكن ثمة صراعاً ينشأ عن أولئك المخبرين المثبتين للشهداء والذين يعيشون على موت الآخرين، ويضعفون إرادة الطالبين بالحرية وبين صورة سيزيف الرامز إلى خطورة الطريق لنيل الكرامة والحرية، ويؤول الانتصار أخيراً إلى سيزيف، فقد انتصرت الثورة «سيزيف ألقى عنه عبء الدهور، واستقبل الشمس على الأطلس) يعبر السياب حالة الانتصار هذه بقوله:

وعند بابي يصرخ المخبرون

وعرّ هو المرقى إلى الجلجلة

والصخرُ يا سيزيفُ ما أثقله

سيزيف إن الصخرة الآخرون

لكن أصواتاً كقرع الطبول

تنهلّ في رمسي

من عالم الشمس<sup>(٥٢)</sup>

٥٢- بدر شاكر السياب، ديوان أنشودة المطر، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٩، ص ٧١.

ب- تكاثف الرموز في نص واحد، وذلك في قصيدتي (رسالة إلى سيف بن ذي يزن) لعبد العزيز المقالح، و(مرحى غيلان) لبدر شاكر السياب.

اندفع كثير من الشعراء بحرارة في بداية مرحلة التعبير بالموروث إلى التفاعل مع أكثر من رافد تاريخي في نص شعري واحد من أجل الوصول إلى الامتزاج المنشود لخدمة السياق الشعري، وقد تتآزر هذه الروافد مع بعضها في شكل عضوي متكامل فتنهض بدلالات تعبير جديدة لتقدم للقارئ علاقة تقابلية تمكّن من مقابلة الحالة الأسطورية بنظيرتها المعاصرة، وقد يسود جو من الاضطراب والتخبط في بعض هذه المحاولات حتى تغدو هذه الروافد شرائح مقصوصة لم تأخذ فرصتها في التعبير عن رؤية معاصرة، مما يوقع القارئ في حيرة إزاء كل هذه الأساطير، فتظهر أسطورة سيزيف من بينها وكأنها «مقحمة على القصيدة ومفروضة عليها من الخارج، وعاجزة عن أن تأخذ مساراتها الشعورية والنفسية في وجدان المتلقي ووعيه»<sup>(٥٣)</sup>.

ويجيء سيزيف في الرسالة الثانية من ديوان «رسالة إلى سيف بن ذي يزن» لعبد العزيز المقالح وجهاً آخر لصورة بطل شعبي هو اليمني سيف بن ذي يزن<sup>(٥٤)</sup> والذي غدا نفسه رمزاً للتححرر من القيود، ولا تقف أمامه الحدود، وقد ضمّت القصيدة العديد من الإشارات التاريخية جنباً إلى جنب مع أسطورة سيزيف بدءاً بكسرى ملك الفرس، وقيصر الروم، وأبرهة الحبشي، وطارق بن زياد، وبروموثيوس، وعوليس، والسندباد، وأخيل وغيرهم في التعبير عن القلق الوجودي إزاء الحاضر، وذلك ضمن صراع ناشب في دورات القصيدة العشر قائم على مسارين ضديين بين زمنين مغايرين، ماضينا الجميل زمن سيف بن ذي

٥٣- استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ٢٨٧.

٥٤- علا شأن سيف بن ذي يزن في المخيلة الشعبية، وقد ناضل ضد الأحباش، وأطاح بحكمهم في اليمن، واعتبر البعض سيرته أنها من الأساطير، وفيها وصف للرحلات والمغامرات الكثيرة التي قام بها، وقد لاقت اهتماماً من قبل المستشرقين والعرب.

يزن، وحاضرنا المؤسف في غيابه.

أتبع المقالح من خلال تقنية (الفلاش باك) عرض هذا الحشد الكبير من النوافذ التاريخية والأدبية دون أن يدفع بها إلى أن تتحول إلى خطرات سريعة لا يربطها خيط ناظم، ساعده في ذلك طول القصيدة الذي أتاح له رحابة في التعبير، وكان قصده أن يطلّ على هذه النوافذ سريعاً وفق فكرة الاسترجاع الفني كي لا يتحول النسق الشعري إلى وثائقيات هدفها عرض الأسطورة كما هي، «فالبحت في المرجعية لا يعتمد على الاستشهاد الحرفي؛ لأنه أبسط أشكال الإحالات، بل يعتمد على اقتناص الإشارات الخفية المرجعية عبر الإيحاء والتلميح؛ ليتضح الفعل التواصلي بتعمق القراءة والتأويل»<sup>(٥٥)</sup> ثم إن فكرة اختصار سيرة شعبية طويلة كسيرة سيف بن ذي يزن في نص شعري ليست من شواغل الشاعر في بناء شعري يتطلب اللمحة المركزة والكثافة والإيحاء، إنما الذي يشغله تشابه التوازي البنيوي على صعيد الصورة التي كانت ظاهرة في البناء التعبيري بين صورة سيف بن ذي يزن وباقي الروافد التاريخية ومنها سيزيف وذلك من حيث فكرة الانبعاث المستحيل الذي لن يتحقق، وهو تواز يختزل أشكال التوازن والتناظر والتماثل ليعبر عن جدّة مدهشة في التصوير، فتجيء هذه الروافد لتساند سيفاً الذي بدا ضعيفاً في آخر القصيدة إلى أن صارع الموت وحده.

وقد غدّى سيزيف برمزيته شخصية سيف من خلال نقل صورة كفاح سيزيف لأجل حريته مقابل كفاح سيف لأجل وطنه وكرامته، وحين يطالب المقالح سيزيف بإعلان التحدي وحده، فهو يدعو بذلك سيف بن ذي يزن للظهور وحده أيضاً، وإعلان التغيير دون انتظار المساعدة من أحد (إذا سيزيف لم يحفل بصخرته ويقذفها إلى أسفل فمن ذا غيره يفعل) وإذ نجد أن سيفاً يحتفظ بما يتميز به عن

٥٥- وسن عبد الغني، المرجعية التاريخية والأدبية في قصيدة رسالة سيف بن ذي يزن لعبد العزيز المقالح، مجلة جامعة تكريت مج ١٨، ع ٦ ص ٩٤.

سيزيف، ذلك أن التشابه ضمن فكرة التوازي لا يعني التطابق التام، فإن المقالح ينجح في محاكاة سيف بمنطق سيزيف، ولعل في هذا من الجدة غير المتداولة ما تجدر الإشارة إليها.

حزني عليك،

عاد كل غائب إلى الديار

ألقى الشريد للدجى قيوده

ألقى شجونه وطار

وأنت في منفاك يا «سيزيف»

لا الصيف - كان مشفقاً ولا الخريف

ولا «بروميثيوس» قد ألقى على طريقك الشتوي

ومض نار<sup>(٥٦)</sup>

وتظلُّ صورةُ التوازي بين سيف وسيزيف حاضرة حتى أول الرسالة الثانية من القصيدة حيث يؤكد المقالح هذه الفكرة عبر إشراف بروميثيوس بوصفه رافداً أسطورياً شبيهاً بسيزيف يلجأ إليه للضغط على سيف للظهور، وقد جاء تصويرُ سيزيف منفيًا محاكياً لصورة البياتي حين جعل سيزيف منفيًا أيضاً.

حالة التوازي بين سيف وسيزيف شبيهة بحالة التوازي بين غيلان وسيزيف، وذلك في قصيدة (مرحى غيلان) لبدر شاكر السياب، وقد شملت تكائفاً أسطورياً منوعاً هدفه مشاركة السياب فرحته بقدوم مولوده الأول للحياة (غيلان). اختار السياب الرموز الدالة على الخصوبة والولادة والبعث لتناسب موضوع القصيدة التي يعبر فيها عن فرحته بقدوم مولوده غيلان رمز الخصوبة والتجدد،

٥٦ - عبد العزيز المقالح، الديوان، دار العودة، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢٩٥-٢٩٦.

وقد تلامس رمزيته هموم الناس والعامّة أو إدانة للواقع المأزوم الذي ينتظره، فكانت رموز: بويب، وجيكور، والمسيح، وعشتار، وبعل، جميعها تجدّف حول محور الخصوبة والولادة والانبعث، وجاء رمز سيزيف ليمثّل تلك الجدلية بين الحياة والموت أو التفاؤل والتشاؤم، وما ينتج عن ذلك من صراع بين سيزيف ومجموع الرموز الأنفة الذكر.

يجيء ذكر سيزيف في المقطع الثالث؛ أي بعد مقطعين يعبران عن فرحة الشاعر بمولوده غيلان، يبدأ كل مقطع بلازمة متكررة على لسان الطفل (بابا بابا) لكن سرعان ما تتحول هذه النعمة المحببة للأب إلى فناء وزوال وانهيار مفاجئ وخوف من المستقبل، إذ ينتظر هذا الطفل حياة عسيرة كحياة سيزيف يكمل فيها حياة أبيه، ويعاني مشقة الحياة صعوداً ونزولاً وانتهاءً بالحضيض، وكأن السياب هنا يرسم نهاية يتوقعها له.

يا سلم الأنعام أية رغبة هي في قرارك  
سيزيف يرفعها فتسقط للحضيض مع انهيارك  
يا سلم الدم والزمان من المياه إلى السماء  
غيلان يصعد فيه نحوي من تراب أبي وجدي  
ويداه تلتسان ثم يدي وتحتضان خدي  
فأرى ابتدائي في انتهائي<sup>(٥٧)</sup>.

وكان من مظاهر صراع الرموز نمو ثنائيات متناقضة بين مرتكزين الأول: التفاؤل والفرح بقدم مولود جديد والذي يمثل الحياة، والثاني: ما ينتظر هذا المولود من معاناة وبؤس، والذي يمثل الموت، وهي ثنائية أنتجت بطبيعة الحال

٥٧- بدر شاكر السياب، ديوان أنشودة المطر، مرجع سابق، ص ١٥.

معجمين لغويين يسيطران على لغة القصيدة الأولى: معجم الفرح والحياة الخصوبة من خلال ألفاظ (بابا، السنابل، النور، ورق البراعم..)، والثاني: معجم الخوف والموت والعقم الذي أكدّه حضور سيزيف دالاً على معاني (الظلام، الجليد، الظلماء، جماجم الموتى..) ومن نتائج هذه الثنائيات تعدد الأصوات في القصيدة تبعاً لتعدد الضمائر فيها من خلال المراوحة في الحوار بين المتكلم والمخاطب، والتي فعلها الشاعر داخل نفس قصصي ودرامي وكثافة في التصوير الانزياحي، فروح الشاعر (حبة حنطة في تربة الظلماء)، والشمس (تعول في الدروب بردانة). يفسّر (عبد الرضا علي) طبيعة هذه الثنائيات بقوله: «إنه يستسلم للواقع دون أن يرفضه، لعله كان واقعاً تحت ظروف نفسية قاهرة، جعلته يؤمن بأن التناقضات القائمة في الواقع المعاصر غير قابلة للتغيير».<sup>(٥٨)</sup>

### ج- أسلوب المفارقة في قصيدة (التوبة) ليوסף الخال.

إنَّ اكتناز لفظة الصخرة وحدها بما يدلُّ على سيزيف يظل محدوداً إذا لم يشعر القارئ بخيط دلالي رفيع يصله مع الأسطورة ويذكره بها، غير أنَّ بعض القصائد انتهجت نمط (المفارقة) في استشعار هذا الخيط الدلالي، وربط القارئ به، وذلك عن طريق التعبير عن معنى المدلول الأسطوري المعروف عن شخصية سيزيف إلى معنى آخر يناقضه تماماً، وقد سمى بعض نقاد الأسطورة هذا النمط الأسلوبى بالتوظيف العكسي للأسطورة يهدف الشاعر من خلاله إلى توليد نوع من الإحساس العميق بالمفارقة. والمفارقة: شكل من أشكال القول يساق فيها معنى ما، في حين يقصد منه معنى آخر، غالباً ما يكون مخالفاً للمعنى السطحي الظاهر».<sup>(٥٩)</sup> قصيدة «التوبة» ليوסף الخال مثال على هذا التوظيف اللغوي

٥٨- عبد الرضا علي، الأسطورة في شعر السياب، منشورات وزارة الثقافة والفنون، العراق، ١٩٧٨، ص ١٣٢.

٥٩- مصطفى السعدني، البنيات الأسلوبية في لغة الشعر الحديث، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص ٢١٣.

المتمثل في اجتلابِ صخرة سيزيف على أساس المفارقة، وقد دلَّ عنوانُ القصيدة (التوبة) على ما ينطوي المتن عليه من معاني الانهزام والاستسلام ورجاء الطلب وقبول العذر ومنطق التوبة، وهي دلالات سيميائية معاصرة مناقضة للدلالات الأسطورية الحقيقية في شخصية سيزيف، أدرجها الشاعر على سبيل المفارقة، وقد أكدَّها بكلمات تقلب معنى الأسطورة إلى معنى جديد، وذلك بإدراج سيزيف مع زمرة التائبين المدعنين المستسلمين للتمني مما يشي بمعان جديدة أبعد ما تكون عن سيزيف الذي أعلن التحدي للآلهة.

ولعل الشاعر لا يهتم في هذا النمط بما يمكن أن يكتسبه النص من معنى الأسطورة الحقيقي، فقد يصعب على القارئ ربط المعنى المعاصر والمناقض بحدث الأسطورة دون ذكر اسم سيزيف، بدليل أن إدراج الإحالة الأسطورية بين قوسين في قوله: (ذراعي مشدودتان إلى صخرة) تحيلُ القارئ إلى علاقة النص الضمنية والمتناظرة مع أسطورة سيزيف، وقد جاء إدراج هذه الإحالة بين قوسين حتى لكانها لا تبدو جزءاً من النص، أو لا تعبّر عن مواءمة فاعلة بين الرمز والسياق، خاصة أن نمط الإحالة جاء دون ذكر لفظ سيزيف. بل إن إدراج لفظة (صخرة) دون أل التعريف حتى تبدو كأنها أي صخرة ما يؤكد أن هذا المؤشر الإيمائي لم يستغل وسيلة لتوليد معنى جديد يمكن القارئ من ربط الدلالة بحدثها الأسطوري، أو تثير دهشته حين يعاين دلالات الحدث الأسطوري الغائب في الشعر.

على جبل الصمت، في مواعي

مع التائبين، رفعت جبيني

(ذراعي مشدودتان إلى صخرة):



متى يا أبي ستعبر كأسِي  
متى يا أبي ستهبط دربي  
إلى أخوتي: أمد إليهم جفوني  
وأضحك عبر ظنوني  
وأبكي  
وأحلم، أسند رأسي  
متى يا أبي ستعبر كأسِي<sup>(٦٠)</sup>

وتجدر الإشارة إلى وجوب أن تكتسب المفارقة خصوصية معاصرة ترفد المعنى بشعرية نادرة كي تثير دهشة القارئ حين يعاين دلالات الحدث الأسطوري الغائب في الشعر، فلا تتوقف الصور عند الدلالة المعجمية السطحية دون ذكر اسم الشخصية الأسطورية، أو إحدى متعلقاتها، يتحقق ذلك في نفي الصفة المجانية عن الصخرة لا التسرع في طلبها حتى تبدو وكأنها أي صخرة.

#### د- الأكوان المتقابلة في (موت فلاح) لصلاح عبد الصبور.

ويمكن الكشف عن جماليات الانزياح عن صورة سيزيف الأصلية في نصوص عديدة، وقد تظهر في نصوص شعرية قائمة على نظام الأكوان المتقابلة، فحين معاينة نص «موت فلاح» لصلاح عبد الصبور نجد ثنائية تقابلية بين كونين يشتركان معاً في القهر والشقاء، (هو) الفلاح الكادح من خلال الفعل (يصنع)، و(نحن) الغارقين في المدنية المتفلسفة من خلال الفعل (يلغظ) وتأتي المفارقة حين يضع الشاعر نفسه مع أولئك محترفي الجدول والكلام من خلال كلمات (مثلنا)

٦٠- يوسف الخال، الأعمال الشعرية الكاملة، مرجع سابق، ص ٢٩٦.

(كدأبنا) فهم من يستعجلون الموت، أما الفلاح فمشغول بصناعة الحياة (يصنع) (يلغظ).

وهنا تلوحُ صخرة سيزيف من بعيد دون أثر عميق في حياة الفلاح وموته «والصخرة السمراء ظلت بين منكبيه ثابتة»، فلم يربط المشهد الوصفي في القصيدة عنصري التفاعل والتداخل القويين بين الفلاح بوصفه أتمودجاً إنسانياً كادحاً، وسيزيف بوصفه متمرداً نال عقابه، مما يجعل النص قوياً بالأسطورة، إلا إذا أخذ بالاعتبار موازنة مأساة الفلاح، ورحيله المفاجئ من الحياة إلى الموت، بمأساة سيزيف في حمل الصخرة صعوداً وهبوطاً، غير أن هذا الاستكشاف لأبعاد المؤشر الأسطوري في القصيدة جاء متخفياً خلف لفظة الصخرة وحدها والتي ظلت دلالتها بعيدة على القارئ البسيط، وهذا غير كاف لتصوير الرؤية الإنسانية لواقع الفلاح الحتمي، فقد جاءت الإشارة مقتضبة يتطلب إدراكها قارئاً منفتحاً على التجربة الأسطورية السيزيفية من خلال أبنيتها وأنساقها اللغوية والمعرفية. ومع ذلك فقد نجح الشاعر في نظم مرثية قائمة على العطف والوصف معاً يظهر فيها نشاط الفلاح اليومي وهو مشغول بصنع الحياة في التراب، وصفاته الجسدية إلى أن باغته ملك الموت فجأة.

لم يك يوماً مثلنا يستعجل الموت

لأنه كل صباح كان يصنع الحياة في التراب

ولم يكن كدأبنا يلغظ بالفلسفة الميتة

لأنه لم يجد الوقت

فلم يمل للشمس رأسه الثقيل بالعذاب

والصخرة السمراء ظلت بين منكبيه ثابتة

كانت له عمامة عريضة تعلوه  
وقامة مديدة كأنها وثن  
ولحية الملح والفلفل لونها  
ووجهه مثل أديم الأرض مجدورٌ  
لكنه، والموت مقدورٌ  
قضي ظهيرة النهار، والتراب في يده  
والماء يجري بين أقدامه  
وعندما جاء ملاك الموت يدعوه  
لوّن بالدهشة عينا وفما  
واستغفر الله  
ثم ارتمي<sup>(٦١)</sup>

وقد عمد بعض الشعراء إلى تقديم الأسطورة على أنها التجربة المثلى، وذلك بزج سيزيف فرداً أو تحويله إلى جماعة دون عرض لمستوى التوازن الكمي والإشاري والتشابه النصي بين التجربتين الأمر الذي دعا إلى استدعاء سيزيف في نمطيات متكررة ومستهلكة لم تقدّم دهشة في تناوله من جديد، حتى إذا ما عثرت على سيزيف في قصيدة ما فكأنما تطالع صورة نمطية له يتناولها أكثر الشعراء.

٦١ - صلاح عبد الصبور، الأعمال الشعرية الكاملة، مرجع سابق، ص ١١٣.

## خاتمة

حتى هذا الحد، حاولت الدراسةُ رصدَ حضورِ أسطورةِ سيزيفٍ ومتعلقته (الصخرة) فيما وقعت عليه من شعر التفعيلة العربي المعاصر، وقد بلغت القصائد المتقنّة بأسطورةِ سيزيفٍ قرابة العشرين قصيدة، حاولت الدراسة من خلالها الوقوف على دور تحولات الضمائر في ربط دلالات (الصخرة) بالأسطورة، وحصر القصائد التي اكتفت بالتوظيف الجزئي لأسطورة سيزيف في ربط غير مباشر مع الواقع المعاصر، ثمّ معاينة حضور الأسطورة في قصائد كاملة، واستنتجت من كل ذلك دلالات فنية تتعلقُ بآلية تعامل الشعراء المعاصرين مع أسطورة كادوا يستنفذوا أغراضها وأهدافها.

وقد تقصّت الدراسةُ اختلافات التوظيف الأسلوبي من خلال تنوّع مظاهر الانزياح عن صورة سيزيف الأسطورية إلى جديد معاصر، والإشارة إلى تنوعات الطرح اللغوي للأسطورة حسب دوافع الشعراء وغاياتهم، منبّهة إلى جماليات الاستدعاء الأسطوري في هذه النصوص المنتقاة كل حسب رؤيته وبنيته اللاشعورية، فكان من الشعراء المجيد الحاذق، والمقلّد البسيط، وإن كان هذا أو ذاك تظلُّ أسطورة سيزيف محط اهتمام الباحثين لما يمكن أن تقدم للشعراء نظرةً مستأنفةً للوجودِ والحاضرِ والمستقبل.

### ثبت المصادر

- ١- أدونيس، الأعمال الشعرية، أغاني مهيار الدمشقي وقصائد أخرى، دار المدى للثقافة، سوريا، ١٩٩٦.
- ٢- أمل دنقل، الأعمال الشعرية الكاملة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٨٧.
- ٣- بدر شاكر السياب، ديوان أنشودة المطر، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٩.
- ٤- سميح القاسم، الأعمال الشعرية الكاملة، دار العودة، بيروت، ١٩٨٧.
- ٥- صلاح عبد الصبور، الأعمال الشعرية الكاملة، الطبعة الأولى، دار العودة، بيروت، ١٩٧٢.
- ٦- عبد الوهاب البياتي، الأعمال الشعرية الكاملة، الطبعة الثانية، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد.
- ٧- عبد العزيز المقالح، الديوان، دار العودة، بيروت، ١٩٨٦.
- ٨- فدوى طوقان، الأعمال الشعرية الكاملة، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣.
- ٩- قاسم حداد، ديوان البشارة، دار الربيعان، الطبعة الثانية، الكويت.
- ١٠- يحيى السماوي، مسبحة من خرز الكلمات، الطبعة الأولى، التكوين للتأليف والترجمة، دمشق، ٢٠٠٨.
- ١١- يوسف الخال، الأعمال الشعرية الكاملة، الطبعة الثانية، دار العودة بيروت، ١٩٧٩.

## ثبت المراجع

- ١- إحسان عباس: اتجاهات الشعر العربي المعاصر، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، فبراير، ١٩٨٩.
- ٢- أحمد كمال زكي: نقد. دراسة وتطبيق، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧.
- ٣- أدونيس: زمن الشعر، دار العودة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٨.
- ٤- أ- ألبر كامو: أسطورة سيزيف، ترجمة أنيس زكي حسن، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ١٩٨٣.
- ب- الإنسان المتمرد، ترجمة نهاد رضا، الطبعة الثالثة، منشورات عويدات، بيروت باريس، ١٩٨٩.
- ٥- جون ماكوري: الوجودية، ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام، الجزء ٥٨، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، أكتوبر، ١٩٨٩.
- ٦- خلدون الشمعة: تقنية القناع: دلالات الحضور والغياب، بحث منشور في مجلة عالم الفكر، المجلد ١٦، العدد ١، صيف ١٩٩٧.
- ٧- صلاح فضل: قراءة الصورة وصور القراءة، دار الشروق الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
- ٨- عبد الرضا علي: الأسطورة في شعر السياب، منشورات وزارة الثقافة والفنون، العراق، ١٩٧٨.
- ٩- عبد المعطي شعراوي: أساطير إغريقية، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢.

- ١٠- عبد الوهاب البياتي: الموقف الشعري إلى أين مجلة الأقلام عدد ١١-١٢ .  
ينابيع الشمس، السيرة الشعرية، دار الفرقد، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ .
- ١١- علي عشري زايد: استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر،  
دار الفكر العربي، ١٩٩٧ .
- ١٢- غالي شكري: شعرنا الحديث إلى أين؟ دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩١ .
- ١٣- فدوى طوقان: رحلة صعبة رحلة جبلية، دار الأسوار، ط ١، عكا، ١٩٨٥ .
- ١٤- مصطفى السعدني: البنيات الأسلوبية في لغة الشعر الحديث، منشأة  
المعارف، الإسكندرية .
- ١٥- منذر عياشي: مقالات في الأسلوبية، منشورات اتحاد الكتاب العرب،  
١٩٩٠ .
- ١٦- وسن عبد الغني: المرجعية التاريخية والأدبية في قصيدة رسالة سيف بن ذي  
يزن لعبد العزيز المقالح، مجلة جامعة تكريت للعلوم، مج ١٨، ع ٦ .
- 17- Sadder Than Water. Selected Poems, by Samih Al-Qasim  
Translated by Nazez Qesses, Ibis Edition, Jerusalem, 2006.

## Abstract

### **Sisyphus Symbolism in the Arab Contemporary Free Verse**

**Rami Ali Abu Aysheh**

Many contemporary poets rushed toward the myth of Sisyphus, who was punished cycle open torment at infinity, it reported this myth poetic, and contributed to the magnitude of technical terms, and new pictures. All the poems studied by the study are those that reported Sisyphus explicitly or implicitly, and the meaning implied here, those poems that Rock said Sisyphus as a center of power Remember in reference to the myth and events, and exceeded the study about those poems that reported overall insurgency, suffering and absurd, and has committed not to rush in attaching character Sisyphus them, and promise of the myth which is not the case, as it can not be the researcher inventory poems Dar meaning about the idea of human rebellion, and doom absolute, and free humanitarian work, they are much wider meanings of that estimate any critic on the annexation in a research paper.

And contrast the use of the poets of the myth of Sisyphus, some of them committed stipulating direct narrative, and he signed in the surface problem, and infinite significance without that reacts icon in the structure of the text, some of them invented additions to her, and extended his observations expressive, and between these two categories has expanded the study to reveal the extent of the technical Employment Myth of Sisyphus success , or superficiality starting from stand theory on the character Sisyphus, and the divergence of views on the cause of his torment, through those poems that merely mentioning the rock only, and semantics consciences movement where, then poems that pantomime to legend Employment committed, as well as that reported the presence of myth in full poetic texts, then stand on the stylistic aesthetics of the offsets for the central image of Sisyphus, and concluded that all of the implications of stylistic reveal the nature of the employment of poets to the myth of Sisyphus in the poetry of contemporary Arab Trochee.

Keywords: Sisyphus, the legend, the icon, the Rock.





التَّنَاصُّ فِي شِعْرِ الْمَدِيحِ النَّبَوِيِّ  
كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ نَمُودَجَا

د. سَعَادُ سَيِّدٍ مَحْجُوبٍ  
أَسْتَاذُ الْأَدْبِ وَالنَّقْدِ الْمَشَارِكِ  
كَلِيَّةُ الدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَالْعَرَبِيَّةِ - دُبَيِّ





## ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على مفهوم التناص، ثم كشف النقاب عن أهم محاور التناص في شعر المديح النبوي (كعب بن مالك نموذجاً)، والغوص في دواخله؛ لسبر أغواره وتسعى إلى الوقوف على مدى التفاعل النصوي بين النصوص، كذلك تهدف إلى معرفة الآليات التي استند إليها هذا المنهج؛ ومن ثم معرفة مدى فاعليته وخصائصه. وتهدف كذلك إلى غرس بعض الفسائل الطيبة في سوح النقد العربي، وتوظيف النظريات النقدية الحديثة؛ حتى تدلي بدلوها لتطوير النقد الأدبي. وستلقي الضوء على التناص في شعر المديح النبوي متخذة من كعب بن مالك نموذجاً وستتناول التناص الديني والتناص الأدبي والتناص مع التاريخ والتراث.

## المقدمة

في عصر صدر الإسلام، تحول غرض المديح من مديح غايته إرضاء العباد، إلى مديح غايته إرضاء رب العباد، وعلى مر العصور نهل الشعراء الذين شرح الله تعالى صدورهم للإسلام من القرآن الكريم الدرر النفيسة؛ فهو كتابهم المقدس؛ الذي يرد إليه كل صادٍ فيرتوي من رحيق مفرداته الشريفة، ومعانيه اللطيفة، فضلاً عن الأسلوب والصور والتشبيهات التي بلغت الغاية في الدقة والكمال، وكثيراً ما يستدعي الشاعر القصص التي وردت في القرآن، ويستشف منها بلاغة الأسلوب، وجمال العرض وحسن التخلص، وصولاً إلى الأهداف السامية منها كالعظة والعبرة، وعندئذ يسمو حس الشاعر الفني، ويرتقي ذوقه الأدبي؛ لأن القرآن عصم لسانه من الخطأ واللحن، فهو يحاول محاكاة أسلوب القرآن، أو

الاقْتباس من آياته الكريمة، مراعيًا في ذلك ما يناسب الموضوع أو الموقف الذي هو بصددده؛ ليضع ما اقتبسه من القرآن بنصه، أو معناه في القوالب التي تناسبه. ومن المصطلحات النقدية الحديثة ما عُرف بنظرية التناص، وقد استرعت هذه النظرية اهتمام النقد الأدبي المعاصر، وأصبحت واحدة من مفردات معجمه، وسجلت حضوراً متميزاً في موضوعات الشعر المختلفة؛ منذ أن وضعت جوليا كريستيفا أطر النظرية في كتابها الموسوم بـ (علم النص)<sup>(١)</sup> وهو المصنف في كيفية تفاعل الشاعر مع النصوص السابقة، ومن ثم توظيفها في شعره، وعلى الباحثين تقع مهمة تحليل النص الجديد؛ حتى يتمكنوا من استخلاص الآليات التي تم بها التداخل والتفاعل بين النصين؛ ومن ثم يكتب تاريخ ميلاد لنص جديد.

لقد تباينت تناصات شعراء المديح النبوي بتباين العصور الأدبية، وما طرأ على كل عصر من العصور من مستجدات أثرت فيه إيجاباً؛ أو سلباً؛ مما يدل على أن البعد الزمني أو المكاني ترك بصماته واضحة في النصوص؛ فضلاً عن تباين الأفكار، مع الثوابت التي لا حياد عنها، فأدب المديح النبوي يستمد شرعيته من طاعة الله تعالى ومحبة الذات الإلهية العليا، وهي تمثل له الثوابت التي ينطلق منها، بل عليها يستند ويتكى، وتعني هذه الاتكاءة توظيف النص توظيفاً فنياً، وبناءً على ذلك يتحول التناص إلى آلية من آليات الإثراء والزيادة المعرفية من ناحية الكيفية؛ لأنه يدفع بالعملية الإبداعية قدماً إلى الأمام؛ كذلك فاللاحق لا يستطيع أن يحقق كيانه وذاته، و مصداقيته إلا بإثبات فضل السابق ومدى فاعليته.

ودفعني إعجابي بشعر كعب بن مالك الذي أُرُخ فيه لمسيرة الدعوة المحمدية، وجهادها ضد الكفار من أجل رفع راية الإسلام إلى دراسة شعره تحت مظلة التناص، من أجل الولوج إلى عالمه الشعري؛ للوقوف على مدى اقتباسه من

١ - رولان بارت: لذة النص، دار الشجرة للنشر والتوزيع باريس، ط٢، ٢٠٠٢م، ص / ٢٩.

القرآن الكريم، وتناصه مع النصوص الأدبية، والتاريخ والتراث، ومدى فاعلية التناص في شعره، وكيفية استدعائه للنصوص السابقة، ومدى تأثيرها في شعره؛ لكي أقدم رؤية نقدية تنبع من تجربة المديح النبوي في خطاب كعب بن مالك الشعري، للوقوف على التناص بين النصوص، في محاولة جادة لاستجلاء بعض صور التناص وأشكالها المختلفة، مع يقيني التام أن ما سيتم ذكره من تناصات في شعر كعب بن مالك ما هو إلا غيض من فيض؛ لأن التناصات الخفية كثيرة، وبناءً على ذلك تم تقسيم البحث إلى فصلين وخاتمة بعد مقدمة، على النحو الآتي:

**المبحث الأول:** ناقش مفهوم التناص وآلياته في شعر كعب بن مالك.

**وجاء المبحث الثاني:** يحمل عنوان ضروب التناص في شعر كعب بن مالك؛ حيث ناقش الاقتباس من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، والتناص الأدبي، والتناص مع التاريخ والتراث.

وأشارت الخاتمة إلى أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

وفي ثبوت المصادر والمراجع تمت الإشارة إلى المصادر والمراجع التي تم الاستعانة بها في الدراسة. وضمت مكتبة البحث العديد من المصادر والمراجع على رأسها القرآن الكريم وبعض كتب الحديث النبوي الشريف، وديوان الشاعر موضع الدراسة، فضلاً عن العديد من الكتب التراثية؛ فعلى سبيل التمثيل لا الحصر: كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري، كتاب مشكلة السرقات الأدبية في النقد العربي لمصطفى هدارة، وغيرها من المراجع القديمة والحديثة، وقد ضم فهرست المصادر والمراجع قائمة بعناوين الكتب التي اعتمدت عليها الدراسة.

وقد اعتمدت هذه الدراسة المنهج الوصفي في معالجة النصوص وتأويلها، مع مراعاة عدم ليّ عنق النص، أو تحميله مالا يحتمل. واعتمدت أيضاً المنهج

التاريخي في تتبع النصوص التي تأثر بها الشاعر ورصدها في مظانها المختلفة. وكان ديوان الشاعر كعب بن مالك حقلَ البحث والتنقيب لتحديد ظاهرة التناص، ثم تحليل النصوص لمعرفة الأثر الذي تركه هذه الظاهرة في خطاب مالك الشعري.

أما الدراسات السابقة التي استفدت منها فهي على سبيل التمثيل لا الحصر: كتاب تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص) محمد مفتاح، كتاب الأسلوبية وتحليل الخطاب لنور الدين السد، ومن الكتب المترجمة كتاب علم التناص (جوليا كريستيفا) و(مارك انجينيو): كتاب أصول الخطاب النقدي: ترجمة أحمد المديني.

لم أقف على دراسات مستقلة تناولت الموضوع الذي طرحه هذا البحث؛ أي نظرية التناص في شعر المديح النبوي (كعب بن مالك نموذجاً) مع ثراء شعره بالآليات التي تتيح تطبيق هذه النظرية تطبيقاً واسعاً في شعر المديح النبوي؛ فالنصوص التي جادت بها قريحة الشاعر تستحق الوقوف عندها والتأمل فيها؛ لمعرفة مدى وعي الشعراء الذين جندوا أنفسهم لمدح الرسول صلى الله عليه وسلم.

## المبحث الأول: مفهوم التناص

### وآلياته في شعر كعب بن مالك<sup>(٢)</sup>

#### أ- المفهوم

عرفت معاجم اللغة كلمة النص، وعلى الرغم من تعدد التعريفات؛ لكنها تتشابه إلى حد كبير، ومن هذه التعريفات ما أشار إليه صاحب اللسان: «النص لغة: رفعك الشيء، ونص الحديث نصًا: رفعه. وكل ما أظهر فقد نص. وقال عمرو بن دينار: ما رأيت رجلاً أنص للحديث من الزهري، أي أرفع له وأسند. يقال: نص الحديث إلى فلان: أي رفعه، كذلك نصصته إليه ونصت الظبية جيدها: رفعتها»<sup>(٣)</sup>.

أما المعجم الوسيط فقد ذكر لمادة نصص معاني عدة: «منها: نص على الشيء أي: عينه وحدده، ونص الحديث أي: رفعه وأسنده للمحدث، ونص المتاع إذ جعل بعضه فوق بعض... وتناص القوم بمعنى ازدحموا»<sup>(٤)</sup>.

وهكذا يبدو أن المعاجم العربية كادت تتفق حول مفهوم مادة نص في اللغة، أما المعنى الاصطلاحي فهو: «صيغة الكلام الأصلية التي وردت من المؤلف»<sup>(٥)</sup>.

٢- هو كعب بن مالك بن أبي بن كعب، يمني الأصل، خزرجي النسب، عدناني النشأة، شاعر مخضرم، نشأ وترعرع في أحضان القوافي، تضاربت الروايات في تاريخ ولادته وتاريخ وفاته، أرخ له الواقدي أنه مات سنة خمسين (شذر الذهب في أخبار من ذهب: أبو الفلاح عبد الحي بن العماد مصر ١٣٥٠هـ، ج ١ / ٥٦. بينما سجل البغدادي قائلا: «توفي كعب بن مالك في مدة خلافة معاوية سنة خمسين، وقيل: سنة ثلاث وخمسين (البغدادي، عبد القادر بن عمر: خزنة الأدب القاهرة د.ت، ج ١ / ٢٧٦)، وكانت قبيلته الخزرج قد هاجرت إلى أرض الحجاز بعد سيل العرم، ونزلوا ببثرب، وزاده الله تعالى شرفا بعد الإسلام؛ إذ كان من زمرة الأنصار الذين نصرُوا الرسول صلى الله عليه وسلم وأووه ووقروه (ابن سعد، محمد بن منيع الزهري: الطبقات الكبرى، ليدن ١٣٢٢هـ. ٥ / ٢٠١، وسيرة ابن هشام ٢ / ٤٣٩. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، دار صادر بيروت، ط ٢، ١٣٠٠هـ. مادة نصص.

٤- إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، دار الفكر بيروت، د.ت، مادة نص، ص / ٩٢٦.

٥- المصدر السابق: ص / ٩٢٦.



التناص يعني أن يستدعي النص الحاضر النص الغائب؛ في أي صورة من الصور، أو بأي شكل من الأشكال، والغرض من هذا الاستدعاء أن يحقق عدداً من الوظائف المعنوية، والفنية، ومنها ما يتعلق بالأسلوب. كل تلك الفنون تولد من خلال التداخل والتركيب والترابط، ولذلك يقول عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ): «وأعلم أن مثل واضح الكلام مثل من يأخذ من الذهب أو الفضة؛ فيذيب بعضها في بعض، حتى تصير قطعة واحدة...، فكما لا تكون الفضة، أو الذهب خاتماً أو سواراً أو غيرها من أصناف الحلبي بأنفسهما؛ ولكن بما يحدث فيهما من الصورة، كذلك لا تكون الكلم المفردة التي هي أسماء وأفعال وحروف شعراً من غير أن يحدث فيها النظم»... كما أن محالاً إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم، وفي جودة العمل وردائه، أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة، كما الذهب الذي وقع فيه العمل وتلك الصنعة، كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية في الكلام، أن تنظر في مجرد معناه...»<sup>(٦)</sup>

وعرفت (جوليا كرستيفيا) التناص بقولها: «ذلك التداخل النصي الذي ينتج داخل النص الواحد بالنسبة للذات العارفة، فالتناص هو المفهوم الوحيد الذي سيكون المؤشر على الطريقة التي يقرأ بها النص التاريخ ويتداخل معه»<sup>(٧)</sup> بينما عرفه محمد مفتاح بقوله: «هو تعالق نصوص مع نص حدث بكيفيات مختلفة»<sup>(٨)</sup> وقوله: تعالق أي الدخول في علاقة. وقوله كذلك أ: «فسيفساء من نصوص أخرى أدمجت فيه بتقنيات مختلفة»<sup>(٩)</sup> أما عبد الملك مرتاض فقد عرف التناص بقوله:

٦- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز: تعليق السيد محمد رشيد رضا دار المعرفة بيروت، ١٩٨٢م، ص/ ٣١٢.

٧- في عام ١٩٦٦ ١٩٦٧م وضعت الكاتبة البلغارية (جوليا كرستيفيا) اللبنة الأولى لنظرية التناص في دراسة تم نشرها في مجلتي تيل كيل وكيترك) في فرنسا، ينظر كتاب أصول الخطاب النقدي: مارك انجينيو، ترجمة أحمد المدني، دار الشؤون الثقافية، بغداد ١٩٨٧م.

٨- مفتاح، محمد: تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، المركز الثقافي، الدار البيضاء المغرب، ط٣، ١٩٩٢م، ص/ ١٢١.

٩- المرجع السابق: ص/ ١٢١.

«حدوث علاقة تفاعلية بين نص سابق ونص حاضر؛ لإنتاج نص لاحق»<sup>(١٠)</sup> بينما عرفه الناقد الفرنسي (جيرار جنيت) بقوله: «علاقة حضور متزامن بين نصين أو أكثر أو هو الحضور الفعلي لنص داخل نص آخر»<sup>(١١)</sup> وذهب محمد مفتاح إلى أن التناص: «من الظواهر اللغوية المعقدة التي تستعصي على الضبط والتقنين، ويعتمد في تمييزها على ثقافة المتلقي، وسعة معرفته، وقدرته على الترجيح. على أن هناك مؤشرات تجعل التناص يكشف عن نفسه ويوجه القارئ للإمساك به، ومنها: التلاعب بأصوات الكلم والتصريح بالمعارضة، واستعمال لغة وسط معين، والإحالة على جنس خطابي برمته»<sup>(١٢)</sup>.

ويشير الغدامي إلى العلاقة التي تربط بين النصوص، و شبهها بالعلاقة الأبوية التي تربط بين الوالد والولد: «إن العمل الأدبي يدخل في شجرة نسب عريقة، وممتدة كالكائن البشري؛ فهو لا يأتي من فراغ كما أنه لا يفضي إلى فراغ، إنه نتاج أدبي لغوي لكل ما سبقه من موروث أدبي وهو بذرة خصبة تؤول إلى نصوص تنتج عنه»<sup>(١٣)</sup>

ومن معاني التناص تداخل النصوص، ومن هذا المنطلق نجد أن النقائض من صميم مصطلح التناص، إذ تعتمد فلسفة النقائض على أن ينقض الشاعر معاني القصيدة الأخرى؛ ثم يأتي بما يتفوق به عليه، فضلا عن أن النقائض تكون بين شاعرين أو أكثر أي: نص سابق وآخر لاحق، فاللاحق يأخذ من السابق بعض المعاني والأفكار، ويوظفها في نصه؛ لذا يمكن القول إن مرجعية النص نصوص سابقة له، وهذا ما أكده بارت رولان في كتابه التحليل النصي: «النصوص اللاحقة

١٠- مرتاض، عبد الملك: فكرة السرقات الأدبية ونظرية التناص، مجلة علامات، في النقد الأدبي، النادي

الأدبي الثقافي جدة ١٩٩١م، ج ١ / ٧٥.

١١- بنيس، محمد: الشعر العربي الحديث بنياته وابدالاته، دار توبقال المغرب، ط ١، ١٩٩٠م، ص / ١٨٦.

١٢- محمد مفتاح: استراتيجية التناص، ص / ١٣١.

١٣- الغدامي، عبد الله: ثقافة الأسئلة، النادي الأدبي الثقافي، جدة ٢، ١٩٩٢م، ص / ١١١ ١١٩.

للنص تعد من مصادره». (١٤)

يقوم مفهوم التناص على محاولة دراسة النص الأدبي في ضوء علاقته بنصوص سابقة، و بعبارة أخرى تحويل عدة نصوص يقوم بها نص مركزي يحتفظ بزيادة المعنى (مرجعيات)؛ وهكذا أصبح للتناص حضور «متميز» في مجال الدراسات الأدبية في العصر الحديث، وتوجد بعض الضبابية تحوم حول مفهوم التناص والاقتراس والتضمين، فهناك من يخلط بين المفاهيم الثلاثة مثل أحمد الزعبي في مصنفه التناص نظرياً وتطبيقياً: «التناص أن يتضمن نص أدبي ما نصوصاً أو أفكاراً أخرى سابقة عليه عن طريق الاقتباس أو التضمين أو الإشارة أو ما شابه ذلك من المقروء الثقافي لدى الأديب بحيث تندمج هذه النصوص أو الأفكار مع النص الأصلي وتندغم فيه؛ ليتشكل نص جديد واحد متكامل» (١٥) وهناك من يفرق بينها مثل إبراهيم خليل إذ يقول: «قد تعدد أشكال التناص حتى ليتخطى فكرة الاقتباس، ويتفوق عليها، فإذا كان الأول يعني اقتطاع النص السابق والزج به في النص اللاحق دون أن يتفاعل مع جزئياته، أو يتحد معها؛ فإن التناص يسعى لإنشاء علاقة ما بين النصين فريدة وحميمة، قد تبدأ بالإشارة العابرة اللاواعية، وتنتهي عند إحاطة القارئ بمناخ دلالي يدفع نحو قراءة تأويلية تقوم على التفكيك وإعادة البناء». (١٦)

كذلك لا بد من الإشارة إلى الفرق بين مفهوم مصطلح السرقات الأدبية (١٧)، الذي حاز اهتمام المدارس النقدية القديمة، وبين مصطلح التناص بوصفه نظرية

١٤- بارت رولان: التحليل النصي، ص / ٣٥.

١٥- الزعبي، أحمد: التناص نظرياً وتطبيقياً، مؤسسة عمون للنشر والتوزيع عمان ط ٢، ٢٠٠٠م، ص / ١١.

١٦- خليل، إبراهيم: من معالم الشعر الحديث في الأردن وفلسطين، دار مجدلاوي عمان ط ٢٠٠٦م، ص / ٩٤.

١٧- والسرقة في اللغة اسم من سرق، وسرق ماله أي: أخذه خفية (القاموس المحيط الفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة بيروت ط ٥، ١٤١٦هـ، ج ١ / ١٥٣). وفي الاصطلاح تعني: «الأخذ من كلام الغير وهو أخذ بعض المعنى أو بعض اللفظ سواء أكان أخذ اللفظ بأسره أم المعنى بأسره».

نقدية حديثة حازت اهتمام المدارس النقدية الحديثة. لقد أُرقت السرقات الأدبية العديد من المدارس النقدية المختلفة، وقد تحاشى ابن قتيبة (٢٧٦هـ) إطلاق لفظ السرقة، واستعاض عنها بالأخذ والسلخ والاتباع<sup>(١٨)</sup> أما ابن سلام الجمحي (٢٣٢هـ) فسمها بالاجتلاب والإغارة<sup>(١٩)</sup>، بينما زاوج الجاحظ (٢٥٥هـ) بين السرقة والأخذ<sup>(٢٠)</sup> وفي أسرار البلاغة ذكر الجرجاني (٤٧١هـ): «إن الحكم على الشاعر بأنه أخذ من غيره وسرق، واقتدى بمن تقدّم وسبق، لا يخلو من أن يكون في المعنى صريحا، أو في صيغة تتعلق بالعبارة»<sup>(٢١)</sup>

وبناء على ما قد سبق، نستنتج أن أفضل أنواع التناص «ما أحدث ضربا من التماهي بين النصين؛ حتى ليتشرب النص المضيف جزئيات النص الضيف ويهضمه في داخله حتى يذوب فيه، أما إذا ظل النص الطارئ طافيا على مياه النص، منعزلا عن بنيته فإنه يسمي ضربا من العبء الزائد على النص أو اللغة الفائضة التي يمكن شطبها، أو عزلها عن سياقها البنائي»<sup>(٢٢)</sup>.

ومما سبق نخلص إلى أن الآراء تباينت، حول مفهوم التناص، فالمفهوم ما زال يتعثر أو يعاني من بعض الاضطراب أو حالة من حالات عدم الاستقرار؛ لأنه ما زال في حالة شد وجذب بين النظريات النقدية الحديثة؛ فضلا عن المفاهيم النقدية التراثية، وعلى الرغم من ذلك فالنظرية متداولة تحت عدد من المصطلحات منها: التناص، والتناصية، والنصوصية، وتداخل النصوص و مصطلح التعلق

١٨- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (٢٧٦هـ): الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد شاکر، دار الحديث القاهرة ط ٢، ١٤٢٣هـ: ج ١ / ١٢٩.

١٩- ابن سلام: محمد، طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود شاکر مطبعة المدني جدة د. ط د. ت: ج ٢ / ٧٧٣.

٢٠- الجاحظ، عمرو بن بحر: كتاب الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل بيروت ١٤٠٨هـ، ٢ / ١٣١ - ١٣٢.

٢١- الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة، مطبعة وزارة المعارف استانبول، د. ت ص / ٢٤١.

٢٢- شبانه، ناصر جابر: التناص القرآني في الشعر العماني الحديث، مجلة جامعة النجاح للأبحاث، عمان، العدد الرابع ٢٠٠٤م ج ٢١ / ١٠٨٠.

النصي؛ وعلى الرغم من كثرة الأسماء، ظل مصطلح التنّاصّ أكثر شيوعاً وصيتاً في ميادين الدرس النقدي الحديث.

ومما لا شك فيه أن النصوص تتوالد، فكل نص يشكل فسيلة لنص جديد، والتجديد لا يعني أن يتنصل النص الجديد من الموروث الثقافي والأدبي والفكري؛ فضلاً عن العقيدة لأنها محور الارتكاز، وأيضاً البيئة التي نشأ فيها النص وترعرع، فكل هذه المحاور من الأهمية بمكان؛ لأنها تشكل رأس الرمح بالنسبة إلى التنّاصّ، ويرى الزعبي أن دائرة مصادر التنّاصّ تتسع: «لتشمل كل ما تقع عليه عين المبدع أو الشّاعر أو تصل إليه مشاهدته وتجاربه، منذ نعومة أظفاره...، بل إنّ حدود دائرته لا تتجمد عند ثقافة واحدة، فقد تصل إلى ثقافات متعدّدة»<sup>(٢٣)</sup> كذلك لا بد من الاهتمام بكيفية إعادة صياغة النص؛ حتى يخرج من مربع الاجترار والتكرار إلى مربع الإبداع لا الاتباع.

ولعله من نافلة القول أن أشير إلى أن الشاعر كعب بن مالك من الشعراء المخضرمين، فقد كان من الشعراء المعدودين قبل إسلامه، على الرغم من عدم وجود شعر له يدل بوضوح على نتاجه الشعري قبل إسلامه، لكن قصة وفوده على الرسول صلى الله عليه وسلم قبل إسلامه مع ابن معرور توضح أنه كان من الشعراء الفحول في فترة الجاهلية،<sup>(٢٤)</sup> وعندما منّ الله تعالى عليه بنعمة الإسلام، كان القرآن الكريم مصدر إلهامه وإبداعه؛ إذ أضفى على لغته العذوبة، وعلى معانيه السهولة والرقّة؛ فضلاً عن أسلوبه في طرح القضايا ومعالجتها بلغة القوافي؛ لأن: «التراث الديني في كل العصور ولدى كل الأمم مصدر سخي من مصادر الإلهام الشعري؛ حيث يستمد منه الشعراء نماذج وموضوعات وصوراً أدبية. والأدب

٢٣- الزعبي، أحمد: التنّاصّ نظرياً وتطبيقياً، ص / ٩.

٢٤- العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين (٦١٦هـ): إعراب الحديث النبوي الشريف، تحقيق عبد الإله نيهان، مطبوعات مجمع اللغة العربية دمشق ط٢، ١٩٨٦م، ص / ٤٠٧.

العالمي حافل بالكثير من الأعمال الأدبية العظيمة التي محورها شخصية دينية أو موضوع ديني». (٢٥)

كذلك وظف كعب كل إرثه الثقافي والفكري وموهبته وقدراته الفنية في شعره الإسلامي؛ إذ يعج إرث كعب بن مالك الأدبي، ومخزونه الثقافي بعدد من المصطلحات والمفاهيم، تطل برأسها بين ثنايا النصوص، وهذا أمر يدل على أن هذا التأثير كان تلقائياً، أو جاء عفواً الخاطر، وهذا ما أكدّه تودوروف بقوله: «ثمة عناصر غائبة من النصّ، وهي على قدر كبير من الحضور في الذاكرة». (٢٦)

وهكذا نستنتج أن أهم مصدر للنص هو النصوص؛ أي أن النص يضع بذرة نصوص أخرى، أو يتداخل، أو ينبثق، أو يتعالق مع نصوص أخرى، وبذا يكون مصدراً لعدد من النصوص، وخلاصة لعدد من الأفكار والثقافات، والأحداث التاريخية، فلا حدود ولا فواصل ولا حواجز بين النصوص، ولا يغيب عن البال أن للبيئة حضوراً متميزاً في رقد النص؛ إذ تشكل بأبعادها المختلفة والمتباينة مصدراً من مصادره.

### ب- آليات التناسخ في شعر كعب بن مالك

لقد هياً الله تعالى لكعب بن مالك آليات الجهاد التي تعينه على القتال؛ فاتخذ من شعره سلاحاً معنوياً يحارب به كفار قريش؛ لأنهم لجأوا إلى الشعر؛ فكان كعب من أولئك الثلة التي نصرت الإسلام بلسانها، وذبت عن محارم الله تعالى وحياض الإسلام، أما المشاركة المادية الفعلية فأرخ لها بقوله: «لم أتخلف عن

٢٥- زايد، على عشري: استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، دار الفكر العربي القاهرة ١٩٩٧م. ص / ٧٥.

٢٦- تودوروف تزفيتان الشعرية: ترجمة شكري المبخوت، ورجاء بن سلامة، دار توبقال للنشر الدار البيضاء ط١، ١٩٨٧م، ص / ٣٠.

رسول الله في غزوة إلا غزوة تبوك، غير أنني كنت تخلفت في غزوة بدر»<sup>(٢٧)</sup> وحسبه من الفخر أن المصطفى صلى الله عليه وسلم نعته بقوله: «أنت تحسن صنعة الحرب». <sup>(٢٨)</sup>

وتتولى آليات التناص مهمة شرح الكيفية التي تناصت بها هذه النصوص، وهذه الآليات هي السهل الممتنع، وتحديدًا محاولة صعبة وشاقة؛ والعلة تكمن في الخصوصية التي يتمتع بها كل نص من النصوص؛ إذ لكل نص آلياته الخاصة به، وقد أشار محمد مفتاح إلى هذه الصعوبة: «إنه من الصعب على باحث واحد أن ينجز تشخيصاً كافياً لتلك الآليات»<sup>(٢٩)</sup> لكن تمكن بعض النقاد من حصر بعض هذه الآليات منهم على سبيل المثال رجاء عيد الذي لخصها في قوله: «توثيق دلالة، أو تأكيد موقف، أو ترسيخ معنى، أو مؤازرة النص، إما بتضمين صريح، وإما بتلميح وتلويح أو يكون من وجه آخر رفضاً لمقولة أو نفيًا لمعتقد»<sup>(٣٠)</sup>

### المبحث الثاني: ضروب التناص في شعر كعب بن مالك

اتفقت مدارس النقد الحديث في تصنيف التناص إلى نوعين؛ ولكنها اختلفت في تسميته واعتمدت الدراسة في هذا المحور على ما ذهب إليه محمد مفتاح، وعزة شبل وأحمد فراج؛ فقد اتفقوا من حيث المضمون واختلفوا من حيث التصنيف.

#### النوع الأول: أطلق عليه محمد مفتاح اسم التناص الخارجي خريطة الثقافة

- ٢٧- البخاري، أبو عبد الله بن إسماعيل: صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق بيروت ط ١، ٢٠٠٢ م. ٤ / ٦
- ٢٨- الحصري القيرواني، أبو اسحاق إبراهيم بن علي: زهر الآداب وثمره الألباب، شرح زكي مبارك دار الجيل بيروت لبنان ط ٤، د. ت، ص / ٥١.
- ٢٩- مفتاح، محمد: دينامية النص، مركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط ١، ١٩٨٧ م، ص / ٩٤.
- ٣٠- عيد، رجاء: التراث النقدي (نصوص ودراسة) منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٨٣ م، ص / ٢٣٢.

التي ينتمي إليها، وزمانيا في حيز تاريخي معين<sup>(٣١)</sup>، بينما سمتة عزة شبل بالتناص المباشر<sup>(٣٢)</sup>، وخالفهم أحمد فراج وسماه التناص الشكلي<sup>(٣٣)</sup> فقد اتفقوا أو كادوا أن يتفقوا من حيث المعنى؛ أي أن النص اللاحق قد احتضن جزءا من النص السابق في تناغم وانسجام.

ومما سبق، نستخلص أن هذا النوع من التناص يهتم بالمظهر الخارجي، فربما يكون اسم تناص المظهر ألصق وأليق به.

**النوع الثاني:** صنفه محمد مفتاح تحت عنوان التناص الداخلي، ويقصد به «الصلات التي تربطها نصوص الأديب يفسر بعضها بعضا، وتضمن الانسجام فيما بينها، أو تعكس تناقضا لديه إذا ما غير رأيه»<sup>(٣٤)</sup> بينما تناولته عزة شبل تحت اسم التناص غير المباشر، أما أحمد فراج فسماه بالتناص المضموني، مع ملاحظة التضاد بين التسميات، ومن أهم آلياته الاستنباط، فضلا عن التناص الفكري والثقافي. والاستنباط يعمل في الأعماق الداخلية؛ إذا هذا النوع من التناص مجال اختصاصه جوهر النص.

هنالك ثلاثة أنماط من التناص عند كرسيفا الأول: النفي الكلي: وفيه يكون المقطع الدخيل منفيًا كلية، الثاني النفي المتوازي: حيث يظل المعنى المنطقي للمقطعين هو نفسه إلا أن هذا لا يمنع من أن يمنح الاقتباس للنص المرجعي معنى جديدا، الثالث النفي الجزئي: حيث يكون جزء واحد من النص منفيًا<sup>(٣٥)</sup>.

٣١- مفتاح، محمد: تحليل الخطاب الروائي (استراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي، ط١٩٩٧، ص١٢٥.

٣٢- شبل، عزة محمد: علم لغة النص النظرية والتطبيق، مكتبة الآداب القاهرة ٢٠٠٩م، ص٧٩.

٣٣- فراج، أحمد: نظرية علم النص ورؤية منهجية في بناء النص الثري، مكتبة الآداب القاهرة، ٢٠٠٣م، ص٧٩.

٣٤- مفتاح، محمد: تحليل الخطاب الروائي، ص١٢٥.

٣٥- كرسيفا: علم النص، ص٧٩.



ومن جهة أخرى أشار مفيد نجم في مقاله الموسوم بـ «التناص بين الاقتباس والتضمين والوعي واللاشعور إلى تقسيم آخر بناء على الدور الذي يقوم به في النص؛ أي وظيفته:

الأول: التناص الظاهري (الواعي أو الشعوري) ويضم الاقتباس والتضمين.

الثاني: التناص الخفي: (اللاشعوري) ويكون فيه المؤلف غير واع بحضور نص في النص الذي يكتبه،<sup>(٣٦)</sup> ويقوم هذا التناص في استراتيجيته على الامتصاص والتدوير والتحويل والتفاعل النصي،<sup>(٣٧)</sup> وهناك ما يسمى بالتناص المتنوع الخارجي وهو حوار بين نص ونصوص أخرى متعددة المصادر والوظائف والمستويات بحيث يبدو النص حواراً بين النص وكاتبه وما يحمله الكاتب من خبرات سابقة، وبين النص ومتلقيه وما يملكه المتلقي من ثقافات سابقة؛ بينما أضاف جيرار جينيت أصنافاً للتناص وهي:

- ١- الاستشهاد وهو الشكل الصريح للتناص.
- ٢- السرقة وهو أقل صراحة.
- ٣- النص الموازي: علاقة النص بالعنوان والمقدمة والتقديم والتمهيد.
- ٤- الوصف النصي: العلاقة التي تربط بين النص والنص الذي يتحدث عنه.
- ٥- النصية الواسعة: علاقة الاشتقاق بين النص (الأصلي / القديم) والنص السابق عليه (الواسع / الجديد).
- ٦- النصية الجامعة: العلاقة البكماء بالأجناس النصية التي يفصح عنها التنصيص

٣٦- المغيظ، تركي، التناص في نماذج من الشعر المغربي المعاصر مجلة أبحاث اليرموك، سلسلة الآداب واللغويات، العدد الأول ٢٠٠٢م، ج ٢٠ / ٩٤.

٣٧- نجم، مفيد: التناص بين الاقتباس والتضمين والوعي واللاشعور، جريدة الخليج، ملحق بيان الثقافة، ٢٠٠١م، العدد ٥٥.

الموازي. (٣٨)

بناء على ما سبق نستطيع أن نقسم التناص إلى قسمين رئيسين:

أ- التناص المظهري، وسماه مصطفى السعدني: «السطحي»<sup>(٣٩)</sup>

ب- التناص الجوهرى.

ولابد من ملاحظة أن إقحام المتناصات في النص أو كثرتها، أو عدم انسجامها، أو تفاعلها بطريقة غير إيجابية مع النص، كل هذه المحاور تقلل من شأن التناص، بل تهبط بمستواه الفنى، فكلما ابتعد التناص عن التكلف أو الصنعة وجد القبول وحظي بالرضى من قبل المتلقي أو القارئ. ويسعى المحور التالي إلى رصد محاولات الاقتباس من القرآن الكريم في شعر المديح النبوي عند كعب بن مالك.

### ١- الاقتباس من القرآن الكريم

النص القرآني يرفد النصوص الشعرية ويمدها بالآليات التي تمكنها من إظهار جمال الخطاب الشعري وقوته، بل يوثق له من خلال الألفاظ القرآنية التي يحملها النص في دواخله، والاقتباس من القرآن الكريم؛ والاقتباس لغة عرفه ابن فارس بقوله: «قبس: القاف والباء والسين أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على صفة من صفات النار، ثمَّ يستعار. من ذلك القَبَس: شُعْلَةُ النار... ويقولون: أَقْبَسْتُ الرَّجُلَ عِلْمًا، وَقَبَسْتُهُ نَارًا»<sup>(٤٠)</sup>.

وعرفه الفكيكي في الاصطلاح بقوله: «تضمين الشعر أو النثر شيئاً من القرآن

٣٨- بنيس، محمد الشعر الحديث، ص / ١٨٦. (جيرار جينيت فرنسي الجنسية)

٣٩- السعدني: مصطفى: قراءة أخرى لفضية السرقات، منشأة المعارف الإسكندرية ١٩٩١م، ص / ٩١.

٤٠- ابن فارس، أحمد زكريا: أحمد بن فارس بن زكريا القزويني (٣٩٥هـ) معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت، ط ١، ١٩٩١م، مادة ق، ب، س.

الكريم، أو الحديث النبوي الشريف، من غير دلالة على أنه منهما، مع جواز بعض التغيير (غير المخل) في الأثر المقتبس»<sup>(٤١)</sup>.

الاقتباس - إذا - لا يخرج عن محيط التناص بصورة أو أخرى؛ بل يدور في فلكه. والاقتباس من القرآن الكريم يسمو بلغة النص الأدبي؛ ويرفد الشاعر بمحاور معرفية متباينة؛ تشكل أطره الثقافية؛ التي تضم بين جنباتها حزمة من العلوم والمعارف؛ منها العلوم الدينية والدينية، وغيرها من المهارات والخبرات، فتتعاقد كل هذه المحاور؛ لترفد الشاعر بلوحات فنية تترجم قدرات الشاعر الأدبية وملكاته الفنية، فضلاً عن الانسجام تحت مظلة التباين والاختلاف؛ ومن أدبيات الاقتباس أن يأتي عفو الخاطر أو يكون مجرد لمحة فنية لها مفعول السحر في نفس المتلقي، وتولد في دواخله العديد من الأحاسيس الكامنة؛ فتتداعى له الأحداث ويستطيع أن يدرك ما وراء هذا الاقتباس من معان ودلالات.

لقد كان فضاء الاقتباس من القرآن الكريم في خطاب كعب بن مالك الشعري فضاء واسعاً؛ لما يمثله القرآن الكريم من ركيزة أساسية شكلت كل محاور حياته، فضلاً عن السمو بذوقه الفني وحسه الأدبي، كذلك نمت علومه ومعارفه، وتطورت بفضل القرآن الكريم، ولا ينبغي تجاهل المخزون الثقافي والمعرفي الذي كان يتمتع به كعب بن مالك، كما أمدته الذاكرة الحافظة بعدد من محاور التراث الأدبي، فالموروث الثقافي رقد خطابه الشعري بمحاور متعددة، بينما سما الإسلام بوجدانه، وروحه، وفكره، وثقافته.

وذهب أحمد يوسف إلى أن: «الباقلائي (ت ٤٠٣هـ) أدرك وعياً تناصياً من خلال كتابه إعجاز القرآن وإن لم يشر إليه بين النص القرآني والنص الشعري، جعله يقف على ما صار إليه النص القرآني، نصاً مسيطراً أو نصاً حالاً في مقابل

٤١- الفكيكي، عبد الهادي: الاقتباس من القرآن الكريم في الشعر العربي، النمير للنشر والتوزيع، دمشق ١٩٩٦م، ص ١٦

النص الشعري الذي آل إلى كونه نصاً مُزاحاً، وأن فاعلية كل منهما لم تنعدم؛ بل أدت إلى ترك بصمة النص الحال على قضايا النص المزاح نشأة وطبيعة...، ثم يضيف قائلاً: ويبدو لنا دائماً أنه صاغ قضايا النص الشعري من خلال علاقة «التناص» الحادثة بين النص القرآني والنص الشعري؛ الأول بصفته نصاً «حالا» والثاني بصفته نصاً «مزاحاً»، وقد أنتجت هذه العلاقة ثمارها خلال البحث في قضية إعجاز النص القرآني «الحال»، وظل النص الشعري نصاً فعالاً في توجيه قضايا الأسلوب، والصياغة والدلالة في النص القرآني، الذي ظل بدوره مؤثراً وفعالاً في صياغة قضايا النص الشعري على النحو الذي تم على يديه»<sup>(٤٢)</sup>.

لقد سجل الاقتباس من القرآن الكريم حضوراً متميزاً في شعر كعب بن مالك، واعتمد عليه خطابه الشعري، مما ميز تجربته الشعرية الجديدة بعد إسلامه، وجعلها متفردة ومتميزة في كيفية الطرح وآلية الخطاب، وقد يكون الاقتباس من المفردات الشريفة، أو من معنى من المعاني السامية، أو من بعض العبارات، لقد وظف كعب بن مالك كل هذه الآليات واستثمرها في خطابه الشعري، وأصبحت مصدر إلهامه، وكان هدفه ومراده أن يترجم بصدق وشفافية طاعته لله تعالى، وحبه للرسول صلى الله عليه وسلم، وهكذا تهيأت له الأسباب لإحداث صيغ جديدة بكيفيات مختلفة، ومفردات جديدة غير مستهلكة؛ وبالتالي صب سوط عذاب على أعداء الإسلام، وكان شعره عليهم كوقع النبل.

في الاقتباس الديني يُضمن الشاعر نصه نصوصاً من الكتب السماوية المقدسة أو أقوال الأنبياء، أما الاقتباس من القرآن الكريم فيعني أن يستدعي الشاعر نصوصاً من القرآن الكريم؛ في شكل مفردات، أو معان، أو أسلوب، أو قصص، وإلى جانب الاقتباس من القرآن الكريم، يقتبس من السنة النبوية الشريفة؛ لأنها

٤٢ - علي: أحمد يوسف: قراءة النص، دراسة في الموروث النقدي، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٨٨م، ص/ ٢١٥ و٢٢٢.

المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، وهي كذلك المصدر الثاني للغة العربية، وقد يتسع مفهوم الاقتباس الديني ليشمل: «الأدعية والشعارات الدينية».<sup>(٤٣)</sup>

والقرآن الكريم قمة الفصاحة بل منتهاها؛ لذا الاقتباس منه يسمو بلغة الخطاب الشعري؛ بما يحمله من مفردات شريفة، وهذا ما يكتسب النص الفصاحة والحلاوة والطلاوة؛ فيحظى بالقبول، فضلاً عن ذلك يستمد النص الشعري من القرآن الكريم القيم السامية؛ مما يجعل رسالة الخطاب الشعري قوية وفعالة ومؤثرة؛ لأنه يرتقي بروح الخطاب الشعري، ويمنحه سمة التصديق.

لقد تصدى كفار قريش للدين الجديد وحاربوه بكل ما أوتوا من قوة، وجندوا لهذه الحرب كل سلاح مادي يمتلكونه، وكل سلاح معنوي يعرفونه، ويتلخص سلاحهم المعنوي في الشعر، والشعر ديوانهم، وهم أهل الفصاحة والبلاغة؛ لذا لجأوا إلى الحرب اللسانية وسخروا كل أعوانهم من ملة الكفر واللات والعزى لمحاربة المسلمين، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يشجع الشعراء ويحثهم، بل يحفزهم؛ ليردوا على كفار قريش، وكان هذا التشجيع والحث خطاباً صريحاً موجهاً لكل شاعر من الله تعالى عليه بنعمة الإسلام، وعندئذ تبارى الشعراء الذين شرح الله تعالى صدورهم للإسلام للذود عن حياض الإسلام، والذب عن محارم الله تعالى والدفاع عن النبي الكريم، وهكذا أصبح للسلاح المعنوي قوة فعالة لا يستهان بها؛ لأن جرح اللسان دائماً أنكى من جرح السنان.

لقد كان مشهوداً لكعب بن مالك قبل إسلامه بالعلم والفصاحة، وبعدما نهل من معين القرآن ووقف على المفردة الشريفة، والمعاني اللطيفة، والصور البلاغية والأسلوب المعجز، فازدادت فصاحته وبلاغته، ولا غرو في ذلك؛ فقد سلبت فصاحة القرآن لب كفار قريش، وسحرت قلوبهم على الرغم من عداوتهم

٤٣- ذو القدر، فاطمة: التناص الديني في أدب المرأة الكويتية شعر سعاد الصباح نموذجاً، مجلة الجمعية العلمية الإيرانية للغة العربية وآدابها العدد السادس عشر ٢٠١٠م، ص ٢٠.

الشديدة للقرآن الكريم والفضل ما شهد به الأعداء، ومن هؤلاء الأعداء الوليد بن المغيرة الذي وصف القرآن بعبارات موجزة: «والله لقد سمعت من محمد أنفا كلاما ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجن؛ إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر وإن أسفله لمغدق، وإنه يعلو وما يعلو عليه»<sup>(٤٤)</sup> فعلى الرغم من عداوته الشديدة للإسلام أنطقه الله بالحق، لقد تحدى الله تعالى كفار قريش وأهل الفصاحة والبلاغة: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾<sup>(٤٥)</sup> لقد وقر الإيمان في قلب كعب وصدقت به جوارحه ونطق به لسانه وكان التناص مع لفظ الشهادتين في قوله:

شَهْدَنَا بِأَنَّ اللَّهَ لَا رَبَّ غَيْرَهُ وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ بِالْحَقِّ ظَاهِرٌ<sup>(٤٦)</sup>

وَمَنَحَ النَّصْرَ الْقُرْآنِي الشَّعْرُبُعْدَا جَدِيدًا؛ إذ وضح معالم العقيدة التي تتلخص في الوحدانية، والإقرار بالعبودية، فقولته: «ليس له شريك» تناص مع قوله تعالى: ﴿لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾<sup>(٤٧)</sup> وقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَىٰ النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>(٤٨)</sup> ولعل مشكلة التعبير هي التي تحمل الشعراء على التفتيش عن عبارات جديدة غير مستهلكة تستطيع أن تنقل أكبر قدر ممكن من المعاناة والإحساس، وتدفعهم إلى استعارة لغة دينية وآيات قرآنية، وتضمين معاني الوحي بلغة تحاكيه وصياغة توأخيه وإن لم تبلغ شأوه»<sup>(٤٩)</sup> لذلك أصبح الشاعر يصوغ ما ورد في القرآن الكريم من مفردات،

٤٤- النيسابوري، أبو الحسن أحمد بن محمد: أسباب النزول، شرح وتحقيق رضوان جامع رضوان، مكتبة الإيمان المنصورة الأزهر مصر، ١٩٩٦م، ص/ ٢٨٠.

٤٥- سورة البقرة آية / ٢٣.

٤٦- مراد، مجيد: ديوان كعب بن مالك الأنصاري، دار صادر للطباعة والنشر بيروت لبنان ط ١، ١٩٩٧م، ص / ٤٧.

٤٧- الآيات التي تتحدث عن الشرك تزيد عن مئة وسبع وستين آية (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم).

٤٨- سورة آل عمران آية / ٦٨.

٤٩- جيدة، عبد المجيد: الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر، مؤسسة نوفل بيروت ط ١، ١٩٨٠م، ص / ٦٦.

ومعان، ودلالات بحسب رؤيته الخاصة، ومن اقتباسه من مفردات القرآن الكريم فائيته التي يقول فيها:

نُطِيعُ نَبِيَّنَا وَنُطِيعُ رَبًّا هُوَ الرَّحْمَنُ كَانَ بِنَا رَوْوَفَا<sup>(٥٠)</sup>

لقد تعددت المفردات القرآنية وأتت متناصرة مع قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾<sup>(٥١)</sup> لقد أعجم القرآن الكريم لسان كعب بن مالك، فسخر كل ملكاته في مدح المصطفى صلى الله عليه وسلم، كذلك وظف النصوص القرآنية في هذا المضمار، ويصور في رائيته أذى كفار قريش للرسول صلى الله عليه وسلم، وقد أخبر الله تعالى عنهم ﴿وَجِبُوا أَن جَاءَهُم مُنذِرٌ مِّنْهُمْ وَقَالَ الْكٰفِرُونَ هٰذَا سِحْرٌ كَذٰبٌ﴾<sup>(٥٢)</sup> وجاء الاقتباس من الآية الشريفة في قوله:

وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ قَدْ قَالَ أَقْبَلُوا فَوَلُّوا وَقَالُوا: إِنَّمَا أَنْتَ سَاحِرٌ<sup>(٥٣)</sup>

ونلاحظ أن الشاعر لم يقحم هذه التراكيب في النص دون مبرر، بل ارتبطت به ارتباطاً عضويًا وأصبحت جزءاً منه لا يتجزأ.

لقد أصّل الاقتباس الديني لقضية مهمة؛ وهي نفي الشبهات عن الرسول صلى الله عليه وسلم، مما يؤكد أن العملية تجاوزت حد الاقتباس إلى بيان صدق العقيدة. ومدح الرسول صلى الله عليه وسلم، وفاخر بشمائله ووصفه بالنور:

٥٠ - ديوان كعب: ص / ٦٨ .

٥١ - سورة البقرة آية / ٢٠٧ .

٥٢ - سورة ص آية / ٤ .

٥٣ - ديوان كعب: ص / ٤ .

فِينَا الرَّسُولُ شِهَابٌ ثُمَّ يَتَّبِعُهُ نُورٌ مُضِيءٌ لَهُ فَضْلٌ عَلَى الشَّهْبِ (٥٤)

والاقتباس من قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (٥٥)

وقوله:

وَمَوَاعِظٍ مِّنْ رَبِّنَا نُهْدِي بِهَا بِلِسَانٍ أَزْهَرَ طَيِّبِ الْأَثْوَابِ (٥٦)

وسيطرت الروح الإسلامية على شعر كعب، وارتوت ألفاظه من معين المفردات الشريفة، فعذبت معانيه، وحلت القيم السامية محل العادات القبيحة؛ ومن هذه القيم كان الجهاد، والحث عليه، ولم يكن عرب الجاهلية على علم ودراية بالجهاد وفضله؛ فالمجتمع القبلي كان يومئذ يقوم على مبدأ العصبية، وكان القتل من شريعتهم، وكانوا بين قاتل أو مقتول، وجاء الاقتباس في شعر كعب بن مالك مع الآيات التي أشارت إلى مشروعية الجهاد، وحكمه، وفضله وأهميته، ودوره في تثبيت دعائم الإسلام لقد تأمل كعب قول الحق عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِآتٍ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (٥٧) فكان الاقتباس من هذا الآية الكريمة في فائتيه:

نَجَالِدُ مَا بَقِيَْنَا أَوْ تُنِيْبُوا إِلَى الْإِسْلَامِ إِذْعَانَا مُضِيْفَا

٥٤ - المصدر السابق: ص / ٢٥.

٥٥ - سورة المائدة آية / ١٥.

٥٦ - ديوان كعب: ص / ٢٨.

٥٧ - سورة التوبة آية / ١١١.



نُجَاهِدُ لَا نُبَالِي مَنْ لَقِينَا      أَهْلَكْنَا التَّلَادَ أَمْ الطَّرِيفَا<sup>(٥٨)</sup>

ويفخر كعب في همزيته بيوم بدر، وجاء فخره بصيغة الجمع؛ حيث تتجلى فيه روح الإسلام الذي حول المجتمع من الفخر بالفرد والقبيلة إلى الفخر بلسان حال جميع المسلمين، كما يوضح الكيفية التي خرجوا بها للقتال وهي هداية الله تعالى لهم، ونوره الذي قذفه في قلوبهم، وهذا ما يظهر من خلال الاقتباس من سورة النور التي ذكر فيها الحق عز وجل كلمة (نور) خمس مرات ﴿اللَّهُ نُورٌ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِءِ كَمِشْكُوفٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ<sup>(٥٩)</sup>﴾

وَرَدَّنَاهُ بِنُورِ اللَّهِ يَجْلُو      دُجَى الظُّلْمَاءِ عَنَّا وَالْغَطَاءِ<sup>(٦٠)</sup>

وهذا التصوير الفني البديع الذي ورد في الآية الشريفة وصفه سيد قطب بقوله: «إن التصوير الفني هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن الكريم، فهو يعبر بالصورة المتخيلة عن المعنى الذهني والحالة النفسية، وعن الحوادث المحسوس والمشهد المتطور، وعن النموذج الإنساني، والطبيعة البشرية، ثم يرتقي بالصورة فيمنحها الحياة الشاخصة، أو الحركة المتجددة»<sup>(٦١)</sup> وفي مضممار الإشارة إلى عون الله تعالى ونصره يقول كعب:

إِذَا غَايَظُونَا فِي مَقَامِ أَعَانَا      عَلَى غَيْظِهِمْ نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ أَوْسَعُ<sup>(٦٢)</sup>

٥٨ - ديوان كعب: ص / ٦٨.

٥٩ - سورة النور آية / ٣٥. شرح الآية: (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ): أي منورهما بالشمس والقمر (مثل نُورِه) أي صفتَه في قلب المؤمن «تفسير الجلالين».

٦٠ - ديوان كعب: ص / ١٦٩.

٦١ - قطب، سيد: التصوير الفني في القرآن الكريم، دار الشروق القاهرة ط ١٠، ١٩٨٢م، ص / ٣٦.

٦٢ - ديوان كعب: ص / ٦٣.

وكان الاقتباس من الآية الكريمة من سورة محمد ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن نُّصِرُوا اللَّهُ  
يَنْصِرْكُمْ وَيُغْنِيَكُمْ عَنْكُمْ﴾ (٦٣)

وسيلة لتأكيد حقيقة الجنة وما فيها من نعيم أعده الله تعالى للشهداء كما يظهر  
من قوله (قتلاهم) أي الشهداء من المسلمين الذين باعوا أنفسهم رخيصة في  
سبيل الله:

وَقَتْلَاهُمْ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ كِرَامًا مِّنَ الْمُدَاخِلِ وَالْمُخْرَجِ (٦٤)

وبالتالي يؤول حال من قتله المسلمون من الكفار إلى جهنم.

و الاقتباس من القرآن يستنهض الفكر ويشحذ هممه، لما يترتب على ذلك  
من أثر عميق في النفس البشرية؛ لذا أشار إلى النار وما فيها من عذاب كما ورد  
في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ ۗ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ  
مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ﴾ (٦٥)

شَتَّانَ مَنْ هُوَ فِي جَهَنَّمَ ثَاوِيَا أَبَدًا وَمَنْ هُوَ فِي الْجَنَّةِ مَخْلُدٌ (٦٦)

لقد ربط الشاعر بين الكفر وجهنم:

فَأَمْسُوا وَقُودَ النَّارِ فِي مُسْتَقَرِّهَا وَكُلَّ كَفُورٍ فِي جَهَنَّمَ صَائِرٌ

تَلَطَّى عَلَيْهِمْ وَهِيَ قَدْ شَبَّ حَمِيهَا بَزِيرِ الْحَدِيدِ وَالْحِجَارَةِ سَاجِرٌ (٦٧)

ففي هذه الأبيات وردت مجموعة من المفردات القرآنية تؤكد حقيقة النار؛

٦٣ - سورة محمد آية / ٧.

٦٤ - ديوان كعب: ص / ٣٢.

٦٥ - سورة العنكبوت آية / ٦٨.

٦٦ - المصدر نفسه: ص / ٣٨.

٦٧ - المصدر نفسه: ص / ٤٧ ٤٦.

وما فيها من عذاب ، واقتبس الشاعر من القرآن ﴿كَلَّا إِنَّهَا لَأُنزِلَتْ﴾<sup>(٦٨)</sup> ويظهر الاقتباس من قوله تعالى: ﴿ءَاتُوْنِي زُبْرَ الْحَدِيْدِ﴾<sup>(٦٩)</sup> وفي محور النار يشير إلى أن الكفار في الدرك الأسفل منها، تناصاً مع الآية الكريمة: ﴿إِنَّ الْمُنْفِقِيْنَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ يَجِدَ لَهُمْ نَصِيْرًا﴾<sup>(٧٠)</sup> بقوله:

أولئك لا من ثوى منكم  
من النار في الدرك المرج<sup>(٧١)</sup>

وأحياناً يضيف الاقتباس من النصوص القرآنية، بعداً إلى الخطاب الشعري لأن: «للكتابة القرآنية خصائص لم تعرف قبل نزول القرآن، و أنها لا تكمن في الكلمات المفردة - في جمال حروفها وأصواتها وأصدائها ولا في معاني الكلمات المفردة، التي هي لها بوضع اللغة، ولا في تركيب الحركات والسكنات، ولا في المقاطع والفواصل، وإنما تكمن هذه الخصائص في النظم والتأليف؛ اللذين يقتضيان الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز؛ فمن هذه يحدث النظم والتأليف، وبها يكونان»<sup>(٧٢)</sup> ومن ذلك ما ورد في مرثيته للرسول صلى الله عليه وسلم:

فأنقذنا الله في نوره  
ونجى برحمته من لظى<sup>(٧٣)</sup>

ويكشف هذا الخطاب الشعري أن التناص مع قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيْرًا وَنَذِيْرًا﴾<sup>(٧٤)</sup>، وكذلك مع قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيْرًا﴾<sup>(٧٥)</sup> فقد وظف كعب هذه المفردات وجعلها جزءاً لا يتجزأ من شعره، وفي مقام التهديد

٦٨ - سورة المعارج آية / ١٥ .

٦٩ - سورة الكهف آية / ٩٦ .

٧٠ - سورة النساء آية / ١٤٥ .

٧١ - ديوان كعب: ص / ٣٤ .

٧٢ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص / ٣٠٠ .

٧٣ - ديوان كعب: ص / ١١١ .

٧٤ - سورة فاطر آية / ٢٤ .

٧٥ - سورة الفرقان آية ٥٦ .

والوعيد نسمعه يردد:

لَأْمُرِ اللَّهُ وَالْإِسْلَامَ حَتَّى يَقُومَ الدِّينُ مُعْتَدِلًا حَنِيفًا<sup>(٧٦)</sup>

وقوله: الدين حنيفا تناص مع الآية الكريمة ﴿ فَأَقْرَ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بَدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾<sup>(٧٧)</sup>

ويتجلى الاقتباس من الآيات القرآنية في مضمار الرثاء أو البكاء على شهداء المسلمين، الذين ماتوا في سبيل الله، وأيضا الفخر بالبطولات التي حققها المسلمون في ساحة الحرب، والحديث عن النعيم الدائم الذي وعدهم الله تعالى به، وكان هذا النوع من الشعر؛ أي شعر الحماسة من أهم العوامل التي استنهضت همم المجاهدين، وحفزتهم للثبات في ساحة الحرب، وعدم الفرار من مواجهة الكفار؛ بل يتخذون من سياسة الكر والفر آلية لهزيمة الكفار، ومن ذلك قول كعب في رائيته:

فَلَمْ لَقَيْنَاهُمْ وَكُلُّ مُجَاهِدٍ لِأَصْحَابِهِ مُسْتَبْسِلُ النَّفْسِ صَابِرٍ<sup>(٧٨)</sup>

والرثاء عند كعب بن مالك يختلف عما كان عليه الرثاء في الجاهلية؛ إذ كان يشير إلى مناقب المرثي وما يتمتع به من فضائل ومكارم بحسب أعرافهم وعاداتهم وتقاليدهم، وروح المسلم المؤمن بقضاء الله وقدره، عدد كعب مناقب الشهداء وفضائلهم الدينية مع إيمانه التام بأهمية الجهاد في حياة المسلم، والغاية التي يجاهد من أجلها، وقيمة الشهادة، وما أعده الله تعالى للشهداء وامتاح كعب بن مالك مفرداته من القرآن الكريم في رثائه لشهداء المسلمين؛ مما أضفى على النص هالة من القدسية، سلبت القلوب وسحرت العقول، وهكذا تفجرت المشاعر وفاضت،

٧٦- ديوان كعب: ص / ٦٩.

٧٧- سورة الروم آية ٣٠.

٧٨- ديوان كعب: ص / ٤٧.

وتهيأت لإدراك حقيقة تشير إلى جمال التنّاص الذي يأتي عفو الخاطر، ودوره في غرس بعض الفسائل الجديدة والجميلة في فضاء النص؛ قد يؤهله لصياغة بعض محاور الإبداع؛ مما يؤدي إلى النهوض بتجربة الشاعر الشعرية.

ومن الفضائل التي أشار إليها كعب صبر المسلم في حالة وقوع المصيبة، كما ورد في نونيته التي بكى فيها الرسول صلى الله عليه وسلم:

أَلَا أُنْعِي النَّبِيَّ إِلَى مَنْ هَدَى مِنْ الْجِنِّ لَيْلَةً إِذْ تَسْمَعُونَا<sup>(٧٩)</sup>

اقتباس من الآية الكريمة من سورة الجن ﴿قُلْ أَوْحَىٰ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾<sup>(٨٠)</sup>.

وفخر كعب بن مالك يصب في بحر من المكارم والفضائل، فعصبية القبيلة زالت بزوال الكفر والشرك من نفوس الشعراء الذين آمنوا برسالة المصطفى صلى الله عليه وسلم، وحلت الأمة محل القبيلة، وأصبح فخرهم بالقيم الإسلامية، لقد وظف كعب الاقتباس توظيفا جميلا، واستثمر طاقاته الفنية، ففتح له آفاق التفكير والتأمل في أسماء الله الحسنى ومن صور الاقتباس من أسماء الله الحسنى قوله:

أَبْقَى لَنَا حَدَثُ الْحُرُوبِ بَقِيَّةً مِنْ خَيْرِ نَحْلَةِ رَبَّنَا الْوَهَّابِ<sup>(٨١)</sup>

ومن محاور الاقتباس الديني في شعر كعب بن مالك، الاقتباس من قصص الأنبياء والمرسلين؛ واستدعاء قصص الأنبياء والمرسلين في خطابه الشعري يرتبط ارتباطا وثيقا بصدق إيمانه، فالتصديق بالأنبياء والمرسلين من حقيقة الإيمان، وبالتالي شكلت هذه الشخصيات نقطة ارتكاز مهمة؛ لأنها تحمل العديد من الدلالات الايجابية في تاريخ البشرية، فضلا عن ذلك استدعاء الأنبياء والرسول

٧٩- ديوان كعب: ص / ٦٤.

٨٠- سورة الجن آية / ١.

٨١- ديوان كعب: ص / ٢٦.

وقد يتطلب وجود شخصيات أخرى مع أهمية الترابط بين الشخصيتين؛ أي الرئيسية التي تشكل قطب الرحي، والشخصيات المساعدة، ويحاول أن يعبر عنها بلغة القوافي، لقد وظف كعب بن مالك آية استدعاء بعض شخصيات القرآن من أنبياء ومرسلين، وعلى سبيل المثال استدعى شخصية النبي موسى والنبي سليمان عليهما السلام من خلال المعجزات الإلهية التي خصهما الله تعالى بها، وجاء الاقتباس مندمجا في البنية التركيبية للنص؛ مما أكسبه إحياءات جديدة، وإضافات لطيفة، فالاقتباس يحمل القارئ إلى أجواء تلك القصص؛ لأن قصص الأنبياء والمرسلين لا يراد بها مجرد السرد التاريخي؛ لكن الغاية منها العظة والعبرة، ومن ذلك قوله:

فِي أَنْ يَكُ مُوسَى كَلَّمَ اللَّهَ جَهْرَةً      عَلَى جَبَلِ الطُّورِ الْمُنِيفِ الْمُعْظَمِ  
وَإِنْ تَكُ نَمْلُ الْبَرِّ بِالْوَهْمِ كَلَّمْتُ      سُلَيْمَانَ ذَا الْمُلْكِ الَّذِي لَيْسَ بِالْعَمِيِّ<sup>(٨٢)</sup>

وجاء الاقتباس من الآية الكريمة ﴿ وَرُسُلًا قَدْ فَصَّصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾<sup>(٨٣)</sup> وعجز البيت اقتباس من قوله تعالى في سورة طه ﴿ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ﴾<sup>(٨٤)</sup> وفي البيت الثاني اقتباس من قصة سليمان عليه السلام التي وردت في سورة النمل: ﴿ وَحِشْرَ لَسِيْمَانَ جُنُودَهُ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴾<sup>(٨٥)</sup> حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسْكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٨﴾ فَنَبَسْمًا صَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ ﴿٨٥﴾.

٨٢- المصدر السابق: ص / ٩٦٩٥.

٨٣- سورة النساء آية / ١٦٤.

٨٤- سورة طه آية / ١١-١٢.

٨٥- سورة النمل آية / ١٧-١٩.

لقد ورد في القرآن الكريم ذكر الأصنام التي كان يعبدها العرب في جاهليتهم؛ ومن هذه الأصنام اللات والعزى، وكان الاقتباس من الآية ﴿أَفَرَأَيْتُمْ﴾ <sup>(٨٦)</sup> في قول كعب بن مالك:

وَتُنْسَى اللَّاتُ وَالْعُزَّىٰ وَوَدَّ      وَنَسَلُهَا الْقَلَائِدَ وَالشُّنُوفَا <sup>(٨٧)</sup>

وفي مضممار الإشارة إلى عون الله تعالى ونصره يقول كعب:

إِذَا غَايَظُونَا فِي مُقَامِ أَعَانِنَا      عَلَىٰ غَيْظِهِمْ نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ أَوْسَعُ <sup>(٨٨)</sup>

وكان الاقتباس من الآية الكريمة من سورة محمد ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ نَصَرُوا اللَّهَ

بَنَصْرِكُمْ وَيُنَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ <sup>(٨٩)</sup>

ونخلص إلى أن اقتباس خطاب كعب بن مالك الشعري من القرآن هياً له أسباب التمكن من العلوم والمعارف؛ فـ: «للاقتباس القرآني ثراؤه واتساعه؛ إذ يجد الشاعر فيه كل ما قد يحتاجه من رموز تعبر عما يريد من قضايا من غير حاجة إلى الشرح والتفصيل، فهو مادة راسخة في الذاكرة الجمعية لعامة المسلمين بكل ما يحويه من قصص وعبر» <sup>(٩٠)</sup> فقد استمد منه القوة المادية والمعنوية، وصار

٨٦- سورة النجم آية ١٩.

٨٧- من أصنامهم أيضاً اللات: وهي صخرة بيضاء مربعة، بنت ثقيف عليها بيتا يحججون له. أما العزى: فكانت نخلات في الطريق بين مكة والعراق، وكانوا قد بنوا عليها بيتا يطوفون حوله، وقد عبد العرب العزى وتسموا باسمها مثل عبد العزى بن عبد المطلب، وقد أقسم العرب بالعزى، ولها يقول درهم بن زيد الأوسي: إني ورب العزى السعيدة والله الذي دون بيته سرف. (العلي، جواد: الفصل في تاريخ العرب، ج ٦ / ٢٢٨ و ٢٤٢). وود تمثل لرجل، قد ذبر عليه حلتان، متزر بحلة، مرتد أخرى، عليه سيف قد تقلده، وقد تنكب قوساً، وبين يديه حربة فيها لواء، ووفضة فيها نبل (الكلبي، هشام بن محمد السائب: كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة ط ٢، ١٩٢٤ م، ٣٥، ٥٦).

٨٨- ديوان كعب: ص / ٦٣.

٨٩- سورة محمد آية / ٧.

٩٠- البادي، حصة: التناص في الشعر الحديث البرغوثي نموذجاً، دار كنوز المعرفة الأردن ط ١، ٢٠٠٩ م

ص / ٤١.

مصدر فصاحته وبلاغته ومصداقيته، والملهم الأول له، وجاء اقتباسه من القرآن الكريم من خلال المفردات والتراكيب أو استدعاء قصص الأنبياء والمرسلين، ولم يأت اقتباسه من القرآن الكريم منفصلاً عن بنية النص الشعري، فالقرآن الكريم فضلاً عن كونه المصدر الأول للتشريع الإسلامي، والمصدر الأول للغة العربية؛ فهو الملهم الأول لكل شاعر شرح الله تعالى صدره للإسلام، فصار كل شاعر منهم يرتقي بحسه الأدبي، وذوقه الفني؛ بفضل القرآن الكريم، وهكذا أقام القرآن الكريم عمود الأدب؛ وما لاشك فيه أن الإفراط في التناص أو الاقتباس، أو محاول إقحام النصوص القرآنية إقحاماً في النص الشعري يؤدي إلى نتائج عكسية؛ إذ يضعف النص؛ لأن الاقتباس لم يقم بمهمته بوصفه آلية فنية من آليات التوضيح أو التأكيد.

## ٢- الاقتباس من السنة النبوية الشريفة

السنة النبوية الشريفة هي المصدر الثاني للإلهام الشاعر كعب بن مالك، وحسبه من الفخر أنه صاحب الرسول صلى الله عليه وسلم، وتلمذ على يديه، فشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم كانت تشكل محاور لامتناهية لكعب، وجسدت له كل قيم الإسلام، وملاً حب المصطفى صلى الله عليه وسلم قلبه، وشغل منه السمع والبصر، كما شغل منه القلب والفؤاد، ووقف كعب بن مالك مع الشعراء الذين من الله تعالى عليهم بنعمة الإسلام في الصفوف الأولى يدافعون عن الإسلام، ويذبون عن محارمه، ويمدحون شمائل الرسول صلى الله عليه وسلم، بل وأنى لهم مدح من مدحه الله تعالى في كتابه العزيز وجعل مدحه قرآناً يتلى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾<sup>(٩١)</sup> وجاء أجمل اقتباس من القرآن الكريم مدح

٩١- سورة القلم آية / ٤.



زوجه الحميراء عائشة أم المؤمنين: «كَانَ خُلِقَهُ الْقُرْآنَ» (٩٢).

أحب كعب الرسول صلى الله عليه وسلم، وكان حبه من موجبات الطاعة لله تعالى على المسلم، وأشار إليها صلى الله عليه وسلم في قوله: «فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ» (٩٣) وعن أنس قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» (٩٤) وجاء التناص مع الحديث النبوي الشريف، في فخر كعب بحبه وطاعته للرسول صلى الله عليه وسلم:

وَفِينَا رَسُولُ اللَّهِ نَتَّبِعُ أَمْرَهُ      إِذَا قَالَ فِينَا الْقَوْلَ لَا نَتَطَلَّعُ  
تَدَلَّىٰ عَلَيْهِ الرُّوحُ مِنْ عِنْدِ رَبِّهِ      يُنْزَلُ مِنْ جَوْ السَّمَاءِ وَيُرْفَعُ  
وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ لَمَّا بَدَا لَنَا      إِذَا مَا اشْتَهَىٰ أَنَا نَطِيعٌ وَنَسْمَعُ (٩٥)

كذلك في محور طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم جاء الاقتباس من الحديث السابق في بائيته حيث يقول:

بَدَا لَنَا فَاتَّبَعْنَاهُ نَصَدَّقُهُ      وَكَذَّبُوهُ فَكُنَّا أَسْعَدَ الْعَرَبِ (٩٦)

وفي مقام التهديد والوعيد يقول:

فَبَعْدًا وَسُحْقًا لِلنَّضِيرِ وَمِثْلِهَا      إِنْ أَعْقَبَ فَتَحَّ أَوْ إِنْ اللَّهُ أَعْقَبَا (٩٧)

٩٢- صحيح مسلم: كتاب الصلاة، باب جامع الصلاة الليل ومن نام عنه أو مرض حديث رقم ٦٤٦، ج ١/ ٥١٢.

٩٣- صحيح البخاري. كتاب الإيمان. باب حب الرسول صلى الله عليه وسلم من الإيمان ١ / ١٠. حديث رقم ٦٧.

٩٤- المصدر نفسه: كتاب الإيمان ١ / ١٠. حديث رقم ١.

٩٥- ديوان كعب: ص / ٦٠.

٩٦- المصدر نفسه: ص / ٢٥.

٩٧- المصدر نفسه: ص / ٢٣.

وكان الاقتباس من السنة النبوية الشريفة في حديث الحوض، قال صلى الله عليه وسلم: «إِنِّي فَرَطُكُم عَلَى الْحَوْضِ مِنْ مَرَّةٍ عَلَيَّ شَرِبَ، وَمَنْ شَرِبَ لَمْ يَظْمَأْ أَبَدًا، لَيَرِدَنَّ عَلَيَّ أَقْوَامٌ أَعْرَفُهُمْ وَيَعْرِفُونِي، ثُمَّ يَحَالُ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ، فَأَقُولُ: إِنَّهُمْ مِنِّي، فَيَقَالُ: إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا أَحَدُثُوا بَعْدَكَ، فَأَقُولُ: سَحَقًا، سَحَقًا، لِمَنْ غَيْرَ بَعْدِي».<sup>(٩٨)</sup>

ووعى كعب معنى قوله صلى عليه وسلم: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَبَوَّأَهُ يَهُودَانِهِ أَوْ يَنْصَرَانِهِ أَوْ يَمَجْسَانِهِ»<sup>(٩٩)</sup> وجاء التناص معه في لاميته التي يقول فيها:

إِنْ تَقْتُلُونَا فَدِينُ الْحَقِّ فِطْرَتُنَا وَالْقَتْلُ فِي الْحَقِّ عِنْدَ اللَّهِ تَفْضِيلٌ<sup>(١٠٠)</sup>

ومن جانب آخر نلاحظ الاقتباس من معجزاته صلى الله عليه وسلم؛ وذلك للدلالة على مدى استجابة كل ما في الكون للرسالة المحمدية من ذلك:

فَهَذَا نَبِيُّ اللَّهِ أَحْمَدُ سَبَّحَتْ صِغَارُ الْحَصَى فِي كَفِّهِ بِالْتَرْتَمِ<sup>(١٠١)</sup>

٩٨- صحيح البخاري: باب الفتن، ما جاء في قول الله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين...، رقم حديث ٦٥٢٨

٩٩- المصدر نفسه: الجزء الثاني، كتاب ٢٣، حديث رقم ٤٤١.

١٠٠- ديوان كعب: ص / ٨٤.

١٠١- ديوان كعب: ص / ٩٦. وفيما يرويه ابن مسعود عن هذه المعجزة قوله: «لَقَدْ كُنَّا نَسْمَعُ تَسْبِيحَ الطَّعَامِ وَهُوَ يُؤْكَلُ» صحيح البخاري: كتاب المناقب حديث: ٣٥٧٩. وقال ابن كثير: «ولا شك أن صدور التسبيح من الحصى الصغار الصم التي لا تجاوب فيها؛ أعجب من صدور ذلك من الجبال؛ لما فيها من التجاوب والكهوف، فإنها وما شاكلها تردُّ صدى الأصوات العالية غالباً. ولكن من غير تسبيح؛ فإن ذلك (أي ترددها بالتسبيح) من معجزات داود عليه السلام، ومع هذا كان تسبيح الحصى في كف رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان أعجب» (ابن كثير: البداية والنهاية، ج ٦ / ٢٨٦).

ومن اقتباسه من معجزات الرسول صلى الله عليه وسلم قوله:

فَقَدْ كَلَّمَ اللَّهُ النَّبِيَّ مُحَمَّدًا عَلَى الْمَوْضِعِ الْأَعْلَى الرَّفِيعِ الْمُسَوِّمِ<sup>(١٠٢)</sup>

الاقْتِبَاسُ مِنْ مَعْنَى الْآيَةِ: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ ﴿١٥﴾ إِذْ يَغْنَى السِّدْرَةَ مَا يَغْنَى ﴿١٦﴾ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴿١٧﴾ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ ﴿١٠٣﴾﴾.

ومما سبق نستخلص أن كعباً كان شديد الاعتزاز بعقيدته، وتجلّى حبه للرسول صلى الله عليه وسلم في كل حركته وسكناته، وقد نال شرف التعلم على يديه، وكان دائم الفخر بإرشاداته وتوجيهاته له: «ما أعان رسول الله صلى الله عليه وسلم أحداً في شعره غيري»<sup>(١٠٤)</sup> وخلاصة القول أن الاقتباس الديني في شعر كعب بن مالك كان متنوعاً، وأحياناً يكون الاقتباس من المفردة، أو المعنى أو العبارة، وتدفقت النصوص بالثقافة الإسلامية، وتفاعلت هذه المحاور فيما بينها، وتضافرت وتعددت أشكال الاقتباس الديني في شعر كعب بن مالك وسمت بخطابه الشعري الذي حقق الأهداف المنشودة منه.

### ٣- التناص الأدبي

التناص الأدبي في أبسط معانيه يعني أن يستحضر الشاعر أي خطاب شعري من شاعر سابق، ويصوغ خطاباً شعرياً جديداً تتوفر فيه عناصر التفرد والإبداع؛ وذلك من خلال الانسجام بين النصين؛ أي الغائب والحاضر، مع تجسيد رؤى الشاعر مع ما يعرضه من قضايا وأفكار، ولا بد من تحاشي التكرار والاجترار، وأن تخرج كل آليات النص الجديد وهي تموج بالحياة والحركة، بعد أن تزيت

١٠٢- ديوان كعب: ص/ ٩٦.

١٠٣- سورة النجم آية/ ١٣-١٨.

١٠٤- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد (٢٨٥هـ): كتاب الفاضل: تحقيق عبد العزيز الميمني، دار الكتب المصرية ط٢، ١٩٩٥م، ص/ ١٢.

بزي العصر، وواكبت التحديات التي قد تطرأ على مختلف مناحي الحياة؛ ولا بد من تناول النص برؤى معاصرة لأن: «شعرنا العربي لن يستطيع أن يثبت وجوده، ويحقق أصالته، إلا إذا وقف على أرض صلبة من صلته بتراثه وارتباطه بماضيه، وأيقن أن انبتات الشعر عن تراثه إنما هو حكم على ذلك الشعر بالذبول ثم الموت»<sup>(١٠٥)</sup> و التناص الأدبي يستند على الماضي، ومنه ينطلق إلى آفاق الإبداع والابتكار. كذلك عندما يستدعي النص الشعري الجديد ما طرح من نصوص في الماضي تتحقق العديد من الفوائد؛ منها بث الحياة في التجارب الحياتية القديمة بحيث تثري الحاضر، ويستفاد منها في المستقبل.

ومن فوائد التناص الأدبي السمو بلغة الخطاب الشعري؛ لأن النص الحاضر يقوم باستثمار كل محاور النص الغائب؛ من لغة ومعان، وصور، وتشبيهات؛ ثم يسخرها بفعالية لوظيفة معنوية أو فنية أو أسلوبية؛ بحيث تفتح آفاق الجمال والإبداع في النص الحاضر، ويرى صلاح عبد الصبور أن: «للنص الغائب أو التراث الشعري نفوذاً وسيطرة لا يكاد يفلت منها أي شاعر»<sup>(١٠٦)</sup> بينما ذهب عبد الوهاب البياتي إلى أن التراث: «يمثل حقلاً معرفياً خصباً يحتاج إلى نظر نقدي لاختيار العناصر الحية منه، والقادرة على الديمومة والتي تصلح أن تكون شواهد قادرة على التجدد والتموضع في نصوص جديدة، وتستعصي على الاستهلاك الآتي؛ لما تخزنه من ظلال وثرء يتأبى على الاندثار والزوال»<sup>(١٠٧)</sup>.

لقد جند الشعراء الذين التفوا حول المصطفى صلى الله عليه وسلم ألسنتهم وحشدوا كل طاقاتهم الفنية للدفاع عن حياض الإسلام، والذّب عن محارمه،

١٠٥- زايد عشري: استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، دار الفكر العربي القاهرة ١٩٤٨ م، ص / ٥٨.

١٠٦- عبد الصبور، صلاح: قراءة جديدة لشعرنا القديم، بيروت لبنان، د.ت، ص / ١٨ ١٩.

١٠٧- البياتي، عبد الوهاب: الشعر العربي المعاصر والتراث، مجلة فصول، القاهرة، العدد الرابع ١٩٨١ م، ج / ٢٢.

ومدح المصطفى صلى الله عليه وسلم، فضلاً عن شحذهم لهمم المجاهدين وحثهم على الجهاد في سبيل الله؛ حتى يتمكنوا من دحر أعداء الإسلام، ومما ساعد الشعراء على القيام بهذه المهمة العظيمة ما ورد في القرآن الكريم من مدح لكل شاعر التزم بحدود الله تعالى: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ (٢٢٤) أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ (٢٢٥) وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ (٢٢٦) إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسِعَعَهُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ ﴿١٠٨﴾ كذلك تشجيع الرسول صلى الله عليه وسلم لهم، فضلاً عن تحفيزه لهم مادياً ومعنوياً، وتناص شعر كعب بن مالك مع التراث الأدبي، مكنه من صياغة الخطاب الشعري بروح إسلامية، لأنه استمد أفضل ما في التراث الأدبي، لصياغة خطاب شعري يترجم سماحة الإسلام وقيمه الفاضلة.

استدعى كعب بن مالك موقف الشاعر الجاهلي عمرو بن كلثوم التغلبي وهو يشيد بمفاخر قبيلته في عزة وإباء، في حضرة الملك عمرو بن هند، ووظف كعب ما دار في هذا الموقف في خطابه الشعري، وكان التناص مع معلقته؛ حيث يقول فيها:

أَبَا هِنْدٍ فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْنَا      وَأَنْظِرْنَا نُخَبِّرَكَ الْيَقِينَا  
وَرِثْنَاهُنَّ عَنْ آبَاءِ صِدْقٍ      وَنُورِثُهَا إِذَا مَتْنَا بِنِينَا (١٠٩)

وجاء تناص كعب مع المعلقة لكن من منظور إسلامي يتناسب مع واقع الحال:

فَإِنْ تَسْأَلِي ثُمَّ لَا تُكْذِبِي      يُخَبِّرُكَ مَنْ قَدْ سَأَلَتِ الْيَقِينَا

١٠٨- سورة الشعراء/ ٢٢٤-٢٢٧.

١٠٩- ابن كلثوم: عمرو: ديوان عمرو بن كلثوم، جمع وتحقيق إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، القاهرة ط ١، ١٩٩١م، ص/ ٨٥٧٠.

وَعَلَّمَنَا الضَّرْبَ أَبَاؤُنَا      وَسَوْفَ نَعْلَمُ أَيضاً بَيْنَنَا<sup>(١١٠)</sup>

لقد رُفد التراث الأدبي كعب بن مالك بمعارف متباينة؛ لأن الشاعر أدرك كنهه، وغاص في دواخله، وأصبح جزءاً من مخزونه الثقافي والفكري، فوظف كعب آلياته برؤى إسلامية، ومعارف دينية؛ فالتراث يمثل: «حقلاً معرفياً خصباً يحتاج إلى نظر نقدي لاختيار العناصر الحية منه، والقادرة على الديمومة والتي تصلح أن تكون شواهد قادرة على التجدد والتموضع في نصوص جديدة، وتستعصي على الاستهلاك الآني لما تخزنه من ظلال وثرء يتأبى على الاندثار والزوال»<sup>(١١١)</sup> ووصف زهير بن أبي سلمى في معلقته أطلال محبوبته في قوله:

بِهَا الْعَيْنُ وَالْأَرَامُ يَمْشِينَ خَلْفَةً      وَأَطْلَاؤُهَا يَنْهَضْنَ مِنْ كُلِّ مَجْنَمٍ<sup>(١١٢)</sup>

لقد أدت وظيفة فعالة في تشكيل لوحة زهير الفنية، إذ استمد منها صورته وتشبيهاته في وصف ديار محبوبته التي دُرست، ووظف كعب ما جادت به قريحة زهير واستثمره في عينيته وكان التناسل في قوله:

بِهِ الْعَيْنُ وَالْأَرَامُ يَمْشِينَ خَلْفَةً      وَبِيضُ نَعَامٍ قَيْضُهُ يَتَقَلَّعُ<sup>(١١٣)</sup>

وكان تناصُّ الشاعر كعب بن مالك المجاهد في سبيل الله، مع الشاعر المقاتل عنتر بن شداد فارس بني عبس، وكانت فروسية عنتر وشجاعته من المحاور التي استوقفت كعباً، وأعجب بقدراته الحربية، وملكاته الأدبية، وهو القائل:

عَجِبْتُ عُيَيْلَةً مِنْ قَتَى مُتَبَدِّلٍ      عَارِي الْأَشَاجِعِ شَاحِبٍ كَالْمَنْصُلِ<sup>(١١٤)</sup>

١١٠- ديوان كعب: ص / ١٠٣١٠٢.

١١١- البياتي: الشاعر العربي المعاصر والتراث، ج ١ / ٢٢.

١١٢- ديوان زهير بن أبي سلمى: شرح حمد وطماس، دار المعرفة بيروت، لبنان، ط ٢، ٢٠٠٥م، ص / ٦٥.

١١٣- ديوان كعب: ص / ٥٨.

١١٤- ديوان عنتر: مطبعة الآداب بيروت ١٨٩٣م، ص / ٦٨.

وتناصت دالية كعب مع عنتره في قوله:

وَنَحْنُ وَرَدْنَا خَيْرًا وَفُرُوضُهُ      بَكْلٌ فَتَى عَارِي الْأَشَاجِعِ مِذْوَدٌ<sup>(١١٥)</sup>

ولقد تم هذا الامتصاص لنص عنتره وهو النص السابق وتم تحويله الى نص لاحق (نص كعب)، وفسرت جوليا كرسيفا هذا النوع من التناص بقولها «ينبغي مثل فسيفساء من الاستشهادات، وكل نص إنما هو امتصاص وتحويل لنص آخر»<sup>(١١٦)</sup>.

وقد يكون التناص الأدبي مع اللفظ، وأهمية اللفظ لخصها أبو هلال العسكري في قوله: «المعاني مشتركة بين العقلاء فرما وقع المعنى الجيد للسوقي، والنبطي، والزنجي، وإنما تتفاضل الناس في الألفاظ ورفضها ونظمها؛ وقد يقع للمتأخر معنى سبق عليه المتقدم من غير أن يلم به، ولكن كما وقع للأول وقع للآخر»<sup>(١١٧)</sup>. ومن التناص الأدبي التناص مع دالية أبي سفيان التي أنشدها بغرض الاعتذار عما بدر منه أيام ضلّاته وبعدهما شرح الله تعالى صدره للإسلام أنشد يقول:<sup>(١١٨)</sup>

لَعَمْرُكَ إِنِّي يَوْمَ أَحْمِلُ رَايَةً      لَتَغْلِبَ خَيْلَ اللَّاتِ خَيْلَ مُحَمَّدٍ

وجاء التناص في قوله: «وتنسى اللات والعزى وود»<sup>(١١٩)</sup>

ومن أثر المخزون الثقافي في شعر كعب فخره في داليته بيوم خير؛ حيث افتخر بالفضائل التي كانوا يفخرون بها في الجاهلية؛ أي يتحول النص إلى تناص مع القيم والأعراف الجاهلية؛ التي أقرها الإسلام، ومنها الشجاعة، والكرم،

١١٥- ديوان كعب: ص / ٤١.

١١٦- جوليا كريستيفا: السيميولوجيا، باريس ١٩٦٩م، ص / ٨٤.

١١٧- العسكري، أبو هلال: كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، تحقيق علي بن محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية القاهرة، د. ت، ص / ٢٠٢.

١١٨- الطبري، محمد بن جرير: تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)، دار الكتب العلمية بيروت ط ١، ١٤٠٧هـ، ج ٢ / ١٥٦.

١١٩- ديوان كعب: ص / ٦٩.

والجود؛ وتناولها كعب من منظور إسلامي:

جوادِ لَدَى الْغَايَاتِ لَا وَهِنِ الْقُوَى      جَرِيءٍ عَلَى الْأَعْدَاءِ فِي كُلِّ مَشْهَدٍ  
عَظِيمِ رَمَادِ الْقَدْرِ فِي كُلِّ شَتْوَةٍ      ضَرْوبِ بِنَصْلِ الْمَشْرِفِيِّ الْمَهْنَدِ<sup>(١٢٠)</sup>  
وفيه تناصّ مع قول الخنساء:

طَوِيلُ النَّجَادِ رَفِيعُ الْعِمَادِ      كَثِيرُ الرَّمَادِ إِذَا مَا شَتَا<sup>(١٢١)</sup>

وكان كعب ملما بالمووروث الثقافي، لذا عيّر قريشا بما كان يؤلمها؛ وهو أكلها للسخينة، وذكر صاحب خزانة الأدب أن: «العرب أطلقت اسم سخينة على قريش؛ لأكلها السخينة، وكان ذلك من المناقص التي تعير بها كما ذكر خدّاش بن كعب»<sup>(١٢٢)</sup>

يَا شَدَّةَ مَا شَدَدْنَا غَيْرَ كَاذِبَةٍ      عَلَى سَخِينَةٍ لَوْلَا اللَّيْلُ وَالْحَرَمُ

وكان التناصّ الأدبيّ مع ميمية خدّاش في بائية كعب حيث عير قريش بما كانت تتأذى منه وهو أكلها للسخينة.

جَاءَتْ سَخِينَةٌ كَيْ تَغْلِبَ رَبَّهَا      فَلْيُغْلَبَنَّ مُغَالِبُ الْغَلَابِ<sup>(١٢٣)</sup>

والسخينة طعام من اللبن أغلظ من الحساء<sup>(١٢٤)</sup> وقد عيرت به قريش حتى سموها سخينة.

١٢٠- المصدر السابق: ٤١.

١٢١- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد (٢٨٥هـ) الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل دار الفكر العربي، القاهرة، ط٣، ١٩٩٧م، ج ١ / ٣١٤.

١٢٢- البغدادي، عبد القادر: خزانة الأدب، ج ٢ / ٤٣٦. وقال صاحب العمدة: "إن أول من لقب قريشاً على شرفها، وبعد ذكرها في العرب سخينة لحساء كانت تتخذه في الجاهلية عند اشتداد الزمان (ابن رشيق: العمدة في محاسن الشعر: ج ٢ / ٤٣٦)

١٢٣- ديوان كعب: ص / ٢٨.

١٢٤- طعام يتخذ من الدقيق دون العصيدة في الرقة وفوق الحساء وإنما كانوا يأكلون السخينة والنفيثة في شدة الدهر وغلاء السعر وعجف المال (لسان العرب: ابن منظور مادة سخن).



ومن صور التناصص الشكلي استخدام كعب بن مالك لجملة من لامية حسان بن ثابت في مدح الغساسنة والتي يقول فيها:

بِيضُ الْوُجُوهِ كَرِيمَةٌ أَحْسَابُهُمْ      شُمُّ الْأَنْوْفِ مِنَ الطَّرَازِ الْأَوَّلِ<sup>(١٢٥)</sup>

حيث تناصت جملة بيض الوجوه في لامية كعب مع جملة حسان في صدر البيت. وقد وظف كعب هذا التناصص توظيفا جديدا حيث بكى على شهداء مؤتة وعدد مناقبهم.

بِيضُ الْوُجُوهِ تَرَى بُطُونَ أَكْفِهِمْ      تَنْدَى إِذَا اعْتَدَرَ الزَّمَانَ الْمُمَحِلُّ<sup>(١٢٦)</sup>

لقد ذكر حسان بن ثابت في همزيتيه كيفية دخول الخيل إلى مكة من موضع جبل كداء حيث يقول:

عَدِمْنَا خَيْلَنَا، إِنْ لَمْ تَرَوْهَا      تُشِيرُ النَّقْعَ، مَوْعِدُهَا كَدَاءُ<sup>(١٢٧)</sup>

وكان التناصص مع همزية حسان في مخاطبته لأبي سفيان، قبل أن يشرح الله تعالى صدره للإسلام:

فَلَا تَعْجَلْ أَبَا سُفْيَانَ وَارْقُبْ      جِيَادَ اللَّهِ تَطَّلِعُ مِنْ كَدَاءِ<sup>(١٢٨)</sup>

وذكر كعب بن مالك في داليتيه:

يُنَازِعَنَّ الْأَعِنَّةَ مُصْغِيَاتٍ      إِذَا نَادَى إِلَى الْفَرْعِ الْمُنَادِي<sup>(١٢٩)</sup>

١٢٥- حسان: ديوان حسان بن ثابت: شرح وتقديم عبداً. مهنا، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط ٢، ١٩٩٤ م، ص / ١٨٤.

١٢٦- ديوان كعب: ص / ٨٩.

١٢٧- ديوان حسان بن ثابت: ص / ١٨.

١٢٨- ديوان كعب: ص / ٢١.

١٢٩- المصدر نفسه: ص / ٤٠.

وجاء التناص مع قول حسان:

يُبَارِينِ الْأَعِنَّةَ مُصْعِدَاتٍ عَلَى أَكْتَفِيهَا الْأَسْلُ الظَّمَاءُ<sup>(١٣٠)</sup>

وقد يكون التناص الأدبي مع المعنى، وفيه يوظف الشاعر معاني النص الغائب في شعره، ويستدعيها، ليستلهم منها معاني جديدة تفتح أمامه آفاقا من الإبداع، بل تصبح مصدرا من مصادر إلهامه، وفي هذا المضممار ذكر الجاحظ: «لا يُعلم في الأرض شاعر تقدّم في تشبيه مصيب تام، وفي معنى غريب عجيب، أو معنى شريف كريم، أو في بديع مُخْتَرَع، إلا وكلُّ من جاء من الشعراء من بعده أو معه، إن هو لم يعدُّ على لفظه، فيسرق بعضه، أو يدعيه بأسره، فإنه لا يدع أن يستعين بالمعنى، ويجعل نفسه شريكا فيه، كالمعنى الذي تتنازعه الشعراء، فتختلف ألفاظهم وأعاريض أشعارهم، ولا يكون أحدٌ منهم أحقَّ بذلك المعنى من صاحبه، أو لعلَّه أن يجحد أنه سمع بذلك المعنى قط، وقال: إنه خطر على بالي من غير سماع كما خطر على بال الأول»<sup>(١٣١)</sup>.

والمأمل للتناص الأدبي في شعر كعب بن مالك، يلاحظ أنه من المؤشرات المهمة على مدى سعة علم الشاعر، وثقافته، ومعجمه اللغوي، فضلا عن إرثه الأدبي والفكري، وحسبه من الفخر والشرف المدرسة العظيمة التي تخرج فيها وهي مدرسة المصطفى صلى الله عليه وسلم؛ التي ضمت أشرف العلوم وهي علوم القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

#### ٤- التناص مع التاريخ والتراث

التاريخ وعاء يحمل الماضي بين جنباته؛ ولا بد من فهم محاوره، لتوظيفها لصياغة حاضر أفضل، ثم استثمارها لاستشراف مستقبل واعد، وعرفه السخاوي

١٣٠- ديوان حسان: ص / ١٩.

١٣١- الجاحظ: الحيوان، ج ٣ / ٣١٢.

(ت ٩٠٢هـ): «فن يُبحث فيه عن وقائع الزمان من حيثية التعيين؛ بل عما كان في العالم»<sup>(١٣٢)</sup> والتنّاصّ التاريخي يعني توظيف النصوص التاريخية في النص الأدبي، فيسمو بثقافة النص الأدبي؛ لأن حقل التاريخ يحتضن حزمة من العلوم والمعارف، فضلاً عن الحراك الاجتماعي، والسياسي، والفكري والثقافي، وغيرها من الإنجازات التي دفعت بمسيرة البشرية إلى الأمام؛ فضلاً عن العظة والعبرة، والتاريخ الإسلامي يحتضن التراث الإسلامي، والأحداث التاريخية، والمواقع المرتبطة بها، أو الأماكن التي كانت مسرحاً للأحداث، وعلى دأرسه أن يُعن النظر فيه، ويغوص في دواخله؛ لأن العبرة بما يحمله من مضمون، وأشار ابن خلدون إلى أهمية ما يكتنزه في باطنه: «إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول...، وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات، ومبادئها دقيق وعلم بكيفية الوقائع وأسبابها عميق؛ فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها»<sup>(١٣٣)</sup> لقد استدعى كعب بن مالك الأحداث التاريخية، والشخصيات، التي أدت وظيفة فعالة في تشكيل هذه الأحداث، ومن ثم استثمر ما تحمله بين طياتها من رؤى جديدة؛ حتى تستنهض همم الإبداع بدواخله.

والتنّاصّ التاريخي من أهمّ المصادر التي ترفد الشاعر بكم هائل من المشاعر والأحاسيس؛ وتجعل النص يقف شامخاً معتزاً بماضيه وما يحمله من قيم وثوابت راسخة، فضلاً عن التأريخ للأحداث وتوثيقها، وذلك من خلال الربط بين عبق الماضي وشذى الحاضر، فالتنّاصّ مع التاريخ يعني بث الحياة فيما جادت به القرائح البشرية؛ وذلك من منطلق إثبات الحق والاعتراف بالفضل. لقد تعدّدت وتباينت الشخصيات التي استدعاها كعب بن مالك في خطابه الشعري، كذلك اختلفت

١٣٢- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن: الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، تحقيق: المستشرق فرانز روزنثال، ترجمة صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت ط١، ١٩٨٦م، ص / ١٧.  
١٣٣- ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدمة ابن خلدون، دار القلم بيروت لبنان ط١، ١٩٧٨م، ص / ١٢.

الطرائق والآليات التي طرح بها خطابه الشعري، والشخصيات التاريخية التي استدعاها كعب في خطابه الشعري كانت قد أدت وظيفة مهمة وبارزة في مسيرة الدعوة الإسلامية، وكان هدف الشاعر من خلال التناصّر مع التاريخ الإسلامي إمطة اللثام، ونفض الغبار عن المجتمع الذي خرج بفضل الله من الظلمات إلى النور، والوقوف على مدى التحديات والصّعب التي واجهها الإسلام؛ وإن تاريخ الدعوة الإسلامية مشرق مُضيء، ويموج بالحياة والحركة، وبث روح الشعر في الأحداث التاريخية جعل لها حضوراً قويا وفعالا:

وَيَوْمَ بَدَّرَ لَقِينَاكُمْ لَنَا مَدَدٌ      فِيهِ مَعَ النَّصْرِ مِيكَالٌ وَجِبْرِيلٌ<sup>(١٣٤)</sup>

لقد أراد كعب بن مالك من خلال التناصّر مع التاريخ أن يكشف حقيقة الضّعف والخوار التي آل إليها أعداء الإسلام:

نَوَاضِحُ فِي الْحُرُوبِ مُدْرَبَاتٌ      وَخُوصٌ ثُقُبَتْ مِنْ عَهْدِ عَادٍ  
رَوَاكِدُ يَزْخَرُ الْمُرَّارُ فِيهَا      فَلَيْسَتْ بِالْجِمَامِ وَلَا الثَّمَادِ  
كَأَنَّ الْغَابَ وَالْبَرْدِيَّ فِيهَا      أَجَشُّ إِذَا تَبَقَّعَ لِلْحَصَادِ  
وَلَمْ يُجْعَلْ تِجَارَتَنَا اشْتِرَاءَ الْ      حَمِيرٍ لِأَرْضِ دَوْسٍ أَوْ مُرَادٍ<sup>(١٣٥)</sup>

لقد امتلك كعب بن مالك العديد من الآليات والتقنيات التي تمكنه من استدعاء الشخصيات، من هذه الآليات أن يكون الاستدعاء بالاسم الصريح ومن ذلك استدعاؤه للنقباء الاثني عشر الذين بايعوا الرسول صلى الله عليه وسلم في بيعة العقبة الثانية؛ إذ بعث بهذه الرسالة المباشرة إلى أبي سفيان، وهو يمثل الشخصيات التي كانت تحارب الإسلام سرا وعلانية، ثم عدد أسماء النقباء،

١٣٤- ديوان كعب: ص / ٨٣.

١٣٥- المصدر نفسه: ص / ٣٨ ٣٩.

فالنص يستحضر بيعة العقبة بأهميتها في تاريخ السيرة النبوية العطرة:

وأبْلَغُ أبا سُفْيَانَ أَنْ قَدْ بَدَا لَنَا  
بِأَحْمَدَ نُورٌ مِنْ هُدَى اللَّهِ سَاطِعٌ  
فَلَمَّا تَرَعَبْنَا فِي حَشْدٍ أَمْرٍ تُرْدُهُ  
وَأَلْبٌ وَجَمَعُ كُلِّ مَا أَنْتَ جَامِعُ  
وَدُونِكَ فَاعْلَمْ أَنَّ نَقْضَ عُهُودِنَا  
أَبَاهُ الْبِرَاءِ وَابْنُ عَمْرٍو كِلَاهُمَا  
وَسَعْدُ أَبَاهُ السَّاعِدِيُّ وَمُنْذِرٌ  
لَأَنْفِكَ إِنْ حَاوَلْتَ ذَلِكَ جَادِعُ  
وَمَا ابْنُ رَبِيعٍ إِنْ تَنَاوَلْتَ عَهْدَهُ  
بِمُسْلِمِهِ لَا يَطْمَعَنْ ثُمَّ طَامِعُ  
وَأَيْضاً فَلَا يُعْطِيكَهُ ابْنُ رَوَاحَةَ  
وَإِخْفَارُهُ مِنْ دُونِهِ السُّمُّ نَاقِعُ  
وَفَاءَ بِهَا وَالْقَوْقَلِيُّ بِنُ صَامِتٍ  
بِمَنْدُوحَةَ عَمَّا تَحَاوَلُ يَافِعُ  
أَبُو هَيْثَمٍ أَيْضاً وَفِيٍّ بِمِثْلِهَا  
وَفَاءً بِمَا أُعْطِيَ مِنَ الْعَهْدِ خَانِعُ  
وَسَعْدُ أَخُو عَمْرٍو بِنُ عَوْفٍ فَإِنَّهُ  
ضَرُوحٌ لِمَا حَاوَلْتَ مِ الْأَمْرِ مَانِعُ<sup>(١٣٦)</sup>

وفي مقارنة بين الماضي والحاضر يسقط الشاعر ملامح بعض الشخصيات التاريخية؛ بل يستخدمها استخداماً فنياً يحمل معاني الاستنكار والاستهجان، ومن ذلك استدعاؤه لقصة الملك تُبَع<sup>(١٣٧)</sup> وما أضمره في نفسه من سوء تجاه بيت الله الحرام، ونفخ الشاعر في قصة الملك الحميري روحاً جديدة؛ مما أكسب هذه الصورة أبعاداً فنية جديدة، وبذا تمكن الشاعر من إعادة صياغة التاريخ، وكتابته وفق معايير معرفية جديدة، جمع فيها بين الماضي وما يزرخ به من عادات الجاهليين

١٣٦- المصدر السابق: ص/ ٥٦.

١٣٧- ابن كثير، عماد الدين إسماعيل بن عمر: البداية والنهاية، (١٧٠٤ هـ)، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر ط١، ١٩٩٧ م، ج ٣/ ١٢٣

وتقاليدهم، والحاضر الذي أشرقت فيه شمس الحق:

أَعَيْتُ أَبَا كَرِبٍ وَأَعَيْتُ تُبْعًا وَأَبْتُ بَسَّالَتَهَا عَلَى الْأَعْرَابِ

ومن التناص التاريخي ذكر الشاعر لقتلى بدر وأحد؛ حيث يستحضر الشاعر التاريخ، ويختزل ما مر به من أحداث، حتى يرفد الحاضر بأحداث الماضي، والهدف العظة والعبرة:

فَأَقَامَ بِالْعَطَنِ الْمُعَطَّنِ مِنْهُمْ سَبْعُونَ: عُتْبَةُ مِنْهُمْ وَالْأَسْوَدُ  
وَابْنُ الْمَغِيرَةِ قَدْ ضَرَبْنَا ضَرْبَةً فَوْقَ الْوَرِيدِ لَهَا رَشَاشٌ مُزْبِدُ  
وَأُمِّيَّةُ الْجَمَحِيِّ قَوْمَ مَيْلِهِ عَضْبُ بَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ مُهَنْدُ<sup>(١٣٨)</sup>

بينما ذكر ابن هشام: «أن قتلى بدر من المشركين كانوا سبعين رجلاً، والأسرى كذلك، وهو قول ابن عباس، وسعيد بن المسيب في كتاب الله تبارك وتعالى ﴿أَوْلَمَّا أَصَبْتَكُمْ مُصِيبَةً قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَهَا قُلْتُمْ أِنَّا هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>(١٣٩)</sup> وفي غزو أحد استشهد حمزة بن عبد المطلب عم الرسول صلى الله عليه وسلم، والتناص مع هذه الحقيقة التاريخية<sup>(١٤٠)</sup> في قول كعب:

وَلَقَدْ إِخَالَ بِذَلِكَ هِنْدًا بُشِّرْتُ لُتْمِيَتَ دَاخِلِ غُصَّةٍ لَا تَبْرُدُ<sup>(١٤١)</sup>

وهكذا تمكن كعب من خلال التناص من تحريك مشاعر المتلقي وانفعالاته عن طريق الطرح المتناسك. وكما تنوعت آليات استدعاء الشخصيات التاريخية التي ذكرها كعب بن مالك، كذلك اختلفت عصورها وتباينت شخصياتها؛ منها الأنبياء

١٣٨- ديوان كعب: ص: ٣٧ ٣٨.

١٣٩- سورة آل عمران آية / ١٦٥.

١٤٠- ابن كثير: البداية والنهاية، ج ٥ / ٣٦٠.

١٤١- ديوان كعب: ص / ٣٨.

والرسل؛ أي شخصيات دينية، كسليمان ونوح عليهما السلام، ومنها شخصيات أدبية.

ومما سبق تتضح لنا أهمية التناص التاريخي، إذ يسمو بالخطاب الشعري من خلال التوثيق للحقائق والتأريخ للأحداث، كذلك استطاع كعب بن مالك من خلال توظيف التناص التاريخي لنصرة الدين الإسلامي وذلك عندما ربط بين حالة الظلام والظلم التي كانت سائدة في بيئة الحجاز قبل الإسلام، وما آل إليهم حالهم بعد أن انقشع الكفر، وحلت محله سماحة الإسلام، كما أرخ الشاعر لغزوة أحد وعدد جنود المسلمين الذين اشتركوا في القتال:

ثَلَاثَةُ آلَافٍ وَنَحْنُ نَصِيَّةٌ      ثَلَاثُ مِئَةٍ إِنْ كَثُرْنَا وَأَرْبَعٌ<sup>(١٤٢)</sup>

ومن مظاهر تناصه مع التراث الاجتماعي قوله: «جَاءَتْ سَخِينَةٌ»<sup>(١٤٣)</sup>.

وخلاصة القول أن التناص التاريخي يعطي القصيدة قوة؛ فضلاً عن التأريخ للأحداث وتوثيقها، كذلك التناص التاريخي يقوم بردم الفجوات بين الماضي والحاضر؛ فيحكم بالعدم أو الزوال على الفواصل بين المراحل الزمنية، وتناص خطاب كعب بن مالك الشعري مع التراث مؤشراً مهم على مدى إلمامه بالتراث، ودوره الفعال في صياغة واقع الخطاب الشعري؛ لأن التفاعل مع الماضي يصهر عملية الإبداع؛ إذ يمنح الشاعر لوحات فنية تترجم ثقافته، فضلاً عن علومه ومعارفه.

والتناص مع التراث يجعل النص يغوص داخل السياقات القديمة، ثم يعيد توظيفها برؤى عصرية جديدة توضح الجوانب الخفية في خطاب الشاعر.

١٤٢- المصدر السابق: ص / ٦٠.

١٤٣- ينظر ص / ٣٠ من هذا البحث.

## النتائج

ومن خلال دراسة ظاهرة التناص في شعر كعب بن مالك، نخلص إلى النتائج الآتية:

- نظرية التناص من النظريات التي تقع على عاتقها مهمة إبراز جماليات النص، كما تبرز مدى استفادة النص الحاضر من النص الغائب، لما تمتلكه من أدوات التعبير، وآليات الاستدعاء، وامتصاص العديد من التجارب.

- تترجم نظرية التناص مدى ثقافة الشاعر، وتعكس في الجانب المقابل اهتمام التناص بالمبدع الثالث وهو المتلقي؛ إذ يسمو بحسه الأدبي وذوقه الفني؛ لأنه يؤهله بطريقة خفية إلى التمكن من ثقافة الربط بين النصوص المختلفة مهما تباينت، وعندئذ يستطيع أن يبدي رأيه من حيث اللفظ أو المعنى أو الأسلوب أو كيفية الطرح والعرض؛ وهذه المحاور تلخص أهم ملامح القارئ المبدع؛ مما يدل على أنه يتمتع بحس أدبي، وثقافة واسعة؛ لذا يستطيع الغوص داخل أعماق النص، لعقد موازنات مع النصوص الغائبة.

- لا يتم التناص إلا في وجود الحد الأدنى من التفاعل بين النصوص، فضلاً عن ذلك، فالتناص ينهل من معين شتى العلوم والمعارف والإرث الثقافي والفكري، وكل هذه المحاور ترفده بطاقات الإبداع؛ ليحلق فوق آفاق الجمال، وقد تختلف آليات التفاعل وتباين؛ ولكنها تتفق في المهمة العظيمة الملقاة على عاتقها وهي تحديد ملامح الإبداع والتميز في العمل الأدبي.

- من الصعوبة الحكم على أي عمل أدبي أو نتاج فكري قديماً أو حديثاً بالسرقعة، لأن من معاني التناص إعادة صياغة النصوص القديمة وإخراجها بزي العصر الحاضر وروحه، وما يفرضه العصر من تحديات لا بد من مواكبتها، وقد تكون



- هذه النصوص اتخذت من الذاكرة ملاذاً لها، وأحياناً يستوعبها الوعي، وقد تشقّ طريقها إلى اللاوعي..
- اقتباسُ خطاب كعب بن مالك الشعري مع القرآن، والحديث النبوي الشريف، أكسبَ تجربته الشعرية تفرداً وتميزاً، وهياً له أسباب الذود عن محارم الله تعالى.
  - سما التنّاصّ مع التاريخ بخطاب كعب بن مالك الشعري، وذلك من خلال التوثيق للحقائق.
  - لقد رُفد التراث الأدبي كعب بن مالك بمعارف متباينة؛ لأنه أدرك كنهه، وغاص في دواخله، وأصبح جزءاً من مخزونه الثقافي والفكري، فوظف آلياته برؤى إسلامية، ومعارف دينية.
  - التنّاصّ مع الموروث مؤشّر مهمّ على مدى إلمامه به، وأهميته في صياغة واقع الخطاب الشعري؛ لأن التفاعل مع الماضي يصقل عملية الإبداع؛ إذ يمنح الشاعر ابلوحات فنية، تترجم ثقافته، فضلاً عن علومه ومعارفه، كذلك التنّاصّ مع الموروث يجعل النص يغوص داخل السياقات القديمة، ثم يعيد توظيفها برؤى عصرية جديدة توضح الجوانب الخفية في خطاب الشاعر.

## ثبت المصادر والمراجع

### القرآن الكريم

- أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، د. ت.
- أنجينو / مارك:
- ١- أصول الخطاب النقدي، ترجمة أحمد المدني، دار الشؤون الثقافية، بغداد ١٩٨٧ م.
- ٢- آفاق التناسية، ترجمة: محمد خير البقاعي، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٨ م.
- أنيس، إبراهيم وآخرون: المعجم الوسيط، دار الفكر بيروت، د. ت.
- إميل يعقوب و ميشال عاصي: المعجم المفصل في اللغة والأدب، دار العلم للملايين بيروت ١٩٨٧ م.
- البادي، حصة: التناس في الشعر الحديث البرغوثي نموذجاً حصة البادي، دار كنوز المعرفة الأردن ط ١ ٢٠٠٩ م.
- البخاري، أبو عبدالله بن إسماعيل: صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق بيروت ط ١ ٢٠٠٢ م.
- البغدادي، عبد القادر بن عمر: خزنة الأدب، القاهرة د. ت.
- بنيس، محمد:
- ١- الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها: دراتوبقال، المغرب ط ١، ١٩٩٠ م.
- ٢- ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، دار العودة بيروت ١٩٧٩ م.
- تودوروف تزفيتان: الشعرية، ترجمة شكري المبخوت، ورجاء بن سلامة، دار توبقال للنشر الدار البيضاء ط ١، ١٩٨٧ م.

- الجاحظ، عمرو بن بحر: الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل بيروت، ١٩٨٨ م.
- جوليا كرستيفا: علم النص، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبيقال الدار البيضاء، د. ت.
- جيدة، عبد المجيد: الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر، مؤسسة نوفل بيروت ط١، ١٩٨٠ م.
- الحريري، عبد اللطيف، السرقات الشعرية بين الأمدي والجرجاني: ط١، ١٤١٦ هـ.
- الحصري، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري القيرواني: زهر الآداب وثمره الألباب شرح زكي مبارك دار الجيل بيروت لبنان الطبعة الرابعة، د. ت.
- ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدمة ابن خلدون: دار القلم بيروت لبنان ط١، ١٩٧٨ م.
- خليل، إبراهيم: من معالم الشعر الحديث في الأردن وفلسطين، دار مجدلاوي الأردن، ط١، ٢٠٠٦ م.
- رولان بارت لذة النص، دار الشجرة للنشر والتوزيع باريس ط٢، ٢٠٠٢ م.
- زايد، علي عشري: استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، دار الفكر العربي القاهرة ١٩٩٧ م.
- الزعبي، أحمد: التناص نظرياً وتطبيقياً، مؤسسة عمون للنشر والتوزيع عمان، ط٣، ٢٠٠٠ م.
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد: الطبقات الكبرى، ليدن ١٣٢٢ هـ.

- السعدني، مصطفى: قراءة أخرى لقضية السرقات، منشأة المعارف الإسكندرية ١٩٩١ م.
- ابن سلام، محمد الجمحي: طبقات فحول الشعراء: تحقيق: محمود شاكر مطبعة المدني جدة د. ت.
- شبل، عزة محمد: علم لغة النص النظرية والتطبيق: مكتبة الآداب القاهرة ٢٠٠٩ م.
- الطبري، محمد بن جرير: تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)، دار الكتب العلمية بيروت ط ١، ١٤٠٧ هـ.
- العسكري، أبو هلال: كتاب الصناعتين الكتابة والشعر: تحقيق علي بن محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، د. ت.
- عبد الصبور، صلاح: قراءة جديدة لشعرنا القديم، بيروت لبنان، د. ت.
- ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي: شذر الذهب في أخبار من ذهب، مصر ١٣٥٠ هـ.
- العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين (٦١٦ هـ): إعراب الحديث النبوي الشريف، تحقيق عبد الإله نبهان، مطبوعات مجمع اللغة العربية دمشق ط ٢، ١٩٨٦ م.
- علي، أحمد يوسف قراءة النص، دراسة في الموروث النقدي: مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٨٨ م.
- عيد، رجاء: التراث النقدي (نصوص ودراسة)، منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٨٣ م.

- الغدامي، عبد الله
- ١- ثقافة الأسئلة «مقالات في النقد والنظرية»، النادي الأدبي الثقافي، جدة ط٢، ١٩٩٢ م.
- ٢- الخطيئة والتكفير، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط٤، ١٩٩٨ م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا القزويني الرازي (٣٩٥هـ)
- ١- معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت، ط١، ١٩٩١ م.
- ٢- الصحابي في فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق عمر فاروق، دار المعارف ط١، بيروت ١٩٩٣ م.
- فراج، أحمد: نظرية علم النص ورؤية منهجية في بناء النص النثري مكتبة الآداب القاهرة، ٢٠٠٣ م.
- الفكيكي، عبد الهادي: الاقتباس من القرآن الكريم في الشعر العربي، النمير للنشر والتوزيع، دمشق ط١، ١٩٩٦ م.
- الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة بيروت ط٥، ١٤١٦ هـ.
- القرطاجني، حازم: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق وتقديم، محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط٣، ١٩٨٦ م.
- القلقشندي، أبو العباس أحمد: نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط٣، ١٤١١ هـ.
- ابن الكلبي، هشام بن محمد السائب: كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة ط٢، ١٩٢٤ م.

- ابن كثير، عماد الدين إسماعيل بن عمر: البداية والنهاية (٧٠٤هـ) تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر الطبع، ١٩٩٧ م.
  - المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد (٢٨٥هـ).
  - ١- كتاب الفاضل، تحقيق عبد العزيز الميمني، دار الكتب المصرية ط٢، ١٩٩٥ م.
  - ٢- الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل دار الفكر العربي، القاهرة، ط٣، ١٩٩٧ م.
  - مرتاض، عبد الملك: دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة ابن البلاد لمحمد العبد آل خليفة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د. ت.
  - مفتاح، محمد:
  - ١- تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، المركز الثقافي، الدار البيضاء المغرب ط٣، ١٩٩٢ م.
  - ٢- دينامية النص: محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط١ ١٩٨٧ م.
  - ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، دار صادر بيروت، ط٢، ١٣٠٠هـ.
  - النيسابوري، أبو الحسن أحمد بن محمد: أسباب النزول، شرح وتحقيق رضوان جامع رضوان، مكتبة الإيمان المنصورة مصر، ١٩٩٦ م.
- الدواوين الشعرية
- ديوان حسان بن ثابت: شرح وتقديم عبدأ. مهنا، دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الثانية ١٩٩٤ م.

- ديوان زهير بن أبي سلمى: شرح حمدو طماس، دار المعرفة بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ٢٠٠٥ م.
- ديوان عمرو بن كلثوم: جمع وتحقيق أميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٩٩١ م.
- ديوان عنترة: مطبعة الآداب بيروت ١٨٩٣ م.
- ديوان كعب بن مالك الأنصاري: تحقيق وشرح مجيد طراد، دار صادر للطباعة والنشر بيروت لبنان ط ١، ١٩٩٧ م.
- ديوان كعب بن زهير: الحسن بن الحسين السكري، تقديم حنا نصر، دار الكتاب العربي الطبعة الأولى، ١٩٩٤ م.

#### الدوريات والمجلات

- مجلة المركز الثقافي: جدة، ديسمبر ١٩٩٩ م.
- مجلة علامات النادي الأدبي الثقافي جدة ١٩٩١ م.
- مجلة جامعة النجاح للأبحاث، العدد الرابع ٢٠٠٤ م.
- مجلة الجمعية العلمية الإيرانية للغة العربية وآدابها العدد السادس عشر ٢٠١٠ م.
- مجلة فصول القاهرة، المجلد الأول، العدد الرابع ١٩٨١ م.

## **Abstract**

### **Intertextuality in the Prophetic Praise (Al Madih Al Nabawi) Poetry: Kaab bin Malek as an Example**

**Dr. Souad Sayyed Mahjoub**

This study aims at understanding the concept of Intertextuality, revealing its most important aspects in the prophetic praise poetry (Kaab bin Malek as an example), diving into its core to better understand it, and recognizing the textual interaction among texts. The study also aims at knowing the mechanisms upon which this method is built and knowing the extent of its effectiveness and characteristics. The study also aspires to implement some positive characteristics in the Arabic criticism and to employ modern critical theories; as it adds toward the improvement of literary criticism. It will highlight intertextuality in the prophetic praise poetry taking Kaab bin Malek as an example since he represents the religious and literary intertextuality with history and tradition.





أوقافُ يوسف باشا في القدس الشريفِ  
(١٠٦١هـ/١٦٥١م)

د. إبراهيم حسني ربايعة  
جامعة القدس المفتوحة - فلسطين





## ملخص البحث

تَطَّلَعُ عَلَيْنَا سَجَلَاتُ مَحْكَمَةِ الْقُدْسِ الشَّرْعِيَّةِ فِي الْعَصْرِ الْعُثْمَانِيِّ بِفَيْضٍ كَبِيرٍ مِنْ عَقُودِ الْأَوْقَافِ الَّتِي سَاعَدَتْ فِي دَعْمِ الْمَوْسَّسَاتِ الدِّيْنِيَّةِ وَالْاجْتِمَاعِيَّةِ فِي الْقُدْسِ الشَّرِيفِ، كَانَتِ الدَّوْلَةُ الْعُثْمَانِيَّةُ قَدْ بَدَلَتْ جُهْدًا كَبِيرًا فِي سَبِيلِ الْحِفَاظِ عَلَى هَذِهِ الْأَوْقَافِ وَتَنْمِيَّتِهَا، وَتَعَزِيزِ سُبُلِ الْاسْتِفَادَةِ مِنْهَا وَاسْتِثْمَارِهَا، لَا سِيَّمَا فِي الْمَدِينِ الرَّئِيسَةِ، مِثْلَ الْقُدْسِ الشَّرِيفِ.

يَتَنَاوَلُ هَذَا الْبَحْثُ عَقُودَ الْوَقْفِ الَّتِي حَبَسَهَا يَوْسُفُ بَاشَا إِبَّانَ فِتْرَةَ حُكْمِهِ الْقُدْسِ الشَّرِيفِ ﴿١٠٦١هـ / ١٦٥١م﴾، وَتَمَّ التَّعْرِيفُ بِهَذَا الْحَاكِمِ وَبِدَوْرِهِ فِي حُكْمِ الْقُدْسِ، وَمِنْ تَمَّ التَّعْرِيفُ بِوَقْفِ الثُّقُودِ فِي الْإِسْلَامِ؛ كَوْنِ وَقْفِيَّاتِ الْبَاشَا كَانَتْ مِنْ هَذَا النُّوعِ، وَقَدْ ارْتَأَتْ الدَّرَاسَةُ تَنَاوُلَ هَذِهِ الْوَقْفِيَّاتِ حَسَبِ التَّسْلُسِ الزَّمَنِيِّ؛ لِتَعَرُّفِ إِلَيْهِ فِي ضَوْءِ تَطَوُّرِ الْأَوْضَاعِ الْعَامَّةِ فِي الْقُدْسِ، كَمَا بَيَّنَّ الْبَحْثُ أَهْمِيَّةَ هَذِهِ الْأَوْقَافِ فِي إِثْرَاءِ الْحَيَاةِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْفِكْرِيَّةِ فِي الْقُدْسِ.

## المقدمة

قَامَ الْوَقْفُ فِي الْإِسْلَامِ عَبْرَ تَارِيخِهِ الطَّوِيلِ بِدَوْرٍ حَضَارِيِّ مُتَمَثِّلًا فِي دَعْمِ الْعَدِيدِ مِنَ الْمَوْسَّسَاتِ الدِّيْنِيَّةِ وَالْاجْتِمَاعِيَّةِ الَّتِي قَدَّمَتْ خِدْمَاتٍ جَلِيلَةً لِدَوْلَةِ الْإِسْلَامِ عَلَى طُولِ الْحَقْبِ التَّارِيخِيَّةِ الْمُخْتَلِفَةِ، فَفِي الْوَقْتِ الَّذِي كَانَتْ تَفْتَقِدُ الدَّوْلَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ مَوْسَّسَاتٍ مَالِيَّةٍ دَاعِمَةً لِلنُّهُوضِ بِالْمَوْسَّسَاتِ الدِّيْنِيَّةِ وَالْعِلْمِيَّةِ فِي الْعَالَمِ الْإِسْلَامِيِّ جَاءَ نِظَامُ الْوَقْفِ مُتَمَقِّصًا هَذَا الدَّوْرَ، وَمُحَقِّقًا نَجَاحًا بَاهِرًا فِي هَذَا الصَّعِيدِ، وَمَا اسْتَمْرَارُ بَقَاءِ هَذِهِ الْمَوْسَّسَاتِ مِنْ جَوَامِعَ وَمَدَارِسَ وَمَرَاكِزَ

فكرية أخرى حتى اليوم إلا خير دليل على ذلك، والأمر الآخر اللافت في نظام الوقف أنه ظهر بأنواع وأشكال مختلفة، ومنها الوقف الخيري والذري، وكذلك وقف النفود ما جعل عملية استثمار أموال الوقف أكثر فائدة وجدوى على مدار التاريخ الإسلامي، وما نراه اليوم من صيغ متعددة للتمويل والاستثمار في مال الوقف ما هو إلا إشارة على دلالة تعدد منافع الوقف ومحسباته.

من هنا، جاءت هذه الدراسة لتنهّل من أعماق التاريخ الإسلامي بعضاً من أغوذجات الوقفيات التي أوقفها أهل الخير على مؤسسات دينية بارزة، مثل المسجد الأقصى الشريف، حتى تكون هذه الوقفيات لنا معينا على تبصر أهداف تلك الوقفيات، وتفهمها وطرق عقدها، وسبل المنفعة منها، وكذلك، حتى تثير لنا الطريق في الذهاب قدماً نحو تفعيل العمل بالوقف، وتعدد أغراض الاستثمار فيه، وتحسين الجدوى الاقتصادية المرجوة منه.

تناولت هذه الدراسة أوقاف يوسف باشا حاكم القدس الشريف التي أوقفها على المسجد الأقصى والمسجد الإبراهيمي، التي تعود إلى سنة ١٠٦١هـ/١٦٥١م أواسط القرن السابع عشر الميلادي، أما أسباب تناول وقفيات يوسف باشا بالدراسة والتحليل تحديداً فيعود لجملة من الأسباب يأتي في مقدمتها، اهتمام هذا الحاكم بمدينة القدس خلال فترة حكمه إياها، وأخص بالذكر، المسجد الأقصى الشريف، ورغم قصر فترة حكمه التي لم تتجاوز سنة إلا أنه - على حد وصف الحجج الشرعية الواردة في سجلات محكمة القدس الشرعية التي تعود إلى هذا العصر - ترك بعض الآثار والتعميرات في الحرم القدسي، ومنها المصطبة<sup>(١)</sup> والمحراب والسبيل المجاور لها الواقعة جميعها غرب ساحة قبة الصخرة المشرفة، التي ما زالت تحمل اسمه حتى اليوم، ومن الأسباب أيضاً، لعقد هذه الدراسة، نوعية الوقف، فقد لوحظ أنها جميعها وقف نقد، ولم يسجل

١ - سجل القس ١٤٥، ح ١٠، ص ٤٢٩.

له عقدٌ وقف عقارات أو أراضٍ، وهذا يجعل من الوقفيات مشكلةً بحثيةً تستحقُّ الدراسة والتحليل، أما تحليل سبب ذلك، فربما يعود إلى أن فترة حكم يوسف باشا كانت محدودةً لم تتجاوز سنةً، وهي غير كافية له؛ لشراء العقارات والتملك، ومن ثم وقفها؛ لذلك، فكان الأسهل عليه وقف ما هو متيسرٌ من النقود على جهات البر التي حددها في وقفياته، لاسيما المسجد الأقصى والمسجد الإبراهيمي الشريفان. ويضاف إلى هذه الأسباب سبب آخر هو أن وقفيات يوسف باشا لم تحظ بالاهتمام المطلوب، ولم تنل حَقَّها في الدراسة من قِبَل الباحثين.

### الوقف في الدولة العثمانية:

يُعدُّ العصرُ العثمانيُّ من أبرز العصور الإسلامية في إنماء الوقف ودعمه وتطويره، لاسيما تلك المؤسسات الدينية في مكة والمدينة والقدس، فكانت هبات السلاطين إلى جانب أوقاف الباشوات، ومنهم يوسف باشا -موضوع الدراسة- وكبار رجال الدولة في الباب العالي، تُوجَّه بشكلٍ سخّيٍّ لهذه المؤسسات من خلال ما كان يُعرف بالصرَّة<sup>(٢)</sup> الروميَّة، التي كانت تُصرف بشكلٍ مُنتظم سنويًّا دون انقطاع، ومن ثمَّ ساعدت على استمرار بقاء هذه المؤسسات للقيام بواجبها على أحسن وجه، كما أن الدولة العثمانية اهتمت بإدارة هذه المؤسسات، إذ أوكلتها لكبار الموظفين الذين يصدرُ تعيينهم في العاصمة استنبول<sup>(٣)</sup>.

ترغبُ هذه الدراسة -بدايةً- في وصف الحالة الإدارية للقدس الشريف خلال هذا العصر مُتضمِّنةً واجبات الباشا في إدارة القدس الشريف، فبعد أن

٢- الصرة: مبلغ من المال توجه السلطنة العثمانية سنويا إلى القدس الشريف؛ ليصرف على العلماء والفقراء والخدام في المسجد الأقصى، سهيل صبان، صرة أهل القدس الشريف ١٠٨٢هـ / ١٦٧١م، المؤتمر الدولي السابع لتاريخ بلاد الشام، عمان، ٢٠٠٦م، مجلد ٣، ص ١٩٢؛ الخياري، تحفة، ج ١، ص ٨١.

٣- سجل القدس ١١٣، ٢٠ ذو الحجة ١٠٣٧هـ / ٢١ / ٨ / ١٦٢٨م، ص ٤٨٤؛ سجل القدس ١١٩، ج ١، ص ٢٤٤.

بسطت الدولة العثمانية سيطرتها على معظم البلاد العربية على إثر معركة مرج دابق الشهيرة عام ١٥١٦ م، شرعت في تنظيم البلاد من خلال إجراء مسوحات شاملة وكاملة بغية إحكام قبضتها عليها من جهة، وحصر الضرائب والرُسوم من جهة أخرى، ومن حيث الإدارة، فقد قُسمت البلاد العربية إلى ولايات، وكل ولاية إلى عدد من الألوية، أما القدس فقد كانت سُنجقاً<sup>(٤)</sup> تابعاً لولاية دمشق، وقد حُكم لواء القدس من خلال جهاز إداري، يتألف من قسمين: الأول: الإدارة المدنية (حُكام العُرف) يتقدمهم الباشا، والثاني: ديني (حُكام الشرع) يرأسهم قاضي محكمة القدس الشرعية، وكان الباشا رأس النظام الإداري، والممثل العام للوالي في دمشق، يُعدُّ أعلى مرتبة إدارية في اللواء، وقد عُرف بألقاب منها: أمير لواء، المحافظ، صاحب الدولة، حاكم العُرف، ومن علامات الإمارة أنه توضع على رأيته طوغ، وهي ذنب حصان، يتم تعيينه في العاصمة أو في مقر الولاية، أما الوالي فيمنح ثلاثة أذنان<sup>(٥)</sup>.

أما يوسف باشا أمير سُنجق القدس فقد أوضحت المصادر أنه تولى حُكم المدينة لأقل من سنة (ربيع أول ١٠٦١ - ذو الحجة ١٠٦١هـ/٢/١٦٥١ - ١١/١٦٥١م<sup>(٦)</sup>)، مُشيرة المصادر في الوقت نفسه بأن يوسف باشا جاء حاكماً القدس على هيئة التقاعد<sup>(٧)</sup> بعد أن عُزل عن ولاية حلب، وهنا ملحوظة مفادها

٤- السُّنجق: كلمة تركية معناها العلم والرأية واللواء الذي يُرفع أمام الحاكم الإداري، وقد استعملت في الفترة العثمانية في بلاد الشام بمعنى ولاية وفي العراق بمعنى والي أو حاكم، القلقشندي، أحمد بن علي (ت ٨٢١هـ/١٤١٨م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج ١٥، القاهرة، ١٩٦٣م، ج ٤، ص ٨؛ الموسوعة الفلسطينية، دراسة خاصة، القسم الثاني، ج ٦، دمشق، ج ٢، ص ٨٥٢.

٥- ريمون، أندري، المدن العربية الكبرى في العصر العثماني، ترجمة لطفي فرج، دار الفكر، القاهرة، ١٩٩١م، ص ٢٣-٢٤؛ أوغلو، أكمل الدين احسان، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، ج ٢، نقله إلى العربية، صالح سعداوي، استانبول، ١٩٩٩م، ج ١، ص ٥٣٣.

٦- سجل القدس ١٤٥، ص ١٣٦؛ سجل القدس ١٤٦، ص ٥٢.

٧- المتقاعد: أن تمنح الدولة العثمانية بعض الألوية اقطاعاً للعسكري الذي يحمل رتبة باشا ما دام حياً، وكان يعرف بالتركية (Arpalik) وذلك بعد انتهاء خدماتهم العسكرية، ويذكر أن محمد باشا بقي حاكماً في القدس حتى مات فيها سنة ١٠٤٣هـ (١٦٣٣م)، ينظر: سجل القدس ١٠٥، ح ١، ١٣ جمادى الأولى ١٠٣١هـ/١٥/١١/١٦٣٣م، ص ١١٦؛ سجل القدس ١٢٢، ح ١، غرة جمادى الأولى ١٠٤٣هـ/٣/١١/١٦٣٣م، ص ٧٠؛ أوغلو، الدولة العثمانية، ج ١، ص ١٨٨.

أنه، وبعد أن كان حاكماً لولاية أصبح حاكماً لإمارة أقل رتبة إدارية، لعل ذلك مرده إلى أن رتبة التقاعد كانت تمنحها الدولة لكبار الموظفين بعد أن يتقدموا في السن ويصبحوا غير قادرين على القيام بالحمولات العسكرية أو ما يوازيها، إذ يُمنح هؤلاء هذه الإمارة على أن يتصرف بها وبخياراتها ما داموا على قيد الحياة.

يظهر أيضاً من خلال السجلات، أن يوسف باشا رُغم قصر الفترة التي تولى فيها إمارة القدس إلا أنه كان حريصاً على ترك آثار فيها، لاسيما الحرم القدسي والحرم الإبراهيمي، فكانت الأوقاف، وكذلك بعض التعميرات في المسجد الأقصى التي ظهر منها المسطبة التي تقع قرب سبيل شعلان، وما يؤسف له أن المسطبة التي ما زالت تستعمل حتى الآن للتدريس لم تحفظ باسمه، فنسبها بعضهم للسبيل المجاور لها المعروف بسبيل سليمان بن شعلان، وكان الأجدد عند المهتمين أن يبحثوا عن معمر هذه المسطبة الأول، وهو يوسف باشا، ويذكر أن هذه المساطب ما زالت عامرة بحلقات العلم والتدريس، حيث رعت تركيا، من خلال المؤسسات الفاعلة التركية كمؤسسة ميراثنا، أمر هذه المساطب، مقدمة لها كل الدعم والمساندة حتى يبقى المسجد الأقصى عامراً بالذكر والدراسة صباح مساء<sup>(٨)</sup>.

وتكشف لنا سجلات القدس عن العوائد المخصصة للباشا حاكم القدس التي كانت تُعرف بخاص أمير اللواء، فقد ورد في حجة بيع يوسف باشا هذه المخصصات التي يستحقها من اللواء خلال فترة حكمه، حيث أفادت الحجة أنه باع جميع هذه المخصصات والعوائد لقاضي القدس محمد أفندي، وقد جاءت هذه الرسوم على النحو الآتي<sup>(٩)</sup>:

٨- سجل القدس ١٤٥، ص ٣٦٢، يوسف، حمد، من آثارنا العربية والإسلامية في القدس، رام الله، فلسطين، ٢٠١٠م، ص ٣٧٨.

٩- سجل القدس ١٤٦، ح ١، ١٧ شوال ١٠٦١هـ / ٣ تشرين أول ١٦٥١م، ص ٦٢.



المبلغ	النوع بالمبد <sup>(١٠)</sup>	الرسوم
٤٤٤ مد حنطة		حنطة وشعير في أنبار (مخازن)
٨٩٨ مد شعير		مدينة الخليل
١٣٤ مد حنطة		قرية نعليا <sup>(١١)</sup> في ناحية الخليل
١٠٠ شعير		
٧٥ حنطة		قرية المزرعة <sup>(١٢)</sup>
٦٢ شعير		
٤٠ حنطة		قرية تبنا
٤٠ شعير		
٧٠ حنطة		ما هو بحاصله في قرية جمالا <sup>(١٣)</sup>
٢١ شعير		أريحا الغور <sup>(١٤)</sup>
٧٠ مد حنطة		قرية جفنا <sup>(١٥)</sup>
١١ مد ونصف شعير		
٢١٠٠ مد حنطة		قرية بيت نتيف <sup>(١٦)</sup>
٣٥٠ مد شعيرا		
٧٢٢ غرش		مقاطعة على محصول زيت القرى <sup>(١٧)</sup>
		الجارية في خاص الباشا

- ١٠- المد: يبلغ وزنه ٧٧، ٨٧٥ كغم، فالترهنس، المكايل والأوزان الإسلامية وما يعادلها في النظام المتري، ترجمة كامل العسلي، عمان ١٩٧٠م، ص ٧٤.
- ١١- نعليا: تقع غرب الخليل، لواء القدس من دفتر مفصل لواء صفد وغزة والقدس الشريف، دفتر تحرير (٤٢٧.T.D)، دراسة تحليلية للنص العثماني وترجمته إلى العربية مع الشروحات الإيضاحية محمد عدنان البخيت ونوفان رجا السوارية، عمان، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص ٣٠٢.
- ١٢- المزرعة: تقع شمال غرب رام الله، الدباغ، بلادنا، ج ٨، ق ٢، ص ٢٧٣.
- ١٣- جمالا: تقع شمال غرب رام الله وهي من قرى بني زيد، الدباغ، بلادنا، ج ٨، ق ٢، ص ٣١١.
- ١٤- أريحا: مدينة فلسطينية تقع شرق القدس في الغور، ينظر: البخيت، محمد عدنان، دراسات في تاريخ بلاد الشام فلسطين،، أمانة عمان، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، ص ٢٤٣-٢٨٥.
- ١٥- جفنا: تقع شمال مدينة رام الله، الدباغ، بلادنا، ج ٨، ص ٣٢٤.
- ١٦- بيت نتيف: تقع شمال غرب الخليل، سجل القدس ١٤٦، ح ١، ١٧ شوال ١٠٦١هـ/ ١٦٥١م، ص ٦٢؛ الموسوعة الفلسطينية، ١م، ص ٤٦٦؛ أبو حمود، قسطنطين نقولا، معجم أسماء المواقع الجغرافية في فلسطين، القدس، ١٩٨٤م، ص ٣٦.
- ١٧- القرى هي: بيت اللو، جمالا، دير أبو مشعل، كفر مالك، تبنا، جفنا، سجل القدس ١٤٧، ح ٢، ٤٣ رمضان ١٠٦٣هـ/ ٢٨ تموز ١٦٥٣م، ص ٤١٧.

## وَقْفُ النُّقُودِ:

كَانَ مَوْضُوعُ وَقْفِ النُّقُودِ مِيدَانًا عَرْضِيًّا تَبَارَزَتْ فِيهِ أَقْلَامُ الْمَشْرَعِينَ فِي الْعَصْرِ الْإِسْلَامِيِّ، فَقَدْ انْقَسَمَ رِجَالُ الْفِقْهِ وَالْإِفْتَاءِ بَيْنَ مُؤَيِّدٍ وَمُعَارِضٍ لَهُ، حَتَّى أَصْبَحَ دَارِجًا فِي بِلَادٍ كَثِيرَةٍ مِنَ الْبِلَادِ الْإِسْلَامِيَّةِ، لِأَسِيْمَا فِي الْعَصْرِ الْعُثْمَانِيِّ بَعْدَ أَنْ أَجَازَهُ مَشَايِخُ الْمَذْهَبِ الْحَنْفِيِّ، وَمِنْهُمْ: زُفَرُ بْنُ هُذَيْلٍ تَلْمِيذُ أَبِي حَنِيفَةَ<sup>(١٨)</sup>، وَقَالَ تَلْمِيذُهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ بِمِثْلِ ذَلِكَ، وَمَقَادُ رَأَيْهِمَا إِذَا سَأَلَ سَائِلٌ عَنْ جَوَازِ وَقْفِ النُّقُودِ، أَنَّ الْمَبْلَغَ النَّقْدِيَّ يُدْفَعُ لِإِجْرَاءِ الْمُضَارَبَةِ بِهِ، وَفَقَّ الشَّرْعَ عَلَى أَنْ تُحْبَسَ الْأُصُولُ وَتُصَرَّفَ الْأَرْبَاحُ عَلَى الْمَوْسَّسَاتِ الْمَوْقُوفَةِ عَلَيْهَا، مَعَ التَّكْثِيرِ وَالتَّشْدِيدِ عَلَى بَعْدِهَا عَنِ الرَّبَا كَوْنِهَا أَقْرَبَ مَا تَكُونُ بِمِثْلِ هَذِهِ الْحَالَاتِ إِلَى الرَّبَا، لِذَلِكَ كَانَ الْحَرَصُ عَلَى تَذْكِيرِ الْوَاقِفِ وَالْقَائِمِينَ عَلَى الْوَقْفِ أَنْ يَتَعَدَّوْا عَنِ الرَّبَا بِأَيِّ شَكْلِ كَانَ<sup>(١٩)</sup>.

وَمِنْ مَشَايِخِ الْمَذْهَبِ الْحَنْفِيِّ الَّذِينَ أَفْتَوْا بِوَقْفِ النُّقُودِ: الشَّيْخُ أَبُو السُّعُودِ الَّذِي عَاشَ فِي الْقَرْنِ التَّاسِعِ الْهَجْرِيِّ، الْخَامِسَ عَشَرَ الْمِيلَادِيِّ، فَقَدْ سَارَ عَلَى طَرِيقِ أَسَاتِذَتِهِ بِالْمَذْهَبِ - زُفَرُ أَفَنْدِيٍّ وَمُحَمَّدُ الْأَنْصَارِيِّ - مُصَنِّفًا رِسَالَةً بِالْفِقْهِ تَوْضِيحُ فِكْرِهِ وَرَأْيِهِ فِي وَقْفِ النُّقُودِ<sup>(٢٠)</sup>، حَتَّى أَصْبَحَ هَذَا الْقَوْلُ مَعْمُولًا بِهِ، لِأَسِيْمَا فِي الْقَرْنِ السَّادِسَ عَشَرَ وَمَا يَلِيهِ، فَقَدْ حَفِظَتْ لَنَا ثِنَايَا السَّجِّلَاتِ الشَّرْعِيَّةِ فِي

١٨ - حول وقف النقد ينظر: العاني، أسامة عبد المجيد، إزالة الوهم عن وقف النقد والسهم، دار الميمان للنشر، الرياض، ٢٠١١؛ ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (١٢٥٢هـ / ١٨٣٦م)، رد المختار شرح تنوير الأبصار، دار إحياء التراث العربي، بيروت (ب، ت)، ج ٤، ص ٢٦٢ / الأرنؤوط، محمد، دلالات وقف النقود في القدس خلال الحكم العثماني، مجلة الأوقاف، الكويت، عدد ٩٥، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م، ص ٣٣-٤٧.

١٩ - القبرواني، أبو محمد بن فراموز (ت ٨٨٥هـ / ١٤٨٠م) النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تحقيق محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، الرباط، ٢٠٠٠م، ج ١٢، ص ٨٤؛ ابن نجم، زين الدين بن إبراهيم (٩٧٠هـ /)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط ٢، (ب، ت)، ج ٥، ص ٢١٩.

٢٠ - أبو السعود، محمد بن محمد بن العمادي الحنفي (ت ٩٨٢هـ / ١٥٧٤م)، رسالة في جواز وقف النقود، تحقيق أبي الاشبال صغير أحمد، دار ابن حزم، بيروت (١٤١٧هـ / ١٩٩٦م)، ص ٨-١٣.

محكمة القدس عدداً كبيراً من هذه العقود الوقفية، وجه ريعها لمؤسسات خيرية في القدس الشريف، وعلى وجه الخصوص المسجد الأقصى الشريف<sup>(٢١)</sup>، حتى كان لها أثر في هذه المؤسسات بعد أن رُفدت بمصادر مالية جديدة ونوعية تختلف عن الأوقاف التقليدية من عقارات ودور ومزارع، كما أنها ساعدت في تفعيل الحياة الاقتصادية والاجتماعية في المدن الإسلامية بعد أن تم ضخ مبالغ مالية في الأسواق للمضاربة، فهي قد وفرت فرصاً للعمل من بيع وشراء من جهة، وأحدثت مصادر جديدة للأوقاف الخيرية من جهة أخرى<sup>(٢٢)</sup>.

### دراسة في وقفياته:

وُجّهت وقفيات يوسف باشا إلى المسجد الأقصى والمسجد الإبراهيمي، وحتى نقف عليها بشكلٍ دقيقٍ، فترغبُ الدراسة عرض هذه الوقفيات من خلال الجدول الآتي:

الرقم	الوقف	جهة الإنفاق	المصدر
١	٩٥ غرش	قراءة القرآن وإسراج فناديل في قبة الصخرة	سجل القدس ١٤٥، ص ٣٢٤
٢	١٣٠ غرش	لمؤذني قبة الصخرة ولخدمة سبيل شعلان	سجل القدس ١٤٥، ص ٣٦٢.
٣	٦٠ غرش	قراءة القرآن وإسراج فناديل في قبة الصخرة	سجل القدس ١٤٥، ص ٣٧١
٤	٨٠ غرش	قراءة القرآن وإسراج مراقد الأنبياء في الحرم الإبراهيمي بالخليل	سجل القدس ١٤٥، ص ٤٧٥

٢١- الأرنأؤوط، محمد، تطور وقف النقود في العصر العثماني، نموذج مفصل من مدينة القدس في مطلع العهد العثماني، ٢، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد ٣، ١٩٩٢م، ص ٣٦-٤٤.

٢٢- الأرنأؤوط، محمد، وقف النقود في القدس في بداية الحكم العثماني نظرة في مساهمة المرأة خلال ١٠٥٢-٩٩٩هـ/١٥٩٠-١٦٤٢م، المؤتمر الدولي السابع لتاريخ بلاد الشام ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ٣م، فلسطين، تحرير محمد عدنان البخيت، منشورات لجنة تاريخ بلاد الشام، الجامعة الأردنية، عمان، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص ١٤٥-١٥٣.

يكشف هذا الجدول عن أربعة عقود جميعها أوقفها يوسف باشا، ثلاثة منها موجهة للمسجد الأقصى، وتحديدًا قبة الصخرة المشرفة، أما الرابع فهو مخصص لحرم السيد الخليل، كما، وجد أن تاريخ العقود كان في سنة واحدة خلال حكم يوسف باشا (١٠٦١هـ / ١٦٥١م)، واللافت أيضًا، أن العقود كانت جميعها بوكالة عن الباشا، أي أن الباشا وكل من طرفه من يتمم إجراءات الوقف بالوجه الشرعي.

وما يظهر في الحجج أن جميع العقود كان بالغروش الأسديَّة<sup>(٢٣)</sup>، مع الإشارة إلى ما يعادلها في ذلك الوقت من القطعة المصرية<sup>(٢٤)</sup> الفضية، والغروش هذه عملة هولندية كانت مستعملة بشكل كبير بعد أن أخذت مصداقية في البلاد الإسلاميَّة، أما الأسديَّة فلوجود صورة أسد عليها.

وما يظهر في هذه الوقفيات أيضًا، أنها مُتقاربة المضامين، فجميعها موجهة لإمام لقراءة القرآن أو لإنارة الحرمين الشريفين (الحرم القدسي والإبراهيمي)، إن هذا الحال كان عامًا في ذلك العصر، فقد حرص أصحاب الوقفيات أو من له رغبة في وقف نقود أو عقارات أن تكون موجهة لهذين الحرمين، لذلك، ليس من سبيل الصدفة أن يكون لهما أكبر الأوقاف في فلسطين، ففي ضوء المكانة الدينية الرفيعة التي حظيا بها، وارتباطهما الوثيق بعبادة المسلمين، من خلال الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تظهر عظم أجر من يعمل في بذل أمواله في سبيل إبقائهما عامرين بالمسلمين.

٢٣- الغرش الأسدي: كان يساوي ٣٠ قطعة مصرية، ومن القطع الشامية ٨٠ قطعة، ومن القطع الذهبية قطعة ونصف، كذلك كان من أنواع الغروش التي كانت معروفة الغروش العددية إذ إن كل غرش ونصف عددي يساوي غرشا أسديا أو ٣٠ قطعة مصرية، وعرف أيضا غرش الريال خاصة مع بدايات القرن الثامن عشر، سجل القدس ١٩٩، ٦ جمادى الأولى ١١١٠هـ / ١٠ تشرين ثاني ١٦٩٨م، ص ١٨؛ العارف، المفصل في تاريخ القدس، ص ٣٣٧-٣٣٨.

٢٤- قطعة مصرية: نقد نحاسي ضرب في مصر، كل ٤٠ قطعة مصرية تساوي غرش أسدي، سجل القدس ١٥٧، ح ٢، أوائل رجب ١٠٧٠هـ / ١٦٦٠م، ص ٨٦؛ العارف، المفصل، ص ٣٣٨؛ ياموك، شوكت، التاريخ المالي للدولة العثمانية، تعريب: عبد اللطيف الحارس، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٥م، ص ٢٩٤-٢٩٦.

والأمر الآخر الذي يظهر في هذه العقود أنها موجهة لإنارة الحرمين، وهذا ما كان ليكون لولا ما ورد من حديث عن سيدنا محمد - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الذي أشار إلى أهمية إنارة المسجد الأقصى، وعظم الأجر الذي يلقاه كل من يسهم في ذلك من المسلمين، وقد تصدرت كل وثيقة من الوثائق الأربعة نص هذا الحديث، إذ دأب المسلمون في وقت مبكر على بعث ما يلزم المسجد الأقصى لإنارته من زيت وقناديل وثريات، وما وجود بئر زيت في المسجد الأقصى إلا خير دليل على ذلك، أما القناديل فقد وجد في المسجد الأقصى عدد كبير كانت أشارت بعض الوثائق إلى أن عددها في هذا العصر وصل إلى ١٥٠٠ قنديل موزعة في جميع أرجاء الحرم القدسي الشريف، منها ٦٠٠ في الصخرة و٥٠٠ في المسجد الأقصى<sup>(٢٥)</sup>، إن هذا العدد الكبير ما هو إلا دليل على حب المسلمين عموماً للمسجد الشريف من خلال إنارته حتى يبقى منارة للإسلام عامراً إلى يوم الدين، ولعل هذا الاهتمام، كما ورد في بعض المصادر، جاء من باب حرص المسلمين عليه، وعدم التفريط به، كما حصل في الحروب الصليبية، فبعد تحريره على يد صلاح الدين - الذي أرسى القواعد للحفاظ عليه، وعدم الغفلة عنه - وأعين المسلمين محدقة عليه، لم تغفل عنه البتة.

والأمر الآخر الذي يظهر في هذه الوثائق التشابه في المقدمة وخواتيمها، فقد استهلّت جميعها بخطبة توضح أهمية الوقف وثواب فاعليه، والحض عليه مدعمة بآيات القرآن الكريم والأحاديث الشريفة، أما خواتيم الوثائق فقد ظهر فيها مرافعة في مشروعية وقف النقود، فبعد أن يبرم عقد الوقف يطلب الواقف من القاضي الحكم بمشروعية هذا الوقف معتمداً على الشواهد الفقهية التي أجازت مثل هذا النوع من الوقف، وقد هدَف الواقف من ذلك حتى لا يأتي أحد وينقلب على الوقف، فمعروف في الشرع الإسلامي أن أية قضية يحكم بها القاضي تصبح

نافذة لا يجوز الرجوع عنها أو تبديلها، أو حتى إعادة النظر بمشروعيتها، حيث لا حكم بعد صدور الحكم إلا بشروط.

كذلك، وجد أن الوقف موجه في حال تعذر إنفاقه على ما حدد إلى الفقراء والمساكين والمجاورين في القدس الشريف، ومن ثم إلى الفقراء والمساكين أينما كانوا.

تساوت جميع الوقفيات بخصوص نسبة المرابحة المسموح بها شرعاً، والتي كانت ١٥٪، على أن لا تزيد على ذلك؛ حتى لا يدخل على المال أرباح أقرب ما تكون إلى الربا.

ويظهر في الوقفية أن الواقف فرض نظاماً إدارياً دقيقاً من خلال الشروط التي وضعها على الموظفين والخدام للوقف، حيث بين الشروط بشكل دقيق، وحدد الأجور لهم بما لا يتعارض ومصلحة الوقف.

كما وضع شروطاً على المتولي الالتزام بها؛ حتى لا يضيع مال الوقف، وهي: أن المربح في المال عليه أن يأخذ الرهون التي تضمن له المال على أن تكون الرهون حيز الوجود وملكاً رسمياً للمضارب، كذلك على المتولي أن يأخذ الكفلاء؛ لضمان سداد القروض في موعدها، وأن يضارب المتولي على الوقف مع أشخاص مشهود لهم بالصدق والأمانة والاستقامة والقدرة على سداد القروض في موعدها، كما عليه تسجيل ذلك في سجلات القدس لعدم ضياع الوقف، وقد أظهرت الحجج اللاحقة أن المتولي على الوقف كان شرعاً في المضاربة بالمال بعد أن يتسلمه مباشرة، وجاء في الحجة التالية ما يفيد تنفيذ المتولي لشروط الواقف يوسف باشا في المضاربة بالمال الموقوف: «ترتب، لجهة وقف حضرة أمير الأمراء الكبار كبير الكبراء الفخام حضرة يوسف باشا محافظ القدس الشريف وكافل الديار الحليّة سابقاً الموقوف على مؤذني الصخرة المشرفة ومصالح المجاورين

لمُسَطَّبَتِهِ التي أنشأها في المسجد الأقصى الشريف بالجهة الشمالية بموجب كتاب الوَقْفِ السابق على تاريخه، بمباشرة المتولي على ذلك هو فخر الأفاضل الشيخ صالح بن المرحوم الشيخ عبد الرزاق بن غضية نائب الناظر بالحرم الشريف في ذمة فخر الأعيان عمدة أولي الفخر والشان علي بك الألي<sup>(٢٦)</sup> بك بالقدس الشريف، مَبْلَغٌ قَدْرُهُ مائة غرَشٍ واحدة وثلاثون غرِشاً قَبْضَها بالحضرة أصلاً، وهي جميع أصل مال الوَقْفِ الموقوف من قَبْلِ حضرة الباشا بموجب كتاب وقفه، وثمن جَوْحَةِ خَضْرَاءِ بسجاف كَمَخٍ مَخِيطة تسعة عشر غرِشاً ونصْفِ غرِشٍ، وأبتاعها لمُضِيِّ سَنَةٍ مِنْ غُرَّةِ شَهْرِ تاريخه، وَرَهْنٌ عَلَى ذَلِكَ تَحْتَ يَدِ الْمُتَوَلَّى المذکور جميع الدار القائمة البناء بالقدس الشريف بسفل درج الموله<sup>(٢٧)</sup> المشتملة على منافع ومرافق وحقوق شرعية، حدّها قبلة الطريق السالك وتامه دار وقف الشيخ أحمد الجاعوني، وشرقاً الطريق السالك، وشمالاً الزقاق المبلط، ومنه بابها، وغرباً دار ورثة الحاج يحيى السلموني، رهناً شرعياً مسلماً تسليماً، معاراً إلى الانتفاع، مع بقاء الرهن عليه أحكامه الجارية في ملكه بموجب حجة مؤرخة في ثاني عشر شهر جمادى الآخرة لسنة خمس وخمسين وألف<sup>(٢٨)</sup>».

أخيراً، تُظهِرُ الحَجَجُ والوثائق اللاحقة أن الوَقْفَ بقي عامراً بعد أن كان يتم إجراء المعاملة الشرعية على مال الوَقْفِ داخل المحكمة، ومن ثم يتم عقد حجة فيها كمستند لعدم ضياع مال الوَقْفِ، ومن هذه المعاملات:

قَبْضَ مُتَوَلَّى الوَقْفِ الشَّيْخِ صَالِحِ شَيْخِ الحَرَمِ مُسْتَحَقَاتِ وَقْفِ يوسف باشا

٢٦- ألي بك: كلمة تركية تعني قائد الفوج من العسكر في اللواء، البعقوب، محمد سليم، ناحية القدس الشريف في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، ج٢، ط١ البنك الأهلي الأردني، عمان ١٩٩٩م، ج٢، ص٢١٢.

٢٧- درج الموله في محلة باب العمود في القدس، سجل القدس ١٤٤، ج٢، ١٦ جمادى الأولى ١٠٦٠هـ/ ١٧ أيار ١٦٥٠م، ص٤٧.

٢٨- سجل القدس ١٤٥، حجة ٥، ٧ جمادى الثانية ١٠٦١هـ، ص٤٣٨.

مُحَافِظُ الْقُدْسِ الْمَوْقُوفِ عَلَى الثَّرِيَّا فِي الصَّخْرَةِ وَالْأَجْزَاءِ الشَّرِيفَةِ، الَّتِي كَانَتْ فِي ذِمَّةِ مِيخَائِيلَ وَلِدِ يَوْسُفَ الْحَدَّادِ، غُرُوشٍ. (٢٩)

قَبْضَ مُسْتَحَقَاتِ لَوْقَفِ يَوْسُفَ بَاشَا مُحَافِظِ الْقُدْسِ الْمَوْقُوفِ عَلَى الثَّرِيَّا فِي الصَّخْرَةِ وَالْأَجْزَاءِ الشَّرِيفِ، بِمَبَاشَرَةِ مُتَوَلِيهِ الشَّيْخِ صَالِحِ شَيْخِ الْحَرَمِ فِي ذِمَّةِ صَالِحِ وَلِدِ سَالِمٍ، غُرُوشٍ، وَقَدْ رَهَنَ بَيْتًا فِي مَحَلَّةِ النَّصَارَى. (٣٠)

تَرْتَبَ لَوْقَفِ يَوْسُفَ بَاشَا الْمَوْقُوفِ عَلَى شَعْلِ الْقَنْدِيلِ بِغَارَةِ الْجَامِعِ الْخَلِيلِيِّ، بِمَبَاشَرَةِ مُتَوَلِيهِ الشَّيْخِ صَالِحِ شَيْخِ الْحَرَمِ الْقُدْسِيِّ فِي ذِمَّةِ مُحْيِي الدِّينِ بْنِ السَّيِّدِ مُحَمَّدِ الْجُعْبِيِّ، غُرُوشٍ، وَثَمَنُ خَاتَمِ ذَهَبٍ. (٣١)

### محتوى العقود:

#### العقد الأول:

#### ما يظهر في هذا العقد:

- أُبْرِمَ هَذَا الْعَقْدَ مِنْ خِلَالِ وَكَيْلِ الْبَاشَا وَهُوَ حَافِظُ أَفَنْدِي بْنِ مُحَمَّدٍ (٣٢) كَاتِبِ دِيْوَانِ الْبَاشَا، وَقَدْ لُوْحِظَ أَنَّ الْوَكَاةَ كَانَتْ رَسْمِيَّةً قَانُونِيَّةً بِشَهَادَةِ الشُّهُودِ.
- تَمَّ تَعْيِينُ الشَّيْخِ صَالِحِ بْنِ غَضِيَّةٍ مُتَوَلِيًّا عَلَى الْوَقْفِ، وَكَذَلِكَ تَعْيِينُ كُلِّ مَنْ الشَّيْخِ أَبِي بَكْرٍ النَّابِلَسِيِّ وَالشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ جَمْعَةَ فِي وَظِيْفَةِ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ فِي الصَّخْرَةِ مَعَ تَخْصِيصِ أَجْرٍ سَنَوِيٍّ لِهَمَا، يَتَكَفَّلُ الْمُتَوَلِّيُّ بِدَفْعِهِمَا مِنْ رِبْحِ مَالِ الْوَقْفِ.

٢٩- سجل القدس ١٤٩٤، جمادى الأولى ١٠٦٤هـ / ٢٣ / ٣ / ١٦٥٤م، ص ١٤٧.

٣٠- سجل القدس ١٤٩٤، جمادى الأولى ١٠٦٤هـ / ٢٤ / ٣ / ١٦٥٤م، ص ١٤٧.

٣١- سجل القدس ١٤٩٤، ح ١، ٢٥ شعبان ١٠٦٤هـ / ١١ / ٧ / ١٦٥٤م، ص ٣٢٤.

٣٢- سجل القدس ١٤٦٨، حجة ٨، ص ٦٥.



- تَكشِفُ هذه الوثيقة عَنْ حَبْسِ مَبْلَغِ نَقْدِي قَدْرُهُ ٩٥ غرشاً على إِنْارَةِ مَغارةِ الصَّخْرَةِ المَشْرِفَةِ عَبرَ شِراءِ الزَّيْتِ وَأُجْرَةِ خُدَّامِ الإِنْارَةِ، كما خُصِّصَ جُزءٌ آخَرَ مِنْ رِبْحِ الوَقْفِ أُجْرَةَ قِراءةِ القُرْآنِ، فَضْلاً عَنِ أُجْرَةِ مُتَوَلِّيِ الوَقْفِ.

#### العقد الثاني:

عقدت هذه الحجة من خلال وكيل الباشا حافظ أفندي بن محمود، وقد وجَّهت أرباح الوقف البالغ قدره ١٣٠ غرشا لمؤذني الصخرة الشريفة وكذلك لخادم السبيل الكائن قرب المسطبة التي أنشأها يوسف باشا غرب قبة الصخرة، وكذلك خصص منها أجره لمتولي هذا الوقف وهو - حسب نص الوقفية - الشيخ صالح بن عبد الرزاق بن غضية نائب ناظر الحرم الشريف القدسي.

#### العقد الثالث:

يظهر أن العقد أبرم بوساطة وكيل الباشا بكير بن عدي، وأفاد أن الوقف موجه لإسراج قناديل الصخرة عند - ما يعرف - بمكان قدم الرسول عليه السلام وكذلك يصرف للشيخ محمود بن محمد النابلسي أجره قراءة القرآن في قبة الصخرة، وكذلك أجره المتولي الشيخ صالح بن غضية.

والملاحظ في هذا العقد أن يوسف باشا أوقف هذه النقود على الثريا التي أوقفها مصطفى كتحدا (نائب) الجند الانكشارية في اسطنبول، وقد أظهرت الحُججُ اللاحقات معاملات هذا الوقف ومنها: «يرتب لجهة وقف مصطفى كتحدا الموقوف من قبل أمير الأمراء الكرام كبير الكبراء الفخام يوسف باشا محافظ القدس الشريف حالا مباشرة متوليه مولانا الشيخ صالح نائب الناظر في ذمة مولانا الشيخ أبي الفضل بن الشيخ صالح الدجاني مبلغ قدره عشرة غروش أسدية صحاحا قبضها بالحضرة والمعاسنة القبض الشرعي، وثمان خاتم فضة بحجر

معدن غرش ونصف غرش، ابتاعها لمضي سنة من غرة رجب سنة تاريخه، وحضر مولانا الشيخ مصطفى الدجاني وكفله في جميع المبلغ في المال والذمة<sup>(٣٣)</sup>.

#### العقد الرابع:

تكشف هذه الوثيقة عن توجه أوقاف يوسف باشا هذه المرة للحرم الخليلي، فقد أبرم القاضي حافظ أفندي بن محمود عقد الوقف بالوكالة عن الباشا، موضحاً في ثانيا العقد المبلغ ونسبة الربح المتاحة، على أن يوجه الربح لإسراج القنديل الذي وضعه الباشا في الحرم عند مرقد الأنبياء - عليهم السلام - وكذلك تخصيص أجره سنوية للشيخ إبراهيم المرواني - أحد مشايخ الحرم الإبراهيمي - مقابل قراءة القرآن الكريم، ومبلغ آخر لخدام السرداب في الحرم، وهم: الشيخ عبد القادر بن مسودة والشيخ علي بن المحتسب والشيخ عبد الرزاق بن الحجة والشيخ محمد بن أبي الوفا، كما خصص أجره لصالح بن غضية مقابل خدمته ووظيفة التولية على الوقف.

وللتعريف بالسرداب الخليلي - على حد وصف الحجة - فهو كهف به قبور سيدنا إبراهيم وزوجاته وأولاده وأحفاده، وهو يقع داخل المسجد الإبراهيمي<sup>(٣٤)</sup>.

ونظراً لتشابه مضامين الحجج اكتفت الدراسة عرض عقد من عقود الوقف الأربعة موضوع الدراسة.

«الحمد لله الذي من على من وقف ببابه بقبل المراد والحج، وصد من فصل باب كرمه من العباد، وألهم خلقه فعل الخير وأزاد، والصلاة والسلام على سيدنا محمد نبي الأوقات والمعجزات وعلى آله وصحبه الأماجد الذين أبرزوا الأحكام

٣٣ - سجل القدس ١٤٥، حجة ٩، ٢٦ جمادى الثانية ١٠٦١هـ، ص ٤٥١.  
٣٤ - العلمي، مجير الدين (ت ٩٢٨هـ / ١٥٢١م)، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، ج ٢، مكتبة دنديس، الخليل، ١٩٩٩م، ج ١، ص ١٢١، إحشيش، باسم، ناحية الخليل في القرن السادس عشر، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، ٢٠٠٠م،

والعلوم من معدن الدقائق والرُسوم، وراقبوا في مباشرة أمور المسلمين خفي الألفاف، صلاة لا يُستقصى عددها ولا ينتهي بددها ويُضاعف لقايمها جزيل الثواب، وتوفيه أجره يوم التناد يوم لا يخلف الله الميعاد، وسلم تسليمًا كثيرًا، وبعد، فإن أولى ما يدخره العبد ليوم تشخص فيه الأبصار الصدقة الجارية على ممر الدهور والأعصار لاسيما صدقات الأوقاف التي يعدل كل جزء من ثوابها جبل أحد أوقافها، ولما علم حاضرة أمير الأمراء الكرام كبير الكبراء الفخام صحاب المجد والدولة والاحترام ساحب أذيال الوقار والاحتشام المختص بمزيد عناية الملك العلام كهف الملة الزاهرة مؤتمن الدولة الباهرة سالك مسالك الصدق والعدالة ناهج منهاج الشجاعة والبسالة الأسد الأسد والبطل الأشد مولانا يوسف باشا كافل الديار الحلبية سابقا والمُحافظ بالقدس الشريف - دام له العز والتشريف - ما وعد الله به المحسنين واعدّه من جزيل الأجر للمتصدقين، رغب أن ينتظم في سلك المتصدقين ليسير معهم، وأحب أن يكون من المحسنين ليلحق بهم ويكون منهم، فاجتهد في عمل عمل يلبسه في الجنة الحلال الفاخرة ويتقي بها لهيب النار الحارة، معتمداً على قوله - صلى الله عليه وسلم - اتقوا النار ولو بشق تمر، حضر مجلس الشرع الشريف الوكيل الشرعي عن قبل حاضرة يوسف باشا - المومى إليه - هو فخر الأمثال والأعيان عمدة أولي الفخر والشأن حافظ أفندي بن المرحوم فخر الأكابر والأمجاد محمود بشه، وأشهد عليه بالوكالة أنه وقف وحبس وتصدق وأبد ما هو جار في ملك موكله - المومى إليه - ومن خالص ماله وذلك جميع المبلغ النقد وقدره ثمانون غرشاً أسدياً، يعدل كل غرش ثلاثون قطعة مصرية، جارية في مُعاملة يوم تاريخه، وفقاً صحيحاً شرعياً وحبساً صريحاً مرعياً لا ينمحي اسمه ولا يندرس رسمه ولا يضيع عند الله ثوابه وأجره، بل كلما مر عليه زمان أكدّه وحيثما أتى عليه دهرٌ وأوانٌ أطده وأخلده، يجري الحال على ذلك كذلك أبد الأبدين ودهر الدهرين إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها

وهو خير الوارثين، أنشأ الوكيل وقف موكله هذا على جهة بر عينها ومصارف خير بينها، وهي: أن المتولي على الوقف يعامل في المبلغ في كل سنة بالمراوحة الشرعية، ويجعل كل عشرة غروش أحد عشر غرشاً ونصف الغرش، ويتقي في ذلك شبهات الربا، فيكون في كل سنة اثنا عشر غرشاً، يصرف المتولي من ذلك لنفسه نظير خدمة التولية غرشين، ويصرف ثمن زيت يوضع بالقنديل الذي علقه حضرة الواقف بداخل السرداب الكائن بحرم السيد الخليل - عليه صلوات الملك الجليل - أربعة غروش، ولفخر الأتقياء والصالحين الشيخ إبراهيم المرواني أحد مشايخ الصوفية بالحرم الشريف أربعة غروش نظير قراءة جزء شريف صبيحة كل يوم بالحرم الشريف عند السرداب الشريف، وإهداء ثواب ذلك في صحائف الواقف - المشار إليه - ووالديه مدة حياة الشيخ إبراهيم ثم من بعده لمن يراه نائب الشرع<sup>(٣٥)</sup> بمدينة السيد الخليل، ويصرف لخدام السرداب الشريف غرشين وهم: الشيخ عبد القادر بن مسودة والشيخ علي بن المحتسب والشيخ عبد الرزاق بن الحجة والشيخ محمد بن أبي الوفا سوية بينهم مدة حياتهم ثم من بعدهم لمن يكون خادماً بالسرداب، وإذا تعذر ذلك - والعياذ بالله تعالى - يُصرف على الفقراء والمساكين بمدينة السيد الخليل، وإذا تعذر ذلك - والعياذ بالله تعالى - يُصرف على الفقراء والمساكين أينما كانوا وحيثما وجدوا، وشرط الواقف الوكيل المرقوم في وقف موكله - المشار إليه - شروطاً نص عليها فوجب العمل بها والمصير إليها، ومنها: أنه شرط التولية على هذا الوقف لفخر الأفاضل المكرمين مولانا الشيخ صالح نائب الناظر بحرم القدس الشريف مدة حياته، ثم من بعده لمن يراه القاضي بالقدس الشريف، ومنها أن المتولي لا يدفعه لذي شوكة، ولا لمتوجه، ولا لمن يصعب الخلاص منه، ومنها أنه لا يعامل فيه إلا برهن قوي، وكفيل مالي،

٣٥- يذكر أن مدينة الخليل كانت تتبع قضاء القدس، أي أن القاضي في القدس كان يعين نائباً له في محكمة الخليل كما هو الحال في باقي مدن فلسطين (غزة والرملة والمجدل و نابلس وجنين)، سجل القدس ١٦٢، ح ٢، ١١ محرم ١٠٧٣هـ / ٢٧ آب ١٦٦٢م، ص ٢٩.

وَرَفَعُ الْوَكِيلِ يَدَهُ عَنِ الْمَبْلَغِ وَسَلَّمَهُ لِلْمُتَوَلِّيِ الْمَرْقُومِ، فَتَسَلَّمَهُ مِنْهُ بِاعْتِرَافِهِ بِذَلِكَ الْاعْتِرَافِ الشَّرْعِيِّ، وَلَمَّا تَمَّ الْوَقْفُ عَلَى هَذَا الْحَالِ، وَالْإِلَى هَذَا الْمُنْوَالِ، أَدْعَى الْوَكِيلُ بِالْوَكَاةِ عَلَى الْمُتَوَلِّيِ الْمَرْقُومِ قَائِلًا فِي تَقْرِيرِ دَعْوَاهُ عَلَيْهِ: بَانَ وَقْفَ النُّقُودِ وَمَا فِي ضَمْنِهِ مِنَ الشُّرُوطِ وَالْقِيُودِ غَيْرِ صَحِيحٍ، وَطَلَبَ اسْتِرْدَادَ الْمَبْلَغِ مِنَ الْمُتَوَلِّيِ الْمَرْقُومِ، فَعَارَضَهُ الْمُتَوَلِّيُ بَانَ وَقْفَ النُّقُودِ، وَمَا فِي ضَمْنِهِ مِنَ الشُّرُوطِ وَالْقِيُودِ صَحِيحٍ مَشْرُوعٍ عِنْدَ الْإِمَامِ الْهُمَامِ الْمُفْتَخِرِ حَضْرَةَ الْإِمَامِ زَفَرٍ عَلَى رِوَايَةِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ - عَلَيْهِمَا رَحْمَةُ الْبَارِي - وَتَرَفَعَ فِي ذَلِكَ لَدَى مَوْلَانَا وَسَيِّدِنَا مُحَرَّرِ الْقَضَايَا وَالْأَحْكَامِ بِالْأَحْكَامِ الْحَاكِمِ الشَّرْعِيِّ الْمَوْلَى مُصْطَفَى أَفَنْدِي - الْمَوْجِعُ خَطَّهُ الْكَرِيمُ بِأَعَالِي نَظِيرِهِ دَامَ فَضْلُهُ وَعُلَاهُ - وَطَلَبْنَا مِنْهُ الْفَضْلَ فِي ذَلِكَ، فَلَمَّا تَأَمَّلَ فِي كَلَامِ الْفَرِيقَيْنِ، وَتَرَجَّحَ عِنْدَهُ جَانِبُ الْبَرِّ مِنَ الْبَيْنِ لِمَا عَلَيْهِ الْعَمَلُ فِي زَمَانِنَا وَأَمْرُ سُلْطَانِنَا، فَحَكَمَ بِصِحَّةِ الْوَقْفِ عَلَى رِوَايَةِ مُحَمَّدِ الْأَنْصَارِيِّ الْمَذْكُورِ حُكْمًا شَرْعِيًّا، ثُمَّ عَطَفَ الْوَكِيلُ الْكَلَامَ عَلَى سِمَةِ آخِرٍ فِي الْخِصَامِ، وَقَالَ: هَبْ أَنْ وَقَفَ النُّقُودِ وَمَا فِي ضَمْنِهِ مِنَ الشُّرُوطِ وَالْقِيُودِ صَحِيحٍ عِنْدَ الْإِمَامِ الْمَعْهُودِ، لَكِنْ لَا عَلَى وَجْهِ يُسَدُّ بِهِ بَابُ الرَّجُوعِ لِمَا أَنَّ الصِّحَّةَ عِنْدَهُ تَفَارِقُ اللَّزُومَ، وَاسْتَرَدَّتْ مِنَ الْمُتَوَلِّيِ مَالٌ الْوَقْفِ، فَامْتَنَعَ الْمُتَوَلِّيُ عَنِ ذَلِكَ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الصِّحَّةَ فِي الْوَقْفِ لَا تَفَارِقُ اللَّزُومَ عِنْدَ الْإِمَامَيْنِ الْهُمَامَيْنِ الصَّدْرَيْنِ الْقُمَّقَامَيْنِ: الْإِمَامِ يَعْقُوبَ أَبِي يَوْسُفَ - حَمَاهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الدَّارَيْنِ - الْإِمَامِ الثَّانِي، وَالْإِمَامِ مُحَمَّدَ بْنَ حَسَنِ الشَّيْبَانِيِّ - عَلَيْهِمَا رَحْمَةُ الْمَلِكِ الْبَارِيِّ - وَحَكَمَ حُكْمًا: إِذَا لَاقَى فَضْلًا مُجْتَهِدًا فِيهِ يَكُونُ صَحِيحًا عِنْدَ جَمِيعِ الْأُمَّةِ الْمُتَبَحِّرِينَ، وَتَخَاصَمَا لَدَى مَوْلَانَا الْحَاكِمِ الشَّرْعِيِّ، وَطَلَبَ الْمُتَوَلِّيُ الْحُكْمَ بِلِزُومِ الْوَقْفِ عَلَى قَوْلِهِمَا فِي اللَّزُومِ، فَحَكَمَ ذَلِكَ حُكْمًا شَرْعِيًّا عَالِمًا بِالْخِلَافِ الْوَاقِعِ بَيْنَ الْأُمَّةِ الْأَسْلَافِ، فَبِمُوجِبِ ذَلِكَ صَارَ وَقْفًا صَحِيحًا مَرْعِيًّا وَسَطْرًا وَحَسْبًا صَرِيحًا كَمَا حُرِّرَ، لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ، تَعَالَى، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَيَعْلَمُ أَنَّهُ إِلَى رَبِّهِ الْكَرِيمِ صَائِرٌ، أَنْ يَسْعَى فِي تَغْيِيرِهِ وَتَبْدِيلِهِ فَمَنْ بَدَلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ

فإنما إنَّمه على الذين يبدلونه. إِنَّه إلهٌ سَمِيعٌ عَلِيمٌ، وَوَقَعَ أَجْرُ الْوَقْفِ عَلَى الْحَيِّ الْقَيُّومِ، تَحْرِيراً فِي سَادِسَ عَشَرَ رَجَبِ سَنَةِ إِحْدَى وَسِتِّينَ وَأَلْفٍ<sup>(٣٦)</sup>».

### خاتمة

تناولت هذه الدراسة أوقاف أبرز ولاية العثمانيين في القدس الشريف خلال القرن السابع عشر الميلادي الحادي عشر الهجري وهو يوسف باشا، وبعد عرض هذه الوقفيات وما رشح عنها يمكن الوقوف أمام الحقائق الآتية:

اهتمام الدولة العثمانية في شؤون المسجد الأقصى من حيث رعايته وصيانته، وتنظيم أموره والحرص على استمرار أداء رسالته على أكمل وجه، من خلال توفير الطاقم الإداري المناسب، كما أنها كانت تحرص على تخصيص الأموال للقدس الشريف وتنميتها من خلال عقود الوقف التي حرص على وقفها أهل الخير من جميع الفئات، وكذلك هبات السلاطين السنوية التي كانت تصل من العاصمة اسطنبول وتعرف بالصرّة الرومية، والتي جعلت من المسجد الأقصى بمساجده وساحاته بؤرة علم كانت تنير البلاد الإسلامية آنذاك.

تعددت عقود الوقف الخيرية بين وقف العقارات والمزارع وكذلك وقف النقود التي ظهرت بشكل عملي في العصر العثماني حتى أصبح عاملاً رئيساً في دعم المؤسسات الدينية والاجتماعية التي تعتمد بشكل كبير على الأوقاف كمصدر الإنفاق الوحيد لها.

كان يوسف باشا مثلاً يُحتذى في عمل الخير وتسييله على المؤسسات الدينية بغية دعمها واستمرار عملها على أكمل وجه، ويبدو من خلال عقود الوقف أن الدافع لهذا العمل كان امتثالاً منه لأوامر الشريعة الغراء في الحث على عمل الخير بشتى صنوفه وأنواعه ومسمياته.

أخيراً، يَنْبَغِي تَوْجِيهِ أَنْظَارِ الْبَاحِثِينَ إِلَى دِرَاسَةِ هَذِهِ السَّجَلَاتِ عِنْدَ إِعْدَادِ الدِّرَاسَاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْوَقْفِ نَظْرًا لِأَحْتَوَائِهَا عَلَى فَيْضٍ كَبِيرٍ مِنَ الْمَعْلُومَاتِ، الَّتِي يُمْكِنُ أَنْ تُوثَّقَ لِأَحْوَالِ الْوَقْفِ فِي الْإِسْلَامِ خِلَالَ مَرَّاحِلِهِ الْمُخْتَلِفَةِ، كَمَا أَنَّهَا تَفِيدُ فِي التَّعْرِفِ إِلَى أَنْوَاعِ الْوَقْفِ وَمَعَامَلَاتِهِ الَّتِي يُمْكِنُ تَوْظِيفُهَا أَوْ الِاسْتِفَادَةَ مِنْهَا فِي الْوَقْتِ الْحَاضِرِ.

## المصادر والمراجع

أولاً: المصادر المخطوطة

سجلات محكمة القدس الشرعية:

- سجل القدس ١٠٥

- سجل القدس ١١٣

- سجل القدس ١١٩

- سجل القدس ١٢٢

- سجل القدس ١٤٤

- سجل القدس ١٤٥

- سجل القدس ١٤٦.

- سجل القدس ١٤٩

- سجل القدس ١٥١

- سجل القدس ١٦٢

- سجل القدس ١٩٩

ثانياً: المصادر المطبوعة:

١- الخياري، إبراهيم بن عبد الرحمن المدني (ت ١٠٨٣ هـ / ١٦٧٢ م)، تحفة الأدباء

وسلوة الغرباء، ج٣، تحقيق رجا محمود السامرائي، بغداد ١٩٨٠ م.



- ٢- أبو السعود، محمد بن محمد بن العمادي الحنفي (ت ٩٨٢ هـ / ١٥٧٤ م)، رسالة في جواز وقف النقود، تحقيق أبو الاشبال صغير أحمد، دار ابن حزم، بيروت، (١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م).
- ٣- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (١٢٥٢ هـ / ١٨٣٦ م)، رد المختار شرح تنوير الأبصار، دار إحياء التراث العربي، بيروت (ب، ت).
- ٤- العليمي، مجير الدين (ت ٩٢٨ هـ / ١٥٢١ م)، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، ج ٢، مكتبة دنديس، الخليل، ١٩٩٩ م.
- ٥- القلقشندي، أحمد بن علي (ت ٨٢١ هـ / ١٤١٨ م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج ١٥، القاهرة، ١٩٦٣ م.
- ٦- القيرواني، أبو محمد بن فراموز (ت ٨٨٥ هـ / ١٤٨٠ م) النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تحقيق محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، الرباط، ٢٠٠٠ م.
- ٧- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم (٩٧٠ هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط ٢، (ب، ت).

### ثالثا: المراجع المطبوعة:

- ١- إحشيش، باسم، ناحية الخليل في القرن السادس عشر، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، ٢٠٠٠ م.
- ٢- الأرنؤوط، محمد، دلالات وقف النقود في القدس خلال الحكم العثماني، مجلة الأوقاف، الكويت، عدد ٩، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م، ص ٣٣-٤٧.
- ٣- الأرنؤوط، محمد، تطور وقف النقود في العصر العثماني، نموذج مفصل

- من مدينة القدس في مطلع العهد العثماني، ق ٢، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد ٣، ١٩٩٢ م، ص ٣٦-٤٤.
- ٤- الأرنأوط، محمد، وقف النقود في القدس في بداية الحكم العثماني نظرة في مساهمة المرأة خلال ٩٩٩-١٠٥٢ هـ / ١٥٩٠-١٦٤٢ م، المؤتمر الدولي السابع لتاريخ بلاد الشام ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م، م ٣، فلسطين، تحرير محمد عدنان البخيت، منشورات لجنة تاريخ بلاد الشام، الجامعة الأردنية، عمان، ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م، ص ١٤٥-١٥٣.
- ٥- أوغلو، أكمل الدين ساحلي، الدولة العثمانية، نقله إلى العربية صالح سعداوي، ج ٢، اسطنبول، ١٩٩٩ م.
- ٦- البخيت، محمد عدنان، دراسات في تاريخ بلاد الشام فلسطين، أمانة عمان، ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م.
- ٧- بيترسيان، إيرينا، الإنكشاريون في الإمبراطورية العثمانية، دبي، مركز جمعة الجمعة الماجد للثقافة والتراث، ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م.
- ٨- أبو حمود، قسطنطين نقولا، معجم أسماء المواقع الجغرافية في فلسطين، القدس، ١٩٨٤ م.
- ٩- ريمون، أندري، المدن العربية الكبرى في العصر العثماني، ترجمة لطفي فرج، دار الفكر، القاهرة، ١٩٩١ م.
- ١٠- العارف، المفصل في تاريخ القدس، مكتبة الأندلس، القدس، ١٩٦١ م.
- ١١- العاني، أسامة عبد المجيد، إزالة الوهم عن وقف النقد والسهم، دار الميمان للنشر، الرياض، ٢٠١١.

- ١٢- فالترهنس، المكايل والأوزان الإسلامية وما يعادلها في النظام المتري، ترجمة كامل العسلي، عمان ١٩٧٠م.
- ١٣- لواء القدس من دفتر مفصل لواء صفا وغزة والقدس الشريف، دفتر تحرير (٤٢٧ T.D)، دراسة تحليلية للنص العثماني وترجمته إلى العربية مع الشروحات الإيضاحية محمد عدنان البخيت ونوفان رجا السوارية، عمان، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.
- ١٤- ياموك، شوكت، التاريخ المالي للدولة العثمانية، تعريب: عبد اللطيف الحارس، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٥م.
- ١٥- مرعشلي، أحمد وآخرون، الموسوعة الفلسطينية، هيئة الموسوعة الفلسطينية، دمشق، ١٩٨٤م.
- ١٦- اليعقوب، محمد سليم، ناحية القدس الشريف في القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي، ج ٢، ط ١ البنك الأهلي الأردني، عمان ١٩٩٩م.
- ١٧- يوسف، حمد، من آثارنا العربية والإسلامية في القدس، رام الله، فلسطين، ٢٠١٠م.





## Abstract

### **Yousef Basha's Endowments in Jerusalem**

**Dr. Ibrahim Hosni Rabayah**

The records of Jerusalem court legitimacy in the Ottoman period of decades of large contracts endowments appeared to help to support religious and social institutions in Jerusalem, the State made a great effort in order to maintain these endowments and their developments, and promote ways to take advantage and invest them especially in major cities such as Jerusalem.

This research contracts endowment that hid by Yusuf Pasha during the reign of Quds Al-Sharif {1061 AH/1651 AD}, the definition of this ruler and, his turn, of the rule of Jerusalem, and then the definition of the halt money in Islam, as it was Bashas kind, this study deals with the chronological order; to acknowledge that in the light of the general evolution of the general situation in Jerusalem, as it shows the importance of this research endowments to enrich the scientific and intellectual life in Jerusalem.



حقوق الإنسان بين التصور الإسلامي  
والنظم الوضعيَّة  
رؤية تربويَّة إسلاميَّة

د. عماد عبد الله محمد الشريفين

قسم الدراسات الإسلامية - كلية الشريعة - جامعة اليرموك - اربد - الأردن

د. رائده خالد حمد نصيرات

قسم الدراسات الإسلامية - كلية الشريعة - جامعة اليرموك - اربد - الأردن

د. أحلام محمود علي مطالقة

قسم الدراسات الإسلامية - كلية الشريعة - جامعة اليرموك - اربد - الأردن







## ملخص البحث

هدفت الدراسة إلى بيان أوجه تصور النظم الوضعية لحقوق الإنسان ونقدها في ضوء الرؤية الإسلامية، وبيان الدور التربوي في تعليم حقوق الإنسان الذي تقدمه التربية الإسلامية للبشرية الذي يتفوق على النظم الوضعية بجميع أشكالها. ولتحقيق أهداف الدراسة تمّت دراسة حقوق الإنسان في ثلاثة مباحث:

فتناول المبحث الأول: الحقوق في التربية الإسلامية من حيث دراسة الحقوق في الإسلام، والتوازن بين الحقوق الفردية والجماعية في التربية الإسلامية، ودور التربية الإسلامية في تعليم حقوق الإنسان.

وتناول المبحث الثاني: الحقوق في الفلسفة الوضعية، من حيث دراسة فلسفة الحقوق في المجتمعات الغربية القديمة، وحقوق الإنسان في العصر الحديث، وفي الآخر تناول المبحث الثالث نقد حقوق الإنسان في الفلسفة الوضعية في ضوء الرؤية التربوية الإسلامية.

وخلصت إلى نتيجة مفادها أنّ الاختلاف بين الفلسفة التربوية الإسلامية والفلسفات الأخرى اختلاف أساسي وجوهري في المصدر والقيم والأهداف، وله أيضاً آثاره الخطيرة على الفرد والمجتمع.

وأوصت الدراسة بضرورة تبني المؤسسات التربوية والتعليمية لقضية حقوق الإنسان وممارستها، والعمل على نشر ثقافة حقوق الإنسان وواجباته، وتعي أن مجالات حقوق الإنسان متنوعة ومتداخلة مع مجالات متعددة، ويتم تقديمها بناءً على خطة تعليمية تربوية، وعلى الأفراد القائمين في العملية التربوية احترام الحقوق التربوية وتعليمها.

## المقدمة

يُعدُّ موضوع الحقوق من أهم الموضوعات التي شغلت الثقافات الإنسانية المختلفة؛ وذلك لأنّ ثقافة حقوق الإنسان أصبحت في نظر الجميع معياراً حقيقياً لأيّ تقدّم حضاري؛ لذلك يعدّ تعزيز حقوق الإنسان الهدف العام للمجتمع الدولي، وبالتالي لا بدّ من استعمال كل وسيلة مباحة لمواجهة انتهاكات الحقوق الإنسانية، والسعي لإشباعها من أجل تعزيزها في المجتمعات المختلفة، ويظهر ذلك جلياً في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وتصديق معظم الدول عليها<sup>(١)</sup>.

وأما الإسلام فيسعى لتربية أبنائه على احترام حقوق الإنسان، فهو لم يكن مجرد عقيدة سماوية روحية أخلاقية فحسب، بل كان وما زال يشكل منهجاً فكرياً أخلاقياً يشمل منظومة من الأنساق التربوية والفكرية والاجتماعية للوجود الإنساني؛ ولذلك فإنّ من المهم بحث موضوع حقوق الإنسان وتأصيله من الناحية التربوية الإسلامية.

ولابد من تقرير أنّ من أهداف التربية الإسلامية: تربية الإنسان المسلم على فهم معنى أبعاد حقوقه الإنسانية التي قررها الإسلام ودعاه إلى المطالبة بها، وتبصيره بضرورة احترام الحقوق العامة التي كفلها الإسلام وشرع حمايتها حفاظاً على الأمن وتحقيقاً لاستقرار المجتمع المسلم في الدين والنفس والنسل والعقل والمال، وبهذا يتم تحرير الإنسان ورفع شأنه وتوفير أسباب الحياة والحرية والكرامة والمساواة له، وهذا من أهم أهداف الشريعة الإسلامية التي تسعى لتحقيقها أهداف التربية الإسلامية.

وقد أولت التربية الإسلامية اهتماماً بالإنسان وتحديد حقيقته، ووجوده،

١ - وسيتم دراسة هذا الموضوع بشكل مفصل في مبحث: فلسفة حقوق الإنسان في النظم الحديثة من هذا البحث.

وغاياته، ومنهجه الذي يجب أن يكون عليه في حياته لتحديد ما ينبغي أن تكون عليه تلك الحياة من أنماط معرفية وسلوكية واجتماعية تحقق له الخير والسعادة، ولذلك لا بد من توفير بيئة قائمة على منهج تربوي إسلامي تعين الإنسان على معرفة مفهوم الحقوق الإنسانية من منظور إسلامي لا غربي، والفلسفة الإسلامية هي التي حفظت للإنسان حقوقه؛ وبذلك يتم تحديد ما ينبغي أن تكون عليه حياة الإنسان.

### مشكلة الدراسة وأسئلتها:

اهتمت التربية بحقوق الإنسان من عدة جوانب منها؛ تثقيف وترية البشر وتعريفهم بحقوقهم وواجباتهم في إطار تربوي يبعد المجتمع عن التخلف والظلم، ويعدّ موضوع حقوق الإنسان من أهم معايير الرقي والتقدم الاجتماعي التي تركز عليها الفلسفات التربوية، مما يجعلها ضرورة لازمة وواجبة يربى عليها الأفراد، وتتجلى تلك الحقوق الشاملة وأهميتها من خلال موقعها بالنسبة إلى حياة الإنسان، وما تحقّقه له من كرامة وحرية، وحياة كريمة، وعند حرمانه من حقوقه تنتهك إنسانيته، وتكبل طاقاته، فيعجز عن التفكير والإبداع لتحقيق التقدم والرقي الحضاري.

وتبرز مشكلة الدراسة في بيان أوجه تصور النظم الوضعية لحقوق الإنسان ونقدها في ضوء الرؤية التربوية الإسلامية؛ حيث إن التربية التي يقدمها الإسلام تقدم للبشرية منهجاً تربوياً أصيلاً يتميز بطابع القدسية والشمول، ويأتي قدسية هذا المنهج بوصفه فيضاً من الفيض الرباني الذي هو مصدر الأول للتربية الإسلامية.

ويمكن تحديد مشكلة الدراسة من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١- ما التصور الإسلامي لحقوق الإنسان؟

- ٢- ما دور التربية الإسلامية في تعليم حقوق الإنسان؟
  - ٣- ما تصور النظم الوضعية عن حقوق الإنسان؟
  - ٤- ما النقد الموجّه لحقوق الإنسان في النظم الوضعية في ضوء الرؤية الإسلامية؟
- أهداف الدراسة: تسعى الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:
- ١- دراسة التصور الإسلامي لحقوق الإنسان.
  - ٢- بيان دور التربية الإسلامية في تعليم حقوق الإنسان
  - ٣- دراسة تصور النظم الوضعية عن حقوق الإنسان.
  - ٤- نقد حقوق الإنسان في النظم الوضعية في ضوء الرؤية الإسلامية.
- أهمية الدراسة: تظهر أهمية الدراسة من خلال الآتي:
- ١- هذه الدراسة ترفد المكتبة التربوية الإسلامية بدراسات تهتم بدراسة حقوق الإنسان من ناحية تربوية إسلامية.
  - ٢- هذه الدراسة تنقد رؤية النظم الوضعية لحقوق الإنسانية من خلال مقارنتها بالرؤية الإسلامية لحقوق الإنسان.
  - ٣- تقدّم هذه الدراسة إسهامات تربوية لجهات ومؤسسات يمكن الاستفادة منها من خلال ترسيخ مفهوم الحقوق الإنسانية من الرؤية التربوية الإسلامية، ومن هذه المؤسسات؛ مراكز حماية الأسرة، مراكز حقوق الإنسان، مراكز الأبحاث التربوية، وغيرها من المؤسسات التربوية.

## الدراسات السابقة:

هناك دراسات سابقة تضمنت نقد الحقوق الإنسانية الوضعية في ضوء الإسلام، إلا أنه لم توجد دراسة علمية تضمنت نقد الحقوق الإنسانية في النظم الوضعية في ضوء الرؤية التربوية الإسلامية، ودور التربية الإسلامية في تعليم حقوق الإنسان ومنها:

- أحمد حمدي يوسف عفيفي / «حقوق الإنسان بين النظم القانونية القديمة والمعاصرة دراسة مقارنة بالأصول العامة لحقوق الإنسان في الإسلام»<sup>(٢)</sup>.

وتضمنت هذه الدراسة عقد مقارنة بالأصول العامة لحقوق الإنسان بين الإسلام والنظم القانونية القديمة والمعاصرة، وبين فيها النقص الكبير في فهم حقوق الإنسان وتطبيقها في النظم الوضعية مقارنة بالإسلام، والجديد في هذه الدراسة على دراسة «عفيفي» أنها دراسة تربوية تضمنت الجانب التربوي الذي لم يتطرق اليه الباحث إليه.

- محمود صالح سليمان مصطفى / «تصور مقترح لدور الجامعة في تنمية وعي طلابها ببعض مبادئ حقوق الإنسان»<sup>(٣)</sup>.

تناقش هذه الدراسة دور الجامعة التي ينبغي عليها القيام بدور فعال في عملية تشكيل وعي طلابها بحقوق الإنسان من خلال تعريف هؤلاء الطلاب بحقوقهم، وإتاحة الفرصة لهم لممارستها على أرض الواقع، وتبين أن الواقع يشير إلى ضعف دورها في تنمية وعي الطلاب بحقوق الإنسان كما أكدته العديد من الدراسات،

٢- عفيفي، أحمد حمدي يوسف، حقوق الإنسان بين النظم القانونية القديمة والمعاصرة دراسة مقارنة بالأصول العامة لحقوق الإنسان في الإسلام (رسالة ماجستير غير منشورة)، كلية اللغة العربية بالقاهرة - جامعة الأزهر، د.ط، ١٩٩٧م.

٣- محمود صالح سليمان مصطفى، تصور مقترح لدور الجامعة في تنمية وعي طلابها ببعض مبادئ حقوق الإنسان، (رسالة ماجستير غير منشورة) كلية التربية بالقاهرة، جامعة الأزهر، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

الأمر الذي يتطلب القيام بدراسة بحثية تستهدف اقتراح مجموعة من الأدوار للجامعة يمكن من خلالها أن تسهم في تنمية وعي طلابها بحقوق الإنسان.

ومع أن هذه الدراسة اهتمت بالجانب التربوي إلا أنها اقتصرت دراستها على مؤسسة تعليمية واحدة فقط؛ وهي الجامعة دون غيرها من المؤسسات التربوية ولم تعقد مقارنة بين حقوق الإنسان في التي تمثلها التربية الإسلامية في كافة مؤسساتها والفلسفات التربوية الغربية لإبراز الجانب التربوي لتشكيل الوعي الكامل لدى الأفراد في جميع مؤسساتها ابتداء من البيت وانتهاء بالمجتمع بأكمله، وهذا الجديد الذي أضافته الدراسة على هذه الدراسة.

- دراسة عبدالكريم الدهشان / «حقوق الإنسان في القرآن الكريم والسنة النبوية»<sup>(٤)</sup>.

لقد بينت هذه الدراسة مكانة حقوق الإنسان في القرآن الكريم والسنة النبوية والمحافظة عليها بنظرية قرآنية ذات علاقة تفسيرية مصبوغة بصبغة حديثة؛ دفاعاً عن الدعوة الإسلامية من الشبهات والمطاعن الموجهة إليها من أعداء الإسلام، واتهامها بالتخلف والقصور. وتوصلت إلى أن حقوق الإنسان لن تحقق بالشكل المثالي إلا في ظل نظام سياسي إسلامي يحكم بكتاب الله وسنة نبيه المصطفى ﷺ، وحقوق الإنسان حقوق ثابتة أبدية لا تقبل حذفاً، ولا تبديلاً، ولا نسخاً، ولا تعطيلاً؛ لأنها حقوق شرعية.

والجديد في هذه الدراسة على دراسة الدهشان بيان أن الشكل المثالي الذي يقدم الحقوق في القرآن والسنة على شكل قيمة سلوكية هو الجانب التربوي في المؤسسات التربوية، ومقارنته بالفلسفات الغربية وهذا ما خلقت منه دراسة الدهشان.

٤- الدهشان، عبدالكريم - حقوق الإنسان في القرآن الكريم والسنة النبوية (رسالة دكتوراه غير منشورة) - جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية بالسودان ١٩٩٥ م.

### منهج الدراسة:

تعتمد هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي المقارن من خلال تتبع تفاصيل نظرية الحقوق الإنسانية وجزئياتها وأدلتها في كل من الفلسفة التربوية الإسلامية والنظم الوضعية ثم تحليلها، لاستخلاص القصور في نظرية الحقوق في الفلسفة الوضعية من خلال مقارنتها بنظرية الحقوق من منظور التربية الإسلامية.

### حدود الدراسة:

تقتصر الدراسة على تناول فلسفة الحقوق في الحضارات والعصر الحديث ثم نقدها في ضوء الفلسفة الإسلامية من رؤية تربوية، وتحديدًا الحضارة الرومانية واليونانية من الحضارات القديمة؛ لأكثرهما تركيزاً على دراسة الحقوق الإنسانية، ولاقتصار الكتب التربوية على دراستهما أكثر من غيرهما.

### مصطلحات الدراسة:

- حقوق الإنسان بشكل عام: «مجموعة الحقوق الطبيعية التي يملكها الإنسان، واللصيقة بطبيعته، والمقررة عالمياً، وإن لم يتم الاعتراف بها، أو انتهكت من قبل السلطة»<sup>(٥)</sup>.
- حقوق الإنسان في الإسلام: «مجموعة الحقوق الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية التي قررها الإسلام للإنسان تحقيقاً للمساواة والكرامة الإنسانية، وتقوم على التوازن بين حقوق الفرد والجماعة»<sup>(٦)</sup>.

٥- الزحيلي، حق الحرية في العالم، دار الفكر- دمشق، ط١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م: ١٣-١٤.  
٦- موسى، محمد فتحي، التربية وحقوق الإنسان في الإسلام، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر- الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٦م: ص٢٧.



## خطة الدراسة:

المقدمة: تضمنت: مشكلة الدراسة وأسئلتها، وأهدافها، وأهميتها، والدراسات السابقة، ومنهجها، وحدودها، ومصطلحاتها، وخطة الدراسة.

المبحث الأول: التصور الإسلامي للحقوق ودور التربية الإسلامية في تعليم الحقوق.

المطلب الأول: مفهوم الحقوق في الإسلام ونماذج منها.

المطلب الثاني: دور التربية الإسلامية في تعليم حقوق الإنسان.

المبحث الثاني: تصور النظم الوضعية لحقوق الإنسان.

المطلب الأول: فلسفة الحقوق في الحضارات الوضعية القديمة.

المطلب الثاني: فلسفة حقوق الإنسان في الفلسفات الحديثة.

المبحث الثالث: نقد حقوق الإنسان في النظم الوضعية في ضوء الرؤية التربوية الإسلامية.

الخاتمة: تضمنت بعض النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: التصور الإسلامي لحقوق الإنسان ودور التربية الإسلامية في تعليم حقوق الإنسان.

ويشمل مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم الحقوق في الإسلام ونماذج منها:

عانت البشرية على امتداد تاريخها من انتهاكات في حقوق الإنسان، حتى جاء الإسلام الذي اعتبرها ضرورات واجبة وفريضة شرعية ملزمة ذات أصل

إلهي لا يجوز للإنسان التنازل عنها حتى وإن أراد ذلك، وبناء على ذلك فإن على الفرد أن يدافع عن حقوقه ويحافظ عليها، ليحيا حياة كريمة كما أرادها الله تعالى له، وعلى هذا المنهج سار المسلمون الأوائل، حيث وصلت المحافظة على حقوق الإنسان إلى ذروتها في العصر النبوي، وعصر الخلفاء الراشدين<sup>(٧)</sup>.

ويمكن أن تصنّف الحقوق أكثر من تصنيف<sup>(٨)</sup>: كتصنيف الحقوق بالنظر إلى مجالاتها: «الحقوق الدينية، والحقوق الاجتماعية، والحقوق الاقتصادية، والحقوق السياسية، والحقوق المدنية، والحقوق في المجال التربوي<sup>(٩)</sup>»، وتصنيف الحقوق بالنظر إلى الجنس؛ «كحقوق الرجل وحقوق المرأة<sup>(١٠)</sup>»، وتصنيفها بالنظر إلى المرحلة العمرية؛ «كحقوق الأطفال، وحقوق الشباب، وحقوق الشيوخ<sup>(١١)</sup>»، وتصنيف بالنظر إلى الأيدولوجيات؛ «كحقوق المسلمين، وحقوق غير المسلمين<sup>(١٢)</sup>»، إلى غير ذلك.

ويمكن بيان هذه الحقوق العامة التي شرعها الله تعالى للإنسان بالآتي<sup>(١٣)</sup>:

**أولاً: حق الكرامة:** وهو امتلاك الإنسان لكل ما هو ملازم لإنسانيته من

- ٧- انظر: موسى، محمد فتحي، التربية وحقوق الإنسان في الإسلام، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط ١، ٢٠٠٦م: ص ١٧.
- ٨- هذه الحقوق ذكرت في الكتب دون جمعها في تصنيف معين، وقد اجتهد الباحث في هذه التصنيفات المذكورة.
- ٩- انظر هذه الحقوق في: المرزوقي، إبراهيم عبد الله، حقوق الإنسان في الإسلام، ترجمة: محمد حسين مرسي، ط ٣، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م: ص ١٩٣ - وما بعدها.
- ١٠- انظر: موسى، التربية وحقوق الإنسان في الإسلام: ص ١٣١-١٤٩.
- ١١- انظر: المرزوقي، حقوق الإنسان في الإسلام: ص ٢٥٩-٢٧١.
- ١٢- انظر: عبد الله، محمد محمود، الحقوق في الإسلام، مؤسسة الرواق للنشر والتوزيع - عمان، ٢٠٠٧م، ط ١، ص ٢٥٣-٢٩٠، وعطية، حقوق الإنسان بين هدى الرحمن واجتهاد الإنسان: ص ١٤٠-١٤٠.
- ١٣- انظر: البكاري، عبد السلام، المنهاج الإسلامي في التربية على حقوق الإنسان، دار الأمان للنشر والتوزيع - الرباط، د. ط ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م: ص ٢٥ إلى آخر الكتاب، جوهر، علي صالح، والباسل، ميادة محمد فوزي، تنشئة الطفل على حقوقه بالمؤسسات التعليمية، المكتبة العصرية، المنصورة، ٢٠١٠م، ط ١، ص ٢٦-٣٢، وعطية، خليل عطية، أساسيات في حقوق الإنسان والتربية، دار البداية ناشرون - عمان، ط ١، ٢٠١٠م، ١٤٣١هـ: ص ٧٧-١١٣.

الشرف والعزة والتوقير، فلا يجوز انتهاك حرمة أو امتهان كرامته، فإذا حُرّم الإنسان من هذه الكرامة فقد المجتمع الذي يعيش فيه تماسكه وسعادته<sup>(١٤)</sup>، وقد اهتم الإسلام به، وعدّه مصدر الحقوق الأساسية؛ لأنه دليل إنسانية الإنسان التي تميزه عن سائر المخلوقات<sup>(١٥)</sup>. لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾<sup>(١٦)</sup>.

ومن أهم مظاهر الكرامة الإنسانية؛ كرامة الإخاء الإنساني<sup>(١٧)</sup>، وفي ذلك قال رسول الله ﷺ: «قد أذهب الله عنكم عيبة الجاهلية وتفاخرها بالآباء مؤمن تقي، وفاجر وشقي، والناس بنو آدم، وآدم من تراب»<sup>(١٨)</sup>.

**ثانياً: حق الحياة:** يعدّ الحق في الحياة من أهم الحقوق المقررة للإنسان، وهي من أهم المقاصد الشرعية الضرورية في الإسلام، ومن أسمى القيم التربوية الإسلامية؛ ويعدّ الاعتداء عليها جريمة في حق الإنسانية؛ ولذلك فالاعتداء عليها بدون حق اعتداء على الأمة جميعاً، والاقتصاص من الجاني إحياء للأمة جميعاً<sup>(١٩)</sup>، وفي ذلك قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ

١٤- انظر: المرجع السابق: ص ٤١-٤٢، الخوالة، بناء برنامج تعليمي قائم على مفاهيم حقوق الإنسان في مادة التربية الوطنية و المدنية و الكشف عن أثره فب تنمية الوعي بحقوق الإنسان لدى طلبة الصف العاشر (رسالة دكتوراة غير منشورة)، قسم المناهج والتدريس، كلية التربية، جامعة اليرموك - الأردن، ٢٠١٠م: ص ١٨.

١٥- انظر: الزحيلي، وهبة، حق الحرية في العالم، دار الفكر - دمشق، ١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م: ص ١٥.

١٦- سورة الإسراء: الآية (٧٠).

١٧- انظر (البكاري، المنهاج الإسلامي في التربية على حقوق الإنسان: ص ٤٢).

١٨- الترمذي، السنن، كتاب المناقب عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، باب في فضل الشام واليمن، حديث (٣٩٥٦): ٥ / ٧٣٥، وقال فيه: " هذا أصح عندنا من الحديث الأول" ..

١٩- انظر: جوهر، علي صالح، والباسل، ميادة، تنشئة الطفل العربي على حقوقه: ص ٢٦ )، وانظر: الخوالة، محمد سالم، بناء برنامج تعليمي قائم على مفاهيم حقوق الإنسان، ص ١٩، والبكاري، المنهاج الإسلامي في التربية على حقوق الإنسان: ص ٢٣-٢٥.

لَمُسْرِفُونَ ﴿٢٠﴾.

ولم يكتف الإسلام بإعلان مبدأ الحياة فقط، بل وحمایتها من كل ما يقضي عليها أو يتلفها أو يضعفها، فحثّ على وجوب العناية بالصحة العامة ودفع الأمراض والأوبئة عن المجتمع مثل قصة وباء طاعون عمواس<sup>(٢١)</sup> الذي حصل في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حيث منع الجيش من دخول الأرض الموبوءة عملاً بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا كان الوباء بأرض، ولست بها فلا تدخلها، وإذا كان بأرض وأنت بها فلا تخرج منها»<sup>(٢٢)</sup>، وبذلك أعلن الإسلام مبدأ الحجر الصحي في العالم كوقاية صحية مقدمة على العلاج من أجل المحافظة على حق الحياة<sup>(٢٣)</sup>.

**ثالثاً: حق الحرية:** يعدّ الحق في الحرية من أبرز حقوق الإنسان الأساسية، ويقصد بها: «ما يميّز الإنسان عن غيره من المخلوقات، ويتمكن بها من ممارسة أفعاله وأقواله وتصرفاته، بإرادة واختيار، من غير قسر ولا إكراه، ولكن ضمن حدود معينة مقيدة بعدم إضرار الشخص بغيره، لذا وجب تنظيمها على نحو يمنع الإسراف فيها أو إساءة استعمالها»<sup>(٢٤)</sup>؛ ولذلك فقد كفل الإسلام للفرد المسلم الحرية في كل الجوانب التي من شأنها ضمان الاتساق والتكامل في شخصيته، بحيث يتحقق للطبيعة الإنسانية كل متطلباتها البدنية والروحية والعقلية والعاطفية والاجتماعية والجمالية والثقافية<sup>(٢٥)</sup>، وأما أشكال - الحرية التي أقرها الإسلام ودعا

٢٠- سورة المائدة، آية: ٣٢.

٢١- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، مكتبة الجانحي - القاهرة، ١٩٣١م، د.ط: ٦/٢٩١.

٢٢- أحمد بن حنبل الشيباني، مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة قرطبة - القاهرة، د.ت، د.ط، حديث رقم: (١٦٦٦): ١/١٩٢، وقال فيه شعيب الأرنؤوط: "إسناده قوي على شرط مسلم".

٢٣- انظر: البكاري، المنهاج الإسلامي في التربية على حقوق الإنسان: ص ٢٥.

٢٤- انظر: المرجع نفسه: ص ٣٩.

٢٥- انظر: الحسيني، عفاف حسن، ماهية الحرية في الإسلام، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت - الكويت، العدد ٨٣ - السنة: ٢٥، ذي الحجة ١٤٣١هـ، ديسمبر ٢٠١٠م، ص: ٢٦٩-٣١٤.

الأفراد إلى المطالبة بها- كثيرة منها: الحرية الإنسانية، والحرية الدينية، والحرية العلمية الفكرية، والحرية السياسية، والحرية المدنية، والحرية الاجتماعية والحرية الأدبية، والحرية في الرأي... وغير ذلك<sup>(٢٦)</sup>.

رابعاً: حق المساواة: دعا الإسلام إلى المساواة بين الناس، وأن يكون التفضيل فيما بينهم على أساس التقوى، وحارب أشكال التمييز العنصري، والتمييز على أساس الجنس، ونادى بالروابط الإنسانية والتي أساسها المودة والتسامح بعيداً عن اختلاف اللون أو اللغة أو الأصل<sup>(٢٧)</sup>. قال تعالى في ذلك: ﴿يَتَأَيَّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَعُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾<sup>(٢٨)</sup>.

خامساً: حق التملك والعمل: قرر الإسلام أن الكون مسخر لبني الإنسان دون استثناء، لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ، وَلِيُنَبِّئُوا مِنْ فَضْلِهِ، وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾<sup>(٢٩)</sup> وسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ<sup>(٣٠)</sup>. وبناءً على ذلك فإن لكل شخص الحق في التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره، ولا يجوز لأي فرد تجريد أحد من ملكيته تعسفاً، كما يتضمن هذا الحق أيضاً الحق في العمل، ولكل فرد الحق لأن يتاح له إمكانية كسب رزقه بحرية، ويتضمن أيضاً حصوله على أجر يكفل له الحياة الكريمة...، وجعل الإسلام المال وسيلة من وسائل تبادل المصالح والمنافع وقضاء الحوائج، وليس غاية في ذاته، لأن استعماله كغاية يؤدي بصاحبه إلى الهلاك ويفتح أبواباً من الطمع والفساد والشر<sup>(٣٠)</sup>.

سادساً: حق الأمن: أكد الإسلام أن للإنسان حقاً طبيعياً في التمتع بالأمن على

٢٦- انظر: البكاري، المنهاج الإسلامي في التربية على حقوق الإنسان: ص ٥٦-٥٧.

٢٧- انظر: الخوالدة، بناء برنامج تعليمي قائم على مفاهيم حقوق الإنسان: ص ٢٠.

٢٨- سورة الحجرات، الآية (١٣).

٢٩- سورة الجاثية، الآيات: (١٢-١٣).

٣٠- انظر: جوهر، علي صالح، والباسل، ميادة محمد، تنشئة الطفل العربي على حقوقه: ص ١٩، والبكاري،

المنهاج الإسلامي في التربية على حقوق الإنسان: ص ١٤٣-١٣٥.

نفسه وعرضه وماله حتى يعيش الناس على اختلاف أديانهم وأجناسهم وألوانهم بأمان واطمئنان<sup>(٣١)</sup>، ويقصد بالأمن: «مجموعة من الإجراءات والأساليب التي تتخذها الأمم والشعوب الإسلامية بما يمكنها من الحفاظ على عقيدتها ورموزها وتاريخها وقيمها من الأخطار الداخلية والخارجية»<sup>(٣٢)</sup>. يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾<sup>(٣٣)</sup>. ويظهر من هذه الآية أن إبراهيم - عليه السلام - ابتداء دعاء لمكة المكرمة بالأمن قبل الدعاء لأهلها بالرزق<sup>(٣٤)</sup>؛ وذلك لأن الأمن حق من حقوق الإنسان، فإن تحقق هذا الحق وأمن أهله من الخوف، يجب عليهم الانطلاق لنشر الدعوة إلى الله تعالى.

**سابعاً: حق التعليم والثقافة:** يعدّ حق التعليم من أهم حقوق الإنسان التي نادى بها الإسلام، وقد جعل هذا الحق واجباً شرعياً، وحقاً إنسانياً سواء أكان العلم دينياً أم دنيوياً<sup>(٣٥)</sup>.

وقد بيّن الرسول ﷺ ذلك فقال: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»<sup>(٣٦)</sup>، وعلى المجتمع أن يوفر لكل فرد من أفرادها فرصاً متكافئةً للتعلّم، إذ به تنال الدرجات ويكون الرقي في أعلى درجات المجد والرفعة، والأمة التي تتأخر في

٣١- انظر: الخوالة، بناء برنامج تعليمي قائم على مفاهيم حقوق الإنسان: ص ٢٠.

٣٢- انظر: البكاري، المنهاج الإسلامي في التربية على حقوق الإنسان: ص ٨١.

٣٣- سورة البقرة: الآية (١٢٦).

٣٤- للوقوف على تفسير هذه الآية انظر: ابن كثير، التفسير العظيم: ١/ ١٦٦-١٦٧.

٣٥- انظر: الخوالة، بناء برنامج تعليمي قائم على مفاهيم حقوق الإنسان: ص ٢١.

٣٦- ابن ماجه القزويني، السنن، كتاب أبواب السنة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، حديث رقم: ٢٢٤، ١/ ٨١، وفي حاشية السنن قال فيه جمال الدين المزي: "هذا الحديث روي من طرق تبلغ رتبة الحسن، فإني رأيت له خمسين طريقاً وقد جمعها في جزء"، وقال الألباني: "صحيح دون قوله وواضع العلم... إلخ، فإنه ضعيف جداً"، انظر: الألباني، صحيح وضعيف الجامع الصغير، برنامج منظومات التحقيقات الحديثة، من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة - الإسكندرية، د. ت. د. ط، والحديث بأكمله كما ورد عند ابن ماجه هو: "طلب العلم فريضة على كل مسلم، وواضع العلم عند غير أهله كمقلد الخنازير والجوهر واللؤلؤ والذهب".

ذلك تكون في ذيل الأمم، فعلى قدر الوعي والثقافة في الأمة الإسلامية يكون الأمن لها من مطامع القوى المستعمرة<sup>(٣٧)</sup>.

وينبثق تصور التربية الإسلامية لقضية حقوق الإنسان من موقف الإسلام من الإنسان وتصوره له، الذي ينبع من التصور الأساسي الذي قدّمه الإسلام للحقوق، وهو تصور يقوم على فكرتين أساسيتين<sup>(٣٨)</sup>:

**الأولى:** إنّ الإنسان مخلوق مكرّم من خالقه، ومختار لأداء رسالته على الأرض، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾<sup>(٣٩)</sup>. وقد كرّم الإسلام الإنسان باعتبار خلقه، وباعتبار رسالته، وغايته في الحياة<sup>(٤٠)</sup>.

**والثانية:** إنّ الإنسان صاحب حقوق يولد بها، ويمتنع على الغير المساس بها، فالإنسان في الإسلام هو الكائن المفطور على قبول الحق، والدفاع عنه.

إلا أنّ التربية الإسلامية في نظرتها للإنسان في المجتمع تقرر وتؤكد الكيان المستقل للفرد، وكذا الكيان المتكامل للمجتمع، وتقرر أنّ المجتمع يستمد وجوده من كيان الفرد، ويحقق الفرد ذاته من خلال التعامل مع المجتمع - كما يقول ابن خلدون: «الإنسان مدني بالطبع»<sup>(٤١)</sup>، فلا يمكن القول بالفرد على حساب المجتمع إذ لا يمكن أن يحيا بمعزل عن المجتمع، وكذلك لا يمكن القول بالمجتمع على

٣٧- انظر: عطية، محمد أحمد محمد فرج، حقوق الإنسان بين هدى الرحمن واجتهاد الإنسان، دار ابن كثير، الكويت، ١، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م: ص ١١٦.

٣٨- انظر: موسى، محمد فتحي، التربية وحقوق الإنسان في الإسلام، ص ١٧ وانظر أيضا: الزحيلي، حق الحرية في العالم: ص ١٩-٢٠.

٣٩- سورة الإسراء، الآية (٧٠).

٤٠- عطية، محمد، أحمد محمد فرج، حقوق الإنسان بين هدى الرحمن واجتهاد الإنسان، مكتبة ابن كثير - الكويت، ١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م: ص ٤٨.

٤١- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق: أحمد جاد، دار الغد الجديد-القاهرة، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ط ١: ص ٥٣.

حساب الفرد؛ لأنّ هذا يعني إنكاراً لحرية الفرد ورفضاً لكيانه المستقل.

ومع أنّ الإسلام قرّر الحقوق الفردية إلاّ إنه يقر أنّ الإنسان لا يعيش بمعزل عن الآخرين وأنّ للمجتمع حقوقاً، وهي حقوق لا تتعارض مع حقوق الفرد ولكنها تتكامل معها من أجل الهدف الأسمى وهي عبادة الله، وعمارة الأرض<sup>(٤٢)</sup>؛ حيث إنّ العلاقة بين حقوق الإنسان والمصلحة العامة المتعلقة بالمجتمع في الفكر الإسلامي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظرة الإسلام للإنسان، وهي نظرة معتدلة عن مكانة الإنسان في الكون؛ فالإسلام لا يفكر في الإنسان كمخلوق متميز في خلقه فقط، بل ينظر إليه كخليفة في الأرض، وللبشر حقوق تعكس طبيعتهم كخلفاء في الأرض، وهذه الحقوق ليست مطلقة، بل مقيدة في ضوء مصالح الأفراد، ولذلك فالإنسان كائن اجتماعي، فلا بد من توازن بين مصالح الفرد ومصالح الجماعة في الإسلام، وإذا تعارضت مصالح الفرد ومصالح الجماعة تتقدم مصالح الجماعة مع التعويض العادل للفرد<sup>(٤٣)</sup>.

ويعبر عن هذا التوازن أيضاً بالوسطية؛ وهي خصيصة من أبرز خصائص الإسلام - التي تدعو إليها التربية الإسلامية - ويقصد بها التوسط أو التعادل بين طرفين متقابلين أو متضادين، بحيث لا ينفرد أحدهما بالتأثير، ويطرد الطرف المقابل، وبحيث لا يأخذ الطرفان أكثر من حق ويطغى على مقابله ويحيف عليه<sup>(٤٤)</sup>، وعليه فإنّ هذه الحقوق التي منحها الإسلام للفرد فرض عليه في مقابلها واجبات للمجتمع تكافئها، وقيد هذه الحقوق الفردية بأن تكون في حدود تحقيق حقوق المجتمع بما يقدمه للغير من واجبات<sup>(٤٥)</sup>.

٤٢ - انظر: موسى، محمد فتحي، التربية وحقوق الإنسان في الإسلام: ص ٢٢-٢٥.

٤٣ - انظر: موسى، محمد فتحي، التربية وحقوق الإنسان في الإسلام: ص ٢٢-٢٥، نقلاً عن:

Kevin. Dwyer: Arab Voices. The Human right debate in the Middle East. London. New Fetter lane، ١٩٩١، P. ٧٨ (بتصرف).

٤٤ - انظر: القرضاوي، كتاب مدخل لمعرفة الإسلام نقل بتاريخ ٢٨ / ٢ / ٢٠١١ م، ..%www.rasoulallah.net/v2/document/asp

٤٥ - انظر: القرضاوي، كتاب مدخل لمعرفة الإسلام نقل بتاريخ ٢٨ / ٢ / ٢٠١١ م، ..%www.rasoulallah.net/v2/document/asp



وأيضاً فإنّ التصور الإسلامي الذي يجب أن تقدمه التربية الإسلامية يقر مبدأ المطالبة بحقوق الإنسان لكنه في مقابل ذلك لا بدّ من تقديمه للواجبات التي عليه؛ حيث إنّ العلاقة بين الحقوق والواجبات علاقة تلازم، بما يحقق للإنسانية الخير والعدالة والكرامة<sup>(٤٦)</sup>؛ فواجبات الفرد حقوق للآخرين، وبقدر الحقوق تكون الواجبات، فعلى الرغم من صحة مبدأ مطالبة الفرد فلا يعني هذا أن تُحمّل المطالبة بالحقوق مبدأ الأثرة - بحيث يطالب الأفراد بحقوقهم دون تقديم ما عليهم من واجبات أو التحدث عنها على أقل تقدير - بل لا يجوز أن يعدّ الحرمان من الحقوق مسوّغاً للفرد من إهدار حقوق غيره - ولا سيّما حقوق من ظلمه أو أساء إليه -، فحقوق المرأة في الوقت نفسه واجبات زوجها، وحقوق الزوج واجبات زوجته أيضاً، وحقوق الوالدين واجبات الأبناء، وحقوق الأبناء واجبات الوالدين وهكذا... فلو انطلق كل فرد من واجباته بالقيام بها دون التعلق بالمطالبة بحقوقه، لتحقق للجميع الاستمتاع بحقوقهم<sup>(٤٧)</sup>.

وتبيّن وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام في المادة السادسة ذلك فتقول<sup>(٤٨)</sup>:  
«المرأة مساوية للرجل في الكرامات الإنسانية، لها من الحقوق مثل ما عليها من الواجبات». وفي المادة السابعة: «لكل طفل منذ ولادته حق على الأبوين والمجتمع والدولة في الحضانة والتربية والرعاية المادية والأدبية،... وللآباء على الأبناء حق الأبوة... وفقاً لأحكام الشريعة».

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الحق والواجب في التربية الإسلامية يرتبطان معاً ارتباطاً وثيقاً لضمان سلامة المجتمع، فحقوق الإنسان مع كونها منحاً إلهية؛ فهي

٤٦- انظر: الألفي، حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام "دراسة مقارنة"، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر، د. ط، ٢٠٠٥م: ص ٨١.

٤٧- انظر: باحارث، عنان، دعوى الحقوق، نقل من الإنترنت بتاريخ: ٢٨ / ٢ / ٢٠١١  
www.bahareth.org/index.php%3Fbrowse%3

٤٨- انظر: وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام، نقلت من الإنترنت بتاريخ: ٢٨ / ٢ / ٢٠٠١  
www.alghoraba.com/wthacq/3-%2520hoqoo

كذلك مأمورات شرعية مطلوبة من الإنسان وحثّ الشرع عليها، وحذر من التفريط فيها، فمثلاً الحرية مع كونها حقاً من حقوق الإنسان فهي مأمور بها من قبل الشرع، فالله عزّ وجلّ ينعي على من امتهنت كرامته وحيل بينه وبين إظهار دينه أن يبقى بأرض يمتهن فيها وتضيع فيها كرامته، فيقول تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا﴾<sup>(٤٩)</sup>، ومعنى أنها واجبة للإنسان؛ أنه لا يجوز أن يتنازل عنها أو يفرط فيها وأنها حق له.<sup>(٥٠)</sup>

### المطلب الثاني: دور التربية الإسلامية في تعليم حقوق الإنسان:

والمنهج التربوي في الإسلام أكد على الواجبات تأكيداً على الحقوق؛ لأنّ التربية الإسلامية لا توجه المتعلمين للبحث عن الحقوق التي لهم فقط، وإنما توجههم أيضاً للقيام بالواجبات التي عليهم - انطلاقاً من مبدأ علاقة المسؤولية في التربية الإسلامية -<sup>(٥١)</sup> كأن يوجه المسلم أو المسلمة «للحق الذي عليه أو عليها» ليس «للحق الذي له أو لها»،<sup>(٥٢)</sup> وذلك مع مراعاة عدم تنازل الأفراد عن حقوقهم.

وعلى هذا، فإنّ التربية الإسلامية توجه المتعلمين إلى عدم إسقاط حقوق الظالم بسبب تقاعسه عن القيام بواجباته، فالحاكم إن قصر في بعض واجباته لا تتعمد الرعية حرمانه من حقه في الطاعة في المعروف، والأب إن أساء في معاملة أولاده، لم يصح لهم إسقاط حقه في البر والطاعة، وكذلك الأقارب إن أهملوا

٤٩ - سورة النساء، آية: ٩٧.

٥٠ - انظر: عطية، محمد، حقوق الإنسان بين هدي الرحمن واجتهاد الإنسان: ص ٣٢-٣٣.

٥١ - يُقصد مبدأ المسؤولية في الحقوق والواجبات: ما يكون به الإنسان مسئولاً ومطالباً عن أمور أو أفعال أتاها، فالمسؤولية تبدأ حين يطالبك الواجب ويناديك منادي العمل وتنتهي بعد أن تقدم حسابك عما صنعتة في جواب ذلك الدعاء، انظر: الشافعي، محمد إبراهيم، المسؤولية والجزاء في القرآن الكريم، مطبعة السنة المحمدية، ط ١، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، د.م: ص ٣٥-٣٦.

٥٢ - انظر: الكيلاني، ماجد عرسان، فلسفة التربية الإسلامية، دار القلم - دبي، ط ١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م: ص ٢٥٩ بتصرف في الألفاظ.

الصلة، وقطعوا الرحم لم يجز مقابلتهم بالمثل، وقد سأل سلمة بن يزيد الجعفي رسول الله ﷺ فقال: «يأبى الله أن رأيت إن قامت علينا أمراء يسألوننا حقهم ويمنعونا حقنا فما تأمرنا؟ فأعرض عنه، ثم سأله فأعرض عنه، ثم سأله الثانية أو الثالثة فجدبه الأشعث بن قيس وقال: «اسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم». (٥٣)

ويظهر من قول الرسول ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، الإمام راع ومسئول عن رعيته، والرجل راع في أهله وهو مسئول عن رعيته والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسئولة عن رعيته، والخادم راع في مال سيده ومسئول عن رعيته»<sup>(٥٤)</sup>، أنّ التصور الإسلامي ينطلق في مسألة الحقوق المتبادلة بين أفراد المجتمع من ضرورة القيام بالواجبات وليس من مجرد المطالبة بالحقوق<sup>(٥٥)</sup>؛ فلا بدّ من توجيه المتعلمين إلى مبدأ التساوي والتكامل في الحقوق والواجبات بين الناس - من حيث إنّ كل حق يقابله واجب، وكل جماعة لها حقوق وعليها واجبات - بحيث تتحقق بذلك الكرامة الإنسانية، فلا يستثنى أحد منها بميزة في حق، أو إسقاط واجب؛ فالعالم إذا قتل جاهلاً قتل به، ولا عبرة بامتياز عليه بالعلم، والجاهل كذلك إذا قتل عالماً يقتل به وحده، ولا يقتل معه غيره<sup>(٥٦)</sup>، لقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْ بِالْحَرْ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَائْتِ بِ الْمَعْرُوفِ وَأَدِّ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾<sup>(٥٧)</sup>.

٥٣- مسلم، الصحيح، كتاب الإمارة، باب الأمر بالصبر عند ظلم الولاة واستئثارهم، حديث رقم (١٨٤٦): ٣ / ١٤٧٤ ..

٥٤- البخاري، الصحيح، كتاب الجمعة، باب الجمعة في في القرى والمدن، حديث (٨٩٣): ٦ / ٢.

٥٥- انظر: باحارث، عنان، دعوى الحقوق، نقل من الإنترنت بتاريخ: ٢٨ / ٢ / ٢٠١١

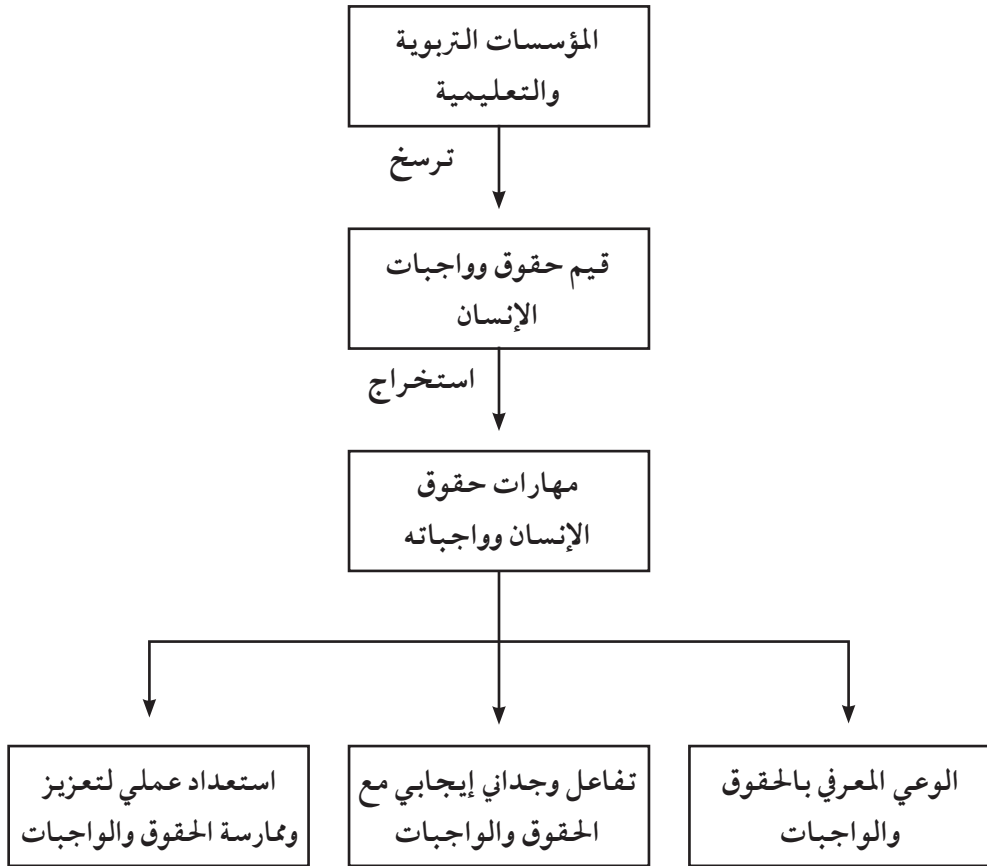
٥٦- انظر: البكاري، المنهاج الإسلامي في التربية على حقوق الإنسان، ص ٤٣-٤٧.

٥٧- سورة البقرة: الآية (١٧٨).

ويؤدي هذا التوازن الذي يجب أن تقدمه التربية الإسلامية للأفراد إلى تكوين مجتمع آمن متماسك، لا يؤدي فيه تفاوت البشر في المواهب والقدرات والكفاءات إلى استعباد واستغلال فريق لفريق، وانفراد جماعة قليلة من الناس بالنعمة على الآخرين، وبهذا توجه التربية الإسلامية الأفراد إلى التعاون فيما بينهم لإعطاء كل ذي حق حقه على الرغم من تعدد فئاتهم، وأدوارهم، وتفاوت أحوالهم؛ وذلك لتساويهم جميعاً في الكرامة والحقوق والواجبات، وبهذا التوازن تتحقق العدالة الاجتماعية بين الناس، وبذلك يتحقق الأمن بين الناس<sup>(٥٨)</sup>.

وانطلاقاً من أهمية الدور الذي يجب أن تقوم به المؤسسات التربوية والتعليمية في المجتمع - من توجيه الأفراد وتوعيتهم - ؛ فإنه ينبغي عليها القيام بدورها من نشر ثقافة حقوق الإنسان وواجباته، وتطوير الوعي بها من أجل ترسيخ قيم حقوق الإنسان لتصبح بمثابة مثل عليا، ومبادئ عامة، ثم ممارستها في الحياة الاجتماعية، بحيث تتحول في المستوى التربوي والتعليمي إلى مهارات تتجسد في قدرات واستعدادات معرفية ووجدانية وسلوكية<sup>(٥٩)</sup>. ويمكن تمثيل ذلك من خلال الشكل التالي<sup>(٦٠)</sup>.

٥٨ - انظر: البكاري، المنهاج الإسلامي في التربية على حقوق الإنسان، ص ٤٥.  
٥٩ - انظر: الانتصار، عبد المجيد، تعليم ثقافة الحق والمواطنة، مطبعة التوحيد - الرباط، ط ١، ٢٠٠٦م: ص ٢٢.  
٦٠ - انظر: (الانتصار، عبد المجيد، تعليم ثقافة الحق والمواطنة، : ص ٢٢) حيث إنه أخذت منه الفكرة مع إضافة تعديلات من الباحثة على الشكل.



فإن تمّ الوعي والتفاعل مع قيم حقوق الإنسان وواجباته من الجانب نظرياً، فإنه سيسهل تجسيدها تطبيقياً وعملياً، بحيث تصبح سمة واضحة في سلوك المتعلم.

ولذلك يجب على المؤسسات التعليمية والتربوية أن تنطلق من أجل تعليم ثقافة قيم حقوق الإنسان وواجباته من المنطلقات التالية<sup>(٦١)</sup>:

١- التشبع بمبادئ حقوق الإنسان وواجباته، ودمجها ضمن أنظمة القيم الفردية والجماعية من أجل السلوك طبقاً لروحها ومبادئها عملية تربوية أساساً.

٦١- انظر: عطية، عطية، أساسيات في حقوق الإنسان والتربية: ص ٢٩٨.

٢- إن العملية التربوية تستهدف تكويناً متكاملًا للفرد في جميع أبعاده الفكرية والنفسية والاجتماعية، وبذلك فإن التربية على حقوق الإنسان مشروع شامل يستهدف الإنسان ككل متكامل من جميع أبعاد شخصيته.

٣- وتستهدف أيضًا تكويناً متكاملًا للفرد يؤهله لأن يسلك - وفقاً لمعرفته بحقوقه وواجباته وحقوق الآخرين وواجباتهم - احترام حقوق الآخرين والدفاع عن حقوقه المشروعة طبقاً للمعايير التي حددها الإسلام للأفراد، فيتحول المتعلم إلى مناضل حقوقي يواجه من ينتهك حقاً من حقوقه، وفي الوقت ذاته يقوم بواجباته اتجاه الآخرين ويقدم ما لهم من حقوق عليه، فيتحقق التوازن في المجتمع الإسلامي، ويؤدي ذلك إلى استقراره، ثم رقيه وتميزه على المجتمعات الأخرى.

٤- أن تعي العملية التربوية أن مجالات حقوق الإنسان متنوعة، وهي متداخلة مع مجالات متعددة - فكرية واقتصادية وسياسية وثقافية واجتماعية-، يتم تقديمها بناءً على خطة تعليمية تربوية ضمن أهداف تربوية ونشاطات وأساليب ووسائل تربوية، مع مراعاة عملية التقويم في كل مرحلة من مراحل الخطة التربوية.

٥- احترام الحقوق التربوية للأفراد القائمين في العملية التربوية؛ بحيث تصبح ممارسة الحقوق والواجبات ممارسة يومية داخل المؤسسات التربوية والتعليمية داخل المجتمع، وتأكيد الاحترام الفعلي والحقيقي لهذه الحقوق، على أن تتضح آثار هذا الالتزام في المناهج والأساليب التربوية والتعليمية وأساليب تنظيمها<sup>(١٢)</sup>.

٦٢- انظر: جوهر، صالح، والباسل، ميادة محمد، تنشئة الطفل العربي على حقوقه والمؤسسات التعليمية: ص٥٣-٥٤.

وعلى هذا، فإنّ التربية على حقوق الإنسان يجب أن تتميز بأنّها<sup>(٦٣)</sup>:

تربية إسلامية: تقوم على أنّ حقوق الإنسان في الإسلام تنبثق من العقيدة الإسلامية، وتستند في التعامل مع الحقوق على تعاليم الشريعة الإسلامية، وتتعامل مع الحقوق على أنها منح إلهية منحها الله لخلقه، وليست منحة من مخلوق مثله، يمنّ بها عليه إن شاء أو يسلبها منه متى يشاء، وإنها ليست مطلقة بل مقيدة بعدم التعارض مع مقاصد الشريعة الإسلامية، وعدم الإضرار بالغير<sup>(٦٤)</sup>، ومنه حديث سمرة بن جندب: «أنه كان له عذق<sup>(٦٥)</sup> من نخل في حائط رجل من الأنصار، ومع الرجل أهله، وكان سمرة يدخل على نخله فيتأذى به الأنصاري، ويشق عليه ذلك فطلب أن يبيعه فأبى، فطلب إليه أن يناقله فأبى، فأتى الرجل النبي ﷺ فذكر ذلك له، فطلب النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يبيعه فأبى، فطلب إليه أن يناقله فأبى، فقال: فهبه له ولك كذا وكذا أمراً رغبه فيه، فأبى، فقال: إنّما أنت مضار، وقال للأنصاري: اذهب فاقلع نخله»<sup>(٦٦)</sup>، ووجه الاستدلال: في هذا الحديث النبوي دلالة واضحة على أنّ الحق لا يكون مطلقاً وهو مقيد بعدم الإضرار بالغير أو مخالفة قصد الشارع من تحقيق المصالح لا المضار، ويؤيد ذلك قول ابن رجب: «فالأمر بالقلع هنا إنّما عند الإصرار على المضارة من عدم قبول ما يدفع ضرر المالك»<sup>(٦٧)</sup>.

٦٣- انظر: الخوالدة، بناء برنامج تعليمي قائم، على مفاهيم حقوق الإنسان: ص ١٧.

٦٤- انظر: عطية، محمد، حقوق الإنسان: ص ٥٢.

٦٥- العذق: النخلة بحملها، الفيروز آبادي، القاموس المحيط: ٣ / ٢٦٢.

٦٦- أبو داوود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داوود، مكتبة الرشد ناشرون- الرياض، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م، ط ١، كتاب الإجارة- باب أبواب من القضاة، الحديث رقم: ٣٦٣٦، ص: ٣٩٩. قال فيه الصنعاني: «رواه أبو داود من حديث الباقر عن سمرة، وقد قيل إنه لم يسمع منه ورجاله رجال الصحيح»، انظر (الصنعاني، الحسين بن أحمد بن يوسف، فتح الغفار الجامع لأحكام سنة نبينا المختار، تحقيق: مجموعة بإشراف علي العميران، دار عالم الفوائد، د. م، ١٤٢٧هـ، ط ١: ٣ / ١٢٤٤)، وقال فيه الألباني: «وهذا إسناد ضعيف ورجاله ثقات رجال مسلم، غير أن أبا جعفر هذا هو الباقر لم يسمع من سمرة»، انظر (محمد ناصر الألباني، ضعيف سنن أبي داوود، المكتب الإسلامي- بيروت، ١٩٩١م، ط ١، ص ٣٦١).

٦٧- ابن رجب الحنبلي، القواعد في الفقه الإسلامي، دار المعرفة- بيروت، ١٩٠٠م، د. ط: ص: ١٤٩.

تربية شاملة: تقوم على توعية المتعلم بأن الحقوق في الإسلام شاملة لكل أنواع الحقوق سواء السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية، وهي عامة لكل فرد يخضع للنظام الإسلامي دون تمييز بينهم في تلك الحقوق بسبب اللون أو الجنس أو اللغة<sup>(٦٨)</sup>، وفي الحديث النبوي أن رسول الله ﷺ قال في خطبة الوداع: «إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى، أبلغت؟ قالوا: بلغ رسول الله ﷺ»<sup>(٦٩)</sup>. وقول رسول الله ﷺ: «والناس بنو آدم، وآدم من تراب»<sup>(٧٠)</sup>.

تربية إنسانية: تراعي حقوق الإنسان أيًا كان، ولا تقتصر على حقوق المسلم، وتقوم أيضاً على توعية المتعلم بالحقوق بهدف تحقيق إنسانيته وكرامته ووجوده. فقد روى عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ وَهُوَ فِيهَا فَاجِرٌ لِيَقْتَطِعَ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضَبَانٌ». قَالَ الْأَشْعَثُ بْنُ قَيْسٍ: فِي وَاللَّهِ كَانَ ذَلِكَ، كَانَ بَيْنِي وَبَيْنَ رَجُلٍ مِنَ الْيَهُودِ أَرْضٌ فَجَحَدَنِي، فَقَدَّمْتُهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَلَكِ بَيِّنَةٌ؟» قُلْتُ: لَا. فَقَالَ لِلْيَهُودِيِّ: «أَحْلِفْ». قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِذَا يَحْلِفُ وَيَذْهَبَ بِمَالِي. فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾<sup>(٧١)</sup>،<sup>(٧٢)</sup>، ويقضي رسول الله ﷺ بذلك مع علمه أن اليهود لا يتورعون عن الكذب؛ فهم لا يكذبون على الخلق فقط، ولكن يفترون الكذب على الله ﷻ يقول تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى

٦٨ - انظر: المرجع السابق، والصفحة نفسها.

٦٩ - احمد بن حنبل، ابو عبد الله احمد بن محمد بن حنبل، المسند، تحقيق السيد ابو المعاطي النوري، عالم الكتب، بيروت، ط، ١٩٩٨، رقم الحديث ٢٣٨٨٥، ج ٥ / ص ٤١١.

٧٠ - الترمذي، السنن، كتاب المناقب عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، باب في فضل الشام واليمن، حديث (٣٩٥٦): ٥ / ٧٣٥، وقال فيه: «هذا أصح عندنا من الحديث الأول».

٧١ - سورة آل عمران، آية: ٧٧.

٧٢ - البخاري: كتاب الخصومات، باب كلام الخصوم بعضهم في بعض ٢٢٨٥، ومسلم: كتاب الإيمان، باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار ١٣٨ (تخريج).



اللَّهُ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٣﴾، حيث إن تحقيق إنسانية الإنسان وكرامته لا تكون إلا من خلال تحقيق غاية الحق وهي تحقيق المصالح غير المخالفة لقصده الشارع<sup>(٧٤)</sup>، لذلك لا بدّ من توعية كل راع بأنّه سيسأل عمّا قدّمه من واجبات فرضت عليه لتحقيق العدالة الربانية بين الخلق.

تربية عقلانية: تستند إلى مخاطبة العقل، وتوعيته بما عليه من حقوق وواجبات بهدف تنوير أفكار وسلوكيات المتعلم، وطالب بعدم استعمال أي حق إلا بكامل القوى العقلية، ولذلك قال تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾<sup>(٧٥)</sup> لذلك عند استعمال حق تأديب الأبناء اشترط ابن سحنون والقاسبي على المرابي عند ضرب الصبي أن لا يفعل ذلك وهو غضبان<sup>(٧٦)</sup>، حتى لا يتحول الضرب انتقاماً وعنفاً لا أداة تربية<sup>(٧٧)</sup>.

تربية نقدية: تُسهم في مساعدة المتعلم في الوقوف معها موقف الناقد والمحصص للسلوكيات التي تتنافى مع حقوق الإنسان، وفيما روى عند عبد الرحمن بن عوف - رضي الله عنه - طلق زوجته تماضر طلاقاً بائناً في مرض موته ثم مات وهي في العدة فقضى عثمان - رضي الله عنه - بتوريثها منه<sup>(٧٨)</sup>، فقد وقف عثمان رضي الله عنه موقف الناقد المحصص لسلوك عبد الرحمن بن عوف التعسفي فرأى أنه تنافى مع حق زوجته من الميراث، ولذلك أمر بتوريثها

٧٣- آل عمران، آية: ٧٥.

٧٤- انظر: مقاصد الشارع من الحق من كتاب: الشاطبي، أبي إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، د. م، ط ١/ ٢ / ٢٥١.

٧٥- سورة البقرة، آية: ٢٨٢.

٧٦- انظر: الغزالي، أبو حامد محمد، الأدب في الدين، تحقيق: محمد جابر، د. ط، د. ن، د. م، د. ت: ص ١١٠، القاسبي على بن محمد، أحوال المعلمين والمتعلمين، ملحق بكتاب التربية في الإسلام، لأحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧ م، د. ط، ص: ٣٢٢.

٧٧- القاسبي، الأدب في الدين، المرجع السابق، ص: ٣٢٢.

٧٨- ابن رشد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الجود، دار الكتب العلمية- بيروت، ١٤١٦ هـ- ١٩٩٦ م، ط ١: ٤ / ٣٨٤.

منه لرؤيته الثاقبة - بأن مرض الموت هو مظنة هذا قصد الإضرار أو قرينه عليه، فيحمل باعته على اتخاذ الطلاق ذريعة لحرمان زوجته من ميراثها، فيعامل بنقيض قصده محافظة على حقها ودفعاً للظلم والهضم عنها<sup>(٧٩)</sup>.

تربية منفتحة: تُسهم في تفتح شخصية المتعلم على عالمه الإسلامي، والاطلاع على العالم الدولي حتى يكون أكثر إيجابية نحو التعامل مع الحقوق، ومقاومة كل ما يهضم الحقوق، وخاصة في العالم الإسلامي، وتدخل قضية الحقوق ضمن الأولويات التي يجب أن تهتم بها عالمية الإسلام، أن الخصوصية الكبرى لمفهوم حقوق الإنسان في الرؤية الإسلامية تتمثل في «الشمول والعالمية»؛ فقد جاءت الشريعة بتقرير كل أنواع الحقوق المدنية والدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية، الجماعية منها والفردية من جهة، وجاء الخطاب من جهة أخرى باحترام هذه الحقوق وحمايتها وضماتها شاملاً لكل بني آدم، أو لكل إنسان بوصفه إنساناً، وبوصفه إنساناً فقط لا أكثر من ذلك ولا أقل؛ بل تمتد هذه الحقوق - في جوانب كثيرة منها- لتشمل الحيوان والجماد والبيئة في منظومة متجانسة ومتناغمة<sup>(٨٠)</sup>، ما رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «بينما رجل يمشى فاشتد عليه العطش فنزل بئراً فشرب منها، ثم خرج فإذا هو بكلب يلهث، يأكل الثرى من شدة العطش قال: لقد بلغ هذا الكلب مثل الذي بلغ بي، فملاً خفه، ثم أمسكه بفيه، ثم رقي، فسقى الكلب! فشكر الله له، فغفر له، قالوا يا رسول الله! وإن لنا في البهائم أجراً؟ قال: «في كل كبد رطبة أجر»<sup>(٨١)</sup>.

٧٩- الدريني، نظرية التعسف: ١٦١.

٨٠- البيومي، إبراهيم غانم، العالمية هي خصوصية حقوق الإنسان في الإسلام، نقل من شبكة الإنترنت بتاريخ: ٢٥ / ٣ / ٢٠١٤ www.hiramagazine.com

٨١- البخاري، محمد بن اسماعيل ابو عبدالله، فتح الباري، الجامع الصغير المختصر، دار ابن كثير، بيروت، تحقيق مصطفى ديب البغا، ط٣، ١٩٨٧، كتاب الادب، باب رحمة الناس والبهائم، ج٥، ص٢٢٣٨، رقم الحديث ٥٦٦٣،

لذلك فإن خصوصية حقوق الإنسان في الرؤية الإسلامية هي في «عالميتها» إذ إن خطاب التكليف بها وبحمايتها موجه للأدمي بموجب كونه إنساناً، وليس ثمة حق واحد دينياً كان أو مدنياً، سياسياً أو اجتماعياً مقرر للمسلم وحده ومحظور على غيره. وهذه الخصوصية أيضاً هي في شمولها لكل أنواع الحقوق التي عرفتها المواثيق والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان في صيغها الحديثة والمعاصرة<sup>(٨٢)</sup>.

تربية قيمية سلوكية: وذلك من خلال تأدية دورها في إكساب المتعلم قيم ثقافة الإنسان وامتلاكه نسقاً قيمياً سلوكياً يوجه أفكاره وسلوكه نحو قضايا حقوق الإنسان في بيئته<sup>(٨٣)</sup>، لذلك يحوّل رسول الله ﷺ قضية حقوق الإنسان إلى قيم إنسانية سلوكية في مواقف كثيرة منها قوله ﷺ في حق الجار على الجار: «أندرون ما حق الجار، إذا استعان بك أعنته، وإن استنصرك نصرته، وإن استقرضك أقرضته، وإن مرض عدته، وإن مات شيعته، وإن أصابه خير هنأته، وإن أصابته مصيبة عزيتته، ولا تستطل عليه بالبناء فتحجب عنه الريح إلا بإذنه، وإذا اشتريت فاكهة فأهد له منها، فإن لم تفعل فأدخلها سرّاً، ولا يخرج بها ولدك ليغيظ ولده، ولا تؤذ به بقتار قدرك، إلا أن تغرف له منها»<sup>(٨٤)</sup>، حيث لا بدّ من الجانب التطبيقي العملي ليتكامل مع الجانب التعليمي في الحياة الاجتماعية؛ ولذلك لا بد من إظهار دور التنشئة الاجتماعية في الكشف عن حقوق الإنسان من خلال<sup>(٨٥)</sup>:

**أولاً: دور الأسرة:** حيث إنّ كل ما يكتسبه الفرد في المؤسسة الأولى سيمتد

٨٢- البيومي، إبراهيم غانم، العالمية هي خصوصية حقوق الإنسان في الإسلام، نقل من شبكة الإنترنت بتاريخ: ٢٥ / ٣ / ٢٠١٤، www.hiramagazine.com

٨٣- انظر: الخوالدة، بناء برنامج تعليمي قائم على مفاهيم حقوق الإنسان: ص ١٢.

٨٤- السيوطي، جامع الأحاديث - تحقيق: عباس أحمد صقر - أحمد عبد الجواد ط. دار الفكر، (ج ١ / ص ٢٦٥)

٨٥- حلس، داود درويش، حقوق الإنسان الثقافية بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية "الواقع والمأمول"، بحث مقدم إلى مؤتمر الإسلام والتحديات المعاصرة"، المنعقد بكلية أصول الدين في الجامعة الإسلامية ٢، غزة، ٣ / ٤ / ٢٠٠٧م (بتصرف).

أثره إيجاباً أو سلباً على تفكيره وسلوكه فيما بعد طفولته الأولى حينما ينضم إلى نسيج المؤسسات الأخرى التي أولها المدرسة، ولذلك فإن التربية داخل الأسرة أحد أسس التربية على حقوق الإنسان فإذا لم يجد ما يرسخها ويعززها، وينسجم معها منذ الطفولة الأولى في الأسرة والعائلة، فإن ذلك سيكون عائقاً أمامها في المراحل اللاحقة للطفولة في الأسرة، وخارج مجال الأسرة، وأيضاً لا بد من توعية الآباء بالدور الفعال الذي عليهم تقديمه لأفراد الأسرة من خلال النموذج العملي الذي يقدمه الآباء للأبناء فيما منح لهم من سلطة ومن حقوق وعدم الإساءة في استخدامها.

**ثانياً: دور التعليم العام والتعليم العالي: تعليم حقوق الإنسان ومضمونها**  
وأبعادها المختلفة هما نقطة البدء لتطبيقها، وإعمالها بصورة فاعلة باعتبارها خطوة أساسية للخروج بتلك الحقوق من الحيز النظري إلى مجال التطبيق العملي مما يؤدي إلى تنمية الحس الإنساني وتعميق الوعي بها، وتعميق روح التفاهم والتعاون المشترك؛ لذا فتدريس تربية حقوق الإنسان لا بد أن يبدأ به في سن مبكرة، من خلال دمج حقوق الإنسان في المناهج التعليمية ضمن المواد الدراسية خاصة التربية الإسلامية، واللغة العربية، والتربية الوطنية، والتاريخ؛ وذلك لتلاميذ المرحلة الأساسية، وعلى أن يكون هناك لها مقرر مستقل في المرحلة الثانوية مع أن المعلم هو النموذج العملي للطالب مما يتطلب الأمر عقد دورات تدريبية للمعلمين وتبصيرهم بأهمية وكيفية تربية حقوق الإنسان، وكذلك تدريس حقوق الإنسان في كثير من الجامعات ضمن مساقات خاصة لجميع الكليات غايته نشر الوعي الصحيح بحقوق الإنسان.

**ثالثاً: دور المؤسسات الإعلامية: يأتي دور المؤسسات الإعلامية (المقروءة، والمسموعة، والمرئية) في تجسيد ثقافة حقوق الإنسان، وحريته، وكرامته. وهذه**

الثقافة تتمثل في نشر مبادئ حقوق الانسان والقيام بنقد هادف وبناء إذا ما ارتكز على الموضوعية، ومنظومة سلوكية توازن بين الحرية والمسؤولية، والقيام بمجالات تثقيفية وإعلامية بين أفراد.

## المبحث الثاني: تصور النظم الوضعية لحقوق الإنسان

ويشمل مطلبان:

### المطلب الأول: فلسفة الحقوق في الحضارات الوضعية القديمة

حيث إنّ أبرز الحضارات التي اهتمت بقضية الحقوق الإنسانية في المجتمعات القديمة حضارتان، وهما: «الحضارة اليونانية، والحضارة الرومانية» وفيما يلي بياناً موجزاً لكل منهما:

#### أولاً: الحضارة اليونانية<sup>(٨٦)</sup>:

يرجع تاريخ الحضارة اليونانية إلى عام ١٢٠٠ ق.م، وهي حضارة تمتاز بالفكر السياسي والفلسفي؛ حيث كثر فيها علماء الفلسفة والسياسة والقانون<sup>(٨٧)</sup>، وفي إطار الحضارة اليونانية فإنّ البحث لمسألة حقوق الإنسان وأصولها الأولى يمكن أن يتم عبر منفذين: الأول: يخص التشريعات اليونانية، والثاني: يرتبط بالمدارس الفلسفية اليونانية التي أكدت على الأسس أو المبادئ الرئيسية التي تعكس رؤية محددة لموضوعات لها علاقة بفكرة حقوق الإنسان إلى حد ما<sup>(٨٨)</sup>.

وحتى يتم فهم واقع حقوق الإنسان وحياته لا بد من الاطلاع على جوانب مختلفة من حياة الفرد في المجتمع اليوناني، ويمكن إجمالها بما يلي<sup>(٨٩)</sup>:

٨٦- انظر: عطية، أساسيات حقوق الإنسان والتربية: ص ٣٠-٣٢.

٨٧- انظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

٨٨- انظر: العزام، سهيل محمد، جذور حقوق الإنسان، دائرة المكتبة الوطنية- الأردن، ط ١، ٢٠٠٩م، ص ٣٨.

٨٩- انظر: . عطية، أساسيات حقوق الإنسان والتربية: ص ٣٠-٣٢.

أولاً: فلسفياً: نظر اليونان إلى أنّ الفرد يجب أن يخضع للدولة؛ لأنه ناقص بطبيعته وعاجز من أن يستقل بنفسه، فكان من الضروري أن تقوم الدولة باستيعاب حياته ونشاطه، مثال ذلك إلزام الرجل بالزواج في سن معينة.

ثانياً: اجتماعياً: كان أفراد الدولة مقسمين إلى أربع طبقات: طبقة الأشراف (الحكام، القضاة، الكهنة)، وطبقة أصحاب المهن، وطبقة الفلاحين والفقراء، وطبقة الأرقاء، وكان لطبقة الأشراف حق في استرقاق الفلاحين عند عجزهم عن دفع ديونهم، حتى أنّ أعظم فلاسفة اليونان -أرسطو- أوجد لنظام الرق مبررات، واعتبره أمراً طبيعياً مألوفاً يعود بالنفع على المجتمع.

ثالثاً: سياسياً: كانت السلطة في يد مجموع المواطنين الذين من حقهم المساواة والتعبير عن آرائهم السياسية وحق الانتخاب، إلا أنه لا يعترف لهم بحقوق أخرى من قبل الجماعة، وقد كانت السياسة لفئة معينة من المواطنين عدا الرقيق.

ومن أبرز الفلاسفة المفكرين في اليونان تطرقوا للحديث عن حقوق الإنسان<sup>(٩٠)</sup>:

أ- أرسطو: أكد أرسطو في مذهبه أنّ فريقاً من الناس مخلوقون للعبودية؛ لأنهم يعملون على الآلات التي يتصرف فيها الأحرار ذو الفكر والمشية<sup>(٩١)</sup>، وقد دعا صراحة إلى أن يخصص المواطنون أنفسهم للشؤون السياسية تاركين كل الأعمال اليدوية للأرقاء، وبذلك فإن أرسطو كان يعترف بمشروعية الرق، ويقبل وجود فوارق اجتماعية بين البشر، ويرفض الركيزة الأساسية

٩٠- انظر: عطية، أساسيات حقوق الإنسان والتربية: ص ٣٣-٣٤.

٩١- انظر: الفار، عبد الواحد، قانون حقوق الإنسان في الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية - القاهرة، د. ط، ١٩٩١م: ص ٥٤، عطية، أساسيات في حقوق الإنسان والتربية: ص ٣٣.

لحقوق الإنسان - وهي؛ فكرة المساواة بين الجميع -<sup>(٩٢)</sup>، ويرى أنّ الله خلق فئتين من الناس، الأولى: اليونانيون الذين يمتازون بالفعل والإرادة، والفئة الثانية: البربر ذو الطاقات البدنية التي تهينهم لأن يكونوا عبيداً<sup>(٩٣)</sup>.

ب- أفلاطون: قرر أفلاطون في مدينته الفاضلة بحرمان العبيد من حق المواطنة، وإجبارهم على الطاعة، وخضوعهم للأحرار من سادتهم أو من السادة الغرباء، وإذا تناول أحد العبيد مع سيد غريب سلّمته الدولة له ليعاقبه أو يقتص منه كما يشاء<sup>(٩٤)</sup>.

ويلاحظ أنّ فكرة حقوق الإنسان في المجتمع اليوناني تنتقص الجوهر الأساسي لفكرة الحقوق؛ وهي فكرة المساواة بين أفراد المجتمع الواحد، وحق الحرية؛ حيث إنّ الحقوق في المجتمع اليوناني كانت لا تشمل الفئات الاجتماعية الأخرى من غير اليونان<sup>(٩٥)</sup>.

وكما أنّ الحرية لدى اليونان لا تعني أكثر من الحقوق السياسية بما فيها الحق في التصويت والمشاركة في تعيين القضاة، إلا أنّ الخطأ الشائع هو؛ الاعتقاد بأن الإنسان كان يتمتع بالحرية في المدن اليونانية القديمة، فلم يعرف اليونان حرمة الحياة الخاصة، ولا حرية التربية ولا الحرية الدينية، ولم تكن الديمقراطية القديمة تعترف بحقوق الأفراد في مواجهة الدولة، بل ظلّ الفرد مسخراً لخدمة الدولة، وخاضعاً لها خضوعاً مطلقاً؛ فالخدمة العسكرية تمتد طوال حياة الفرد، وثروته تظلّ تحت تصرف الدولة، وعليه أن يخضع لدين الدولة ومعتقداتها الدينية، حتى

٩٢- انظر: علوان، محمد يوسف، حقوق الإنسان في ضوء القوانين الوطنية والمواثيق الدولية، وحدة التأليف والترجمة والنشر - الكويت، ط ١، ١٤١٩هـ-١٩٨٩م: ص ١٨.

٩٣- انظر: عطية، أساسيات في حقوق الإنسان والتربية: ص ٣٣.

٩٤- انظر: المرجع نفسه، ص ٣٣، والفار، قانون حقوق الإنسان في الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية: ص ٥٥.

٩٥- انظر: عطية، أساسيات في حقوق الإنسان والتربية: ص ٣٣، والفار، قانون حقوق الإنسان في الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية: ص ٥٥.

إنّه وصل تدخل الدولة في صميم الحياة الخاصة للفرد، في منع الرجل أن يبقى عازباً - في بعض المدن اليونانية، وفي طريقة اللباس، وطريقة تصفيف الشعر - وخاصة للنساء -<sup>(٩٦)</sup>.

### ثانياً: الحضارة الرومانية:

وكما هو الحال في التشريعات اليونانية، تراها في التشريعات الرومانية في روما؛ حيث إنها تتعد كل البعد عن روح حقوق الإنسان<sup>(٩٧)</sup>، وقد كان المسيطر على الحضارة الرومانية رجال الكنيسة، ولم تكن الكنائس الرسمية تدعم حقوق الإنسان؛ وذلك لأن العبودية لم تلغ في ذلك الوقت، وقد كان التقسيم الطبقي قائماً، والمساواة محدودة، وكذلك حرية الرأي - التي لم تعرفها الكنائس - حيث كانت الكنيسة تحاسب الآراء المخالفة من الناس، وقد ظهرت الإمبراطورية من المناقشة في المسائل الدينية والحكم عليه بالنفي وحظرت على اليهود الزواج من المسيحيات، وحاربت كذلك العلم والعلماء<sup>(٩٨)</sup>.

والغريب في هذا الفكر أنه كان للأب حق الحياة والموت على أفراد أسرته، وكانت المرأة قاصرة بموجب هذه التشريعات، ولم يكن لها حق الإرث، وكان للدائن أن يضع يده على جسم مدينه عند عدم الوفاء بدينه على اعتبار أن جسم المدين هو الضامن لسداد الدين - أي أن الدائنين كانوا يسترقون مدينهم حين يعجز هؤلاء عن دفع ديونهم -<sup>(٩٩)</sup>.

وبسبب ثورة عامة الشعب - ولا سيّما الفقراء - على طبقة الأشراف صدر قانون (الألواح الاثني عشر) في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد ألغيت بعض

٩٦ - انظر: علوان، حقوق الإنسان في ضوء القوانين الوطنية والمواثيق الدولية: ص ١٨-١٩.

٩٧ - انظر: المرجع نفسه: ص ١٩.

٩٨ - انظر: عطية، أساسيات في حقوق الإنسان والتربية: ص ٣٤.

٩٩ - انظر: علوان، حقوق الإنسان في ضوء القوانين الوطنية والمواثيق الدولية: ص ١٩-٢٠.



الفوارق بين الأغنياء والفقراء<sup>(١٠٠)</sup>، إلا أنّ المحاولات المتقدمة وإن كانت تمثل خطوة في الإمبراطورية الرومانية باتجاه تنظيم الحياة فإن واقع المجتمع والدولة في روما كان يتناقض تماما مع الأفكار الحقيقية لحقوق الإنسان حتى في مفهومها البدائي فما كان يدور من قتل لحقوق الإنسان في روما وإهدار لكرامته يمثل جانبا من مظاهر تلك الدولة وعلامة بارزة تعكس جانبا مهماً من طبيعة المجتمع الروماني<sup>(١٠١)</sup>، ومن أبرز ذلك أنّها وضعت - في الألواح الاثني عشر - أصول المحاكمات والعقوبات التي امتازت بالقسوة ومنها؛ نص على إعدام السارق المتلبس بجريمة السرقة، وأجاز للأب بيع أولاده، ونص على حصر الميراث في قرابة العصب دون قرابة الرحم<sup>(١٠٢)</sup>.

وعليه فإن فلسفة الحقوق في المجتمعات الوضعيّة القديمة في المجتمع اليوناني والروماني؛ كانت تقوم على مبدأ الحق للقوة، فالقوي يتمتع بجميع الحقوق، والضعيف حقوقه مستباحة بل ومفقودة في غالب الأحيان، ولم تكن هناك حماية لحقوق الأفراد، ولذلك لم تكن الحرية الشخصية ولا غيرها من الحريات معروفة ولا ثابتة، بل كان نظام الرق معروفاً كشيء طبيعي مألوف، وكانت حرية العمل مقيدة، والنظام الطبقي هو الأساس لبناء المجتمع، وكان الشعب مستعبداً، والمرأة كرامتها مهانة، وكذلك معظم الحقوق فقد كانت مهدرة<sup>(١٠٣)</sup>.

### المطلب الثاني: فلسفة حقوق الإنسان في الفلسفات الحديثة

تقوم فلسفة حقوق الإنسان وحرياته في الفكر الوضعي على الآتي<sup>(١٠٤)</sup>:

أولاً: حقوق الإنسان في الفكر الرأسمالي:

- 
- ١٠٠- انظر: المقبل، حقوق الإنسان في الإسلام: ص ٢١، وعطية، حقوق الإنسان: ص ٤٣.  
١٠١- انظر: العزام، جذور حقوق الإنسان: ص ٤٦.  
١٠٢- انظر: المقبل، حقوق الإنسان في الإسلام: ص ٢١، وعطية، حقوق الإنسان: ص ٤٣.  
١٠٣- انظر: الحقييل، سليمان، حقوق الإنسان في الإسلام، ط ٢، ١٤١٥هـ، د. ن. د. م. ص ٢٠.  
١٠٤- انظر: عطية، أساسيات في حقوق الإنسان والتربية: ص ٤٧.

وتستمد الفلسفة الرأسمالية مفهومها للحقوق من مجموعة من الاتجاهات والمدارس الفكرية<sup>(١٠٥)</sup>، وأهمها:

#### ١- مذهب الفردية المطلقة بوصفة أساساً للحقوق الإنسانية<sup>(١٠٦)</sup>:

وتنبثق فلسفة المذهب الفردي من الفكر الليبرالي، الذي يعطي الأولوية والأسبقية للفرد على المجتمع وعلى الدولة، وخاصة في المجالات التي تهمها حقوق الإنسان؛ حيث إن حقوق الإنسان - كما ترى - سابقة أخلاقياً على المجتمع والدولة، وأرقى منهما، وتقع تحت سيطرة الأفراد الذين يمتلكونها ويستطيعون ممارستها ضد الدولة في الحالات القصوى، مما يعكس المساواة بين الأفراد واستقلاليتهم، وحقهم في السعي لتحقيق مصالح وأهداف تختلف عن أهداف ومصالح الدولة وأحكامها، ويعتبر الفرد مَلَكٌ في تلك المجالات والمجهودات التي تهمها حقوق الإنسان؛ أي أنه فرد مستقل يتساوى مع الآخرين، وله الحق في الاحترام والاهتمام المتساوي مع غيره<sup>(١٠٧)</sup>.

ويمكن تلخيص المرتكزات الأساسية لهذا المذهب فيما يتعلق بالحقوق والحريات بما يلي<sup>(١٠٨)</sup>:

أ- امتلاك الأفراد لحقوق طبيعية: حيث إن فلسفة هذا المذهب تقوم على أساس؛ أن للأفراد حقوقاً طبيعية غير مكتسبة من المجتمع يتمتعون بها منذ عهد الفطرة باعتبارها امتيازات.

١٠٥- انظر: عطية، أساسيات في حقوق الإنسان والتربية: ص ٤٧

١٠٦- وقد أصبح هذا الفكر الليبرالي محل نقد تدريجياً منذ الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر، التي أوضحت ضرورة تدخل الدولة لتأمين حقوق جديدة هي الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فضلاً على أن هذا المذهب أفرز في التطبيق أمراضاً معروفة مثل ظاهرة الاستعمار والتمييز العنصري وغيرها، انظر (علوان، حقوق الإنسان في ضوء القوانين الوطنية والمواثيق الدولية: ص ٢٥).

١٠٧- انظر: علوان، حقوق الإنسان: ص ٢٤-٢٥، وعثمان، مبارك علي، وفرحان، محمد نورن حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، مكتبة الأسرة - مصر، د. ط، ٢٠٠٦م: ص ٨٩-٩٢.

١٠٨- انظر: عطية، أساسيات في حقوق الإنسان والتربية: ص ٤٩.

ب- حقوق الأفراد الطبيعية سابقة للوجود السياسي للجماعة، وبهذا فالفرد هدف المجتمع السياسي.

ج- حماية الحقوق والحريات الفردية من أن يُعتدى عليها من قبل الآخرين فقط، وهي وظيفة الدولة.

د- الحرية الفردية وسيلة لتقدم المجتمع؛ حيث إن تمتع الأفراد بحقوقهم يؤدي إلى ازدهار المجتمع.

## ٢- نظرية العقد الاجتماعي<sup>(١٠٩)</sup>:

تنطلق نظرية العقد الاجتماعي من مبدأ أن مطلق الحرية والإرادة لا تخضع لقانون أو نظام أو أي سلطة من السلطات، إنما تخضع لقانون الغاب، وإن الإنسان أراد تخليص نفسه من هذه الشرور البدائية؛ لأن الأفراد شعروا بعدم تحقيق مصالحهم ورغباتهم، ولذلك اتفقوا على ترك الحياة الفطرية البدائية ليكونوا مجتمعاً سياسياً منظماً، ومن أبرز روادها: «هوبز»، «وجون لوك»، «وجان جاك روسو»<sup>(١١٠)</sup>.

فيرى الفيلسوف الإنجليزي «هوبز» أن الحكم المطلق يقوم على أساس أن حالة الطبيعة لا تولد إلا فوضى لا يمكن احتمالها، فيعيش الناس في هذه الحالة في خوف وعداء، بل في حرب دائمة، ولذا فإن العقد الاجتماعي هو الوسيلة وسيلة فضلى لتخليصهم من هذه الحالة، وإن مصلحتهم أن يتنازلوا تنازلاً نهائياً بموجب هذا العقد عن جميع حقوقهم حرياتهم الطبيعية إلى حاكم مطلق، وفي المقابل

١٠٩- انظر: الكيلاني، عدي، مفاهيم الحق والحرية، دار البشير، عمان، د.ط، د.ت: ص ٩٠، وعطية، أساسيات في حقوق الإنسان والتربية: ص ٤٨.

١١٠- انظر: عطية، أساسيات في حقوق الإنسان والتربية: ص ٤٨، والحلي، محمد علي السالم، مبدأ المساواة في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، الدار العلمية للنشر والتوزيع - عمان، ط ١، ٢٠٠٢ م: ص ١٢٧.

يتعين على الحاكم أن يقوم بحماية ورعاية مواطنيه<sup>(١١١)</sup>.

ويرى الفيلسوف «جون لوك»: أن حالة الطبيعة ليست جحيماً، وأنّ الإنسان كان سعيداً بها، إلا أنّ الحالة المدنية أفضل من الحالة الطبيعية - التي يحقق فيها كل شخص العدالة بنفسه-، ولحماية حقوقهم الطبيعية يقوم الأفراد عن طريق العقد الاجتماعي بإنشاء المجتمع السياسي، غير أنّ الفرد لا يتنازل نتيجة العقد الاجتماعي عن كل حرية وإثماً عن قسم منها فقط، وهو يحتفظ ضمن المجتمع بحقوق أساسية يتعين على السلطة حمايتها؛ وهي الحق في الحياة والحرية والملكية، ودافع بقوة عن حرية التعبير والحرية الدينية<sup>(١١٢)</sup>.

أما «جان جاك روسو»: يرى أنّ الأفراد عن طريق العقد الاجتماعي قد تنازلوا نهائياً عن حقوقهم وحياتهم ولكن لا لصاحب السلطة الحاكم أو -الدولة- إنّما للمجتمع أو الأمة<sup>(١١٣)</sup>، والسلطة في المجتمع تتمثل في رأيه في الإرادة العامة التي هي إرادة الأغلبية -الحكم الديمقراطي-<sup>(١١٤)</sup> أي أنّ السيادة تكون من حق المجموع ككل لا من حق فرد واحد<sup>(١١٥)</sup>.

ويعمل على التوفيق بين سيادة الدولة وحرية الفرد من خلال أنّ الحرية الحقّة تتمثل في طاعة القانون، الذي هو وليد الإرادة العامة<sup>(١١٦)</sup>.

١١١- انظر: علوان، حقوق الإنسان في ضوء القوانين الوطنية والمواثيق الدولية: ص ٢٣، الكيلاني، مفاهيم الحق والحرية: ص ٩١.

١١٢- انظر: علوان، حقوق الإنسان في ضوء القوانين الوطنية والمواثيق الدولية: ص ٢٣.

١١٣- انظر: المرجع نفسه: ص ٢٣، والكيلاني، مفاهيم الحق والحرية: ص ٩١، وعطية، أساسيات في حقوق الإنسان والتربية: ص ٤٨.

١١٤- انظر: علوان، حقوق الإنسان، ص ٢٣-٢٤.

١١٥- انظر: عطية، أساسيات في حقوق الإنسان والتربية: ص ٤٨.

١١٦- انظر: علوان، حقوق الإنسان، ص ٢٤.

### ٣- مدرسة القانون الطبيعي<sup>(١١٧)</sup>:

تحاول مدرسة القانون الطبيعي التوفيق بين فردية الإنسان وجماعيته أو بين الحرية والسلطة في إطار الدولة، وهي تؤكد على أن هناك قانوناً سابقاً على تشكيل الدولة، يتعين على السلطة أن تراعيه وهي تسن القانون الوضعي؛ حيث إنّ القانون الطبيعي الذي يستمد القانون الوضعي قوّته الإلزامية من خلال تمثيه معه وعدم مخالفته له، - وبحسب رؤية هذه المدرسة - يستمد الإنسان حقوقه من حالة طبيعية افتراضية مزعومة وليس من قانون يضعه البشر؛ وهذه الحقوق لصيقة بالإنسان وتثبت له لمجرد كونه إنساناً.<sup>(١١٨)</sup>

والحقوق الطبيعية تاريخياً سابقة للقوانين التي تحكم المجتمعات البشرية، بل هي سابقة على التنظيمات السياسية وأسمى منها، ومهمة السلطة الحاكمة الممثلة للمجتمع هي؛ رعاية هذه الحقوق والحريات والمحافظة عليها، والإنسان في حالة الطبيعة يكون حراً لا يخضع لأي سلطة<sup>(١١٩)</sup>.

وتؤكد مدرسة القانون الطبيعي وجود قانون ثابت لا يتغير بتغير الزمان والمكان وغير مستمد من تقاليد موضوعة، وإنما مصدره الطبيعة ذاتها، وبإمكان العقل أن يكشفه، وفي هذا القانون كل الناس متساوون في تركيبهم النفسي، وفي نظرتهم المشتركة إلى ما يعتقدون أنه خير أو شر، ثم تطورت فكرة القانون الطبيعي بتخليصها من الصبغة الدينية التي اصطبغت بها في العصور الوسطى على يد رجال الدين؛ وذلك لأنّ القانون المستمد منه حقوق الإنسان هو قانون الطبيعة،

١١٧- انظر: الفار، عبد الواحد، قانون حقوق الإنسان في الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية: ص٧٣، وعطية، حقوق الإنسان والتربية، ص٤٧.

١١٨- انظر: علوان، حقوق الإنسان: ص٢١، والحلبي، مبدأ المساواة في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص١٢٨.

١١٩- انظر: علوان، حقوق الإنسان: ص٢١، والحلبي، مبدأ المساواة في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص١٢٨.

حيث إن الفرد أسمى من الدولة، والأفراد بطبيعتهم أحرار ومتساوون، والطبيعة قانون أسمى من القانون الوضعي؛ لأنها إرادة إلهية عامة شاملة - ليست بحاجة إلى رجال الدين ليشرّعوا ويضعوا الأحكام- (١٢٠).

ثانياً: حقوق الإنسان وحياته في الفكر الاشتراكي (١٢١):

نشأ المذهب الاشتراكي على أساس من الانتقادات الموجّهة إلى فكرة حقوق الإنسان في ظل المذهب الفردي - الليبرالي -، فبدأ مجموعة من المفكرين بالبحث عن تصور لمجتمع جديد ينعم فيه الفرد بحقوق وفي الوقت نفسه يحقق منفعة لغالبية الناس (١٢٢).

حيث إنه ينعدم وجود فكرة الفرد المستقل في المجتمعات الاشتراكية، فقيمة الشخص ووجوده يحددهما موقعه ودوره في المجتمع، وخارج المجتمع لا وجود للفرد المستقل - أي أنه لا قيمة كبيرة لوجوده إن كان بعيداً عن المجتمع - إلا أنّ أغلب هذه المجتمعات هي مجتمعات رق أو طبقات متميزة؛ ويخضع القليل منها للحكم الديمقراطي - بالمعنى الواسع لهذه الكلمة -، وفي العادة تُقمع الانحرافات الفردية عن المعايير المجتمعة بشدة، وتفضيل المجتمع على الفرد عندهم معناه رفض مجتمع الأفراد المستقلين والذين لديهم حقوق شخصية غير قابلة للتصرف (١٢٣).

وأبرز دعاة الاشتراكية الماركسية ذلك؛ حيث بدأ كل من «ماركس» و«إنجلز» تأسيس التصور الماركسي المتعلق بحقوق الإنسان في أفكارهما بإدارة ما وصفاه

١٢٠- انظر: عطية، أساسيات في حقوق الإنسان والتربية: ص ٤٨، الفار، قانون حقوق الإنسان في الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية: ص ٧٥.

١٢١- انظر: عطية: أساسيات في حقوق الإنسان والتربية: ص ٥٤-٥١.

١٢٢- انظر: عطية: أساسيات في حقوق الإنسان والتربية: ص ٥١، والحلي، مبدأ المساواة في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ١٣٠.

١٢٣- انظر: عثمان، مبارك علي، وفرحات، محمد نور، حقوق الإنسان العالمية: ص ٩٧-١٠٢.

بالنظرة البرجوازية لحقوق الإنسان واصفين إياها بالزيف والخداع، وتبدأ نقطة البداية في المذهب الماركسي بقضية حقوق الإنسان من تصور للحرية مضمونه أنّ الإنسان عاش أسيراً للطبيعة حتى استطاع أن يفهم بعض جوانبها وأسرارها عندما تمكن من تسخيرها أو جزء منها لمصلحته غير أنّه سرعان ما ظهرت مشاكل على المستوى الاجتماعي نتيجة نمو الملكية الخاصة وما أفرزته من طبقات اجتماعية، عاش أفرادها أسرى لوضع اجتماعي قائم على الاستغلال، وهذا الاستغلال يبلغ ذروته في النظام الرأسمالي، ولهذا فالحرية ليست قيمة في حد ذاتها لكنها ترتبط بحياة الإنسان الاجتماعية، وتحقيق هذه الحرية يتم من خلال إزالة الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج<sup>(١٢٤)</sup>.

فهم لا يؤمنون بوجود حقوق فطرية لصيقة بالطبيعة الإنسانية، ولا يرون أنّها ثابتة منذ القدم ويجب الحفاظ عليها، وترى أنّ ما هو موجود في المجتمعات الرأسمالية من حريات وحقوق ليست إلا امتيازات طبقية لفئة قليلة من الناس، أما بالنسبة لأكثرهم فإنّ الحقوق مجرد أوهام وسراب من أجل خداعهم، ويؤمنون بأنّ الحقوق والحريات إنما هي قدرات عارضة يجب السعي لتحقيقها<sup>(١٢٥)</sup>، ويجب أن تمر بثلاث مراحل وهي: مرحلة دكتاتورية البروليتاريا (الطبقة الكادحة) أو مرحلة الصراع لإقامة النظام الاشتراكي؛ وهي مرحلة مؤقتة تنتهي بانتهاء الطبعة البرجوازية، ثم مرحلة الدولة الاشتراكية بحيث يتخلص المجتمع من الطبقات ومن صراعها، وتعترف الدولة بحقوق المواطنين، ثم مرحلة المجتمع الشيوعي: حيث إنّ هدف الدولة الاشتراكية؛ هو بناء المجتمع الشيوعي، وعندما تزول أدوات القمع التي تتضمنها تنظم التصرفات الفردية بصورة تلقائية باتجاه المصلحة المشتركة<sup>(١٢٦)</sup>.

١٢٤- انظر: العزام، جذور حقوق الإنسان: ص ١٢٠.

١٢٥- انظر: عطية، أساسيات في حقوق الإنسان والتربية: ص ٥٢.

١٢٦- انظر: المرجع نفسه: ص ٥٢-٥٤، وانظر: عثمان، وفرحات، حقوق الإنسان العالمية: ص ١٠٢.

### ثالثاً: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:

بعد الحديث عن كل من الفكر الرأسمالي والاشتراكي لا بد من الحديث عن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي كان نتيجة لثورات عالمية طالبت بحقوق الشعب التي ضاعت بين هذين الفكرين؛ فقد أسهمت الثورات العالمية في بلورة مبادئ حقوق الإنسان، فصدر العديد من الدساتير والمواثيق الوطنية لضمان تطبيق هذه المبادئ، وهذه القواعد التي تعني بحقوق الإنسان وحياته لم تكن سوى وليدة نضال شاق من شعوب الأرض من أجل ضمان تمتع أفراد الجنس البشري بالأمن والسلام والاستقرار والمساواة، ومن هذه الثورات؛ الثورة الأمريكية عام ١٧٧٦م التي انتصرت بها على الاستعمار البريطاني، والثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م، والثورة الروسية عام ١٩١٧م إلى أن حظيت مسألة حقوق الإنسان باهتمام المجتمع الدولي<sup>(١٢٧)</sup>، حتى صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨م، ثم العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية عام ١٩٦٦م، وقد تبعها الاتفاقات والمواثيق والإعلانات الدولية الخاصة التي تهتم بمواضيع خاصة<sup>(١٢٨)</sup>.

وبناء على ذلك، فإنّ على الدول المصدقة على مواثيق حقوق الإنسان أن تعدل قوانينها المحلية بحيث تصبح منسجمة مع المبادئ الواردة في المواثيق، ويجب أن تعطى الأولوية لهذه المبادئ على القوانين المحلية أثناء تنفيذ القوانين، وقد تكونت أطر عديدة من مؤسسات ومهنيون وناشطون يقومون بتبني وسائل ومناهج عديدة لتحقيق هذا الأمر يشار إلى مجموعها بالبنية التحتية لحقوق الإنسان؛ ولذلك اهتم بعض ناشطي حقوق الإنسان باستخدام فكرة التعليم

١٢٧- انظر: العزام، جذور حقوق الإنسان: ص١٢٣-١٣١.  
١٢٨- () للوقوف على تفاصيل أكثر انظر: طشوش، هايل مولى، حقوق الإنسان بين الفكر الإسلامي والتشريع الوضعي، دار الكندي- اربد، د.ط، ٢٠٠٧م: ١٢٠-١٣٤.



والتربية على حقوق الإنسان، والدعوة إلى التربية على حقوق الإنسان، وتمّ التأكيد عليها في ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: «فإنّ الجمعية العامة تنشر على الملأ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بوصفه المثل الأعلى المشترك الذي ينبغي أن تبلغه كافة الشعوب وكافة الأمم، كما يسعى جميع أفراد المجتمع وهيئاته، واضعين الإعلان نصب أعينهم على الدوام، ومن خلال التعليم والتربية، إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات...»<sup>(١٢٩)</sup>.

وفي تقرير أعده الأمين العام السابق للأمم المتحدة «كوفي عنان» حول الخطوط العريضة لخطة عمل وطنية للتربية على حقوق الإنسان<sup>(١٣٠)</sup>:

- ١- تعزيز احترام حقوق الإنسان وحمايتها من خلال توفير الأنشطة التربوية لكل أعضاء المجتمع.
- ٢- تعزيز حقوق الإنسان من حيث أنها حقوق عالمية وغير قابلة للتجزئة ومتراصة ومتشابكة بما فيها الحقوق المدنية والثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والحق في التنمية
- ٣- إدماج حقوق المرأة في كل جوانب الخطة الوطنية باعتباره جزءاً من حقوق الإنسان.
- ٤- الاعتراف بدور التربية على حقوق الإنسان من حيث إنه دور استراتيجية في منع انتهاكات حقوق الإنسان.
- ٥- تشجيع تحليل مشاكل حقوق الإنسان المزمّنة والناشئة، بحيث يساهم هذا الأمر في إيجاد حلول متسقة مع معايير حقوق الإنسان.

١٢٩- () انظر: العزام، جذور حقوق الإنسان: ١٨٠-١٨٣ بنصرف.

١٣٠- انظر: المرجع نفسه: ١٨٤-١٨٦.

- ٦- تكوين معرفة ومهارات لاستخدام صكوك وآليات حقوق الإنسان العالمية والإقليمية والوطنية والمحلية الخاصة بحماية حقوق الإنسانية.
- ٧- تمكين الجماعات والأفراد من تحديد احتياجاتهم على مستوى حقوق الإنسان وكفالة تحقيق ذلك.
- ٨- تطوير منهج تعليمي يحتوي على المعرفة والتحليل النقدي ومهارات للتحرك من أجل تقدم حقوق الإنسان.
- ٩- تعزيز البحث وإعداد مواد تعليمية وتربوية تساند هذه المبادئ العامة.
- ١٠- تكوين بيئة تعليمية خالية من الحاجة والخوف والتي تشجع المشاركة، والتمتع بحقوق الإنسان والتنمية الكاملة لشخصية الإنسان.

### المبحث الثالث: نقد حقوق الإنسان في الفكر الوضعي في ضوء الرؤية الإسلامية

بعد الحديث عن الأساس الفكري لحقوق الإنسان في الإسلام وفي النظامين الوضعيين -الرأسمالي والاشتراكي-، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لا بد من تقرير الحقائق التالية:

أولاً: الأصالة والاستقلالية في تشريع الحقوق والواجبات في الفلسفة الإسلامية، وذلك لأن هذه الفلسفة إنما هي ثمرة عقيدة مستقلة متميزة مصدرها الخالق جلّ وعلا، فوجب أن يكون ما كل ما ينتج ويتفرع عنها هو كذلك، أما الحقوق التي انبثقت من جذور غير إسلامية إنما استعيرت من النظام الرأسمالي أو اشتراكي، وهو فكر من وضع العقل البشري القاصر<sup>(١٣١)</sup>؛ حيث إن مفهوم الحق من المنظور الإسلامي يقابله الخلفيات الفكرية والفلسفية التي انطلق منها

١٣١- انظر: عطية، عطية، أساسيات في حقوق الإنسان والتربية: ص ٥٦.

الوعي الغربي للحقوق، والاختلاف الذي تبرزه بعض الحقوق المنصوص عليها في المواثيق العالمية، إنما يرجع في أساسه إلى النظرة الفلسفية والعقائدية للحق من حيث مفهومه ومصادره<sup>(١٣٢)</sup>.

ثانياً: الثبات في قيم الحقوق والواجبات في الفلسفة الإسلامية؛ حيث أُقيمت الحقوق والواجبات على معايير ثابتة لا تقبل التبديل والتغيير بتغير الظروف والأزمنة؛ فهي حقوق دائمة لا نسبية تحتفظ بثباتها وأصالتها وصحتها؛ لأنها شريعة من الله تعالى المحكمة المضبوطة الصالحة لكل زمان ومكان<sup>(١٣٣)</sup>. أما في الفكر الغربي فهي تتغير بحسب المجتمعات وبحسب الزمان والمكان<sup>(١٣٤)</sup>.

فمثلاً: فالحق في الحرية والعدالة والمساواة - وهي حقوق أساسية من حقوق الإنسان في العصر الحديث - لا يظفر بذات التقدير والوزن في كل المجتمعات، ولا يوضع في نفس الدرجة من حيث الأهمية والألوية، فبعض الدول تعطي الحرية مفهوماً سياسياً ظاهراً، وبعضها مفهوماً اجتماعياً أو ثقافياً أو فردياً أو حتى مفهوماً جنسياً، والمساواة قيمة عليا للإنسان تخضع لظروف المصالح المادية وللمفاهيم الاجتماعية، وكذلك العدالة تفسر في كثير من الأحيان وفق المصالح والأهواء، ولذلك فإن مفهوم هذه القيم التي تعبّر عن الحق الإنساني تبدو متغيراً نسبياً تختلف الرؤية لها باختلاف رؤية الأشخاص والمجتمعات<sup>(١٣٥)</sup>.

ثالثاً: التوازن بين الحقوق الفردية وبين حقوق الغير، أو بين الحقوق والواجبات أو بين المصالح الفردية والجماعية؛ وذلك لأنّ الإسلام قائم على

١٣٢- محبوب، عبد الحفيظ عبد الرحيم، حقوق الإنسان في ظل النظام العالمي الجديد (ما بين الإسلام وإعلان حقوق الإنسان) بحث قدم للاشتراك في المؤتمر الدولي الثاني للعلوم الاجتماعية الذي عقد في رحاب جامعة الكويت من الفترة ٦-٨ أبريل ٢٠٠٣م

١٣٣- انظر: المرجع نفسه: ص ٥٦.

١٣٤- انظر: عطية، محمد، حقوق الإنسان: ص ٥٩.

١٣٥- انظر: التركي، عبد الله بن عبد المحسن، الإسلام وحقوق الإنسان، وزارة الشؤون الإسلامية - السعودية، ط ١، ١٤١٧هـ: ص ٢٣.

أساس التوازن أو الوسطية والعدل، ولتحقيق العدل الإسلامي بين الأفراد لا بد من التوازن بين حقوق الأفراد وواجباتهم، وهذا كما تبين سابقاً ما لا يمكن رؤيته في الفلسفات الوضعية.

رابعاً: مرونة الحقوق في الإسلام بحيث يمكن استيعاب حقوق جديدة ما دامت هذه الحقوق لا تعارض أسس الإسلام وروحه، وهذا ما لا يوجد في دراسة وضعية أخرى؛ بحيث لا تقبل أي حقوق جديدة ولا حتى تقبل مناقشتها.

خامساً: بصورة عامة فإن الإسلام زود الفرد بمجموعة من القواعد التي تربطه بالآخرين والتي يمكن أن تكون ذات علاقة بإعلان حقوق الإنسان العالمي الصادر عن الأمم المتحدة، حيث وافقت الدول الإسلامية - ما عدا السعودية - التي تنص دساتيرها على إنها إسلامية على بعض مواد ميثاق هيئة الأمم المتحدة (١، ٥٥، ٥٦، ٦٨، ٧٦، وغيرها)، وتؤكد الدول الإسلامية على احترام الكرامة والأخوة الإنسانية والمساواة وحقوق الحرية الفردية وغيرها، ولكنها في الوقت ذاته لم تستطع أي دولة إسلامية فصل الدين عن الدولة - باستثناء تركيا -، ولا تتفق المادة (٢٠) من الإعلان والتي تنص على أن مصدر السلطة في الدولة نابع من إرادة الأفراد الحرة مع القانون الشرعي الإسلامي الذي ينص على إن مصدر السلطة في الدولة الإسلامية هو الله تعالى، وما الأفراد إلا ممارسين لهذه السلطة، وتنص بعض دساتير الدول الإسلامية على أن مصدر السلطة هو الشعب، على اعتباره أنه السلطة يمارسها الشعب بعد أن حولها الله تعالى لهم، وذلك حتى يتمشى مع إعلان حقوق الإنسان العالمي<sup>(١٣٦)</sup>، ومن هنا يظهر الفرق الجوهرى بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وبين التصور الإسلامي للحقوق الإنسانية المنبثقة من العقيدة الإسلامية في أنه انبثق من جذور غير إسلامية استعير من النظام الرأسمالي التي تتبناه أمريكا والدول الأوربية؛ الذي تعتقد أن الحقوق الفردية

١٣٦- انظر: ظاهر، أحمد جمال، حقوق الإنسان، دار الكرمل - عمان، ط٢، ١٩٩٣م: ص١١٩-١٢١.

مقدمة على الحقوق الاجتماعية وهذا يعود بالباحث إلى ما قرر سابقاً من الحقائق المتعلقة بحقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والأنظمة الوضعيّة.

والإعلان العالمي لحقوق الإنسان مجرد إعلان فقط؛ فهو لم ينشئ أجهزة تنفيذية متابعة تنظر بالانتهاكات وتعالجها وتعاقب مرتكبيها فليس له حماية فعلية في هذا المجال<sup>(١٣٧)</sup>، فقد كان الغرض الأساسي من تبني هذا الإعلان التعريف بالحقوق الأساسية للإنسان، ومع أنّ له قوة أدبية كبيرة ومؤثرة في الحوادث على المسرح الدولي؛ إلا أنّه لا يتمتع بقوة قانونية ملزمة؛ فهو مجرد وصية صادرة عن الجمعية العمومية لمنظمة الأمم المتحدة وليس معاهدة دولية، كما أنّه لم ينص صراحة على الوسائل الكفيلة بضمان حقوق الإنسان واكتفى بالنص على ضرورة صيانتها فقط؛ فبالرغم من إقرار الإعلان العالمي بأنّ التطور الذي عرفه مجال الحقوق الإنسانية - على المستوى النظري بالخصوص - يرجع بالأساس إلى التطور السياسي الذي عرفته أوروبا، ومحاولة عدد من المفكرين والفلاسفة الوقوف في وجه الاستبداد السياسي للدولة والكنيسة، لكن من دون إغفال الموروث اليوناني والروماني الذي شكل الخلفية الفكرية لهؤلاء المفكرين الذي تأثروا فيه.<sup>(١٣٨)</sup>

سادساً: هناك عدد من العوامل المستوحاة من الواقع هي التي جعلت حقوق الإنسان مجرد إعلان دون الالتزام والتطبيق مما جعل جماعات حقوق الإنسان مطالبة العالم بتبني رؤية جديدة تحترم حقوق الإنسان<sup>(١٣٩)</sup> ومنها:

١ - الإحساس بالتمييز العرقي والثقافي التي تتوخى أن تكون عالمية على الرغم

١٣٧- انظر: مجذوب، محمد سعيد، الحريات العامة وحقوق الإنسان، طرابلس، لبنان، ط١، ١٩٨٦م: ٩٤  
١٣٨- محبوب، عبد الحفيظ عبد الرحيم، حقوق الإنسان في ظل النظام العالمي الجديد (ما بين الإسلام وإعلان حقوق الإنسان) بحث قدم للاشتراك في المؤتمر الدولي الثاني للعلوم الاجتماعية الذي عقد في رحاب جامعة الكويت من الفترة ٦-٨ ابريل ٢٠٠٣م نقل من الانترنت بتاريخ ٢٧ / ١٠ / ٢٠١٤: <http://uqu.edu.sa>

١٣٩- المرجع نفسه.

من تناقضها مع الأعراف والثقافات الأخرى، وهذا الاعتقاد العنصري قاد الكثير من البحوث والدراسات، وكاد يتداخل ويفسد أي نظرة موضوعية وعلمية في عيون الباحثين الغربيين والسياسيين الغربيين.

٢- فكرة القوة مصدر الحق الذي يعطي للقوة العسكرية الحق في امتلاك البلد الذي غزته، وعلى الرغم من أن هذا الحق لا يستعمله غالبية السياسيين علناً إلا أن التحركات العسكرية الآن تستند إلى هذا المبدأ وتستمد منه الحق في الاستباق إلى تصفية القوة العسكرية التي يحتمل أو يشك في أن تقوم بمهاجمة الولايات المتحدة، وما زالت الأمور يقررها مبدأ القوة حتى أن الذي يقرر مصائر الأمم والدول هو درجة توازن القوة، وحين تتفوق قوة على أخرى يصبح من الطبيعي أن تهيمن على موضوع النزاع، ومصائر العالم اليوم ستتقرر وفق قانون القوة.

٣- معيار الربح الذي مازال القانون الأكبر في اقتصاد السوق وماتج عنه من تداعيات مختلفة وصلت إلى الغش والفساد والتواطؤ، وتجرده من كثير من المقولات الأخلاقية والإنسانية.

٤- الفردية التي تنفر من هيمنة الدولة وتصنعها في أضيق الحد ودليصل إلى درجة الانانية، ونكران حقوق الآخرين، خاصة الشرائح الضعيفة في المجتمع؛ هو أحد إنجازات الثقافة الغربية التي لعبت إلى حد ما دوراً في تطور هذه المجتمعات، إلا أنه في جانبه المتطرف أدى إلى انقسام المجتمع إلى احتدام الصراع الطبقي<sup>(١٤٠)</sup>.

٥- العولمة وطيف الإرهاب الكوني جعلت الحاجة ماسة لتبني رؤية تحترم حقوق

١٤٠- صالح، هاشم، العدد ٢٠٠، العالم الإسلامي والغرب الهوه السحيقة، جريدة الشرق الأوسط ١٣/١٢/٢٠٠٢م، الرياض، بتصرف.

الإنسان وتواجه الارهاب، وتخلق نوعاً جديداً من التوازن، وقد حذرت منظمة حقوق الإنسان في تقريرها السنوي من أن الحملة على الإرهاب التي تتزعمها الولايات المتحدة كانت باعثاً على الاعتداءات الانتهازية التي تتعرض لها الحريات المدنية عبر أنحاء العالم، وعلق كينيث روث المدير التنفيذي لمنظمة مراقبة حقوق الإنسان «أن الارهابيين يعتقدون أن كل شيء مباح في سبيل قضيتهم، لكنّ الحرب ضد الارهاب لن يكتب لها النجاح إذا تمت لمجرد محاربة فئة معينة من عتاة المجرمين»<sup>(١٤١)</sup>، والقضاء على الأساس اللاأخلاقي للإرهاب يتطلب مرتكزاً راسخاً من المعايير الأخلاقية لحقوق الإنسان، فالحرب على الإرهاب ليست مسألة أمنية فحسب وإنما هي مسألة قيم أيضاً.

وقد أدّى هذا الإخفاق في مجال الحقوق إلى كوارث إنسانية، تجاوزت حدود تأمين الاحتياجات الضرورية للإنسان إلى تعريض وجوده الإنساني ككل للخطر؛ فظواهر الانتحار والتفسخ العائلي، والتحلل الاخلاقي، وانتشار الإلحاد؛ فهذه الظواهر التي تجتاح الواقع الغربي تكاد تعصف بحقوق الأفراد في الدول الغربية<sup>(١٤٢)</sup>، وهذا هو النقد الذي يوجهه الفكر الإسلامي للحقوق الإنسانية في الفكر الغربي، فمبدأ التمييز العنصري والفردية والنفعية القائمة على أساس الربح ومبدأ البقاء للأقوى هذه كلها مبادئ رفضها الإسلام وحاربها في كافة مؤسساته التربوية على مدى العصور لضمان حقوق الإنسان<sup>(١٤٣)</sup>.

١٤١- انظر: منظمة «هيومان رايتس ووتش» تحذر من انتهاك حقوق الإنسان باسم حملة مكافحة الإرهاب، جريدة الشرق الأوسط، العدد ٨٤٥٢، الجمعة ٠٤ ذو القعدة ١٤٢٢ هـ ١٨ يناير ٢٠٠٢، الرياض.

١٤٢- محبوب، عبد الحفيظ عبد الرحيم، حقوق الإنسان في ظل النظام العالمي الجديد (ما بين الإسلام وإعلان حقوق الإنسان) بحث قدم للاشتراك في المؤتمر الدولي الثاني للعلوم الاجتماعية الذي عقد في رحاب جامعة الكويت من الفترة ٦-٨ ابريل ٢٠٠٣م، بتصرف

١٤٣- والأدلة على ذلك كثيرة ذكرت في ثنايا البحث.

سابعاً: أمّا ما يتعلق بتربية الأفراد على حقوق الإنسان؛ ففي كل من النظامين الرأسمالي والاشتراكي والإعلان الدولي لحقوق الإنسان؛ فإنّ من المعلوم أنّ للمؤسسات التربوية والتعليمية في أي مجتمع دوراً أساسياً في نشر ثقافة الحقوق الإنسانية التي تؤمن بها، وقد تبين أثناء دراسة الحقوق في الفلسفة الوضعية التباين في الآراء الفكرية، بحيث لا يظهر للتوازن بين الحقوق والواجبات أي وجود؛ فمنهم من رأى أنّ الحقوق فردية وقدّمها على حقوق المجتمع - كما في المذهب الفردي والرأسمالي - وبعضهم من رأى أنّ حقوق الإنسان يجب أن تكون للمجتمع وبالتالي لا بد للأفراد من أن يتنازلوا عن الحقوق للدولة أو المجتمع - كما في نظرية العقد الاجتماعي والفكر الاشتراكي -، ومنهم من رأى أنّ للإنسان حقوقاً يحميها القانون الطبيعي، ولدت معه وهي لصيقة به لا يملك حتى الإله ذاته أن يغيرها، وجعل مرجعيتها العقلية وعالميتها وشموليتها في القول بحالة الطبيعة للإنسان؛ على اعتبار أنّ الإنسان يشكل جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة، ويخضع لقوانينها<sup>(١٤٤)</sup>، مع وجود بعض المحاولات - كما تبين سابقاً - للجمع بين الحقوق الفردية والجماعية إلا أنّه غُيب الجانب الديني للحقوق - أي أنّه لا علاقة للدين في الحقوق -، وهذه الفلسفة هي التي تتبناها المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية في مؤسساتها التربوية وتربي أبنائها عليها.

وأما ما يقال عن الحضارة الغربية بأنها أعطت الحقوق لأفراد المجتمع، ووازنت بين الحقوق والواجبات - وخاصة بعد الإعلان الدولي لحقوق الإنسان فإنه أقرب إلى الدعاية منه إلى الحقيقة - وهذا الادّعاء يكشف عن إعجاب بالغرب وانبهار بهم أكثر مما يحلل وينقد، ويبين ويكشف -، صحيح أنه في الغرب - أثناء

١٤٤ - انظر: السهلي، عبد محمد، التربية على حقوق الإنسان، نقل من الإنترنت بتاريخ: ٢٨ / ٢ / ٢٠١١. نقل بتاريخ 28/2/2011 %3... 28/2/2011 www.aklaam.net/forum/showthread.php  
بتاريخ: وانظر: موقع الدورة الاستثنائية الثالثة لمؤتمر القمة الإسلامي، ٧-٨ ديسمبر ٢٠٠٥م، نقل من الإنترنت ..http://www.ok-oci.orglex-summit/arabic/ex-summit.htm



الثورة الفرنسية وبعد الحرب العالمية الأوروبية الثانية - صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان<sup>(١٤٥)</sup>، وأصبح وثيقة للبشر جميعاً، وازدهرت الكتابات عند فلاسفة الغرب عن فلسفة الحق، وأصول الحق، ومبادئه، والحق الطبيعي، والحق المدني، والحق الاجتماعي، والحق السياسي، ومع ذلك تبقى الحقوق في نظر الغرب حقوق فردية توجهها الفلسفة الرأسمالية النفعية؛ حيث إنّ الحقوق في الغرب مرتبطة بالعرف والمركزية الأوروبية أو الأمريكية، وبذلك ضاع التوازن بين الحقوق والواجبات في الغرب بين حقوق «الأنا الغربي» وواجبات الغير، ولا حقوق للغير لهم اتجاه «الأنا الغربي»<sup>(١٤٦)</sup>.

ولأن ثقافة المجتمعات الذي بادرت بهذه المواثيق تنبع من دول رأسمالية تفصل الدين عن الدولة وتقدم الحقوق الفردية على الحقوق الجماعية، فإنّ هذه الثقافة تنبثق عنها مؤسسات ومناهج وأهداف تربوية تؤمن بما تتبناه الدول الرأسمالية وتربي أبنائها على تبني هذه الثقافة التي تفصل الدين عن السلطة وتقر أن الشعب هو أساس السلطة وتقدم الحقوق الفردية على الجماعية.

ولهذا يظهر الفرق واضحاً من سمو الغايات والأهداف التربوية من تشريع الحقوق والواجبات في التصور الإسلامي؛ حيث إنّ غاية الحقوق والواجبات تحقيق المقاصد والقيم التربوية الآتية:

- ١- إصلاح الفرد وتوجيهه نحو الفضيلة كي لا تطغى شهوته ومطامعه على عقله.
- ٢- إصلاح الأسرة وذلك بتحقيق كل الحقوق والضمانات التي تجعلها أسرة تعيش حياة هانئة في مجتمع سليم.

١٤٥- انظر: عثمان، مبارك، وفرحات، محمد، حقوق الإنسان العالمية: ص ٢٤٥-٢٦٣، عطية، حقوق الإنسان: ص ٤٥-٤٦.

١٤٦- انظر: حنفي، حسن، الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي، الحقوق والواجبات، نقل من الإنترنت بتاريخ: [www.balagh.com/mosoa/fekr/rzoq52b5.htm](http://www.balagh.com/mosoa/fekr/rzoq52b5.htm)

٣- إصلاح المجتمع بإقامة علاقة أفراد على أسس من العدل والمساواة والتكافل من خلال التوازن بين الحقوق والواجبات<sup>(١٤٧)</sup>، ولتحقيق سمو الغايات والأهداف فإن النظام الإسلامي اشترط استخدام الأساليب والوسائل المباحة أثناء استعمال الحقوق، فلا بد من سلامة ومشروعية الوسائل حتى يتم تحقيق سمو الغايات والأهداف المشروعة والمرجوة من الحقوق.

أما الفكر الوضعي فغاياته من الحقوق غاية نفعية محدودة؛ تتمثل في استقرار المجتمع على أي نحو أو أي وسيلة، ولو كان هذا على حساب قواعد الأخلاق والدين -لأن الغاية عندهم تبرر الوسيلة-؛ ولذلك فإن معاني الخير والشر أو العدل والظلم في هذه الفلسفة لا تتمتع بالثبات أو الصحة المطلقة؛ لأنها نتيجة للتفكير العقلي البشري، والذي هو عرضة للتغير بتغير الظروف والأحوال<sup>(١٤٨)</sup>.

وبناءً على ذلك، فإن الاختلاف بين الفلسفة الإسلامية والفلسفات الأخرى اختلاف أساسي وجوهري في المصدر، وله أيضاً آثاره الخطيرة، ومن أهم هذه الآثار؛ أنه حين يوجه الأفراد والجماعات للقيام بمسؤولياتهم نحو الفرد والأسرة والمجتمع والإنسانية؛ حيث إن الطابع الذي ينظم العلاقات بين الأفراد في الفلسفة التربوية الإسلامية؛ هو العطاء والبذل، وتكون نتيجة ذلك المودة والأخوة والاستقرار والعدل وما ينتج عن ذلك من أمن واستقرار، أما حينما يوجه المتعلم للبحث عن حقوقه فإن الطابع الذي تتخذه العلاقات هو الأخذ دون العطاء، ويتصاعد هذا الأخذ الشهواني حتى يصبح نهياً ونهماً وتنافساً وتصارع يولد الاضطراب والتحاسد والظلم والصراع، وتدمير العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، لأن هذه الحقوق صدرت عن مجموعة من الرغبات والميول المتفق عليها عند بعض الفلسفات في مكان معين وفي فترة زمنية معينة<sup>(١٤٩)</sup>.

١٤٧- انظر: عطية، أساسيات في حقوق الإنسان والتربية: ص ٥٦-٥٧.

١٤٨- انظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

١٤٩- انظر: الكيلاني، ماجد عرسان، فلسفة التربية الإسلامية: ص ٢٥٩-٢٦٠.

الخاتمة: وقد خلّصت هذه الدراسة إلى نتائج وتوصيات يمكن إيجازها فيما يلي:

### نتائج الدراسة

- الحقوق العامة في الإسلام هي؛ حق الكرامة، حق الحياة، حق الحرية، حق المساواة، حق التملك والعمل، حق الأمن، حق التعليم والثقافة...
- يُوازن التصور الإسلامي بين حقوق الفرد والجماعة، ويقر مبدأ المطالبة بحقوق الإنسان لكنه في مقابل ذلك لا بدّ من أن يقدم الواجبات التي عليه.
- انطلاقاً من مبدأ علاقة المسؤولية في التربية الإسلامية أكد المنهج التربوي في الإسلام على الواجبات أكثر من تأكيده على الحقوق.
- تقوم فلسفة الحقوق في المجتمعات الغربية القديمة على مبدأ الحق للقوة، فالقوي يتمتع بجميع الحقوق، والضعيف حقوقه مستباحة بل ومفقودة في غالب الأحيان، ولم تكن هناك حماية لحقوق الأفراد.
- يقوم الأساس الفكري لحقوق الإنسان في العصر الحديث على فلسفة أحد النظامين وهما: القائم في العالم الغربي الرأسمالي والذي يرى أنّ الحقوق فردية وقدّمها على حقوق المجتمع، والنظام الاشتراكي السائد في مجموعة الدول الاشتراكية والذي يرى أنّ الحقوق يجب أن تكون للمجتمع وبالتالي لا بد للأفراد من أن يتنازلوا عن الحقوق للدولة أو المجتمع.
- صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نتيجة ثورات شعبية عالمية تطالب بحقوقها.
- إنّ الاختلاف بين الفلسفة الإسلامية والفلسفات الأخرى اختلاف أساسي وجوهري في المصدر والفكر والقيم والأهداف، وله أيضاً آثاره الخطيرة على الفرد والمجتمع.

التوصيات: في ضوء نتائج الدراسة يمكن تقديم التوصيات التالية:

أولاً: ضرورة تبني المؤسسات التربوية والتعليمية القيام به وممارسته في نشر ثقافة حقوق الإنسان وواجباته، وتطوير الوعي بها من أجل ترسيخ قيم حقوق الإنسان بمثابة مثل عليا، ومبادئ عامة، بحيث تتحول في المستوى التربوي والتعليمي إلى مهارات تتجسد في قدرات واستعدادات معرفية ووجدانية وسلوكية

ثانياً: على العملية التربوية أن تعي أن مجالات حقوق الإنسان متنوعة ومتداخلة مع مجالات متعددة - فكرية واقتصادية وسياسية وثقافية واجتماعية-، يتم تقديمها بناءً على خطة تعليمية تربوية ضمن أهداف تربوية ونشاطات وأساليب ووسائل تربوية، مع مراعاة عملية التقويم في كل مرحلة من مراحل الخطة التربوية.

ثالثاً: على الأفراد القائمين في العملية التربوية احترام الحقوق التربوية؛ بحيث تصبح ممارسة الحقوق والواجبات ممارسة يومية داخل المؤسسات التربوية والتعليمية داخل المجتمع، وتأكيد الاحترام الفعلي والحقيقي لهذه الحقوق، على أن تتضح آثار هذا الالتزام في المناهج والأساليب التربوية والتعليمية وأساليب تنظيمها، ويتم متابعتهم من قبل المسؤولين والمشرفين التربويين.

## فهرس المراجع

### أولاً: المراجع:

- أحمد بن حنبل الشيباني، مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة قرطبة، القاهرة، د.ط، د.ت.
- الألباني، صحيح وضعيف الجامع الصغير، برنامج منظومات التحقيقات الحديثة، من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة- الإسكندرية، د.ط، د.ت.
- الألفي، حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام «دراسة مقارنة»، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر، د.ط، ٢٠٠٥م.
- الانتصار، عبد المجيد، تعليم ثقافة الحق والمواطنة، مطبعة التوحيد - الرباط، ط١، ٢٠٠٦م.
- البكاري، عبد السلام، المنهاج الإسلامي في التربية على حقوق الإنسان، دار الأمان للنشر والتوزيع - الرباط، د.ط، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
- التركي، عبد الله بن عبد المحسن، الإسلام وحقوق الإنسان، وزارة الشؤون الإسلامية - السعودية، ط١، ١٤١٧هـ.
- الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: صدقي محمد جميل العطار، دار الفكر - بيروت، د.ط، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- الحسيني، عفاف حسن، ماهية الحرية في الإسلام، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت - الكويت، العدد ٨٣ - السنة: ٢٥، ذي الحجة ١٤٣١هـ، ديسمبر ٢٠١٠م.

- الحقييل، سليمان، حقوق الإنسان في الإسلام، ط ٢، ١٤١٥هـ، د.ن، د.م.
- الحلبي، محمد علي السالم، مبدأ المساواة في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، الدار العلمية للنشر والتوزيع - عمان، ط ١، ٢٠٠٢م.
- حلس، داود درويش، حقوق الإنسان الثقافية بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية «الواقع والمأمول»، بحث مقدم إلى مؤتمر الإسلام والتحديات المعاصرة، المنعقد بكلية أصول الدين في الجامعة الإسلامية ٢، غزة، ٣/٤/٢٠٠٧م
- جوهر، علي صالح، والباسل، ميادة محمد فوزي، تنشئة الطفل على حقوقه بالمؤسسات التعليمية، المكتبة العصرية، المنصورة، ط ١، ٢٠١٠م.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، مكتبة الجانحي - القاهرة، د.ط، ١٩٣١م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق: أحمد جاد، دار الغد الجديد - القاهرة، ط ١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
- الخوالدة، محمد سالم، بناء برنامج تعليمي قائم على مفاهيم حقوق الإنسان، (رسالة دكتوراة) غير منشورة، قسم المناهج والتدريس، كلية التربية، جامعة اليرموك - الأردن، ٢٠١٠م).
- الدهشان، عبدالكريم - حقوق الإنسان في القرآن الكريم والسنة النبوية (رسالة دكتوراه غير منشورة) - جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية بالسودان ١٩٩٥م.
- ابن رجب الحنبلي، القواعد في الفقه الإسلامي، دار المعرفة - بيروت، ١٩٠٠م، د.ط.

- الرشيدى، أحمد، حقوق الإنسان دراسة مقارنة بين النظرية والتطبيق، الشروق الدولية للنشر - القاهرة، د.ط، ٢٠٠١م.
- الزحيلي، وهبة، حق الحرية في العالم، دار الفكر - دمشق، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- الشافعي، محمد إبراهيم، المسؤولية والجزاء في القرآن الكريم، مطبعة السنة المحمدية، ط١، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، د.ط.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، مكتبة - المعارف - الرياض، د.ط، ١٩٨٥هـ.
- طشطوش، هايل عبد المولى، حقوق الإنسان بين الفكر الإسلامي والتشريع الوضعي، دائرة المكتبة الوطنية - الأردن، د.ط، ٢٠٠٧م.
- ظاهر، أحمد، حقوق الإنسان، دار الكرم - عمان، ط٢، ١٩٨٨م.
- عبد الله، محمد محمود، الحقوق في الإسلام، مؤسسة الرواق للنشر والتوزيع - عمان، ط١، ٢٠٠٧م.
- عثمان، مبارك علي، وفرحان، محمد نورن حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، مكتبة الأسرة - مصر، د.ط، ٢٠٠٦م.
- الغزالي، أبو حامد محمد، الأدب في الدين، تحقيق: محمد جابر، د.ط، د.ن، د.م، د.ت.
- العزام، سهيل محمد، جذور حقوق الإنسان، دائرة المكتبة الوطنية - الأردن، د.ط، ٢٠٠٩م.
- عطية، خليل عطية، أساسيات في حقوق الإنسان والتربية، دار البداية ناشرون - عمان، ط١، ٢٠١٠م، ١٤٣١هـ.

- عطية، محمد أحمد محمد فرج، حقوق الإنسان بين هدى الرحمن واجتهاد الإنسان، دار ابن كثير، الكويت، ط ١، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.
- علوان، محمد يوسف، حقوق الإنسان في ضوء القوانين الوطنية والمواثيق الدولية، وحدة التأليف والترجمة والنشر - الكويت، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٨٩م.
- عفيفي، أحمد حمدي يوسف، حقوق الإنسان بين النظم القانونية القديمة والمعاصرة دراسة مقارنة بالأصول العامة لحقوق الإنسان في الإسلام، كلية اللغة العربية بالقاهرة - جامعة الأزهر، د. ط، ١٩٩٧م، وهي رسالة.
- عمارة، محمد، الإسلام وحقوق الإنسان، دار الشروق - القاهرة، د. ط، ١٩٨٩م.
- الفار، عبد الواحد، قانون حقوق الإنسان في الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية - القاهرة، د. ط، ١٩٩١م.
- القباسي على بن محمد، أحوال المعلمين والمتعلمين، ملحق بكتاب التربية في الإسلام، لأحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧م، د. ط.
- ابن كثير، عماد الدين، تفسير القرآن الكريم، دار الجيل، بيروت، د. ط، د. ت.
- الكيلاني، عدي، مفاهيم الحق والحرية، دار البشير، عمان، د. ط، د. ت.
- الكيلاني، ماجد عرسان، فلسفة التربية الإسلامية، دار القلم - دبي، ط ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق شعيب الأرناؤوط، محمد بللي، أحمد برهوم، دار الرسالة العالمية، بيروت، ط ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- مجذوب، محمد سعيد، الحريات العامة وحقوق الإنسان، طرابلس، لبنان، ط ١، ١٩٨٦م: ٩٤.



- مصطفى، محمود صالح سليمان، تصور مقترح لدور الجامعة في تنمية وعي طلابها ببعض مبادئ حقوق الإنسان، (رسالة ماجستير غير منشورة) كلية التربية بالقاهرة، جامعة الأزهر، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
- المرزوقي، إبراهيم عبد الله، حقوق الإنسان في الإسلام، ترجمة: محمد حسين مرسي، ط٣، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- موسى، محمد فتحي، التربية وحقوق الإنسان في الإسلام، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٦م.
- ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياني، عبد الحفيظ شلبي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ط، ١٩٩٤م - ١٤١٥هـ.

#### ثانياً: الصحف

- صالح، هاشم، العدد ٢٠٠، العالم الإسلامي والغرب الهوه السحيقة، جريدة الشرق الأوسط ١٣ / ١٢ / ٢٠٠٢م، الرياض، بتصرف.
- منظمة «هيومان رايتس ووتش» تحذر من انتهاك حقوق الإنسان باسم حملة مكافحة الإرهاب، جريدة الشرق الأوسط، العدد ٨٤٥٢، الجمعة ٠٤ ذو القعدة ١٤٢٢هـ ١٨ يناير ٢٠٠٢، الرياض.

#### ثالثاً: مواقع الإنترنت

- باحارث، عنان، دعوى الحقوق، نقل من الإنترنت بتاريخ:

28/2/2011 www.bahareth.org/index.php%3Fbrowse%3.....

- البيومي، إبراهيم غانم، العالمية هي خصوصية حقوق الإنسان في الإسلام،  
نقل من شبكة الإنترنت بتاريخ: ٢٥ / ٣ / ٢٠١٤.

[www.hiramagazine.com](http://www.hiramagazine.com)

- حنفي، حسن، الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي، الحقوق  
والواجبات، نقل من الإنترنت بتاريخ:

[www.balagh.com/mosoa/fekr/rzoq52b5.htm](http://www.balagh.com/mosoa/fekr/rzoq52b5.htm).

- السهلي، عبد محمد، التربية على حقوق الإنسان، نقل من الإنترنت بتاريخ:  
٢٨ / ٢ / ٢٠١١.

[www.aklaam.net/forum/showthread.php%3](http://www.aklaam.net/forum/showthread.php%3)

- القرضاوي، كتاب مدخل لمعرفة الإسلام نقل بتاريخ ٢٨ / ٢ / ٢٠١١ م.  
[www.rasoulallah.net/v2/document/asp%3](http://www.rasoulallah.net/v2/document/asp%3).

- محبوب، عبد الحفيظ عبد الرحيم، حقوق الإنسان في ظل النظام العالمي  
الجديد (ما بين الإسلام وإعلان حقوق الإنسان) بحث قدم للاشتراك في  
المؤتمر الدولي الثاني للعلوم الاجتماعية الذي عقد في رحاب جامعة الكويت  
من الفترة ٦-٨ ابريل ٢٠٠٣ م نقل من الانترنت بتاريخ ٢٧ / ١٠ / ٢٠١٤.

<http://uqu.edu.sa/>

- موقع الدورة الاستثنائية الثالثة لمؤتمر القمة الإسلامي، نقل بتاريخ ٧ ديسمبر  
٢٠٠٥.

<http://www.ok-oci.org/lex-summit/arabic/ex-summit.htm>

- وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام، نقلت من الإنترنت بتاريخ: ٢٨ / ٢ / ٢٠٠١  
[www.alghoraba.com/wthacq/3-%2520hoqoo..](http://www.alghoraba.com/wthacq/3-%2520hoqoo..)

## **Abstract**

### **Human Rights between Islamic and Secular Studies Perception (Islamic Educational Vision)**

**Dr. Imad Al-Sharifin**

**Dr. Raida Nuseirat**

**Dr. Ahlam Matalqa**

This study aimed to describe the perception of positive human rights philosophies and criticize it In light of the Islamic vision; and educational role in human rights education by the Islamic education for humanity that beats the man-made philosophies.

In order to achieve the objectives of the study is the study of human rights in three subjects:

Section one: rights in Islamic education in law studies in Islam, and the balance between individual and collective rights in Islamic education ,and the role of Islamic education in human rights education.

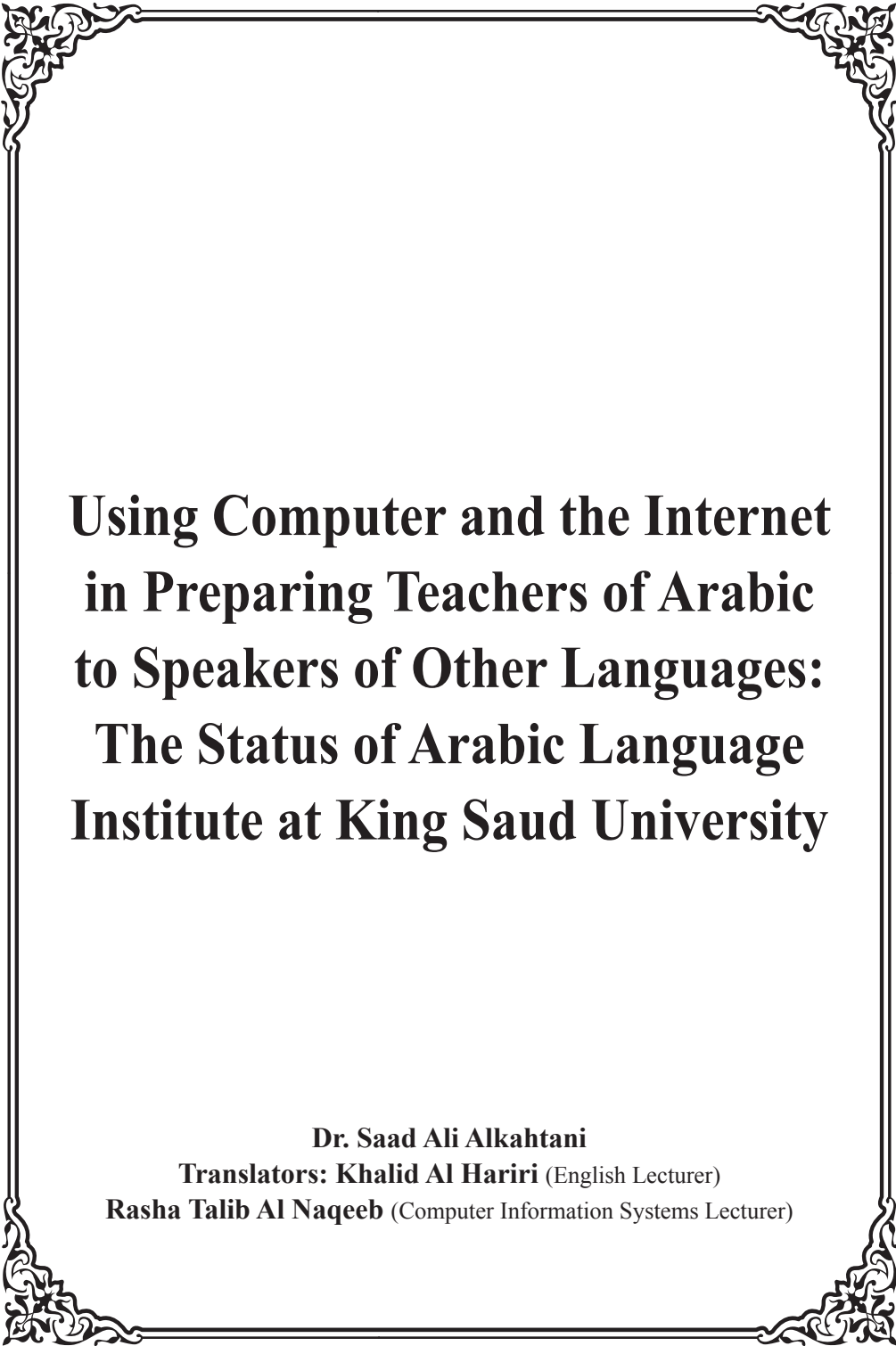
And section II: rights on positivism In Western societies, human rights in modern times.

The third section dealt with criticism of human rights in the positivism in the light of the Islamic vision.

The study concluded that; the difference between educational philosophy and other fundamental difference and philosophies in the source values and goals, And also has great consequences for the individual and society.

The study recommended the need to adopt educational institutions do and practice in human rights education and its duties, and be aware that the various human rights areas and overlapping areas, served on the educational plan, and personnel in the educational process of educational must respect human rights.

Keywords: Human rights, Islamic philosophy, Islamic education, Studies.



**Using Computer and the Internet  
in Preparing Teachers of Arabic  
to Speakers of Other Languages:  
The Status of Arabic Language  
Institute at King Saud University**

**Dr. Saad Ali Alkahtani**

**Translators: Khalid Al Hariri** (English Lecturer)

**Rasha Talib Al Naqeeb** (Computer Information Systems Lecturer)



**Abstract**

**Using Computer and the Internet in Preparing Teachers of Arabic to Speakers of Other Languages: The Status of Arabic Language Institute at King Saud University**

**Author: Dr. Saad Ali Alkahtani**

**Translators: Khalid Al Hariri & Rasha Talib Al Naqeeb**

(The paper is published in the Jordanian Journal of Educational Sciences, Vol. 9, Issue 4, 2013, pages 365-376. The translators obtained permission to translate from the Journal and the author)

This research aims to introduce the use of computers and the Internet in the preparation of teachers of Arabic as a second language through the detection of the trends in trainees' attitudes toward the syllabus of a computer assisted language course, and whether there were statistically significant differences attributable to variables (specialization, age, and schools from which students graduated). In addition, the study investigated the contribution of the course in increasing the trainees' willingness to enroll in more technology courses. The study showed consistency in views amongst participants on the importance of the course content in general. Using the T-test, it was found that there are differences between participants depending on their specialty for the benefit of Sharia and Islamic Studies, and age in favor of younger groups, and schools for the benefit of those who have graduated from Arabic universities. The study also showed that the course has contributed to the increase of trainees' willingness to learn more about computer and its applications in language teaching. (Keywords: Preparation of teachers of Arabic, computer assisted language learning, using technology in teaching Arabic).

## INTRODUCTION

The Arabic Language Institute has continued to use and develop helping materials to teachers of Arabic to speakers of other languages ever since the decision of the Saudi government to establish it in 1974. The programs of the first level in the departments of Teacher Preparation and Training have included courses on the audio-visual multimedia that can support teaching Arabic (such as: Language Labs, recorders, projectors, cards...etc.) and how to benefit from them in teaching the Arabic language.

Being aware of the importance of development and modernization in this field, the Arabic Language Institute changed the old, traditional materials by modern and more efficient ones. The new computer labs include the most recent technology used in Computer Assisted Language Learning (CALL), replacing the old audio labs. Consequently, the methods of teaching Technologies of Language Teaching have changed from memorizing to methods that rely on practical application inside the computer lab.

As a result, a large number of students were satisfied with the modern methods of teaching these courses, what has contributed to their growing interest in learning how to use the computer for language teaching. The research has found that 38% of the Higher Diploma of Teacher Preparation and Training graduates in 2005/2006 joined advanced courses in computer after having taken the course. Some of the courses they took are PowerPoint, Word, Excel, Access, and Photo Editing in addition to intensive readings in the field of CALL. Therefore, many of the graduates of the institute have become competent in using modern technology in Arabic language teaching, and able to train their peers on how to use the computer in teaching Arabic to speakers of other languages (TASOL) anywhere they work.

Up to the knowledge of the researcher, the Arabic Language Institute is the first in the Arab world to use computers and the Internet in preparing and training teachers of Arabic to speakers of other languages. Although there are some successful experiments in the Arab world such as the one in the United Arab Emirates (Typical Schools in Sharjah and Al Ain) and in the Kingdom of Saudi Arabia (Abdullah bin Abdulaziz Projects of Computer), (سعادة و، ٢٠٠٣، السرطاوي). These experiments focus on the use of computer and internet in teaching school courses (including foreign language in public schools), and not in TASOL. Thus, the Arabic Language Institute at King Saud University

in Saudi Arabia is the pioneer in this field.

More interest in using computers and the Internet in TASOL arose. As part of their Arabic Language Renaissance toward a knowledge society project, the Arab League for Educational, Cultural, and Scientific Organization (ALESCO) in 2009 called to assemble experts on using modern technology in improving the Arabic language. Yet, many of the recommendations of the aforementioned assembly have not seen the light until now for financial, organizational, human, or scientific reasons (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ٢٠١٠).

The first time computers were used in language teaching was in the 1960s at the Institute for Mathematical Studies in the Social Sciences at Stanford University – USA under the supervision of Richard Atkinson and Patrick Suppes in cooperation with IBM and support of the Federal Government (Chapelle, 2001). In the 1960s, CALL relied on central computers which were connected to terminals in university buildings, using telephone cables. The real start of CALL was in the 1990s after the emergence of the internet and multimedia.

## RESEARCH OBJECTIVES

This research aims at introducing the uses of computers and the Internet in preparing and training teachers of Arabic to speakers of other languages by presenting an example of these uses in the Arabic Language Institute at King Saud University and highlighting the attitudes of the trainees toward the Technologies of Language Teaching syllabus and the extent of its contribution to strengthening the teacher students toward learning how to use the computer in language teaching.

## RESEARCH QUESTION

This research discusses the uses of computers and the Internet in preparing and training teachers of Arabic to speakers of other languages. The problem lies in the lack of opportunities for teacher students to practice the uses of computers and the Internet in TASOL and that there is no example to rely on in this field. Although the researcher is aware of a large number of academic papers on CALL, he did not find any research on the application of computers and the Internet in teaching Arabic to speakers of other languages;



particularly in teacher preparation and training. This problem is not limited to the programs of preparing and training teachers of Arabic to speakers of other languages, but extends to many preparation and training programs of foreign language teachers.

The researcher has experienced this problem through his work in teaching CALL courses, and in charge of preparing and training teachers of Arabic to speakers of other languages, and then a Dean of the Arabic Language Institute at King Saud University, which has encouraged him to do the current research.

Consequently, the research question is: How are computers and the Internet used in preparing and training teachers of Arabic to speakers of other languages in the Arabic Language Institute at King Saud University?

Out of this main question come a number of sub-questions:

- What are the attitudes of the teacher students in the Institute toward the Technologies of Language Teaching syllabus?
- Are there any statistically significant differences in the attitudes of teacher students as a result of: major, age, and university of graduation?
- To what extent does the help the teacher students toward learning the computer and its uses in language teaching?

### **THE IMPORTANCE OF THE STUDY**

This study is important because it tackles the issue of using computers and the Internet in preparing teachers of Arabic to speakers of other languages, and this is a topic that has not been examined before as university libraries lack such kind of research. This paper, up to the knowledge of the researcher, is the first of its kind in the field. It is important for all the institutes and centers of teaching Arabic to non-Arabs in the Arab World. The results of this study are likely to help these institutes and centers in case they apply the uses of computers and the Internet in TASOL. The researcher hopes that this paper initiates more research in the field and gives more focus on the Arabic language institutes and centers in the Arab World and in Saudi Universities in particular.

## THE LIMITATIONS OF THE STUDY

This study was limited to the teacher students who were enrolled in the Diploma programs (first level only) in the departments of Teacher Preparation and Training in the Arabic Language Institute at King Saud University during the academic years 2005/2006 until 2010/2011.

### Study terms:

#### 1- CALL (Computer Assisted Language Learning):

This term includes the use of computers and related technology including local area networks (LAN), wide area network (WAN) and language learning software for non-native teacher students.

#### 2- The difference between preparation and training :

Preparation focuses on graduates of Arabic language or Sharia and prepares them to teach Arabic to speakers of other languages by giving them a theoretical background in linguistics and the applications the theories on teaching Arabic to speakers of other languages. Training, on the other hand, aims to equip the teachers of Arabic to speakers of other languages (during their service) with the latest methods, techniques, and theories in the field.

#### 3- Technologies of Language Teaching Course:

It is one of the courses of the higher diploma program in the Institute of Arabic Language at King Saud University that aims to introduce teacher students to specific modern methods and TASOL. The current study was conducted on all the teacher students enrolled in this course.

### Approach:

The descriptive approach is used to achieve the goals of this study. This approach aims to describe the phenomenon as is, then analyzing, explaining, and synthesizing it with other phenomena.

### Population of the Study:

The population of the study includes all teacher students who are enrolled in the courses of Technologies of Language Teaching (first level) in the programs of Teacher Preparation and Training between 2006/2005 and

2011/2010. The students of level two are excluded because these courses are only available for the first level. The number of the examined teacher students was (164). The instrument was distributed after ensuring its validity and reliability on all the students every year. Two students were excluded because they did not complete the answers. Thus the number of analyzable questionnaires were (162), which makes (98.8%) of the original population of the study.

Non-Saudi students make 95.1% of the examined students whereas Saudi were only around 4.9%. This is natural because most of the students in these two programs are non-Saudis who receive scholarships from King Saud University. The majority of the examined students hold a bachelor degree in the Arabic Language or Sharia and Islamic Studies as this is the minimum requirement for entry to the programs. (93.2%) of the examined students have less than five years of experience since the Institute tends to accept fresh graduates, and one of the programs (higher diploma program in the department of teacher preparation) does not require teaching experience for applicants. The following table shows the characteristics of the population according to independent variables:

**Table 1: distribution of population according to the university of graduation**

University	Repetition/ Frequencies	Percentage
Arab	140	86.4%
Foreign	22	13.6%
Total	162	100%

Table (1) shows that (140) of the examined individuals (around 86.4%) of the total sample graduated from Arabic schools and they form the majority of sample whereas the remaining (22) students (13.3%) graduated from foreign schools. It is clear from the above table that the majority of the sample graduated from Arabic schools because these programs prefer Arabic schools graduates over Arabic and Sharia graduates from foreign schools for linguistic and academic reasons.

**Table 2: distribution of population according to the specialization / major**

Specialization	Repetition/ Frequencies	Percentage
Arabic Language	68	42.0%
Sharia or Islamic studies	94	58.0%
Total	162	100%

It is clear from Table (2) that (94) students (58%) of the total study sample, are Sharia and Islamic studies graduates, while (68) students (42%) are graduates of the Arabic language department, although the two programs focus on students with Arabic language degrees, the number of applicants with a Sharia degree exceeds.

**Table 3: distribution of population according to age**

Age	Repetition/ Frequencies	Percentage
Less than 35 years	129	79.6%
From 35-45 years	33	20.4%
More than 45 years	-	-
Total	162	100%

Table (3) shows that (129) students (79.6%) aged less than 35 years, making the majority of the sample, while 33 of them (20.4%) aged 35 - 45 years. The program entry requires that applicants are less than 40 years old except in rare cases.

**Instrument validity and reliability:**

The researcher presented the questionnaire of the study in its initial stage to five reviewers in Applied Linguistics to know its ability to achieve its goals and ensuring its linguistic correctness and suitability. The researcher asked the reviewers to determine the comprehensiveness of the questionnaire, the scientific nature of its items, and how each standard is related to the subhead-

ing, and adding, deleting, or editing items.

The reviewers suggested some edits such as: including a subheading for each part and deleting or editing some words. The changes were made according to the notes and suggestions of the reviewers and the questionnaire was distributed to 20 graduates from the programs of Teacher Preparation and Training in 2004/2005 as a pilot sample from outside of the population. This gave the opportunity to clarify vague terms, delete replicate items, and measure consistency by using Cronbach's alpha to ensure internal consistency on the basis of the responses of the pilot sample. Alpha was equal to 0.85 and this is a high consistency rate and acceptable for the purposes of the study.

### **Statistical Analysis:**

Data were analyzed using (SPSS). Frequencies, percentages, averages, and standard deviations of the population responses were calculated on the terms of the Technologies of Language Teaching syllabus. The range was calculated as follows ( $5-1=4$ ); and then dividing it on the highest value as ( $4 \div 5 = 0.8$ ). Then this value (0.8) was added to the lowest to determine the highest extent of this group and thus we find the following:

From 1– 1.8	not important
More than 1.8 – 2.6	less important
More than 2.6 – 3.4	middle important
More than 3.4 – 4.2	important
More than 4.2 – 5.0	very important

(T) Test was used on the independent samples to determine the variables of age, major, and university of graduation.

## **THEORETICAL FRAMEWORK**

### **Computer and Language Learning:**

Computer Assisted Language Learning, known as (CALL) is a modern branch of applied linguistics, where the computer and its different applications, including the internet, are used to teach and learn the language.

It has been defined (Leavy 1997) as “the study of computer applications in teaching and learning the language”. This definition is widely adopted by the world’s most famous professional associations in field of CALL, such as the European Society for Computer Assisted Language Learning (EUROCALL), the Association of Computer Assisted Language Learning in North America (CALICO) and the International Association for Language Learning Techniques (IALL). CALL is considered a wide area that derives its research from several other areas, such as second language acquisition, linguistics, sociology, psychology, second language teaching methods, and synthesizing these areas along with artificial intelligence.

### **Language teaching and modern techniques:**

Both the teacher and modern techniques have important –but different– roles in teaching and learning languages. The outstanding teacher and the modern machine help students understand the information so that it can be recalled when needed (Kinnaman, 1966). To maintain this balance (the outstanding teacher and new machine), it is important to train teachers how to use the modern technologies in learning and teaching language to create what is called “familiarity” between the teacher and machine, which is a very important condition for the teacher to use the technologies effectively (Leavy and Stokwell, 2006). Many studies (Al-Kahtani, 2001; Schmidt, 1995, 369) indicated that training is the most important reason for the reluctance of some teachers to use modern technologies in teaching languages in spite of their full conviction of its efficacy, and then the lack of appropriate hardware and software. In the third place comes the lack of time, when teachers are assigned to do other duties, leaving them with no time to use these new techniques.

If teachers want to take advantage of modern technologies in the language teaching, it is subject to personal motivation or the help of more experienced colleagues as teacher preparation and training on these techniques is considered new. There are only some individual efforts scattered here and there in the area of Language Teacher Preparation programs or other educational programs. Perhaps the existence of a computer lab and a technician is very ambitious for many Language Teacher Preparation and Training programs.

Some of the few efforts emerged recently to set some technical standards and guidelines for teachers and learners. This was done by the World Associa-

tion for Technology in Education (ISTE), but the standards are still general and not specialized in language learning, therefore other associations started to do this task, such as the American Council for the Teaching of Foreign Languages (ACTFL) and the European Languages Council (ELC). Nevertheless, CALL has witnessed a remarkable development in the last three decades, including publishing in the field, issuing a number of international scientific journals specialized, in addition to holding several annual conferences all over the world (2006, لفي و ستوكويل).

These efforts (Hubbard & Leavy 2006) are categorized as the following:

- Producing books and training materials for novice language teachers to introduce them to CALL.
- Writing scientific and practical articles to serve both sides of the research and application in the field of preparing and training language teachers.
- Setting practical perceptions of CALL derived from the theories of second language acquisition.
- Using Internet technologies, such as the email, chat rooms, mailing lists,...etc. to transfer the ideas and skills that are contained in books, articles, and lectures to classes study and applying them practically.

Practically speaking, we find that those efforts have not been accompanied by further teacher training on the use of modern technologies in language teaching; making individualism dominant on many of the teachers' decisions about the use of computers in language teaching in the classroom. One of the efforts in this area was suggested by (Alkhtani 2007), when he suggested a general training plan for language teachers in general and the faculty of the English departments in Saudi universities, in particular, through which they will be able to practice the use computers and the Internet in English language teaching. The proposed training program runs for thirteen weeks with two lectures a week. The program consists of four phases:

**The introduction phase:** Trainees learn at this stage different types of modern technologies, its importance in teaching and learning languages, as well as the basic components of computers.

**The skill phase:** Teacher students train at this stage on how to use the basic computer skills, such as typing, saving and printing texts, browsing the

internet, using search engines, sending and receiving emails, digital photography and other skills needed by the students.

**The application phase:** This stage begins by giving some theoretical aspects of CALL and ends with some practical applications such as visiting some language learning websites on the internet and learning about language learning software.

**The evaluation phase:** The trainees at this stage evaluate some language learning and teaching websites, as well as some software of language teaching and learning in terms of content, language, and technical aspects by using the appropriate standards to evaluate the computer software and programs of TASOL (2009, محمد). The purpose of this evaluation is so that the trainee puts himself in the shoes of the student who will use this software and websites, and judge accordingly on their appropriate use language teaching and learning.

The researcher directly benefited from the perceptions of this proposed training plan when he assigned the syllabus of the two Technologies of Language Teaching courses in the departments of Teacher Training and Preparation in the Arabic Language Institute, which is the topic of the current research. Although the training plan was developed - initially - to train English language teachers, it could be used in the development of a similar training plan for the Arabic language teachers to speakers of other languages.

(Alkahtani, 2009) suggested that the plan of training for language teachers consist of three levels:

**Beginner level:** teacher students are trained on basic computer skills, such as Word, e-mail, and internet browsing, and installing software.

**Intermediate level:** teacher students are trained on how to use basic computer skills in language teaching and learning.

**Advanced Level:** teacher students are trained on how to design software on the basis of the theories of language teaching and learning, uploading educational material on the internet, and converting audio and video materials to a digital form. In addition, teacher students train on how to use e-forums and chat and mailing lists and how to use them in language teaching.



If we look closely at these efforts, we find that they all focus on the application of modern technology in teaching of European languages, especially English as a foreign language, and rarely do we find any work that talks about the applications of computers and the Internet in teaching Arabic as a second language.

The Arabic Language Institute at King Saud University in Saudi Arabia is a pioneer in this area as it includes two specialized departments in preparing Arabic language teachers for speakers of other languages and training them according to the latest scientific foundations and curricula. These two departments offer three graduate programs, all of which include courses for training Arabic language teachers to use modern technology in teaching. The institute is currently preparing professional standards for teachers of Arabic to speakers of other languages, including special standards by using modern technology in teaching Arabic as a second language. These efforts - including the current study – are done to fill the gaps in this area.

### **Analysis and Discussion of the Results:**

This study aims to introduce the uses of computers and the Internet in preparing and training teachers of Arabic to speakers of other languages in the Arabic Language Institute at King Saud University, presenting the attitudes of teacher students toward the syllabus and getting to know the extent of contribution of this to the strengthening their attitudes towards learning and using computer in language teaching. The results of this research can be presented through the statistical analysis of data gathered from questionnaires and on the effects of the variables of age, major, and university of graduation. Following are the results and their discussion:

The results related to the trainees' attitudes toward the syllabus of Technologies of Language Teaching:

To know the attitudes of the teacher student, the following were calculated: frequencies, percentages, averages, standard deviations, and ranks of the responses of the population on the syllabus of Technologies of Language Teaching.

**Table 4:** response of sample study to the terms of introductions and definitions ordered downwardly according to the averages of agreement.

**Attitudes of the importance of introductions and definitions:**

No.	Phrases	Repetition Percentage%						Average	Deviation	Range
			V. Imp.	Imp.	Average important	Less Imp.	Not Imp.			
3	Introduction to the Internet and how they work	R	146	10	4	2	-	4.85	0.50	1
		%	90.1	6.2	2.5	1.2	-			
2	Introduction to the basic components of computer	R	122	34	3	3	-	4.70	0.60	2
		%	75.3	21.0	1.9	1.9	-			
1	Introduction to traditional and Modern means	R	115	40	5	2	-	4.65	0.60	3
		%	71.0	42.7	3.1	1.2	-			
Total average							4.73	0.53		

The results above show that the population of the study believes that introductions and definitions in Technologies of Language Teaching are very important with an average of (4.73), which is in the fifth level (from 4.21 to 5.00), a level that refers to the option (very important) in the instrument of the study. This shows that the sample considers the introductions and definitions in Technologies of Language Teaching as very important.

It is clear from the results that there is a coherent perception of individuals in the study of the importance of introductions and definitions; where they agreed on all items of introductions and definitions and their importance in the Technologies of Language Teaching as averages ranged between (4.65 and 4.85). Item (3), “Introduction to the Internet and its Use” topped the list as everyone agreed on its importance with a strong average of (4.85), whereas item (2), “Introduction to the Main Components of the Computer” came second averaging (4.70). In third place came “Introduction to Traditional and Modern Methods” with an average of (4.65).

It is noticeable that introductions related to computers and the Internet were of higher interest than those about traditional or modern methods, which

means that there is a high interest in computer and internet related technologies and their uses in Arabic language teaching.

### Attitudes Toward The Importance of Computer Skills

By examining the results above, it is clear that the population of the study see computer skills in the of Technologies of Language Teaching are very important with an average of (4.79), which lies in the fifth level of the five-level scale (from 4.21 to 5.00) which refers to the choice (very important).

**Table 5:** Response of the sample study to the terms of computer skills ordered downwardly according to the average of agreement.

No.	Phrases	Repetition Percentage%						Average	Deviation	Range
			V. Imp.	Imp.	Middle	Less Imp.	Not Imp.			
8	Exercises on web browsing	R	159	2	1	-	-	4.98	0.19	1
		%	98.1	1.2	0.6	-	-			
7	Exercises on sending and receiving emails	R	156	4	1	1	-	4.94	0.32	2
		%	96.3	2.5	0.6	0.6	-			
9	Exercises on search engines and their work	R	152	5	3	2	-	4.90	0.45	3
		%	93.8	3.1	1.9	1.2	-			
5	Exercises on typing	R	147	10	2	2	1	4.85	0.55	4
		%	90.7	6.2	1.2	1.2	0.6			
6	Exercises on data saving and printing by using Word	R	133	19	6	2	2	4.72	0.71	5
		%	82.1	11.7	3.7	1.2	1.2			
4	Exercises on starting and turning off computers	R	105	30	10	9	8	4.33	1.13	6
		%	64.8	18.5	6.2	5.6	4.9			
Total average								4.79	0.36	

The results also show that there is an agreement in the attitudes of the population of the study toward computer skills as ‘very important’ in the of Technologies of Language Teaching. The average of their attitudes toward the importance of computer skills range between (4.33 to 4.98), which go in the fifth category on the five-level scale which refers to (very important). This shows the agreement on all the skills of items (8, 7, 9, 5, 6) of computer skills in the of Technologies of Language Teaching as ‘very important’ in a descending order as for the average of those who strongly agreed on the importance of the items:

Item (8): “Exercises on Web Surfing” ranked first as the average reached to (4.98) whereas item (7): “Exercises on Sending and Receiving Emails” came second with an average of (4.94). Item (9): “Exercises on Search Engines and their Use” was in the third place with (4.90). Next came item (5): “Exercises on Typing” with an average of (4.85).

Item (6): “Exercises on Data Saving and Typing and Word” came fifth averaging (4.72).

It is clear that the basic skills peaked the attitudes of teachers students, which means that they are important and necessary to guarantee the use of the computer in teaching Arabic. It is impossible for the teacher who does is not good at these skills to use the computer in teaching the language effectively and correctly. As a result, the programs of the Arabic Language Teacher Preparation and Training (before and during the service) should prepare the teachers to be competent in these skills before the applications of the computer in teaching the language to speakers of other languages.

Computer skills proficiency is important for teachers and learners as well. The learner should have a minimum-knowledge of the computer before enrolling in such training programs. The current study shows that the technical backgrounds of the students vary according to their countries of origin. Therefore, we see that students who come from technically-developed countries are more competent in the uses of computers and the Internet, whereas students who come from less technically-advanced countries are less competent except those who had the opportunity to get some training in the field. This variation can be very problematic for the teacher who cannot raise the level of teaching to suit that of the students with a technical background or lower it to suit the level of those with no technical background. The larger number of the

students, the harder it is to follow up with them. The researcher has found that the ideal number of students in a computer lab is 15-20 students. It is quite difficult to follow up with more than 20 students; especially if the majority of them do not possess the required computer skills. The researcher suggests that sections with more than 20 students should be divided into two on the basis of their technical background. Otherwise, students should be divided equally on the two sections. The teacher can benefit from the help of expert students to train their peers on some computer skills so that s/he focuses on those with less technical experience. This method proved to be effective as it decreased the pressure on the teacher and give expert students a sense of responsibility.

**Attitudes Toward The Importance of Applications in Teaching the Arabic Language to Non-Arabs.**

**Table 6: response of sample study.....**

No.	Phrases	Repetition Percentage%						Average	Deviation	Range
			V. Imp.	Imp.	Middle	Less Imp.	Not Imp.			
10	Visiting Arabic Language Teaching websites	R	139	14	6	2	1	4.78	0.63	1
		%	85.8	8.6	3.7	1.2	0.6			
13	Mailing lists and their uses in TASOL	R	144	8	4	4	2	4.78	0.72	2
		%	88.9	4.9	2.5	2.5	1.2			
12	TASOL software	R	138	11	7	5	1	4.73	0.74	3
		%	85.2	6.8	4.3	3.1	0.6			
15	Power Point and its uses in TASOL	R	131	19	5	4	3	4.67	0.81	4
		%	80.9	11.7	3.1	2.5	1.9			
11	Digital photographing and its use in language teaching	R	126	24	6	4	2	4.65	77	5
		%	77.8	14.8	3.7	2.5	1.2			
17	Students opinions on the possibility of teaching Arabic by using the computer in their institutions	R	104	28	14	10	6	4.32	1.10	6
		%	64.2	17.3	8.6	6.2	3.7			
16	Presenting the best five websites on the internet on TASOL	R	97	27	19	16	3	4.23	1.11	7
		%	59.9	16.7	11.7	9.9	1.9			
14	Word and its uses in TASOL	R	99	26	15	12	10	4.19	1.24	8
		%	61.1	16.0	9.33	7.4	6.2			
Total average							4.54	0.66		

The above results show that the population of the study considers the applications of teaching the Arabic language to non-Arabs in the of Technologies of Language Teaching as ‘very important’ with an average of (4.54 out of 5) and this lies in the fifth level on the five-level scale (between 4.21 and 5.00) and this level refers to ‘very important’ in the instrument, what shows that the population of the study believe that the application of teaching the Arabic language to non-Arabs in the of Technologies of Language Teaching are very important.

The results also reveal that there is a variation in the attitudes of the population of the study toward the importance of the applications of teaching the Arabic language to non-Arabs as some of them see certain items as very important and others as important. The average of their attitudes toward the importance of the applications of teaching the Arabic language to non-Arabs between (4.19 and 4.78) and the average of these categories ranged between the fourth and fifth levels on the five-level scale which are ‘very important’ and ‘important’ in the instrument of the study. This shows that there is a variation in the attitudes of the population of the study toward the importance of the applications in teaching the Arabic language to non-Arabs since some see certain items as very important and others as important as the population of the study believes that seven of the items are very important, particularly items (10, 13, 12, 15, 11) which were ordered downwardly according to the agreement of the population of the study as:

Item (10): “Visiting websites of teaching Arabic on the internet” topped with an average of (4.78) who strongly agreed. This asserts the importance of internet-related tech for students, although it can be difficult for the teacher to follow up what the trainees are surfing while being busy. This problem can be solved in two ways: first, installing programs that enable the teacher to control what the student can surf, second, downloading the websites that the teacher wants to present to students so that the teacher uses the internet and the students use an intranet. By using such methods, the students will not be able to go to other websites.

Item (13): “Mailing lists and their uses in teaching the Arabic language to non-Arabs” came in the second place with an average of (4.78).

In the third place came item (12), “Programs of teaching the Arabic language to speakers of other languages” with an average of (4.73). Although

these programs are important in Arabic language teaching, yet most of them are produced in foreign companies and include cultural and educational material that does not suit students who descend from cultures other than those of the producers. In addition, the linguistic and scientific content is not suitable, and the difficulty of use because of the insignificant symbols. To overcome these obstacles, programming companies should benefit from the experiences of the Arabic language teaching institutes to put together practical and technical expertise in addition to the scientific one (2009، محمد). The teacher should examine the computer programs and assuring that they are up to the standards before using them.

Item (15), which is “Power Point and its uses in teaching the Arabic language to non-Arabs”, came fourth as it averaged (4.67). Next came item (11), which is “Digital photographing and its uses in language teaching” with an average of (4.65).

The results also show that the population of the study considers one item as important which is (14) and that is “MS Word and its uses in teaching the Arabic language to non-Arabs” with an average of (4.19).

It is noticeable that the has been of interest to the students regardless of the preference of one item over the other. No item received less than (4.19), which refers to ‘important’ on the instrument of the study. This indicates that the students are aware of the importance of modern technology and the possibility of its uses in the future in teaching Arabic to speakers of other languages. Although it is important to use modern technology in teaching the language, the teacher and student should not be distracted from the topic of the lesson. The teacher sometimes gets busy explaining how to use technology instead of focusing on the topic of the lesson.

The results related to the differences in attitudes on the basis of their personal characteristics. Recognizing the differences in attitudes on the basis of their majors.

To know whether or not there are differences between the attitudes of the population of the study on the basis of their majors, the researcher designed a tool (T-test) and used it on the Independent Samples.



**Table 7:** Results of the Independent Samples of T-test showing the attitudes of the population on the basis of their majors

Title	Category	Average	Value T	Function
Introductions and definitions	Arabic language	4.3676	-7.789	**0.000
	Sharia or Islamic studies	5.0000		
Computer Skill	Arabic language	4.6201	-4.877	**0.000
	Sharia or Islamic studies	4.9060		
Application for learning Arabic language non-speaker	Arabic language	4.1746	-6.424	**0.000

\*\* Statistically significant differences at 0.01 level or less

The above results clarify that there are differences in the attitudes of Arabic Language majors and Sharia majors toward the study for the advantage of Shariah and Islamic Studies majors. To explain these results, the researcher returned to universities which have Sharia and Islamic Studies graduates and found that the majority of these students (68%) graduated from schools that show some interested in computer skills and their applications in Sharia sciences; what explains the differences for their advantage although the Arabic schools gives more interest in computer skills at the Arabic language departments.

Recognizing the differences in the attitudes of the population of the study on the basis of age:

To know whether or not there are differences between the attitudes of the population of the study on the basis of their ages, the researcher designed a tool (T-test) and used it on the Independent Samples.

**Table 8:** Results of Independent Samples T-test showing the differences between the attitudes on the basis of age.

Title	Category	Average	Value T	Function
Introductions and definitions	Less than 35 yeas	4.8630	6.878	**0.000
	From 35-45 years	4.2323		
Computer Skill	Less than 35 yeas	4.8501	4.755	**0.000
	From 35-45 years	4.5354		
Application for learning Arabic language non-speaker	Less than 35 yeas	4.7006	6.848	**0.000
	From 35-45 years	3.9280		

\*\* Statistically significant differences at 0.01 level or less

By examining the above results, it is clear that the attitudes of those whose ages are less than 35 years are different from those who are (35-45 years old) to the advantage of those who are less than 35 years.

Recognizing the differences in the attitudes of the population of the study on the basis of university:

To know whether or not there are differences between the attitudes of the population of the study on the basis of the university where they study, the researcher designed a tool (T-test) and used it on the Independent Samples.

**Table 9:** Results of Independent Sample T-test showing the differences between the attitudes on the basis of schools of graduation.

Title	School	Average	Value T	Function
Introductions and definitions	Arab	4.1818	5.720	**0.000
	Foreign	4.8214		
Computer Skill	Arab	4.8357	4.696	**0.000
	Foreign	4.4697		
Application for learning Arabic language non-speaker	Arab	4.6527	5.897	**0.000
	Foreign	3.8488		

\*\* Statistically significant differences at 0.01 level or less

The above table indicates that graduates of Arabic universities have different attitudes from graduates of western universities to the advantage of the graduates of Arabic universities except in introduction and definitions which came to the favor of graduates of western universities. The researcher believes that this is because the Arabic language departments in Arabic universities tend to show more interest in computer skills through their extra-curricular activities more than their counterparts in western universities. This may also explain why the graduates of western universities preferred the introductions and definitions as they do not have prior experience in the computer and its application in teaching.

The contribution of the in improving the attitudes of teacher students toward learning the computer and its uses in language teaching:

The researcher found that 61 of the graduates of the higher diploma of preparing and training teachers between 2005/2006 and 2010/2011, which makes about 38% of those who have studied the course, believe that the contributed to improving their attitudes toward learning the computer and its uses in language teaching. These students can be categorized into: those who continued their education after graduating from King Saud University (23

students; i.e. 14%) and those who returned to their countries (38 students; 24%). The former students mentioned that they registered in advance computer courses such as Power Point, Word, Excel, Access, and Photo Editor. Most of these took place in the Hobbies and Computer Center which is part of the Students' Affairs Deanship at the university. These students asserted that what they had studied in Technologies of Language Teaching in level 1 motivated them to register in these courses to improve their skills in the field. The latter group of students (those who returned to their countries and started their teaching career) claimed that they started to use computers and the Internet in their work because of what they had learned during their study at King Saud University in general and the training at the Arabic Language Institute in particular. Interestingly, some of these graduates trained their peers on the uses of computers and the Internet in Arabic language teaching.

## RECOMMENDATIONS

In the light of the results of this research, the researcher recommends the following:

1. The "Technologies of Language Teaching" in the programs of preparing and training teachers should be given in two semesters instead of one. The of level 1 should focus on computer skills and the of level 2 should focus on the applications of computers and the Internet in teaching Arabic to speakers of other languages.
2. Including introductions and definitions in the "Technologies of Language Teaching"; particularly introductions to the internet, the main constituents of the computer, and comparing traditional and modern methods.
3. Including exercises in the "Technologies of Language Teaching" on surfing the internet, sending and receiving emails, search engines, typing, and data saving and printing by using Word.
4. Including applications on visiting some websites and mailing lists of Arabic language teaching and their uses in teaching Arabic to non-Arabs as well as the programs of teaching Arabic to speakers of other languages, Power Point and its uses in teaching Arabic to speakers of other languages, and digital photographing in language teaching.
5. Creating a website in which the teacher of the interacts with the stu-

dents. The teacher can upload all the contents of the so that the student can check them any time. The teacher can also exchange questions and assignments with the students, and students can interact with each other any time, and anywhere.

6. Providing an additional computer lab that is close to the building of the Institute where students can practice the applications of the computer in teaching Arabic to speakers of other languages when they do not have classes and when the main lab is busy with other students.
7. Hiring a computer lab technician to interfere when any urgent issues occur. The technician may be close to the lab or may work directly with the teacher during the lesson. The technician may also schedule the times for teachers' use of the lab, install educational programs, maintain computers, and prepare the lab before the lesson.
8. The focus of the should be on the practical aspects. Students should also be given a theoretical background on CALL.
9. Conducting more research on students who use computers and the Internet in Arabic language teaching in their educational institutions after their training at Arabic language institutes to examine the efficacy and appropriateness of their use in real teaching contexts.
10. Conducting more research on the uses of computers and the Internet in the programs of preparing teachers at Arabic language institutes at Saudi universities.

## REFERENCE

- سعادة، جودت، والسرطاوي، عادل ( 2003 ). استخدام الحاسوب والإنترنت في ميادين التربية والتعليم. الأردن، عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع.
- شابل، كارول ( 2001 ). تطبيقات الحاسب الآلي في اكتساب اللغة الثانية: أسس للتعليم والتقييم والقياس والبحث العلمي.
- ترجمة سعد بن علي القحطاني. ، جامعة الملك سعود: النشر العلمي والمطابع 2007 م.
- عبد رب النبي محمد، ممدوح ( 2009 ). برامج الحاسوب في تعليم العربية: دراسة مقارنة. سجل المؤتمر العالمي لتعليم
- اللغة العربية للناطقين بغيرها. جامعة الملك سعود: النشر العلمي والمطابع.
- لفي، مايك ؛ وستوكويل، قلين ( 2006 ). أبعاد تعلم اللغة بمساعدة خيارات وموضوعات في تعلم (CALL) الحاسب الآلي
- اللغة بمساعدة الحاسوب. ترجمة محمد سعيد العلم، جامعة الملك سعود: النشر العلمي والمطابع 2010 م.
- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ( 2010 ). استخدام التقنيات الحديثة في تطوير اللغة العربية. تحرير عبداللطيف عبيد. سلسلة مشروع النهوض باللغة العربية للتوجه نحو مجتمع المعرفة. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.
- Al-Kahtani, S. (2001). Computer Assisted Language Learning in EFL instruction at selected Saudi Arabian universities: Profile of faculty. Unpublished doctoral dissertation, Indiana University of Pennsylvania.
- Al-Kahtani, S. (2007). CALL Integration: A proposal for in-service CALL training program for EFL faculty at Saudi Arabian Universities. College of Language & Translation, Research Center, Vol. 42, PP. 1-16.
- Alkahtani, S. (2009). Computer Assisted Language Learning: The case of EFL instruction in Saudi higher Education. VDM Verlag Dr. Muller.
- Hubbard, P. & Levy, M. (2006). The scope of CALL Education (pp. 3-20). In Philip Hubbard and Mike Levy (eds.). Teacher Education in CALL. John Benjamins Publishing company.
- Kinnaman, D.E. (1996). Schools need good teachers and good technology. Technology and learning,15,(18),98-111.

- Levy, M. (1997). *Computer Assisted Language Learning: Context and Conceptualization*. Oxford: Clarendon Press.
- Schmidt, D.(1995). *Use and integration of computerrelated technology in teaching by preservice teacher education faculty: Unpublished doctoral dissertation, Iowa State University, Ames.*

## ملخص البحث

### استخدام الحاسوب والإنترنت في إعداد وتدريب معلمي اللغة العربية للناطقين

#### بغيرها: تجربة معهد اللغويات بجامعة الملك سعود

هدف هذا البحث إلى التعريف باستخدامات الحاسوب والإنترنت في إعداد وتدريب معلمي اللغة العربية للناطقين بغيرها، من خلال الكشف عن اتجاهات الطلاب المعلمين نحو مفردات مقرر تقنيات تعليم اللغة، وعمّا إذا كانت هناك فروق دالة إحصائية بين متوسطات درجات أفراد عينة الدراسة تعزى إلى متغيرات: التخصص، والعمر، والجامعة المتخرج فيها، بالإضافة إلى بحث مدى مساهمة المقرر في تقوية اتجاهاتهم نحو تعلم الحاسوب واستخدامه في تعليم اللغة. وقد أوضحت الدراسة أن هناك اتساقاً في رؤية أفراد عينة الدراسة حول أهمية مفردات المقرر؛ حيث لم تسجل أي مفرداته أقل من متوسط (4.19). وباستخدام الباحث لاختبار (ت) للعينات المستقلة، اتضح وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات درجات أفراد عينة الدراسة في الاتجاه نحو محاور الدراسة في: التخصص (لصالح أصحاب تخصصات الشريعة والدراسات الإسلامية)، والعمر (لصالح الفئات الأقل سناً)، والجامعة (لصالح الذين تخرجوا في جامعات عربية). كما أبانت الدراسة أن 61 خريجاً (أي حوالي 38%) من الطلاب الذين درسوا المقرر يرون أن المقرر قد ساهم في تقوية اتجاهاتهم نحو تعلم الحاسوب واستخدامه في تعليم اللغة في المؤسسات التعليمية التي التحقوا بها بعد التخرج، ويعزّون ذلك للمعلومات التي حصلوا عليها في أثناء دراستهم للمقرر في معهد اللغويات بجامعة الملك سعود. (الكلمات المفتاحية: برامج إعداد معلمي اللغة العربية، الحاسوب وتعليم اللغة العربية، تقنيات تعليم اللغة العربية، تدريب معلمي اللغة العربية للناطقين بغيرها).







**UNITED ARAB EMIRATES - DUBAI  
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES**

**THE JOURNAL OF THE  
COLLEGE OF ISLAMIC  
& ARABIC STUDIES**

**GENERAL SUPERVISION**

**Dr. Mohammed Ahmed Abdul Rahman  
Vice Chancellor of the College**

**EDITOR'S IN-CHIEF**

**Prof. Ahmed Othman Rahmani**

**ASST. EDITOR'S IN-CHIEF**

**Dr. Mazin Hussein Hariri**

**EDITOR'S SECRETARY**

**Dr. Mohammed Ahmed Al-Khooli**

**EDITORIAL BOARD**

<b>Prof. Abdullah Mohammed Aljuburi</b>	<b>Prof. Abdul Rahman Binani</b>
<b>Dr. Salah Ibrahim Issa</b>	<b>Dr. Mujahed Mansour</b>
<b>Dr. Abdul Rahim Al-Zagah</b>	<b>Dr. Abdel Nasir Yousuf</b>

**ISSUE NO. 50**

**Rabi al Awwal 1437H - December 2015CE**

**ISSN 1607- 209X**

This Journal is listed in the “*Ulrich’s International Periodicals Directory*”  
under record No. 157016

e-mail: [iascm@emirates.net.ae](mailto:iascm@emirates.net.ae)



## Rules of Publishing

### First:

The journal of the Islamic and Arabic Studies College publishes scientific research in both the Arabic and English languages. The research presented to the journal must be original, genuine in its theme, objective in nature, comprehensive, of academic novelty and depth, and does not contradict Islamic values and principles. The research papers will be published after being evaluated by referees from outside the editorial board, according to the standard academic rules.

### Second:

All research work presented for publication in the journal must comply with the following conditions:

1. The research work should not have been previously published by any other institution, and is not derived from any other research study or treatise through which the researcher has acquired an academic degree. This is to be certified by an affidavit of undertaking duly signed by the researcher which is sent to the journal with the research paper.
2. The researcher can not publish his research elsewhere or present it for publication unless he receives a written permission from the editor in chief of the journal.
3. Research which embodies Quranic quotes or Prophetic sayings (Ahadith) is required to be properly marked and foot-noted.
4. The research must be computer typed using Word 2003, double spaced, font size 16, with a minimum of Fifteen (15) pages (about 5000 words) and a maximum of 40 pages (about 10,000 words), sent 1 hard copy of the research and 1 soft copy. The name of the researcher must be written in Arabic and English along with an autobiographical account, including his/her name, academic status, position, place of work and full address.
5. The research must include an abstract, in the Arabic and English languages that should not exceed 200 words.
6. Tables, figures and additional illustrations referred to should be consecutively numbered and presented in the appropriate sections of the research.
7. The following scientific method of documentation should be used:
  - \* The Sources and the text - citation in the research are referred to by Serial numbers put upwards between brackets (e.g. (1) (2)) and to be shown in detail at the bottom of each page as it appears in the core of the research.
  - \* Explanations and additional notes are distinguished by the symbol (\*).
  - \* The Sources and references are printed at the end of the research and are arranged in alphabetical order according to the name of the author followed by the book's title and any additional informations.

**Books:** Name of the author, title of the book, name of editor (if any), name of publisher, place of publication, edition # (if any), date of publication (if any), and if there is no date of publication write in brackets (no date).

**Research in Periodicals:** Name of the author, title of research, name of journal, publishers, place of publication, journal # (if any), edition #, the date, the page numbers of the research in the journal.

8. The researcher must review his research according to the suggestions given by the referees and must send a copy of the revised version to the journal.

**Third:**

1. The material published in the journal represents the viewpoints of their writers only and do not represent those of the journal.
2. The research papers sent in to the journal will not be sent back to the researcher whether they are published or not.
3. The researchers will be notified by the journal as soon as their papers are received.
4. The arrangement of the articles in the journal is subject to technical consideration.
5. The researcher will receive seven (7) off-prints and two copies of the issue in which his research was published.
6. All correspondence should be sent to the following address:

Editor in Chief, Journal of the Islamic and Arabic Studies College,

P.O. Box 34414

Dubai, United Arab Emirates

Tel: 00-971-4-3706557

Fax: 00-971-4-3964388

Email: [iascm@emirates.net.ae](mailto:iascm@emirates.net.ae)



UNITED ARAB EMIRATES-DUBAI

COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES



# The Journal of the College of Islamic & Arabic Studies

An Academic Refereed Journal

50

Issue No. 50

E Mail [iascm@emirates.net.ae](mailto:iascm@emirates.net.ae)

Website [www.islamic-college.ae](http://www.islamic-college.ae)

## Read In This Issue

The Speech of the Vice-chancellor: Creativity and Innovation in Contemporary Research - Ambitions and Challenges

The Rule (Easy/Little is Admissible) (Its Applications in Al-Maliki Jurisprudence)

The Verdict of Verbally Saying Al-Basmalah in Praying (A Study on Comparative Jurisprudence)

The Guardian as a Condition in a Woman's Marriage Contract Between Jurists (Four Imams) and Personal Conditions Law

Practice of Religious Rites between Expansion and Tightening in Islamic Law and International Legislation

Syntactical Aspects in Ibn Kathir's Literature

The Sentence in Standard Arabic: The Concept and Components

Abdull Al-Qaher Al-Jorjani's Metaphore Pragmatic in his Book "Asrar Al-Balagha"

Sisyphus Symbolism in the Arab Contemporary Free Verse

Intertextuality in the Prophetic Praise (Al Madih Al Nabawi) Poetry: Kaab bin Malek as an Example

Yousef Basha's Endowments in Jerusalem

Human Rights between Islamic and Secular Studies Perception (Islamic Educational Vision)

Using Computer and the Internet in Preparing Teachers of Arabic to Speakers of Other Languages: The Status of Arabic Language Institute at King Saud University